

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS
DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

HAMILTON CASTRO DA SILVA

**JESUS DE NAZARÉ E A TRIBUTAÇÃO ROMANA:
EMPOBRECIMENTO, ENDIVIDAMENTO E O IMPACTO NO AMBIENTE DOS
CAMPONESES A PARTIR DE MARCOS 12,13-17**

GOIÂNIA

2017

HAMILTON CASTRO DA SILVA

**JESUS DE NAZARÉ E A TRIBUTAÇÃO ROMANA:
EMPOBRECIMENTO, ENDIVIDAMENTO E O IMPACTO NO AMBIENTE DOS
CAMPONESES A PARTIR DE MARCOS 12,13-17**

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC de Goiás para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2017

5586j

Silva, Hamilton Castro da

Jesus de Nazaré e a Tributação Romana[manuscrito]:
empobrecimento, endividamento e o impacto no ambiente
dos camponeses a partir de Marcos 12,13-17 Hamilton
Castro da Silva.-- 2017.

131 f.; il. 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
em Ciências da Religião, Goiânia, 2017

Inclui referências f. 124-131

1. Jesus Cristo - História das doutrinas. 2. Camponeses
- Efeitos da tributação sobre. 3. Palestina - História.
I. Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade
Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 27-31(043)

**JESUS DE NAZARÉ E A TRIBUTAÇÃO ROMANA: EMPOBRECIMENTO,
ENDIVIDAMENTO E O IMPACTO NO AMBIENTE DOS CAMPONESES A
PARTIR DE MARCOS 12, 13-17**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 15 de dezembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA




Prof.ª. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior / UNICAP



Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Suplente)



Prof. Dr. Claude Valentin René Detienne / UEG (Suplente)

DEDICATÓRIA

Aos meus filhos lindos, Davi e Débora, vivo por eles e para eles,
Aos meus pais pelo incentivo.

AGRADECIMENTOS

À PUC Goiás, à coordenação, a secretaria e ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião pelo conhecimento acadêmico;
À Prof. Dra. Ivoni Richter Reimer pela dedicação, paciência e orientação.

RESUMO

CASTRO, Hamilton. *Jesus de Nazaré e a Tributação Romana: Empobrecimento, Endividamento e o Impacto no Ambiente dos Camponeses a partir de Marcos 12,13-17*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

Esta dissertação foi realizada com o objetivo de apresentar o ambiente sócio-histórico da Palestina no século I, no qual viveu Jesus de Nazaré, a fim de perceber seus impactos nas práxis de Jesus, especificamente em relação à tributação romana. Observaremos as elites dominantes, representadas pelo Império Romano, pela família de Herodes e pelos sumos sacerdotes do Templo em Jerusalém. Estas elites, mediante um sistema de patronagem, exerciam forte dominação econômica por meio de uma alta carga tributária sobre os camponeses.

Com isto, produziam, dentro do ambiente do campesinato, grande endividamento, perda das propriedades e desestruturação da família. A pesquisa procurou demonstrar que Jesus histórico é o resultado e uma proposta de solução para uma situação de exploração econômica nas aldeias rurais e vilas da Palestina no século I. A dissertação procura apresentar a reação de Jesus de Nazaré aos impostos romanos, analisando a perícopos de Marcos 12,13-17, especificamente o dito de Jesus no v.17, que afirma: “Devolvei a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. A pesquisa mostra que este dito indica que Jesus assumiu uma postura crítica em relação ao pagamento de impostos aos romanos, em favor da remoção das moedas do Império Romano das terras de Israel.

A pesquisa apresenta que a atitude do Jesus histórico contra os impostos romanos é motivada por um zelo nacionalista e escriturístico, fundamentado na afirmação bíblica em Levítico 25,23: “A terra [Israel] é minha: diz o Senhor”. Dessa maneira, Jesus de Nazaré, orientado por este zelo nacionalista, apresenta uma proposta ética pautada nas tradições bíblicas e na apocalíptica, confrontando o controle tirano e o abuso de poder por parte do Império Romano, ou seja: A ética de apresentar uma práxis de opção pelos pequenos, ultrapassando os regimes de opressão e tirania.

Palavras-chave: Jesus histórico; Evangelho de Marcos, camponeses, apocalíptica, impostos romanos.

ABSTRACT

CASTRO, Hamilton. Jesus of Nazareth and Roman Taxation: Impoverishment, Indebtedness and the Impact on Peasants' Environment from Mark 12: 13-17. Master's Dissertation (Stricto Sensu Post-Graduation Program in Religion Sciences) Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2017.

This dissertation was carried out with the objective of presenting the socio-historical environment of Palestine in the first century, in which Jesus of Nazareth lived, in order to perceive its impacts on the praxis of Jesus, specifically in relation to Roman taxation. We will observe the dominant elites, represented by the Roman Empire, by the family of Herod and by the high priests of the Temple in Jerusalem. These elites, through a system of patronage, exerted a strong economic domination by means of a high tax burden on the peasants.

With this, they produced, within the peasantry environment, great indebtedness, loss of property and the destruction of the family. The research sought to demonstrate that historical Jesus is the result and a proposed solution to a situation of economic exploitation in rural villages and towns of Palestine in the first century. The dissertation seeks to present the reaction of Jesus of Nazareth to Roman taxes, analyzing the text of Mark 12: 13-17, specifically the saying of Jesus in v. 17, which states: "Return to Caesar the things of Caesar and to God the things of God." The research shows that this saying indicates that Jesus took a critical stance regarding the payment of taxes to the Romans in favor of the removal of the Roman Empire coins from the lands of Israel.

The research shows that the attitude of the historical Jesus against Roman taxes is motivated by a nationalistic and scriptural zeal based on the biblical statement in Leviticus 25:23: "The land [Israel] is mine, says the Lord." In this way, Jesus of Nazareth, guided by this nationalistic zeal, presents an ethical proposal based on biblical and apocalyptic traditions, confronting the tyrannical control and abuse of power by the Roman Empire, that is: The ethics of presenting a praxis of the little ones, surpassing the regimes of oppression and tyranny.

Keywords: Historical Jesus; Gospel of Mark, peasants, apocalyptic, Roman.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Hipótese das Duas Fontes	61
FIGURA 2 – Mapa da Palestina no Tempo de Jesus.....	66
FIGURA 3 – Margem Noroeste da Galileia.....	75
FIGURA 4 – Moeda com a Efigie do Imperador Tibério, “Filho do Divino Augusto”	108

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 PALESTINA NA ÉPOCA DE JESUS	18
1.1 AS ORIGENS DE ISRAEL: OS CAMPONESES LIVRES.....	18
1.2 A DOMINAÇÃO ROMANA DA PALESTINA.....	30
1.2.1 O Império Romano.....	30
1.2.2 Pax Romana: Opressão e Violência.....	33
1.3 O GOVERNO DE HERODES: URBANIZAÇÃO E CONTROLE.....	39
1.4 O TEMPLO DE JERUSALÉM E OS IMPOSTOS.....	46
2 JESUS DE NAZARÉ: METODOLOGIA E RESULTADOS ATUAIS DA BUSCA PELO JESUS HISTÓRICO	52
2.1 AS TRÊS FASES DA PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO.....	52
2.2 AS FONTES.....	58
2.2.1 Os Sinóticos.....	60
2.2.2 Evangelho de Marcos.....	63
2.2.3 Fonte Q	64
2.3 JESUS DE NAZARÉ: UM OLHAR HISTÓRICO.....	65
2.3.1 Jesus de Nazaré, Nascimento e Família.....	65
2.3.2 A Educação de Jesus de Nazaré.....	70
2.3.3 Jesus de Nazaré e seu Mestre João Batista.....	72
2.4 JESUS DE NAZARÉ E A GALILEIA.....	75
2.5 IMPOSTOS E MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA.....	80
2.5.1 O Banditismo Social na Palestina.....	82
2.5.2 Banditismo e Milenarismo.....	86
2.5.3 A Perspectiva e a Motivação Apocalíptica na Resistência Judaica.....	
2.6 JESUS, O PROFETA APOCALÍPTICO.....	
2.6.1 A Mensagem Apocalíptica de Jesus.....	90
2.6.2 O Reino de Deus.....	90
2.6.3 O Filho do Homem.....	92

2.6.4	O Juízo Futuro.....	93
3	JESUS DE NAZARÉ, O TEMPLO DE JERUSALÉM E O IMPOSTO ROMANO.....	96
3.1	O PROFETA NA SOCIOLOGIA WEBERIANA.....	96
3.2	JESUS E O TEMPLO DE JERUSALÉM.....	97
3.2.1	A Vida Incômoda de um Camponês Galileu.....	99
3.3	JESUS E O IMPOSTO ROMANO.....	102
3.3.1	Texto Grego de Marcos 12,13-17.....	103
3.3.2	Tradução Própria de Marcos 12,13-17.....	103
3.3.3	Interpretações favoráveis ao pagamento dos Impostos Romanos.....	104
3.3.4	Jesus de Nazaré foi Contrário ao Pagamento do Imposto Romano.....	105
3.3.4.1	A pergunta dos herodianos como cilada.....	106
3.3.4.2	A resposta de Jesus como reorientação da pergunta e apresentação de novas questões.....	109
3.3.4.3	A solicitação do denário por parte de Jesus como chave de interpretação do v.17.....	110
3.4	A MAGIA E A APOCALÍPTICA CAMPONESA FRENTE A JERUSALÉM E ROMA.....	112
3.4.1	Destruirei este Templo!	112
3.4.2	Nenhum Rei senão César.....	116
	CONCLUSÃO.....	121
	REFERÊNCIAS.....	124

INTRODUÇÃO

Meu interesse pelo Jesus histórico surgiu em 2005, quando assisti uma entrevista com o professor de Filosofia Antiga da Universidade de Brasília, Doutor Gabriele Cornelli. Me lembro que na época fiquei impressionado com as colocações do professor Gabriele acerca de Jesus de Nazaré. Por que Jesus falou tanto de dívidas? Por que sua mensagem falou tanto sobre pessoas que passavam fome? Por que o Reino de Deus em Jesus é para os pobres e não para os ricos? Por que Jesus foi crucificado ao lado de bandidos sob a acusação: ‘Rei dos Judeus’? Durante a entrevista, olhei no painel de apresentação do professor e estava escrito: ‘Doutor em Ciências da Religião, Gabriele Cornelli’; pensei comigo mesmo: ‘um dia vou fazer este curso de Ciências da Religião e pesquisar sobre este fascinante Jesus da história’.

Depois de alguns anos, finalmente este momento chegou, e durante as aulas do mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás em 2015, cursei uma disciplina como aluno especial, ‘Religião, Gênero e Literatura Sagrada’, ministrada pela Doutora Ivoni Richter Reimer. Na época fizemos várias leituras e uma delas me chamou muito a atenção, foi sobre um livro organizado pela professora Ivoni Reimer, cujo título era a ‘Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos’. Um capítulo deste livro foi escrito pelo Doutor Uwe Wegner que tinha o título: ‘Jesus, a dívida externa e os tributos romanos’.

Conversando com minha orientadora, a Doutora Ivoni Reimer, decidi investigar o contexto histórico da Palestina do século I, um ambiente caracterizado por empobrecimento, expropriação de terras e endividamento. Meu objeto de pesquisa seria o impacto das tributações romanas no tecido social dos camponeses. No entanto, para cumprir tal tarefa, seria necessário suspeitar da tradução e interpretação tradicional do texto bíblico de Marcos 12, 17: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Teria Jesus dito isso mesmo? Teria Jesus respondido aos herodianos desta forma? Jesus de Nazaré era a favor da tributação romana? Acerca desta hermenêutica da suspeita neste texto, sou devedor à Doutora Ivoni Reimer e ao Doutor Uwe Wegner.

Assim, esta dissertação tem o objetivo de apresentar Jesus de Nazaré no ambiente sócio-histórico da Palestina no século I, o recorte histórico desta pesquisa é concentrado no sistema de patronagem consolidado nas estruturas de taxaço

econômica. A partir desta observação do ambiente social, esta dissertação procura se concentrar na tributação romana sobre a Palestina no século I e o seu impacto no ambiente dos camponeses. Esta taxação tributária desenvolveu um ambiente condicionante aos movimentos de resistência, motivados por zelo nacionalista entre os judeus que estavam perdendo suas terras e ficando endividados. O documento de entrada para este ambiente socioeconômico é o texto bíblico de Marcos 12,13-17, objetivando adentrar no ambiente vivencial de Jesus de Nazaré.

Contudo, torna-se importante, quando falamos de Jesus de Nazaré, apresentar a perspectiva adotada nesta dissertação. Recorremos ao *status quo* da pesquisa sobre o Jesus histórico que se originou no período do Iluminismo. Seu representante de maior relevância foram Hermann S. Reimarus (1679-1768) e David F. Strauss (1808-1874), o primeiro situando Jesus no ambiente judaico e o segundo através da crítica dos evangelhos. Reimarus procurou demonstrar uma descontinuidade entre o Jesus da História e o Cristo da Fé. Essa proposta foi bastante trabalhada pela teologia liberal no século XIX que com sua crítica racionalista, apresentava Jesus com uma elevada mensagem humana e moral, mas excluía sua pessoa histórica. Entretanto, na primeira metade do século XX, Albert Schweitzer (1875-1965) critica a história da busca pelo Jesus histórico, informando que o Jesus de Nazaré não foi localizado pela teologia do século XIX. Schweitzer procurou sustentar sua interpretação da vida de Jesus na perspectiva da escatologia consequente.

Neste horizonte, a primeira metade do século XX foi caracterizada pela não busca do Jesus histórico, e o grande estudioso do Novo Testamento Rudolf Bultmann (1884-1976) concordou com Albert Schweitzer. Bultmann procurou dar ênfase na pregação da Igreja e no anúncio do Cristo da fé em descontinuidade com o Jesus histórico. Entretanto, Ernst Käsemann (1906-1998), que foi aluno de Bultmann, na comunicação de um *paper* em 1953, questionou essa descontinuidade e procurou demonstrar continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé nos Evangelhos. Neste horizonte teve início a *New Quest*, ou Nova Busca pelo Jesus histórico, sendo que o método utilizado nesta segunda fase da pesquisa, procurou dar ênfase no critério da dessemelhança. Nesta perspectiva, tornou-se necessário superar o grande abismo criado por seu mestre Bultmann entre o *kerigma* e o Jesus histórico. Mesmo que os evangelhos não fossem um texto histórico no sentido atual e moderno, eles são uma memória narrativa do Jesus terreno e seria semelhante aos textos de história produzidos naquele período, sendo possível acessar o Jesus

histórico, já que existe uma continuidade entre este e a fé querigmática na perspectiva de E. Käsemann.

Algumas metodologias epistemológicas da *New Quest* foram suplantadas, posteriormente na pesquisa. Adotou-se um interesse pelo judaísmo e suas respectivas variações do século I, foi eliminada a base da nova pesquisa que apresentava um Jesus em oposição ao judaísmo, e um dos resultados foi o abandono da teologia querigmática com a inserção de uma nova metodologia, a plausibilidade histórica. Dessa maneira, o caminho foi aberto para a terceira fase da pesquisa do Jesus histórico a partir de novos critérios.

Assim, a partir da introdução de novos critérios interdisciplinares com um maior rigor histórico em diálogo com a Antropologia, Arqueologia e Sociologia, inaugurou-se a *Third Quest*, uma “Terceira Busca”, ligada aos nomes de Crossan e Meyer. Nesta perspectiva, esta dissertação pretende dialogar com as pesquisas do banditismo social do historiador Eric Hobsbawm (1917-2012), recorrendo aos métodos utilizados por Crossan (antropologia cultural), Horsley (sociologia) e a exegese histórico-crítica das perícopes Mt 6,9-13; 18,21-35; 20.1-16; Mc 12,13-17 e Lc 10,25-37. Esta pesquisa, portanto, é construída a partir de um espectro interdisciplinar das subdisciplinas clássicas das Ciências da Religião, História da Religião, Antropologia da Religião e Sociologia da Religião.

A maneira como apresentamos Jesus neste trabalho segue a terceira fase da pesquisa pelo Jesus histórico na perspectiva de Crossan e Horsley e suas repercussões na América Latina, por meio de Uwe Wegner, Ivoni Richter Reimer, Joel Antônio Ferreira e Néstor Míguez, por exemplo. Trata-se de pesquisadores do ambiente sociocultural e sociopolítico de Jesus. Assim, quando falamos de Jesus de Nazaré nesta dissertação, pensamos nele como um judeu da Galileia, cuja religião foi o judaísmo galilaico, uma pessoa pobre e oriunda do ambiente do campesinato, Jesus não era um homem do centro de Jerusalém, era um homem da periferia que se movimentava também pelas cidades de sua região. Este homem galileu, contudo, não se conformou com as estruturas dominantes de sua época e procurou apresentar uma proposta de solução, cujo resultado foi a sua morte por meio da crucificação por parte do poder romano.

Do ponto de vista histórico, a Palestina durante o século I estava sob a dominação imperial romana. Neste contexto, os camponeses foram submetidos a um sistema de taxação exploratório que visava custear e manter um tríplice sistema

de poder, representado primeiramente pelo imperador romano, posteriormente pela elite sacerdotal do templo de Jerusalém, sendo o Sumo Sacerdote, sua figura política e religiosa de maior destaque e por último o rei cliente de Roma, o Herodes.

A Palestina no século I torna-se assim, um ambiente 'explosivo', onde podemos observar vários movimentos populares de resistência contra a exploração provocada pelos altos impostos, gerando empobrecimento e endividamento no ambiente do campesinato. Dentre estas resistências encontramos o banditismo social e o zelotismo nacionalista que surgiram como movimentos populares que procuravam apresentar um novo paradigma social construído a partir da terra livre de qualquer dominação estrangeira, objetivando o resgate de sua identidade construída a partir do contato com a terra. Desta forma entendemos que:

A identidade do povo está intrinsecamente ligada à terra e à sua relação com ela, ao seu espaço vital livre e soberano. Isto tem a ver tanto com a terra como pedaço de chão para viver, resistir, produzir e ser feliz, quanto o território nacional, que igualmente deve ser livre e soberano, garantindo a felicidade e a paz do povo. No Novo Testamento, afirmar a pertença e o acesso à terra era garantir a identidade cultural do povo também por meio do vínculo histórico com seus antepassados (RICHTER REIMER, 2010, p. 50-51).

Qual seria a relação dos bandidos sociais da Palestina no século I e a personagem histórica, Jesus de Nazaré? O estudo do banditismo social na Palestina nos aproxima da mensagem do Jesus histórico? As motivações dos bandidos sociais e dos zelosos nacionalistas podem ser relacionadas às motivações de enfrentamento político do Jesus histórico? O fato de Jesus ter sido crucificado ao lado de bandidos, poderia indicar algum tipo de relação? Esta dissertação procura responder estas perguntas a partir de metodologia científica, da teoria histórica da plausibilidade, da sociologia compreensiva de Max Weber e da teoria sociológica dos conflitos, procurando situar Jesus de Nazaré no ambiente vivencial judaico no século I, e a relação de conflito econômico com as elites dominantes, representadas pelo império romano, pela família de Herodes e pelos sumos sacerdotes do templo judaico.

Trata-se de elites, que mediante um sistema de patronagem, exerciam forte dominação econômica impondo alta carga tributária também sobre as famílias camponesas. Consequentemente, isto gerava, dentro do ambiente do campesinato, grande endividamento, perda das propriedades e desestruturação da família. É neste ambiente que situamos Jesus de Nazaré, que se apresentou também como o

resultado e uma proposta de solução para uma situação de exploração econômica nas aldeias rurais e vilas da Palestina.

Esta dissertação procura demonstrar que a reação de Jesus de Nazaré aos impostos romanos pode ser observada na perícopa de Marcos 12,13-17, quando analisamos o dito de Jesus no v.17, que afirma: “Devolvei a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Qual seria o significado da resposta de Jesus aos herodianos neste cenário de expropriação de terra, endividamento, empobrecimento e desestruturação da família? Qual teria sido a atitude de Jesus diante dos cobradores de impostos romanos? É possível traduzir este dito de outra forma?

A hipótese desta pesquisa é apresentar que a atitude do Jesus histórico com relação aos impostos romanos, é motivada por um zelo nacionalista e revolucionário, fundamentado na afirmação bíblica do Pentateuco, que reza: “a terra [Israel] é minha: diz o Senhor” (Levítico 25,23). Jesus de Nazaré, orientado por este zelo escriturístico e nacionalista, apresenta uma proposta ética pautada nas tradições proféticas e do Pentateuco, confrontando o controle tirano e o abuso de poder por parte do Império Romano e suas estruturas de patronagem e controle sobre povos marginalizados e invisibilizados por uma elite aristocrática e dominadora.

Dividimos este trabalho em três capítulos. No primeiro, faremos um panorama histórico sobre as origens de Israel, focando particularmente na dominação romana da Palestina. É muito importante conhecer o jeito romano de administração da casa, observando como a chamada *Pax Romana* funcionava de forma opressiva e violenta sobre os povos dominados e ocupados. Mas, por outro lado, vemos uma certa reação entre os camponeses que decidiram protestar contra as instituições legitimadoras dos *status quo*: o Império Romano e o Templo de Jerusalém. Ambas instituições eram controladas pelas elites dominadoras que exploravam também o povo do campo mediante altos tributos, acarretando empobrecimento e endividamento.

No capítulo dois, abordaremos a pesquisa do Jesus histórico, por um lado, e as consequências desta alta carga tributária sob a Palestina do século I, por outro. Dentro deste quadro, focaremos na probabilidade de nossa hipótese, que o impacto da tributação na Palestina criou um tecido social insuportável, gerando resistências camponesas diversas, profetas apocalípticos, magos e bandidos sociais. Havia muitas pessoas doentes, muitos passavam fome e assim, tornou-se necessário a

criação de um tecido social novo que dirimisse as desigualdades sociais, que os evangelhos nomeiam de Reino de Deus, anunciando e vivido por Jesus.

O capítulo três deverá responder a crucial questão: qual a posição de Jesus diante dos impostos romanos? Começaremos pela análise de Marcos 12, 13-17, focando na famosa frase, como normalmente é usada: “Dai a César o que é de César a Deus o que é de Deus”. Todavia, a pesquisa exegética demonstrou a possibilidade de tradução deste dito como: “Devolvei a César o que pertence a César e a Deus o que pertence a Deus”, que é a nossa base de análise. Em um segundo passo, partiremos para a crucificação e morte de Jesus de Nazaré, procurando demonstrar que sua morte está diretamente relacionada com sua opção de resistência contra a exploração tributária romana, bem como contra as elites aristocráticas do Templo de Jerusalém.

Na pesquisa e na construção da dissertação, uma série de autores serviram de referenciais, a fim de nos auxiliar neste percurso, entre os quais destacamos: Ivoni Richter Reimer, Joel Antônio Ferreira, Martin Volkmann, Wolfgang Stegeman e Stegemann, Luís Schiavo, Valmor Silva, Carolina Bezerra de Souza, John S. Hanson e Richard A. Horsley, John Dominic Crossan, Gabriele Cornelli, Bart Ehrman, Reza Aslan, Geza Vermes, Gerd Theissen e Annette Merz, dentre outros.

Esta pesquisa é modesta e realista, ou seja, a pesquisa do Jesus histórico é uma sombra construída mediante métodos científicos, que procura se aproximar do Jesus ‘real’. Mas, não conseguimos alcançar a realidade total de Jesus, o Jesus histórico é uma sombra do Jesus real. No máximo, podemos nos aproximar de uma imagem incompleta por meio de sua atuação na Galileia do século I.

Por outro lado, isto é, do ponto de vista religioso, torna-se relevante demonstrar que a Boa Notícia de Jesus foi direcionada para aqueles que se sentem invisibilizados ou marginalizados: os doentes que sofrem sem esperança, aqueles que estão desfalecendo de fome, as mulheres maltratadas por seus maridos ou companheiros, aqueles que estão condenados na prisão; as prostitutas maltratadas e humilhadas nas calçadas das cidades; as crianças que desconhecem o amor dos pais; aqueles que são excluídos das igrejas; pessoas que morrem abandonadas, sendo enterradas sem cruz e sem oração.

Dessa forma, para as pessoas que possuem fé, Jesus continua preferindo os últimos, considerados esquecidos, mas, “amados somente por Deus” (PAGOLA,

2014, p. 28). Entretanto, este Cristo da fé escapa ao historiador, porque Ele está “dentro do coração” das pessoas!

1 A PALESTINA NA ÉPOCA DE JESUS

Na Bíblia, especificamente no Novo Testamento, encontramos duas narrativas acerca do nascimento de Jesus (Mateus 2 e Lucas 2). As narrativas colocam o nascimento de Jesus em Belém, nos dias de Herodes (37 a.C – 4 a.C), rei da Judeia. Entretanto, existem algumas diferenças importantes entre os dois relatos.

Na narrativa de Mateus, encontramos a família de Jesus morando em Belém, local onde ocorreu o nascimento de Jesus (Mt 2,1). Em Lucas, encontramos a família de Jesus morando não em Belém, mas em Nazaré (Lc 2,1). No evangelho de Mateus, a família de Jesus decide morar na aldeia de Nazaré por causa de uma série de eventos dramáticos que envolveu o massacre de meninos de dois anos de idade ou menos, todo este drama seria o cumprimento das Escrituras.

Lucas de forma diferente, informa que a família de Jesus foi obrigada a sair de Nazaré e deslocar-se a Belém por causa de um recenseamento, posteriormente, depois do cumprimento das ordenanças da Lei do Senhor, “voltaram para a Galileia, para a sua cidade de Nazaré” (Lc 2,39).

Apesar dos manejos teológicos dos dois evangelhos (PAGOLA, 2014, p. 577), os historiadores entendem que a temporalidade histórica da vida de Jesus ocorreu na época do controle do império Romano sob a Palestina no século I. A partir deste recorte histórico, percebe-se que um estudo da vida de Jesus não pode ser dissociado de sua relação com a dominação romana na Palestina no século I.

Como foi o controle do Império Romano sob a Palestina neste período? De que forma e por quais motivos a Palestina estava sob a dominação romana? Para podermos responder estas perguntas, torna-se necessário apresentar um pano de fundo histórico do contexto em questão. Procuramos elucidar essas questões mais especificadas da relação da Palestina com Império Romano no capítulo seguinte.

1.1 AS ORIGENS DE ISRAEL: CAMPONESES LIVRES

As origens de Israel² remetem a algumas lideranças importantes como Moisés, Josué e outros libertadores. Entretanto, nas suas origens Israel se constituía

² “É possível imaginar que a história dos israelitas seja fácil de resumir, assim como sua visão de mundo, pois ambas estão documentadas na Bíblia Hebraica, também conhecida como Velho

como um povo livre. A Ciência Histórica não nos apresenta a história de Israel da forma como o texto bíblico apresenta. “Há um certo consenso na pesquisa: Israel é um fenômeno da Palestina. Não vem de fora. Não, surge pela ‘conquista’ ou por imigração” (SCHWANTES, 2010, p. 11).

A hipótese mais aceita pelos estudiosos atualmente é, que a origem de Israel está relacionada com a diluição da sociedade cananea no final do período do bronze tardio (1550 a.C. a 1200 a.C.) e do êxodo de uma população que habitava nos vales cananeus em direção as montanhas, o resultado deste êxodo foi o tribalismo organizado nas montanhas de Israel (GOTTWALD, 2004, p. 202-254). A partir da utilização do bronze na confecção de novas ferramentas que foram utilizadas para construção de cisternas e derrubada de matas em abundância nas montanhas. Nas palavras de Kaefer (2015, p. 31):

O surgimento do que mais tarde seria Israel se deu nas montanhas. Encontramo-nos nas montanhas ao norte do Vale de Jezreel, na região de Issacar e Zabulon, ao redor do monte Tabor, e ao sul do Vale de Jezreel, nas montanhas de Manassés e Efraim, até as montanhas de Benjamin. Entendemos que se pode situar aí o nascedouro de Israel Norte. No período do Bronze tardio, entre os anos 1550 e 1200 a.C., começaram a surgir novas técnicas para explorar as montanhas, como a metalurgia, que facilitou a derrubada de matas, e a utilização da cal para revestimento de cisternas, o que permitia maior reserva de água para os períodos de seca. Tudo isso proporcionou a exploração mais intensa das terras montanhosas.

Nas montanhas, as pessoas oriundas do êxodo das cidades cananeias se organizavam de forma tribal, a partir da família. Estas eram representadas pelos pastores palestineses como Abraão, Isaque e Jacó. Estes pastores habitavam entre o deserto e as matas, saíram das cidades-estado cananeias, pois estas submetiam os camponeses a exploração por meio do trabalho. Cohn (1996, p. 173) especifica alguns detalhes desta origem:

Essas comunidades aldeãs eram muito pequenas e dependiam, para sua sobrevivência da agricultura e da criação de ovelhas, bodes e, às vezes, rebanhos bovinos. Alguns estudiosos acreditam que foram fundadas por camponeses que conseguiram se subtrair ao controle das cidades-Estado, numa época em que estas entraram em declínio; outros sustentam que originalmente eles eram imigrantes nômades do Oriente, de Edom e Moab.

Testamento. Infelizmente isto não é, de maneira nenhuma, o que acontece, pois, as partes relevantes da Bíblia foram coligidas e editadas num período bem tardio, entre os anos 600 a.C. e 100 a.C. – e ditadas, além do mais, para que se adequassem às crenças e experiências dos redatores. Com frequência é difícil, e às vezes impossível, distinguir o que se pode ter sido vivenciado e expresso em épocas anteriores aos acréscimos e interpretações. E tampouco é fácil escolher entre argumentos e as conclusões dos estudiosos bíblicos, que vêm divergindo por mais de um século. Porém, com este *caveat lector*, é preciso tentar fazê-lo” (COHN, 1996, p. 173).

Agora, nas montanhas, os camponeses em torno da família buscavam novas soluções para a sua vida dentro de organização tribal, socializando a religião na busca por seu Deus. Desta forma:

Os problemas internos da família e o perigo que representam as cidades são os temas principais dos textos que falam deles (Gênesis 12-50). Seu Deus é 'el. Este El atua na família, em favor dela e dos mais frágeis (escravos, crianças). Tem forte ligação com o pai da casa, sendo inclusive o seu Deus. Vai com o grupo. O grupo não vai a ele em peregrinação (SCHWANTES, 2010, p. 13).

Essa primeira organização tribal recebeu um outro grupo que também se organizou a partir do êxodo. Estes, são os trabalhadores forçados pelo faraó que tiveram que trabalhar na construção de Ramessés, a capital do Egito (LEITE, 2006, p. 41-56). Entretanto, sob a orientação de Moisés eles conseguem fugir deste império opressor. Nas palavras de Cohn (1996, p. 173),

Enquanto um povo identificável, os israelitas chegaram tarde à terra de Canaã. A área de povoamento mais antiga que é plausível considerar israelita remonta, e acordo com recentes pesquisas arqueológicas, ao período por volta de 1200 a.C., quando surgiu uma centena de aldeias não fortificadas na região montanhosa distante das cidades cananeias do litoral.

Numa estela egípcia encontra-se a frase: “Israel foi destruído, sua semente não existe mais”, sendo ela a única referência não bíblica a Israel neste período (ARMSTRONG, 2011, p. 46). Entretanto, isso não significa que a história do êxodo seja uma ficção. Havia no Egito muitas pessoas que não tinham propriedade, viviam marginalizados naquela sociedade mais urbanizada, e eram conhecidas como *hapirus*, foram forçadas a trabalhar na nova construção de Ramsés II (1304-1237 a.C.). É possível que algumas delas possam ter escapado para as regiões de Canaã (COHN, 1996, p. 174). Dessa maneira, durante o período de trabalhos forçados no Egito, os israelitas passaram a receber o nome de hebreus, todavia não eram os únicos *hapirus*³ da região (ARMSTRONG, 2011, p. 46).

Neste êxodo, o grupo liderado por Moisés segue pelo caminho dos filisteus em direção a Israel. Quando chegaram, se uniram ao projeto das montanhas, levaram consigo o seu Deus YHWH, cuja característica é não admitir outros deuses (SCHWANTES, 2010, p. 14). A respeito do Deus⁴ cultuado por Israel em suas origens:

³ “A similaridade entre os termos ‘hapiru’ e ‘hebreu’ torna muito provável a hipótese, mesmo sabendo-se que os hapirus nunca constituíram um grupo étnico homogêneo” (COHN, 1996, p.174).

⁴ Para conhecer sobre a história do monoteísmo em Israel, veja (REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia, 2009)

O culto a El era muito forte em Canaã, tanto que Israel herdou seu nome. Ou seja, no princípio o Deus de Israel era El e só mais tarde passou a ser Javé. [...] em nossas Bíblias aparece a palavra “Deus”: é quase certo que se trata de El; da mesma forma aparece o nome “Senhor”, é seguro que se refira a Javé. [...] o que se pode concluir é que Israel, por volta do século X a.C., Javé era um Deus entre outros. No entanto, é bem provável que por volta do início do século IX a.C., o culto a Javé era predominante em Israel (KAEFER, 2015, p. 61-62).

A organização tribal nas montanhas acontecia em volta da família e funcionava de forma igualitária, tudo era decidido no ambiente da casa. Desta forma, o êxodo tornou-se o modelo de identidade nacional e religiosa (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 24). Estes primitivos israelitas decidiram estabelecer sua independência livre de dominação e formaram uma aliança com YHWH com o objetivo de assegurar esta liberdade (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 24).

Portanto, a religião de Israel se fundamenta na memória de uma experiência histórica interpretada e transmitida, ou seja, os israelitas acreditavam que YHWH teria libertado eles da corveia (trabalhos forçados) do faraó e posteriormente, mediante uma aliança, constituiu Israel como seu povo (BRIGHT, 2003, p. 186). A partir da construção de uma identidade, cujo modelo é a libertação, Schwantes (2010) nos informa que:

Na montanha ocorre uma integração entre estes grupos tão diferentes, entre cananeus e seminômades, entre trabalhadores do Egito e do Sinai. Têm coisas em comum: todos vêm de um êxodo, fugindo da opressão. Criam uma sociedade já sem opressor, rei ou faraó. Formam, nas montanhas, um anti-modelo: anti-estado, anti-faraó, anti-opressão, sem cidades, sem templos, quase sem sacerdócio. O êxodo dos que estiveram no Egito torna-se paradigmático. Passa a estar em lugar de tantos outros tantos êxodos (2010, p. 14).

Portanto, para os israelitas, YHWH passou a ser o seu Deus e rei, não havia instituição humana monárquica, nem estado e nem um templo para monopolizar o sagrado:

O seu senhor dinâmico, transcendente também não estava vinculado a nenhum espaço particular: o Israel tribal não tinha um culto estabelecido num templo. A organização social geral e a coerência polítorreligiosa era dada pela aliança, através da sua renovação periódica e pela cooperação na guerra para manter a independência. Embora ameaçados por conquistas externas e pela desintegração interna, os camponeses livres e independentes de Israel conseguiram manter-se por mais de 200 anos na região montanhosa, onde os carros de guerra dos reis cananeus remanescentes não podiam subjugar-los efetivamente (Jz 5) (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 25).

A sociedade tribal era patriarcal, mesmo os anciãos dos clãs, que tinham a responsabilidade de julgar as disputas internas mediante acordos tradicionais construídos a partir de sábios conselhos, não existia espaço para um governo

centralizado e organizado entre os anos 1200 e 1000 a.C. (BRIGHT, 2003, p. 207), dessa maneira:

Nos dois séculos seguintes, os israelitas, aparentemente organizados em tribos, ocuparam uma extensa área de Canaã – e, não obstante, as férteis regiões costeiras, com suas cidades-Estado densamente povoadas, permaneceram intocadas (COHN, 1996, p. 174).

Contudo, com o passar do tempo foram surgindo guerras em Israel e o período dos líderes carismáticos começou a ser eclipsado por uma outra forma de administração. Este Israel clássico que teve sua origem dentro de um curto espaço de tempo por volta de 1000 a.C.⁵, contou com a ajuda de um homem chamado Davi, Inicialmente, ele procurou unificar as casas separadas de Israel objetivando uma forma de governo centralizada. Todavia, esta ajuda custou caro para Israel:

Até então, os israelitas haviam se dividido em dois grupos ou “casas” principais, o setentrional e o meridional. O segundo rei, Davi, fundiu ambas as “casas” em um reino unificado; ele e depois seu filho, Salomão, governaram ambos os grupos a partir de Jerusalém, a capital, localizada em território neutro entre as regiões do sul e do norte. Na verdade, o domínio deles ia além: as cidades-Estado cananeias das planícies central e setentrional foram subjugadas e transtornadas em vassalalvas. Não há consenso sobre a possibilidade de outros reinos vizinhos terem sido derrotados e incorporados ao domínio israelita (COHN, 1996, p. 174).

O filho de Davi, chamado Salomão fortificou o Estado com um governo centralizador em conjunto com administradores selecionados pelo rei, a monarquia passou a ser a realidade dos vales (SCHWANTES, 2010, p. 18). A monarquia também conseguiu chegar nas montanhas, vencendo o tribalismo, implantando uma forma de culto nacional centralizado num templo localizado na cidade de Jerusalém (OTZEN, 2003, p. 14). Nas palavras de Hanson e Horsley (2013, p.25).

Davi estabeleceu um estado monárquico em Israel, uma realeza com as características imperiais das nações que Israel até então tinha considerado a grande ameaça para o seu modo e vida mais igualitário. Agora a monarquia ocupava uma posição de intermediária entre os israelitas e o seu Deus. Agora as tribos de Israel, anteriormente livres, eram governadas a partir da capital Jerusalém [...]. A legitimação divina da nova ordem monárquica estava agora centrada no templo construído por Salomão, o filho de Davi, em Sião, a montanha sagrada.

A monarquia que foi instituída em Jerusalém tinha como modelo as sociedades do Oriente Próximo. A organização política foi incorporada a partir do Novo Império egípcio, o sistema burocrático possivelmente foi copiado das cidades-Estado

⁵ “Por volta do ano 1000 a.C., uma combinação de fatores políticos e econômicos levou à formação de um Estado israelita centralizado e governado por um rei. Muitos estudiosos consideram este ponto inicial da história de Israel, como narrativa crível sobre um ponto claramente identificável” (COHN, 1996, p. 174).

cananeias, ou seja, a ideologia administrativa israelita tinha suas origens em modelos mesopotâmicos e cananeus (COHN, 1996, p. 174).

Para consolidar seu controle sobre os camponeses, Salomão constrói o Templo em Jerusalém que estava em função da tributação em espécie e alimentos. O Templo estava dedicado YHWH⁶, o Deus dos camponeses. Desta forma, o camponês para poder ter acesso ao seu Deus, deveria se submeter à tributação. Assim, encontramos no período do rei Salomão o monopólio do sagrado. “O Deus histórico é transferido, pelo templo, em um Deus fora da história” (SCHWANTES, 2010, p. 26). Entretanto, isso se desfez após a morte do rei Salomão⁷, ocorrida por volta de 926 ou 922 a.C. As “casas” continuaram a existir como reinos separados e distintos, observamos que:

O reino do norte teve uma história complicada. Por um longo período esteve sob pressão dos Estados arameus vizinhos, na Síria. Também viveu incontáveis conflitos internos, nos quais complôs e regicídios eram ordem do dia; e, embora às vezes o reino tivesse considerável poder político, nunca alcançou estabilidade política. Em termos culturais e religiosos, o reino do norte foi caracterizado por sua abertura à cultura cananeu-fenícia, que teve êxito nas cidades da costa da Fenícia, mais ao Norte. Como consequência, o culto a lahweh do antigo Israel foi, às vezes, fracamente representado nos importantes círculos do norte (OTZEN, 2003, p. 15).

Os camponeses israelitas, contudo, não aceitaram com facilidade esta nova forma de administração, no reino do norte, parece que os camponeses, ou uma boa parte deles, nunca se sujeitaram à monarquia. Os profetas Amós e Oseias condenaram os reis por causa da opressão ao povo (Am 5,10-11 e Os 8,1.4.8). Mas, os camponeses da casa do sul, isto é, Judá, se sujeitaram mais facilmente à monarquia. Todavia, os profetas oraculares do sul, também reagiram contra a opressão causada pela monarquia (Mq 3,9-12 e Is 3,13-15) (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 25-6). No jogo de forças existentes nessas mundanças, Schwantes (2010, p. 18) nos esclarece que:

⁶ “Torna-se cada vez mais difícil afirmar com alguma segurança quando, onde e como os israelitas conheceram o deus Yahweh. É possível, como diz o Êxodo, que ele tenha sido originalmente um deus midianita, introduzido na terra de Canaã por imigrantes oriundos do Egito; ou então pode ter surgido como um deus menor do panteão cananeu. O certo é que os israelitas, ao se tornarem conscientes de si mesmos como povo, já haviam adotado Yahweh como deus tutelar. Com o estabelecimento da monarquia, Yahweh tornou-se um deus padroeiro do reino, e quando este foi dividido em duas partes, continuou a ser o deus de ambas – assim como Chemosh era o deus tutelar dos moabitas; Mikom, dos amonitas; Hadad, dos arameus; Mekart, dos tírios. Isto não significa que Yahweh tenha sido considerado desde o início como o maior de todos os deuses. Originalmente El era o deus supremo dos israelitas, tal como sempre havia sido para os cananeus” (COHN, 1996, p. 176).

⁷ A opressão de Salomão para a construção do Templo, dos palácios e o luxo da corte, gerou insatisfação devido a exploração econômica, gerando revoltas e consequentemente a separação das dez tribos do Norte e o término da monarquia davídica (VEIGA, 2006, p. 326).

A monarquia se impôs. Mas o tribalismo jamais deixou de existir, ali nas montanhas. Foi vencido, mas não destruído. O que ocorreu, é que o estado se impôs sobre as aldeias e as tribos. Em parte afetou-as e danificou-as, mas não as destruiu. Nos profetas temos a voz das tribos e das famílias do campo. Nos macabeus são as tribos que tomam as armas. Em Jesus temos muitos traços do projeto tribal. O tribalismo continuou, provavelmente como a realidade da maioria do povo camponês. O tribalismo jamais tornou-se passado em Israel. Era o presente do povo, fonte de sua resistência contra reis e impérios.

No reino do sul, também conhecido como Judá, percebemos algumas características quando comparado com o reino do norte⁸. Apesar do sul ser dinástico e o norte monárquico, observemos:

[...] foi muito mais estável em termos políticos, tanto que nele as origens dinásticas continuaram com sucesso; por quatrocentos anos, os herdeiros de Davi ocuparam o trono de Jerusalém. O governo foi incondicionalmente centralizador, tanto que o país foi controlado em vários aspectos, inclusive religioso e cultural, da cidade capital de Jerusalém. Ali foi desenvolvida a versão do javismo que se tornou determinante para o entendimento, no judaísmo posterior, daquilo que a crença em Iahweh, o Deus de Israel, acarretava (OTZEN, 2003, p. 15).

Entretanto, o império neo-assírio estava realizando por mais de um século uma grande expansão territorial. Após a ascensão de Tiglath-Pileser ao trono, as décadas de 730 e 720 a.C., foram marcadas por dominação. O reino do norte foi inicialmente colocado na condição de vassalo, sendo posteriormente abolido. De acordo com a prática neo-assíria, a classe subjugada israelita foi deportada para várias regiões distantes como o intuito de causar o desaparecimento da população:

Não sabemos exatamente o que aconteceu com as tribos do Norte depois que os assírios conquistaram o território e transformaram a Galileia numa província da Assíria. Até recentemente pensava-se que os assírios haviam deportado apenas as classes dirigentes, deixando de lado os camponeses cultivando a terra. Mas, as escavações mais recentes constataam um grande vazio de população durante este período. Provavelmente restaram somente alguns camponeses (PAGOLA, 2014, p. 51).

O reino do sul, também chamado de Judá, tornou-se Estado vassalo dos assírios e nesta condição permaneceu até o século VII a.C.. Logo depois, a coalisão Síria-Palestina foi dominada pelo império de grande poderio na época, Babilônia

⁸ “ A diversidade do judaísmo no fim do período do Segundo Templo explica-se em grande parte pela própria evolução da noção de judeu e de judaísmo. Precisemos preliminarmente que a palavra “judeu” significava em sua origem um membro da tribo de Judá, depois um habitante da Judeia. Só no século II antes de nossa era começou a designar todos aqueles que veneram YHWH e vivem segundo os princípios da Lei mosaica. A palavra judeu, é preciso esclarecer, era empregada sobretudo pelos gentios, os próprios judeus qualificando-se antes como povo de Israel. O termo ‘judaísmo’ é encontrado pela primeira vez no Segundo Livro dos macabeus (2,21; 8,1; 14,38), composto na segunda metade do século II anterior à nossa era, para definir, em oposição ao helenismo, os costumes e crenças dos judeus. As palavras ‘judeus’ e ‘judaísmo’ são portanto frequentemente utilizadas de maneira anacrônica ou incorreta” (BERNHEIM, 2003, p. 63).

(COHN, 1996, p. 175). Em 597 a.C., Nabucodonosor, o monarca babilônico não satisfeito com a postura de Judá, decidiu ocupar a região de Jerusalém. Assim, quase todos os habitantes que possuíam alguma habilidade foram deportados para a Babilônia, pessoas letradas, da realeza e aqueles que trabalhavam com artesanato em geral, foram removidos para impedir qualquer possibilidade de rebelião (OTZEN, 2003, p; 16).

Zedequias, escolhido por Babilônia para reinar de 597 a 586 a.C., decidiu se rebelar, o resultado foi que em 586 a.C., os babilônios resolveram fazer uma nova intervenção em Jerusalém, destruindo a cidade e o Templo do rei Salomão. Conseqüentemente, grande parte da classe dominante judaica e da família real foram conduzidas ao exílio em Babilônia. O Estado veio abaixo, perdendo a última possibilidade uma independência política (COHN, 1996, p. 175).

Obviamente, os dois pequenos reinos israelitas foram incapazes de declarar sua independência em face dessas potências gigantescas. Na verdade, o reino do norte já estava arruinado desde 722 a.C., quando os assírios tomaram a cidade capital de Samaria, dividindo o reino em várias províncias e incorporando-as a seu império. O reino do sul teve um destino semelhante em 586 a.C.; foi o rei babilônico Nabucodonosor quem tomou Jerusalém, destruiu o templo de Salomão e anexou esta província ao seu império gigante (OTZEN, 2003, p. 16).

Após a perda da independência de Judá e a deportação da classe dominante pelos babilônios. A Babilônia foi derrotada e conquistada pelos Persas, sob o comando de Ciro, em 539 a.C., posteriormente, com Dario I, a Pérsia ampliou seu controle sobre o Oriente Médio por um período de quase 200 anos (HANSON; HORSLEY, 2013, 27). O rei dos Persas autorizou o retorno dos judeus para a sua terra, permitindo que voltassem a viver conforme os costumes dos seus ancestrais (BERNHEIM, 2003, p. 63). Nas palavras de Koester (2012, p. 209):

A reconstrução da comunidade religiosa de Jerusalém nas décadas seguintes processou-se sob a influência dos que permaneceram na Babilônia. O Templo de Jerusalém (o “Segundo Templo”) foi construído durante os anos de 520-525 a.C., período em que também foi o início da reconstrução das muralhas da cidade; logo interrompida. Ao que parece, os que retornaram, e que agora viviam sob a autoridade do sátrapa da Samaria, estavam envolvidos em diversos conflitos e negociações com outras populações judias e não-judias da região.

Assim, começou a surgir um novo tipo de religião em Judá, graças aos esforços de dois homens. Neemias e Esdras, os dois pertenciam à comunidade de Babilônia, Neemias era um judeu que possuía um cargo elevado na corte da Pérsia, posteriormente foi nomeado como governador de Judá. Esdras, o escriba, estava

autorizado pela Pérsia para ensinar a Torá⁹ as pessoas que estavam habitando na Síria-Palestina e se consideravam judeus, e estabelecer um sistema administrativo que garantisse obediência a Torá (COHN, 19996, p. 193).

Esdras e Neemias possuíam essa autoridade sobre Judá, uma área pequena, mas que se localizava num local que do ponto de vista militar era estratégico, sendo importante ter uma estabilidade militar. Ambos recorreram a essa autoridade para legitimar o sentimento de identidade dos judeus (COHN, 19996, p. 193).

Os judeus que que permaneceram na Babilônia – e eram provavelmente a maioria dos deportados e seus descendentes – formaram o núcleo da diáspora judaica do leste, de grande importância mais tarde. De muitas maneiras, a Babilônia foi o lugar espiritual do poder do judaísmo nos séculos seguintes. Foi da Babilônia que partiram as correntes de renovação e reforma para Jerusalém, personificadas em figuras tais como Esdras e Neemias no século V a.C. (OTZEN, 2003, p.18).

A família sumo sacerdotal de maior influência assumiu a responsabilidade de supervisionar a justiça e regulamentar os rituais e o culto. Jerusalém foi organizada como um Estado-Templo¹⁰, de forma similar a vários outros reinos da Pérsia (KOEESTER, 2012, p. 211). “O templo estava sob a proteção especial do rei persa, que contribuiu economicamente para sua reconstrução; e ao sumo sacerdote foi atribuído um grau de autoridade suficiente para conferir uma posição incomum à Judéia” (OTZEN, 2003, p. 19).

O funcionamento do Templo na vida judaica era de grande importância. O Templo de Jerusalém era utilizado para marcar o calendário dos judeus, os rituais, o ciclo do ano, ou seja, todas as atividades da vida cotidiana. Ele era o centro do funcionamento do comércio em toda a Judeia, sendo a principal instituição financeira em Israel. Dessa maneira, o Templo era visto como local da morada de Deus, mas também como modelo de zelos nacionalistas, no Templo ficavam guardados os escritos sagrados da religião judaica, documentos legais e registros genealógicos (ASLAN, 2013, p. 33).

Devido a extinção da monarquia davídica, e mediante o fato que agora o poder civil e religioso estavam centralizados no Templo judaico, os sumos sacerdotes passaram a ser os aristocratas do governo. Este sumo sacerdócio passou a funcionar no interior da sociedade judaica no período pós-exílico como cabeça dos

⁹ Com autorização imperial, o escriba real Esdras reorganizou a comunidade judaica de acordo com a lei que ele havia trazido de Babilônia (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 27).

¹⁰ Uma parte dos fundos tesouro imperial foi destinado para a reconstrução do Templo de Jerusalém (COHN, 1996, p. 208).

judeus. A partir destes fatos, os poderes econômicos e políticos ficaram nas mãos das principais famílias sacerdotais (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 145-151).

O Templo de Jerusalém funcionava como banco de depósitos, a custódia do tesouro no templo, isso possibilitou que a elite sacerdotal constituísse uma base financeira sólida para legitimar e manter o seu controle sobre os demais judeus, principalmente, os camponeses¹¹. (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 27). Entretanto, esse Estado-Templo era constituído pela cidade de Jerusalém e algumas cidades pequenas da Judeia. Sua constituição era bem diferente de uma cidade-Estado grega, estas, tinham como base de autoridade governamental, magistrados e cidadãos livres da cidade. Mas, em Jerusalém, a constituição vinha do Templo, legitimada pela crença da presença divina de YHWH (VOLKMANN, 1992, p. 7-17).

Durante este período seguiu-se a transmissão de ordem aos sátrapas e governadores que garantiram seu apoio permanente a esse Templo. Nisso vislumbramos outra vez a meta de unir ‘todo Israel’ como um povo a serviço de um Templo ‘embelezado’ (MILLER, 2004, p. 107). A lei desse Estado-templo não era uma lei civil, mas uma lei sagrada “entregue por Deus”, tendo na pessoa do sumo sacerdote sua autoridade maior (KOESTER, 2012, p. 211). Acerca destas leis e como elas foram apresentadas, observamos que:

Como apresentado pelo Deuteronomista, o pacto incluía uma série de leis que se esperava que o povo observasse. Eram as 41 leis do Código da Aliança (Êxodo 20, 23-23,33) e as 68 leis do Código da Deuteronomista (Deuteronomio 12-26), além dos inúmeros ordenamentos da Lei de Santidade (Levítico 17-26) – o número de mandamentos e proibições continuou a aumentar, até chegar a um total de 613 mandamentos. Todas essas leis foram atribuídas a Moisés, ou antes a Deus falando por intermédio de Moisés. Na realidade, elas tinham origens das mais diversas. Aquelas formuladas como casos judiciais são provavelmente muito antigas – muitas têm paralelo nas coleções de leis da Mesopotâmia. Isto vale para as leis que tratam de questões como penalidades para assassinato, estupro, roubo e outros crimes; os prejuízos causados à pessoa propriedade; regras para a agricultura e o comércio; e arranjos financeiros envolvidos no casamento. Mas também existem muitas leis que refletem a ideologia do movimento deuteronomista (COHN, 1996, p. 192).

Portanto, “a consolidação final dessas leis e sua aglutinação com tradições legais antigas nos Cinco Livros de Moisés, realizada no século IV a.C., passaram a valer para todos os israelitas” (KOESTER, 2012, p. 212). Desta forma, a nação de

¹¹ No período da monarquia davídica, antes da comunidade judaica ser inserida num contexto imperial, o profetismo tinha denunciado contra a exploração dos camponeses por parte da elite governante (HORSLEY, 2010, p. 10).

Israel tornou-se um “reino de sacerdotes” com obrigações a serem cumpridas como a circuncisão e a guarda do sábado. Depois do Exílio, este novo tipo de religião se consolidou em Judá, por meio do esforço de dois funcionários da Pérsia, Esdras e Neemias. Judá, apesar de ser pequena, era uma região muito importante para a Pérsia, pois a manutenção da estabilidade em Judá era conveniente para estratégias militares (COHN, 1996, p. 193).

Entretanto, o Império Persa, e Jerusalém, caiu diante do poderio militar de Alexandre, o Grande. Este, com seu exército macedônico, conquistou as regiões da Grécia até o Egito e também a Índia em 330 a.C.. (HORSLEY, 2010, p. 63). O objetivo de Alexandre e seus sucessores era a consolidação da cultura e as ideias gregas nos povos conquistados (ASLAN, 2013, p. 38).

Neste período, o território de Judá teve contato com a helenização¹², gerando reações diversas entre os judeus¹³, posteriormente, após a morte prematura de Alexandre, em 323 a.C., Jerusalém foi dividida como despojo para a família dos Ptolomeu e governada a partir do Egito, embora apenas por pouco tempo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 127-135). Em 198 a.C., a cidade foi retirada do controle ptolemaico pelo rei selêucida Antíoco, o Grande, cujo Filho Antíoco Epífanês imaginava que seria Deus encarnado na terra, esforçou-se para pôr fim de uma vez por todas ao Deus de Israel, YHWH (KOESTER, 2012, p. 209-222).

Antíoco Epífanês chegou a invadir o Santo dos Santos do Templo em Jerusalém, roubando de lá toda prata e todo ouro que encontrasse. Esta é a “abominação”: um estrangeiro no Santo dos Santos para roubar! A situação piora quando Antíoco proíbe a observação do sábado e a prática da circuncisão, “estes símbolos principais do judaísmo pós-exílico, enfim, proíbe o culto a Javé em Jerusalém. Estamos em 167 a.C.!” (SCHWANTES, 2010, p. 88).

Mas os judeus responderam tal blasfêmia como uma implacável guerrilha liderada pelos valentes filhos de Matatias, o Hasmoneu – os macabeus -, que recuperaram Jerusalém, do controle selêucida em 164 a.C., dessa maneira, pela

¹² “Não se deve compreender a helenização como um processo imperialista de mão única. A civilização helenística, fruto do encontro dos gregos com o Oriente, incorporava elementos originas das duas culturas helenização conduzia a uma certa homogeneização do leste e do sul da bacia mediterrânea e a cultura helenística ia se tornar cada vez mais um fator identidade que ultrapassava fronteiras e etnias tradicionais. Na época clássica, os gregos estavam ligados por um sangue comum, uma mesma língua, um modo de vida e de pensamento similar. No século IV, com a expansão macedônia, o sangue perdeu sua importância em comparação com a língua e o modo de viver e de pensar. Era possível então tornar-se um grego por assimilação cultural” (BERNHEIM, 2010, p.64).

¹³ BERNHEIM, 2003, p. 64

primeira vez, depois de quatro séculos, conseguiram restaurar a independência dos judeus na região da Judeia (ASLAN, 2013, p. 38 e GARCIA, 2006, p. 273). Quando ao Antíoco Epífanes e a literatura daniélica, Schwantes (2010, p. 88-89) nos esclarece que:

Antíoco inclusive morreu no próprio ano 162 a.C., num de seus assaltos a templos na Síria. A abominação estava castigada! O templo é reconstruído e devidamente purificado, em dezembro de 164! Surge o livro de Daniel, cuja segunda parte, caps. 7-12, encontra explicações apocalípticas para interpretar o que sucedia com as “abominações” do império.

Com a criação de um reino hasmoneu, os macabeus procuraram consolidar os costumes tradicionais em oposição ao helenismo. Governantes hasmoneus como João Hircano (134 – 104 a.C) e Alexandre Janeu (103-76 a.C) fizeram crescer consideravelmente os territórios sob sua dominação (ROST, 2004, p. 34-5). Desta forma, “ de uma revolta popular, pouco a pouco vai emergindo uma política de estado” (SCHWANTES, 2010, p. 89)

Populações inteiras foram convertidas mesmo que involuntariamente ao Judaísmo do Estado-Templo de Jerusalém (GARCIA, 2006, p. 273). Portanto, “o movimento de libertação e liberdade vai enveredando pelo seu contrário” (SCHWANTES, 2010, p. 89). Os hasmoneus da Judeia submeteram a Galileia ao Estado-Templo de Jerusalém “e obrigaram seus habitantes a viver ‘segundo as leis judaicas’” (PAGOLA, 2014, p. 52). Desta maneira, a partir no ano 100, diante da tentativa de construção e criação da identidade religiosa e política judaica, vários movimentos emergiram do Judaísmo, fariseus, essênios e saduceus, cada um com sua interpretação da Torá (BERNHEIM, 2003, p. 65).

Pelos cem anos seguintes, os macabeus governaram a terra de Deus com punho de ferro. Eles eram reis-sacerdotes, cada um servindo tanto como rei dos judeus como sumo sacerdote do Templo. Mas quando a guerra civil eclodiu entre os irmãos Hircano e Aristóbulo pelo controle do trono, cada irmão tolamente pediu apoio a Roma. Pompeu tomou as súplicas dos irmãos como um convite para tomar Jerusalém para si mesmo, assim colocando fim ao breve período de domínio judaico direto sobre a cidade de Deus (ASLAN, 2013, p. 38).

Neste período começa a formação do Império Romano: em 63 a.C, assumindo o controle de Jerusalém pelas legiões romanas de Pompeu, acentuando as tendências de separação dos diversos grupos religiosos no interior da religião judaica, (BERNHEIM, 2003, p. 65). Os selêucidas não conseguiram resolver o problema da guerra civil provocada pelos filhos de Alexandre Janeu (103 a.C – 76 a.C) na década de 60 a.C., “os romanos, no entanto, que já haviam entrado na Síria,

conseguiram tal restauração. Em 63 a.C., Pompeu conseguiu tomar a Palestina sem muitos problemas, tanto que a Palestina permaneceu subjugada à águia romana por muitos séculos” (OTZEN, 2003, p. 45).

Com a chegada do domínio romano na Palestina. A dinastia dos macabeus foi abolida, mas Pompeu autorizou Hircano manter-se na função de sumo sacerdote. Isso desagradou os judeus que eram partidários de Aristóbulo, gerando inúmeras revoltas, os romanos reagiram de forma enérgica, escravizando populações, massacrando pessoas e queimando as cidades (KOESTER, 2012, p. 391-394). Estes fatos contribuíram para aumentar ainda mais a situação de miséria na Palestina, camponeses famintos e endividados lutavam contra as classes dominantes que governavam Jerusalém, e cada dia que se passava, os dominadores aumentavam ainda mais o seu poder (ASLAN, 2013, p. 39).

Portanto, debaixo do poderio dos romanos, a partir de 64 a.C., as condições de vida do povo assumiram um contorno cada vez mais insuportável e dramático. Convém matizar os detalhes destas perseguições no próximo capítulo. A seguir, focaremos na dominação romana na Palestina, substancial para uma aproximação às realidades de vida no contexto do tema e objeto em questão.

1.2 A DOMINAÇÃO ROMANA DA PALESTINA

Jesus não conheceu pessoalmente os imperadores romanos de perto, César e Tibério não chegaram a colocar os pés na pequena região controlada pelo império romano desde que Pompeu chegou em Jerusalém na primavera de 63 a.C.. Entretanto, Jesus conhecia as histórias de dominação deles e pôde ver as suas imagens em algumas moedas que circulavam na Palestina de seu tempo. Assim, Jesus sabia muito bem quem eram os romanos e o que eles queriam com a terra de Israel, dominação!

1.2.1 O Império Romano

O período do Império Romano abrange o governo de Otávio Augusto, em 27 a.C., até a deposição de Rômulo Augusto em 476 a.C., este é o período que convencionalmente, é chamado na História do Império Romano. Todavia, devemos destacar que tal período não foi totalmente homogêneo, antes, foi caracterizado por

algumas variações de conflitos internos e externos. Este período é dividido em Alto Império e Baixo Império (MEN, 2014, p. 132).

Durante um longo período de guerras civis, Roma decidiu adotar o regime de governo imperial. O início do império ficou conhecido como o período da “Pax Romana”¹⁴, foi uma época de relativa paz dentro do ambiente interno do império, durou cerca de 250 anos (27 a.C – 235 d.C.).

Os imperadores tinham muito poder, mas não eram reis, a dominação sucessiva não era transferida de forma hereditária, mas burocrática. Buscava-se uma maior centralização do poder no imperador, apesar da República ainda continuar na forma de administração imperial. O imperador passou a ser reverenciado como uma divindade:

No caso do Império Romano, constatava-se que na maioria das vezes o culto não era imposto de cima, mas que vinha de baixo. Augusto, em particular, enquanto vivo, foi objeto de uma multidão de cultos e homenagens religiosas, que ele habilmente sempre encorajou, porque consolidavam o Império e o novo regime. Participar do culto de Roma e de Augusto era gesto de lealdade política (LEMONON e COMBY, 1988, p. 17).

Neste período de “paz”, muitas conquistas foram concretizadas, as atividades culturais e econômicas ganharam maior impulso, surgiram novas construções com monumentos, teatros, pontes e aquedutos. Com isto, criou-se o ambiente político propício para uma forma de governo mais centralizado numa única pessoa, o imperador romano.

O jeito romano de organização da casa era a partir do patriarcado. Este mundo de subjugação e controle patriarcal ocorria em todas as esferas, seja política, social e familiar. Este controle romano era instrumentalizado na macroestrutura e na microestrutura (RICHTER REIMER, 2006, p. 73). Tácito (55-113), historiador romano que viveu durante este período de controle patriarcal, escrevendo na perspectiva das elites, diz:

[...] mais perigoso do que são todos os romanos [...] Esses ladrões do mundo, depois de não mais existir nenhum país para ser devastado por eles, revolvem até o próprio mar [...] Saquear, matar, roubar – isto é o que os romanos falsamente chamam de domínio, e ali onde, através de guerra, criam um deserto, isto eles chamam de paz [...] As casas são transformadas em ruínas, os jovens são recrutados para a construção de estradas. Mulheres, quando conseguem escapar das mãos dos inimigos, são violentadas por aqueles que se dizem amigos e hóspedes. Bens e

¹⁴ “A *Pax Romana* não era espaço de liberdade, como viram-no romanos como Tácito e Plínio, o Jovem. Para os não-romanos ela significava, muito mais, escravidão, ainda que com espaços de liberdade concedidos” (WENGST, 1991, p. 41).

propriedades transformam-se em impostos; a colheita anual dos campos tona-se tributo em forma de cereais; sob espancamentos e insultos, nossos corpos e mãos são massacrados na construção de estradas através de florestas e pântanos [...] (TÁCITO *apud* RICHTER REIMER, 2006, p. 74).

Desta forma, os romanos quando dominavam os territórios, estes eram colocados como *ager publicus*, ou seja, propriedade pública=estatal. Este seria o fundamento para a cobrança dos impostos. “O seu substrato ideológico era motivado pela alegação da necessidade da paz. Essa era, a perspectiva do dominador e vencedor” (RICHTER REIMER, 2006, p. 128). O período imperial foi caracterizado por uma preocupação com a expansão das terras objetivando lucros durante a conquista e posteriormente com a cobrança de impostos (FUNARI, 2002, p.89).

A grande arrogância do poder imperial romano em relação à periferia, pode ser observada num episódio que chegou até nós mediante Tácito,

Um chefe germano, submisso fielmente aos romanos por mais de cinquenta anos, guiou a sua tribo para uma terra sem dono, na fronteira, que, no entanto, estava reservada aos soldados romanos como pastagem ocasional para o seu gado. O germano pensava: “Que eles conservassem as pastagens para os seus rebanhos, enquanto pessoas humanas passavam fome! Só que não preferissem deserto e ermo a povos amigos!” A resposta do governador romano, no entanto, dizia: “É necessário submeter-se às ordens dos mais fortes; assim é que os deuses... tinham decidido; que a decisão sobre o que eles querem dar e sobre o que eles querem tomar, permanecia na mão dos romanos e que eles não aceitam outro juiz que não eles próprios”. Assim ele ordena a retirada. (TÁCITO *apud* WENGST, 1991, p. 33).

Dentro dessa perspectiva imperial de dominação, podemos elencar algumas formas de enriquecimento. Primeiro: os povos dominados tinham que pagar indenização ao Império Romano pelas despesas da guerra, com a ocupação da terra, a mão de obra utilizada era pela escravização¹⁵, principalmente os mais jovens eram forçados a trabalhar na construção de estradas, aquedutos e outros projetos imperiais que tinham como objetivo a romanização dos povos conquistados. Segundo: os funcionários do império eram colocados nas regiões conquistadas, cobrando impostos por atividades profissionais como o artesanato e a prostituição nos templos, existia também cobrança de impostos nas estradas que ligavam as cidades, taxas alfandegárias e pedágios (RICHTER REIMER, 2010, p. 44-45).

¹⁵ “O sistema da escravatura e a escravatura como sistema, escravatura elevada à potência como acontecimento natural – este cinismo dos moradores torna claro que a liberdade da paz romana é, em primeira linha, liberdade romana” (WENGST, 1991, p. 40).

Para garantir a efetivação de sua dominação¹⁶, o Império Romano acionava a violência, utilizando o exército romano como força de coação e coesão, visando manter controle social na estrutura econômica, social e política do império. Assim, para manter seu *status quo*, a tortura praticada pelas autoridades romanas funcionava como um mecanismo de controle social. Entre estes controles, a forma mais cruel era a crucificação de mulheres e homens e a violentação das mulheres. “Tácito, testemunha do século I d.C., descreve esse sistema romano cheio de violência, o qual falsamente chama de ‘pax romana’”. (RICHTER REIMER, 2006, p.139)

Também na Palestina, uma região que foi alvo das conquistas romanas, podemos observar como os romanos conseguiram realizar essa ocupação por meio de reis-clientes através da família de Herodes (73 a.C - 4 a.C), que tornou-se rei e tinha muitos planos econômicos e políticos para a Palestina. Neste contexto há de se perguntar como era a situação política durante o ministério de Jesus de Nazaré? Para entender melhor este contexto, vamos iniciar apresentando um panorama histórico sobre a Palestina e seus conflitos, gerando divisionismo político, fato que funcionou como facilitador para a intervenção romana e instauração da chamada “*Pax Romana*”.

1.2.2 A Pax Romana: Opressão e Violência

César Augusto entra no cenário da Palestina como um mediador da paz, objetivando uma reconciliação entre as várias lideranças no interior do judaísmo. Ele remove dos judeus algumas conquistas que foram alcançadas, devolvendo as cidades ao comando da província da Síria (WENGST, 1991, p. 35).

Roma administrava seu Império e as fronteiras, por meio da *Pax Romana*¹⁷, que de acordo com Wengst (1991, p. 22) “é a paz querida politicamente pelo imperador e seus funcionários mais altos, estabelecida e garantida militarmente pela intervenção das legiões”. Ou seja, a *Pax Romana*, seria uma paz armada,

¹⁶ “[...] com o intuito de prevenir revoltas, os romanos construíram estradas por toda a Itália, o que lhes permitia o deslocamento rápido de tropas, e fundaram numerosas colônias sobre o território dos povos aliados. Estas colônias eram habitadas por cidadãos romanos vindos da cidade de Roma, soldados camponeses, que tomavam conta da região, garantiam sua fidelidade aos romanos e recebiam lotes de terras confiscados dos antigos habitantes” (FUNARI, 2002, p.86).

¹⁷ “Augusto inaugurou este período de relativa paz interna que durou 250 anos (31 a.C. – 235 d.C). Este período de relativa paz ficou conhecido como a ‘Paz Romana’ (FUNARI, 2002, p. 89).

representada por um Estado hierárquico, militar e coercitivo. Tácito (55-120 d.C.) coloca na boca do chefe do exército romano, Cerialis, as seguintes orientações:

[...] Embora tenhamos sido provocados tantas vezes, fizemos tal uso do direito dos vencedores, que não vos impusemos nada mais do que servia para proteção da paz. Pois não pode haver tranquilidade entre os povos sem o poder das armas, não pode haver poder das armas sem o pagamento do soldo e não pode haver pagamento do soldo sem tributos. Todo o resto tem em comum ... Se os romanos forem expulsos do país, que os deuses nos livrem disso, que poderá haver a não ser a guerra de todos os povos entre si? ... Assim, doai o vosso coração e a vossa veneração... à paz e à capital do Império. Que as experiências... vos previnam de dar preferência à teimosia ruinosa em lugar de a dar à obediência e à segurança (TÁCITO *apud* WENGST, 1991, p. 36).

Os romanos no seu período de expansão, procuravam dominar ou fazer alianças como os povos das nações vizinhas, os conquistados poderiam receber tratamentos diversos, de acordo com o seu posicionamento social em relação ao Império Romano, sendo que este tratamento era dado de acordo com a posição de classe da pessoa definida por questões econômicas.

Após a ocupação romana, os funcionários do Império Romano colonizavam a maioria das cidades que passavam a funcionar como colônias mediante distribuição de terras para pessoas, que em sua maioria eram os militares que se encontravam na reserva. Esses militares recebiam por parte do Império, pequenas propriedades rurais, antes, habitadas por pessoas que foram escravizadas (RICHTER REIMER, 2006, p. 87).

Aqueles que colaborassem, recebiam direitos parciais ou totais de cidadania, por outro lado, os derrotados que resistissem eram capturados e muitos eram vendidos como escravos, outros eram submetidos à várias formas de tributações instrumentalizadas pelo império romano na forma de impostos e tributos como evidência de lealdade (FUNARI, 2002, p. 85).

A situação econômica do povo judaico estava condicionada a determinadas relações de produção como agricultura, artesanato, comércio e atividade manufatureira e a administração que se impunha por meio de impostos que deveriam ser recolhidos e pagos ao Estado central, as potências estrangeiras e a elite sumo sacerdotal do Templo em Jerusalém (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 117).

O controle romano da Palestina judaica foi efetivado por meio da violência¹⁸, seguida posteriormente por um prolongado período de disputas pelo poder. Contudo, as disputas também existiam internamente, caracterizadas pelo poder religioso. O domínio da região era disputado por partidos asmoneus rivais, pelos partos e por grupos rivais oriundos da guerra civil romana, que devastava o Mediterrâneo Oriental e a Itália (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 43).

Assim, logo depois de assumir o controle da Judeia, Roma passou a nomear e destituir o sumo sacerdote, fazendo com que este, se transformasse essencialmente em um funcionário romano. De acordo com Aslan (2013, p. 39), Roma procurava manter sob sua responsabilidade as vestes sagradas, entregando-as ao sumo sacerdote somente por ocasião das festas religiosas, sendo recolhidas no término do evento.

Ao mesmo tempo, a intervenção de Roma objetivava implantar o apaziguamento por meio do controle político administrativo. A ligação da paz com o poder de administração militar foi expressa em duas frases do Augusto (*apud* WENGST, 1991, p. 33): “Em todas as províncias [...] que não obedeciam ao nosso comando (*império nostro*), expandi as fronteiras. Pacifiquei as províncias da Gália e da Espanha, bem como a Germânia”. É nesta “paz” que está em vigor, o comando romano.

Após um governo bastante opressivo por parte dos reis clientes de Roma (Herodes e seus filhos), seguiu o domínio direto através de governantes estrangeiros, experiência que os judeus não tinham experimentado desde a conquista babilônica e persa (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 43). Trata-se, aqui de procuradores romanos.

Em termos de aristocracia sacerdotal judaica no século I d.C., sua atitude estava direcionada para os privilégios que poderiam receber dos romanos. Em Jerusalém, a aristocracia fundiária funcionava como classe sacerdotal. Esta era composta por várias famílias ricas que mantinham o Templo. Essas famílias ficaram encarregadas por Roma pela coleta de impostos e tributos e manter a ordem entre as pessoas que estavam cada vez mais inquietas com o *status quo*. Entretanto, vale

¹⁸ “Os poderosos exercem violência contra os povos. A finalidade desta violência é a manutenção da ordem constituída, na qual está claro quem dela tira proveito “ (SCHOTTROFF *apud* WENGST, 1991, p. 82).

ressaltar que essas famílias da elite sumo sacerdotal eram ricamente recompensadas por Roma por este serviço (ASLAN, 2013, p. 39).

A situação econômica na Palestina do século I era complicada por várias questões. Uma delas era o fato de que nem todas as pessoas tinham condições de pagar esta alta quantidade de impostos e tributos, na verdade, a grande maioria não tinha nenhuma condição de arcar com esta tributação, principalmente, os camponeses. A consequência deste controle mediante impostos, gerava consequentemente um alto endividamento, perda de terras e aumento da escravização de camponeses (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 43 e RICHTER REIMER, 2006, p. 138). Não satisfeitos, os romanos ainda exigiam dos seus inimigos vencidos, o reconhecimento das dívidas da terra,

O lucro que Roma auferia das províncias fazia-se de acordo com o Direito, a saber, de acordo com o direito dos vencedores. Os romanos “exigiam sempre dos seus inimigos derrotados o reconhecimento das dívidas da guerra” e, assim, o primeiro direito do vencedor é o direito ao espólio da guerra. Na sua descrição da Bretanha, Tácito constata que ela “também tem ouro, prata e outros metais” e acrescenta imediatamente: “como prêmio da vitória”. Os tesouros do solo não pertencem àquele que o habita e cultiva – os bárbaros sequer sabem exatamente o que fazer com eles – mas àquele que é superior, ao vencedor. Sobretudo o ouro exercia atração muito grande (WENGST, 1991, p. 46).

Os povos dominados perdiam tudo o que possuíam e precisavam arcar com as consequências indenizatórias dos gastos da guerra. A dívida contraída com empréstimos acrescentava juros; o mesmo serve para dívidas contraídas por causa de impostos. Isso quer dizer que com o aumento da dívida e dificuldade ou impossibilidade de quitação da dívida no prazo estabelecido, tinha como consequência várias ameaças como tortura ou até mesmo a prisão.

Esta prisão poderia ser estendida aos membros da família, como filhas e filhos. O controle mediante mecanismos sociais de opressão tinha consequências em várias relações sociais praticadas pelos agentes naquele momento. Mulheres, crianças e homens foram empobrecidos e sofreram também violência psicológica, comprometendo suas demais relações na socialização em outras esferas sociais (RICHTER REIMER, 2006, p. 140).

Assim, “os subjugados eram massacrados ou escravizados e suas terras eram tomadas e divididas entre os romanos e seus aliados” (FUNARI, 2002, p. 85). Dessa forma, Roma mantinha seu controle mediante endividamentos que geravam cada vez mais novas formas de dominação. Para que isso funcionasse, o Império Romano procurava fazer aliança com as elites, aqueles que detinham posse de

terras, inclusive as elites religiosas (RICHTER REIMER, 2006, p. 138). Estes, eram os sumos sacerdotes que controlavam o Templo de Jerusalém por meio do monopólio do sagrado.

Na prática, povos que faziam aliança com Roma, estavam interessados nos privilégios que poderiam obter por meio dessa relação, afinal, uma aliança com Roma incluía apoio de força militar, alguns aliados tornavam-se cidadãos romanos, isso incluía o direito de votar, mas, isso não era tão importante, já que as assembleias eram majoritariamente controladas pela nobreza e o voto deveria ser realizado pessoalmente na cidade de Roma. Assim, a tática de tratar de forma desigual os povos, principalmente os derrotados era bastante útil para Roma, porque dificultava a organização dos povos para se rebelarem contra o Império Romano (FUNARI, 2002, p.85).

Ainda sobre a desigualdade acerca do tratamento por parte dos romanos, vemos Tácito colocando um discurso na boca do bretão de Calgaco, informando acerca da periculosidade dos romanos, antes de uma batalha contra as tropas de Agrícola, observe:

A cuja arrogância se acredita escapar pela submissão e comportamento leal. Estes salteadores do mundo revolvem o próprio mar, depois que mais nenhum país se oferece a suas descrições; quando o inimigo é rico, são cobiçosos; quando é pobre, procuram a fama; nem o Oriente, nem o Ocidente os saciou; são os únicos que cobiçam riqueza e pobreza com igual avidez. Saquear, assassinar, assaltar, tudo isso eles designam com o nome falso de soberania (*imperium*), e onde criam um deserto, dão-lhe o nome de paz. Filhos e parentes são para todos os homens, segundo a vontade da natureza, o que há de mais precioso; eles são-nos tirados por recrutamentos para fazerem trabalhos de escravos noutros lugares; mulheres e irmãs, mesmo que tenham escapado à cobiça do inimigo, são violentadas por aqueles que se acham amigos e hóspedes. Os bens transformam-se em impostos, o resultado anual dos campos torna-se contribuições de cereais; os nossos corpos e as nossas mãos, são massacrados com golpes e vitupérios na construção de estradas através de florestas e pântanos. Escravos, nascidos para a servidão, são vendidos uma vez e então são alimentados pelos seus senhores; a Bretanha compra de novo cada dia a escravidão e ela própria alimenta diariamente (TÁCITO *apud* WENGST, 1992, p. 78).

A partir destas informações, podemos perceber que o controle imperial era exercido por meio de um forte controle sobre a terra, mediante uma política fundiária. Dessa maneira, “sabemos que todos povos subjugados sofriam essa prática violenta expressa em várias formas: dívidas, escravidão, violentação, espancamentos, trabalhos forçados, processos de empobrecimento” (RICHTER REIMER, 2006, p. 139).

Quando Roma conquistava uma região, a distribuição das terras estava vinculada aos interesses romanos. Isto é, os imperadores confiscavam as terras da população do campo, geralmente devido às dívidas contraídas por causa da impossibilidade econômica de pagamento dos impostos. O sistema escravagista era alimentado por diversas fontes, uma delas era o endividamento. Aliado a esta prática, o sistema de dominação política era sustentado por arrecadação de impostos diversos (RICHTER REIMER, 2006, p. 138). Até mesmo nas estradas, os cobradores de impostos faziam a coleta de viajantes e comerciantes. O pedágio era cobrado somente pela simples locomoção nas estradas,

Mulheres e homens artesãos bem como pequenos comerciantes viajavam muito para fazer seu trabalho e seus negócios. Iam do Pontus até Roma, da Ásia Menor até Grécia e Macedônia, do Egito até Roma. Necessariamente passavam pelos postos de pedágio e de coleta de impostos. Todas as pessoas, independentemente se eram cidadãs ou estrangeiras, tinham que pagar impostos, os quais eram taxados sobre as mercadorias e sobre as atividades profissionais. O pedágio tinha que ser pago pelo simples fato de alguém passar ali. Quem não pudesse pagar penhorava algo. Existiam taxas fixas e outras que eram estipuladas em até 5% do valor da mercadoria. Os cobradores de impostos tiravam mais dinheiro de viajantes e produtores do que o previsto nas taxas, avaliando o preço da mercadoria bem acima do que o valor real (RICHTER REIMER, 2006, p. 150).

Os maiores latifundiários eram os militares aposentados, amigos, senadores e cavaleiros. As pessoas que ocupavam estas categorias sociais eram os maiores possuidores de terras em Roma. Conseqüentemente, uma classe política controlava Roma, juntamente com as colônias romanas localizadas por todo o império (RICHTER REIMER, 2010, p.45). As pessoas mais pobres dos povos conquistados, ou seja, os pertencentes ao extrato social dominado por uma elite, tinham de suportar diversos prejuízos. Não podemos esquecer que para fazer a guerra eram necessários soldados que precisavam ser custeados.

O soldo dos militares era pago pelos cofres públicos que eram mantidos pelas províncias romanas e de acordo com Tácito, “eles preferem para si o espólio da guerra ao soldo da paz” (*apud* WENGST, 1991, p. 47). A dominação romana era efetivada por meio de vários mecanismos de controle, um destes mecanismos era a utilização do rei cliente¹⁹. Este, seria uma pessoa que auxiliaria na dominação dos

¹⁹ “Roma, surgida de uma união de povos, sabia conviver com as diferenças e adotava, por vezes, uma engenhosa tática para evitar a oposição e cooptar possíveis inimigos: incluir membros das elites de povos aliados na órbita romana, com a concessão de direitos totais ou parciais de cidadania. Assim, havia povos que se aliavam aos romanos e seus governantes tornavam-se seus amigos, enquanto outros lutavam e, ao perderem, eram submetidos ao jugo romano” (FUNARI, 2002, p. 85)

povos dominados. O controle romano recorria a uma função social conhecida como rei cliente, quem seria este? Deveria ser alguém que falasse a linguagem do povo, uma pessoa que conhecesse o idioma local, os costumes, a política, as crenças e etc.. Este personagem foi representado por Herodes, como observarmos a seguir.

1.3 O GOVERNO DE HERODES: URBANIZAÇÃO E CONTROLE

Em 40 a.C., durante o caos político da guerra civil romana, Herodes conseguiu ser legitimado como rei dos territórios judaicos da Palestina. Alcançou esta posição por meio de manobras e conflitos, após um período de aprendizagem de política romana e palestina com seu pai (HORSLEY; HANSOM, 2013, p. 44). O pai de Herodes, Antípater (100 a.C – 43 a.C.), teve muita sorte de estar do lado certo durante a guerra civil entre Júlio César (100 a.C – 44 a.C.) e Pompeu Magno (106 a.C – 48 a.C.). César respondeu a Antípater de acordo com sua lealdade, oferecendo-lhe a cidadania romana em 48 a.C., concedendo-lhe poderes na administração sobre a Judeia. Antes do seu falecimento, depois de alguns anos, Antípater solidificou sua relação de confiança com os judeus, indicando seus filhos Herodes e Fasael para serem governadores da Galileia e de Jerusalém (ASLAN, 2013, p.45).

Durante todo o seu governo²⁰, Herodes foi dominado pelo medo de ser removido da posição de rei cliente. Existia também uma busca pelos favores de Roma, o objetivo era ficar livre dos possíveis pretendentes ao governo, ser um aliado de Roma envolvia conquistar a confiança imperial com o objetivo de eliminar a concorrência. Para conseguir convencer os romanos, Herodes procurou helenizar²¹

²⁰ O tempo do governo de Herodes, que durou do ano 37 até o ano 4 a.C. visto como um todo, foi caracterizado em parte por disputas dinásticas, em parte por questões culturais. De acordo com isso pode-se dividir o tempo em três períodos, a saber: 1,37-37; 2,27-13; 3,13-4 a.C., ou seja, o rei dirigiu sua atenção no primeiro e no último período principalmente a preparar ataques contra os inimigos reais ou seus parentes, e no período intermediário principalmente a grandes construções (REICKE, 2012, p. 110).

²¹ “Sob Herodes, o Grande, recolham-nas de modo inflexível. Para suas imensas despesas, o rei tinha necessidade de recursos incessantemente novos: ‘Como despendia muito acima de suas posses, era obrigado a mostrar-se empedernido em relação a seus súditos’, impondo-lhes altos impostos, no dizer de Josefo. Sem dúvida, Herodes visava, ao mesmo tempo, desenvolver as condições de progresso, o que onerava as forças econômicas do país: segurança através de fortalezas e postos de colonos; criação por esses colonos de zonas de progresso cultural; desenvolvimento econômico do país pela disposição de cidades e construção de portos, pelo número de profissões e aumento do comércio, e, sobretudo, pela edificação do Templo. Todo esse conjunto

a Palestina, ou seja, construir edificações que apontavam para a memória e a cultura grega, como “ginásios, anfiteatros gregos e banhos romanos para Jerusalém. Fez do grego a linguagem da corte e cunhou moedas com letras gregas e insígnias” (ASLAN, 2013, p. 47-8). Como afirma Stegemann e Stegemann (2004, p. 136).

Sob Herodes, a receita anual direta em impostos perfazia, no mínimo, cerca de 1.000 talentos (1 talento = 6.000 denários), do que se deduz, segundo Josefo, que as receitas públicas dos herdeiros somaram mais de 900 talentos (Herodes Antipas 200, Filipe 100, Arquelau 600, Salomé 60) e a arrecadação de Agripa I, 1.200 talentos. Somava-se a isso os rendimentos da fazenda da coroa e de outras fontes, como as minas de escravos.

Assim, Herodes buscou favores inicialmente na pessoa de Marco Antônio (83 a.C a 30 a.C.), que o nomeou rei, colocando fim nas disputas internas do judaísmo. Posteriormente, com a morte e a derrota do mesmo, Herodes se preocupa e procura o vitorioso na batalha de *Actium*, César. Herodes decide mostrar sua gratidão com presentes, visando receber favores como recompensa e mantendo-se no poder (WENGST, 1991, p. 41),

Percebemos que existia em Herodes uma preocupação com sua posição de governante, ele procurava se manter no poder, fazendo alianças com pessoas que poderiam garantir sua permanência como rei dos judeus. A mínima suspeita seria motivo para que ele tomasse atitudes de controle, não poupando nem mesmo os seus próprios filhos, parentes ou quaisquer outras pessoas (VV.AA, 2013, p. 55). Podemos verificar estas atitudes sanguinárias de Herodes nos textos do Novo Testamento (Mt 2, 3; 13-18).

Portanto, a biografia de Herodes foi caracterizada por vários assassinatos motivados por poder, observe:

Ele mandou matar sua segunda mulher, a princesa asmoneia Mariana, porque suspeitava que ela estivesse envolvida numa conspiração contra ele. O ex-sumo sacerdote Hircano foi assassinado por Herodes na avançada idade de oitenta anos. No fim do seu governo, Herodes executou seus dois filhos do casamento com Mariana (Alexandre e Aristóbulo; 7 a.C.), e pouco antes de sua morte eliminou seu filho mais velho Antípatro (4 a.C.). Assim, não é surpresa que Herodes seja lembrado como assassinos de criança em Belém (Mt 2,16-18) (KOESTER, 2012, p. 394).

Como atitudes tão violentas poderiam ser explicadas? De acordo com Josefo, seria a paixão pela glória e o gosto pela bajulação:

A meu ver, a prova de que essa paixão nele chegava ao paroxismo encontra-se igualmente nas homenagens que prestava a César [Augusto], a

favoreceu a grandeza do país; de outra forma não teria podido suportar os imensos dispêndios de Herodes” (JEREMIAS, 2005, p. 175-76).

Agripa e a seus outros amigos. Ele pensava que devia ser honrado da mesma maneira como honrava seus superiores; ao oferecer o que considerava algo de sublime, manifestava em seu próprio gesto o desejo de obter um tratamento idêntico (Antiguidades XVI, 150-159).

Essa paixão pela glória em Herodes pode ser percebida pelos seus projetos de numerosas construções fora da Judeia. Embelezou seu palácio real e o Templo. Todavia, os templos pagãos e as cidades dedicadas a César apareciam em várias regiões da Palestina (VV.AA, 2013, p.57). Não obstante,

[...] ele não se contentou com perpetuar a lembrança e o nome de seus amigos por meio de edifícios: seu zelo chegou ao ponto de criar cidades inteiras. Na Samaria, construiu uma cidade cercada de muralha magnífica, com a extensão de vinte estádios, aí instalou seis mil colonos, a quem distribuiu lotes de terra bem rica. No meio dessa fundação, mandou construir um templo imenso, cercado de jardim sagrado de três meio-estádios consagrado a César. Denominou a cidade de Sebaste e concedeu a seus habitantes uma condição privilegiada. (JOSEFO, Guerra I, 403-404, 407).

Herodes construiu seu palácio colocando nas estruturas fortes torres, cujas ruínas ainda hoje continuam de pé, construiu a torre de Fasael para homenagear o irmão. Neste local, posteriormente seria a residência do procurador romano quando fazia suas visitas a Jerusalém (REICKE, 2012, p. 114). De acordo com Josefo:

[...] Poucos homens tiveram uma piedade filial tão grande: em memória de seu pai, ele construiu uma cidade que estabeleceu na mais bela planície de seu reino, rica em rios e árvores, e chamou-a de Antípatris. À sua mãe consagrou uma fortaleza cujas muralhas construiu acima de Jericó e que era tão poderosa quanto bela: designou-a Cipro; a seu irmão Fasael, dedicou a torre que traz seu nome em Jerusalém (Guerra I, 413b-418b).

Havia uma antiga fortaleza do Templo na parte nordeste, ela foi reforçada e chamada de Antônia. Nesta fortaleza ficava aquartelada uma corte romana. Ao sul de Talsenke, foram construídos teatros, praças públicas e anfiteatros; num período de quatro em quatro anos eram realizados os jogos festivos (REICKE, 2012, p. 115). Assim, Herodes procurava oferecer “prêmios muito importantes: nesses jogos, não somente os vencedores, mas também os concorrentes classificados em segundo e terceiro lugares participavam das liberalidades reais” (JOSEFO, Guerra I, 413b-418b).

Herodes foi um grande construtor do mundo antigo, seus projetos pontilhavam o Mediterrâneo oriental e dominavam todo o cenário do governo. Os registros arqueológicos das grandes obras monumentais combinam características dos antecessores asmonianos, das cidades-Estado helênicas do ambiente mediterrâneo oriental, assim, como o estilo e a tecnologia romana. Muitas dessas construções

foram levantadas para apresentar a grandeza das estruturas. Todavia, para os camponeses, seria uma evidência de poder e desejo (CROSSAN e REED, 2012, p. 98). As estruturas arquitetônicas demonstram o estilo e a personalidade do rei Herodes, de acordo com Crossan e Reed (2012, p.99):

Seus primeiros projetos concentraram-se em diversas residências reais, incluindo o complexo de um oásis em Jericó, o palácio do terraço em Massada e o conjunto chamado Herodiano, todos fortificados; os dois últimos eram quase inatacáveis. Paranoico e opulento, Herodes construía as residências com segurança e luxo.

As contas destes grandes projetos e obras destinadas a honrar a aristocracia imperial foram muito grandes. Portanto, Herodes colocou os camponeses debaixo de pesados impostos, ainda que de forma ocasional tomasse medidas para trazer alívio, mas, o encargo tributário era insuportável. Depois de sua morte “o país e o seu povo estavam virtualmente exaustos economicamente” (HANSON; HORSLEY, 2013, p. 45). Reis clientes, como Herodes, estavam mais preocupados com sua permanência contínua no trono, seus objetivos estavam concentrados na romanização dos territórios conquistados, conquistado assim a amizade de Roma. Assim:

Ele, em virtude do seu gosto pela pompa e do zelo com que procuravam atrair as boas graças de César e dos poderosos de Roma, foi levado à apostasia dos costumes pátrios e ao desrespeito das leis; pois, por causa da sua ambição, construiu cidades e erigiu templos; não na Judeia, pois os judeus, aos quais é proibido venerar, ao modo dos gregos, colunas, colunas esculpidas e imagens, não o teriam tolerado, mas noutras religiões e cidades (JOSEFO, Antiquidades Judaicas, XV, p. 328-330).

Com a arqueologia, podemos confirmar a afirmação acima, a construção da cidade portuária era muito mais que um tributo nominal a Roma e a César, o tributo também era oferecido por meio dos altos impostos que eram direcionados a Roma, embora uma parte destas riquezas fosse utilizada em Cesareia.

Os produtos agrícolas vinham de zonas rurais e, além dos grãos, também se recebiam vinho e azeite de oliva. Como Herodes havia monetarizado a economia, o dinheiro também circulava com abundância. A riqueza que alimentava o tesouro de Herodes e os cofres da elite governante financiava a belíssima urbanização de Cesareia. Os investimentos iniciais no porto foram ressarcidos pelo alinhamento das rotas comerciais que vinham do Oriente por meio de seu reino e pela abertura das lucrativas rotas do Mediterrâneo. Herodes transformou o território judaico num reino comercial (CROSSAN e REED, 2012, p. 99).

Entretanto, a mais ousada reforma helenista de Herodes, foi a restauração do Templo em Jerusalém, construído por Salomão, posteriormente destruído pelo

império babilônico, sendo construído novamente por Zorobabel. Herodes ordenou o início dos trabalhos em 30 a.C. (REICKE, 2012, p. 115). Dessa maneira,

Foi Herodes quem ergueu o templo em uma plataforma no topo do monte Moriá, o mais alto ponto da cidade, e o embelezou com largas colunatas romanas e pilastras de mármore enormes que brilhavam sob o sol (ASLAN, 2013, p. 48).

Herodes se preocupava por ser reconhecido pelo império romano como alguém que patrocinava a cultura helenista (REICKE, 2012, p. 117), a partir desse propósito o Templo de Herodes foi construído para impressionar seus patronos em Roma. Por outro lado, Herodes queria também agradar os judeus, mas a maioria destes, não conseguia vê-lo como o rei dos judeus. Afinal, Herodes era um convertido, sua mãe era árabe, ele era um edomita. Dessa maneira, a reconstrução do Templo em Jerusalém “era, para Herodes, não apenas um meio de solidificar sua dominação política, era um apelo desesperado para ser aceito pelos seus súditos judeus” (ASLAN, 2013, p. 48). Todavia, este plano de Herodes não funcionou.

A dificuldade do projeto de Herodes em construir uma imagem de rei dos judeus, passou por sérias dificuldades. Primeira: os judeus religiosos nunca deixaram de vê-lo como um rei que na verdade era um adorador de deuses estrangeiros e rei escravo de estrangeiros (ASLAN, 2013, p. 48). Segunda: para efetivar a construção e ampliação do Templo, Herodes submeteu o povo pesados impostos²² (REICKE, 2012, p. 117).

Os judeus tinham contra Herodes, diversas coisas, como: “sua descendência, suas dez mulheres, sua colaboração com os gregos e romanos, sua manipulação arbitrária das tradições. Por isso muitos judeus esperavam depois da morte de Herodes, uma nova ordem” (REICKE, 2012, p. 121). Um outro problema que gerou insatisfação dos judeus em relação a Herodes, diz respeito à conclusão da construção do Templo, Herodes mandou colocar uma águia dourada sobre o portal principal, um símbolo da dominação romana. Obrigou o sumo sacerdote que ele mesmo escolheu a oferecer dois sacrifícios diários para honrar o nome do imperador César Augusto. Estas atitudes de Herodes apontam para o seu forte controle sobre os judeus, gerando, durante o seu reinado, ódio entre os judeus. Contudo, esta insatisfação ficou contida e nunca alcançou o nível de revolta social (ASLAN, 2013, p. 48).

²² No entanto, os judeus da diáspora foram beneficiados com estes projetos, tendo em vista a propagação do sincretismo religioso entre o judaísmo e o helenismo (REICKE, 2012, p. 117).

No ambiente da Galileia, Séforis possuía uma topografia²³ que favorecia aos governantes imperiais o controle sobre a região da Galileia. O regime de governo dos asmoneus exerceu controle sobre Séforis durante duas gerações, posteriormente os romanos assumiram o controle da Palestina e colocaram Herodes como rei dos judeus e cliente²⁴ de Roma (HORSLEY, 2010, p. 49). Como afirma Josefo:

Séforis era ponto estratégico para controlar a Galileia, pois Josefo relata que a primeira ação empreendida por Herodes para conquistar o reino que lhe fora dado por Roma foi tomar a fortaleza dessa cidade (*Ant.*4.13-14). A única outra referência de Josefo a Séforis durante o reinado de Herodes (37-4 a.C.), em especial à “fortaleza real” e às armas e produtos lá armazenados, revela que Herodes continuou usando a cidade como sua base administrativa principal na Galileia (*Ant.* 17.271; B.J. 2.56).

A função política de Séforis pode ser observada no período hasmoneu. A administração da Galileia pelos selêucidas poderia indicar que Séforis seria “uma cidade helenística de língua grega quando os asmoneus assumiram seu controle” (HORSLEY, 2010, p. 50). Ou seja:

[...] durante grande parte desse tempo [...] os asmoneus estavam preocupados com a expansão do seu domínio e com uma possível guerra civil primeiro com seus dependentes e depois entre facções rivais, é pouco provável que eles gastassem muita energia para implantar completamente a cultura judaica numa pequena cidade administrativa de posse recente como Séforis (2010, p.50).

As revoltas populares que surgiram depois da morte de Herodes, apontam para a função econômica e política da cidade de Séforis, através de tributação e controle, surgiram conflitos entre os camponeses e a cidade (HORSLEY, 2012, p. 50). Um dos resultados era o endividamento, que tinha como consequência a expropriação das terras dos camponeses, situação que gerava um ambiente de intensa insatisfação. Para Richter Reimer (2006, p.41)

Uma dívida interfere direta e indiretamente em toda a esfera da vida pessoal, social e política. Dívidas podem deixar pessoas doentes, provocar suicídios e levar todo um povo a viver ameaçado em sua dignidade, liberdade e construção social e cultural autônomas. Assim, também as dívidas interna e externa, feitas por governos para projetos geralmente desconhecidos para a população, que não é beneficiada, têm um reflexo direto sobre a qualidade e a tranquilidade de vida dessa mesma população

²³ “A própria topografia de Séforis, elevando-se abruptamente a 900 metros acima da planície, juntamente com evidências de sua fortaleza remanescentes de diversos períodos, sugere sua função como cidade administrativa dos governantes” (HORSLEY, 2010, p. 49).

²⁴ Como rei cliente de Roma na Palestina, Herodes possuía poder político externo e interno, podendo fazer guerra contra outros povos de origem estrangeira. Todavia, diante de Roma, ele era responsável pela distribuição das tropas romanas para realizarem a coleta de impostos e impedir possíveis focos de rebelião (REICKE, 2012, p. 110).

Herodes recolhia altos impostos e confiscou enormes áreas de terra. O solo era bastante cultivado por arrendatários, diaristas e escravos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 134). Também por isto é que uma “parte considerável da terra acabou na mão de não-judeus, ao passo que aumentava o número de arrendatários judaicos, o que naturalmente fez crescer o potencial de conflito social” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 134)

No ambiente judaico e cristão o nome de Herodes pode ser percebido como símbolo de opressão e tirania. Entre 37 a 4 a.C., manteve forte controle do povo através de mercenários estrangeiros, um grupo de seguidores distribuídos de forma estratégica em fortalezas e colônias militares em determinadas regiões juntamente com um serviço secreto de informantes (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 44),

Para poder pagar por seus projetos de construção e satisfazer seus próprios interesses extravagantes, Herodes cobrava impostos altíssimos do povo, de onde retirava um alto tributo para ser enviado ao império romano. Herodes não era somente um rei cliente de Roma; era um amigo pessoal e bastante próximo do imperador (ASLAN, 2013, p. 47).

Roma sabia estabelecer comunidade de interesses entre si e as camadas superiores autóctones – e estas eram sobretudo as elites da sociedade. Esta comunidade de interesses é acima de tudo de caráter econômico. A paz romana garante a manutenção da ordem vigente e, com isto, a manutenção do seu status à camada superior autóctone. Por outro lado, Roma garante a tranquilidade na província ou no reino aliado, que é pressuposto para que possam fluir para Roma o dinheiro necessário e as contribuições em bens naturais como contribuições e impostos (WENGST, 1991, p. 42).

Não obstante, Herodes manteve um forte controle social e político, desta forma, não existia espaço para manifestações ou reclamações, isto é:

Toda atividade era vigiada. As punições para os que eram flagrados eram impiedosas e muitos foram levados pública ou secretamente a fortaleza [...]. Tanto na cidade como nas estradas abertas, haviam homens que espionavam aqueles que se encontravam [...]. Os que se recusavam obstinadamente a adaptar-se a essas coações sociais eram punidos das mais diversas maneiras. (JOSEFO. Antiguidades Judaicas, 15.365-369).

Assim, não devemos ficar surpresos acerca do fato de pouco sabermos sobre protestos em um regime de alto controle como este. Entretanto, alguns escribas e fariseus e principalmente a massa dos camponeses estavam vivendo dentro de um profundo rancor. Após a morte de Herodes (4 a.C.), o desconforto interno que foi por tanto tempo reprimido começou a explodir em vários atos de protesto contra o

regime ditador e posteriormente ocorreram várias revoltas populares no ambiente da Palestina (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 46).

Próximo da morte e doente, Herodes ainda mandou para a fogueira, dois fariseus que haviam iniciado uma conspiração contra ele²⁵ (SAULNIER e ROLLAND, 2010, p. 23), o funeral de Herodes aconteceu no Heródion, localizado numa colina que pode ser avistada de longe, situada a sudoeste de Belém. Neste local se encontram os escombros de um palácio construído pelo próprio Herodes (REICKE, 2012, p.121).

Herodes morreu com cerca de setenta anos e reinou sobre os judeus durante 37 anos (ASLAN, 2013, p. 50). No dia da morte de Herodes houve um eclipse da Lua, como um sinal de maus presságios (ASLAN, 2013, p. 50). E assim, tumultos surgiram na Palestina depois de várias décadas. Varão, o legado da Síria teve que deslocar-se às pressas para a Palestina com seu exército para coibir com violência as revoltas populares. “Várias cidades foram destruídas e mais de dois mil líderes da revolta mortos” (KOESTER, 2012, p. 394).

Portanto, podemos perceber que a Palestina do século I encontrava-se numa situação explosiva, caracterizada por altos impostos, endividamento e empobrecimento dos trabalhadores. As consequências diante desse quadro foram as lembranças da liberdade que os judeus teriam conquistado no passado. Seriam lembranças do Deus do êxodo, o Deus do campo, o Deus presente na vida cotidiana. Assim, por mais adversa que a situação dos judeus se encontrava, existia na história de Israel lembranças libertadoras. Lembranças que os camponeses das montanhas da Galileia começaram a se lembrar. Lembranças que mobilizavam para a mudança! Quais seriam essas lembranças? Em quais contextos podemos emergiam as lembranças do Deus do êxodo que destrói os inimigos? É o que veremos a seguir.

1.4 O TEMPLO DE JERUSALÉM E OS IMPOSTOS

Após o retorno do exílio babilônico, os persas decidiram seguir uma política imperial, entenderam que seria bom reconstruir a “casa” do Deus de Israel, assim,

²⁵ Esses manifestantes planejaram remover a águia romana do portão do templo, sendo queimados vivos por Herodes (HORSLEY, 2010, p. 45).

poderiam manter uma posição de controle na Judeia²⁶. Desta forma, os descendentes dos sacerdotes de Jerusalém, conseguiram manter-se à frente da sociedade judaica, centralizando o seu controle a partir do Templo em Jerusalém.

Entretanto, os camponeses judeus que ficaram na terra de Israel durante o exílio da classe dominante entre 597 a.C até 538 a.C., apresentaram resistência no início, mas paulatinamente consentiram com a nova administração (RICHTER REIMER, 2008, p.14). Em agradecimento pelo restabelecimento na terra, as elites fizeram uma renovação da aliança com Deus, “desta vez enfatizando menos a assistência aos pobres que a preocupação com a casas de Deus e os seus sacerdotes. Além de uma grande variedade de ofertas específicas” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 62). Assim,

O Templo é sob todos os pontos de vista o centro de Israel. O primeiro edifício foi construído por Salomão e destruído quando Jerusalém foi conquistada em 587 por Nabucodonosor. O Segundo Templo, reconstruído após a volta do Exílio e inaugurado em 515, era muito mais modesto. Foi reedificado por Herodes em bases completamente novas. Às vezes se designa a história judaica entre 538 a.C e 70 d.C. pelo nome de período do segundo Templo (VV.AA. 2010, p. 37).

A partir da reconstrução do Segundo Templo²⁷ na terra de Israel, novamente tornou-se necessário a organização dos tributos religiosos. Estes impostos estavam relacionados com o Templo e o culto, mas abrangiam também o sustento dos líderes religiosos, como os levitas e sacerdotes em toda a Palestina. O texto de Neemias 10.33-40 informa um imposto anual para a manutenção dos serviços do Templo, como afirma Stegemann e Stegemann (2004, p. 145):

As receitas mais importantes para o Templo, ou seja, sobretudo para o culto, provinham, no período persa, de contribuições dos reis. Mas aparentemente esses auxílios nem sempre estavam assegurados ou eram suficientes, como mostra a passagem de Neemias já mencionada, de modo que se requeriam ofertas voluntárias adicionais.

Portanto, devemos pensar no Templo como um Estado feudal, empregando vários agentes religiosos visando manter uma grande quantidade de terras férteis cultivadas por escravos em favor da manutenção do poder da aristocracia responsável pelo Templo, os sumos sacerdotes. Ademais, podemos pensar nos

²⁶ “Depois do. Exílio, este novo tipo de religião (judaísmo) também se estabeleceu em Judá, graças aos esforços de dois homens, Neemias e Esdras, ambos, pertencentes à comunidade da Babilônia. [...] Ambos deviam essa autoridade ao fato de que Judá, a despeito do tamanho diminuto, tinha importância estratégica para os persas, sendo conveniente que por razões militares ali houvesse estabilidade. E ambos usaram essa ” (COHN, 1996, p. 193).

²⁷ “Na pesquisa se convencionou chamar de Segundo Templo aquele construído após o exílio e que perdurou até 70 d.C. O período histórico entre 538 a.C e 70 d.C.”. Veja (VOLKMANN,1992, p. 8).

impostos que proporcionavam altas receitas, assim como um fluxo intenso de ofertas concedidas por vários peregrinos que visitavam Jerusalém, juntamente com os cambistas e comerciantes que também compartilhavam dos valores adquiridos pela elite sumo sacerdotal no Templo (ASLAN, 2013, p. 34).

Apesar de ser difícil afirmar com precisão a extensão dessas obrigações para as famílias, fica evidente que a cobrança abrangia uma quantidade alta de produtos que deveriam ser destinados à manutenção dos sacerdotes e suas atividades no Templo. Assim, quando Roma conquistou a Palestina, os judeus ficaram submetidos à taxaço do Templo, da elite judaica e do Império Romano (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 62-3). De acordo com Josefo (Antiguidades, 14.203-3).

[Júlio] Gaio César, Imperador pela segunda vez, ordenou que eles deviam pagar um imposto pela cidade de Jerusalém, excluindo Jope, todo ano, exceto o sétimo, que eles chamam de ano sabático, porque durante esse ano não colhem frutos das árvores nem semeiam. [Ele também decretou] que no segundo ano eles deviam pagar o tributo em Sidon, no valor de um quarto do produto semeado; além disso, também deviam pagar dízimos e Hircano [II] e seus filhos, da mesma forma como os pagavam aos seus antepassados.

Portanto, em Jerusalém, a aristocracia sumo sacerdotal e as famílias ricas²⁸ dos sacerdotes mantinham o Templo. Estas famílias eram encarregadas por Roma de recolher os impostos e de manter a ordem no interior de uma sociedade cada vez mais inquieta. Todavia, essas famílias ricas eram muito bem recompensadas por parte dos romanos (ASLAN, 2013, p. 39).

Ao mesmo tempo, os judeus camponeses ficaram sujeitos a uma dupla tributação, isto é, havia uma receita para a elite religiosa que organizava os serviços religiosos do Templo e outra para a manutenção da elite aristocrática romana, gerando uma coleta acima de 40 por cento da produção do povo (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 63). Existia uma elite aristocrática que queria controlar a religião judaica em Jerusalém. YHWH, o Deus dos camponeses estava trancafiado no Templo de Jerusalém e, para poder acessá-lo era necessário pagar os dízimos.

Dessa maneira, podemos ver até aqui, que o Império de Roma mantinha o monopólio da violência e os sumos sacerdote mantinham o monopólio do sagrado. Estas duas instituições de poder eram mantidas por uma pesada tributação imposta aos camponeses da Palestina.

²⁸ Durante os séculos VI até II a.C., a família que controlava os serviços religiosos no templo era a sadoquita. Entretanto, em 175 a.C., um grupo de aristocratas judeus helenizados conseguiram dar um golpe, com o apoio do rei selêucida Antíoco IV Epifanes, que procurou reformar Jerusalém e transformá-la em uma *polis* grega (HORSLEY, 2010, p. 9).

Parece que no período selêucida não existia um imposto regular do Templo. Mas, ele pode ser verificado²⁹ a partir de Josefo, Filo e o Novo Testamento. De acordo com Êxodo 30,13, Flávio Josefo e as tradições rabínicas, o valor que deveria ser pago ao Templo era metade de 1 siclo de prata ou 1 dracma dupla (equivalente a 2 denários). O Novo Testamento (Mt 17, 24) atesta 1 dracma dupla (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 145), a didracma:

Mas o que era o imposto da didracma e como funcionava a sua coleta? A didracma, também chamada de meio-*shekel*, era resgatada no século I d.C. em moeda tíria: 'Os cinco sela para o filho [primogênito] devem ser pagos em moeda Tíria. Todo o dinheiro do que fala a Lei é moeda Tíria'. 'Dinheiro' estável no mundo antigo e composto de quase em sua totalidade por prata, uma exigência da taxa sagrada [...] O imposto arrecadado para o Templo servia para a manutenção do culto (RIBEIRO, 2006, p.344).

Na leitura do Novo Testamento, percebemos que na época de Jesus de Nazaré, coletores do meio-*shekel* cobravam o imposto na zona rural do território judaico, nas proximidades do lago da Galileia. De acordo com a *Mishnah*, no mês de Adar, os coletores de impostos andavam pelas cidades rurais realizando a cobrança da taxa, “no dia 15 em diante as mesas [dos cambistas] eram armadas nas províncias. E do dia 25 em diante elas eram montadas no Templo. Depois que eram armadas no Templo eles começavam a cobrar a fiança” (MISHNAH *apud* DANBY, 2006, p. 344).

Apesar da cobrança do imposto do Templo mediante os arrecadadores, as pessoas que estavam na diáspora poderiam colocar os valores em recipientes especiais em forma de trombeta, entregando para uma delegação especial que pudesse fazer este deslocamento até Jerusalém. Desta maneira, dificultava-se o furto (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 145).

Praticamente em toda a cidade existe uma caixa (*tameia*) para o dinheiro sagrado, a qual se costuma visitar para pagar os tributos; em determinadas épocas, escolhem-se mensageiros para o dinheiro sagrado, a saber, os homens mais adequados e respeitados de cada cidade, para levar as dádivas cheias de esperança intocadas até o destino, pois sobre os tributos prescritos repousam as esperanças dos piedosos.

O imposto do Templo era uma tributação que visava a manutenção do santuário e custear as despesas dos sacerdotes que prestavam serviço neste local. Era uma obrigação para todo israelita com idade superior a 13 anos. Este tributo deveria ser levado a Jerusalém, uma didracma (2 denários) no tempo de Jesus. Era

²⁹ “A introdução do imposto do Templo parece estar relacionada com os hasmoneus” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 145).

recebido da Palestina e nas comunidades da diáspora, no período da festa da Páscoa (MORIN, 2016, p. 29).

Diante deste quadro de fluidez dos poderes religiosos em Jerusalém, Roma decidiu ser necessário manter a vigilância sobre o culto judaico e sobre as elites que administravam os serviços religiosos no Templo, representadas pela pessoa do sumo sacerdote. Este era líder na nação e chefe do Sinédrio, o representante do governo civil e religioso que tinha a função de fazer com que a lei de Deus fosse obedecida e poderia até mandar que prisões fossem executadas nas proximidades do Templo. Se os romanos tinham interesse no controle dos judeus, teriam que controlar o sumo sacerdote e o Templo (ASLAN, 2013, p. 39).

As principais famílias sacerdotais mantinham a custódia do tesouro no Templo que funcionava como um banco de depósitos do culto, concedendo aos sumos sacerdotes uma sólida base financeira, aumentando ainda mais o seu poder. No final do período persa, o sumo sacerdote era o chefe do poder político e religioso em Israel. Dessa maneira, o que teve início no período dos persas prosseguiu durante o período helenístico e alcançou também o período romano. Assim, a Judeia passou a ser uma comunidade do Templo, sendo controlada por poderes externos mediante políticas imperialistas (HORSLEY, 2013, p. 27).

Com a invasão dos romanos, os tributos ficaram ainda mais pesados sobre os camponeses. Além dos dízimos que deveriam ser pagos ao Templo, passaram a existir as taxas do império, mais taxas para Herodes e posteriormente para os seus sucessores. O Império Romano não poupava tributos extras para o seu exército, em situações ainda piores, os militares romanos invadiam aldeias e saqueavam os produtos produzidos para a subsistência dos camponeses, levando muitas famílias a miséria, devido à perda das terras e conseqüentemente empréstimos com elevados juros (SCHIAVO e SILVA, 2002, p. 34).

Dentro deste contexto de exploração econômica insuportável caracterizada por empobrecimento e endividamento sobre os camponeses, surge um tecido social que vai criar propostas de solução para esta crise. Como reagiram os camponeses diante deste quadro de exploração econômica? Qual foi o impacto sofrido no ambiente rural da Galileia?

Durante este período de fome, dívidas e escravização dos camponeses, na periferia do Império de Roma e também na periferia da Palestina no século I, numa aldeia esquecida e obscura localizada ao pé da montanha na Galileia, nasceu um

menino que um dia ousaria caminhar até Jerusalém e a partir da pauta apocalíptica, propor uma solução. Acabar com estas duas instituições de controle e dominação: O Templo em Jerusalém e o Império Romano!

2 JESUS DE NAZARÉ: METODOLOGIA E RESULTADOS ATUAIS DA BUSCA PELO JESUS HISTÓRICO

Jesus de Nazaré constitui personagem histórico de grande importância, podemos começar pelo calendário universal, baseado na era cristã. Grande parte da nossa sociedade ocidental se identifica como cristã e a outra parte acredita que Jesus foi um profeta. No entanto, o Jesus da história, o judeu galileu que viveu há dois mil anos, ainda continua um rosto histórico desconhecido. O Cristo da fé dominou, por muito tempo, as reflexões sobre este homem de grande importância. As discussões teológicas foram várias, mas o homem Jesus foi tocado pelos estudiosos somente dos últimos dois séculos.

2.1 AS TRÊS FASES DA PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO

A pesquisa pelo Jesus histórico nasce no período do Iluminismo, a contribuição do renascimento europeu (XV-XVI) para a pesquisa do Jesus histórico, passa por três categorias. Primeira: o estudo crítico da Bíblia, onde foram redescobertos os textos em sua língua original, hebraico, aramaico e grego. Segunda: as reformas religiosas na Europa, também conhecidas como Reforma Protestante, um retorno ao passado bíblico, questionando as autoridades eclesiásticas. Terceira: absolutização das Escrituras, fazendo oposição ao cristianismo institucionalizado (SEGALLA, 2013, p. 47-49).

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), o especialista em línguas orientais de Hamburgo é considerado o iniciador da busca pelo Jesus histórico (CHEVITARESE; CORNELLI e SELVATICI, 2006, p. 17). Reimarus procurou demonstrar uma descontinuidade entre o Jesus da História e o Cristo da Fé. A pré-compreensão teórica de Reimarus foi o Iluminismo sob a influência do deísmo inglês. Entretanto, ele apresentava essas pesquisas histórico-críticas somente a amigos bastante próximos. Depois de seu falecimento, G. E. Lessing (1729-1781), seu amigo, publicou sete fragmentos de sua obra (1774-1778), sem informar a identidade real do autor. Assim, com Reimarus começa o “tratamento da vida de Jesus em perspectiva puramente histórica” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 21).

Duas premissas orientavam a sua tese: na primeira, ele queria defender a religião natural dos deístas ingleses; na segunda, entendia que a doutrina teológica

da Trindade e a morte de Jesus como sacrifício de salvação foram invenções criadas pelos apóstolos e pela igreja, mas, antes da elaboração dessa invenção, os apóstolos decidiram roubar o corpo de Jesus, e assim, tiveram que inventar a ressurreição e anunciar o reino espiritual para escapar dos constrangimentos e embaraços na polêmica antijudaica (BULTMANN, 2001, p. 267). E na contrapartida, não teriam que retornar às suas profissões anteriores, bem modestas e, ainda conseguiriam ganhar prestígio e para ajudar nas despesas, ganhar um dinheirinho (SEGALLA, 2006, p.51).

Jesus deveria ser compreendido a partir do contexto religioso de sua época. O centro da pregação de Jesus seria o Reino de Deus. Portanto, Jesus anunciou um reino terreno, que os judeus esperavam e aguardavam. Assim, “Jesus é um figura judaica profético-apocalíptica; enquanto o cristianismo, que se destaca do judaísmo, é uma invenção dos apóstolos” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 21).

Entretanto, coube ao teólogo e filósofo D.F. Strauss (1808-1874), aluno de F. Chr. Baur (1792-1860) e de F. W. Hegel (1770-1831) no ano de 1835/1836 publicar a obra Vida de Jesus (SCHWEITZER, 2005, p. 93-102). Nesta obra, Strauss constrói sua tese a partir das seguintes premissas, a primeira seria a negação dos milagres, visto que o mundo natural é regido e controlado por leis fixas presentes na natureza. Aqui, Strauss segue a física de Isaac Newton (1642-1727). A segunda seria que os evangelhos sinóticos são mais confiáveis historicamente e, o evangelho de João mais tardio, seria de pouca confiança histórica. Neste ponto, Strauss segue a escola de Tübingen (SEGALLA, 2006, p.51).

A Teologia Liberal percebeu que precisava ‘amenizar’ o impacto causado por Strauss e procurou concentrar as pesquisas sobre a vida Jesus a partir da teoria das Duas Fontes. Para a Teologia Liberal, o Jesus histórico distinto do Cristo da fé seria acessado por meio de uma reconstrução histórica da vida de Jesus com base nas fontes mais antigas, como o Evangelho de Marcos e a Fonte Q (de *Quelle*, que significa “fonte” em alemão). Assim, o liberalismo teológico clássico esperava com otimismo recuperar através da reconstrução histórico-crítica de Jesus e de sua história, “renovar a fé cristã e com isso deixar para trás o dogma cristológico da igreja” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 23).

Todo este otimismo teológico entrou em colapso na virada do século XX, alguns fatores contribuíram para o declínio da teologia da vida de Jesus. O primeiro foi colocado por Albert Schweitzer (1875-1965), no momento em que ele criticou a

história da busca pelo Jesus histórico, informando que o Jesus de Nazaré não foi localizado pela teologia do século XIX (SCHWEITZER, 2005, p. 398). Antes, “ele demonstrou que cada imagem de Jesus da teologia liberal revelava a estrutura de personalidade que, aos olhos do autor; valia como o ideal ético mais digno de almejar” (*apud* THEISSEN; MERZ, 2004, p. 24).

O segundo fator foi a descoberta de que os evangelhos são representações teológico-dogmáticas das comunidades que os produziram. W. Wrede (1859-1906) em 1901 demonstrou que o evangelho de Marcos seria uma expressão dogmática da comunidade cristã pós-pascal. Posteriormente, K. L. Schmidt (1891-1956) demonstrou que a tradição acerca de Jesus faz parte de uma colcha de retalhos, que foi organizada dentro de um quadro geográfico e histórico construído pelos evangelistas-redatores (SCHIAVO, 2006, p. 17).

O terceiro foi construído a partir desta perspectiva, quando os representantes da História das Formas, M. Dibelius (1883-1947) e R. Bultmann (1884-1976) demonstraram que as “pequenas unidades são determinadas primariamente por necessidades da comunidade e apenas em segundo plano por recordações históricas” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 24). Dessa maneira, o *querigma* que anuncia Jesus remodela a lembrança pré-pascal (BULTMANN, 1999, p. 49-94).

Portanto, Bultmann (1999), com seu destaque para o *keygma* e seu programa hermenêutico de demitologização, colocava-se em continuidade com o pensamento de Schweitzer em relação à possibilidade de acesso ao Jesus histórico. As fontes cristãs não estariam interessadas na lembrança de Jesus como pessoa do passado, antes, enquanto Cristo ressuscitado e presente na comunidade.

O fator decisivo não era o que Jesus havia dito e feito, mas o que Deus tinha dito e feito na cruz e na ressurreição. Portanto, “a mensagem dessa ação de Deus, o ‘querigma’ neotestamentário, não tem por objeto o Jesus histórico, mas o ‘Cristo querigmático’” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 25).

Assim, dentro desta mudança epistemológica na pesquisa, o último fator que causou o declínio das teologias da vida de Jesus veio da pesquisa da História das Religiões. Ou seja:

A pesquisa da história das religiões tornou claro que Jesus pertence teologicamente ao judaísmo e que o cristianismo começa apenas com a Páscoa. R. Bultmann tira daí a conclusão de que o ensino de Jesus não é relevante para uma teologia cristã. Ele admite, no entanto, que a cristologia pós-pascal está “implicitamente” presente nas chamadas à decisão pré-pascal de Jesus (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 25).

Entretanto, o ponto apresentado por Bultmann veio a ser o início para a reformulação da pergunta pelo Jesus histórico. A partir deste retorno à pergunta sobre Jesus, surge a segunda fase da pesquisa, também conhecida como *New Quest*. Enquanto a teologia liberal colocou Jesus contra a pregação da Igreja, nesta nova fase da pesquisa, ocorra algo diferente. Esta diferença existe por causa da reformulação da pergunta, elaborada pelos alunos de Bultmann. Tal pergunta seria se alguma parte do Jesus querigmático exaltado a partir da cruz e da ressurreição poderia estar na base da mensagem pré-pascal de Jesus? Qual seria a resposta para esta nova pergunta?

Cornelli (2006, p. 18) nos informa que curiosamente, um jovem aluno de Bultmann, Ernst Käsemann (1906-1998) na comunicação de um *paper* em 1953, questionou a hipótese de descontinuidade da *old quest* ou antiga busca, e procurou demonstrar uma continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé nos Evangelhos, iniciando a *New Quest*, ou Nova Busca. Ela se fundamenta no princípio metodológico que utiliza o critério da diferença “que no processo de comparação, descarta o que é próprio do cristianismo primitivo, possibilitando assim chegar ao Jesus da história” (SCHIAVO, 2006, p. 18).

Portanto, a proposta de Käsemann é a tentativa de trabalhar ao mesmo tempo, “com as duas realidades: o Jesus histórico e o Cristo da fé, pressupondo uma certa continuidade entre os dois” (CORNELLI, 2006, p. 19). Assim:

A base metodológica da “pergunta pelo Jesus histórico” é a confiança de que se pode encontrar um mínimo criticamente assegurado de tradição “autêntica” de Jesus, quando se exclui o que pode ser derivado tanto do judaísmo como do cristianismo primitivo. No lugar da reconstrução crítico-literária das fontes mais antigas na “antiga” pesquisa da vida de Jesus da teologia liberal, entra em cena a metodologia da comparação que emprega a história das religiões e história da tradição: o “critério da diferença” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 24).

O critério da diferença é o processo de comparação que descarta o que pertence à religião judaica e o que pertence à religião cristã, possibilitando o acesso ao Jesus da história (SCHIAVO, 2006, p. 18). Entretanto, nesta segunda fase da pesquisa, também foram realizadas análises no idioma particular de Jesus, isto é, o aramaico. Assim, mediante o estudo do idioma nativo de Jesus, poderiam ter uma percepção do Jesus histórico. Nesta linha de pesquisa encontramos Joachim Jeremias (1900-1979), que, como representante da nova busca pelo Jesus histórico, não deixou de tecer críticas a antiga busca:

Os racionalistas descrevem Jesus como pregador moral; os idealistas, como a quintessência do humanismo; os estetas o apontam como o amigo dos pobres e o reformador social, e os inumeráveis pseudocientíficos fazem dele um afigura de ficção. Jesus está modernizado. Estas “vidas de Jesus” são geralmente imagens de fantasia. O resultado é que cada época, cada teologia, cada autor redescobre na personalidade de Jesus o seu próprio ideal (JEREMIAS, 2006, p.23).

De acordo com Jeremias (2004, p. 443), “a proclamação de Jesus e o testemunho de fé da igreja, a boa-nova pré-pascal e a pós-pascal, estão indissoluvelmente vinculadas; nenhuma das duas partes pode ser isolada da outra”. A partir dessa perspectiva, Jeremias (2005, p.13-37) procurou utilizar a filologia e, assim, concentrar suas pesquisas nos elementos aramais presentes nos ditos de Jesus (SCHIAVO, 2006, p. 18). Além disso, Jeremias (2006, p.17) também procurou ter acesso a Jesus mediante pesquisa de 18 palavras “dispersas do Senhor, ou *agrapha*, as palavras de Jesus que não estão nos quatro evangelhos”.

Entretanto, a *New Quest* foi esmorecendo, em parte, por sua metodologia estar fundamentada no interesse teológico de legitimar a identidade cristã ao diferenciá-la do judaísmo e assim, garantir a separação das heresias cristãs primitivas, como o gnosticismo. Por este motivo, ela deu maior preferência aos textos canônicos e fontes ortodoxas. Todavia, a partir de 1980, surgiu um interesse histórico-social na pesquisa pelo Jesus histórico, cuja metodologia substituíra as premissas teológicas marcantes nas primeiras fases da pesquisa. Agora, Jesus de Nazaré é inserido no seu mundo, isto é, o judaísmo. Novas fontes são colocadas à disposição da pesquisa, sendo que estas fontes não seriam canônicas, temos agora a *Third Quest*, ou a terceira fase na pesquisa pelo Jesus histórico.

Posteriormente, ocorreu na busca pelo Jesus histórico, com introdução de novos critérios interdisciplinares visando um maior rigor histórico em diálogo com a Antropologia, Arqueologia³⁰ e Sociologia. Isto inaugurou a *Third Quest*, uma “Terceira Busca” (CORNELLI, 2006, p. 10). Um novo caminho de pesquisa é aberto com Ed Parish Sanders, sua obra Jesus e o Judaísmo, de 1985 critica e “derruba o critério negativo da nova pesquisa em relação ao judaísmo e busca a radicação histórica de Jesus exatamente no judaísmo palestino do século I” (SEGALLA, 2013, p. 116).

³⁰ Para um estudo sobre a contribuição da Arqueologia para os estudos sobre o Jesus histórico, veja Funari (2006, p. 217-228) e Reed; Crossan (2012).

Três novos pressupostos metodológicos foram apresentados. O primeiro é o interesse histórico-social para com a Palestina do século I d.C. objetivando a probabilidade de uma continuação entre o Jesus da história e o Cristo da fé. O segundo pressuposto é estudar Jesus a partir de seu mundo, isto é, dentro do judaísmo, como um judeu que procurou reformar a religião judaica³¹. Afinal, Jesus não era cristão, ele nem ficou sabendo do cristianismo, morreu antes disso. O terceiro ponto é que na terceira fase da busca, foram incluídas fontes não canônicas, como a fonte Q (de *Quelle*, que significa “fonte” em alemão) agora reconstruída, os livros pseudepígrafos e apócrifos, que auxiliam na reconstrução dos tecidos culturais da sociedade da Palestina no século I (SCHIAVO, 2006, p. 19).

Começaram a multiplicar-se os estudos sobre Jesus, enfocando aspectos distintos. Ganham cada vez maior relevância as pesquisas na fonte Q, reconstruída a partir dos textos canônicos, e o evangelho de Tomé, encontrado em 1945. Existe um consenso entre os acadêmicos que as várias estéticas de recepção acerca de Jesus nos cristianismos originários devem ser explicadas além dos limites do cânon (KÖESTER, 2012; NOGUEIRA, 2015)

Aproximando Jesus da fonte Q e do Evangelho de Tomé, encontramos uma imagem de Jesus, definido como um mestre sapiencial de sabedoria cínica. Esta sabedoria em Jesus seria o resultado dos processos de relações sociais e enculturação de Jesus mediante influências helenísticas na Galileia (CROSSAN, 1995). Temos um Jesus, judeu carismático comparado o rabino Honi, o “Desenhador de Círculos”, seus dois netos e Hanina ben Dosa (VERMES, 2006).

Por outro lado, Jesus é colocado no ambiente do judaísmo, interpretado a partir da apocalíptica judaica. Assim, como profeta apocalíptico, Jesus aguardava uma intervenção cósmica em sua própria geração, quando o juiz cósmico nominado Filho do Homem destruiria os romanos, inaugurando a irrupção do Reino de Deus. Neste reino, Jesus acreditava que ele seria em Israel (EHRMAN, 2014).

Assim, pode-se dizer que a parit da *Third Quest*, a pesquisa acerca de Jesus se livra do critério da diferença, elemento marcante na segunda fase da pesquisa. Agora, na atual pesquisa, a metodologia é orientada pelo “critério histórico de plausibilidade: o que é plausível no contexto judaico e torna compreensível o

³¹ “Falar de uma ‘orientação prevalecente hoje’ como um retorno a uma grande confiança na nossa possibilidade de conhecer o ‘Jesus histórico’ é, sem dúvida, um exagero; mas, aquilo que Sanders e eu constatamos é uma firme reviravolta na pesquisa científica, uma mudança de paradigma na pesquisa” (CHARLESWORTH *apud* SEGALLA, 2013, p. 117).

surgimento do cristianismo primitivo poderia ser histórico” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 25). No entanto quais seriam as fontes para podermos acessar o Jesus histórico?

2.2 AS FONTES

Do ponto de vista histórico, a palavra das testemunhas não deve obrigatoriamente ser digna de crédito, como sabem até os mais ingênuos policiais. Portanto, devemos estar alertas no sentido de não aceitar de forma cega todos os testemunhos históricos. Afinal, com tinta, qualquer um pode escrever qualquer coisa (BLOCH, 2001, p. 89).

As fontes disponíveis para o acesso a Jesus, uma figura do passado, são as mesmas para o leigo, para o historiador e para o catequista (RICHTER REIMER, 2012, p. 235-252). Todavia, para o historiador, a leitura deve ser feita de forma crítica mediante análise interna e externa dos documentos, objetivando esclarecer o fato histórico que está sendo analisado em determinada temporalidade histórica (BARROS, 2013). Nas palavras de Richter Reimer (2008, p. 46).

É neste sentido que também podemos entender textos como representação. Como tal, eles carregam em si uma ambiguidade enquanto fontes para a reconstrução das representações existentes em determinados grupos e sociedades do passado, os textos não são aquilo que aconteceu, o que também é pressuposto da análise exegética histórico-crítica.

O simples saber sobre algo a respeito de Jesus, daquilo que se ouve de um amigo(a) numa conversa, ou daquilo que se escuta na igreja etc, não constitui um conhecimento histórico. A Ciência História é uma elaboração muito mais ampla e abrangente do que o fato ou evento histórico em si, ultrapassando em muito a condição de mero conhecimento sobre os episódios históricos.

A Ciência História constitui-se em uma explicação científica sobre o passado (VEYNE, 1995). Já que mencionamos o passado, perguntamos: o que historiadores entendem quando mencionam a palavra ‘passado’?

O que é definido oficialmente como “passado” é e deve ser claramente uma seleção particular da infinidade daquilo que é lembrado ou capaz de ser lembrado. Em toda a sociedade, a abrangência desse passado social formalizado depende naturalmente, das circunstâncias. Mas sempre terá interstícios, ou seja, matérias que não participam do sistema da história consciente na qual os homens incorporam, de um modo ou de outro, o que considera importante sobre sua sociedade (HOBSBAWM, 2014, p. 26).

Assim, o historiador que lida com fontes dos cristianismos originários na busca pelo Jesus histórico, precisa lidar com as chamadas circunstâncias que produzem os interstícios, conforme mencionado acima por Hobsbawm, isto é, quais seriam os mecanismos sociais condicionantes, que atuam na memória seletiva no processo de organização social do passado? “São essas as questões que o historiador exegeta, ou, se preferir, o detetive do passado, terá que investigar. Ele reunirá os indícios e os examinará através de lentes de aumento” (VERMES, 2017, p. 13).

A pesquisa científica acerca do passado da humanidade implica rigor metodológico e pressupostos teóricos bem definidos, isto é, “para fazer pesquisa científica não basta reunir aquilo que já conhecemos e organizá-lo; é preciso buscar mais, descobrir aquilo que não conhecemos” (PRIORI, 2010, p. 13)

O trabalho do historiador da religião que lida com o Jesus histórico, torna-se complexo por causa dos filtros deformadores (GINZBURG, 2002). O primeiro filtro seria o da fase oral, período onde os ditos e atos de Jesus foram transmitidos oralmente. Dessa forma, “cada evangelista, na realidade, tinha à sua disposição narrativas e palavras isoladas de Jesus, que foram transmitidas pela tradição oral; ele podia estabelecer o plano que quisesse” (CULLMANN, 2003, p. 17). Nas palavras de Ferreira (2012, p. 10):

Os diversos grupos que formaram os inícios dos cristianismos não se preocuparam em descrever qualquer biografia sobre o homem Jesus. Os primeiros cristãos se empenharam em anunciar o testemunho da fé (*kerygma*). Após algumas dezenas de anos de experiência e vivência, de pregação (*kerygma*) da Palavra, é que foram colocados por escrito, e, devagarzinho, foram escrevendo o Novo Testamento. Nestes escritos [...] pouco conhecemos da biografia de Jesus. O empenho era a proclamação da Boa Nova: aquilo que Jesus significava para os que acreditavam na sua ressurreição.

Posteriormente, temos o segundo filtro, o redacional (controlado pelas intenções teológicas dos evangelistas) (BORNKAMM, 2003, p. 17-84; EGGER, 2005, p. 155-197; GLEISER, 2011, p. 44; KÜMMEL, 2009, p. 33-97; SILVA, 2009, p. 205-228; WEGNER, 2005, p. 11-83) e o filtro das alterações dos copistas acidentais e/ou intencionais nos manuscritos gregos no Novo Testamento (ALAND e ALAND, 2013; EGGER, 2005; EHRMAN, 2015; KÜMMEL, 2009; PAROSCHI, 2012; WEGNER, 2005). Acerca destes processos redacionais do Novo Testamento, Richter Reimer (2008, p. 44) afirma que:

Textos bíblicos, especificamente os evangelhos sinóticos como fonte para nossos estudo e reflexão, não pretenderam ser biográficos nem quiseram simplesmente descrever algo que tivesse ocorrido. Eles são fruto de longos

caminhos e processos de ação, reflexão, conflitos e opções, realizados por grupos e comunidades cristãs na segunda metade do século I.

Na exegese bíblica, especificamente por meio da metodologia histórica-crítica (RICHTER REIMER, 2008, p.44), as fontes históricas são fundamentais para o trabalho do historiador da religião, sendo que “tudo se deve medir por elas, todos os pensamentos devem se submeter a elas. Por conseguinte, qualquer apresentação de Jesus deve iniciar com uma apresentação das fontes sobre o Jesus histórico (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 31).

2.2.1 Os Sinóticos

A estrutura, em grande parte semelhante, dos Evangelhos segundo Mateus, Marcos e Lucas permite apresentá-los lado a lado nas narrativas que neles se correspondem nestas obras. Esta composição é conhecida como sinopse³² (ponto de vista comum). É neste sentido que os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas recebem a designação de “Evangelhos Sinóticos” desde o final do século XVIII (BORNKAMM, 2003, p. 35; KOESTER, 2012. p. 48-49; RICHTER REIMER, 2010, p. 18). Desta forma:

O conteúdo e a disposição do material dos sinóticos estão intimamente relacionados. O decurso da atividade de Jesus é apresentado de maneira semelhante. Ao aparecimento do Batista estão unidos o batismo e a tentação de Jesus, como também seu aparecimento em público. Até a época de sua paixão. Jesus exerce sua atividade quase que somente na Galileia, e no conjunto de seus aparecimentos os evangelhos observam quase sempre a mesma sequência. A ida de Jesus a Jerusalém, seu aparecimento lá, como também seu processo, são narrados com muita semelhança. Todos os três relatos terminam com a crucificação e ressurreição (KÜMMEL, 2009, p. 41).

O Evangelho de João, ao contrário, apresenta uma estrutura narrativa diferenciada e um material bastante distinto. Apenas na história da paixão (além de outras poucas passagens) é que os quatro evangelhos recorrem ao uso de tradições comuns (BULL, 2009, p. 12). De acordo com Cullmann (2003, p. 16):

Os três primeiros evangelhos – Mateus, Marcos e Lucas – apresentam entre si uma certa unidade em relação ao quarto – João. Tudo se passa dentro do mesmo plano cronológico e geográfico: o ministério de Jesus estende-se por um ano; começa na Galileia e termina na Judeia, pela Paixão. João, ao contrário, estende esse ministério sobre dois ou três anos e o localiza em geral na Judeia e, episodicamente, na Galileia.

³² Este termo foi utilizado pela primeira vez no século XVIII por Griesbach, vem do grego *synorao*, que significa: ver junto, olhar sob o mesmo ângulo (CULLMANN, 2003, p. 16)

Dessa forma, somos colocados diante do problema sinótico³³: como explicar a semelhança desses três evangelhos e, por outro lado, as diferenças que existem entre eles? Cada evangelista tinha à sua disposição palavras isoladas de Jesus, que foram transmitidas pela tradição oral. Dessa maneira, os evangelistas organizaram os ditos de Jesus de acordo com as necessidades de seus ouvintes e seus respectivos interesses teológicos (EHRMAN, 2013; FERREIRA, 2011, p. 139). Portanto, se por um lado existe uma dependência mútua entre os evangelhos, Cullmann (2003, p.17) nos apresenta algumas divergências:

A infância de Jesus é recontada diferentemente em Mateus e Lucas, e Marcos não a menciona de modo algum. As aparições do Jesus ressuscitado são situadas por Lucas na Judeia, por Mateus na Galileia; os grandes discursos que se leem em Mateus estão ausentes em Marcos; a ressurreição do filho da viúva de Naim, o episódio da pecadora perdoada, a parábola do bom samaritano, a história de Marta e Maria, etc. encontram-se somente em Lucas.

No passado, foram apresentadas diversas soluções³⁴ para resolver o problema sinótico. Entretanto, na atualidade, o consenso entre os acadêmicos acerca da resolução dessa questão, é a hipótese das Duas Fontes. Este é o modelo mais aceito pelos acadêmicos que trabalham com o Novo Testamento em ambiente universitário (EGGER, 2005; KÜMMEL, 2009).

Portanto, uma vez reconhecido o problema no final do século XVIII d.C., a hipótese das Duas Fontes, foi desenvolvida na segunda metade do século XIX e que a partir deste período vem se impondo cada vez mais a partir da seguinte teoria: O Evangelho de Marcos é o mais antigo dos três evangelhos sinóticos, por ser o mais antigo, posteriormente foi utilizado³⁵ por Mateus e Lucas. Estes, usaram uma outra fonte comum, que embora não conservada, ainda pode ser reconstruída³⁶. Essa fonte era constituída de ditos de Jesus, por este motivo, foi denominada de Fontes dos Ditos. Na literatura científica é utilizada de forma abreviada por Q (=Quelle [=fonte]). (BULL, 2009, p. 13).

³³ Para maiores informações sobre a questão sinótica, veja (KÜMMEL, 2009, p. 41-92). Sobre a forma como os evangelhos foram constituídos a partir das três fases: pré-pascal, tradição oral pós-pascal e fixação escrita dos textos, veja (EGGER, 2005, p.36-41).

³⁴ Para maiores informações as várias propostas de resolução do problema sinótico, veja (KÜMMEL, 2009, p. 43-92).

³⁵ Sobre a forma como Mateus e Lucas usaram a Fonte Q, veja (BORNKAMM, 2003).

³⁶ O texto completo e traduzido da Fonte Q pode ser encontrado no apêndice da revista *Ribla* 22 (1995), Petrópolis, p. 162-170.

Apesar de ser a teoria mais aceita, essa teoria encontra algumas dificuldades (CULLMANN, 2003, p. 17-19). A teoria clássica das Duas Fontes tem dificuldade de explicar a matéria exclusiva de Marcos (Mc 2,27; 3,20s; 4.26-29; 7,31-37; 8,22-26, 14,51s; 15,44), também encontra dificuldades para explicar as pequenas coincidências literais (*minor agreements*) entre Mt e Lc, em diferença com Mc. Dessa forma, a teoria das duas fontes passou a ser ensinada de forma modificada ou ser questionada e negada por alguns pesquisadores. Mas, continua em vigor (BULL, 2009, p. 14).

Dessa forma, os exegetas entendem que os *minor agreements* presentes em todo o material dos evangelhos (um total de 700) defendem a ideia de que os autores de Mateus e Lucas utilizaram o Evangelho de Marcos numa versão revisada (Deuteromarcos), ou que o evangelho de Marcos presente no cânon, possivelmente passou por uma revisão. Mt e Mc apresentam em parte, algumas diferenças em relação ao evangelho de Marcos e na fonte Q. Essas diferenças podem ser explicadas recorrendo ao trabalho dos redatores dos evangelistas ou podemos partir do pressuposto de que os autores de Mt e Lc utilizaram versões distintas da fonte Q (BULL, 2009, p. 14; KOESTER, 2012, p. 48-52). Sendo o Evangelho de Marcos o mais antigo dos sinóticos, seu estudo torna-se de grande relevância para a pesquisa acerca de Jesus de Nazaré.

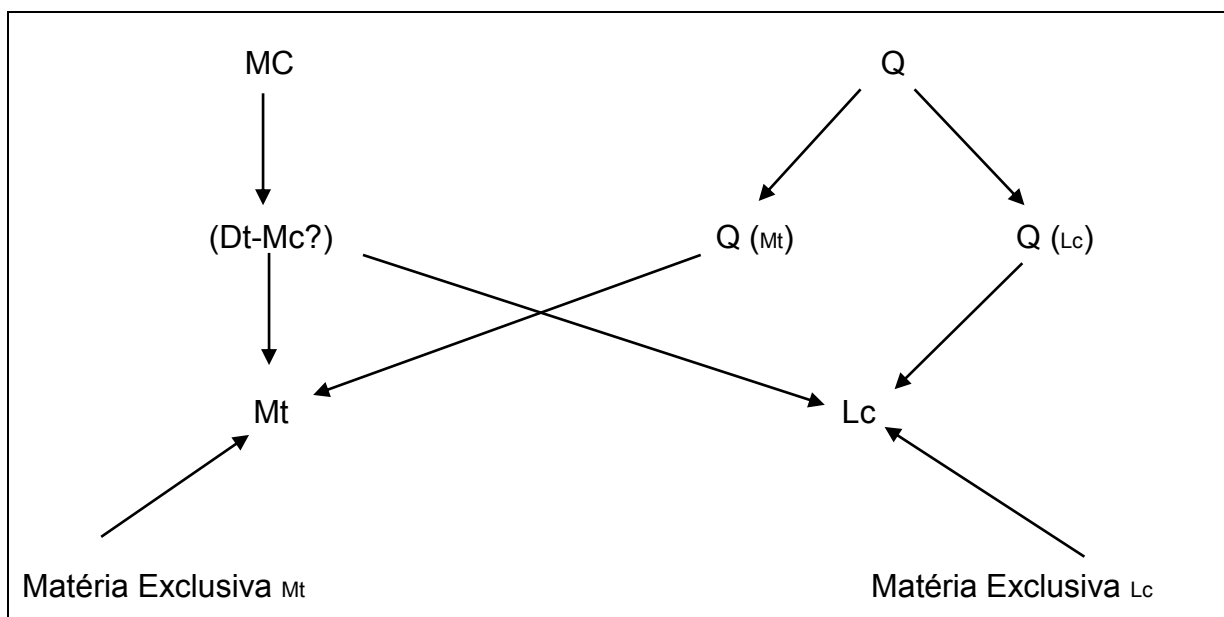


Figura 1. Hipótese das Duas Fontes

Fonte: Bull (2009, p. 14)

2.2.2 O Evangelho de Marcos

Marcos é geralmente identificado como João Marcos, primo de Barnabé, companheiro de Paulo. Posteriormente, Marcos se tornou companheiro de Paulo, sendo também mencionado do texto pseudoepígrafe de 1 Pedro 5.13 por volta do ano 100 d.C como companheiro de Pedro. Fora do Novo Testamento, a referência a Marcos vem de uma obra hoje perdida de Papias, um escritor cristão do início do século II., sendo citado pelo historiador eclesiástico cristão do século IV Eusébio de Cesareia (260-340 d.C). (VERMES, 2007, p. 16).

Nesta obra, o relacionamento entre Marcos e o segundo evangelho é afirmado ou pressuposto por Papias, que foi bispo de Hierápolis, na região da Frígia, na Ásia Menor, até cerca de 130 d.C. Sua afirmação sobre o segundo evangelho encontra-se registrada na História Eclesiástica de Eusébio, escrita em 325 d.C., (VERMES, 2007, p. 16).

Entretanto, Marcos é uma literatura anônima³⁷. O título “Segundo Marcos”, foi provavelmente acrescentado quando os evangelhos foram reunidos e houve necessidade de distinguir a versão de Marcos dos demais evangelhos. Em geral, acredita-se que os títulos dos evangelhos foram acrescentados no século II devido a polêmica da apostolicidade. No que diz respeito a data, o evangelho de Marcos teria sido escrito por volta do ano 70 (KÜMMEL, 2009, p. 112-115; RICHTER REIMER, 2010, p. 18).

Quanto as fontes utilizadas na confecção do Evangelho de Marcos, Correia Júnior e Soares (2002, p. 16-18) apresentam três grupos organizados a partir de dezoito materiais. Ou seja:

- a) Grupos de narrativas e ditos formados com base em uma tradição existente: 1) 1,1-13; 12) 9,30-50; 13) 10,1-31; 14) 10,32-52; 15) 11,1-25;
- b) Grupos de narrativas baseadas no testemunho pessoal, provavelmente de discípulos e discipulas de Jesus: 2) 1,21-39; 6) 4,35-5-43; 7) 6,30-56; 9) 7,24-37; 11) 8,27-9,29; 18) 14,1-16,8;
- c) Grupos de narrativas sistematizadas por tema (para ressaltar um dito particular de Jesus: 3) 2,1-3,6; 4) 3,19b-34; 5) 4,1-34; 8) 7,1-23; 16) 11,27-12,44; 17) 13,5-37.

O Evangelho foi escrito para uma comunidade gentílica-cristã de fala grega, fora da Palestina (SOUZA, 2017, p. 48-56). O autor traduz corretamente as

³⁷ “Não sabemos quem foi o autor do Evangelho Marcos. A nota de Papias, da qual já falamos, e a tradição eclesiástica veem nele João Marcos, o sobrinho de Barnabé. Mas as concepções geográficas incorretas, constatáveis em várias passagens, eliminam um autor palestinese, portanto também João Marcos.” (VIELHAUER, 2012, p. 377).

expressões hebraicas e aramaicas para o grego (3,17; 5,41; 7,11,34 e outros). Quanto ao local de origem³⁸, este evangelho provavelmente foi redigido na Síria. Isso explica a designação do lago de Genesaré como “mar” que “pressupõe tanto proximidade com o manancial de água correspondente quanto distância em relação a um mar verdadeiro” (BULL, 2009, p. 26).

Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p.15) entendem que o surgimento do Evangelho de Marcos está relacionado com três situações importante. Primeira: a morte da primeira geração dos discípulos de Jesus. Segunda: presença de gentios nos cristianismos originários, Marcos procura apresentar soluções para o conflito entre judeus e gentios. Terceira: o conflito do judaísmo contra Roma e, por isso, Marcos objetiva fortalecer a comunidade diante da perseguição romana.

Possivelmente, a comunidade que recebeu o evangelho de Marcos tinha origem nas missões praticadas entre os gentios, pois a atividade de Jesus inclui território não-judeu (7,24-37; 5.1-20) e a pregação do evangelho a todos os povos serve como uma pré-condição da *parúsia* (13,10). Enfim, é um gentio, o centurião romano próximo a cruz, a primeira pessoa que faz uma confissão de Jesus como Filho de Deus (BULL, 2009, p. 26-27).

2.2.3 A Fonte Q

Q é o material que Mateus e Lucas têm em comum e que não é encontrado no evangelho de Marcos (EHRMAN, 2014, p. 86). A Fonte Q é o primeiro esboço (detectável) de uma história do anúncio e da vida de Jesus de Nazaré. As origens de Q podem remontar ao período pré-pascal, mas somente num período posterior à Páscoa é que ocorreu uma atividade de elaboração da tradição³⁹ (SCHIAVO, 2006, p. 30).

Dessa forma, Q passou por um processo de organização que foi finalizado entre 50 e 60 d.C. Como afirma Schnelle, (2010, p. 489) “a pesquisa recente mostra que a Fonte Q em sua forma final (reconstruída) deve ser entendida literária e teologicamente como obra composta conscientemente que apresenta uma imagem

³⁸ Para Schnelle o local de origem é Roma (2010, p. 514).

³⁹ Para um maior aprofundamento nos temas apresentado na Fonte Q, veja (SCHNELLE, 2010, p. 487-512).

autônoma de Jesus”. Dessa maneira, Q torna-se um material de grande importância para o acesso ao Jesus histórico e ao ambiente da Galileia.

Acerca do lugar de origem de Q, o consenso entre os pesquisadores é que se trata de uma fonte que veio do norte, vinculada à Galileia, não a Jerusalém. Nela são mencionadas algumas cidades: Jerusalém, Cafarnaum (Q 7,1; Lc (Q) 10,15), Corazim (Lc (Q) 10,13), Betsaida (Lc (Q) 10,13) e as cidades gentílicas de Tiro e Sidônia (Lc (Q) 10,14) (SCHIAVO, 2010, p. 31).

2.3 JESUS DE NAZARÉ: UM OLHAR HISTÓRICO

Na atualidade, existem apenas dois fatos históricos sobre Jesus nos quais podemos ter confiança. Primeiro: Jesus foi um judeu que liderou um movimento de reforma no interior da religião judaica na Palestina do século I d.C. Segundo: por causa disso, Jesus foi crucificado pelo Império Romano sob Pôncio Pilatos. Assim, procuramos colocar os evangelhos ao lado de uma análise histórica, na tentativa de eliminar os floreios teológicos e apresentar uma imagem mais próxima do Jesus histórico. Essa aproximação histórica procura colocar Jesus dentro do contexto político, religioso e social em que ele viveu – uma época caracterizada por inúmeros messias, bandidos sociais e profetas apocalípticos. Dessa maneira, uma biografia de Jesus pode ser escrita por si própria.

2.3.1 Jesus de Nazaré, Nascimento e Família

Jesus nasceu⁴⁰ no tempo do imperador Augusto (37 a.C. – 14 d.C.) (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 173) em algum momento entre 4 a.C. e 6 d.C., numa aldeia chamada Nazaré⁴¹ (ASLAN, 2013, p. 58; CROSSAN, 2010, p. 15; EHRMAN, 2014, p. 265; FREYNE, 2008, p. 46; SELVATICI, 2006, p. 31). Marcos e Joao pressupõe que Jesus tenha nascido em Nazaré (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 185).

⁴⁰ Alguns estudiosos entendem que Jesus não existiu historicamente, antes, seria um mito criado pelo cristianismo, para uma compreensão desta perspectiva (EHRMAN, Barth, D. *Jesus existiu ou não?*. Rio de Janeiro: Agir, 2014).

⁴¹ Do ponto de vista histórico, Jesus foi um judeu da Galileia que nasceu e viveu na aldeia de Nazaré. Nessa localidade ele viveu por cerca de 30 anos (Lc 3.23), até o momento do seu batismo por João em 27/28 d.C. ou 28/29 d.C (FLUSSER, 2016, p. 9).

Nazaré era uma região que ficava no limite norte da Palestina⁴², na periferia de Israel, era também periferia da vasta região dominada pelo Império Romano naquele período. Acerca da vida de Jesus e da administração sobre a Palestina no século I, podemos dizer que:

A vida de Jesus começou possivelmente em 6/5 a.C., nos anos finais do reino de Herodes, o Grande (37-4 a.C.), e terminou durante o governo de Pôncio Pilatos (26-36 d.C.), provavelmente em 30 d.C. A sua primeira infância coincidiu com as disputas em torno da sucessão Herodes. Uma série de revoltas causava agitação política constante. O imperador Augusto dividiu o reino em três partes, entre os filhos sobreviventes de Herodes. Arquelau foi encarregado da Judeia, da Idumeia e de Samaria (4 a.C. – 6 d.C.), Antipas da Galileia (4 a.C. – 39 d.C.) e Filipe dos territórios ao norte e leste da Galileia (4 a.C. – 33/34 d.C.). Nenhum deles herdou o título real (VERMES, 2007, p. 19).

A Judeia foi transformada numa província romana em 6 d.C., quando o governo da região foi transferido a um prefeito escolhido pelo imperador. A nova organização foi efetivada por Quirino, governador da Síria, responsável pelo cadastro fiscal da região que motivou a revolta de Judas, o Galileu, fundador dos zelotas, ou zelotes⁴³ (VERMES, 2007, p. 20).

Os romanos escolhiam os sumos sacerdotes, líderes religiosos responsáveis pelos serviços no Templo de Jerusalém, geralmente, esses sacerdotes permaneciam na gestão dos serviços religiosos por um período pequeno de tempo, todavia, dois personagens conseguiram permanecer à frente deste trabalho por um longo período, Anás governou entre 6 d.C até 15 d.C. e Caifás de 18 d.C até 36/37 d.C., foram os dois que permaneceram no cargo por mais tempo (VERMES, 2007, p. 20).

⁴² “Palestina, a designação romana não oficial para a vasta extensão de terra que abrange os atuais Estados de Israel/Palestina, bem como grande parte da Jordânia, Síria e Líbano (a área que não seria oficialmente chamada de Palestina até 135 d.C.)” (ASLAN, 2013, p. 16).

⁴³ “Termo decorrente do grego zelotes (ζηλωτής) e cristalizado na maior parte das línguas neolatinas como zelota, ainda que seja comum a forma francesa zelote em português. Aqui, optamos por zelota, mais corrente no ambiente religioso judaico-cristão e no mundo acadêmico” (ASLAN, 2013, p. 17).



Figura 2. Mapa da Palestina do Tempo de Jesus

Fonte: https://www.google.com.br/search?q=mapa+da+palestina+na+epoca+de+jesus&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR733BR733&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=mL2yzq5RBMqB6M%253A%252CtC2by

De acordo com os sinóticos, o período do ministério de Jesus, isto é, o período que abrange o seu batismo e morte, não foi superior a um ano. Entretanto, de acordo com João, evangelho considerado mais teológico e menos histórico, este período se estende para três anos⁴⁴ (FLUSSER, 2016, p. 9). Nas palavras de Vermes (2007, p. 20):

O evangelho de João, menciona duas ou três páscoas, estabelece que durou pelo menos três anos. Nos Evangelhos Sinóticos, por outro lado, só

⁴⁴ O evangelho de João é considerado o mais teológico dos quatro evangelhos, conseqüentemente, menos histórico. O evangelho de João concentra o ministério de Jesus na Judeia, fazendo alusão a festa da páscoa três vezes (Jo 2.13; 6.4; 11.55) com esta festa ocorria uma vez no ano, o tempo total do ministério público de Jesus neste evangelho seria de três anos.

são mencionadas uma Páscoa e uma única visita a Jerusalém. Essa cronologia mais curta é historicamente a mais provável. É mais fácil explicar por que João, o mais recente dos evangelistas, sentiu necessidade de estender a carreira de Jesus para acomodar os seus discursos numerosos, extensos e quase certamente ficcionais, em vez de justificar a sua compreensão em menos de 12 meses, e possivelmente não mais de seis, de acordo com os três evangelistas anteriores.

Nazaré, na Galileia⁴⁵, era uma aldeia que se localizava na encosta do morro, tão pequena que seu nome não aparece em nenhuma fonte judaica antiga antes do século III d.C., não aparece na Bíblia Hebraica, nem no Talmude, nem no Midrash, nem em Josefo (BARBAGLIO, 2011, p. 124).

No século I d.C., Nazaré era um povoamento judeu na região montanhosa da Galileia, distante das rotas comerciais. No entanto, escavações arqueológicas indicam um povoamento desde cerca de 2.000 a.C., na época de Jesus, os habitantes eram envolvidos com a agricultura e viviam em cavernas pobres, não existem registros arqueológicos de sinagoga⁴⁶ em Nazaré conforme os evangelhos sinóticos mencionam (Mc 6,1; Mt 13,54; Lc 4,16) (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 187).

As casas de Nazaré são simples, com uma única sala sem janelas dividida em dois – um espaço para a família, outro para os animais -, feitas de barro caiado e pedras e coroadas com um telhado plano, onde os moradores se reúnem para rezar, onde espalham sua roupa para secar, onde fazem suas refeições nas noites mais quentes e onde, nos meses de verão, desenrolam suas esteiras empoeiradas e dormem. Os habitantes com sorte têm um pátio e um pequeno pedaço de terra para cultivar legumes, pois não importa a profissão ou habilidade, cada nazareno é um agricultor. Os camponeses que chamam essa aldeia isolada de lar, são sem exceção, cultivadores da terra. É agricultura que alimenta e sustenta a escassa população. Todo mundo cria seus próprios animais, todos plantam seus próprios cultivos: um pouco de cevada, algum trigo, alguns talos de painço e aveia. O estrume recolhido dos animais alimenta a terra, que por sua vez alimenta os moradores que em seguida, alimenta o gado. A autossuficiência é a regra (ASLAN, 2013, p. 51).

Assim, Nazaré era um lugar irrelevante e esquecível⁴⁷, a provável cidade natal de Jesus, uma aldeia bastante isolada, composta de judeus empobrecidos, em sua maioria, camponeses analfabetos, diaristas e agricultores. “Portanto, Jesus muito provavelmente foi criado em condições de relativa pobreza” (EHRMAN, 2014, p.

⁴⁵ “A Galileia pode ser dividida em três paisagens: a Alta Galileia (com montanhas entre 600 e 1.200 metros de altura), a Baixa Galileia acidentada (com altitude entre 100 e 600 metros) e a região em volta do lago da Galileia” (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 185).

⁴⁶ Existiam sinagogas em Jerusalém, mas não tantas como dizem Josefo e o Talmude palestino. No primeiro século, as sinagogas eram grandes salas que se localizavam em salas particulares, posteriormente, transformaram-se em locais públicos.

⁴⁷ Flávio Josefo menciona 45 aldeias na Galileia, mas nunca Nazaré. O Talmud menciona 65 povoados, mas não também não menciona Nazaré (PAGOLA, 2014, p. 63).

288). Sendo que esta pode ser a única verdade que sabemos sobre a infância de Jesus (ASLAN, 2013, p. 53).

A família de Jesus era bastante pobre, uma família de classe trabalhadora. O relato mais antigo demonstra que Jesus era um *τέκτων*, *tekton* (Mc 6.3), uma palavra que normalmente é traduzida como “carpinteiro” ou “construtor”, embora possa ser utilizada em qualquer contexto onde as pessoas realizam trabalho manual, por exemplo uma pessoa que trabalha com pedras, um pedreiro, ou uma pessoa que trabalhe com ferros, ferreiro. Para encontrar trabalho, Jesus precisava sair de Nazaré e percorrer os povoados mais próximos. É possível que Jesus tenha trabalhado em Séforis, capital da Galileia que ficava a cinco quilômetros de Nazaré. Por outro lado, alguns estudiosos entendem que não temos base real para tal afirmação (PAGOLA, 2014, p. 80).

Assim, o Jesus histórico era uma pessoa que tinha uma ocupação das classes baixas (EHRMAN, 2014, p. 288). “Provavelmente o melhor modo de compreender esse termo é aproximá-lo de algo comum da nossa experiência. Seria como ter chamado Jesus de operário da construção civil” (EHRMAN, 2005, p. 212). Portanto:

Se essa afirmação é verdadeira, então, como um trabalhador artesanal e diarista, Jesus teria pertencido à classe mais baixa de camponeses na Palestina do século I, um pouco acima do indigente, do mendigo e do escravo (ASLAN, 2013, p. 59).

Dessa maneira, devemos evitar a interpretação de um termo carpinteiro em termos modernos como uma pessoa com a devida qualificação e bem remunerado⁴⁸. A linhagem social de uma pessoa poderia ser facilmente conhecida no mundo greco-romano e a palavra carpinteiro apontava para uma situação de classe inferior (MACMULLEN *apud* CROSSAN, 1995, p. 40). O carpinteiro era um artesão que ocupava um status social abaixo do estrato social do campesinato⁴⁹. Os artesãos eram cerca de 5% da população e ocupavam uma posição acima dos degradados e

⁴⁸ “ Com seu modesto trabalho, Jesus era tão pobre como a maioria dos galileus de seu tempo. Não estava no degrau mais baixo da escala social econômica. Sua vida não era tão dura como a dos escravos, nem conhecia a miséria dos mendigos que percorriam as aldeias pedindo ajuda. Mas tampouco vivia com a segurança dos camponeses que cultivavam suas próprias terras. Sua vida parecia-se mais com a dos diaristas que procuravam trabalho quase todos os dias. Assim como eles, também Jesus se via obrigado a deslocar-se para encontrar alguém que contratasse seus serviços” (PAGOLA, 2014, p. 80-81)

⁴⁹ “Os camponeses – essa vasta maioria da população de cuja colheita cerca de dois terços sustentavam as classes altas. Se tivesse sorte, viviam no nível de subsistência, apenas em condições de sustentar a família, animais e obrigações sociais, e ainda tinham o suficiente para o suprimento de semente do ano seguinte. Se não tivessem sorte, a seca, a dívida, a doença ou a morte expulsavam-nos de sua própria terra, para a meia, o arrendamento ou ainda pior” (CROSSAN, 1995, p. 41).

dispensáveis⁵⁰, que seriam mendigos, ladrões, diaristas e escravos. Assim, sendo Jesus carpinteiro, ele pertencia ao estrato social dos artesãos, grupo que ficava entre os camponeses e os degradados e dispensados. (CROSSAN, 1995, p. 41).

2.3.2 A Educação de Jesus de Nazaré

Sobre a educação de Jesus, alguns estudiosos pensam que existia na Palestina do século I, um sistema educacional obrigatório (BERNHEIM, 2003, p. 55-6). Entretanto, essas informações são oriundas da *Michna*, do Talmude de Jerusalém e do Talmude de Babilônia, principais escritos da literatura rabínica. Todavia, a *Michna* foi concluída por volta do ano 200 (LEITE, 2006, p. 280). Aqueles que acreditam na existência de um sistema educativo generalizado no início do século I na Palestina baseiam-se principalmente no Talmude de Jerusalém, um comentário da *Michna* que foi concluído por volta do ano 400 (BERNHEIM, 2003, p. 56 e LEITE, 2006, p. 281)

Jesus com sete ou oito anos frequentava a escola na aldeia de Nazaré chamada *bet Sefer* (casa do livro), caminhado pelas ruas estreitas e depois de dois anos passaria para o *bet Talmude* (casa de estudo) e com a idade de doze ou treze anos, deixaria o *bet Talmude* e quem sabe, se Jesus fosse um rapaz interessado, não poderia ingressar nos estudos aos pés de um mestre da lei em uma *bet midrach*.

Contudo, aplicar este sistema educacional extraído das literaturas rabínicas dos séculos 200 e 400 a Jesus de Nazaré que viveu na primeira metade do século I, na periferia da Galileia é possivelmente um anacronismo histórico (BERNHEIM, 2003, p. 56). Dessa maneira, “a antiga visão acadêmica de que todos os meninos judeus aprendiam a ler já provou ser errada” (EHRMAN, 2014, p. 288). Assim,

A ideia de que os galileus seriam bilíngues, falando tanto grego como aramaico, não é baseada em nenhum indício factual. Deve-se ter em mente que, segundo o famoso historiador da igreja Eusébio, mesmo no século III d.C., a população gentio-cristã rural das cercanias da cidade galileia grega meridional de Citópolis necessitava de um intérprete para traduzir para o aramaico um sermão pronunciado em grego na igreja [...]. E quanto a Jesus ser ele próprio falante de grego, trata-se de um arroubo fantasioso (VERMES, 2006, p. 268-69).

⁵⁰ “Esses dispensáveis existiam, como esse terrível título sugere, porque, despeito da mortalidade e da doença, da guerra e da fome, as sociedades agrárias em geral tinham mais classes baixas do que as classes altas julgavam lucrativo empregar. Os dispensáveis eram, em outras palavras, uma necessidade sistêmica” (CROSSAN, 1995, p. 41).

As taxas de analfabetismo da Palestina no século I eram altas, principalmente entre os pobres. Cerca de 97% dos camponeses judeus não sabiam ler nem escrever, um número esperado para sociedades de tradição oral como a em que Jesus viveu (CROSSAN, 1995, p.41). Várias pesquisas importantes acerca da alfabetização surgiram em anos recentes, indicando como os índices de alfabetização eram baixos na antiguidade. No mundo antigo, cerca de 10% das pessoas eram capazes de ler alguma coisa ou talvez copiar algum texto. Entretanto, um número bem inferior a este poderia conseguir compor um livro ou uma narrativa. Somente a elite, esta sim, tinha dinheiro e tempo para obter uma educação escrita. (EHRMAN, 2014, p. 54-55).

Na Palestina romana do século I, a situação torna-se ainda pior. Na época de Jesus, provavelmente 3% dos judeus palestinos eram alfabetizados. Lembrando que, “novamente, estes seriam as pessoas que saberiam ler e talvez escrever seus nomes e copiar palavras. Um número menor ainda saberia redigir frases, parágrafos, capítulos e livros: mais uma vez, as elites urbanas” (EHRMAN, 2014, p.55). Portanto, não existiam escolas em Nazaré para os filhos dos camponeses frequentarem. A educação que Jesus recebeu veio de sua família, ou seja, de uma tradição oral, e considerando a função de Jesus como um trabalhador rural e diarista, a educação de Jesus foi centralizada em aprender o ofício de seu pai, visando a subsistência da família em Nazaré (ASLAN, 2013, p. 59). Assim,

Flávio Josefo e Fíllon [...] não mencionam em qualquer parte a existência dessas escolas. Mais provavelmente, só as famílias mais abastadas podiam oferecer a seus filhos um preceptor. As poucas escolas que podiam ser encontradas não eram instituições públicas destinadas a crianças, mas grupos privados e informais de discípulos adultos em torno de um mestre consagrado (BERNHEIM, 2003, p. 56).

O hebraico era a língua dos escribas e estudiosos da Torá, a língua do conhecimento. Camponeses como Jesus de Nazaré teriam uma enorme dificuldade de comunicação em hebraico, mesmo que isso ocorresse de uma forma coloquial, sendo este o motivo da tradução das palavras de Jesus em aramaico para o idioma dos leitores do mundo greco-romano, conforme podemos observar no evangelho de Marcos (Mc 5,41; 7,34; 15,34). De acordo com ASLAN (2013, p. 59).

Há muita controvérsia entre os estudiosos sobre a questão de Jesus ser alfabetizado ou não. [...] parece mais provável que ele não sabia escrever. Não há nenhum registro indicando que tivesse escrito alguma coisa ou mesmo que soubesse escrever. Se sabia ler ou não, é uma questão interessante e complicada (EHRMAN, 2014, p. 288).

No que diz respeito a família de Jesus, ele tinha irmãos e irmãs (Mt 13,55; Mc 6,3), sobre isto, praticamente não existem mais discussões na pesquisa⁵¹ do Jesus histórico, apesar da doutrina católica sobre a virgindade perpétua de Maria⁵², mãe de Jesus. Este fato pode ser comprovado nos evangelhos, em Atos e nas cartas de Paulo. (RICHTER REIMER, 2013, 13-20). O próprio Josefo menciona Tiago, irmão de Jesus que se tornou o líder da igreja de Jerusalém, após a morte de Jesus (ASLAN, 2013, p. 60).

Jesus era o primogênito da família em Nazaré, geralmente os pais não tinham menos de sete filhos, Jesus tinha quatro irmãos e várias irmãs. É possível que o pai de Jesus tenha morrido antes do batismo feito por João Batista (FLUSSER, 2016, p. 11). Como primogênito, é possível que Jesus tivesse assumido a responsabilidade de provedor da família após a morte do seu pai, José (BERNHEIM, 2003).

2.3.3 Jesus de Nazaré e seu Mestre João Batista

A vida pública de Jesus como mensageiro carismático iniciou na Galileia, sob a orientação de João Batista, cuja mensagem de arrependimento incluía o anúncio do reino iminente de Deus. No Evangelho de Lucas, a missão de João é colocada no decimo quinto ano do imperador Tibério, ou seja, 29 d.C. (VERMES, 2007, p. 20).

João Batista⁵³ foi um profeta apocalíptico (GLEISER, 2011, p. 44) que anunciou a chegada iminente do Deus vingador, esta teoria de João tinha matriz na teologia deuteronomista. Dessa maneira, o sofrimento trazido pelo império romano era o resultado do castigo de Deus por causa dos pecados de Israel e aquela pecaminosidade impedia o advento do Reino de Deus⁵⁴ (CROSSAN, 2010, p. 21).

O Deus apocalíptico e vingador anunciado por João é modificado na redação dos textos cristãos. Por exemplo: em Marcos 1,7-8, João proclama que “depois de

⁵¹ Sobre essa discussão, recomendo a leitura de (BERNHEIM, 2003, p. 21-39 e BARBAGLIO, 2011, p.133-137).

⁵² Acerca da estética da recepção de Maria em diversas tradições religiosas. Veja Richter Reimer (2008, p. 101-124).

⁵³ Sobre o João Batista histórico, ver (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 221-234) sobre uma possível relação de João Batista com os essênios (MAZZAROLO, 2010, p. 117-131).

⁵⁴ “ O Reino de Deus era uma expressão normalmente utilizada para o que eu chamo de ‘grande limpeza divina’ deste mundo. Era o que este mundo seria se e quando Deus se sentasse no trono de César ou se e quando Deus morasse no palácio de Antipas. Isso está muito claro nestas frases paralelas da oração do Pai-Nosso em Mt 6,10: ‘Venha o teu Reino, seja feita a tua vontade, *na terra* como no céu’. O Reino de Deus se refere à vontade de Deus para esta terra aqui embaixo. [...] ‘É sobre a transformação deste mundo em santidade e não sobre a evacuação deste mundo para o céu’ (CROSSAN, 2010, p. 20).

mim, vem aquele que é mais forte do que eu, de quem não sou digno de, abaixando-me, desatar a correia das sandálias [...] Ele, porém, vos batizará como o Espírito Santo”. De acordo com João Batista, o mais poderoso era Deus, mas para Marcos era Jesus (CROSSAN, 2010, p. 21).

A imagem inflamada de um Deus vindouro apocalíptico que destruiria o mal no mundo, fazendo uma “grande limpeza divina” pode ser verificada na linguagem apocalíptica de Lucas 3,7-9.16:

Ele dizia às multidões que vinham para serem batizadas por ele: “Raça de víboras! Quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir? Produzi, então, frutos dignos de arrependimento e não comeceis a dizer em vós mesmos: ‘Temos por pai a Abraão’. Pois eu vos digo que até mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão! O machado já está posto à raiz das árvores; e toda a árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo [...]. Eu vos batizo com água, mas vem aquele que é mais forte do que eu, do qual não sou digno de desatar a correia das sandálias; ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo.

Este texto torna-se sem sentido quando aplicado a pessoa de Jesus, mas se ajusta perfeitamente com a imagem do Deus apocalíptico e vingativo que destruiria o mal que estava presente na terra, governado a Palestina no século I, o Império Romano. Esta mensagem de João, atraiu um camponês galileu, Jesus de Nazaré.

Jesus, quando adulto sai de Nazaré, na Galileia, decidindo deixar sua casa, família e trabalho para se unir ao movimento do João Batista⁵⁵, observe:

[...] em algum momento ao redor de seu trigésimo ano e por razões desconhecida, Jesus de Nazaré deixou a pequena aldeia montanhosa de Nazaré, na Galileia, abandonou sua casa, sua família e suas obrigações, e caminhou até a Judeia para ser batizado por João. Na verdade, a vida do Jesus histórico não começa com o seu nascimento milagroso ou sua juventude obscura, mas no momento em que ele se encontra pela primeira vez João Batista (ASLAN, 2013, p. 109).

Provavelmente, Jesus foi “batizado por João não longe do ponto em que o Jordão desemboca no Lago de Genesaré, ao norte. Nesta área está localizada Betsaida, onde viviam os irmãos André e Pedro” (Jo 1,40-44) (FLUSSER, 2016, p. 25). O batismo de Jesus por João é um ponto bem sólido na pesquisa do Jesus histórico (CROSSAN, 1995, p.58 e FREYNE, 2008, p. 39). De acordo com Barbaglio (2011, p.200):

A historicidade do fato ressalta o constrangimento que causava às primeiras gerações cristãs: estas acreditavam em Jesus isento do pecado e, sobretudo, Messias anunciado pelo precursor João; como, portanto, admitir que se tenha submetido a um rito penitencial e se declarado inferior, ele, batizado em frente ao batizador? Certamente não o inventaram; ao contrário, transmitiram fielmente a memória, constrangidos pela história,

mesmo enganando-se para diminuir sua importância e para lê-lo em chave favorável a Cristo. Assim, o quarto evangelho, para o qual era certamente conhecido, nem mesmo o menciona, mas esclarece que Jesus não é absolutamente culpado, ele, “o Cordeiro de Deus que carrega o pecado do mundo” (Jo 1,29).

O problema para os cristãos acerca da interação de João com Jesus era que neste contato, João parecia ser superior a Jesus. “A tradição cristã fica claramente embaraçada com a ideia de João batizar Jesus, porque isto parece tornar João superior a Jesus” (CROSSAN, 1995, p. 58).

Portanto, se o batismo de João conforme o evangelho de Marcos fosse para remissão dos pecados (Mc 1,4), a aceitação de batismo por parte de Jesus indicaria a necessidade purificação de pecados mediante o batismo de João. Se o batismo de Joao era um ritual de iniciação conforme Flávio Josefo⁵⁶, apontaria que Jesus estava aceitando ser admitido no movimento de João e assim tornar-se mais um de seus seguidores (ASLAN, 2013, p. 109). Assim:

A importância histórica de João Batista e o seu papel no lançamento do ministério de Jesus criou um dilema difícil para os escritores dos evangelhos. João era um sacerdote e profeta popular muito respeitado e quase universalmente reconhecido. Sua fama era grande demais para ser ignorada, o seu batismo de Jesus conhecido demais para ser escondido. A história tinha que ser contada. Mas também tinha que ser maquiada e tornada segura. Os papéis dos dois homens tinham que ser invertidos: Jesus devia ser mostrado como superior e João como inferior. Daí a diminuição progressiva do personagem de João desde o primeiro evangelho, Marcos, onde ele é apresentado como um profeta e mentor de Jesus, até o último evangelho, João, em que o Batista parece não servir para nenhum objetivo, exceto o de reconhecer a divindade de Jesus (ASLAN, 2013, p. 110).

Marcos apresenta João como uma pessoa independente que batizou Jesus como um entre várias pessoas que se deslocavam até ele em busca de arrependimento (Mc 1,5.9). O João Batista de Marcos declara que ele não é o messias prometido (Mc 1,7-8). Posteriormente, Mateus procura solucionar um problema não resolvido por Marcos, o João Batista de Mateus se recusa a batizar o camponês Jesus e o reconhece como “aquele que vem depois de mim”, sugerindo que ele deveria ser batizado por Jesus (Mt 3,14-15) (CROSSAN, 2010, p. 22).

Não satisfeito, Lucas resolve ir mais além, repetindo a história apresentada em Marcos e Mateus, mas decidindo encobrir o batismo de Jesus. “Ora, tendo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, também batizado [...] o céu se

⁵⁶ Antiguidades Judaicas (18.116-119).

abriu” (Lc 3,21). Lucas omite o agente no batismo de Jesus. Quem batizou Jesus? Jesus simplesmente é batizado (CROSSAN, 2010, p. 23).

Cerca de três décadas depois de Marcos, no momento em que o evangelho de João é escrito, João Batista não é mais um batizador, tal título não mais é utilizado para ele. Na verdade, neste evangelho, João Batista não batiza Jesus. O propósito de Batista no quarto evangelho é simplesmente ser uma testemunha da divindade de Jesus. Ele é o “Cordeiro de Deus” (Jo 1,29) que “existia antes de mim” (Jo 1,30) (CROSSAN, 2010, p. 23).

Entretanto, o evangelho de João não ficou satisfeito em simplesmente reduzir João Batista a ser uma testemunha do camponês Jesus. O próprio Batista tinha que se diminuir publicamente diante do verdadeiro messias e profeta. “É necessário que ele cresça e que eu diminua” (Jo 3,30) (ASLAN, 2013, p. 112). Assim, “no caso do evangelho de João, então, o batismo desaparece para sempre, e só permanece a revelação sobre Jesus” (CROSSAN, 1995, p. 59).

2.4 JESUS DE NAZARÉ E A GALILEIA

A Galileia tem sido apresentada nas pesquisas como uma região rural, cujos habitantes são identificados como camponeses isolados do mundo grego, funcionavam como uma sociedade agrária da Galileia, um gueto judaico no meio de um mundo helenizado. A explicação para essa tradição rural da Galileia se deve a sua localização geográfica, sendo uma região montanhosa, existiria uma proteção natural que isolaria os seus habitantes (GARCIA, 2006, p. 265). Assim,

De modo geral, as montanhas são um mundo à parte das civilizações, as quais são uma realização das cidades e das planícies. Sua história é não ter história, manter-se quase sempre à margem das grandes ondas civilizadoras, mesmo as mais longas e duradouras, que podem se estender a grandes distâncias no plano horizontal, mas são impotentes para mover-se verticalmente diante de um obstáculo de algumas centenas de metros. Para esses mundos montanhosos, sem contato com as cidades, a própria Roma, com todos os seus anos de poder, pode ter significado muito pouco, exceto talvez pelos acampamentos militares que o império instalou por razões de segurança ao longo das fronteiras de territórios montanhosos não conquistados (BRAUDEL *apud* HORSLEY, 2000, p. 23).



Figura 3. Margem Noroeste do Mar da Galileia

Fonte: https://www.google.com.br/search?q=Margem+Noroeste+do+Mar+da+Galileia&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR733BR733&source=Inms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwislvvWwNvXAhVCx5AKHb--

Portanto, durante oito séculos a Galileia não experimentou uma relação de vassalagem com a Judeia. As aldeias campesinas permaneciam como comunidades autônomas, dirigiam seus próprios negócios locais, os camponeses nortistas da Palestina, não estavam ansiosos para serem integrados ao estado-templo judeu (HORSLEY, 2000, p. 92). Como afirma Hobsbawm (2015, p. 22):

Desde o surgimento da agricultura, da metalurgia, das cidades e da escrita (por exemplo, da burocracia) os camponeses viveram, em geral, em sociedades nas quais veem a si próprios como um grupo coletivo separado e inferior ao grupo dos ricos e poderosos, embora seja frequente que, individualmente, seus membros dependam de um ou outro deles.

Assim, os camponeses rurais da Galileia, sofreram debaixo de potências estrangeiras. Todavia, essa situação foi alterada com a política de dominação empregada pelos asmoneus ao final da revolta dos macabeus. Assim, a Galileia passou por uma rejudaização após a vitória dos macabeus no século II a.C.:

Depois de oito séculos, a Galileia passou novamente ao domínio de Jerusalém, através do que se constituiu numa das maiores ondas expansionistas que levou os asmoneus a estenderem sua dominação sobre quase toda a Palestina. Os irmãos asmoneus de Judas macabeu, herói da luta da Judeia contra a tentativa de helenização forçada da sociedade judaica, manobram com sucesso junto às facções selêucidas rivais com o objetivo de serem indicados sumo sacerdotes do estado-templo judaico. Em gerações sucessivas, João Hircano e seus filhos estenderam o domínio asmoneu sobre os samaritanos ao norte, sobre os idumeus ao Sul, e finalmente, em 104 a.C., sobre os galileus (HORSLEY, 2000, p. 31)

Essa dominação se manteve até o início da dominação romana, que se legitimou mediante guerras familiares sangrentas que deixaram marcas na população da Galileia. Até o ano 4 a.C., a dominação romana na Galileia era exercida por meio da Judeia (GARCIA, 2006, p. 273).

Contudo, nos dias de Jesus, a região era cercada por não judeus. De acordo com Vermes (2000, p. 265):

A oeste, a costa mediterrânea era helenizada, e assim o era a Fenícia (Líbano) ao norte. O leste (Síria meridional e Transjordânia) era dominado pela confederação de dez cidades-estados gregas, conhecida como Decápole. Uma delas, Citópolis (a bíblica Bet Shean), na extremidade Sul da Galileia, bloqueava o caminho para o Sul. Depois dela, situava-se a inamistosa província de Samaria, que os judeus galileus eram bem aconselhados a contornar, usando o vale do Jordão como via mais segura no meio de um mar gentílico, os galileus eram famosos por seu espírito aguerrido, coragem em chauvinismo.

Dessa maneira, a Galileia de Jesus era distinta da Judeia, durante todo o período histórico citado acima de dominação, seja pela Judeia ou por forças estrangeiras, o controle ocorria dentro das mesmas condições: arrecadação de impostos, sem muita preocupação com as melhorias de condições de vida dos habitantes nortistas da Palestina (HORSLEY, 2000, p. 33). Como afirma Aslan (2013, p.43)

Nos anos de tumulto que se seguiram à ocupação romana da Judeia, enquanto Roma enredava-se em uma guerra civil debilitante entre Pompeu Magno e seu antigo aliado Júlio César, até mesmo enquanto os restos da dinastia dos macabeus continuavam disputando os favores de ambos os homens, a situação para os agricultores e camponeses judeus que aravam e semeavam a terra de Deus piorava novamente. As pequenas chácaras familiares que durante séculos tinham servido como a principal base da economia rural foram gradualmente engolidas pelas grandes propriedades administradas por aristocracias, sob o brilho das recém-cunhadas moedas romanas. A rápida urbanização sob o domínio romano alimentou a migração interna em massa do campo para as cidades. A agricultura que tinha sustentado as poucas populações das vilas estava agora quase totalmente voltada para alimentar os inchados centros urbanos, deixando os camponeses rurais na fome e na miséria.

Cerca de 900 anos de administração à distância, onde, “a agricultura era próspera na província, especialmente na metade da Baixa Galileia” (VERMES, 2006, p. 265). Todavia, a Galileia era observada pelos administradores externos como um ambiente de arrecadação de impostos e de expropriação de terras, experimentando com a presença do Império Romano, inicialmente por meio de Séforis, como capital e em seguida, mediante a construção de Tiberíades para ser a sede da

administração romana no que tange a implantação do processo de helenização e romanização⁵⁷ na Galileia (HORSLEY, 2000, p. 49-52).

A cultura da Galileia no século I, ainda que houvesse relações comerciais com as regiões vizinhas, acarretando importação de produtos helenísticos, precisamos lembrar que, “salvo nas cidades gregas, a helenização foi muito superficial na sociedade camponesa galileia, a língua grega não tendo feito muitos progressos na zona rural” (VERMES, 2006, p. 268). Dessa maneira, percebemos uma relação de hostilidade entre os galileus e as cidades helenísticas de Tiro, o texto de Marcos 7,24-30 descreve uma mulher siro-fenícia se aproximando de Jesus e solicitando que sua filha fosse curada, Jesus responde: “Deixa que primeiro os filhos se saciem porque não é bom tirar o pão dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos” (Mc 7,27).

De acordo com Theissen, este dito faz referência a exploração das aldeias da Galileia pelas elites de Tiro, o interior da Galileia era visto apenas como provedor de cereais. Contudo, “o dito de Jesus que reproduzimos acima pode ser o reflexo de um dito popular em que os camponeses galileus se queixam de que o pão é tirado de seus filhos e levado a estrangeiros” (*apud* NOGUEIRA, 2010, p. 80)

Essas novas mudanças geraram conflitos profundos que caracterizam os movimentos de resistência na Galileia que funcionavam como propostas de solução para essas crises,

Essa situação marca o surgimento do movimento de Jesus. Um movimento que emerge em um período de profundas mudanças na situação da Galileia, caracterizado pela independência administrativa de Jerusalém e pela presença da administração romana instalada em território galilaico (GARCIA, 2006, p. 274).

De acordo com a localização geográfica na natureza, os galileus desenvolveram uma existência pacífica, mas o afastamento do centro e as montanhas da Alta Galileia, tornaram a região um abrigo fértil para os movimentos revolucionários (VERMES, 2006, p. 267). De acordo com Horsley (2000, p. 98-99)

As aldeias da Alta Galileia mantiveram uma cultura israelita tradicional durante o período romano, a julgar pelo uso do aramaico e do hebraico – e a quase total ausência do grego – nas inscrições. Isso foi possível pela combinação topográfica e da geografia política da Galileia. Por causa do terreno acidentado, a Alta Galileia, historicamente, fora menos diretamente afetada e menos efetivamente dominada pela série de governantes

⁵⁷ “A Galileia teve suas cidades, mas elas não desempenham nenhum papel na vida de Jesus. A cidade mais importante, Séforis, não aparece nenhuma vez nos Evangelhos; nem tampouco outras localidades importantes, como Gabara, Tarichaeae ou Gichala. Os Sinóticos, à diferença de João (6.1,23; 2.1), não mencionam a nova cidade construída por Herodes Antipas entre 17 e 20 d.C. em homenagem ao imperador Tibério, batizado Tiberíades. A vida urbana não interessa a Jesus” (VERMES, 2006, p. 267)

baseados nas cidades distantes e/ou nas cidades da Galileia que se desenvolveram durante os tempos romanos. Começando com a reconstrução de Séforis e a fundação de Tiberíades por Antipas, a cultura política romana e a cultura helenístico-romana foram assumindo uma posição de destaque cada vez maior nessas cidades. Em contraste com os camponeses da Baixa Galileia muitos dos quais podiam realmente ver ou Séforis ou Tiberíades, os habitantes da Alta Galileia que viviam numa distância mais confortável tinham pouco contato com a cultura urbana. De fato, os romanos nunca “urbanizaram” as aldeias da Alta Galileia, não as submetendo à jurisdição de Séforis nem de Tiberíades, a própria coleta de impostos continuou sob a administração imperial romana direta da *tetracomia* (“quatro aldeias”). Compreensivelmente, o contato menos direto e intensivo dos habitantes da Alta Galileia com as cidades significava menos atrito e hostilidade, pelo menos com os funcionários nelas baseados. A julgar pela insurreição dos camponeses da Alta Galileia em 66-67 d.C., porém, eles estavam prontos, dada a oportunidade, para declarar sua independência em relação aos seus dominadores.

Josefo, comandante das forças revolucionárias das duas Galileias, no início da primeira guerra contra Roma (66-70 d.C.), fez um elogio a coragem dos habitantes camponeses nortistas, nos informando que os galileus eram treinados para a guerra desde a infância (VERMES, 2006, p. 267). Josefo também faz menção dos partidários de João de Giscala⁵⁸, galileu notável:

[...] porque este não somente mandou assassinar todos os que propunham medidas justas e úteis, tratando tais pessoas como seus piores inimigos entre todos os cidadãos, mas, no exercício do poder atormentou sua pátria com inúmeros males, tal como podia tratar os homens alguém que já tivesse ousado cometer impiedades até contra Deus, pois mandava servir à sua mesa de alimentos proibidos e afastava-se das regras antigas de pureza. Assim, não é absolutamente de espantar que não tenha observado em relação aos homens as regras da clemência e da humanidade aquele cuja piedade em relação a Deus era igualmente impregnada de furor (JOSEFO, Guerra VII, 253-274).

Em Séforis⁵⁹, no ambiente da Galileia, Judas, filho de Ezequias, chefe do grupo que havia destruído esta região, antes de serem submetidos ao governo de Herodes, conseguiu reunir um bando muito grande, arrombando as portas das armas dos reis e, posteriormente distribuiu as armas ao seu grupo de revolucionários, atacando aqueles que eram os candidatos ao poder (JOSEFO, Guerra II, 55-56).

Portanto, é fácil entender Jesus, um profeta apocalíptico, curandeiro e exorcista, o santo homem de Nazaré, um judeu com reputação messiânica da Galileia e bastante procurado em tordo do Lago de Genesaré, uma pessoa assim,

⁵⁸ Aldeia localizada na Galileia.

⁵⁹ Uma pequena cidade que ficava a 7 quilômetros de Nazaré.

não seria muito bem vista por parte das autoridades romanas que tinham como objetivo, garantir a manutenção da ordem social vigente (VERMES, 2006, p. 268).

Dentro deste tecido social surge o movimento de Jesus, marcado por um período de mudanças muito profundas na Galileia. Assim, o movimento de Jesus foi “caracterizado pela independência administrativa de Jerusalém e pela presença da administração romana instalada em território galilaico” (GARCIA, 2006, p. 274). Ou seja, “os homens podem viver sem justiça – e geralmente têm de aceitar a situação -, mas não sem esperança” (HOBSBAWM, 2015, p. 76). Dessa maneira, a história de Jesus ocorreu dentro de “uma época marcada por uma persistente revolta contra a Roma que iria transformar para sempre a fé e a prática do judaísmo” (ASLAN, 2013, p. 24).

2.5 IMPOSTOS E MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA

Quando foram prender Jesus no jardim do Getsêmani, Jesus perguntou: “Vocês saíram com espadas e paus para me prender, como se eu fosse um bandido?” (Mc 14.48). Depois do seu julgamento, Jesus foi crucificado entre dois bandidos (Mc 15.27). A pergunta que surge é por que Jesus teria sido preso e crucificado como um bandido? (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 57).

A relação de Jesus com o Império Romano foi vivenciada de diversas maneiras, sua pátria, a Galileia, não estava sob a administração romana. Nela e na Pereia reinava Herodes Antipas, um filho de Herodes o Grande, como vassalo dependente de Roma. A Judeia, porém, formava, juntamente com a Samaria e a Idumeia, uma procuradora romana. Violência e ambição eram as marcas dos procuradores romanos,

Temos relatos históricos sobre tais práticas violentas, relacionadas com dívidas econômicas. Violência e ganância eram características também de procuradores romanos, como Festo e seu sucessor Albino, cujo governo era marcado por corrupção, alianças e taxas especiais que deviam ser pagas nas coletas de impostos: “(...) e quem não podia pagar, ele (Albino) mantinha como bandido nas prisões” (RICHTER REIMER, 2006, p. 142).

Portanto, muitas rebeliões “seguiram à morte de Herodes no ano 4 a.C. e a maciça revolta contra Roma em 66-70 d.C., seguida de uma segunda grande revolta contra Roma em 132-135 d.C.” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 43). Assim, o período em que viveu o Jesus histórico, foi caracterizado por vários movimentos de

rebelião. Jesus de Nazaré estava inserido no ambiente destas rebeliões camponesas, período marcado por uma forte oposição contra as elites dominantes⁶⁰.

Entretanto, para podermos compreender o conflito de Jesus com os movimentos judaicos centralizados no Templo e sua oposição à administração romana, é necessário olhar para a história da religiosidade de Galileia como pano de fundo de compreensão do camponês Jesus, objetivando esclarecer o contexto e consequentemente as motivações da sua oposição contra as elites que dominavam a Palestina no século I (GARCIA, 2006, p. 272), observe:

Na Galileia, um punhado de agricultores e proprietários que tinham perdido suas terras trocaram os arados por espadas e começaram a lutar contra aqueles que consideravam os responsáveis por suas desgraças. De seus esconderijos em cavernas e grutas na zona rural da Galileia, esses camponeses guerreiros lançaram uma onda de ataques contra a aristocracia judaica e os agentes da república romana (ASLAN, 2013, p. 44)

Eles andavam pelas aldeias, trazendo para o seu grupo, aqueles que estavam expropriados de suas terras ou com problemas de dívidas. Eles eram como Robin Hoods⁶¹ judeus que roubavam dos ricos para dar aos pobres. “O ‘ladroão nobre’ tradicional representa uma forma extremamente primitiva de protesto social, talvez a mais primitiva que existe” (HOBSBAWM, p. 80). Esses camponeses bandidos eram a evidência do sofrimento que estava sendo causado aos pobres, nas palavras de Hobsbawm (2015, p.39):

O banditismo social constitui um fenômeno universal, encontrado em todas as sociedades baseadas na agricultura (inclusive nas economias pastoris) e compostas principalmente de camponeses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados por alguém: por senhores, cidades, governos, advogados ou até mesmo bancos.

Assim, para os aldeões camponeses, eles eram heróis que representavam a justiça celestial contra os judeus ricos traidores e a vingança de Deus contra o império romano. “Para um bandido social, seria impensável apossar-se da colheita dos camponeses (mas não a do senhor) no próprio território em que ele vive, e talvez também não o fizesse em outro lugar” (HOBSBAWM, 2015, p.36). Todavia, se para os aldeões galileus, esses rebeldes eram heróis (STEGEMANN e

⁶⁰ Do ponto de vista das elites, a *Pax Romana* seria o período da Idade de Ouro, assim pensavam Virgílio e Aristides, ou seja, a *Pax Romana* seria paz no Império e segurança nas fronteiras. Todavia, este “olhar de cima” estava em contraste com o “olhar de baixo”, do ambiente das vítimas (WENGST, 1991, p. 16-20)

⁶¹ “Para o mito do bandido, a realidade pode ser secundária. Poucas pessoas, nem sequer os ratos de biblioteca, se interessam realmente por identificar o Robin Hood original, se é que essa pessoa existiu realmente” (HOBSBAWM, 2015, p. 25)

STEGEMANN, 2004, p. 203), os romanos preferiam nomeá-los de uma outra forma. Eles os chamavam de bandidos⁶².

2.5.1 Banditismo Social na Palestina

Bandido era o termo utilizado para toda e qualquer espécie de rebelde, que de alguma maneira utilizava de violência contra os colaboracionistas judeus e romanos. Portanto, o nome bandido tinha o sentido de agitador ou ladrão. Todavia, eles não eram criminosos comuns. “O banditismo é a liberdade, mas numa sociedade camponesa poucos podem ser livres. Em geral as pessoas estão presas ao duplo grilhão do senhor e do trabalho, um reforçando o outro” (HOBSBAWM, 2015, p. 51). Como afirma Stegemann e Stegemann (2004, p. 203), “os bandidos sociais distinguem-se dos demais agricultores pelo fato de se revoltar contra a opressão e não se submeter, e dos salteadores comuns por permanecer, de alguma forma, vinculados à sociedade camponesa”.

Os bandidos funcionavam como símbolo das primeiras evidências de movimentos que futuramente viriam a tornar-se uma resistência nacionalista contra a presença da ocupação do império romano na Palestina (FERREIRA, 2011, p. 139-140). Portanto, os bandidos entendiam que eles eram agentes de Deus responsáveis pela demonstração da vingança divina na terra (ASLAN, 2013, p. 45). O motivo do protesto dos bandidos sociais não seria porque eles eram pobres e oprimidos. O que eles queriam era estabelecer a justiça, isto é, atitudes corretas dentro de uma sociedade opressora (HOBSBAWM, 2015, p. 80).

Hobsbawm nos informa que o banditismo⁶³ foi uma forma de revolta e protesto com características violentas contra à tirania romana. Estes bandidos desafiavam a ordem econômica e política. Eram contra os que “aspiram [...] ter o poder, a lei e o controle dos recursos. Esse é o significado histórico do banditismo nas sociedades com divisões de classe e Estado (2015, p. 22)

O banditismo social é oriundo de sociedades agrárias tradicionais, onde os camponeses são explorados por proprietários de terra e governadores, geralmente

⁶² “Devemos, naturalmente, fazer distinção entre a marginalidade rural normal e os períodos históricos em que, por uma razão ou por outra, grupos armados grandes e duradouros conseguem se manter ou certas comunidades organizam suas vidas segundo uma combinação regular de atividades agrárias e banditismo” (HOBSBAWM, 2015, p. 39).

⁶³ “Na verdade, a palavra bandido provém do italiano *bandito*, que significa um homem ‘banido’, ‘posto fora da lei’” (HOBSBAWM, 2015, p. 26).

em ocasiões nas quais os camponeses estão em uma situação desfavorável e as elites no governo administram de forma ineficiente (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 57). Assim,

As pequenas chácaras familiares que durante séculos tinham servido como a principal base da economia rural foram gradualmente engolidas pelas grandes propriedades administradas por aristocracias, sob o brilho de recém-cunhadas moedas romanas. A rápida urbanização sob o domínio romano alimentou a migração interna em massa do campo para as cidades. A agricultura que tinha sustentado as poucas populações das vilas estava agora quase totalmente voltada para alimentar os inchados centros urbanos, deixando os camponeses rurais na fome e na miséria. O campesinato não só era obrigado a continuar pagando seus impostos e dízimos para o sacerdócio do Templo, como era forçado a pagar um tributo a Roma. Para os agricultores, o total dos encargos poderia chegar a quase metade do seu rendimento anual (ASLAN, 2013, p. 43).

Para compreendermos o banditismo⁶⁴, demos observá-lo a partir do ambiente do controle, ou seja, da história do poder. Governos autoritários e centralizadores no campo, principalmente os donos da terra e dos animais, procuram exercer domínio sobre pessoas marginalizadas dentro da estrutura de desigualdade social (HOBSBAWM, 2015, p. 25). Alguns anos após a conquista de Jerusalém pelos romanos, uma grande quantidade de camponeses despojados de suas terras e sem nenhuma condição de conceder alimentos as suas famílias, começaram a migrar para as cidades em busca de trabalho (ASLAN, 2013, p. 44).

Todavia, no ambiente da Galileia, alguns agricultores e proprietários de terra que tinham perdido suas terras, decidiram trocar as ferramentas por espadas e iniciarem uma revolta⁶⁵ contra aqueles as elites dominantes (ASLAN, 2013, p. 44). Assim, para compreendermos organização social do banditismo, devemos olhar para a mobilidade da sociedade camponesa, nas palavras de Hobsbawm (2015, p. 52):

A fonte básica de bandidos, e talvez a mais importante, se encontra naquelas formas de economia ou de ambiente rural onde a procura de mão de obra é relativamente pequena, ou que são demasiado pobres para empregar todos os seus homens aptos; em outras palavras, na população rural excedente.

⁶⁴ “ O mais importante desses grupos compreende os homens jovens, entre a puberdade e o casamento, isto é, antes que as responsabilidades familiares lhes pesem nas costas” (HOBSBAWM, 2015, p. 53).

⁶⁵ No ambiente do judaísmo encontramos algumas críticas a Roma, esta crítica articulou-se na forma de oráculos de Sibila e nos apocalipses, ou seja, “na percepção da realidade experimentada em sofrimentos e na proclamação de uma contra-realidade que a supera, os apocalipses não são uma fuga para imagens irrealis, mas tomadas de posição eminentemente políticas, que reforçam a contraposição a Roma” (WENGST, 1991, p. 79).

A pobreza estava diretamente relacionada com os bandidos, a fome era um forte elemento impulsionador para a marginalidade. Este empobrecimento dos camponeses estava diretamente relacionado com a alta carga de impostos cobrados pelo Império Romano. De acordo com Horsley e Hanson (2013, p. 58):

As crises econômicas provavelmente aumentam a escalada do banditismo. Os camponeses que não conseguem acompanhar os crescentes impostos ou arrendamentos são excluídos da terra e se tornam sujeitos às expropriações dos proprietários e governantes. As carestias podem significar a ruína para os camponeses, forçando muitos a procurar outros meios de vida.

O Império de Roma no auge do seu poder entendia que o banditismo era normal nas áreas rurais e fronteiriças. Contudo, quando a estrutura de poder é estável, os bandidos procuram se conectar com aqueles que possam recompensá-los, como os sicários. “Como fenômeno de massa [...], o banditismo somente ocorre onde o poder era instável, estava ausente ou havia entrado em colapso” (HOBBSAWM, 2015, p. 22). Diante deste quadro de empobrecimento e endividamento causado por impostos, o banditismo emerge como solução para o problema da fome.

Um bandido capturado em Sichuam, disse aos militares que o interrogaram que o motivo que o levou ao banditismo estava dentro de seu estômago, este bandido foi executado, posteriormente, o oficial abriu o estômago do homem que não continha nada, somente capim (BILLINGSLEY *apud* HOBBSAWM, 2015, p. 33). Tendo a fome como impulso, os bandidos decidiram sair de seus esconderijos nas grutas de zona rural no interior das cavernas, e empreenderam uma onda de ataques contra os agentes de Roma e a aristocracia judaica (ASLAN, 2013, p. 44).

Dessa maneira, o empobrecimento causado pela exploração econômica por parte dos romanos, fez com que alguns camponeses galileus seguissem a opção do banditismo. Acerca da atitude das sociedades campesinas, quando exploradas por aristocratas economicamente, afirma Hobsbawm (2015, p. 53) “nada mais natural que alguns deles se transformassem em bandidos, ou que as regiões montanhosas e pastoris se tornem as zonas clássicas de banditismo”.

Diante da possibilidade de uma guerra civil, no final do período hasmoneu e no começo da dominação romana, Herodes se destacou por combater o banditismo social. “Possuímos pouca ou nenhuma informação sobre o banditismo durante o longo reinado de Herodes” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 71). Mas, após a morte

de Herodes e a transformação da Judeia em província romana no ano 6 d.C., temos novamente, notícias do movimento dos bandidos sociais na Palestina.

Este banditismo passa por uma transição social do pré-político para um movimento nacional ou religioso. Com mais consciência, torna-se um banditismo social anti-reinado (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 205-207). Dessa maneira:

A história da paixão dos evangelhos indica que igualmente Jesus de Nazaré foi situado nas proximidades do anti-reinado do banditismo social. Isso se evidencia sobretudo no interrogatório perante Pilatos (cf. Mc 15.1ss. e paralelos), na cena do escárnio (Mc 15.16ss e paralelos) e expressamente no título “rei dos judeus”, afixados na cruz (Mc 15.26 e paralelos) (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 208).

Portanto, torna-se interessante observar que a “nossa análise das condições econômico-sociais que dão origem ao banditismo social podem servir simultaneamente como uma consideração das condições de outros movimentos populares judeus no tempo de Jesus” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 59). Essa aproximação de Jesus com o banditismo social anti-reinado, pode ser explicada, quando relacionados o banditismo com o milenarismo (HOBBSAWM, 2015, p. 49).

Dentro desta perspectiva, podemos entender porque Jesus foi preso e crucificado como se fosse um bandido por parte dos romanos. Havia uma relação entre a expectativa milenarista e o banditismo, ambos grupos revolucionários ansiavam a remoção das estruturas de dominação que por meio da política exerciam seu controle de poder, criando estruturas econômicas que produziam grande desigualdade social.

Jesus de Nazaré ansiava pela mesma expectativa dos bandidos da Galileia, isto é, a terra pertencia ao Deus de Israel e não aos romanos, assim, do ponto de vista dos romanos, Jesus estaria na categoria de bandido social,

Quando Judas e o ‘destacamento’ enviado pelos sumos sacerdotes prenderam Jesus no jardim do Getsêmani, Jesus perguntou retoricamente (segundo Mc 14.48 e par.): ‘Como a um bandido, saístes para prender-me como espadas e paus?’ A seguir, depois do seu julgamento e condenação, foi crucificado entre dois ‘bandidos’ (Mc 15.27). (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 59)

Nas sociedades de classe anteriores ao período do capitalismo moderno, a coerção física funciona de forma análoga com a manutenção do poder econômico. Assim, mecanismos de controle procuram se apropriar do excedente gerado por aqueles que adquiriram seus produtos a partir da terra. Portanto, a coerção física está na base das receitas que os governos procuram extrair dos territórios

controlados. A atitude contrária de pagar impostos passa a ser um delito que pode ser punido com cerceamento da liberdade da pessoa, colocando-a no cárcere (HOBSBAWM, 2015, p. 27).

Os estudos sobre os camponeses indicam que em países que tiveram “revoltas camponesas” de grande escala no século XX, verifica-se que, como o modo de vida camponês pode ser economicamente marginalizado, e quando mudanças nessas estruturas passam a ser um fator social que pavimenta e gera a inquietação camponesa (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 59).

2.5.2 Banditismo e Milenarismo

A aproximação sociológica entre o movimento de bandidos sociais e o movimento milenarista, se encontra na motivação e na expectativa. A motivação de transformar o atual estado de dominação, exploração e submissão em um mundo novo, de igualdade, liberdade e fraternidade. Assim, é gerada a expectativa de “um mundo totalmente novo, livre do mal” (HOBSBAWM, 2015, p. 48).

Nas pesquisas do milenarismo, encontramos na Palestina do século I, profetas populares no ambiente dos camponeses de dois tipos. Primeiro: profetas de ação que lideravam movimentos de camponeses numa antecipação ativa dos atos sobrenaturais de libertação. Segundo: profetas da palavra que anunciavam julgamentos apocalípticos sobre as estruturas de opressão econômica (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 123-164). Encontramos em Jesus, essas duas características de profeta popular, demonstraremos isso mais adiante.

Portanto, o banditismo e o milenarismo são as mais primitivas formas de reforma e revolução, sendo que ambos caminham de mãos dadas. Estes dois grupos são organizados principalmente, quando aumentam os períodos de tribulação. Este milenarismo é oriundo do imaginário apocalíptico (COHN, 1996). Dessa maneira, do ponto de vista dos romanos, a utopia apocalíptica na mensagem de Jesus, o colocou na categoria de bandido social. Para estes rebeldes, Roma reservava a crucificação, dessa maneira, a relação de Jesus com o banditismo social encontra-se na inspiração político-teológica de resistência, conhecida como apocalíptica.

2.5.3 A Perspectiva e a Motivação Apocalíptica na Resistência Judaica

Os escritos mais antigos que os estudiosos modernos colocaram o nome de apocalipses judaicos foram produzidos na Palestina durante os séculos III e II a.C. (FERREIRA, 2012, p. 16). São obras difíceis, com simbolismo complexo e uma estranha erudição. O termo grego *apokalypsis* significa desvelamento ou descobrimento (COLLINS, 2010, p. 20). Numa análise sociológica dos círculos promotores do apocalipsismo judaicos, concluiu-se que suas origens se encontram nos estratos superiores. Todavia, “isso não impede que, ademais, tenham obtido simpatia e influência no povo” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 175).

Uma característica comum aos apocalipses é o propósito de revelar as pessoas, segredos que antes estavam ocultos no céu (FERREIRA, 2012, p. 19). Todavia, este conhecimento secreto do mundo celestial está relacionado ao destino do nosso mundo, ou seja, os dois segredos estão relacionados, pois aquilo que ocorre na terra é considerado um reflexo daquilo que acontece no céu. Assim, se o mundo se encontra agora próximo de uma transformação definitiva e total, isto se deve mediante um decreto celeste (COHN, 1996, p. 215-216).

O ressurgimento do apocalipticismo ocorreu diante da crise de fé provocada por Antíoco Epífanes e sua reforma helenizante. Entretanto, aceitar a reforma, significava abandonar a fé em Deus e a obediência a Torá. Por outro lado, não aceitar a reforma significava estar disposto a sofrer o martírio. Assim, qualquer uma das duas opções indicava aparentemente o fim da fé judaica. Portanto, a resposta apresentada para essa crise foi o apocalipticismo (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 33). Na lista de livros apocalípticos encontramos Assunção de Moisés, I Enoque, Livro de Daniel entre outros. Estes textos foram produzidos em conexão com a crise da reforma helenística e a perseguição (COLLINS, 2010).

Portanto, “as visões e a literatura apocalíptica procuram construir um sentido e reagir a situações históricas concretas de opressão e até mesmo de perseguição” (FERREIRA, 2012, p. 36-37; HORSLEY, 2010, p. 125). O texto bíblico do livro de Daniel apresenta uma sucessão de impérios que foram predefinidos por Deus, a estátua imperial é destruída por uma ação divina, indicando que se o passado marcado pela presença imperial foi controlado por Deus, o futuro também será, num futuro próximo, Deus iria agir em favor do povo trazendo a derrocada da tirania imperial (FERREIRA, 2012, p. 16-17).

O imaginário apocalíptico entendia a história como algo controlado por Deus (FERREIRA, 2012, p. 97-99). Assim, “o futuro já está determinado; na verdade, seu curso está inscrito em um livro celestial” (COHN, 1996, p. 217). O apocaliticismo judaico pode ser considerado como “um protesto da comunidade apocalíptica contra a sociedade dominante” (HORSLEY, 2010, p. 125).

Atualmente, existe um consenso entre os estudiosos que Jesus de Nazaré era um profeta apocalíptico. Mas, procuramos fazer uma diferença entre o apocalipse como fenômeno literário das elites e apocalipsismo como fenômeno profético milenarista, como João Batista e Jesus. Estes, “originários de predominantemente do estrato inferior e conformados como autênticos movimentos em torno de figuras carismáticas” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 175). Assim, a partir do estrato inferior do campesinato, Jesus se apresenta como profeta popular da Galileia, um profeta apocalíptico de ação e de palavra.

Apocalíptica campesina de Jesus não vem das elites letradas. Mas, das suas memórias do campo e da vida difícil na aldeia de Nazaré. Concordamos com Nogueira (2006, p. 294-295) quando diz que: havia uma circularidade entre a apocalíptica campesina e a apocalíptica letrada. Não devemos olhar para as duas de forma estanque, mas de forma relacional. Neste sentido, Jesus escolheu algumas tradições apocalípticas que teve acesso e que lhe faziam sentido, provavelmente na forma oral. Posteriormente, Jesus, na condição de profeta popular apocalíptico, ressignificou esta tradição numa linguagem não erudita, adaptando-a ao contexto do campesinato.

2.6 JESUS, O PROFETA APOCALÍPTICO

O estudo do banditismo social torna-se relevante na pesquisa sobre o Jesus histórico, quando partimos do consenso acadêmico de que Jesus era um profeta apocalíptico (EHRMAN, 2014, p. 291-292). Como apocalipticista⁶⁶, Jesus compartilhava as ideias de seu antigo mestre, João Batista. Este, de acordo com nossas tradições mais antigas, batizava pessoas arrependidas para “perdão de pecados” (Mc 1,4). João Batista pregava uma mensagem apocalíptica de destruição

⁶⁶ Distinguimos aqui apocalipses como gênero literário e apocalipsismo como corrente religiosa no judaísmo do período helenístico-romano e no protocristianismo, é neste sentido que usamos o termo apocalipticista a Jesus. Veja os irmãos Stegemann (2004, p. 171).

e salvação futura. A fonte Q (Lc 3,7-9) acrescenta uma informação importante para compreendermos melhor a mensagem apocalíptica de João: “Quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir? Produzi, então, frutos dignos de arrependimento [...]. O machado já está posto à raiz das árvores; e toda a árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo”

Essa é uma mensagem apocalíptica, ou seja, as pessoas que não estavam vivendo de acordo com os mandamentos de Deus, seriam “lançadas no fogo”. A menção de árvores derrubadas apresenta uma imagem do juízo final, isto é, o corte do julgamento ocorrerá a qualquer momento. Jesus poderia ter escolhido diversos grupos religiosos na Palestina do século I, entretanto ele escolheu seguir o profeta apocalíptico João Batista, isso indica que Jesus concordava com a mensagem que João anunciava. A mensagem de João era de julgamento apocalíptico iminente. Jesus no início do seu ministério seguia essa mesma mensagem (EHRMAN, 2014, p. 296-297).

Como profeta popular apocalíptico, Jesus de Nazaré era orientado por um sistema simbólico de significados que o motivava e trazia esperanças escatológicas que ousava desafiar um sistema de controle social, mantido e sustentado por elementos de controle social gestados por uma elite dominante. A atitude de Jesus era bastante radical, ele procurou denunciar as hierarquias que sustentavam a injustiça estrutural que seriam removidas e suplantadas pelo Reino de Deus, caracterizado por relações sociais igualitárias (HORSLEY, 2010, p. 214).

Nesta perspectiva, Jesus estaria caminhando de mãos dadas com o banditismo social, no que diz respeito a motivação e a expectativa. Todavia, a postura de Jesus tornava-se diferente dos bandidos sociais com relação à violência. Esta, em Jesus, era ressignificada por uma resistência moderada, ou seja, uma revolução social não violenta (HORSLEY, 2010, p. 133-147).

Portanto, a resistência de Jesus contra à dominação romana partia de uma pauta apocalíptica. Dentro do manancial simbólico da apocalíptica, o Jesus histórico encontrou o quadro referencial necessário para apresentar sua mensagem acerca do Reino de Deus (COSTA, 2016, p. 121-146). Neste reino, os ricos ocupariam o lugar dos pobres, e estes ocupariam o lugar dos ricos (CROSSAN, 1995, p.75-76).

Dessa maneira não devemos imaginar que Jesus queria construir neste mundo uma sociedade melhor, não! Para Jesus, o mundo como nós conhecemos agora seria totalmente destruído pelo juízo de Deus, e assim, depois desta grande

destruição, o Reino de Deus seria concretizado neste mundo. Esta mensagem radical de Jesus era construída a partir da pauta apocalíptica

2.6.1 A Mensagem Apocalíptica de Jesus

A mensagem apocalíptica de Jesus era focada no reino aqui e agora de Deus. Na verdade, a sua visão do Reino de Deus não era diferente do seu mestre João Batista, de quem, provavelmente, Jesus copiou o termo (ASLAN, 2013, p. 140). Entretanto, Jesus procurou acrescentar um novo elemento na mensagem herdada pelo Batista (GLEISER, 2011, p.44). O camponês galileu anunciava o Reino de Deus como uma inversão do sistema religioso, político e econômico. “[...] Felizes, vós os pobres, porque vosso é o Reino de Deus. Felizes vós, que agora tendes fome, porque sereis saciados. Felizes vós, que agora chorais, porque haveis de rir” (Lc 6, 20-21).

Todavia, aos ricos, o destino seria o inverso, “Mas, ai de vós, ricos, porque já tendes a vossa consolação! Ai de vós, que agora estais saciados, porque tereis fome! Ai de vós, que agora rides, porque conhecereis o luto e a lágrima” (Lc 6, 24,25). De acordo com Vermes (1995, p. 132),

A primeira questão a ser examinada é como Jesus encarava a “entrada” no Reino de Deus. Uma condição diz respeito a bens mundanos. Expressa negativamente, é quase impossível que um rico tenha acesso ao reino, como é vividamente patente no pronunciamento relativo à passagem de um camelo pelo buraco de uma agulha (Mc 10,23-25) [...]. Positivamente, a pobreza real parece constituir um *sine qua non*. Na primeira bem-aventurança, especialmente na versão de Lucas, Jesus declarou absolutamente que os pobres por ele instruídos eram cidadãos do Reino [...].

Portanto, essa proposta de um Reino de Deus tão radical em Jesus, estava em concordância com os “profetas, bandidos, zelotas e messias que vieram antes e depois dele” (ASLAN, 2013, p. 140). Assim, “Jesus mostra a incompatibilidade entre a posse de bens e o Reino de Deus (Mt 6,24; 19,16-26; Lc 16, 13-18; Mc 10,17-24)” (BERNHEIM, 2003, p. 244). Qual seria o teor dessa mensagem radical do galileu camponês? É o que veremos agora.

2.6.2 O Reino de Deus

Uma das características centrais da pregação de Jesus nos Evangelhos foi o anúncio da proximidade do Reino de Deus (Mc 1,14-15) (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p.113; FERREIRA, 2011, p. 139). Na atualidade, quando algumas pessoas ouvem falar Reino de Deus, muitas já pensam logo no céu, local destinado para receber as almas após a morte. Este não é o Reino que Jesus imaginava, para ele o reino seria um lugar real, concretizado aqui na terra, onde Deus reinaria de forma soberana (EHRMAN, 2014, p. 298).

Quando Jesus diz “o Reino de Deus está próximo” (Marcos 1,15) ou “o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,21), ele estava indicando para a intervenção de Deus em seu tempo presente, isto é, naquele momento. De acordo com Crossan (2010, p.20):

O Reino de Deus era uma expressão normalmente utilizada para o que eu chamo de “grande limpeza divina” deste mundo. Era o que este mundo seria se e quando Deus se sentasse no trono de César ou se e quando Deus morasse no palácio de Antipas. Isso está muito claro nestas frases paralelas da oração do Pai-Nosso em Mt 6,10: “Venha o teu Reino, seja feita a tua vontade, na terra como no céu”. O Reino de Deus se refere à vontade de Deus para esta terra aqui embaixo. E tal presença terrestre combina, naturalmente, com tudo o que vimos até agora em termos de expectativa escatológica apocalíptica. É sobre a transformação deste mundo em santidade e não sobre a evacuação deste mundo para o céu.

Dessa forma, Jesus esperava que o Reino de Deus seria estabelecido a qualquer momento: “Em verdade vos digo que estão aqui presentes alguns que não provarão a morte até que vejam o Reino de Deus, chegando com poder” (Marcos 9,1) (ASLAN, 2013, p. 139). Assim, para Jesus, o Reino de Deus, a “grande limpeza divina” ocorreria enquanto sua geração vivesse. Por este motivo, nas tradições mais antigas como Marcos e Q, Jesus exorta seus seguidores a estarem preparados e atentos (EHRMAN, 2014, p. 305-306). De acordo com o nosso evangelho mais antigo:

Atenção, e vigiai, pois não sabeis quando será o momento. Será como um homem que partiu de viagem: deixou sua casa, deu autoridade a seus servos, distribuiu a cada um sua responsabilidade e ao porteiro ordenou que vigiasse. Vigiai, portanto, porque não sabeis quando o senhor da casa voltará: à tarde, à meia-noite, ao canto do galo, ou de manhã, para que, vindo de repente, não vos encontre dormindo. E o que vos digo a todos: vigiai (Mc 13,33-37).

Estas exortações indicam que ninguém poderia saber exatamente quando o fim chegaria, mas que ocorreria muito em breve e assim todos deveriam ficar alertas. Portanto, é bastante provável que Jesus pregou que o fim dos tempos ocorreria muito breve, enquanto sua geração ainda estava viva. Mas, para Jesus, na irrupção

do reino, um juiz cósmico entraria em cena para separar os eleitos de Deus, este seria o Filho do Homem.

2.6.3 O Filho do Homem

O termo “Filho do Homem” é proveniente do livro de Daniel. Ali é apresentado ao lado de Deus, atuando como um juiz que defende e representa o povo de Deus quando este se encontra em situação de perseguição. As tradições acerca do Filho do Homem são retomadas e apropriadas na apocalíptica judaica do século I. O Filho do Homem era uma “tradição viva na oralidade e que recebe diferentes registros escritos” (NOGUEIRA, 2006, p. 295).

Jesus em alguns momentos de sua pregação faz menção acerca de um ser celestial que viria para julgar o mundo, “[...] aquele que, nesta geração adúltera e pecadora, se envergonhar de mim e de minhas palavras, também o Filho do Homem se envergonhará dele, quando vier na glória de seu Pai com os santos anjos” (Mc 8,38). Assim, Jesus falava de um futuro Filho do Homem que seria um juiz cósmico na concretização do Reino de Deus no fim dos tempos. Todavia, cristãos posteriores colocaram na boca de Jesus tradições acerca do Filho do Homem, como se Jesus estivesse falando dele mesmo. Entretanto, afirmações desse tipo “provavelmente não remontam a Jesus, apenas aquelas que falam do futuro Filho do Homem” (EHRMAN, 2014, p. 300).

Jesus quando falava de sinais que apontavam para a chegada do reino, ele recorria a imagens não eruditas, mas ressignificadas a partir do seu quadro referencial simbólico, ou seja, imagens construídas na perspectiva do mundo camponês (Mt 5,15; Lc 15,8-9; Mt 24,45). Devemos lembrar que Jesus é oriundo de Nazaré, uma aldeia pequena e desconhecida, com apenas duzentos a quatrocentos habitantes, nunca mencionada nos livros sagrados dos judeus. Como afirma Pagola (2014, p. 63):

Jesus viveu numa destas humildes casas e captou até em seus mínimos detalhes a vida de cada dia. Sabe qual é o melhor lugar para colocar um candeeiro, de maneira que o interior da casa, de paredes escuras e não caiadas, fique iluminado e se possa ver. Viu as mulheres varrendo o chão pedregoso com uma folha de palmeira para procurar alguma moeda perdida em algum canto. Sabe como é fácil penetrar em algumas destas casas abrindo um rombo para roubar as poucas coisas de valor guardadas em seu interior. Passou muitas horas no pátio de sua casa e conhece bem o que se vive nas famílias. Não há segredos para ninguém. Viu como sua mãe e as vizinhas saem para o pátio ao amanhecer para preparar a massa do pão

com um punhado de fermento. Observou-as enquanto remendam a roupa e reparou que não se pode pôr num vestido velho um remendo de pano novo. Ouvia como as crianças pedem aos pais pão ou um ovo, sabendo que sempre receberão deles coisas boas. Conhece também os favores que os vizinhos sabem prestar uns aos outros. Algumas vezes pôde perceber como alguém se levantava de noite, depois de já fechada a porta da casa, para atender ao pedido de um amigo.

Portanto, Jesus fazia uma seleção de imagens e temas que poderiam ser apropriados ao lugar social de seus ouvintes, sendo que estas imagens estavam presentes em sua memória adquirida no ambiente campesino. Assim, Jesus desenvolveu uma apocalíptica em diálogo com a realidade do campo, especificamente do ambiente rural da Galileia. A mensagem de Jesus estava profundamente relacionada com as memórias dos camponeses da Palestina. Afinal, “viver em Nazaré é viver no campo” (PAGOLA, 2014, p. 64). Jesus não sabia falar de outra forma, senão a partir da vida cotidiana dos camponeses.

2.6.4 O Juízo Futuro

Em Mateus 25, 31-33 encontramos um texto apocalíptico (RICHTER REIMER, 2006, p. 195) que apresenta uma descrição acerca do juízo final:

Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes, e porá as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda.

Todos os povos da terra serão colocados diante do Juiz cósmico, o Filho do Homem, e ele estará encarregado de separá-los em dois grupos. As “ovelhas” devem ficar à direita e os “bodes” à esquerda. O critério do julgamento será o tratamento dispensado aos discípulos que foram perseguidos. “A prática da justiça e da misericórdia, sobretudo em relação às pessoas empobrecidas, constitui elemento importante” na pregação de Jesus (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 856). Assim, o rei dirá: “Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhestes. Estive nu e não me vestistes, doente ou preso, e não me visitastes” (Mt 25, 42-43).

Entretanto, aqueles que não seguiram a essência da Torá, ou seja, cumprir à vontade Deus no que diz respeito a amar os outros como a si mesmo, o resultado será terrível, este grupo à esquerda do rei, também chamado de “bodes”, são

amaldiçoados e enviados para o “fogo eterno” preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25,41), (EHRMAN, 2014, p. 305).

Assim, podemos perceber que Jesus fez terríveis previsões acerca das consequências da vinda do Filho do Homem em Marcos e Q. Entretanto, devemos lembrar que o juízo apocalíptico não está relacionado apenas com os humanos, antes, também está vinculado a uma dimensão cósmica, isto é, o mundo inteiro estará envolvido, porque este, encontra-se contaminado pelo “pecado”, portanto, deve ser destruído para ceder lugar à chegada de um novo céu e uma nova terra.

Naqueles dias, porém, depois daquela tribulação, o sol escurecerá, a lua não dará sua claridade, as estrelas estarão caindo do céu, e os poderes que estão nos céus serão abalados. E verá o Filho do Homem vindo entre as nuvens com grande poder e glória. Então ele enviará os anjos e reunirá seus eleitos, dos quatro ventos, da extremidade da terra à extremidade do céu (Marcos 13, 24-27).

A espera de um tempo futuro caracterizado pela justiça e pela felicidade, efetivado mediante a mediação de uma ou várias figuras celestiais é bastante atestada na tradição. Esta procurou atribuir a função de salvador messiânico a uma figura angélica, que atua em nome de Deus. Nesta tradição angelomórfica, encontrada também na literatura de Qumran foi possível desenvolver estudos acerca da função dos anjos no judaísmo do segundo templo (516 a.C – 70 d.C.). Dentro desta tradição surgiram as figuras de anjos combatentes, atuando com funções messiânicas de salvação e de julgamento apocalíptico (SCHIAVO, 2006, p. 43-44).

A partir deste quadro referencial, encontramos o profeta apocalíptico Jesus, que ousou desafiar as instituições legitimadoras do *status quo* da Palestina no século I, representadas pelas instituições do Império Romano e do Templo em Jerusalém. A partir deste local social, Jesus de Nazaré assumiu um papel de profeta. Todavia, para podermos analisar a função social deste profeta, utilizaremos o suporte teórico metodológico da sociologia compreensiva de Max Weber (1864 – 1920). Weber nos apresenta as teorias das formas de dominação, assim como os tipos-ideais religiosos, que seriam o profeta, o sacerdote e o mago (COSTA, 2016, p. 194-201).

Assim, perguntamos como a sociologia weberiana poderia nos auxiliar na compreensão do drama social que Jesus viveu na Palestina do século I? De que maneira a compreensão do funcionamento dos papéis sociais na sociedade poderia trazer esclarecimento sobre a relação de tensão entre Jesus e as instituições de controle social de sua época? A função dos papéis sociais assumidos por Jesus

poderia trazer alguma explicação sobre a sua execução por parte dos romanos?
Procuraremos responder essas perguntas no próximo capítulo.

3 JESUS DE NAZARÉ, O TEMPLO DE JERUSALÉM E O IMPÉRIO ROMANO

Quando observamos os textos dos evangelhos que demonstram a atitude de Jesus diante das autoridades da época, torna-se útil a análise sociológica de Max Weber, especificamente na figura do profeta.

3.1 O PROFETA NA SOCIOLOGIA WEBERIANA

De acordo com Max Weber, a Sociologia é “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 2015, p. 3). A partir da sociologia compreensiva de Weber, profeta é “o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino” (WEBER, 2015, p. 303). Weber entende que a vocação pessoal do profeta, o distingue do sacerdote. O sacerdote reclama que sua autoridade é legitimada a partir da tradição sagrada, o profeta reclama que sua autoridade é legitimada por sua revelação pessoal ou do carisma pessoal (WEBER, 2015, p. 303).

A nosso ver, Jesus no texto de Marcos 12, 13-17 questiona a dominação legal (Império Romano) a partir de sua vocação carismática, anunciando a derrocada imperial e implantação de um período milenarista, ou seja, um período onde a terra seria devolvida a Deus e a dominação romana removida da Palestina:

Ele, porém, conhecendo sua hipocrisia, disse: Porque me pondeis à prova? Trazei-me um denário para que o veja: Eles trouxeram. E ele disse: De quem é esta imagem e inscrição? Responderam-lhe: De César. Então, Jesus disse-lhes: O que é de César, dai a César: o que é de Deus, a Deus (Mc 12,15-17)

Jesus passa a anunciar uma verdade religiosa de salvação por estar convicto de ser portador de uma revelação pessoal, esta seria sua vocação, isto é, o motivo de sua existência no mundo. Essa motivação religiosa de profeta, inspirou Jesus de Nazaré a confrontar as elites dominantes e opressoras de sua época. O carisma dá origem a uma dominação sobre um grupo social específico, que passa a reconhecer o portador do carisma como seu líder. Este carisma de Jesus, considerado sobrenatural por não ser acessível a todos, exerceu sobre outras pessoas, aquilo que Weber chama de dominação carismática.

O poder do carisma está fundamentado na fé em revelações e heróis, na convicção emocional da importância e do valor de uma manifestação de

natureza religiosa [...]. Essa fé revoluciona os homens de dentro para fora e procura transformar as coisas e as ordens segundo o seu querer revolucionário (WEBER, 2015, p. 327)

Essa fé revolucionária de dentro para fora, motivou Jesus a questionar e confrontar o *status quo* da Palestina de seu tempo (COSTA, 2016, p. 135-141). Desta maneira, Jesus de Nazaré se coloca a frente de Jerusalém e Roma:

Por isso, comporta-se de maneira revolucionária, invertendo todos os valores e rompendo com todas as formas tradicionais ou racionais: “está escrito, mas eu vos digo”. A específica forma carismática de solucionar conflitos é a revelação pelo profeta (WEBER, 2015, p. 326-327).

Weber entendia que a assertiva de Jesus “Ouvistes o que foi dito... mas eu vos digo”. Nesse “mas” encontramos uma proposta de desconstruir tudo aquilo que antes era considerado válido (*apud* BERGER, 2010, p. 142). Assim, o profeta carismático atua nos jogos sociais como alguém que desafia as predefinições sociais. Ele “substitui os significados velhos por significados novos e redefine radicalmente os pressupostos da existência humana”, sendo que encontramos uma proposta de desconstruir tudo aquilo que antes era considerado válido (BERGER, 2010, p. 142).

3.2 JESUS E O TEMPLO EM JERUSALÉM

Jesus é retratado em nossas tradições como opositor de uma das mais antigas instituições centrais na vida religiosa judaica, o Templo de Jerusalém. A oposição ao Templo se concentrava principalmente no ambiente dos camponeses. Lembrando que Javé era o Deus dos camponeses, Deus presente na vida cotidiana do campo. Entretanto, no século X, o rei Salomão construiu o Templo em Jerusalém e enclausurou Javé no Santo dos Santos. Dessa maneira, para ter acesso ao seu Deus, os camponeses teriam que pagar pelos serviços religiosos (SCHWANTES, 2010). Nas palavras de Ferreira, (2011, p. 140):

Assim, pelo Templo de Jerusalém, o judaísmo se articulava no sistema tributarista. O sistema de produção no seu valor de uso e de troca girava em torno dele. Daí se compreende o fato de Jesus ter sido perseguido pelas autoridades ligadas ao Templo. Este também vai sentenciar a sua morte (Mc 11,27; 14,58; Lc 19, 45-48; Jo 2,13-22).

A história nos mostra diversos exemplos de oposição ao Templo e, conseqüentemente, à própria cidade de Jerusalém, diversos profetas, como Miquéias, Urias, Jeremias que foram enviados para anunciar a destruição do

templo (Jr 26; cf. VOLKMANN, 1992, p. 98). O historiador da religião Ehrman (2014, p. 313) nos informa que:

Em diferentes momentos da antiguidade, no entanto, diversos profetas judaicos consideram que o Templo fora corrompido por seus administradores. Cerca de seis séculos antes de Jesus, por exemplo, essa era a visão do profeta Jeremias, que sofreu maus tratos por parte das autoridades locais devido aos seus discursos inflamados contra o Templo e seus líderes (ver especialmente Jeremias 7)

Essa era também a perspectiva dos profetas apocalípticos posteriores a Jesus, incluindo um mencionado pelo historiador judeu Josefo (Guerra IV, 300), um homem chamado Jesus, filho de um desconhecido de nome Ananias, “camponês iletrado, que veio quatro anos antes do início da guerra [...] para a festa [...] e de repente começou a clamar: ‘Uma voz no princípio, uma voz do declínio, uma voz dos quatro ventos contra Jerusalém e o Templo’”.

Cerca de trinta anos após a morte de Jesus, esse outro Jesus anunciou que Deus em breve destruiria a cidade de Jerusalém e o Templo. Os líderes judeus o prenderam e o conduziram a julgamento por perturbação da paz. Foi açoitado e posteriormente libertado, mas continuou com suas profecias de destruição do Templo até ser acidentalmente morto por uma pedra da catapulta no período das guerras judaicas (66-70 d.C) (EHRMAN, 2014, p. 314)

Nos movimentos organizados contra o Templo, existiam os zelotas e os essênios. Os essênios se separam do Templo por considerá-lo impuro, a comunidade de Qumran seria a substituta do Templo (HORSLEY; HANSON, 2013). Os zelotas no início da revolta contra os romanos, promoveram uma reforma na administração do Templo, elegendo, mediante sorteio, um novo sumo sacerdote, que deveria ser alguém do campo e não da aristocracia sacerdotal. Os zelotas também tinham sua origem no interior, especialmente na Galileia (VOLKMANN, 1992, p. 98). Eles também eram conhecidos como “salteadores do campo” (JOSEFO, Guerra IV 3,4).

Portanto, a maioria das contestações contra o Templo têm sua origem no campo, resultado dos conflitos entre a cidade e o campo. Assim, o conflito demonstra a composição da sociedade em classes distintas. “O Templo manipulava as relações sociais e familiares, os costumes, as festas, enfim, as comemorações comunitárias, através de normas, estatutos e proibições [...]” (FERREIRA, 2011, p. 140). Dessa forma, o conflito ocorre a partir dos camponeses que percebem que

estão sendo explorados por uma elite dominante em Jerusalém, uma classe de sumo sacerdotes ao redor do Templo. Como afirma Ferreira (2011, p. 140):

Referir-se a ele [Templo] significava pensar no centro religioso e comunitário de Israel. Ele era a expressão secular da experiência de fé daquele povo. No entanto, com o tempo, ele foi se tornando motivo de contradição e de vergonha para os fiéis israelitas. Foi absorvendo a mentalidade acumuladora da produção e do hálito do comércio e da troca. Ele passou a ser também a coluna mestra que falava a linguagem do sistema escravagista romano.

Dessa maneira, os momentos mais oportunos para colocar em evidência o grito de desabafo, controlado pelos mecanismos de controle social, seriam durante as festividades. Nesses momentos, ocorria uma grande aglomeração de pessoas, especialmente do campo e, por outro lado, por causa da grande importância dessas datas e o seu respectivo significado simbólico (VOLKMANN, 1992, p. 99).

3.2.1 A Vida Incômoda de um Camponês Galileu

A entrada de Jesus em Jerusalém montado em um jumento (Mc 11,1-11) queria transmitir a seguinte mensagem: “o aguardado messias – o verdadeiro rei dos judeus – veio para libertar Israel da escravidão” (ASLAN, 2013, p. 98). Essa postura de Jesus foi bastante provocativa. Todavia, uma atitude ainda mais provocante, estava para acontecer no dia seguinte, quando Jesus entrou no pátio público do Templo, especificamente no pátio dos gentios, e começou a “limpá-lo”. Durante este acesso de raiva, ele derrubou as mesas dos cambistas e expulsou os vendedores de comida. Soltou as pombas e pombos, abriu as gaiolas, colocando as aves em liberdade (ASLAN, 2013, p. 98).

Enquanto alguns movimentos com características apocalípticas saem da cidade em direção ao deserto, como João Batista (Mc 1,4-6) e Teudas (At 5,36; JOSEFO, Ant. XX 5.1). Jesus se dirige para a cidade de Jerusalém e o seu Templo (Mc 11,11). De acordo com os textos dos evangelhos sinóticos, Jesus concentrou suas atividades nas aldeias rurais, especificamente na Galileia (Mc 1-9; Mt 1-18; Lc 1,9;50). Entretanto, o final de sua vida está localizado em Jerusalém, onde acontece a sua paixão e morte (Mc 11-16; Mt 21-28; Lc 9,51-24,52). O evangelho de João rompe com essa estrutura, organizando a tradição acerca de Jesus com várias idas e vindas a Jerusalém, sempre com relação a alguma festa (Jo 2,13; 5,1; 7,10; 12,12) (VOLKMANN, 1992, p. 115).

Como vimos, a ida de Jesus a Jerusalém não significa uma relação indentitária com a cidade; antes, indica a contestação da mesma. A atitude de Jesus pode ser vista dentro do contexto de conflito campo/cidade, fortemente presente na redação do evangelho de Marcos (RICHTER REIMER, 2008, p.160). Jesus atuou quase exclusivamente entre a população rural⁶⁷, andando nas aldeias, exercendo na perspectiva da sociologia weberiana a dominação carismática sobre os seus seguidores. Seu grupo de apoio, se compõem em sua maioria por camponeses do interior; Jesus associava à elite do Templo e os dominadores estrangeiros com a exploração do povo.

Dessa forma, a oposição a Jesus vem de Jerusalém (Mc 3,6). Por que, “ele intervém no centro econômico, político e religioso de toda a região (Templo), anuncia a destruição deste centro (Mc 13,2) e entra em choque com as lideranças locais” (VOLKMANN, 1992, p. 115). Nas palavras de Richter Reimer (2008, p. 160): “E Jerusalém, o centro urbano do poder, principalmente do poder religioso, conserva sua condição de cidade santa, mas que precisa de purificação, pois se tornou covil de ladrões (11,15ss) e o Templo daria lugar a outro Templo (Mc 14,58) ”.

Jesus desafiou a aristocracia sacerdotal saduceia em Jerusalém, com sua ação-sinal do Templo (Mc 11,15-19) e pela proposta de destruição do Templo, “Eu destruirei este Templo feito por mãos humanas e, depois de três dias, edificarei outro, não feito por mãos humanas”, (Mc 14,58; Mc 15,29). Existe uma passagem semelhante no Evangelho de Tomé 71, ali Jesus diz: “Eu destruirei esta casa e ninguém será capaz de reconstruí-la”. Além da proposta de acabar com o Templo, Jesus também anunciou o seu fim, “Disse-lhe Jesus: ‘Vês estas grandes construções? Não ficará pedra sobre pedra que não seja demolida’ (Mc 13,1-2) (EHRMAN, 2014, p. 313).

Quando analisamos os ditos de Jesus contra o Templo (GLEISER, 2011, p.45) verificamos que Marcos e Mateus apresentam Jesus como uma pessoa que ameaçou destruir o Templo e reconstruí-lo. O primeiro caso é apresentado como um testemunho falso⁶⁸ no processo de julgamento de Jesus diante do Sinédrio. No

⁶⁷ “Toda a tradição sinótica está situada em torno de pequenas aldeias da Galileia, Judeia e região. O redator de Marcos deixa claro que Jesus não penetrou em grandes cidades, sobretudo naquelas cidades marcadas pela cultura grega: ele vai para as aldeias de Felipe (Mc 8,27), à terra de Tiro (Mc 7, 24.31), à terra dos gerasenos (5,1); atravessa a Decápolis sem entrar nas cidades” (RICHTER REIMER, 2008, p. 160).

⁶⁸ “O fato de que o dito contra o templo, junto à atribuição a ‘testemunhas falsas’, lido como uma inserção posta por Marcos no relato do processo de Jesus diante o Sinédrio, sugere que o dito estava

segundo, o tema aparece como um conhecimento público entre as pessoas que estavam zombando de Jesus na cruz (HORSLEY, 2010, p. 255).

Tendo Jesus previsto a destruição do Templo no juízo futuro, é possível que o fato de ter revirado as mesas e provocado uma confusão no Templo funcionava como uma espécie de metáfora, simbolizando o que aconteceria no futuro, uma ilustração simbólica da destruição que estava para vir. Um juízo de Deus que afetaria não somente os romanos, mas também, a aristocracia do Templo (EHRMAN, 2014, p. 317). Assim, “um ataque aos negócios do Templo é semelhante a um ataque à nobreza sacerdotal, o que, considerando-se a relação emaranhada do Templo com Roma, equivalia a um ataque à própria Roma” (ASLAN, 2013, p. 99).

Realmente foi uma atitude radical, que despertou a atenção dos líderes. De acordo com os evangelhos, a elite do Templo começou a ficar de olho em Jesus. Observando Jesus chutar as mesas e derrubar as jaulas, o evangelho de João diz que os discípulos lembraram das palavras do Salmo que diz: “O Zelo por tua casa me devorará” (Jo 2,17; Sl 69,9). As autoridades do Templo também perceberam o zelo de Jesus e o procuram com algumas argumentações para colocá-lo em uma cilada. Uma delas foi a questão do imposto romano. Pois a cobrança de impostos colocava Roma com a pretensão de controle sobre as terras de Israel. Portanto, “este é o fundo que está na base da interrogação a Jesus: se é permitido pagar imposto ao imperador. Com isto torna-se claro que os que propunham a pergunta esperavam de Jesus um ‘não’” (WENGST, 1991, p. 86).

Assim, “o que é significativo sobre o episódio – o que é impossível de ignorar – é a forma como é flagrante e inescapavelmente *zelosas* as ações de Jesus contra o Templo” (ASLAN, 2013, p. 99). Dessa maneira, os interlocutores caminharam em direção a Jesus e perguntaram: “Mestre, sabemos que é verdadeiro e não dás preferência a ninguém, pois não consideras os homens pelas aparências, mas ensinas, de fato, o caminho de Deus. É lícito pagar imposto a César ou não? Pagamos ou não pagamos?”

circulando como unidade independente antes do uso por Marcos em 14,58 e 15,29. A Tradição de que Jesus profetizou a destruição e reconstrução do templo, ou ameaçou fazer isto, estava enraizada com tanta solidez na tradição dos Evangelhos que João a explicou cuidadosamente em vez de reprimi-la: ‘Destruam este tempo, em três dias eu o levantarei’ (Jo 2,19). Além disso, embora também Marcos tivesse se esforçado para interpretar o dito de uma maneira que complicou seu relato do processo de “testemunhas falsas” como uma acusação verdadeira contra Jesus, cuja morte inaugurou a destruição do templo, que começou com o rasgamento do véu (Mc 15,38)” (HORSLEY, 2010, p. 256-57).

3.3 JESUS E O IMPOSTO ROMANO

Na época de Jesus, o Império Romano cobrava impostos sobre a compra e a venda de qualquer produto, até mesmo produtos que visavam atender às primeiras necessidades das pessoas. Quando uma pessoa trazia algum produto para ser comercializado na cidade, deveria pagar uma taxa alfandegária, o *publicum* ou *portorium*, imposto cobrado sobre compra e venda (WEGNER, 2006, p. 119). Este imposto foi introduzido pelos romanos com o objetivo de fiscalizar e arrecadar receita, acerca da importação e exportação nas divisas territoriais, nas estradas e nos mercados. A coleta destes impostos indiretos era realizada pelos publicanos⁶⁹ (VOLKMANN, 1992, p. 52-53).

Além desses impostos indiretos, o Império Romano exigia também dois tipos de impostos diretos, o *tributum soli* ou *agri*, seria sobre a produtividade rural, que atingia principalmente os proprietários de terra (RICHTER REIMER, 2006, p. 135-157). Este imposto deveria ser pago *in natura* ou em dinheiro, arrecadando um total de 20 a 25% da produção. O segundo imposto direto seria o *tributum capitis*, orientado por duas premissas, a primeira seria a taxa fixa de um denário para as mulheres com mais de 12 anos e dos homens com mais de 14 anos, ambos até atingirem 65 anos de idade; o segundo seria territorial de 1% sobre o valor (VOLKMANN, 1992, p. 53). Estes cobradores de impostos diretos são chamados de *decaprotos* (JOSEFO, Ant. XX 8.11).

Os romanos cobravam impostos dos povos conquistados, este também foi o caso da Palestina no século I. Assim, perguntamos, qual seria a posição de Jesus diante dessa situação econômica de exploração? Teria Jesus se posicionado a favor dos tributos romanos? Ou ele teria ficado contra o pagamento do imposto romano?

A resposta para essas perguntas é extraída do texto do Evangelho de Marcos 12, 13-17, onde se lê o famoso texto, normalmente assim traduzido: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. A resposta entre os pesquisadores se

⁶⁹ Os publicanos eram “estruturados da seguinte maneira: o Estado romano arrenda a pessoas de sua confiança e necessariamente bem situadas economicamente o direito de arrecadação do imposto numa área. Estas subarrendam este direito, em áreas menores, geralmente para pessoas da região, que, por sua vez, têm pessoal subalterno encarregado da arrecadação. Com esse arrendamento é por uma zona global pela qual se deve pagar antecipadamente e não à medida que se faz a arrecadação, cabe ao publicano arrendatário conseguir a soma necessária e o seu respectivo lucro a seu modo. Por isso que, na época de Jesus, ‘publicano’ é o sinônimo de ladrão” (VOLKMANN, 1992, p.53).

encontra-se dividida, alguns estudiosos entendem que Jesus estava a favor do tributo, porém, outros pesquisadores entendem que a posição de Jesus de Nazaré era contrária, isto é, “em se tratando de afirmativa ou negativa ao pagamento de impostos, as interpretações deste texto são infundáveis” (RICHTER REIMER, 2010, p. 47).

O texto bíblico em debate acerca do imposto, utilizado para nossa reflexão encontra-se em Marcos 12, 13-17, e como vimos, impostos estavam diretamente relacionados a terra, ao endividamento e empobrecimento. De acordo com o texto grego, o conteúdo é o seguinte:

3.3.1 Texto Grego de Marcos 12,13-17

12,13:

Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινὰς τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἑρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.

12,14:

καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ’ ἐπ’ ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν κῆνσον Καίσαρι **δοῦναι** ἢ οὐ; **δῶμε** ἢ μὴ **δῶμεν** ;

12,15:

ὁ δὲ ἰδὼν αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς· τί με *πειράζετε*; φέρετέ μοι *δηνάριον* ἵνα ἴδω.

12,16:

οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· *Καίσαρος*.

12,17

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ *Καίσαρος ἀπόδοτε* Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ’ αὐτῷ.

3.3.2 Tradução Própria de Marcos 12,13-17⁷⁰

12,13: Então lhe enviaram alguns dos fariseus e dos herodianos, para que o apanhassem através de uma palavra.

⁷⁰ Tradução própria baseada na versão grega e comparada com a versão da Bíblia de Jerusalém e comparada nas exegeses feitas por Wegner (2006) e Richter Reimer (2012a).

12,14: E, tendo chegado, lhe disseram:

Mestre, sabemos que és verdadeiro e não te importas com ninguém, pois não olhas as pessoas segundo as aparências; mas, baseado na verdade, ensinas o caminho de Deus. **É autorizado pagar imposto a César ou não? Devemos ou não devemos pagar?**

12,15: Ele, porém, percebendo a sua hipocrisia, respondeu-lhes:

Por que me tentais? Trazei-me um denário para que eu o veja.

12,16: E eles trouxeram. E perguntou-lhes:

De quem é esta imagem e inscrição?

Eles responderam: De César.

12,17: Então Jesus lhes disse:

Devolvei a César o que pertence a César, e a Deus o que pertence a Deus.

E muito se admiraram dele.

Passemos agora a analisar as interpretações favoráveis ao pagamento do imposto romano, posteriormente verificaremos os intérpretes que apresentam Jesus de Nazaré, se posicionando de forma contrária a cobrança dos romanos.

3.3.3 Interpretações Favoráveis ao Pagamento dos Tributos Romanos: algumas questões.

Alguns comentaristas e exegetas entendem que o texto de Marcos 12, 13-17 indica uma asserção positiva acerca do pagamento de impostos. Entre estes, podemos citar o teólogo J. D. G. Dunn (2000, p. 337). Observe:

A pergunta postulada diante de Jesus dizia respeito ao imposto per capita que fora cobrado aos habitantes da Judeia, Samaria e Idumeia desde 6 d.C. Este imposto, como dinheiro de tributo a um conquistado vitorioso, a uma potência em ocupação, era o foco de sentimentos nacionalísticos e religiosos da parte dos judeus. Os zelotes, especialmente, eram veementes e implacáveis na sua hostilidade; afirmaram que Deus era “seu único Soberano Rei” (Josefo, Ant. 18, 1,6). A pergunta, quanto ao ser lícito ou permissível pagar imposto a César ou não, foi, portanto, bem, escolhida para entender Jesus num dilema: ou negar a autoridade de César (sedição), ou negar a plena autoridade de Deus (traição e blasfêmia). A resposta de Jesus torna claro que, no ponto de vista d’Ele, era falsa a antítese: não há necessariamente conflito algum entre a autoridade política e a divina. O pagamento do imposto é uma obrigação legítima dentro do complexo de relacionamentos humanos. Como tal, não precisava haver conflito entre o amor de duas pessoas entre si e o amor delas a Deus. Colocar César e Deus como autoridades mutuamente exclusivas é inventar uma antítese entre todos os relacionamentos humanos e a autoridade divina, porque todos os relacionamentos divinos incluem obrigação e responsabilidades de algum tipo. Jesus não autorizava semelhante oposição exclusiva.

Entretanto, Wegner (2006, p. 114-115) chama a nossa atenção para o naturalismo de Dunn diante da tributação romana. Pois, de acordo com o texto citado acima por Dunn, o dinheiro arrecadado pelos impostos realmente pertencia a César, sendo assim, portanto, legítimos. Todavia, vale lembrar que os impostos são recolhidos do povo, sendo assim, pertencem ao povo, ao administrador, cabe apenas, sua administração, ou seja, a distribuição do dinheiro recolhido deve ser feita com justiça, principalmente, para com os mais pobres.

As interpretações na perspectiva de que Jesus seria favorável ao pagamento do imposto romano parecem não perceber que existe no Novo Testamento contradições e tensões que precisam ser levadas em consideração, quando nos deparamos com a temática de Jesus e os impostos. Wegner (2006) nos apresenta três destas contradições. (1) Os três evangelhos sinóticos são unânimes na constatação de que a pergunta dirigida a Jesus era uma cilada (Mt 22,15; Mc 12,13; Lc 20,20).

Se ele dissesse “sim”, o povo se voltaria contra ele, pois, a maioria do povo era contra os impostos romanos e a ocupação de suas terras. Se Jesus respondesse “não”, seria considerado uma pessoa perigosa, já que estaria se posicionando contra o imperador, o resultado, seria morte por sedição ou traição. (2) na prisão e no processo de julgamento de Jesus, ele é acusado pelos membros do Sinédrio de impedir as pessoas de pagarem impostos (Lc 23,2). (3) no texto de Marcos 10, 42-43, encontramos um posicionamento forte de Jesus contra a administração dos governantes de sua época: “Sabeis que aqueles que vemos governar as nações as dominam, e os seus grandes as tiranizam”. Assim, Wegner conclui (2006, p. 117).

Isso representa um repúdio muito claro à prática política do império. Ora, se Jesus pôde ser tão crítico aos governantes numa ocasião, por que deveria ter sido ele necessariamente conivente com os mesmos num assunto tão delicado como o da cobrança de tributos?

Não podemos esquecer que o sofrimento e a exploração da terra eram compreendidos como exploração de pessoas que, no ambiente do campo ou da cidade, eram utilizadas como mão de obra barata ou escravizada para satisfazer a ganância de algumas pessoas que “procuravam ostentar o luxo oriundo dessas relações” (RICHTER REIMER, 2010, p. 50).

3.3.4 Jesus de Nazaré foi Contrário ao Pagamento do Imposto Romano

Passaremos a apresentar agora a proposta contrária, isto é, que Jesus se posicionou de forma contrária ao imposto cobrado por Roma. Existem algumas questões relacionadas com esta proposta de interpretação que passaremos agora a descrever.

3.3.4.1 A pergunta dos herodianos como cilada

O início da narrativa no texto de Marcos 12,13-17 apresenta os fariseus e herodianos se aproximando de Jesus. Contudo, o conflito entre fariseus e o movimento de Jesus ocorre a partir da década de 70 d.C, quando os cristãos tiveram a pretensão de ser a verdadeira voz do judaísmo, causando conflito com outro grupo judeu sobrevivente da Guerra, que também procurava ser a verdadeira voz do judaísmo, os fariseus. O grupo religioso dos fariseus passou por um grande desenvolvimento nas décadas de 80 e 90 d.C. (ARMSTRONG, 2007, p. 80).

Assim, é bastante provável que a inserção dos fariseus no texto de Marcos 12,13-17 indica um conflito posterior ao período de Jesus, possivelmente no ambiente das primeiras comunidades cristãs. Estas comunidades provavelmente entraram em disputa religiosa com os fariseus e para resolver esta disputa, quem escreveu o evangelho de Marcos adaptou a tradição acerca de Jesus para responder aos seus dilemas contemporâneos (SOARES; CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 14; RICHTER REIMER, 2012a; ASLAN, 2013, p. 98-103; SOUZA, 2016, p. 47-70; COSTA, 2017, p. 32-37). De acordo com Gnilka (*apud* WENGST, 1991, p. 85). “a incumbência pelo Sinédrio, que deve ser deduzida do contexto mais amplo, dever-se-ia basear na redação de Marcos”. Dessa forma:

O ponto de vista dos evangelhos sobre os fariseus é insuficiente e não permite ao leitor formar uma visão adequada nem desenvolver um posicionamento correto ou objetivo sobre essa corrente religiosa nos tempos de Jesus. São necessárias outras fontes, mais objetivas para uma melhor compreensão, inclusive dos próprios evangelhos (DE MIRANDA; SCHORR MALCA, 2001, p. 82).

Portanto, nossa proposta de interpretação, nesta perícopes de Marcos, é que a pergunta feita a Jesus como cilada é oriunda do ambiente dos herodianos e não dos fariseus. Assim, os herodianos⁷¹ pretendiam colocar Jesus em uma situação

⁷¹ “Esses eram os apoiadores da dinastia de Herodes, instituída por motivos de interesses nacionalistas [...]. Originalmente os herodianos reputavam (ou assim diziam) o sucessor dos Herodes como se fora o Messias. Procuravam conservar a política judaica [...]. Os herodianos são

desfavorável em relação ao povo ou em relação ao Império Romano, o ardil se encontra na perícopa de Marcos 12,13-17, avançando até Jesus diante das pessoas presentes, eles perguntam no v.14: “é lícito pagar tributo César ou não? Devemos ou não devemos pagar? ”.

Esta narrativa insere Jesus dentro de uma situação de impasse, que “também demonstra a sabedoria de Jesus na sua sutil e radical atitude de postura que interpretamos como revolucionárias naquela época” (RICHTER REIMER, 2010, p. 47). Dessa forma, Jesus percebeu a intenção dos seus adversários, sendo pouco provável que ele respondesse com um “não” de forma clara e objetiva. Entretanto, ele também não responde à pergunta com um “sim”, pois essa resposta poderia lhe trazer impopularidade, ou seja, não seria coerente compreender a resposta de Jesus com um simples “sim”. (WENGST, 1996, p. 86)

Desta forma, existem duas maneiras de escapar de perguntas como ciladas. A primeira seria a ambivalência, isto é, apresentar algumas possibilidades de resposta com mais de uma interpretação. A segunda seria devolver a pergunta e apresentar propostas de novas elaborações. Assim, consegue-se reorientar o eixo da pergunta e desta ta forma, Jesus utiliza os dois recursos diante de seus interlocutores (WEGNER, 2006, p. 122).

Não podemos esquecer que o imposto direto cobrado por Roma era territorial, ou seja, deveria ser pago essencialmente na forma de frutos da colheita, principalmente o cereal, e um outro seria pessoal, cada adulto que possuísse bens deveria pagar este imposto (RICHTER REIMER, 2006, p. 135-157). Foi justamente a introdução deste imposto que surgiram os zelotas, que faziam oposição aberta aos romanos e que, posteriormente se organizaram e participaram na guerra judaica em 66-70 d.C. Na cobrança do imposto estava a pretensão romana de soberania sobre a terra de Israel e o seu povo (HORSLEY, 2010, p. 19-51).

Como vimos, os impostos estavam diretamente relacionados à existência, à produção e à terra, portanto também às desapropriações oriundas de endividamentos que tinham como resultado a escravização das esposas, filhas e filhos. Situações que consideramos serem conhecidas por Jesus, aliás, provavelmente ele conhecia bem de perto essas questões. Analisando este trecho bíblico, Richter Reimer (2010, p. 48) nos esclarece que:

mencionados como inimigos de Jesus, por uma vez, na Galileia; e por mais uma vez, em Jerusalém (Mc 3,6; 12,13 e Mt 22,16). (CHAMPLIM, 2004, p. 102).

Uma das grandes tradições teológicas do povo judeu, a confissão e a reivindicação de que a terra é de Deus, o povo de Israel é povo santo de Deus. A terra é o “estrado de seus pés” (At 7,49; Mt 5,35 relendo Is 66,1). Como consequência, pode-se entender que Jesus reivindicou sutilmente que a terra de Deus, dada a seu povo, fosse liberta e que, uma vez desocupada, fosse devolvida ao seu povo. Este poderia ser, então, um abafado grito por independência e autonomia da Terra Santa que é de Deus e, portanto, também símbolo de identidade do povo de Deus

Desta forma, muitos judeus camponeses na Palestina do século I estavam ansiando por um grito de libertação, a terra de Israel e o seu povo pertenciam somente a Deus. Aqui está o símbolo de identidade deste povo, sua terra! A partir desta afirmação radical, os zelotas passaram a recusar o pagamento do imposto. Este é o fundo que está na base da pergunta feita a Jesus (WENGST, 1996, p. 86). De acordo com Aslan (2013, p.100):

Essa não é uma pergunta simples, claro. É o teste essencial do pertencimento à crença zelota. Desde a revolta de Judas, o Galileu, a questão de saber se a lei de Moisés permitia pagar tributos a Roma tornou-se a característica distintiva dos que aderiram aos princípios zelotas. O argumento era simples e entendido por todos: a demanda de tributos por Roma demonstrava nada menos do que uma reivindicação de propriedade sobre a terra e seus habitantes. Mas a terra não pertencia a Roma. A terra pertencia a Deus. César não tinha direito a receber tributo, porque não tinha direito à terra. Ao perguntar a Jesus sobre a legalidade do tributo a Roma, as autoridades religiosas estavam fazendo-lhe uma pergunta totalmente diferente: você é ou não um zelota?

Na tradição judaica, foi desenvolvida uma teologia que coloca Deus como dono da terra, que “atua na família, em favor dela e dos mais frágeis (escravos e crianças)” (SCHWANTES, 2010, p. 13). Este Deus coloca o seu coração ao lado das pessoas injustiçadas, que sofrem opressão causada pela ganância dos detentores de poder, como a exploração da terra. Dessa maneira, Jesus não apenas vai questionar a prática dos impostos, mas também a política fundiária. Jesus direciona uma pergunta aos seus questionadores que na sua elaboração tem por base o questionamento do “coração que sustenta o Império Romano! Atentar contra a terra de Deus é atentar contra a vida de todas as suas criaturas, inclusive contra o próprio Deus” (RICHTER REIMER, 2010, p. 48).

Em reação ao questionamento feito, Jesus reage a pergunta, pedindo aos seus interlocutores que lhe mostrassem um denário, a moeda romana do imposto, “símbolo visível do poder e da soberania romanos” (WENGST, 1991, p. 86). Desta forma, Jesus procura questionar o Império Romano.

3.3.4.2 A resposta de Jesus como reorientação da pergunta e inserção de novas questões

A proposta de que Jesus no texto de Marcos esteja, na realidade, devolvendo a pergunta para os seus interlocutores e apresentando novas questões, é a que encontra mais aceitação entre os pesquisadores. Ela se fundamenta no fato de que, entre a pergunta apresentada pelos herodianos no (v.14) e a resposta de Jesus no (v.17), encontramos dois versículos, onde é inserida uma pergunta relacionada ao denário romano (vv.15-16) (WEGNER, 2006, p. 123).

V. 15: Ele, porém, percebendo a sua hipocrisia, respondeu-lhes:

Por que me tentais? Trazei-me um denário para que eu o veja.

12,16: E eles trouxeram. E perguntou-lhes:

De quem é esta imagem e inscrição?

Eles responderam: De César.

Que sentido teria essa solicitação de Jesus pela apresentação de um denário da parte dos seus interlocutores? A utilização do denário romano por parte dos adversários aponta para a hipocrisia na elaboração de sua própria pergunta (WEGNER, 2006, p. 123; WENGST, 1991, p. 87; RICHTER REIMER, 2012a). Muitos pesquisadores entendem que o denário apresentado a Jesus era o denário imperial, moeda confeccionada por ordem do imperador Tibério na cidade de Lugdunum. Na sua efígie estava a face de Tibério (WEGNER, 2006, p. 123).

TI. CAESAR DIVI – AVG.F.AVGSTVS, por extenso: TIBERIUS CESAR DIVI AUGUSTI FILIUS AUGUSTUS, ou seja:

TIBÉRIO CÉSAR, AUGUSTO, FILHO DO DIVINO AUGUSTO.



Moeda com a efígie do imperador Tibério, 'filho de Augusto', governou durante os dias de Jesus.

Figura 4. Moeda com a efígie do imperador Tibério, “Filho de do Divino Augusto”.

Fonte: https://www.google.com.br/search?q=Moeda+com+a+efígie+do+imperador+Tibério,+“Filho+de+do+Divino+Augusto&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR733BR733&source=Inms&tbn=isch&sa=X&ve

Desta forma, a pergunta feita por Jesus: “De quem é a imagem e a inscrição?”. Tinha como objetivo deixar bem claro a questão da pertença da moeda. A imagem da moeda é de César, a inscrição do rosto, também faz referência a ele. Desta forma, a moeda do denário é uma propriedade do César, pertence a ele, pois tem a o seu nome e sua imagem. Assim: “o que é de César devolvi-o a César” (WENGST, 1991, p. 87). Portanto, a moeda é propriedade de César. Este seria o foco que Jesus quis dar na sua pergunta. “Uma moeda cunhada de alguém pertence a esse alguém” (WEGNER, 2006, p. 125)

Nesta resposta de Jesus, encontramos uma declaração clara sobre onde, deve se situar o debate. A questão que o camponês galileu quis colocar na discussão era “a soberania de Deus sobre a terra” (ASLAN, 2013, p. 101). Pois “A realidade do poder romano é captada aqui por Jesus na forma do dinheiro romano” (WENGST, 1991, p. 89). Para melhor compreender o texto neste sentido, veremos o significado de algumas palavras-chave da resposta de Jesus.

3.3.4.3 A solicitação do denário por parte de Jesus como chave de interpretação do v.17.

Existe uma modificação na utilização dos verbos entre a pergunta (v.14) e resposta (v.17). Herodianos usam o verbo *dídomi*, no sentido de “dar”/“pagar” tributo a César? Entretanto, na resposta Jesus usa o verbo *apodidomi*, que significa devolver: “Devolvi (*apodidomi*) a César o que pertence a César” (ASLAN, 2013, p. 101; RICHTER REIMER, 2010, p. 47 e 2012a; WEGNER, 2006, p. 126; WENGST, 1991, p. 86-88). Este verbo grego é na realidade uma palavra composta pelo prefixo *apo*, que é uma preposição que nesse texto funciona com o significado de “retorno” (ASLAN, 2013, p. 101).

Apodidomi é usado quando se paga a alguém uma propriedade sobre a qual se tem dinheiro; a palavra indica que a pessoa que recebe o pagamento é o proprietário legítimo da coisa que está sendo paga. Dessa forma, de acordo com Jesus, César tem o direito de receber de volta a moeda do denário, não porque ele é merecedor

do tributo, mas porque a moeda é dele, já que no denário estava o seu nome e a sua imagem. “Deus não tem nada a ver com isso [...], Deus tem o direito de ‘receber de volta’ a terra que os romanos tomaram para si, porque é a terra de Deus: ‘A terra é minha’, diz o Senhor (Levítico 25.23). César não tem nada a ver com isso” (ASLAN, 2013, p. 101). De acordo com Richter Reimer (2010, p. 48):

Esta dinâmica do poder do mercado fez com que Jesus radicalizasse sua opção: as moedas com as inscrições de César são de César e foram feitas para pagar tributo. É por isso que elas devem ser devolvidas a ele. Junto com isso, porém, também deve ser devolvido a Deus o que é de Deus. E esta é questão! O que, afinal, era de Deus?

O que pertence a Deus? A terra! “Afirmar a pertença e o acesso à terra era garantir a identidade cultural do povo também por meio do vínculo histórico com seus antepassados” (RICHTER REIMER, 2010, p.51). Portanto, “para o judaísmo [...] a terra de Israel tinha outro ‘dono’, a saber, Deus, como afirma Dt 19,5: ‘Toda a terra é minha’” (WEGNER, 2006, p. 128). O chão da Palestina, assim como o povo que ali habitava, não poderia servir a um outro senhor (WENGST, 1991, p.86). Como afirma Horsley (2004, p. 105):

Se Deus é Senhor e Mestre único, se o povo de Israel vive sob o reinado exclusivo de Deus, então todas as coisas pertencem a Deus, sendo bem óbvias as implicações para César. Jesus está clara e simplesmente reafirmando o princípio israelita de que César ou qualquer outro governante imperial, não tem direitos sobre o povo israelita, uma vez que Deus é o seu rei e mestre de fato.

Dessa maneira, na resposta de Jesus, as palavras “Devolvei a César as coisas de César”, referem-se exclusivamente às moedas romanas⁷². Todavia, essa atitude de Jesus não será tolerada por muito tempo. Durante a noite, enquanto ele estava orando, os principais sacerdotes, junto com a polícia do Templo o localizam em seu esconderijo no Jardim do Getsêmani, Jesus é preso e conduzido às autoridades.

Quando Jesus é colocado diante das autoridades do Templo judaico, uma das acusações que ele recebe é acerca da destruição do Templo. Assim, a afirmação de destruição do Templo na boca de Jesus poderia estar vinculada as tradições

⁷² “[...] a cena descrita tem que ter-se verificado na Judeia. No tempo de Jesus, só lá é que a questão do pagamento de impostos ao imperador podia ser proposta com sentido; pois lá era cobrado o imposto imperial, mas não na Galileia. Após a deposição do filho de Herodes, Arquelau, do cargo de etnarca da Judeia, Samaria e Idumeia, esta região foi submetida, no ano 6 d.C., a um procurador romano da classe dos cavaleiros, que estava submetido à supervisão do legado da província da Síria. Este ordenou um censo principalmente num imposto territorial, que devia ser pago essencialmente na forma de uma parte dos frutos da colheita, sobretudo com cereal; e um imposto pessoal, que cada adulto, que possuía bens ou entradas está ligado o surgimento do movimento dos zelotas, que opunha luta aberta aos romanos e que desembocou, por fim, na guerra judaica, 66-70 d.C. Na cobrança do imposto documentava-se a pretensão romana de soberania sobre o país e sobre o povo” (WENGST, 1991, p. 86).

galilaicas presentes no Testamento de Salomão, literatura caracterizada por temas apocalípticos e mágicos. “Dessa forma, a acusação contra Jesus por ter afirmado querer destruir e reconstruir o Templo, antes é mais do que uma acusação de rebeldia político-religiosa, seria uma acusação de xamanismo e prática mágica” (CORNELLI, 2006, p. 107).

3.5 A MAGIA E A APOCALÍPTICA CAMPONESA FRENTE E A JERUSALÉM E A ROMA

A partir dos argumentos acima expostos, entendemos que Jesus se posiciona criticamente em relação ao pagamento dos impostos, manifestando uma postura de questionamento não só aos impostos, mas também ao sistema de dominação estrangeira. Em termos comparativos, o argumento de Jesus era semelhante ao que os zelotas usariam mais tarde (WEGNER, 2006, p. 132). “E parece ser suficiente para as autoridades em Jerusalém rotularem imediatamente de Jesus como *lestes*, um bandido. Um zelota” (ASLAN, 2013, p. 101). “Vós viestes aqui com espadas e clavas para me prender como a um bandido [*lestes*]?” , Jesus pergunta (Mc 14,48). Apresentando as autoridades romanas, Jesus foi declarado culpado e enviado ao Gólgota para a crucificação juntamente com dois homens que também foram chamados de bandidos, no grego *lestai* (Marcos 15,27).

Entretanto, Jesus não era um membro do partido zelota que partiu para uma guerra contra Roma. Não se pode fazer essa afirmação, pois o partido zelota passou a existir cerca de trinta anos após a morte de Jesus. O camponês galileu também não era um violento revolucionário que defendia uma revolta armada, “embora seus pontos de vista sobre o uso da violência sejam muitos mais complexos do que muitas vezes se admite” (ASLAN, 2013, p. 102).

As palavras e as ações de Jesus no Tempo em Jerusalém precipitaram sua prisão e execução. Essas atitudes de Jesus colocavam em perigo as elites aristocráticas que estavam à frente da religião institucionalizada na Palestina do século I. Assim, perguntamos: quais seriam essas palavras?

3.5.1 “Destruirei este Templo! ”

Um dos temas recorrentes nos textos de acusação é o de Jesus ter anunciado que iria destruir o Templo (Mc 11,15-19; 13,2; Mc 14,58). Uma comparação entre as versões marcana e mateana apresenta pontos importantes. Observe:

Marcos 14,58	Mateus 26,61
Nós mesmos o ouvimos dizer: Eu destruirei este Templo (<i>ναὸν τοῦτον</i>) feito por mãos humanas e, depois de três dias, edificarei outro, não feito por mãos humanas (<i>ἀχειροποιήτων</i>)	Este homem declarou: Posso destruir o Templo de Deus (<i>τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ</i>) e edifica-lo depois de três dias.

Na leitura destes textos, trabalhamos aqui com o pressuposto da Teoria das Duas Fontes. Assim, entendemos que Marcos é a versão mais antiga, e com bastante probabilidade, Mateus foi dependente dele. Portanto, a versão de Marcos parece representar melhor as palavras de um galileu na frente do Templo de Jerusalém (CORNELLI, 2006, p. 106).

Enquanto no evangelho de Mateus o Templo recebe o nome de *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* (“o Templo de Deus”), no evangelho de Marcos o Templo é *ναὸν τοῦτον* (“este templo”). Para Mateus era importante esclarecer que Jesus tem poder sobre o Templo de Jerusalém. Todavia, para Marcos, a questão é mostrar a intenção de Jesus em construir um novo Templo, diferente “deste”. Essa diferença torna-se clara com o termo *ἀχειροποιήτων*, “não feito por mãos humanas” (CORNELLI, 2006, p. 106).

Essa expressão de Jesus em Marcos, sob a qual fundamenta sua acusação, nos coloca diante de uma outra literatura muito interessante na apocalíptica judaica, conhecida como O Testamento de Salomão. O livro fala sobre a construção do Templo de Jerusalém pelas mãos de demônios, submissos pelo poder do anel de Salomão. A obra está vinculada à magia popular com simpatias e palavras mágicas. Portanto, percebemos um paralelo-histórico literário que nos ajuda a compreender a proposta de destruição do Templo e a construção de um templo *ἀχειροποιήτων*, “não feito por mãos humanas” (CORNELLI, 2006, p. 107).

O Testamento de Salomão provavelmente tem origem no ambiente da Galileia, lugar de oposição ao Templo de Jerusalém. Nessa perspectiva, pode-se compreender também a afirmação de destruição do Templo, feita pelo galileu camponês de Nazaré. Portanto, Jesus era um representante da religião popular da Galileia, caracterizada também pela magia! Crossan (1994, p. 340-391) chama a magia de “banditismo religioso”. Dessa forma, ele procura resumir os efeitos do bandido dentro de uma sociedade agrária da seguinte maneira:

Os bandidos questionam implicitamente a legitimidade do poder político, os magos questionavam implicitamente a legitimidade do poder espiritual. Se o poder de um mago pode trazer a chuva, de que serviria o poder dos sacerdotes do Templo ou da academia rabínica? (CROSSAN, 1994, p. 342).

Assim, os milagres e as curas de Jesus funcionavam como protestos do campo contra a cidade, protestos dos camponeses contra a elite do Templo, religião popular contra religião institucionalizada. Jesus, o camponês rural da Galileia substituiu o caro sacrifício de sangue organizado pela elite aristocrática do Templo por curas e exorcismos gratuitos (ASLAN, 2013, p. 167). Aqui, podemos arrolar dois textos:

Ao descer da montanha, seguiam-no multidões numerosas, quando de repente um leproso se aproximou e se prostrou diante dele, dizendo: “Senhor, se queres, tens poder para purificar-me”. Ele estendeu a mão e, tocando-o disse: “Eu quero, sê purificado”. E imediatamente ficou livre de sua lepra (Mt 8,1-3).

Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai (Mt 10,8).

Dessa maneira, a magia em Jesus “é uma religião extra-oficial e censurada” (CROSSAN, 1994, p. 342). Vemos em Jesus um conflito com a religião do Templo, esta entendida pela aristocracia sumo sacerdotal como legítima e fundamentada na tradição:

A principal função da nobreza sacerdotal não era apenas presidir os rituais do Templo, mas controlar o acesso ao Templo propriamente dito. O próprio projeto do Templo de Jerusalém, com uma série de ingressos cada vez mais restritos, visava manter o monopólio sacerdotal sobre quem poderia e não poderia chegar à presença de Deus. Os doentes, os coxos, os leprosos, os “endemoniados”, as mulheres menstruadas, aqueles que excretaram fluidos corporais, aquelas que tinham dado à luz recentemente – nenhum deles estava autorizado a entrar no templo e participar do culto judaico, a não ser que fosse primeiro purificado de acordo com o código sacerdotal. Com cada leproso purificado, cada paralítico curado, cada demônio expulso, Jesus não apenas desafiava o código sacerdotal, ele invalidava o próprio objetivo do sacerdócio (ASLAN, 2013, p. 135).

A religião popular de Jesus atendia às necessidades dos camponeses, este tipo de religião popular como a de Jesus é criticada e perseguida por sujeitos

religiosos que praticam religiões mais racionalizadas. De acordo com Weber (2015, p. 294) “é possível designar como ‘sacerdotes’ aqueles funcionários profissionais que, por meios de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os ‘demônios’ por meios mágicos”.

O tido-ideal sacerdote funciona com uma delimitação conceitual típica de funcionários organizados racionalmente, com mediações rituais entre o sacerdote e a divindade precisamente estabelecidas; enquanto que o mago seria profissional livre, que age de forma coercitiva sobre os seres extraordinários, que possui carisma (WEBER, 2015, p. 294). Assim, a magia praticada pelo mago incomoda os sacerdotes, porque estes representam uma instituição religiosa que ensina doutrinas fixas e uma aproximação de Deus que, deve ser feita mediante comportamento ético e não pela magia:

Ao contrário de João Batista, que provavelmente foi criado em uma família de sacerdotes de Judá, Jesus era um camponês. Ele falava como um camponês. Ele pregava em aramaico, a língua comum. Sua autoridade não era a dos estudiosos livrescos e da aristocracia sacerdotal. A autoridade daqueles vinha da elucubração solene e da íntima ligação com o Templo. A de Jesus vinha diretamente de Deus. De fato, a partir do momento em que entrou na sinagoga naquela pequena aldeia costeira, Jesus fez questão de colocar-se em oposição direta aos guardiães do Templo, desafiando a autoridade deles como representantes de Deus na terra (ASLAN, 2013, p. 122).

No texto em questão, Jesus foi reconhecido como aquele que afirmara que iria destruir o Templo e reconstruí-lo em três dias. Provavelmente a tradição do Testamento de Salomão era bem conhecida, pois “o escárnio acontece por um motivo muito simples: não conseguir demonstrar em próprio favor seus poderes mágicos. Se não consegue se libertar, como irá construir o Templo em três dias” (CORNELLI, 2006, p. 107).

Se Jesus tivesse ficado na Galileia fazendo exorcismos e curando pessoas de graça, como um dom de Deus, sem cobrar dízimo e sem exigir sacrifícios na Galileia, tal ataque ao Templo poderia até ser tolerado. Entretanto, Jesus que já havia deixado sua base em Cafarnaum, decide caminhar em direção a Jerusalém, curando enfermos e expulsando os demônios (RICHTER REIMER, 2008, p. 69-81). Assim, o conflito de Jesus com as autoridades do Templo e o Império Romano torna-se inevitável, foi ficando cada vez mais difícil, tolerar o mago apocalíptico galileu. Principalmente, porque ele se aproximava de Jerusalém anunciando uma mensagem muito perigosa, o Reino de Deus!

3.5.2 Nenhum Rei senão César

A mensagem de Jesus de Nazaré atingia dimensões políticas, pois em sua mensagem apocalíptica era anunciado o Reino de Deus, este reino era elaborado dentro de uma perspectiva teológico-política. Reino estava relacionado com a política e Deus estava vinculado com questões teológicas. O grande problema dessa mensagem é que para os romanos, já existia um Deus reinando e, este Deus era César. “E Jesus seria executado por causa do *de*, em um mundo onde, para Roma, Deus já se sentava no trono de César porque César era Deus” (CROSSAN, 2010, p. 20).

O Reino de Deus anunciado por Jesus deveria ser um reino físico e presente, com um rei de verdade e um reino real. “Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus. Felizes vós, que agora tendes fome, porque sereis saciados. Felizes vós, que agora chorais, porque haveis de rir” (Lc 6,20-21). Essas palavras de Jesus anunciavam uma mudança radical na sociedade:

Elas preveem uma ordem radicalmente nova, onde os mansos herdaram a terra, os doentes são curados, o fraco se torna forte, os famintos são alimentados e os pobres se tornam ricos. No Reino de Deus, a riqueza será redistribuída e as dívidas serão canceladas (ASLAN, 2013, p. 141).

A consequência seria que no momento em que Reino de Deus fosse estabelecido na terra, os ricos serão pobres, por este motivo “como é difícil a quem tem riquezas entrar no Reino de Deus” (Mc 10,23). Dessa maneira, para Jesus, o Reino de Deus estava prestes a chegar e a convicção de Jesus era tão profunda que, ele fez um voto de não tocar mais o vinho até a chegada do Reino de Deus, “já não beberei do fruto da videira até aquele em que beberei o vinho novo no Reino de Deus” (Mc 14,25). Portanto:

Se tivesse consciência da sua morte iminente, tal voto de abstinência seria desprovido de significado. Finalmente, as palavras aramaicas “*Eloi, Eloi, lamá sabacththáni?*” Têm toda a aparência de um grito genuíno. Representando a consternação de um homem de fé à sua compreensão súbita de que Deus viria resgatá-lo, a exclamação é uma oração devotamente inspirada de descrença. (VERMES, 2007, p. 118).

Essa restauração da terra não poderia acontecer sem a destruição da ordem presente. O governo de Deus quando fosse estabelecido na terra, a consequência seria a destruição da ordem presente. Anunciar que o Reino de Deus está próximo,

seria o mesmo que dizer o fim do Império Romano se aproxima. Assim, Deus⁷³ vai substituir César como rei na terra. A aristocracia judaica, a elite herodiana e os pagãos em Roma estavam prontos para sentir a ira de Deus (ASLAN, 2013, p. 141).

E quem seria o rei, quando essa nova ordem mundial fosse instituída? Qual seria o papel de Jesus no reino vindouro? Pois bem, de acordo com o historiador da religião Ehrman (2014, p. 162):

É aí que entra em cena um dos ditos que [...] estabeleci como quase autêntico. Como vimos, Jesus falou aos discípulos – inclusive a Judas Iscariotes – que eles tomariam assento em doze tronos governando as doze tribos de Israel no reino futuro. Muito bem. Contudo, quem seria o rei supremo? [...] É quase impensável que Jesus não imaginasse que ele também teria um papel a desempenhar no reino e, se era o líder dos discípulos agora, com certeza seria o líder dos discípulos depois.

Provavelmente, Jesus deve ter pensado que ele seria rei quando o Reino de Deus fosse instaurado na terra em breve pelo Filho do Homem, “em verdade vos digo, a vós que me seguistes: quando as coisas forem renovadas, e o Filho do Homem se assentar no seu trono de glória, vos assentareis, vós também, em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel” (Mt 19,28). Dessa forma, qual seria a designação para o futuro rei de Israel? Messias. Assim, “é nesse sentido que Jesus deve ter falado aos discípulos de que ele era o Messias” (EHRMAN, 2014, p. 162).

Na crucificação de Jesus, foi colocada uma placa de acusação, como acontece com todos os criminosos pendurados em uma cruz. A placa ou *titulus* estava escrito Rei dos Judeus. Que crime seria esse? Aspirar o trono real – sedição, um crime de traição do ponto de vista romano. Dessa maneira, “como todo bandido e revolucionário, todo agitador e zelota e profeta apocalíptico que veio antes ou depois dele [...] Jesus de Nazaré é morto por ousar reivindicar o manto do messias” (ASLAN, 2013, p. 102).

Mas, poderíamos perguntar como a informação de que Jesus estava aspirando o trono real chegou as autoridades? Quando ele estava diante do governador, o

⁷³ Podemos perguntar aqui: Qual seria o Deus de Jesus? “Para aqueles que, literalmente, veem Jesus o filho gerado por Deus, o judaísmo de Jesus é totalmente irrelevante. Se Cristo é divino, então ele está acima de qualquer lei ou costume especial. Mas para aqueles que procuram o camponês judeus simples e o pregador carismático que viveu na Palestina há 2 mil anos, não há nada mais importante do que essa verdade inegável: o mesmo Deus que a Bíblia chama de ‘homem de guerra’ (Êxodo 15,3), o Deus que rapidamente comanda o massacre de cada homem, mulher e criança estrangeiros que ocupam a terra dos judeus, o ‘Deus borrifado de sangue’ de Abraão, Moisés, Jacó e Josué (Isaías 63,3), o Deus que ‘esmaga a cabeça de seus inimigos’, que ordena a seus guerreiros banharem os pés no sangue dos inimigos e deixarem os corpos para os cães comerem (Salmo 68,21-23), esse é o único Deus que Jesus conhecia e o único Deus que ele adorava” (ASLAN, 2013, p. 144).

registro é que a acusação de que Jesus se designou rei dos judeus. Entretanto, Jesus não anunciava em público que ela seria o futuro rei, mas foi esta acusação feita contra ele no processo de julgamento, “como gente de fora ficou sabendo disso?” (EHRMAN, 2014, p. 165).

É bastante provável que Jesus tenha sido traído por um de seus seguidores, Judas Iscariotes. Nós encontramos essa informação em diversas fontes independentes. Nosso evangelho mais antigo, Marcos, M, João e o livro dos Atos (Mc 14,10-11; 43-50; Mt 27,3-10; Jo 18,1-11; At 1,15-20). De acordo com Ehrman (2014, p. 319):

Não temos como saber por que Judas teria feito tal coisa, embora não tenham faltado sugestões ao longo dos anos. Talvez tenha sido por dinheiro. Talvez tenha sido por maldade (inspirado pelo Diabo para usar a terminologia do Novo Testamento). Talvez estivesse desiludido com a recusa de Jesus em assumir publicamente o papel de messias. Talvez achasse que poderia forçar Jesus a clamar por apoio público.

Judas seria um dos confidentes para quem Jesus comentava que seria o rei e os doze seriam os governantes no futuro Reino de Deus. Assim, Judas revela as autoridades essa mensagem que Jesus ensinava em particular. Isso era suficiente para que mandassem prender Jesus e conduzi-lo diante do governador. Pôncio Pilatos⁷⁴, governador, tinha duas funções muito importantes na Palestina, coletar os impostos para Roma e manter a paz (EHRMAN, 2014, p. 166)

Jesus é acusado de proibir o pagamento do imposto a Roma, uma acusação que Jesus não nega (Lc 23,2) (ASLAN, 2013, p. 102). Dessa forma, do ponto de vista do Império Romano, a ordem de executar Jesus na cruz estava relacionada com a paz política que Roma procurava manter mediante o monopólio da violência, este é fundamental para todos os poderes. Portanto, do ponto de vista de Pôncio Pilatos a morte de Jesus tinha o objetivo de manter a ordem (WENGST, 1991, p. 10).

O resultado de toda a trajetória de Jesus, é que na sua última semana de vida na cidade de Jerusalém, ele foi conduzido as autoridades com inúmeras acusações de perturbação da *Pax Romana*. Foi acusado de querer destruir o templo, “Nós o ouvimos dizer: ‘Eu vou derrubar este Templo feito por mãos humanas e em três dias

⁷⁴ Não obstante, o Pilatos do Novo Testamento tem pouco em comum com o Pilatos da história. Com efeito, Filo de Alexandria e Flávio Josefo, os dois destacados escritores judeus daquela época, muito têm a relatar sobre o prefeito da Judeia [...] Ele (Pilatos) ficou famoso por sua venalidade e muitos atos de atozes de crueldade, bem como por numerosas execuções sem julgamento prévio (VERMES, 2007, p. 116).

edificarei outro” (Mc 14,58). Ele ameaçou publicamente o Templo, dizendo que “nem uma pedra será deixada sobre outra, tudo vai ser derrubado” (Mc 13,2). (ASLAN, 2013, p. 167). O Templo era o principal símbolo do controle romano sobre a Judeia (VOLKMANN, 1992).

Jesus foi acusado de se declarar rei dos judeus e, o motivo pelo qual “Jesus não poderia ter negado que se denominava rei dos judeus era exatamente o fato de que se denominava rei dos judeus” (EHRMAN, 2014, p. 167). Podemos concluir que as razões da prisão e execução de Jesus por mais elaboradas e lendárias que sejam as narrativas da Paixão nos evangelhos, Jesus foi executado como um líder popular, considerado politicamente perigoso, sua prisão ocorreu inicialmente pela aristocracia sacerdotal, isto é, a elite do Templo em Jerusalém (VERMES, 2007, p. 107-112). “A condução da política e da economia supunha ideologias bem arquitetadas para manietar os grupos da base da sociedade, privando-os de liberdade” (FERREIRA, 2011, p. 141).

Este era um procedimento padrão dentro das províncias, as autoridades locais eram responsáveis pela prisão de perturbadores. Assim, “Jesus foi julgado pelos sistemas ideológicos injustos” (FERREIRA, 2011, p.141). Acerca dos objetivos e o local da crucificação:

O criminoso era sempre deixado pendurado por muito tempo após a morte; os crucificados quase nunca eram enterrados. Afinal, o ponto principal da crucificação era humilhar a vítima e assustar as testemunhas, com cadáver deixado pendurado para ser comido por cães e bicado até os ossos por aves de rapina. Os ossos seriam então jogados em uma pilha de lixo, que é como o Gólgota, o lugar da crucificação de Jesus, ganhou seu nome: o local de crânio (ASLAN, 2013, p. 175).

Do ponto de vista do Império Romano, a crucificação era uma demonstração pública do que poderia ocorrer quando alguém desafiava Roma. Por este motivo, era destinada exclusivamente para crimes de perspectiva política: rebelião, sedição, traição e banditismo (WENGST, 1991, p. 10). Dessa maneira, por mais incerto do ponto de vista histórico, os processos de julgamento que ocorreram no Sinédrio e de Pilatos, as principais acusações contra Jesus. A primeira, ameaçar destruir o Templo, a segunda seria proibir dar tributo a César e a terceira, afirmar ser um rei messiânico (HORSLEY, 2010, p. 249), provavelmente são históricas e explicam o motivo de sua morte.

Finalmente em 30 d.C., durante a Páscoa celebrada no período de lua cheia em 15 Nisan, no dia 8 de abril, Jesus foi crucificado na véspera da Páscoa (14

Nisan), de acordo com nosso relato mais antigo, Jesus morreu depois de seis horas na sexta-feira, 7 de abril de 30 d.C. (VERMES, 2007, p. 112).

E assim, numa colina sem árvores, coberta de cruzes, com vários gemidos de criminosos que, estavam agonizando com muitos corvos voando sobre suas cabeças esperando para se alimentarem, Jesus de Nazaré recebeu o mesmo fim que seus antecessores pretendentes messiânicos, profetas apocalípticos e bandidos que vieram antes ou depois dele. “Só que, ao contrário dos outros, esse não seria esquecido” (ASLAN, 2013, p. 178).

CONCLUSÃO

Procuramos apresentar que o ambiente de exploração dos bandidos sociais e dos zelotas na Palestina no século I é o ambiente necessário para se compreender a personagem histórica, Jesus de Nazaré, no seu contexto de enfrentamento político contra Roma. O estudo do banditismo social e do campesinato da Palestina nos aproxima de uma melhor compreensão das atitudes zelosas do Jesus histórico com relação aos impostos cobrados por parte do Império Romano.

Inicialmente, apresentamos as origens de Israel como camponeses livres, organizando-se em tribos, tendo como princípio de orientação nas suas relações sociais, a família. Contudo, as invasões imperiais causaram escravização e exploração dos pobres, gerando expropriação de terras por parte das elites. Entretanto, os camponeses mantiveram em suas memórias, lembranças da terra livre das elites dominantes. Assim, percebe-se um conflito entre o campo e a cidade, o campo e o império. Neste ambiente de crise, o tecido social torna-se favorável para construir papéis sociais como magos, profetas apocalípticos e bandidos sociais. Estes revolucionários tinham como motivação a expropriação das terras, dívidas, perda de familiares e a fome.

Esta dissertação concluiu que as mesmas motivações dos bandidos sociais e da resistência zelota fundamentadas nos ensinamentos bíblicos, podem ser relacionadas com as motivações político-religiosas e revolucionárias do Jesus histórico. A metodologia histórica-crítica e sociológica utilizada nesta pesquisa verificou que Jesus estava inserido dentro deste ambiente histórico de conflitos. Dessa maneira, uma aproximação histórica de Jesus indica que ele veio de uma aldeia de camponeses da Palestina do século I, conhecida como Nazaré.

Provavelmente Jesus não era uma pessoa letrada, tendo recebido orientação religiosa por parte de sua família que morava na Galileia. Assim, o judaísmo de Jesus não era um judaísmo do centro de Jerusalém, isto é, das elites, antes, era um judaísmo popular, oriundo do ambiente galileu, quem em suas tradições de profetas populares, questionavam a dominação imperial e o Templo de Jerusalém. Isso ocorria devido as memórias de suas origens de organização tribal em torno da família, lembranças que eram marcadas pela ausência de dominação imperial.

Aliado a este judaísmo popular da Galileia, Jesus foi bastante influenciado pelo seu mentor apocalíptico, João Batista. Provavelmente foi com ele, que Jesus

aprendeu a mensagem perigosa acerca do Reino de Deus, perigosa porque ela anunciava uma paz que entrava em conflito com a *pax romana*. No reino anunciado por Jesus não cabiam os ricos e poderosos, aristocratas e expropriadores de terras. Antes, era reservado para os pobres, as prostitutas, mulheres e crianças, os desprezados pela religiosidade institucionalizada, controlada pela elite do Templo em Jerusalém.

Para Jesus, as elites romanas e a aristocracia do Templo em Jerusalém mantinham seus *status quo* mediante exploração dos pobres. Assim, a partir da pauta apocalíptica, o Jesus histórico defendia que em breve essa situação seria invertida. Como apocalíptico, Jesus acreditava que em breve Deus interveria no curso da história para destruir os romanos e todos aqueles que se opunham a ele

Depois de levar sua mensagem para as aldeias da Galileia, Jesus veio a Jerusalém para anunciar sua mensagem. Por que Jerusalém? Provavelmente, porque era o centro do judaísmo. Por que na Páscoa? Porque era o período em que a cidade estava cheia de peregrinos vindos de vários lugares para participar da festa. “Era a situação ideal para Jesus espalhar sua mensagem apocalíptica”. (EHRMAN, 2014, p. 316). Quando Jesus chegou na cidade, ele provocou um tumulto no Templo, expulsando os vendedores de animais sacrificiais e derrubando a mesa dos cambistas, provavelmente foi um gesto simbólico que funcionaria como uma espécie de parábola encenada de sua mensagem apocalíptica, apontando para a destruição do Templo de Jerusalém no juízo futuro. Isso explica por que as autoridades do Templo, os saduceus e os principais sacerdotes à frente do Templo, decidiram que Jesus deveria ser preso como agitador.

Estes relatos antigos indicam que em determinado momento, Jesus utilizou de violência moderada contra a aristocracia judaica no Templo de Jerusalém e posteriormente se recusou a pagar impostos ao imperador romano César Tibério, conforme a prática dos zelotas. O fato de Jesus de Nazaré ter sido preso como um bandido, posteriormente acusado de sedição e finalmente ter sido crucificado e morto ao lado de bandidos aponta para este tipo de relação. É possível que todo o processo não tenha durado mais do que alguns minutos e que a ordem de execução por parte de Pilatos tenha sido imediata. Jesus foi açoitado pelos romanos e conduzido para a execução, fora das muralhas de Jerusalém. Antes que as pessoas soubessem, o profeta apocalíptico estava pendurado na cruz.

A maioria do povo judeu deve ter vivido assim, sob a ocupação romana. Em situações como esta, a religião pode funcionar como redutora da complexidade da vida, trazendo sentido e identidade quando as pessoas se encontram na condição de marginalizadas e invisibilizadas, ou seja, quando se sentem atacadas. A religião pode preencher esse espaço e ser utilizada para o bem ou para o mal, dependendo da motivação do sujeito religioso. No caso específico de Jesus, ele acionou a religião como um sistema simbólico que faria frente à exploração econômica causada pelo Império Romano sobre a classe do campesinato.

Na atualidade, as pessoas que se encontram na condição de marginalizadas e invisibilizadas podem se apropriar da religião para solucionar os problemas de luta de classes, recorrendo à leitura sociológica conflitual, denunciando as estruturas opressoras gestadas por uma elite dominante que, para manterem seu *status* social de 'superioridade', diminuem e oprimem determinados grupos sociais.

Pelo exposto, esta dissertação visa contribuir com estudos bíblicos e históricos por meio de referenciais teóricos e perspectivas que auxiliem na compreensão de textos complexos como o de Marcos 12,13-17. Para tal, apoiamos-nos em pesquisas interdisciplinares, como as do Jesus Histórico e exegético-hermenêuticas, a fim de melhor perceber o contexto conflitivo a partir do qual e no qual Jesus atuava. O resultado permite compreender a ação de Jesus em relação aos impostos romanos como de não concordância, com base em seu zelo escriturístico, que afirma ser Deus o soberano sobre a terra que pertence unicamente a Ele: Israel e seu povo.

REFERÊNCIAS

ALAN, Kurt; ALAND, Barbara. *O Texto do Novo Testamento: Introdução às edições científicas do Novo Testamento grego e bem como à teoria e prática da moderna crítica textual*. Tradução de Vilson Scholz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma bibliografia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Tradução de Marlene Suano. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo. São Paulo: Paulinas, 2011.

BARROS, José D'Assunção. *O Tempo dos Historiadores*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas: Um Visão Humanística*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BERNHEIM, Pierre-Antoine. *Tiago, irmão de Jesus*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro\São Paulo: Record, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. *Almeida Revista e Atualizada no Brasil*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004

BÍBLIA SAGRADA. *Edição Pastoral*. São Paulo: Paulus, 1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova Edição, Revista e Atualizada*. São Paulo. Paulus, 2003.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORNKAMM, Günter. *Bíblia: Novo Testamento: introdução aos seus escritos no quadro do cristianismo primitivo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.

BRIGHT, John. *A História de Israel*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2003.

BULL, Klaus- Michael. *Panorama do Novo Testamento: História, Contexto e Teologia*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender*. Tradução de Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *Demitologização: coletânea e ensaios*. Tradução de Walter Altamnn e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.

CHAMPLIN, R.N. *Enciclopédia de Teologia e Filosofia*. São Paulo: Hagnos, 2004.

CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do Judaísmo: Nova revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*. Tradução de Henrique Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica: Uma Introdução à Literatura Apocalíptica Judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.

COMBOY, J; LEMONON, P. *Vida e Religiões no Império Romano: no tempo das primeiras comunidades cristãs*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1988.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as origens das crenças no Apocalipse*. Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CORNELLI, Gabriele. Metodologia e Resultados Atuais da Busca Pelo Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (Orgs). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 17-25.

_____. A magia de Jesus. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (Orgs). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 83-100.

_____. Morte e vida “severina” de Jesus: um camponês galileu na “cruz” da história. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele, *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 39-55.

COSTA, J. Carlos de L. *Jesus, Profeta de Palavra e Ação: a fusão dos tipos proféticos weberianos na práxis de Jesus*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um Camponês no Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Tradução de Júlio Castañon Guimaraes. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos sobre o Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Uma outra história: Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume\Fapesp, 2006. p. 165-192.

_____. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, André e CORNELLI, Gabriele, *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 85-104.

_____. A vida do Jesus histórico. In: CHEVITARESE, André e CORNELLI, Gabriele, *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 13-30.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus: Debaixo das pedras, atrás dos textos*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2012.

CULLMANN, Oscar. *A Formação do Novo Testamento*. Tradução de Bertoldo Weber. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

DE MIRANDA, Evaristo E; SCHORR MALCA, José. *Sábios Fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 2005.

EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por quê?*. Tradução de Marcos Marcionilo. Rio de Janeiro, Agir. 2006.

_____. *Quem escreveu a Bíblia? Por que os autores da Bíblia não são quem pensamos que são*. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Agir, 2013.

_____. *Como Jesus se Tornou Deus*. Tradução de Lúcia Brito. São Paulo: LeYa, 2014.

_____. *Jesus existiu ou não?*. Tradução de Anthony Cleaver. Rio de Janeiro, Agir. 2014.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os Marginalizados: Leitura conflitual do Novo Testamento*. 2.ed. Goiás: 2011.

_____. *Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: PUC-GOÍÁS, 2012.

_____. *O Livro do Apocalipse*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2012.

FLUSSER, David. *Jesus*. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FREYNE, Sean. *Jesus, um Judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus*. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento, mitologia, amor e sexualidade*. São Paulo: Contexto, 2002.

_____. O Jesus Histórico e a Contribuição da Arqueologia. In: CHEVITARESE. André; CORNELLI. Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Uma outra história: Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume\Fapesp, 2006. p. 217-228.

GARCIA, Paulo Roberto. Jesus, um Galileu Frente a Jerusalém: Um Olhar Histórico sobre Jesus e os Judaísmo de seu Tempo. In: CHEVITARESE. André; CORNELLI. Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Uma outra história: Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume\Fapesp, 2006. p. 263-278.

GINZBURG, CARLO. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GLEISER, Marcelo. *O Fim da Terra e do Céu: o apocalipse na ciência e na religião*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOTTWALD, Norman K. *As Tribos de Iahweh: Uma Sociologia da religião de Israel Libertos 1250-1050 a.C.* Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 2004.

HANSON, John S; HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus. 2013.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. Tradução de Cid Knipell Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Bandidos*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: 4.ed. Paz e Terra, 2015.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galileia: O contexto social de Jesus e dos rabis*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Jesus e a Espiral da Violência: resistência judaica popular na Palestina Romana*. Tradução de Monica Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova ordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. *A Mensagem Central do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

_____. *Estudos do Novo Testamento*. Tradução de Itamir Neves de Souza e João Rezende da Costa. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

_____. *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentários*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Palavras Desconhecidas de Jesus*. Tradução de Itamir Neves de Souza. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Teológica/Paulus. 2004.

KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a Arqueologia e a História de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015.

KOESTER, Helmut. *Introdução do Novo Testamento V. 1. História, cultura e religião do período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2012.

KOESTER, Helmut. *Introdução do Novo Testamento V. 2. História e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2012.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine e Johannes Nehm. São Paulo: Paulus, 2009.

LEITE, Edgard. *Pentateuco: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

MORIN, Émile. *Jesus e as Estruturas de seu Tempo*. Tradução de Vicente Rodrigues de Souza. São Paulo: Paulus, 2016.

MEN, Kleber Eduardo; PAIXÃO, Priscilla Campiolo Manesco. *História Antiga*. Maringá: Unicesumar, 2014.

MILLER, John W. *As Origens da Bíblia: repensando a história canônica*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Jesus Histórico a partir das Memórias Fantásticas. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele, *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 70-81.

_____. Jesus de Nazaré: Um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas do Século I. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Uma outra história: Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume\Fapesp, 2006. p. 293-300.

_____. Apocriofidade: Os Apócrifos Cristãos no Estudo do Cristianismo Primitivo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Apocriofidade: o cristianismo primitivo para além do cânon (Org)*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 15-37.

OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PRIORI, Angelo. *A história e o ofício do historiador*. In: *Introdução aos estudos históricos*. Maringá: Eduem, 2010.

REICKE, Bo. *História do Tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.*. Tradução de João Aníbal e Edwino Royer. São Paulo: Academia Cristã Paulus, 2012.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Oikos, 2009.

_____. Monoteísmo e Identidade. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Imaginários da divindade*. Goiânia: Oikos, 2008.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Reino de Deus. In: BORBOLLETO FILHO, Fernando (Org). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE; 2008, p. 855-859.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Terra e Água na Espiritualidade do Movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2010.

_____. Perdão de dívidas em Mateus e Lucas – Por uma economia sem exclusões. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo/RS: Cebi Sinodal, 2006. p. 135-157.

_____. Patriarcado e economia política: O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo/RS: Cebi Sinodal, 2006. p. 72-97.

_____. Economia de Deus e diaconia: Estratégias de esperança para o mundo (Mt 25, 31-46). In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo/RS: Cebi Sinodal, 2006. p. 192-213.

_____. *Milagre das Mãos: Curas e Exorcismo de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Oikos, 2008.

_____. *Maria Sempre Bendita: textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz*. In: RICHTER REIMER (Org). *Imaginários da Divindade*. Goiânia: Oikos, 2008.

_____. *Textos do Novo Testamento como Fonte para Estudos da História*. In: MARCHINI NETO, Dirceu; Nascimento, Renata Cristina de Sousa (Org.). *A Idade Média: entre história e a historiografia*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2012. p. 235-252.

_____. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012a.

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

RIBEIRO, Luiz Filipe Coimbra. "Livres são os Filhos" (Mt 17,24-27): O Jesus Histórico não Pagava o Imposto do Templo. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Uma outra história: Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume\Fapesp, 2006. p. 341-354.

ROST, Leonard. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Paulus, 2004.

SAULNIER, Christiane; BERNARD, Rolland. *A Palestina no Tempo de Jesus*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2010.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor. *Jesus: Milagreiro e Exorcista*. São Paulo, Paulinas, 2002.

SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo, Oikos, 2008.

SCWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico: um estudo crítico de seu progresso*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2005.

SEGALLA, Giuseppe. *A Pesquisa do Jesus Histórico*. Tradução de Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2013.

SILVA, Cássio Murilo Dias (Org). *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOARES, Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SOUZA, Carolina Bezerra. *Marcos: Evangelho das Mulheres*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Sinodal\Paulus, 2004.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: Um Manual*. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2004.

VAAGE, Leif. *O cristianismo Galileu e o evangelho radical de Q. Ribla, 22, Petrópolis: Vozes, p.84-108, 1995.*

VEINE, P. *Como se escreve a História*. Brasília: Editora UNB, 1995.

VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. Tradução de Ana Mazur Spira. Rio de Janeiro: Coleção Bereshit, 1995.

_____. *As Várias Faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *A Paixão: A verdadeira história do acontecimento que mudou a humanidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

_____. *Ressurreição: História e Mito*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2008.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2012.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*. São Paulo: Sinodal/Paulinas. 1992.

VV.AA. *Flávio Josefo: Uma Testemunha do Tempo dos Apóstolos*. São Paulo: Paulus, 2013.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v.1, 2015.

_____. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v.2, 2015.

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo/RS: Cebi\Sinodal, 2006. p. 111-134.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal\Paulus, 2005.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.