

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GÓIAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO “*STRICTO SENSU*”  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O NOVO IMAGINÁRIO E AS REPRESENTAÇÕES  
DE DEUS À ÉPOCA DE JESUS**

GODWIN NNAEMEKA UCHEGO

GOIÂNIA  
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GÓIAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO “*STRICTO SENSU*”  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O NOVO IMAGINÁRIO E AS REPRESENTAÇÕES  
DE DEUS À ÉPOCA DE JESUS**

GODWIN NNAEMEKA UCHEGO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira

GOIÂNIA

2013

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

U17n Uchego, Godwin Nnaemeka.  
O novo imaginário e as representações de Deus á época de Jesus [manuscrito] / Godwin Nnaemeka Uchego. – 2013.  
72 f. ; il. ; graf. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Mestrado em Ciência da Religião, 2013.  
“Orientadora: Profa. Dra Irene Dias de Oliveira”.

Bibliografia.

1. Deus. 2. Imaginário. 3. Deus (Judaísmo). I. Título.

CDU 26-14(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 3 DE DEZEMBRO DE 2013 E APROVADA COM A NOTA 8,0 PELA  
BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente) Irene Dias de Oliveira

2) Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Membro) Alberto Moreira

3) Dr. Márcio Luiz Fernandes / PUC Paraná (Membro) Márcio Luiz Fernandes

Dedico este trabalho a todos aqueles que não se cansam em buscar compreender  
a imensurável presença de Deus na história.

Agradeço a Deus por seu imenso amor, pois sem Ele nada é possível. Aos docentes da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pela paciência e dedicação na transmissão dos conhecimentos acadêmicos; de modo particular a minha orientadora Professora Doutora Irene Dias de Oliveira. A todos que me ajudaram a chegar aqui; a amiga e professora Zildene Catelani. As amigas Carla Amorim e Luciana Dall'Orto pelo apoio financeiro. Aos amigos Luiz Paulo e Francisca Jeane pela formatação final dos textos, e a professora Jesuína Coutinho. Ao padre José Amauri de Aviz, companheiro na missão, pela compreensão nos momentos em que precisei de mais tempo para me dedicar aos estudos. Por fim, a todos que me apoiaram para o alcance desta meta.

## RESUMO

UCHEGO, Nnaemeka Godwin. *O novo Imaginário e representação de Deus à época de Jesus*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de Goiás, 2013.

A presente pesquisa tem como objetivo mostrar como o povo judeu representava Deus, as estruturas e os imaginários religiosos acerca de Deus. Como se dá a construção do imaginário. Mostrar que Jesus conseguiu mudar o imaginário de Deus em sua época a partir de sua concepção de Deus como Pai e o seu entendimento do reino de Deus. A Boa Nova trazida por Jesus consistia, sobretudo, em anunciar o reino de Deus na terra e instaurar uma nova percepção sobre a pessoa de Deus. Ele quis mostrar que o modo como o povo judeu vivia suas crenças não estava de acordo com o reino idealizado por Deus, pois na vivência da fé judaica se excluía os pobres e marginalizados da sociedade. Nesse contexto, Jesus, inspirado pela lei judaica, centra seus ensinamentos no amor ao próximo, ensinando que Deus é Pai de todos. A práxis do reino anunciado por Jesus torna-se o principal elemento motivador de uma mudança no imaginário do povo. As representações de Deus no tempo em que Jesus viveu não estavam de acordo com a autêntica espiritualidade que deveriam possuir os verdadeiros filhos de Deus. Dessa forma, Jesus parte da premissa de que era preciso uma mudança de atitude do povo para uma nova vivência da fé. Essa mudança resultaria em um novo imaginário de Deus, um Deus de todos e para todos, representado, sobretudo, na pessoa dos mais pobres. Dessa nova atitude, surgiria a grande família de Deus, com acesso livre para todos os que cumprissem sua vontade. Essa família teria plena comunhão com Deus e seria o lugar onde os valores relacionados ao amor a Deus e ao próximo seriam a prática dos valores do Reino de Deus.

**Palavras-Chave:** Deus, Imaginário, Representações religiosas.

## ABSTRACT

UCHEGO, Nnaemeka Godwin. *O novo Imaginário e representação de Deus à época de Jesus*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de Goiás, 2013.

This research aims to show how the Jewish people represented God. Explain the structures and imaginary religious about God. How is the construction of the imaginary. Show that Jesus was able to change the imagery of God in his time from his conception of God as Father and despite his understanding of God's kingdom. The good news brought by Jesus consisted primarily to announce the kingdom of God on earth and establish a new perception of the person of God. He wanted to show how the Jewish people lived their beliefs did not agree with the idealized kingdom of God, as the experience of the Jewish faith is excluded the poor and marginalized of society. In this context, Jesus, inspired by Jewish Law, focuses his teaching on love of neighbor, teaching that God is the Father of all. The praxis of the kingdom announced by Jesus becomes the primary motivator for a change in the minds of the people. Representations of God in the time that Jesus lived were not in accordance with the authentic spirituality that should possess the true children of God. Thus, Jesus assumes that you needed a change of attitude of the people to a new life of faith. This change would result in a new imagery of God, a God of all and for all, represented especially in the person of the poor. This new attitude, arise the great family of God, with free access for all to fulfill his will. This family would have full communion with God and would be where the values related to love God and neighbor would be the practice of the values of the Kingdom of God.

**Key-words:** God, Imaginary, Beliefs, Religious representation.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>O PROBLEMATICO DO IMAGINÁRIO E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO</b>	<b>14</b>
2.1.	IMAGEM E IMAGINAÇÃO COMO COMPOSIÇÃO DO IMAGINÁRIO	14
2.2.	SÍMBOLOS, LINGUAGEM COMO DIMENSÕES DO IMAGINÁRIO	19
2.3.	O IMAGINÁRIO E AS REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS	23
<b>3</b>	<b>A REPRESENTAÇÃO DE DEUS NO JUDAISMO</b>	<b>29</b>
3.1.	QUEM É O POVO JUDEU	29
3.2.	DEUS NO JUDAÍSMO	32
3.2.1	Um Deus a serviço da Elite: Um Deus vingativo	34
3.2.2	Deus Misericordioso	37
3.2.3	Representação de Deus como Pai	38
3.2.4	Deus: Rei do Universo	40
3.3.	DIMENSÃO DE PROFECIAS E SOCIEDADE NO JUDAISMO	41
3.4.	JESUS E O JUDAISMO	47
<b>4</b>	<b>JESUS E AS MUDANÇAS SOCIOCULTURAIS</b>	<b>49</b>
4.1	GRUPOS RELIGIOSOS NO TEMPO DE JESUS	49
4.1.1	Jesus e os Essênios	51
4.1.2	Jesus e os Saduceus	53
4.1.3	Jesus e os Fariseus	55
4.2	JESUS E A REPRESENTAÇÃO DE DEUS NA CARIDADE E NO AMOR	57
4.3	JESUS E A REPRESENTAÇÃO DE DEUS COMO PAI	60
4.4	JESUS E A REPRESENTAÇÃO DE DEUS COMO FAMÍLIA	62
4.5	JESUS E O TEMPLO	65
4.6	JESUS E OS EXCLUÍDOS	66
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b>	<b>69</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>74</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Falar sobre o imaginário de um povo é penetrar no registro de um universo mítico da relação desse povo com o mundo exterior, onde habita os seres espirituais e os poderes que interferem em suas ações do dia a dia. O mundo sobrenatural causa fascínio no homem e o inspira a buscar ainda nesta vida algo que o torne pleno. É o que Platão chamou de “*Dialética ascendente*”, ou seja, a elevação da alma do mundo concreto a um mundo intangível, onde está o conceito do bem. Nesta busca pelo bem, o indivíduo tenta uma relação de aproximação com Deus a fim de obter garantias e respostas para seus anseios. O imaginário do homem entra em ação para nutrir suas esperanças e aliviar o fardo de uma vida repleta de sofrimentos e tribulações. Nesse contexto, ele cria os ritos, os sacrifícios, e as oferendas como uma forma de comunicação com o mundo espiritual. Esses ritos formam a religião que ajuda a interpretar os fenômenos sobrenaturais e a dar sentido à vida do homem.

O imaginário em si traz consigo uma prática social compreendida pelo povo e nela encontra sentido. Nesta perspectiva, o imaginário carrega o sentido e a sua força quando transfere sentido e compreensão à nossa identidade num momento histórico. Mesmo a vivência da fé pessoal numa religião exige a confirmação e o testemunho contínuos dos correligionários para ser atualizada e afiançada. A vivência da fé é uma construção histórica. O processo religioso e a crença são apresentados quando o homem busca os sentidos que são manifestos a partir das vivências e das representações numa ação comunitária.

Na comunidade dos judeus o imaginário orienta a conduta e o *ethos* de seus participantes, mobilizando-os efetivamente e definindo suas identidades, seus inimigos, seus objetivos e organizando toda a linha do tempo em que estão inseridos. Tudo brota e acontece por meio da religião. O imaginário de Deus é como uma célula de onde nasce a força propulsora do ser. O judeu representa Deus por meio de uma simbologia própria que o diferencia de outras culturas. O judaísmo identifica Deus como criador de todas as coisas, um ser onipotente, infinito e incorpóreo. Na concepção judaica, Deus se manifestou à humanidade por meio de Israel e sua vontade é que este povo seja uma luz para as nações, uma fonte de

promoção espiritual no mundo. Essas representações de Deus foram mantidas ao longo de várias gerações até o surgimento de uma personagem singular que mudará o imaginário desse povo e dará um novo sentido para a relação do homem com Deus.

Jesus aparece num cenário do Judaísmo conhecido por segundo templo. Nesse período, o judaísmo apresenta uma realidade de difícil definição em termos de religião normativa e ortodoxia. Ser judeu nesse período implicava no grau de adesão pessoal pelo menos três aspectos distintos da vida social e religiosa: aceitação do templo de Jerusalém, da terra de Israel e da Escritura. Isso representava a identidade judaica. Mas havia ainda o aspecto escatológico e a luta de judeus nacionalistas que defendiam os ideais de libertação, culminando em constantes rebeliões em nome de um estado livre e soberano.

Portanto, o imaginário de Deus nesse período está intrinsecamente ligado aos desejos de uma libertação em âmbito nacional. Havia um pensamento comum de que Deus suscitaria um redentor com poderes superiores, cuja inspiração se projetava na pessoa do rei Davi. Ele salvaria o povo do poderio romano e resgataria o judaísmo do passado, do período áureo dos grandes reis. Jesus neste contexto é um pano de fundo e se situa como alguém que também esteve presente dentro do judaísmo sectário tentando responder aos diversos problemas e situações que diziam respeito à sua época.

A difícil tarefa de Jesus é falar de paz num ambiente hostil; apresentar um sentido novo para concepções antigas e levar para os círculos de fariseus e saduceus uma nova maneira de agir diante das injustiças e opressões. Jesus oferece uma escatologia diferente, um final que representa o começo de novos tempos, de novas atitudes, de um novo imaginário. Jesus se comprometeu com a causa de Israel e demonstrou compromisso com a vida social e religiosa de seu povo. Mostrou-se solidário com os mais fracos, embora sua grande missão tenha sido a implantação do reino de Deus na terra. A aceitação deste reino será o caminho para a verdadeira mudança de pensamento sobre Deus e do modo de representá-lo.

Seguindo por essa via, esta pesquisa procura mostrar por meio de uma metodologia histórica, filosófica e sociológica que Jesus, tomando por base sua proximidade e conhecimento da lei judaica tenta reformar e introduziu uma nova forma de vivência religiosa e da representação de Deus. O objetivo é apresentar o

novo modo da vivencia religiosa proposto por Jesus que apropriando os conteúdos simbólicos e das representações da tradição judaica e por meio deles trabalhou uma mudança no imaginário do povo, bem como sua concepção de Deus. Diferenciando-se das correntes messiânicas que surgiram no final do judaísmo do segundo templo, o messianismo de Jesus trouxe algo novo, que pregava um esvaziamento da importância de práticas alheias à vontade de Deus para a redenção de Israel e do homem em sua totalidade.

A luz do imaginário e dos elementos que o compõem e o representa, apresentarei uma discussão sobre a formação das crenças e da religião. Assim há uma compreensão do imaginário como um conjunto das imagens que formam o capital pensado no homem que pensa que é fluxo da adaptação de sua existência. Partindo da compreensão sobre mito, símbolo, signo, imaginação e imagem se explicar como esses elementos interferem na construção da identidade de um povo. e as causas que provocaram a crise do judaísmo no período do segundo templo tardio. Esse judaísmo não oferecia mais respostas aos anseios e expectativas da maioria e servia como pano de fundo para os interesses de pequenos grupos que andavam na contramão da verdadeira moral judaica. As representações de Deus nesse período são resultado de uma visão subjetiva e intimista de um povo escolhido para guardar, preservar e transmitir uma aliança com Deus. O núcleo da pesquisa é demonstrar que Jesus deu um novo sentido para a concepção de Deus na sua época, no judaísmo do primeiro século e apresentar Deus num novo imaginário como Pai amoroso que capaz de ama incondicionalmente a todos que o procuram, onde o amor sobre saem mais que a lei.

De acordo com Theissen (2002) refazer o trajeto sobre a historicidade de Jesus a partir das fontes cristãs e não cristãs, examinando as circunstâncias e características de Jesus que reforçam o objeto dessa pesquisa. Jesus é tratado como profeta, líder religioso, poeta, curador e mestre, atributos suficientes que nos dão condições de afirmar que Jesus foi capaz de mudar a concepção de Deus entre seus seguidores e estas mudanças lhe fizeram a construção de uma nova representação religiosa.

Crossan (2007) por sua vez vai além e apresenta, por meio de estudos realizados nos evangelhos apócrifos e em textos escritos nos primeiros anos do cristianismo, um Jesus camponês que compartilhou os problemas de sua gente e

apresentou um programa social revolucionário, com críticas ao abuso do poder por parte dos representantes do povo.

Nas páginas seguintes, ao explicar o processo de construção do imaginário e de como este influencia na vivência da fé e na formação e sustentação das crenças, farei uma analogia com as tradições judaicas e como o imaginário de Deus foi moldando o modo de ser e de agir do povo judeu. A religião no judaísmo se funde com a cultura e forma o *ethos* do judeu, representa a base e a matriz para todas as coisas. Por isso, um estudo sobre a formação das crenças judaicas ajudará numa compreensão sobre o modo de viver do povo judeu.

Apesar de não se encaixar no perfil do messias esperado, nem apresentar uma plataforma de libertação nacional para Israel, Jesus conseguiu aceitação entre os gentios e nos círculos dos judeus mais simples da Judéia e Galiléia. Num cenário de lutas por justiça social, de disputas políticas, de tentativas de manter viva a memória deixada pelos patriarcas e de preservar o tesouro religioso da fé, Jesus surge com uma visão inovadora e proclama que o reino de Deus está próximo. Esta proclamação do reino e o ensinamento sobre o amor ao próximo são os pontos altos de sua mensagem. Jesus cativava e apresentava uma nova expectativa e novas esperanças para seus ouvintes. A linguagem de Jesus não era estranha, mas o seu modo de falar de Deus e transmitir sua mensagem. O conteúdo das mensagens de Jesus era comum nos círculos de estudos da Torá e aos ensinamentos praticados nas Sinagogas, mas a disposição para cumprir tais preceitos contrariava a expectativa de Jesus.

Na pesquisa Jesus é apresentado como bom religioso, piedoso e ao mesmo tempo firme na hora de cobrar uma postura ética por parte dos defensores da lei mosaica, inserindo-o no contexto do judaísmo. Possuidor de uma doutrina inovadora onde o amor ao próximo representa a única condição para se herdar o reino de Deus, Jesus apresenta uma nova maneira para a humanidade se relacionar com Deus. Esta nova maneira é que vai caracterizar a mudança no imaginário daqueles que aderem à sua mensagem. Um imaginário que servirá como alicerces e base para o cristianismo como resposta desse novo modo de ser religioso.

O primeiro capítulo aborda o relacionamento entre representações e os imaginários. A importância do imaginário na formação das crenças e como imaginário de um povo marca seu universo representativo e místico. As relações do imaginário como representações da cultura e da realidade vivencial e histórica de

um povo. Nesta perspectiva será feita uma abordagem das influências, das linguagens, dos signos e dos símbolos.

No segundo capítulo tem como objetivo investigar as representações religiosas do povo Judeu e como essas representações influenciaram na sua concepção e relacionamento com Deus.

O terceiro capítulo tem por meta apresentar Jesus como um autêntico judeu que realiza um processo de desconstrução do imaginário de sua época e construção de uma nova representação de Deus e conseqüentemente um novo paradigma para o homem religioso. O cristianismo, neste capítulo será apresentado com a constatação desse novo paradigma e como conseqüência de um novo imaginário de Deus.

A relevância desse trabalho para academia é que Jesus “rompe” com a compreensão de Deus e conseqüentemente apresenta uma nova representação de Deus. Jesus nascia na época em que os judeus aguardavam a chegada de messias. A realidade social e família de um povo escolhido eram fortes. A história de Israel continuaria na historia do povo judaico, um povo escolhido pelo Deus para viver sob sua lei até ultima geração da humanidade. A ideia e representação de Deus têm uma historia, nela o povo estabelece seus valores que são os imaginários que sustenta o povo. Jesus traz um novo modo de relacionar com Deus onde a mulher é acolhida, onde ele se sensibilizava com os menos privilegiados e Deus é representado como próximo a nós; um Pai, amoroso e misericordioso.

## **2 O IMAGINÁRIO E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO**

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar as diferentes formas de atuação e interferência do imaginário no surgimento das crenças e da religião. Para tanto, vamos partir de uma análise sobre a imaginação e a imagem, procurando uma maneira de articulação entre os mesmos e o campo de atuação de cada um. Apresentar ainda o conceito de símbolos e de linguagem e demonstrar a importância desses conceitos para o entendimento do imaginário. Irá explicar qual a relação do imaginário com as representações religiosas e as crenças.

### **2.1. IMAGEM E IMAGINAÇÃO COMO COMPOSIÇÃO DO IMAGINÁRIO**

Os seres humanos agem de acordo com suas crenças, e a religião envolve um modo de comportamento do indivíduo diante das forças sobrenaturais em que acreditam. Para compreender corretamente a natureza dessas crenças é preciso analisar os fatos sociais e as convicções que sustentam estas crenças. O homem que crê é o homem que dá sentido aos símbolos, compreende e racionaliza sobre aquilo que crer, é o processo de filosofar na fé. Pode-se falar então que o imaginário é o fundamento das crenças.

Antes de falar de imaginário é importante e indispensável um estudo sobre a imaginação e qual é o processo da imaginação em relação à imagem. A imaginação nasce a partir da observação que o homem faz das coisas a sua volta, pois a partir daí toma consciência de quem ele é. Esta atividade é o que Durand (1996) chama de imaginação. A imaginação permite ao homem criar significados às atividades do dia a dia. Existe uma concepção de imagem como imagem, e outra é a formação do pensamento sobre a natureza das imagens em geral. O segundo exige uma forma reflexiva, lugar onde se constrói as crenças. Ele entende o símbolo como epifania de um mistério, que indica qual é área predileta do simbolismo. O simbolizante é retirado das experiências sensível, as imagens, mas que transcende.

A imagem é uma relação da consciência com o objeto. A consciência tem o poder de criar o irreal e este processo é o que se chama de imaginário. A consciência imaginante está associada a um procedimento psíquico que funciona como equivalente do objeto. A imagem precisa do conhecimento do objeto, de uma intenção “efetiva” que une ao saber de uma “impressão sinestésica”. A imagem é extremamente solicitada pela consciência para distinguir o ato de conceber do ato do pensamento, por isso que ela está associada a conhecimento já adquirido e concernente ao objeto que ela representa.

Este pensamento encontra em Sartre (2008) uma aprovação;

A imaginação ou o conhecimento da imagem vem do entendimento; é o entendimento, aplicado à impressão material produzida no cérebro, que nos dá uma consciência da imagem. Alias esta não é posta diante da consciência como um novo objeto a conhecer, apesar de seu caráter de realidade corporal: de fato, isso remeteria ao infinito a possibilidade de uma relação entre a consciência e seus objetos. Ela possui a estranha propriedade de poder motivar as ações da alma; os movimentos do cérebro, causados pelos objetos exteriores, embora não contenham semelhança com elas, despertam na alma ideias; as ideias não vêm dos movimentos, são inatas no homem, mas é por ocasião dos movimentos que elas aparecem na consciência. (SARTRE, 2008, p.13)

Em Spinoza (2005), encontra-se uma versão diferente da influência da imagem no conhecimento. Ele entende que a compreensão da imagem verdadeira não está no nível da imagem, mas no entendimento. As imagens são opiniões e que estes podem se enganar. A imaginação ou o conhecimento por imagens é profundamente diferente do entendimento: lá pode forjar idéias falsas e só apresentar a verdade sob uma forma truncada. É um conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e cérebros, mas de uma maneira singulares.

Neste aspecto, Leibniz (2007) partilha o pensamento que o processo do entendimento da imagem como algo que pode ser confuso, pois o cérebro recebe estímulos externos e o mundo das imaginações se apresenta como um puro mecanismo. Existem elementos que interferem na compreensão da imagem especialmente quando a imagem se confunde com o pensamento, mas ela nunca será um conhecimento racional.



Outro aspecto que deve ser percebido, é que mesmo que imagem nos forneça apenas obscuridade, quando as imagens são submetidas à razão e cadeiras dos fatos podem obter uma clareza e uma verdade.

Para Leibniz (2007):

[...] O entendimento nunca é puro, pois o corpo esta sempre presente à alma; mas, por outro lado, a imagem só tem um papel de um simples auxiliar do pensamento, de um signo. O signo é uma expressão, ou seja, na imagem há conservação do mesmo sistema de relações que no objeto do qual ela é a imagem, a transformação de um no outro pode exprimir-se por uma regra válida tanto para a totalidade quanto para cada parte. Assim a única diferença entre imagem e ideia é que num caso, a expressão do objeto é confusa e, no outro, clara; a confusão deve-se ao fato de todo movimento envolver nele a infinidade dos movimentos do universo e ao fato de todo o cérebro receber uma infinidade de modificações às quais só pode corresponder um pensamento confuso, envolvendo a infinidade das ideias claras que corresponderiam a cada detalhe. (LEIBNIZ, 2007, p.16)

Na busca da relação do imaginário com o intelecto, existe a percepção que trata das representações de caráter espiritual. Nessa mesma ótica, poderá ser abordado o pensamento de Durkheim (1989) na sua obra *“da relação do intelecto e a religião”*. Ele entende que estas representações religiosas, especialmente na sua forma primitiva, tanto formam como também enriquecem o espírito humano. As ciências possuem na formação de muitas das suas ideias as formas das mitologias que tem fundo religioso. O homem em todos os tempos leva a sua observação pessoal para a construção de um capital intelectual comum e assim o homem vai fazendo a historicidade da humanidade.

Assim apresenta Pitta (2005) sobre o nascimento do estudo do imaginário no ocidente:

O ser humano, assim constituído, atribui significados que vão bem além da funcionalidade dos atos ou objetos. Desse modo, aquilo que poderia parecer absolutamente natural (árvores, água, fogo...), é transformado pelas diversas culturas para adquirir significado. (PITTA, 2005, p.13)

Nesse processo de dar os significados e os sentidos, as atividades vão sofrendo modificações e significados. Este processo permite a criação de símbolos. Os símbolos não são imaginários, mas o modo de expressar o imaginário. Este processo de atribuir significados é da natureza humana, o simbolizar faz parte da própria condição humana.

O homem, ao observar as mudanças ao seu redor, tenta dar sentido à sua existência. Este é o processo mental de racionalização que o leva a imaginação e nela constrói, busca, reflete, torna-se um ser racional que vai correspondendo, a seu tempo, como cientista no processo de conhecer.

A compreensão da imaginação no contexto do imaginário em Sartre (2008) nos ajuda a explicar melhor como se dá às mudanças de pensamentos e comportamentos a partir das ações do indivíduo. O autor entende que a imagem serve de signos, pois tem uma relação com algo diferente de si mesma. A imagem pode ser signo que deve ser compreendido, pois:

[...] colocamos a imagem fora do pensamento, o signo continua sendo, apesar de tudo, um apoio exterior e material para intenção significativa. Assim reaparece, com a teoria em aparência puramente funcional da imagem-signo, a concepção metafísica da imagem-traço. (SARTRE, 2008, p.79)

O processo do imaginário permite ao homem transformar o que antes era comum em algo cheio de significados; o que antes estava nos sentidos agora se torna inteligível. Esta ideia pode se equiparar à afirmação de que não há nada do intelecto que primeiro não tenha passado pelos sentidos. Estes significados são o que dão sentido à pessoa. É o tecido existencial onde são armazenados muitos significados no primeiro momento no campo pessoal e, posteriormente, no campo coletivo. A mudança do imaginário acontece no processo de tomada de consciência e da incorporação dos conteúdos que o novo imaginário apresenta.

Esta atividade intelectual acontece num contexto histórico, onde o indivíduo encontra imaginários simbólicos e antropológicos. Segundo Castor (2003), essa busca do encontro com o imaginário simbólico e antropológico é entendida como “os paradoxos do imaginário”. Mas no sentido de que o ser humano está sempre num processo criativo e recriativo da natureza, por isso não se trata de uma mera observância racional. O imaginário faz parte da vida do homem e que cada um dispõe de uma rede de pensamento e sensação que irão fazer parte do imaginário social. É um processo onde os acontecimentos fazem parte integral do homem, seu contexto antropológico se torna o lugar vivencial dos imaginários e procura encontrar sentidos e repostas. Nesse contexto compreendemos a razão pelo qual ele considere o imaginário como nossa sombra, companheiro fiel dos nossos afazeres. O imaginário nos apresenta tanto como controlado e controlador.

Castor (2003) afirma que:

[...] Seu desafio não consiste em submeter-se a uma ordem natural pré-estabelecida, mas em (re) criar a natureza. Não descobrimos uma mera explicação racional do mundo, mas nos implicamos de modo criativo no sentido da atividade, uma atividade da mente. O raciocínio – a razão, outra função da mente permite sem dúvida analisar os fatos, compreender a relação existente entre eles, mas não criar significados. Para que a criação ocorra, é necessário imaginar. (CASTOR, 2003, p.12).

Segundo Sartre (2008), uma folha branca não é só uma folha branca, pois nela está a base de todos os dados da reflexão. Então, o imaginário no processo da construção das crenças sempre carrega consigo uma realidade anterior. A imagem é a consciência de alguma coisa. Por isso a imagem deve ter uma validade humana. Outro fato importante é a ligação entre imagem e percepção. Nela se estabelecem as crenças. As crenças, bem como as opiniões, só podem existir através de indivíduos que as incorporem, mas é importante ter presente que elas só fazem sentido quando organizadas em sistemas, que caracterizam a forma de vida de um povo. Foi trabalhando no nível do consciente e do intelectual que Jesus conseguiu mudar o imaginário de sua época e estabelecer novas regras de comportamento, assim como incorporar uma nova crença. Ele deu sentido e significado às realidades do povo. Este processo da atividade intelectual do imaginário é o que gera um cosmo visão e uma imagem do mundo, pois nele se dá a significação. Há uma busca elevada pela busca dos significados e a realidade se distingue das representações. Nesse campo, não se trata de um mero descobrimento e explicação racional, mas o de dar sentido às coisas e inserir este sentido no cotidiano da vida.

Por isso que Castor (2003) conclui que:

O imaginário e o simbólico habitam o submundo do incompreensível; para a razão eles estão locados no infra-humano, por isso foram catalogados como instáveis e perturbadores. Na medida em que se implicam no mundo lógico de interpretar o mundo, produzem uma criação significativa de tudo que tocamos. (CASTOR, 2003, p.15)

O imaginário traz consigo uma prática social compreendida pelo povo e nela encontra sentido. Nesta perspectiva, o imaginário carrega a força e o transfere sentido e compreensão à nossa identidade num momento histórico. Mesmo a vivência da fé pessoal numa religião exige a confirmação e o testemunho contínuos dos correligionários para ser atualizada e afiançada. A vivência da fé também é uma construção histórica, Por isso, o processo religioso e a crença são apresentados quando o homem busca os sentidos que são manifestos a partir das vivências e das representações numa ação comunitária.

Oliveira (2012) no seu artigo “*narrar o sagrado nas tradições orais e transformação social*” mostra que a racionalidade simbólica esta interligada ao humano na produção de significações sociais, pois um sentido lógico envolve uma construção simbólica e esta forma simbólica remete à dimensão mítica do homem.

Portanto, nesses novos sentidos são geradas práticas sociais que levam às mudanças sociais conscientes. Nesta perspectiva, o homem, ao dar sentido aos símbolos e aos significados à sua volta, gera representações tanto sociais e religiosas capazes de sustentar suas convicções e crenças. Não é possível conceber o imaginário como objeto isolado, sem considerar sua relação com os símbolos e com a linguagem. Vamos demonstrar a função da linguagem na construção do imaginário e o papel dos símbolos nesse processo.

## 2.2. SÍMBOLOS, LINGUAGEM COMO DIMENSÕES DO IMAGINÁRIO

O verdadeiro processo do imaginário nasce de um processo interpretativo. Interpretar é um caminho de compreender e favorece a produção, é uma atividade de espírito da mente de produzir significados. Interpretar um imaginário não é apenas distinguir e descrever um sistema fechado em si mesmo, mas sim tornar perspectivas os diversos procedimentos que simultaneamente implicam as figuras correlacionadas e seus efeitos. Bachelard (2010) entende que um imaginário é uma contextura de atos vinculados; as imagens atuam uma sobre as outras assim como o interprete é afetado pelas imagens. As imagens em movimento são proporcionais á dinâmica interpretativa através da linguagem e se apresenta como fundadora de experiência humana.

Sendo o imaginário uma arte de interpretar, nota-se que a linguagem possui um lugar importante na sua construção, ela é um mecanismo indispensável na construção do imaginário, é um leque de possibilidades, fonte inesgotável de ideias. Spaniol (1998) explica o que representa a linguagem na construção da imagem e do imaginário, onde a linguagem se apresenta como uma recordação expressada:

Linguagem é fenômeno de expressividade. Diz, revela, explica, afirma e nega, confirma e desmente. Linguagem contém arte, sutilidade, surpresa, estalo, originalidade. Dribla incastos e desarvoram meticulosos. Fala por meio de diferentes formas. O mesmo termo pode apresentar conotações opostas. A linguagem tem muito mais a dizer, além do que já foi dito. A fonte da linguagem é inescável. (SPANIOL, 1998, p.95)

A linguagem é uma nova imagem construída a partir dessa nova interpretação. Ela impõe sobre nós uma nova construção e produz consigo um símbolo compreendido. O limite da minha linguagem é o limite do meu mundo, por isso que a linguagem é hipótese mais ou menos adequada de representação dos fatos. Nesse contexto percebe-se que a imagem está ligada com a linguagem, pois o que se expressa com a linguagem é um conjunto dos elementos com várias parcelas de significação agregados.

Wittgenstein (2000) entende a linguagem como jogo pragmático, pois para ele a linguagem possui um tecido do jogo que vai além das palavras, mas carrega consigo o sentido existencial e religioso. Nesse aspecto, a linguagem de Jesus carregava este tecido e sentido existencial para os seus ouvintes. Esse processo de linguagem como meio de transformação social é chamada de interpretação do mundo. A linguagem é uma expressão humana e a tomada de consciência da linguagem contribui para a transformação social. A linguagem serve como meio de manifestação das ideologias e também das denúncias. A linguagem é uma “forma e vida”, pois carrega consigo um empreendimento coletivo, uma espécie de vida em coletividade. A linguagem, portanto nunca é vazia, ele tem influência no processo de formação ideológica. A linguagem influencia na ação humana, esta atividade é sempre antropológica no sentido que sempre se dá em um contexto de ação com características próprias e específicas do homem. A linguagem é inserida numa situação global, cada pessoa tem a sua própria linguagem, tanto gestos como fala dependendo do ambiente que se encontra e símbolos que devem ser interpretados. Jesus também possuiu uma linguagem particular no seu processo de construir um novo modelo de ser religioso e de se aproximar de Deus.

Wittgeinstein (2000) afirma:

Nossa linguagem é extremamente pródiga em oferecer-nos semelhantes imagens, ou ideias de como as coisas 'devem' ser. Se dissermos que determinada máquina possui esta ou aquela possibilidade de movimento. Isto nos pode levar a pensar que "a máquina tem já em si de um modo misterioso qualquer, seus movimentos possíveis" aqui utilizamos uma máquina ou a imagem de uma máquina como símbolo para um modo de operação determinada. Podemos dizer que a máquina ou sua imagem é o início de uma série de imagens, que aprendemos a deduzir desta imagem'. (WITTGENSTEIN, 2000, p.92)

Cassirer (1998) tem uma compreensão da linguagem como um dos meios fundamentais do espírito, através da qual se faz uma passagem do mundo da sensação ao da visão e da representação. É justamente no mundo representativo que se constrói o imaginário. Portanto, não se pode negar a importância da linguagem na construção do imaginário. Ela constitui a *proto-significação* humana e o paradoxo do imaginário co-implica símbolo-e-linguagem, mito-e-logos. A linguagem carrega uma força de comunicar e conseqüentemente uma força de influenciar.

A linguagem possui vida, pois a linguagem traz consigo um contexto lógico-reflexivo, quer dizer, racional e emocional, quando o homem começa a atribuir significados além do notável. Bachelard (1950) em seu estudo sobre símbolos apresenta um estudo sistemático e interdisciplinar. Para ele, o imaginário não é fantasia, mas a descoberta de uma grande imagem onde todas as outras imagens convergem e se organizam.

Para a compreensão do imaginário, Durand (1996) apresenta o conceito em quatro passos: primeiro, uma compreensão de imaginário como um conjunto das imagens que formam o capital pensado no homem que pensa. Segundo, como uma norma fundamental que permite a flutuação do progresso científico que leva a um verdadeiro saber. O terceiro aspecto é que serve como reflexo e a adaptação. O quarto é onde o imaginário deve ter o sustento histórico para que não se resuma no capricho individual.

A análise do texto tem o seu fundamento na abordagem fenomenológica dos filósofos alemães W.Dilthey e E.Husserl (2001), faz uma distinção entre símbolos, simbólica e imaginária. O símbolo nasce a partir do dinamismo estabelecido entre símbolo, imagem e imaginário. A imaginação, por sua vez, é fundada no imaginário e não na imagem. O valor de imagem se mede a partir da extensão da sua aura imaginaria. O imaginário faz com que a imaginação nunca esteja fechada e que permita o homem sempre estar aberto para a novidade.

Jung (1975), ao analisar os sonhos dos seus clientes, vai estabelecer que o imaginário seja como uma consciência coletiva, mas de forma inconsciente, por isso que é possível nos sonhos sermos transportados para uma cultura que não é nossa. Ai se cria imagens universais ou os mitos universais que são criados pelo arquétipo.

Cassirer (1998) apresenta o homem como animal simbólico. O homem estabelece formas simbólicas quando tente estabelecer, compreender, interpretar a simbolização humana. Os símbolos têm propriedades criadoras e libertadoras. Na medida em que o homem compreende estes símbolos os adere ele vai estabelecendo as formas de vida a partir da sua interpretação. Eliade (1992) em seu livro "*O Sagrado e o Profano*" seguirá o mesmo caminho no sentido de colocar o homem no meio da experiência dos mitos e, conseqüentemente, como aquilo que dá sentido aos símbolos. Quando fala de simbolismo se procura o que o sujeito vê em relação à realidade. O simbolismo vem de símbolos que são como armazéns de significados, portanto, os significados só podem ser armazenados através de símbolos.

Entre estes simbolismos temos a linguagem e, conseqüentemente, a fala e a comunicação. É ela que estabelece os significados e interpreta os valores aceitos pelo grupo. Deve-se buscar entender a origem da fala. A fala é algo peculiar ao ser humano, os animais possuem vozes, mas não tem fala, enquanto os homens possuem tanto vozes como fala. Todavia, pode se notar que os animais, nos sons que emitem, transmitem algum significado.

O imaginário está também presente nas culturas através do próprio homem. Isso se dá através da sensibilidade do próprio homem que as valorizam. Ele é quem estabelece os valores do bem e do mal numa comunidade, como também constrói a harmonia da mesma.

No entendimento de Durand (2002), o homem vai atribuindo juízo de valor sobre os signos ao seu redor e nesse processo atribui significados a eles. Estes significados que o homem constrói e interpreta lhe ajuda a estabelecer crenças e religiões. Para compreender a maneira como o imaginário é organizado, é necessário entender os conceitos de *schème*, arquétipo, símbolo e mito. Nesse processo simbólico, o *schème* é anterior à imagem, o arquétipo é a representação dos *schèmes*; a imagem primeira de caráter coletivo, o símbolo é todo signo concreto evocado e visível e o mito é um sistema dinâmico de símbolos.

O *schème* é a dimensão abstrata, corresponde a verbo, o mito já representa a linguagem, um relato, uma história. No primeiro momento, o *schème* é o que dá forma ao arquétipo, o arquétipo por sua vez leva o símbolo como consolidação e muitas vezes remetem aquilo que é invisível. Esse processo se perpetua através do mito. Essas três realidades vão dar o sentido da organização para uma cultura. Nesse aspecto, é importante buscar uma compreensão do imaginário como fundamental na formação das crenças e da religião.

### 2.3. O IMAGINÁRIO E AS REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS

A crença é uma tomada de consciência das opiniões. Esta tomada de consciência a faz crer e estabelecer valores. As crenças, bem como as opiniões, só podem existir através de indivíduos que as incorporem, mas é importante ter presente que elas só fazem sentido quando organizadas em sistemas que caracterizam a forma de vida de um povo. Isso se aplica mesmo no âmbito da religião e das crenças.

A religião é, portanto, parte do sistema de vida de um povo. Enquanto cultura envolve não só as crenças como também as condutas. Todo comportamento humano envolve representações e, na vida em sociedade, são produzidos conjuntos ou sistemas explicativos que servem como modelos para as condutas e são também modelos de conduta.

A crença é hermenêutica no sentido do filósofo Gadamer (1998), como arte de compreender. A partir dos fatos sociais e culturais extrai-se o sentido das coisas e estes sentidos tornam-se fundamentos daquilo que carregamos como crença.

Eis o que o autor entende por desajustar-se:



O pensador é hermenêutico. É caçador de significados. Hermenêutica interpreta texto e também os relacionamentos humanos. Extrai significados das palavras e das experiências que são os textos da vida. [...]  
 A busca de significados ajuda a compreender o que é justo e o que é injusto. 'Ajustar-se' é aderir ao justo, é agrupar-se em torno do que é justo. 'Des-ajustar-se' é afastar-se do justo, é desligar-se do que é justo. (GADAMER, 1998 *apud* ARDUINI, 2006, p. 62)

O imaginário é, portanto, um processo racional vivido dentro de um contexto. Esse dá o sentido à racionalização dos fatos humanos constituídos desde o nascimento do indivíduo. Desde as nossas imaginações, a irracionalidade e a racionalidade são efeitos. A religião e as crenças têm como base o imaginário. A religião e as crenças encontram-se no terreno da cultura que implica reconhecê-la como um processo social de construção de concepções de Deus. Não se trata aqui de indagar sobre a existência real ou irreal de Deus. O que nos interessa é tentar compreender melhor a maneira de os homens organizarem sua experiência a partir do momento em que acreditam na existência da humanidade.

A linguagem conceitual exprime sentidos e Jesus apresentou uma linguagem compreendida pelo povo do seu tempo. Muitas vezes falando em parábolas, deixando em diversas situações que aqueles que o escutavam descobrissem o sentido da mensagem que exprimia. A linguagem conceitual é utilizada por Platão como forma do conhecimento, mas este processo anteriormente é feito através dos símbolos.

O mito implica discurso. É por isso que a tensão entre o eterno presente e o vir a ser cria a condição do sagrado. O mito é uma história que encerra o simbolismo, o mito é um dos suportes do simbolismo. O simbolismo é caracterizado pela arte, pelo mito, e pela fala. Portanto, para Croatto (2001), a arte (rito), a fala e o mito são suportes do simbolismo. Nesse processo de dar os significados e sentidos, as atividades vão sofrendo modificações e significado. Este processo permite a criação de símbolos. Os símbolos não são imaginários, mas o modo de expressar o imaginário. Um signo não tem um único significado, pois a nossa imaginação e criatividade faz novas interpretações. Por isso que para Thomal (2001):

Uma das tarefas dos filósofos e dos cientistas é a de sempre interpretar os signos e daí procurar soluções ou, melhor, conclusões. Eis porque sempre estamos metidos em novas descobertas de coisas que já conhecemos e que pensamos ser a última palavra. Em breve aparece alguém e vemos que pode haver outra forma de interpretar um signo. Eis um bom motivo para que agucemos os nossos sentidos e criemos nossas próprias interpretações das coisas. (THOMAL, 2001, p.17)

Outra compreensão de signo é vê-lo como um objeto perceptível, que é algo apenas imaginável ou mesmo insuscetível de ser imaginado em determinado sentido. O signo sempre carrega uma representação do objeto simbolizado. Assim resume um texto filosófico sobre os signos e seus objetos:

A palavra Signo será usada para denotar um objeto perceptível, apenas imaginável ou mesmo insuscetível de ser imaginado em determinado sentido – a palavra ‘cabo’, que é um signo, não é imaginável, pois não é essa palavra mesma que pode ser inscrita no papel ou pronunciada, mas apenas um dos aspectos que pode revestir; trata-se da mesmíssima palavra quando escrita e quando pronunciada, mas é uma palavra quando significa ‘posto de hierarquia militar’, outra quando significa ‘ponta de terra que entra pelo mar’ e terceira quando significa ‘ponta por onde se segura objetos ou instrumentos [...]

Um signo pode ter mais do que um objeto. Assim, a sentença ‘Caim matou Abel’, que é um signo, refere-se pelo menos tanto a Abel quanto a Caim, ainda que não a encaremos como devíamos encará-la, isto é, como tendo ‘um assassino’ na qualidade do terceiro objeto [...] O Signo representa o Objeto ou conjunto de objetos que representa. (PIERE, 1960, p.96-96)

Os signos carregam símbolos que são normas de representações. Por isso, para Bachelard (1948) o simbolismo imaginário é constituído sobre duas intuições: a imaginação e a representação como dinamismo organizador.

A crença sendo aquilo que faz parte da convicção de uma pessoa. O fundamento da crença carrega consigo um fundamento ontológico e o dinâmico do homem vem daquilo que esta ao seu redor, onde através dos fatos, sejam elas linguagens, imagens e imaginações vão estabelecendo crenças que na identidade e categorias fundamentais do seu semelhante se firmam como fundamento na sua crença.

O imaginário flui como uma força incontrolada e incontrolável dentro do ser humano e da sociedade. O imaginário não é determinado. Constitui uma força sem fundo capaz de recriar e dar o sentido como também redefinir os sentidos.

O imaginário como fundamento da crença não poderia ser concebido de forma “dogmática”, mas como a base para as crenças. Mesmo que um imaginário seja reconstruído, continua sendo imaginário, mas trata-se de uma nova significação do imaginário. Este novo imaginário é construído, através de uma nova linguagem, dando um novo significado. Não se pode estabelecer a crença sem que haja um imaginário que gere um arquétipo que sustentará a base daquela crença. Nesse processo, vimos uma relação íntima com as imagens, imaginação, linguagem, signos e interpretação dos símbolos para firmar e dar sentido naquilo que se crê.

Gadamer (1998) entende que a crença é hermenêutica, como arte de compreender e que a partir dos fatos sociais e culturais extrai-se o sentido das coisas e estes sentidos tornam-se fundamentos daquilo que carregamos como crença, ele contribui para que ao relacionarmos sua afirmação com a proposta de Jesus possamos admitir o quanto de verdade existe em sua colocação.

Por isso, podemos dizer que a crença é uma tomada de consciência das opiniões, é uma aderência, pelo uso da razão, ao que preenche melhor aos anseios do homem. Se for verdade que o imaginário é o fundamento das crenças, então era preciso uma mudança radical deste imaginário judaico para o surgimento de uma nova crença.

Harnack (1901) defende que a finalidade de Jesus não era teológica, mas sim ensinar a religião da paternidade de Deus e da fraternidade do homem. O evangelista fala de uma nova forma de religião que busca visitar o órfão (...) (Tiago 1,27). Para introduzir novas concepções de Deus, foi preciso mais do que milagres, curas, sinais e prodígios, Jesus precisou do uso da palavra. Neste sentido, podemos afirmar que ele fez uso da linguagem simbólica.

De acordo com Marilena Chauí em "*Convite à Filosofia*" (2000), fundamentalmente a linguagem simbólica opera por analogias (semelhanças entre palavras e sons, entre palavras e coisas) e por metáforas (emprego de uma palavra ou de um conjunto de palavras para substituir outras e criar um sentido poético para a expressão).

O processo da construção do imaginário, como já vimos, é a vivência intensa das inscrições e marcas da vida, e estas marcas guardadas na memória são recapituladas e atribuídas aos sentidos. Essas vivências ordinárias vão ao senso do sagrado através dos imaginários constituídos e que se tornam memoráveis. Nessa perspectiva, Maçaneiro (2001) escreve:

À medida que se registram na memória, as vivências originárias ganham expressão nos símbolos e narrativas. Da memória surgem ritos memoriais ou comemorativos, com seus sinais, períodos e movimentos próprios. Nos ritos memoriais, o *homo religiosus* rediz a vivência originária que o marcou, sobretudo com gestos culturais que usando ou não da expressão verbal, comunicam o mistério por si mesmo. (MAÇANEIRO, 2001, p. 16-17).

O homem é um sujeito que carrega muitos significados existenciais. As representações produzidas pelo homem são meios que dão sentido a sua realidade existencial, sejam eles humanos ou espirituais. As práticas sociais encontram nas representações a força sustentável. Segundo Ricouer (2012) estas representações nascem também pela ficcionalização do discurso histórico e estes por sua vez podem ser a chave do imaginário de um novo gênero.

Estas buscas levam o homem a uma vivência religiosa, especialmente no seu contexto de religare em relação ao divino e relegere em relação à vida. Uma vivência religiosa exige um fundamento constituído nas representações simbólicas, culturais e imaginárias do povo. Estas representações dão sentido ao homem e com elas o homem faz a história.

Para Ricouer (2012),

A história é o processo que permite o homem explorar a hermenêutica existencial, fazendo memória presente da sua história e não permitindo que a mesma entre no esquecimento. Por isso, a conservação da história deve se manter na memória coletiva e histórica, proveniente da memória dos ancestrais. Assim, pode-se perceber uma relação entre a religião e o culto desses ancestrais. Nesta perspectiva, tratando-se das representações como experiência pode-se dizer que as representações históricas nos abriram um horizonte em direção a um passado que, ao mesmo tempo em que pertence àqueles de nossos ancestrais ainda em vida, nos põe em comunicação com as experiências de outra geração que não a nossa. Isso é o que ele chama de condição histórica, que é a tomada de consciência na história. (RICOUER, 2012, p.300-398).

A tomada de consciência religiosa na história ajuda o homem a dar respostas à sua inquietação existencial. Nessa perspectiva, Hegel (2005) entende que a religião se manifesta enquanto o lugar de tomada de consciência gradual de si mesmo.

Tomando por base o entendimento sobre a construção do imaginário, tentaremos estabelecer uma relação de equivalência com as representações de Deus no judaísmo e com as mensagens de Jesus. Esta linha de abordagem nos ajudará a compreender como se deu a construção de um novo imaginário de Deus à época de Jesus.

As reflexões sobre a linguagem e o entendimento de Sartre (2008) em torno da construção das crenças servirão de suporte para uma explicação sobre o papel da linguagem nas pregações de Jesus e em sua forma de transmitir e gerar uma nova perspectiva em torno da pessoa de Deus. O conceito de crença nos ajudará a compreender, no contexto judaico, como funcionava o relacionamento entre Israel e Deus. Porque foi possível uma mudança na forma de conceber Deus a partir de Jesus.

A crença, no contexto ontológico e dinâmico do homem, será um elemento essencial para o esclarecimento do processo de desconstrução e construção de um novo imaginário de Deus, assim como as novas representações de Deus dentro do judaísmo.

A teoria sobre signos pode contribuir para a explicação sobre a construção de novas representações de Deus na época de Jesus, no sentido de que os signos trazem a ideia de representação do objeto simbolizado, tornando perceptível o que é apenas imaginável. Os signos podem nos ajudar na compreensão do significado de estabelecimento de novas crenças e novas condutas no interior da religião judaica. Explicar-se o surgimento de um novo imaginário abalou as bases e as estruturas do judaísmo.

Os recursos linguísticos e os conceitos de símbolo, imagem e imaginação servirão de suporte para explicar como e onde esses instrumentos representativos aparecem no contexto das pregações de Jesus e de que modo auxiliaram na composição de um novo imaginário de Deus. O entendimento sobre o imaginário e o simbólico será útil para a uma explicação acerca dos fatores que facilitaram a implantação de novas representações de Deus dentro do judaísmo.

### 3 A REPRESENTAÇÃO DE DEUS NO JUDAÍSMO

O objetivo deste capítulo é explicar como a religião judaica formava o imaginário sobre Deus e o seu contexto da representação e compreensão de Deus. Tentaremos compreender quem são os judeus e os imaginários que formam este povo, qual o sentido de profecias e sociedade no judaísmo. Qual imagem de messianismo existia no judaísmo e porque Jesus não foi aceito como o messias esperado. Trazer algumas expressões do judaísmo e buscar a centralidade e o fundamento de suas crenças. Depois mostrar que Jesus tinha parte nessa realidade como verdadeiro judeu, mas que havia pontos de afastamento sobre a concepção de Deus e sua representatividade.

#### 3.1 QUEM É O POVO JUDEU

O judaísmo é um termo apropriado para indicar o período da história israelita que começa em 538 a.C. com a decisão persa de permitir a reconstrução do Templo de Jerusalém. A identidade do povo judeu está intimamente ligada à sua relação com Deus e com o imaginário construído ao longo de toda a história de Israel. O modo como o povo representa Deus reflete seu comportamento diante da vida e dos acontecimentos, assim como seu modo de agir e pensar. Partindo da compreensão de imaginário em Durand (1996), definido como um conjunto das imagens que formam o capital pensado no homem que pensa e trazendo esse conceito para a realidade judaica, percebe-se que o judeu é o somatório do que ele acredita, ou seja, seu ethos está entremeado à sua crença em Deus. A religião para o povo judeu é condição *sine quonon*<sup>1</sup> de sua própria existência. É o modo de ser, o que o identifica.

---

<sup>1</sup> sem a/o qual não pode ser

Partindo da perspectiva que o imaginário de Deus permitiu ao povo judeu transformar suas realidades de vidas. A vivência da fé alcançou um nível de significado em que, no sentido ontológico, não há separação entre o ser enquanto homem e o ser religioso. A presença de Deus cerca o judeu de todos os lados, em todos os seus projetos de vida, como fonte principal de tudo que realiza. No judaísmo, a religião é a chave para a compreensão desse significado existencial do ser judeu. O povo encontra na religião uma legitimidade para tudo o que faz. O judeu teme tudo o que vem de Deus e por isso procura viver de acordo com suas crenças e os princípios morais impostos por elas. Para explicar o porquê dessa atitude do judeu diante da religião, podemos lançar mão do pensamento de Ricoeur (2012) quando diz que as representações produzidas pelo homem são meios que dão sentido a sua realidade existencial, sejam eles humanos ou espirituais. No contexto judaico, entende-se que representar Deus em todas as realidades vividas é encontrar a força propulsora para garantir sua própria continuidade enquanto povo escolhido. O povo era conduzido e alimentado pelo discurso histórico de representação de Deus, herança dos patriarcas e perpetuado nos rituais e na Torá.

Desde a aliança de Abraão com Deus a dimensão da relação de um povo escolhido por Deus se torna imensurável, com proporções que dão o sentido de ser religioso no judaísmo. Essa dimensão vai determinar o grau de proximidade de Deus com o povo: relação de Pai e filho. Na explicação de Ricoeur (2012), essa vivência religiosa entra num contexto de *religare* em relação ao divino e *relegere* em relação à vida. Uma vivência religiosa construída nas representações simbólicas, culturais e imaginárias do povo. Para o judeu, estas representações dão o sentido à vida e com elas traçam sua história. Para Ricoeur (2012), a história é o processo que permite o homem explorar a hermenêutica existencial, fazendo memória presente da sua história e não permitindo que a mesma entre no esquecimento. Esse pensamento faz sentido quando relacionado às atitudes dentro do judaísmo em preservar a aliança, guardar os preceitos e praticar os rituais de purificação e oferendas a Deus, numa tentativa de manter viva não somente a memória religiosa, mas perpetuar um imaginário de Deus.

As representações de Deus no judaísmo interferem no modo de conceber a vida, pois no pensamento de Israel, as reações de Deus eram diretamente proporcionais às atitudes do povo. Tudo gira em torno de Deus, pois conhece a ação cognitiva do ser humano e influencia as suas ações, conforme canta o salmo 139:

“Senhor, tu me sondas, e me conheces. Tu conheces o meu sentar e o meu levantar; de longe entendes o meu pensamento. Esquadrinhas o meu andar, e o meu deitar, e conheces todos os meus caminhos”. As crenças judaicas giravam em torno do pensamento de que Deus controlava e inspirava todos os fatos. Gadamer (1998) faz uma abordagem hermenêutica e diz que a crença pode ser entendida como a arte de compreender e que a partir dos fatos sociais e culturais, extrai-se o sentido das coisas e estes sentidos tornam-se fundamentos daquilo que carregamos como crença”. Partindo desse raciocínio, entendemos que as crenças no judaísmo davam à tônica e o sentido dos acontecimentos.

Os símbolos e a linguagem no judaísmo são elementos marcantes que os distingue das demais sociedades e dão o tom característico do modo de como representar Deus. Spaniol (1989) diz que a linguagem revela, explica, afirma e nega, confirma e desmente. No caso do judaísmo observamos, por meio de suas narrativas, traços de uma herança, cuja linguagem pode variar do romântico, do crônico e da fábula.

A história de Israel é a história de um povo que começou a existir numa determinada época como uma liga de tribos unidas em aliança com *Iahweh*. Esta liga de tribos passou a existir como uma nação, depois duas nações e finalmente como uma comunidade religiosa. Não pretendemos abarcar a história e a formação do povo de Israel, que é muito extensa, mas nos determos na formação do povo judaico, mesmo que raramente possa se encontrar uma obra completa sobre a formação desse povo. Seguiremos a apresentação de Graetz (1894) sobre a identidade do povo judeu e Bright (1980) no sentido de apresentar os diferentes períodos da formação do povo judeu.

Para Graetz (1894), podemos falar de dois povos na origem da civilização humana: o povo helênico e o povo hebreu. O povo judeu procede desde 4.100 anos atrás, através da aliança de Deus com Abraão, habitante da alta mesopotâmia. Abraão recebeu ordem de Deus para abandonar sua cidade natal e se dirigir para uma cidade que Deus lhe mostraria; cidade de Canaã. Desde então, a dimensão da aliança se torna muito forte no povo, que sustentava o imaginário de Deus num relacionamento de Pai e filho. Isto está presente na experiência da escravidão no Egito, no projeto do retorno para a terra prometida com



Moisés, na eleição de Josué. Portanto, se estabeleceu um Deus de Israel como quem protege o seu povo mesmo nas guerras e não deixa que eles sejam dominados.

Bright (1980) resume outra parte da história da formação do povo judaico em períodos: o período da reforma de Esdras e o início da revolta dos Macabeus. Nos séculos quarto e terceiro já apareciam os nomes dos sumos sacerdotes e descendentes de Davi e o povo judeu estava envolvido comercialmente com os Persas. É importante lembrar que as negociações também influenciaram até mesmo o uso do aramaico em substituição ao hebraico. Uma vez que o aramaico era uma língua fraca para os vizinhos próximos aos judeus, então a língua hebraica ficou como a língua de discurso religioso e a língua falada dentro da comunidade judaica.

Os processos das perseguições e invasões exigirão de Israel uma redefinição das suas representações e imaginários. No tempo de Esdras e Neemias começará uma reorganização da comunidade em torno da lei. A resignificação da lei e da religião busca algo que unissem e dessem identidade distintiva. Lembra Bright (1980) que a partir de então Israel seria considerado (como na teologia do Cronista) como os remanescentes de Judá que se tinha reunido em torno da lei. Ser membro de Israel (judeu) seria aquele que assumisse os encargos daquela lei. (BRIGHT, 1980, p.587).

A religião por excelência de Israel é a lei, pois a canalização da lei deu ao judaísmo uma norma muito mais absoluta e tangível do que qualquer coisa que o antigo Israel tenha conhecido. Os mandamentos de Deus foram extraídos pela lei como uma vontade eterna.

### 3.2 DEUS NO JUDAÍSMO

No judaísmo a representação de Deus revela um antropomorfismo muito concreto. Os judeus atribuíam a Deus sentimentos e emoções próprias do homem. Projetavam em si a imagem de Deus, agiam de acordo com um senso comum de que era assim que Deus o desejava. Quando faziam algo de bom era com a finalidade de agradar a Deus. Assim, as virtudes que possuíam eram espelhadas na imagem e semelhança de Deus: se sou bom é porque Deus é bom. Da mesma forma era o entendimento em relação a os inimigos de Israel. Combatiam contra os

inimigos na certeza de que Deus assim o queria, pois inimigos de Israel também eram inimigos de Deus. Portanto, a representação de Deus torna-se condição para a explicação do agir, do pensar e do viver do povo. Suas ações giravam em torno de um modelo exemplar, ou seja: o próprio Deus. Analisando essas atitudes à luz do entendimento de Sartre (2008) podemos inferir de que Deus representava a própria consciência do povo judeu, a imagem contida no imaginário e refletida em suas ações.

Este relacionamento foi construído a partir da aliança com os patriarcas. Deus assume este povo como seu e o povo O tinha como seu Deus. “Vós sereis o meu povo, e eu serei vosso Deus” (Ez 36, 28-29). A Deus é atribuída uma familiaridade e uma proximidade ao ponto de ser chamado de Pai. Mas essa paternidade era exclusiva ao povo da aliança. Nesta relação de proximidade, apesar das atribuições de um Deus transcendente, onipotente e presciente, ele não abandona o seu povo eleito, ao contrário, faz aliança com esse povo e responde ao seu apelo, conforme revelado no salmo 137: “naquele dia em que gritei, Vós me escutastes, ó Senhor”.

Deus na concepção judaica é uno, não possui corpo físico e é louvado como autoridade absoluta do universo. É revelado por meio dos acontecimentos, através da palavra dirigida aos profetas e aos líderes. Na concepção de Theissen (2002) o monoteísmo judaico “significa a negação de todas as outras divindades”. “Não se trata de um monoteísmo sintético, que supõe um único Deus por trás de diferentes divindades, mas um monoteísmo exclusivo” (THEISSEN, 2002, p. 148).

Para Theissen (2002):

Pela eleição, Deus fez desse povo sua propriedade – nos atos fundamentais do estabelecimento da aliança, do chamamento de Abraão, do êxodo e a entrega da lei no Sinai. A aliança é puro presente. A torá foi dada para que o povo pudesse permanecer na aliança – não para criá-la pelo cumprimento dos mandamentos. (THEISSEN, 2002, p. 148)

A pessoa de Deus permeava toda a vida do judeu. Sua presença era notável. Todos os fatos e acontecimentos que rodeava Israel era providência divina. Theissen (2002) relata um trecho da carta de Aristéias que diz: “Ele nos cercou por todos os lados de regras de pureza relativas á comida, bebida, ao tocar, ouvir e ver, para que não nos manchemos e nos corrompamos com más companhias”. (THEISSEN, 2002 p. 150)

Do ponto de vista simbólico, o Deus de Israel é uma representação forte que legitima muitas atitudes do povo judaico. Um Deus guerreiro que combate em favor do seu povo. Na historiografia do judaísmo existem muitas ocasiões em que guiados pela fé e na confiança em um Deus poderoso, o povo se submete a inúmeras provações e se lança em aventuras de guerras, muitas vezes sem que houvesse qualquer chance de vitória. O salmo 34 [44] canta a vitória de Deus sobre os inimigos de Israel: "Expulsastes as nações com vossa mão, e plantastes nossos pais em seu lugar; para aumentá-lo, abatestes outros povos. Não conquistaram essa terra pela espada, nem foi seu braço que lhes deu a salvação".

O imaginário que permeia o povo de Israel oscila entre representações positivas e negativas de Deus. Essas concepções podem variar grandemente de acordo com as situações e momentos vividos pelo povo. Essas representações funcionam como arquétipos que se consolidam e dão sentido às ações e atitudes religiosas e culturais do povo. Nesse aspecto, é importante buscar uma compreensão do imaginário como fundamental na formação das crenças e da religião.

Nos salmos e nos livros do Êxodo e do profeta Isaias encontram-se algumas dessas representações: representações positivas: Deus guerreiro (Sl 34 [44]); Deus onipresente (Sl 138 [139]); Deus protetor (Sl 3); Deus fiel (Sl 147); Deus justo (Sl 93); Deus amoroso (Sl 83 [84]), Deus misericordioso (Sl 102); Deus rei (II Sm 7,8; I Cr. 17, 7); Deus Pai (Sl 68-5). representações negativas: Deus esquecido (Is 49), Deus vingativo (Sl 93 [94]), Deus ciumento (Êx 20-5). Trataremos de quatro atributos que com mais frequência representa Deus na Torá: Deus vingativo, Deus misericordioso, Deus Rei, Deus Pai.

### 3.2.1 Um Deus a serviço da elite: Um Deus Vingativo

Na história do povo de Israel, desde o chamado de Abraão até a dispersão das doze tribos encontramos narrações de Deus combatendo e dizimando os perseguidores do seu povo, apresentando-se como um ser vingativo, que castiga e destrói seus inimigos. Na concepção judaica, Deus não admite a injustiça e pune com rigor àqueles que não cumprem seus preceitos. Esse imaginário reflete a ação dos símbolos e dos mitos como receptores das projeções do medo, modelando a

conduta do povo e os levando a temer a Deus. Esse imaginário está presente nas narrações dos episódios do dilúvio (Gn 5), da travessia do mar vermelho (Ex 14, 15-31) e da destruição de Sodomo e gomorra (Gn 19, 24-38)

Nesse contexto, Deus é simbolizado como um ser vingativo e perigoso. Esse mito de que Deus pode exterminar quem o desafia se enquadra no raciocínio de Croatto (2001) quando diz que o mito é uma história que encerra o simbolismo, é um dos suportes do simbolismo. A religião judaica está recheada desses simbolismos, caracterizados muitas vezes por meio das narrações dos antigos, da arte, da linguagem e da própria cultura. Portanto, para Croatto (2001), no processo de dar os significados e sentidos, as atividades vão sofrendo modificações e significado. Este processo permite a criação de símbolos. E o imaginário de Israel desse Deus vingativo funciona como um motivador para as boas ações e o cumprimento da Lei.

Esse mito acompanha toda a história do povo e isso acontece porque Israel é alimentada pelo imaginário de pertencer a um Deus que desce do céu para socorrer os apelos do povo, para lutar em seu favor, mas ao mesmo tempo desce também para punir suas culpas. Flávio Josefo (2004) explica que, segundo a narração de Moisés, o episódio do dilúvio se deu por causa da desobediência do povo e porque não exerciam mais as virtudes, nem prestavam a Deus a honra devida.

Josefo (2004) escreve:

Não prestavam mais a Deus a honra que lhe era devida nem exerciam mais a justiça para com os homens, mas se entregavam com mais ardor ainda a toda sorte de crimes, enquanto os seus antepassados se haviam dedicado à prática de toda espécie de virtudes. Assim, atraíram sobre si a cólera de Deus, e os grandes\* da terra, que se haviam casado com as filhas dos descendentes de Caim, produziram uma raça indolente que, pela confiança que depositavam na própria força, se vangloriava de calcar aos pés a justiça e imitava os gigantes de que falam os gregos. (JOSEFO, 2004, cap. 3, p. 23).

Era crença entre o povo de Israel que Deus punia os infiéis e corrigia com rigor aqueles que o desobedeciam, por isso era considerado sábio o homem que temia a Deus, conforme aparece em provérbios 9, 10: “o temor do Senhor é o princípio da sabedoria”. Ao enviar o dilúvio Deus puniu a decadência moral, a maldade e a violência da humanidade. Este episódio, e outras tantas citações bíblicas do AT em que o povo enfrenta dificuldades e calamidades são tratadas na literatura judaica como castigo de Deus por causa das transgressões de Israel. Havia o imaginário e a representação simbólica de que o mal é um castigo de Deus. O sofrimento humano, nesse caso, não passa de punição em que o fiel é testado pela dor.

Esse imaginário da punição de Deus é constatado nas narrações de Moisés sobre a expulsão do homem do paraíso, conforme escreve Flávio Josefo (2004):

Por isso Deus, para castigar Adão por assim se ter deixado vencer, declarou que a terra não produziria mais frutos, a não ser para aqueles que a cultivassem com o suor do rosto, e mesmo assim não daria tudo o que dela se poderia desejar. Castigou também Eva, estabelecendo que, por se haver deixado enganar pela serpente e atraído todos aqueles males sobre o marido, ela teria filhos com dor e sofrimento. E, para castigar a serpente pela sua malícia, condenou-a a rastejar pela terra, declarando que ela seria inimiga do homem. Depois que Deus impôs a todos o devido castigo, expulsou Adão e Eva daquele jardim de delícias. (JOSEFO, 2004, L.1, p.20)

Theissen (2002) menciona que as atitudes do povo em preservar a aliança com Deus também significava a garantia de que ele usaria de misericórdia e não puniria os pecados do povo, mas, ao contrário, lhe daria proteção e atenderia suas súplicas. Esse temor de Deus gerou a lógica da compensação em que o povo guardaria a aliança e viveria na fidelidade às leis e, na contrapartida, Deus os libertaria dos inimigos e garantiria paz e prosperidade a Israel. Theissen (2002) explica que Bultmann considera que exista uma lista de preconceitos estereotipados na Lei judaica, dentre elas encontra-se a moral da recompensa em que a obediência à lei é motivada pela perspectiva de retribuição. Por isso, há uma preocupação em conseguir méritos excedentes. (THEISSEN, 2004, p. 386).

Kaefer e Jarschel (2007) defendem a ideia de que no livro de Jó os teocratas, à medida que centralizavam sua organização sociopolítica em vista do lucro, do poder e do controle sobre o povo, fortaleciam a imagem de um Deus distante, violento, autoritário e todo-poderoso: “Ele (Deus) me agarra com violência pela roupa, segura-me pela orla da túnica. Joga-me para dentro do lodo e confundo-me com o pó da cinza” (Jó 30, 18-19). É um Deus todo-poderoso colocado a serviço da elite, não dos pobres e moribundos.

De acordo com Kaefer e Jarschel (2007), a palavra hebraica para todo-poderoso é *shadday*<sup>2</sup>, aplicado a Deus 48 vezes no AT, sendo 31 vezes no livro de Jó. Nesse livro, a ênfase é sobre a imagem de um Deus poderoso que controla e subjuga o povo. A crença era a de que o temor de Deus para os teocratas significa temer a Deus que recompensa a pessoa justa com riqueza, descendência e vida longa. Pobreza, doença e esterilidade são sinais de maldição de Deus (Dt 30, 15-16). Com o temor de Deus, a elite sacerdotal subjuga o povo ao Templo, ao sistema

---

<sup>2</sup> Nome judaico de Deus

tributário e às leis do puro e do impuro. (KAEFER e JARSCHER, 2007, p. 300)

### 3.2.2 Deus Misericordioso

As representações de Deus como um ser amoroso e misericordioso são encontradas em toda a extensão do Pentateuco (Torá) e nos livros históricos. O povo acreditava na manifestação da bondade de Deus e esperava contar com sua ajuda sempre que necessário. Esse atributo de Deus gera confiança no povo para realizar todas as suas aventuras: deixar suas terras e seus pais (Gn 12) e percorrer desertos em busca de uma terra prometida, arriscar sua segurança na certeza e na confiança da misericórdia de Deus. É outro mito que permeia a consciência coletiva de Israel. Para Nickelsburg (2011), misericórdia e ter misericórdia representam atividades salvadoras de Deus e significam a libertação da punição. (NICKELSBURG, 2011, p. 80). Por isso que o contexto da misericórdia e Deus misericordioso representam para o povo o imaginário de um Deus capaz de ter piedade e compaixão e que muitas vezes se arrepende do castigo pronunciado sobre o povo. Por esta misericórdia, Ele assume o povo não por aquilo que são, mas por sua vontade de cuidar deles. Alguns eventos poderiam nos ajudar a entender isso como a travessia do mar vermelho, que é a grande representação do favoritismo de Deus e de sua misericórdia para com Israel. Segundo Josefo (2004), quando os Israelitas, na travessia do deserto rumo à terra prometida, oprimidos pela fome e pela sede, queriam apedrejar Moisés, Deus se compadeceu do sofrimento deles e “tornou doce as águas que eram amargas, enviou ao campo codornizes e maná e fez brotar da rocha uma fonte de água viva” (JOSEFO, Livro terceiro, cap. 1, p.110).

Segundo o pensamento de Theissen (2002) o judeu acreditava na misericórdia de Deus como uma chama flamejante de energia ética que quer transformar os seres humanos, para acender neles a chama do amor ao próximo. Esta misericórdia é louvada no cântico de Tobit, quando diz: “Ele nos castiga por causa de nossas iniquidades, mas compadecer-se-á de todos nós novamente” (Tb, 13,5).

Deus aparece como a vontade incondicional para o bem, ele é apresentado como um Deus propenso a perdoar. Existe inclusive a crença e o mito de que a

misericórdia de Deus se renova a cada manhã (Lm 3,23), dura para sempre (Sl 100,5), cobre todas as preocupações (Sl 138) e triunfará sobre o juízo (II Rs 7): Theissen (2002) acredita que essa compreensão da misericórdia de Deus está profundamente enraizada nas tradições do judaísmo.

Segundo Pagola (2011) alguns atributos de Deus estavam arraigados na fé do povo. Estas representações de Deus garantem a legitimidade de suas ações. Funcionam como garantias para que o povo se posicione diante da vida e dos outros. Flui o seguinte pensamento: Afinal, se Deus criador de tudo é amigo e aliado do povo, nada de ruim lhe acontecerá. A crença de que quando os israelitas viviam como escravos do faraó, Deus ouviu seus gritos, teve compaixão e os libertou, levando-os a uma terra escolhida por ele está gravada na memória de cada judeu. O imaginário de um Deus salvador, preocupado com a felicidade do povo, um Deus próximo, que age movido por sua ternura para com os que sofrem se perpetua na história do judaísmo. É uma convicção que ultrapassa todos os limites da fraqueza humana, oferece garantias e enche de alegria o coração de todos: Deus procura o melhor para seus filhos e filhas, portanto, não existe felicidade maior para um judeu do que esta certeza (PAGOLA, 2011, p. 366).

### 3.2.3 Representação de Deus como Pai

Pai é outra grande representação de Deus no judaísmo. A paternidade de Deus é resultado de uma atitude ética e religiosa. Nem mesmo as faltas e os deslizes morais mudam a mente paternal de Deus. Em Sb 11,10, Deus testou os israelitas “como pai que adverte”; os ímpios, porém, “ele puniu como um rei severo”, após tê-los condenado.

Pagola (2011) explica que as escrituras de Israel falam de Deus como Pai com sentido metafórico para destacar sua autoridade, que exige respeito e obediência, mas também exalta sua bondade, solicitude e amor, que convidam à confiança. Esta imagem de Deus Pai, segundo Pagola (2011) não é central. É mais uma imagem ao lado das imagens de Deus “esposo”, “pastor” ou “libertador” (PAGOLA, 2011, p. 381).

Esta visão de Deus como Pai nunca se perdeu entre os judeus. Mesmo para os que se afastaram do templo e de Jerusalém e formaram comunidades isoladas, o imaginário da paternidade de Deus permanece vivo. Pagola (2011) apresenta um texto comovedor, encontrado em Qumran, onde o autor evoca a bondade de Deus Pai: “Tu cuidarás de mim até minha velhice, pois meu pai não me reconheceu e minha mãe me abandonou a ti, porque tu és pai para todos os teus filhos” (Ibid, p. 382).

Karol Wojtyla (1999) explica que Deus intuiu no povo de Israel os sentimentos paternos hauridos da experiência de um pai terreno. Do ponto de vista da experiência humana universal, Israel reconheceu a paternidade divina a partir da admiração diante da criação e do renovar-se da vida. O judeu aceitava a ideia de que uma criança que se forma no seio materno não é explicável sem a intervenção de Deus, como recorda o salmista: «Fostes Vós que plasmastes o meu interior, me teceste no seio de minha mãe» (Sl 139 [138], 13).

Segundo Wojtyla (1999), Israel relacionava a paternidade de Deus com alguns personagens que detinham algum poder público, especialmente religioso, como era o caso dos sacerdotes (cf. Jz 17, 10; 18, 19; Gn 45, 8) ou dos profetas (cf. 2 Rs 2, 12). Para além desta representação sugerida pela experiência humana, Wojtyla (1999) vê em Israel uma imagem mais específica da paternidade divina, a partir das intervenções salvíficas de Deus. Ao salvar o povo da escravidão egípcia, Deus o chama a entrar numa relação de aliança com Ele e até a considerar-se o Seu primogênito. Dessa forma, Deus demonstra ser um pai de maneira singular, como emerge das palavras que dirige Moisés: “Dir-lhe-á (ao Faraó): ‘Assim fala o Senhor’: Israel é o Meu filho primogênito” (Êx 4, 22).

Wojtyla(1999) considera que a paternidade divina em relação a Israel é caracterizada por um amor intenso, constante e compassivo e que apesar das infidelidades do povo, Deus revela-Se incapaz de renunciar à este amor. E diante da não correspondência desse amor por parte de Israel, Deus lamenta-se: “Eu ensinava Efraim a andar, trazia-o nos Meus braços, mas não reconheceram que era Eu Quem cuidava deles. Segurava-os com os laços humanos, com laços de amor, fui para eles como a espuma que acaricia as suas faces, e dei-lhes alimento... Como te abandonarei, Efraim? Entregar-te-ei, ó Israel?... O Meu coração dá voltas dentro de mim, comove-se a Minha compaixão” (Os 11, 3 s. 8; cf. Jr 31, 20).



Para Wojtyla (1999), uma paternidade tão divina e, ao mesmo tempo, tão humana nos modos como se exprime, resume em si também as características que habitualmente se atribuem ao amor materno. Ainda que raras, as imagens do Antigo Testamento as quais Deus se compara a uma mãe, são extremamente significativas. Lê-se, por exemplo, no livro de Isaías: “Sião dizia: O Senhor abandonou-me, o meu Senhor esqueceu-Se de mim. Acaso pode uma mulher esquecer-se do menino que amamenta e não tem carinho pelo fruto das suas entranhas? Ainda que ela se esquecesse dele, Eu nunca te esqueceria” (Is. 49, 14-15). E ainda: “Como uma mãe consola o seu filho, assim Eu vos consolarei” (Is 66, 13).

#### 3.2.4 Deus: Rei do Universo

No judaísmo a representação de Deus como Rei é dominante em todo o Antigo Testamento. Deus prefigura o ideal de um rei que está acima de qualquer outro modelo existente no mundo. Uma vez que Deus incorpora a figura de Pai e cobre de cuidados os seus eleitos, não poderia haver outro modelo que preenchesse melhor as expectativas em relação ao reino de Israel.

Essa concepção de Deus como Rei pode ser constatada no salmo 145, 13, que diz: “O teu reino é reino para todos os séculos, e o seu governo para gerações e gerações”. Nessa mesma linha em que a crença da realeza universal de Deus se acentua esta o salmo 99,1: “Deus é Rei: os povos estremecem! Sentado sobre querubins: a Terra agita-se!”. Armand Puig (2010) considera que segundo uma boa parte do pensamento judaico, o reinado de Deus sobrevirá quando os inimigos de Israel forem derrotados. A crença judia é de que será instaurado o reino eterno de Israel que voltou do exílio e que foi renovado na aliança, no templo e na Lei, onde se respeitarão os direitos dos pobres. Segundo Puig (2010) o regresso final de Deus à terra de Israel visualiza um cenário “pois Javé dos exércitos reina no monte Sião e em Jerusalém” (Is 24, 23) no qual falta a figura do messias. No imaginário sobre essa figura do messias está a de que será da linhagem do rei Davi.

Puig (2010) explica que nos escritos de Qumran, mais concretamente na *Regra da Guerra*, o judeu acreditava que a força do Senhor, que é Santo, e o “Rei de glória que está conosco juntamente com os seus santos” (12,8) garantem a vitória. O domínio de Belial será aniquilado, como também o serão os seus aliados, os *quitim*, termo críptico que faz referência aos estrangeiros e, em particular, aos romanos (15, 2-3). Em contrapartida, a espada do Deus de Israel não terá rival (16,1). Puig (2010) menciona também um escrito do século I d.C., a *Assunção de Moisés*, em que pode-se notar a crença de que o Reino de Deus manifestar-se-á em toda a sua criação e então Satanás deixará de existir e o sofrimento desaparecerá com ele (10,1) (PUIG, 2010, p. 339).

### 3.3 AS REPRESENTAÇÕES NAS PROFECIAS E SOCIEDADES DO JUDAÍSMO.

Todas essas representações de Deus no judaísmo servirão de suporte para que Jesus desenvolva seu projeto de redenção. Ele se servirá dos aspectos positivos de Deus para construir sua proposta do reino e revelar a imagem do Deus Pai. Porém, não será uma tarefa fácil, pois Jesus se depara com várias correntes opostas de pensamento dentro do judaísmo, a tônica principal será a interpretação e vivência da Lei.

Jesus viveu num período de grande turbulência religiosa e política. Presenciou o desrespeito às próprias verdades do judaísmo, ao desgaste da moral e da ética. Um judaísmo em fase de esfacelamento, cujas tradições haviam se misturado ao modo de vida dos gregos. Isso provocou uma onda de protestos e o surgimento de movimentos de libertação e restauração. Scardelai (1998) apresenta a pesquisa dos autores americanos Richard A. Horsley e John S. Hanson que traça um panorama dos movimentos judaicos de libertação em Israel num período difícil da história judaica. Eles explicam o caráter popular desses movimentos e os distinguem de três formas: “movimentos conduzidos por pretendentes reais davídicos, movimentos proféticos, e aqueles caracterizados pela “bandidagem”, representados pelos sicários e zelotas” (SCARDELAI, 1998, p. 16-17).

Segundo Scardelai (1998), a pesquisa revela que a última jornada da descida da Galiléia até Jerusalém, no final do ministério de Jesus, é um quadro sugestivo para analisar o envolvimento de Jesus com pretensões messiânicas entre os judeus e que, uma vez em Jerusalém, os últimos passos até a morte de Jesus foram precedidos por importantes eventos que parecem evocar um dinâmico processo de redenção: “Purificação do Templo”, “Entrada triunfal na cidade” “Prisão e o interrogatório” pelas autoridades judaicas e por Pilatos.

Dentro dessa perspectiva messiânica, Scardelai (1998) destaca a literatura apocalíptica judaica que, segundo ele, fez despertar nova dinâmica de encorajamento à liberdade e redenção de Israel. Para ele, a independência nacional macabaica, seguida do advento da soberania asmonéia foram os motivos imediatos para o surgimento de “uma nova corrente de nacionalistas judeus”, o que marcaria os rumos dos ideais de libertação messiânica nos séculos seguintes.

Scardelai (1998) explica quais ideais de libertação permeavam esses movimentos:

Nos meios populares esses ideais mantiveram sempre estreitos vínculos com a ideia de que a dinastia davídica seria em breve restaurada. O reino de Israel fora primariamente compreendido como reinado legitimado por uma cadeia sucessora davídica. Esse processo serviria de ancora vital para os ideais messiânicos, responsável inclusive por patrocinar a crença de que uma intervenção do próprio Deus na história seria definitivamente consumada em breve mediante o instrumento de sua escolha: o messias enviado. Mas esse messias teria méritos e qualidades especiais próprias da linhagem de Davi, mas sem traços e concepções de um ser semidivino. (SCARDELAI, 1998, p. 52)

Theissen (2002) considera que a helenização provocou dentro do judaísmo um movimento de resistência e formou-se um estado judaico independente com características anti-helenísticas. Surgem os movimentos de renovação e Jesus se encontra justamente nesse contexto.

Para Theissen (2002) Jesus é o “fundador de um movimento profético dentro do judaísmo”. Ele considera as pregações de Jesus uma “escatologia de restauração”, a restauração do povo judaico. O movimento ao qual Jesus pertenceu é antecedido por movimentos messiânicos revolucionários que surgiram após a morte de Herodes I.

Essa onda de oposição, surgida nos anos 20, segundo Puig (2010) não era voltada diretamente contra os romanos, mas contra os príncipes vassalos, os herodianos. “A pregação de João Batista articulava uma crítica amplamente

divulgada sobre a casa do soberano e sobre a ameaça cultural pelo estilo de vida helenístico da classe superior” (PUIG, 2010, p, 165). João Batista e Jesus representam apenas o começo de uma série de profetas que reativa a esperança escatológica.

Theissen (2002) considera a pregação de João Batista como uma mensagem escatológica e messiânica e relata que apesar de Josefo<sup>3</sup> suprimir estas tradições ao se reportar a João, as fontes Mc e Q (fontes históricas) concorda que João era um pregador de conversão, que chama a todo Israel à penitência. “O anúncio da vinda de um “mais forte” após João é testemunhado em diferentes versões em todas as fontes cristãs” (THIESSEN, 2002, p. 224).

James Dunn (1989) classificou a sequencia de movimentos de protesto profético de Rabinismo. Segundo ele, esses movimentos seguem as tradições judaicas de imersão na água como forma de purificação. “João Batista realiza o batismo na água como penitencia e remissão dos pecados” (DUNN, 1989, p. 96).

Dunn (1989) considera que somente após o triunfo do Rabinismo a separação dos caminhos entre o judaísmo e o cristianismo assume um ar de finalidade dentro de uma comunidade Judéia da Palestina. Havia duas vertentes do cristianismo: uma judaica, que viria a desaparecer; outra que surgiu entre os gentios. O Cristianismo judaico sucumbiu ao triunfo do Cristianismo Gentil e do Rabinismo (DUNN, 1989, p. 24).

Dunn escreve que:

Baseando-se em teologia paulina a Igreja dos gentios tornou-se cada vez mais anti-judaica em sua posição: ela se definia cada vez mais acentuadamente contra o judaísmo. [...] Do ponto de vista da Igreja dos gentios era conveniente que a Igreja judaica desaparecesse. Suponha que os cristãos judeus, e não Rabinos, houvesse vencido a batalha pelos corações e mentes de Israel? O resultado necessariamente não teria significado o fim do povo judeu e sua absorção na Gentile Church<sup>1</sup>. É igualmente possível que duas formas de cristianismos tivessem surgido, ou igualmente possivelmente, até mesmo duas religiões. (DUNN, 1989, p.24)<sup>3</sup>

Scardelai (1998) partilha da ideia de Dunn sobre o triunfo do rabinismo e acrescenta que após a destruição de Jerusalém e do templo (70 d.C.) o judaísmo pluralista que Jesus e seus discípulos conheceram, composto por facções político-religiosas e correntes sectárias, se desenvolveria de modo singular a ponto de adquirir o contorno de judaísmo normativo de orientação rabínico-farisaica. Este passou a definir as linhas mestras do judaísmo normativo nas diversas áreas:

---

<sup>3</sup> Tradução minha.

Comportamento humano, ética e moral, teologia, exegese, liturgia, leis civis e relações humanas.

Dunn (1939) explica que havia um diferencial entre o messianismo de Jesus e as outras propostas e expectativas de grupos existentes na época. Ele defende que a compreensão da dimensão do reino sugerido por Jesus passa por uma explicação em torno do contexto em que estava inserido este reino. Para esta explicação, ele vai recorrer aos estudos de Bernard Lonergan e Ben F. Meyer.

Dunn (1939) escreve:

Estudiosos como Meyer acreditam que o Jesus histórico deve ser colocado dentro do contexto maior das esperanças judaicas para a restauração de Israel do que o Jesus da fé. Ele reconhece que o ensinamento de Jesus sobre o Reino de Deus estava relacionado às expectativas escatológicas das pessoas de sua época. (DUNN, 1939, p.110)<sup>4</sup>

Dunn (1939) não se mostra muito favorável ao pensamento de Weiss sobre a denotação escatológica no anúncio de Jesus acerca do reino de Deus. Ele diz que Weiss insiste no pensamento de que devemos compreender o reino no contexto intertestamental judaica apocalíptica, cuja característica principal é a nítida descontinuidade percebida entre a idade atual e a idade futura. Em particular, isso significava que o reino não era algo feito por mãos humanas, mas totalmente dependente de um ato de intervenção divina.

Dunn (1939) explica a posição de Weiss:

Weiss acreditava que Jesus falava de uma era escatológica - não de uma sociedade em desenvolvimento eticamente pura, mas de algo que beneficiaria o presente para um fim no futuro. E este futuro ainda não seria na sociedade dos discípulos. Em suma, Jesus proclamou o reino de Deus como um evento que Deus poderia trazer no futuro próximo. (DUNN. 1939, p.46)<sup>5</sup>

Dunn (1939) elogia Schweitzer por considerar que a escatologia foi à chave para todo o ministério público de Jesus, e não apenas o seu ensinamento. Como o seu ministério evoluiu, Jesus veio a acreditar que ele próprio era o agente do final, cuja morte iria desencadear a intervenção final de Deus (Dunn, 1939, p. 46).

---

<sup>4</sup> Tradução minha.

<sup>5</sup> Tradução minha.

Dunn (1939) também expõe o pensamento de Meyer e mostra que este defende a ideia de que a compreensão do conceito de reino e sua relação com a restauração de Israel passam necessariamente pelo entendimento da aliança davidica. O reino que Jesus pretendia restaurar não se trata apenas de um termo genérico acerca de um reinado de Deus sobre a criação, nem mesmo pode ser entendido apenas como uma experiência religiosa existencial. Mas Jesus se referia ao restabelecimento de um reino específico: a restauração do Reino de Davi (Ibid, p. 111).

Dunn (1939) explica que Meyer considera inaceitável uma dissociação do reino de Deus com a restauração de Israel e confirma que um reino davídico preencheria todas as esperanças de Israel. De acordo com Dunn (1939), Meyer atesta sua confirmação ao apresentar passagens bíblicas que fazem menção a este reino e ao messianismo: (Sl 02:07; 89:3-5, 20-38; 110:3; Hag 1,1; 2:20-23; Zc 6:12; 2 Sam 7 :12-14; 23:05; Isa 9:5-6). Meyer, explica Dunn (1939), afirma que era crença entre o povo de Israel que essa restauração se daria através de um Messias davídico e conclui que Jesus se considerava um filho messiânico de David, através do qual Israel seria restabelecido. Ao nomear doze apóstolos Jesus faz evocação à esperança da reconstituição de Israel. Meyer (2011) acredita que Jesus foi executado exatamente como pretendente messiânico.

Scardelai (1998) afirma que a crença popular da restauração davídica porta em seu bojo a questão política, o que provoca por sua vez a necessidade da relação com os critérios da redenção dentro da tradição religiosa. Um dos exemplos mais conhecidos a esse respeito pode ser o caso de movimentos como o dos zelotas e sicários, os quais assumiriam posição nacional mais radical na maneira de acreditar nos princípios de redenção. Acreditava-se que o ideal monárquico seria a grande pedra angular ideológica responsável por garantir a estabilidade política tanto em relação ao estado e ao povo quanto para manter a unidade entre Israel e Deus.

Dunn (1939) afirma que Meyer considera o início da restauração de Israel quando Jesus prega ao povo convidando-o ao arrependimento: este ato de Jesus representou um indício da vontade de Deus para o povo, um reino que começa a ser restaurado religiosamente.

No entanto, Dunn (1939) ressalta que Meyer não acredita que Jesus tenha se preocupado somente em alimentar uma espiritualização das esperanças escatológicas de Israel, mas houve, por parte de Jesus, uma crença de que a esperança para a salvação da humanidade passava pela restauração de Israel. Segundo Dunn (1939), Meyer demonstra bem que a escatologia judaica era claramente uma parte importante do meio de Jesus. Além disso, o reconhecimento de imagens de restauração no ministério de Jesus, por exemplo, os "doze apóstolos julgando as doze tribos", indica que Jesus era de fato a intenção de evocar estas esperanças judaicas específicas.

Manifesta-se a partir dessa evocação a imagem de um Jesus com fortes preocupações escatológicas, com acentos apocalípticos no chamado para o reino de Deus, em que na verdade chegara a passar por uma frustração por chegar a prever que sua vinda estava em iminência, mas que perseverara até o fim na coerência com sua missão para este Reino.

“O futuro reino que Jesus anuncia estar próximo pode ser visto como uma das inversões escatológicas” (DUNN, 1939. p.412): haverá uma mudança de status, onde os mais pobres e humildes herdarão o reino; o convite para que os discípulos enfrentem as adversidades com força e compromisso; o juízo final está explícito e iminente (DUNN, 1939, p.425).

Contrário ao pensamento de Dunn, Puig (2010) diz que Jesus vincula os Doze apóstolos ao governo final de Israel, depois da instauração do Reino. Mas ele explica que tal como sublinha J.D.G.Dunn, os Doze, segundo o texto citado (Mateus 19,28), apenas atuarão quando Israel já tiver sido restaurado. Além do mais, a finalidade principal de Jesus, quando anuncia a chegada do Reino, não é restaurar o povo de Israel. A esperança de Jesus não está diretamente orientada – e no sentido habitual durante a época – para o restabelecimento do culto, da terra e do povo de Israel – as bases da identidade judaica. O seu horizonte não é reconstituir a identidade nacional do seu povo, sujeita ao domínio político de um poder estrangeiro. A sua proposta tem, como ponto central, o reino de Deus que é pai de bons e de maus, de justos e injustos. Na verdade, não existe nenhuma expressão nos evangelhos que refira a restauração de Israel, idêntica as que se encontram frequentemente na literatura judaica do seu tempo (PUIG, 2010, p. 290).

### 3.4 JESUS E O JUDAISMO

Theissen (2002) afirma que Jesus herdou e formulou sua ética principalmente em admoções e sentenças sapienciais. É uma ética judaica. E quanto ao conteúdo, seu núcleo está na Torá, porém livremente interpretada por ele. Jesus formula a partir dos axiomas e máximas da Torá. Ele pôde usar a escritura instrumentalmente – não por ser independente dela, mas porque se serve das passagens isoladas da escritura à luz das convicções básicas presentes nela. Jesus pôde separar o importante do desimportante. Foi se utilizando das escrituras que ele cobrava uma postura por parte daqueles que as representavam. O mandamento do amor a Deus e ao próximo era para ele a coisa mais importante.

Dunn (2013) ao escrever sobre o Jesus característico usa o termo “judeidade de Jesus” para dizer que o fato de Jesus ter sido criado na Galileia torna possível sua identificação com judeus galileus típicos. Dunn (2013) observa que Jesus, no contexto do judaísmo de seu tempo, possuía as seguintes características: “foi circuncidado, foi educado a recitar o Shema, a respeitar a Torá, a frequentar a sinagoga e a observar o sábado” (DUNN, 2013, p. 77).

Theissen (2002) acredita que há duas tensões que perpassam a ética de Jesus, fundamentada numa relação livre com a Torá. Em primeiro lugar, as afirmações que intensificam a Torá e as que a amenizam, entre rigorismo e laxismo, severidade e aceitação.

Theissen (2004) escreve:

Formulam-se éticas radicais e provocativas para seus contemporâneos em ambas as direções. No entanto, a intenção dessa ética radical é integradora. De um lado, numa direção para fora ela pretende assegurar a identidade judaica pela intensificação da Torá; de outro, numa direção para dentro, pretende integrar grupos marginalizados pelo abrandamento da Torá. Por isso, no centro está o mandamento do amor, que num movimento para fora, como amor ao inimigo, diferencia os discípulos de Jesus dos “gentios” e, ao mesmo tempo, num movimento para dentro, como atenção aos marginalizados, deve levar à aceitação dos fracos e pecadores. (THEISSEN, 2002, p. 421)



Jesus não criou uma nova terminologia, mas a partir dos velhos termos deu novo sentido às coisas. Sua compreensão da Torá serviu-lhe de base para alimentar suas parábolas e seus ensinamentos. Foi à luz da Torá que Jesus tantas vezes cobrou uma postura dos fariseus e saduceus. Foi buscando inspiração na Lei que Jesus ensinava a invocar o reino de Deus (Mt. 6.9). Jesus muitas vezes evoca o Antigo Testamento para falar de questões relacionadas com justiça, amor, caridade, perdão.

## 4 JESUS E AS MUDANÇAS SOCIOCULTURAIS

Neste capítulo, Será apresentado a relação de Jesus com os grupos judaicos do período do segundo templo. Explicar como se comportavam os grupos de renovação e o que eles defendiam. Quais eram as perspectivas desses grupos diante do momento histórico pelo qual passava Israel. Dizer se Jesus teve algum papel no processo das mudanças que ocorreram nesse período. Procurar desvendar o papel do cristianismo na construção de um novo imaginário de Deus. Porque Jesus conseguiu mudar a concepção de Deus e qual teria sido o caminho que Jesus seguiu para promover essa mudança. Qual o papel das tradições judaicas na abordagem de Jesus para implantar um novo imaginário de Deus e como o cristianismo nascente sobreviveu aos ataques dos judeus que não aceitaram as ideias de Jesus.

### 4.1 GRUPOS RELIGIOSOS NO TEMPO DE JESUS

Caracterizar os grupos religiosos do período em que Jesus viveu não representa tarefa fácil, pois segundo Dunn (1989) existe uma problemática na tentativa de escrever sobre suas histórias e características devido à escassez de fontes disponíveis. Mas ele esclarece que visto de fora todos os retratos de tais movimentos invariavelmente refletem um tom anti-heritico e polêmico. Há também a complicada natureza das tradições que envolvem tais grupos. Cada grupo se considerava legítimo para defender a Lei. Diziam estar em nome de Deus e julgavam que suas interpretações da Torá representavam a verdade.

Neste caso específico da formação desses grupos, o imaginário entra com uma função social de legitimar um trabalho, com o objetivo de mobilizar as pessoas e garantir suas adesões. Para definir e garantir esses objetivos, os líderes desses grupos se apropriam dos símbolos e tentam configurar um imaginário em função de seus interesses. Tentam impor suas ideologias apelando para as crenças que por sua vez legitimam o exercício do poder pelos representantes desses grupos.

No pensamento de Saldarini (2005), quando uma sociedade, como a do império romano, incluía um amplo número de tais grupos, estes tendiam a reconhecer as semelhanças e os interesses mútuos, “de modo que eles englobavam símbolos culturais mais gerais e desenvolviam as partes não-atributivas, espontâneas da sociedade, em detrimento dos elementos atributivos, tradicionais da sociedade” (SALDARINI, 2005, p. 75). Dunn (1989) sugere delimitar o material de estudo de duas maneiras: em primeiro, substantivamente, examinando apenas uma seleção de movimentos de batismo; em segundo, no que se refere a fontes, escolhendo somente aqueles que são atestados por primário, bem como pelos documentos polêmicos.

Puig (2010) acredita que, devido à grande divisão entre esses grupos, alguns investigadores insistem mesmo em falar de judaísmos, no plural, para indicar a diversidade e o pluralismo que caracterizam esta época. Esse pluralismo é resultado da interpretação em torno da Torá e de como Deus era representado pelas lideranças judaicas, dando abertura para o surgimento dessas correntes. Puig (2010) considera que essa denominação não é errônea, uma vez que desde a revolta dos macabeus no ano 167 a.C. até a destruição do templo de Jerusalém (70 d.C.) o Judaísmo apresenta diferentes rostos que correspondem a tendências e a sensibilidades diferentes (PUIG, 2010, p. 90).

Para Theissen (2012), parte da divisão entre esses grupos é consequência da influencia da cultura grega, após a conquista da Palestina em 322 a.C. Ele considera que nesse período os pais vivenciaram uma potencia estrangeira com superioridade militar, econômica e cultural. Essa potencia foi assimilada de forma intensivas pelas classes dominantes superiores causando a desmistificação da fé judaica.

Theissen descreve como se deu a resistência ao helenismo:

Nesse período de crise da primeira fase de helenização o judaísmo foi reformulado. As classes superiores aristocráticas decompuseram-se em partidos rivais; a revolta fundamentalista dos macabeus permitiu que uma nova classe dominante chegasse ao poder, que se uniu ao restante da antiga aristocracia (os saduceus), enquanto jogou seus antigos aliados do movimento religioso popular (os fariseus) na oposição e forçou as partes da antiga aristocracia excluída por ela a fazer aliança com novas forças religiosas, o que ganhou forma no grupo dos essênios. Desse modo, todos os três partidos dos judeus surgiram no decorrer do segundo século a.C. mas continuaram a existir na fase seguinte de helenização. Eles deram as marcas características do judaísmo no tempo de Jesus. (THEISSEN, 2012, p. 151)

#### 4.1.1 Jesus e os Essênios

A relação de Jesus com os três partidos vigentes de sua época não era de partilha, ao contrário, existiam grandes divergências. Theissen (2002) nos explica que a tradição sinótica não diz nada sobre os essênios nesse período. Ou até mesmo não revela se este grupo existia na Galiléia, ou então aparecem na tradição sinótica com o nome de fariseus. Segundo Theissen (2002) é provável que, diferentemente dos fariseus, os essênios não quisessem influenciar todo o povo e mantinham seus ensinamentos secretos e evitavam discussões com os de fora. Por isso encontramos na tradição de Jesus debates com os fariseus, mas não com os essênios. De qualquer modo, havia claras diferenças entre os essênios e Jesus: “encontramos em ambos os casos uma intensificação da Torá, mas um relaxamento só em Jesus. A separação de pecadores e impuros nos círculos essênios contradiz a preocupação pelos pecadores em Jesus” (THEISSEN, 2002, p. 161).

Os essênios mantiveram as tradições judaicas de purificação e observância da lei, embora tenham se diferenciado por tratarem com extremismo e radicalidade a vivência da fé. Este grupo representa um exemplo claro do uso do imaginário como uma via de mobilização por meio de ideologias e utopias, construídos em torno do mito de que Deus os escolhera para resgatar Israel das mãos dos ímpios. Os essênios se apropriaram dos símbolos para configurar um imaginário com o objetivo de aumentar o número de adeptos e formar um exército para lutar contra os romanos.

Nesse contexto escatológico, possuíam uma forte orientação apocalíptica, agiam como se fossem soldados de Deus e se consideravam o verdadeiro Israel. Puig (2010) explica que mantiveram a crença de que Deus enviaria um libertador para conduzi-los a uma vitória triunfal contra os infiéis. Essa questão é um divisor de águas entre os essênios e Jesus. A restauração do reino de Israel na concepção dos essênios passa necessariamente pelo abandono do povo dos caminhos da perdição e o afastamento completo daqueles que o tinha desencaminhado e devia reconhecer a liderança dos dirigentes sacerdotais de Qumran. Jesus via este projeto como sinônimo de exclusão dos mais necessitados.

Puig (2010) deixa claro que os essênios estabelecem um messias sacerdotal, da linhagem de Aarão e do Messias de Israel (o Messias político) que se sentarão juntos no banquete da comunidade, embora o Messias sacerdotal seja aquele que irá ocupar o primeiro lugar. As características do Messias político seguem os moldes da tradição judaica: o enviado de Deus deve se encaixar no modelo Davínico de guerreiro o qual libertará Israel pela força das armas. A compreensão é de que os essênios postulam uma divisão nítida entre eles, que irão protagonizar o combate final, apoiados por Deus e pelos anjos, e as forças inimigas.

Esta separação entre os santos e os malvados é absoluta: os qumranitas tinham consciência de serem chamados à santidade perfeita e por isso desenvolveram o mito de que deviam ignorar os homens do fosso e manter uma atitude interior de ódio eterno em relação a eles. Este pensamento faz parte do imaginário judaico de exclusão àqueles que são excluídos pela Lei. Essa prática é uma contradição aos ensinamentos de Jesus sobre o amor ao próximo e sua concepção da instauração do reino de Deus para Israel, que deve ser para todos. Jesus entende que o amor fraterno vivido no interior da comunidade de Qumran contrasta com o ódio em relação aos que não pertencem a ela. Este sistema de separação incluía aqueles que eram impuros por natureza (paralíticos, cegos, coxos, leprosos), uma vez que a Lei não permitia sua entrada no templo. (Ben F. Meyer, p. 116).

Sobre o imaginário dos essênios em torno da predileção por Deus, Puig (2010) escreve:

Deus fizera com eles uma aliança eterna e propusera-lhes um caminho de santidade e de verdade. Talvez por esta razão, Fílon queira explicar o termo essênio (essaioi) a partir do vocábulo santos (hosioi em grego) (HIPOTÉTICAS 11,1). Utilizando outra imagem, os essênios eram aqueles que bebiam do poço de águas abundantes que é a Lei. (PUIG,2010. p. 109)

Outras questões concernentes ao repouso sabático, as oferendas no templo, as práticas de purificação e outras normas rituais também são motivos de discrepância entre Jesus e os essênios. No que diz respeito ao repouso sabático, Jesus afirmava: Se a alguém de vós um filho ou um boi cair num poço, não o irá logo retirar, mesmo em dia de sábado? (Lc 14, 5) (PUIG, 2010 p. 115).

#### 4.1.2 Jesus e os Saduceus

Em relação aos saduceus, Theissen (2002) enfatiza que havia divergências com Jesus em questões relacionadas à interpretação da Lei. Dentre esses pontos divergentes encontra-se a questão da ressurreição dos mortos: enquanto Jesus tinha esperança na ressurreição dos mortos isso contrariava os ensinamentos dos saduceus (Mc 12, 18ss). Os saduceus representavam os interesses e os sentimentos da classe poderosa e pouco numerosa de Jerusalém, por isso, o número dos não simpatizantes às suas convicções era numeroso. Em relação ao processo de renovação de Israel e de sua possível libertação política, Scaderlai (1998) esclarece que os saduceus tinham a preocupação em garantir a manutenção das tradições em torno da Torá e evitar excessiva fragmentação da mesma. “Diziam que era preciso pôr um cerco em torno da Torá” para evitar a prática de possíveis abusos hermenêuticos e interpretações equivocadas sobre a tradição dos antigos (SCADERLAI, 1998, p. 38).

No que concerne à manutenção das tradições, eles travam uma luta simbólica contra Jesus e os fariseus em torno da Lei. Nesse aspecto, ao penetrarmos na explicação de Weber (2001) quando diz que a vivência da fé pessoal numa religião exige a confirmação e o testemunho contínuos dos correligionários para ser atualizada e afiançada, é fácil compreender a luta dos saduceus em manter as tradições e as crenças judaicas. Nesse caso, mais do que defender a continuidade da religião, representa uma manutenção da hierarquia e do poder exercido como líderes do povo. Ainda na perspectiva de Weber (2001) encontramos nos saduceus um processo de tentativa de manipulação das representações religiosas judaicas do passado que extrapolam o quadro das doutrinas da Torá.

Puig (2010) entende que eles exerciam influência na Judéia, veiculada através do templo como lugar de encontro e instrução. O templo, nesse caso, perde o seu papel de símbolo sagrado e transforma-se em lugar comum, onde eram realizadas as disputas políticas. A estratégia política dos saduceus no tempo de Jesus passava pelo pacto com os romanos e as ideias religiosas eram totalmente contrárias às esperanças populares de transformação radical da realidade de opressão e de injustiças (PUIG, 2010, p. 105).

Theissen (2002) acredita que a teologia dos saduceus era uma boa base para um judaísmo em expansão. Como representantes de uma única família sacerdotal legítima, eles poderiam apoiar a destruição do templo concorrente do Garizim por meio de João Hircano e a organização do judeu em torno do único templo em Jerusalém. Supõe-se que encontraram apoio na Galileia. Eles representaram a piedade dos círculos aos quais se deve a reintegração da Galileia no estado judaico. Com o fim do reinado de hasmoneu (em 40/36 a.C), passou o ponto alto de seu poder. Mas eles seguem sendo depois disso uma corrente de religiosidade ligada à elite judaica.

O evangelho de Marcos apresenta os saduceus como inimigos declarados de Jesus, ao ponto de aparecerem relacionados com sua morte (Mc 3,6).

Theissen (2002) trata essa relação como uma gama de contradições e acredita que existam pontos de proximidade:

Apesar dessa inimizade mortal entre Jesus e os saduceus, encontramos em alguns aspectos um parentesco surpreendente entre suas convicções. Muitos de seus argumentos contra os fariseus, Jesus poderia ter emprestado do arsenal saduceu de críticas a fariseus. Alguns aspectos “aristocráticos” de sua ação podem ser explicados pela adoção de elementos saduceus no comportamento de Jesus. (THEISSEN, 2004, p. 254)

Theissen (2002) relaciona as principais diferenças e semelhanças entre os ensinamentos de Jesus e a posição dos saduceus: diferindo dos fariseus, os saduceus rejeitam a “tradição dos pais”, Jesus também rejeita esta tradição, principalmente quando contraria a vontade de Deus (Mc, 7, 9-13); Esta rejeição dá-se ao fato de que as tradições orais tinham somente um valor temporal e circunstancial, podiam ser alteradas. A única coisa inalterável era a Lei, que nada podia se acrescentar. Os saduceus exerciam disputas, contestavam os mestres de sua sabedoria, Jesus aparece publicamente por meio de disputas e contraria as autoridades religiosas (Mc, 2,1-3); os saduceus consideram o presente como o lugar de salvação e de juízo e rejeitam a escatologização do pensamento e da vida, Jesus muda a escatologia futura e a transforma em uma escatologia presente: o presente é um tempo pleno e o início da salvação definitiva (Mc 1, 14s); os saduceus desviam em seu comportamento privado de seu comportamento público, Jesus tira a piedade privada do controle social público (Mc 6, 1ss) (THEISSEN,2002, p. 255).

Analisando o comportamento dos saduceus segundo a visão de Bourdieu (1989) percebe-se que eles travam uma “luta simbólica pelo monopólio” sobre as tradições judaicas, “tomando-as como garantia de nomeação legítima como imposição oficial, isto é, explícita e pública”. Eles investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas travadas com os fariseus para galgar posições. Nesse aspecto, usam dos maiores artifícios para convencer os outros de suas opiniões. Assim, os insultos e acusações contra Jesus são meras estratégias políticas de fazer prevalecer sua autoridade, uma violência simbólica legítima, aguçada pela aliança com os mandatários romanos (BOURDIEU, 1974, p. 146).

#### 4.1.3 Jesus e os Fariseus

A maior proximidade era entre Jesus e os fariseus. Sua crítica de Jesus mostra que eles o avaliam com critérios especiais. Eles tratavam Jesus como se ele fosse um mestre próximo a eles. Theissen (2002) relata como K. Berger resumiu esse processo de aproximação e oposição: os fariseus representam uma noção defensiva de pureza. Desse modo, eles estão empenhados em evitar contaminação pela impureza. Jesus, ao contrário, defende uma noção ofensiva de pureza: não é a impureza, mas a pureza que contamina. Mas o motivo fundamental é o mesmo: ambos querem santificar o cotidiano à luz de Deus (THEISSEN, 2002, p. 162).

A ambivalência entre Jesus e os fariseus aparece em várias passagens dos evangelhos sinóticos: segundo Theissen (2002), a fé na ressurreição era um ponto convergente entre Jesus e os fariseus, comprovado em Mc 12, 18-27 e Mt 12,41; já no que concerne às regras práticas existem pontos de colisão, como o repouso sabático, as práticas de pureza, as tradições dos pais e a obrigação do recolhimento do dízimo (Mc7, 1ss; Mt 23,23). Mas Theissen (2002) entende que “ao lado de forte polêmica com os fariseus (Lc, 11, 37ss. Q), encontramos vestígios de relação amistosa” (THEISSEN, 2002, p. 252). Jesus é avisado sobre Herodes Antipas pelos fariseus e por repetidas vezes convidado para fazer refeições em suas casas. Estes aspectos levam Theissen (2002) a considerar que no evangelho de Lucas podemos ver o cristianismo como uma continuidade da fé farisaica.



Saldarini (2005) se aprofunda neste conflito entre Jesus e os fariseus e explica que estes defendiam um tipo de comunidade e Jesus desafiava essa visão atacando as suas regras de pureza quanto à ablução e à alimentação, bem como a prática sabática. A essência do ensinamento de Jesus é dilatar as fronteiras da comunidade e abrandar as normas para a associação à sua comunidade. Assim, Jesus criou uma nova comunidade, fora do controle dos fariseus.

Segundo Saldarini (2005), Jesus e fariseus não discutiam sobre questões teológicas que eram do interesse de um limitado número de judeus, mas, antes, lutavam pelo controle da comunidade. Em Marcos, os fariseus, aparecem como chefes reconhecidos na comunidade galileense, o que significava que eles tinham posição de destaque, influência, quando não poder, junto ao povo e outros líderes. Jesus, que provinha de uma família de artesãos de classe inferior, não tinha a posição social, a honra e a influência para exigir respeito como mestre (SALDARINI, 2005. p. 163).

À luz do imaginário, podemos considerar que o trabalho dos fariseus em se apropriar dos símbolos que representam a religião judaica configura o uso desses para um objetivo específico de defender seus interesses e não os interesses de todo o Israel. Esse trabalho, segundo Backso (1985), permite falar em “poder simbólico”. Assim, um aspecto desse poder não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência “real”, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio (BACKSO, 1985, p 299).

Agregado a este poder simbólico, Bourdieu (1974) coloca a existência de uma “violência simbólica” que se define pela “crença” na legitimidade daqueles que exercem o poder pelos indivíduos e grupos que estão sujeitos a ele (BOURDIEU, 1974, p. 170s).

## 4.2 JESUS E A REPRESENTAÇÃO DE DEUS NA CARIDADE E NO AMOR

Na Torá há muitos preceitos relativos à caridade e ao amor e Jesus bebe dessa fonte quando ensina seus ouvintes a olharem para os mais necessitados. Schillebeeckx (2008) esclarece que “esses mandamentos são, um por um, autenticamente judaicos” (SCHILLEBEECKX, 2008. p. 241) e podem ser encontrados em passagens de Dt 6, 4-5, 26, 16: “Escuta, Israel! Javé é o nosso Deus, somente Javé! Amarás a Javé, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças”; “Não te vingues e não sejas rancoroso com relação aos filhos do teu povo. Ama o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19, 18).

De acordo com Schillebeeckx (2008) o mandamento principal da veneração de Deus, e a reta relação para com o semelhante era o resumo de todos os mandamentos especiais da Lei. Observa-se, portanto, que essas ações de fazer caridade ao próximo são expressas no judaísmo como referências ao amor para com Deus e de Deus para com seu povo. Jesus compreendeu que havia falhas no cumprimento desses mandamentos e por isso vai mais longe quando relaciona suas práticas com a chegada do reino de Deus. Na concepção de Jesus, essa disposição em ajudar o outro evoca a práxis do reino de Deus na terra. E este reino se tornará presente e real quando a Lei for praticada em sua totalidade. Quando defende, por exemplo, a oferta da viúva pobre (Mc 12, 41-44), Jesus torna presente o gesto do profeta Elias quando se compadeceu de uma pobre viúva (I Rs 17, 1-6). Era cumprindo a Lei que Jesus realizava as boas obras e convidava à prática da caridade.

Ao contar a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37), Jesus reproduz os principais atributos de Deus, segundo a concepção judaica: o amor e a misericórdia. Jesus dá o exemplo de que o verdadeiro amor deve ser praticado sem acepção de nação, partido ou qualquer outra forma de distinção. Ele coloca a questão do próximo num contexto mais amplo e ensina que a Lei seja aplicada a todos.

Assim como Deus, que vai ao encontro dos caídos e esquecidos, Jesus se prefigura na pessoa do bom samaritano, quando diz: “Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei (Mt 11, 28-30). Theissen (2004) entende que na parábola do bom samaritano Jesus amplia o conceito de próximo ao estrangeiro: a extensão do conceito de próximo na tradição de Jesus está no contexto de discussões judaicas sobre o alcance do conceito “próximo” em Lv 19,18, que significava aí originalmente apenas os membros do povo de Israel. Mas, segundo Theissen (2002), em Lv 19,33s já existe uma ideia de próximo relacionada ao estrangeiro que mora no país. No judaísmo helenístico, porém, o conceito próximo e amor ao próximo “foram interpretados universalmente sob a adoção da convicção básica estóica de uma natureza comum a todos os homens” (Ibid, p. 416).

Para Theissen (2002) o mandamento do amor é a marca distintiva do cristianismo. Em Jô 13,34 ele é visto como “novo mandamento”, embora nos textos sinóticos Jesus concorde com um escriba judeu no que concerne ao mandamento do amor. (THEISSEN, 2002. p. 408). Theissen (2002) considera que Jesus formula pensamentos sobre o amor só compreensíveis a partir do seu contexto judeu, embora haja algumas diferenças: o modo característico como Jesus desdobra o mandamento do amor em amor aos inimigos, aos estrangeiros e aos marginalizados (THEISSEN, 2002. p. 408).

Theissen (2002) traça um paralelo entre o duplo mandamento do cristianismo primitivo no quadro de tradições judaicas e conclui que:

O duplo mandamento do amor do cristianismo primitivo insere-se numa ampla corrente de analogias judaicas, mas tem um perfil próprio distinto. Seria apenas um pequeno passo além dos diversos primórdios judeus citar literalmente os dois mandamentos de Dt 6,(4)5 e Lv 19,18 e colocá-los explicitamente acima de todos os outros mandamentos. Aqui se atualiza e se desdobra o que já está contido nas tradições judaicas sobre o amor a Deus e ao próximo. (ITHEISSEN, 2002, p. 414).

Ao traçar uma comparação entre as mensagens de Jesus e as de João Batista, Theissen (2002) deixa claro que havia contrastes entre os dois quando se tratava da concepção de Deus e do chamado à conversão. Enquanto o Batista enfatiza mais o aspecto da rigidez e da justiça de Deus, Jesus procura enfatizar o lado amoroso e misericordioso de Deus. Pagola (2011) aprofunda esta visão e traz uma importante constatação: João Batista compartilha do imaginário do povo judeu quando recorre às abluções e aos banhos para obter a purificação diante de Deus.

Na tradição judaica, este era um dos meios mais expressivos de renovação religiosa. Este desejo de purificação provocou entre os judeus do século I uma difusão surpreendente da prática de ritos purificatórios e o aparecimento de diversos movimentos batistas. João pregava uma vinda iminente de Deus e falava da chegada de alguém mais forte que libertaria Israel. Por isso, convidava o povo ao arrependimento. O batismo que João realizava representava acolher seu chamado e incorporar-se à renovação de Israel. É um sinal e compromisso de uma conversão radical a Deus. Pagola (2011) relaciona o batismo de João como um processo de renovação e atualização das esperanças escatológicas de Israel, a chegada de um novo tempo, cuja expressão é o abandono do pecado em que o povo está submerso. Esta atitude evoca o retorno de Israel à Aliança com Deus (PAGOLA, 2011, p. 97).

Jesus compartilha de algumas ideias de João Batista, embora seu projeto escatológico possua algumas variantes. Pagola (2011) entende o projeto de Jesus não como um tempo de preparação no deserto, mas como o começo da irrupção definitiva de Deus. Jesus vai dizer que o futuro que João Batista esperava já começou a tornar-se realidade. Começa uma era nova e o tempo da salvação de Deus já está chegando

Pagola (2011) explica a perspectiva de Jesus:

Sua intuição crente e sua confiança total na misericórdia de Deus o levam a transformar pela raiz aquilo que João esperava. [...] O que começa agora para este povo que não pôde levar a cabo sua conversão não é o juízo de Deus, mas o grande dom de sua salvação. Nesta situação desesperada o povo irá conhecer a incrível compaixão de Deus, não sua ira destruidora. (PAGOLA, 2011. p. 104)

Jesus começa a falar em uma linguagem nova e anuncia a chegada do reino de Deus. O que para João parecia distante, em Jesus já está irrompendo rapidamente e mostrará sua força salvadora. O povo se converterá, mas não à espera do juízo e sim para entrar no reino de Deus. Este reino chega para todos e não somente para os batizados. A ideia de juízo permanece numa outra perspectiva (PAGOLA, 2011. p.105).

Segundo Pagola (2011), Jesus abandona a atitude e a estratégia profética de João. O próprio batismo já não tem sentido como rito de uma nova entrada na terra prometida. Jesus o substitui por outros sinais de perdão e cura que expressam e tornam realidades a libertação querida por Deus para seu povo.

Pagola (2011) continua sua análise afirmando que Jesus não condicionou o perdão de Deus com os rituais judaicos e os sacrifícios de expiação no templo. Jesus o oferece de graça. Para proclamar a misericórdia de Deus de maneira mais concreta, Jesus fará algo que João nunca fez: curar os enfermos, aliviar a dor das pessoas abandonadas, tocar leprosos e abençoar as crianças. Todos sentirão a proximidade salvadora de Deus, inclusive os mais esquecidos e desprezados: os arrecadadores de impostos, as prostitutas, os endemoniados, os samaritanos (PAGOLA, 2011, p. 106).

#### 4.3 JESUS E A REPRESENTAÇÃO DE DEUS COMO PAI

Como judeu Jesus viveu as muitas dimensões e possibilidades variantes do alcance das expectativas de seu povo. Compartilhou os ideários de liberdade, partilhou do imaginário do povo e reacendeu na memória deste povo a concepção de Deus Pai. Como Israel, Jesus se considerava um filho predileto de Deus e levou esta certeza para sua missão. A palavra Pai é proferida por Jesus com tanta veemência, que despertou nas autoridades judaicas ciúmes e revolta. Na visão de Jesus, ele veio ao mundo para cumprir uma missão, segundo ele mesmo dizia: “eu vim para cumprir a vontade de meu Pai” (Lc, 2, 49). Jesus não se preocupou em mostrar o significado da existência de Deus, mas em representá-lo através de atitudes concretas. Ele não somente ensinou que Deus é Pai, mas viveu essa certeza e ensinou a outros a confiarem em Deus como Pai.

Moltmann (2009) ao explicar a dimensão do abba, fala-nos de uma filiação por meio do batismo no espírito de Deus. Ele recorda que “as promessas messiânicas de Israel também denominam o Ungido de Deus pelo Espírito como um filho de Deus (Sl 2,7). O próprio Israel entende-se coletivamente como primogênito filho de Deus (prototokos)”. Moltmann (2009) considera a filiação de Jesus uma filiação divina messiânica, ou seja, uma filiação por adoção, o que não garante uma igualdade essencial com Deus. Essa filiação de Jesus, como também a filiação

de todos os crentes ocorrem de forma pneumática (cf. Rm 8, 14, 16). “A Rûah Jahweh/Espírito de Deus cria aquela relação recíproca na qual Jesus chama a Deus de “abba” e se compreende a si como “filho” desse “Pai” (MOLTMANN, 2009 p. 221-222).

Moltmann (2009) explica que o fator especial da relação filial de Jesus com Deus se revela na oração-‘abba e que para corrigir distorções posteriores deve-se retornar constantemente à intimidade dessa oração.

Moltmann (2009) escreve:

Em aramaico, ‘abba é uma forma de balbuciar infantil, com a qual crianças se dirigem a sua pessoa de referencia primitiva. Quer seja a mãe ou o pai, o que importa é a proximidade acolhedora e íntima, á qual se dirige a confiança infantil total. Quando Jesus se dirige a Deus com ‘abba, conseqüentemente a tônica não está na masculinidade de um Deus pai e nem na majestade de um Deus Senhor, mas na inaudita proximidade, na qual experimenta o mistério divino. Deus lhe está tão próximo em termos de espaço quanto o reino de Deus se aproximou por meio dele em termos de tempo” (MONTMANN,2009, p. 222)

Jesus também reflete a dimensão do ‘abba e sua proximidade com Deus na forma de tratamento dispensado aos pobres e oprimidos. É o reino de Deus que se manifesta por meio das atitudes de Jesus para com todos. Sua misericórdia, seus milagres em curar doentes e levar o amor de Deus, na mesma proporção e intensidade que ele próprio experimenta. Moltmann (2009) considera que a relação de intimidade entre Jesus e Deus possibilita considerar as pessoas como primárias e essa relação como secundária. “Não existe primeiro lá Deus e aqui Jesus, e depois a relação, muito antes, “abba” e o “filho” Jesus se descobrem mutuamente um no outro: na relação com Jesus, Deus se torna o ‘abba” (MOLTMANN, 2009, p. 223).

A concepção de Deus como Pai é retomada por Jesus, mas num contexto diferente. Jesus concebe Deus como Pai num sentido literal da palavra e afirma que esta filiação se estenderá a todos quantos fizerem a vontade de Deus. Jesus introduz uma nova concepção: Deus como pai de bons e de maus, “um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, e por todos e em todos vós” (Ef 4, 6). Esse conceito centra-se numa plataforma doutrinal exclusiva de Jesus, pois ele coloca Deus ao alcance de todos, inclusive de pagãos, pecadores, não judeus, incircuncisos, não batizados, partindo para uma esfera universal. Com essa atitude, Scaderlai (1998) considera que Jesus removeu princípios doutrinários das tradições judaicas para fora dos domínios e dos valores do povo judeu.

Mas esse processo de gerar uma nova crença foi possível somente devido ao contexto religioso em que Jesus viveu. É um processo impregnado da cultura hebraica. Os horizontes das tradições hebraicas reforçaram as imagens sugeridas por Jesus. Scardelai (1998) diz que os primeiros cristãos eram todos judeus, condição privilegiada dada a alta estima que tinham pela escritura judaica, fonte não só da fé do judaísmo mosaico que seus antepassados professavam como também alicerce para uma nova compreensão e desenvolvimento das mensagens de Jesus (SCARDELA, 1998. p. 253). Fica patente que as propostas de Jesus, antes de tudo era um resgate do costume comum de tratamento a Deus.

De acordo com Pagola (2011), esta maneira de atuar de Jesus não é algo casual. Corresponde a uma estratégia bem pensada. Ao convidar o povo a pensar em Deus como Pai, Jesus quer reuni-lo como uma família. Ademais, o judaísmo do século I vive um pluralismo de ideais de libertação e messianismo, isto causou um desgaste nas tradições judaicas. Na perspectiva de Jesus, o povo já não precisa sair para o deserto a fim de preparar-se para o juízo iminente de Deus. É o próprio Jesus que percorre as aldeias convidando todos a entrar no reino de Deus que já está irrompendo em suas vidas. Esta mesma terra onde habitam transforma-se agora no novo cenário para acolher a salvação. As parábolas e imagens que Jesus tira da vida destas aldeias vem a serem as parábolas de Deus. A cura dos enfermos e a libertação dos endemoninhados são sinal de uma sociedade de homens e mulheres sãos, chamados a desfrutar de uma vida digna dos filhos e filhas de Deus. As refeições abertas a todos os vizinhos são símbolo de um povo convidado a tomar parte na grande mesa de Deus, o Pai de todos.

#### 4.4 JESUS E A REPRESENTAÇÃO DE DEUS COMO FAMÍLIA

A terra e a família são o terceiro pilar da religião judaica. A família é o viveiro natural da transmissão da religião de Abraão e de Moisés. A prática da Lei repousa sobre as relações estreitas no interior do grupo familiar e sobre o sistema de convicções que nele se transmite. Segundo Puig (2010), a família era o lugar em que a criança aprendia a viver segundo a Lei e a rezar, ou seja, a ter sempre a lembrança de Deus no coração. Era o lugar onde as doutrinas ensinadas eram vivenciadas.

Numa família judaica, a mulher é considerada o esteio da casa. Ela garante a harmonia do lar. É em grande parte por seus méritos que Deus concede as bênçãos da verdadeira felicidade ao seu marido e filhos, e a toda a família. Esta é a grande tarefa e missão que Deus concedeu às mulheres judias – observar e disseminar o cumprimento de *Tarahat Hamishpachá*<sup>6</sup> e outras instituições vitais da vida familiar judaica. Pois além de ser a *mitsvá*<sup>7</sup> fundamental e a pedra angular da santidade na vida familiar judaica, bem como estar relacionada ao bem-estar dos filhos em corpo e alma, estas leis se estendem a todas as gerações judaicas, até a eternidade. É importante salientar que o Criador dotou cada mulher judia com a capacidade de cumpri-las na vida diária, da maneira mais completa, pois caso contrário não seria lógico ou justo Deus dar obrigações e deveres impossíveis de cumprir.

Josefo (2004) enaltece as virtudes da mãe dos sete macabeus, mortos pelo rei Antíoco, e enaltece a dor e o amor dessa mãe, como também sua alegria pela fidelidade e sacrifício dos filhos que perderam a vida pela fidelidade à Lei de Deus:

Embora essa generosa mãe, de que falamos, tivesse sete filhos, ela não amava menos a nenhum deles, como Abraão amava Isaque, seu único filho, e, entretanto, na necessidade em que se encontravam, de se expor à morte para observar a lei de Deus ou violá-la, para salvar a vida, ela sentiu-se arrebatada, por ver que eles preferiam uma felicidade eterna a sofrimentos passageiros. Quem não sabe que por mais amor que os pais sintam por seus filhos, nos quais eles de algum modo imprimiram o caráter de sua alma e de sua semelhança, o das mães o sobrepujava ainda, porque jamais a teve como a destes sete irmãos. Ela não os tinha somente como os outros trazidos em seu seio e tido por todos eles tantos cuidados e tantas penas, mas os tinha educado a todos no temor de Deus e não tendo outro desejo que sua salvação, ela os amava tanto mais, quanto via que lhes eram muito fiéis, pois eram todos sensatos, virtuosos, generosos e tão unidos e tinham tão grande respeito por ela, que cumpriram até à morte as instruções que lhes havia dado. (JOSEFO, 2004, cap. 2, p. 1635)

O que torna um lar judaico especial é que ele é conduzido em todos os detalhes segundo as diretrizes da Torá. Deus é representado na família por meio do amor fraterno entre pai, mãe e filhos. Assim, o lar se torna uma morada para a Presença Divina. Deus se faz sentir todos os dias e não apenas quando estão em oração ou no estudo da Lei, mas também durante as atividades comuns.

---

<sup>6</sup> É a lei da pureza familiar no judaísmo. O mandamento que aponta instruções e regras relativas ao comportamento conjugal.

<sup>7</sup> É um dos 613 mandamentos dos judeus sobre prática de boas ações e ligado com a lei do sábado, possui o mesmo significado com mitzvot.



Um ambiente onde o relacionamento mútuo entre marido e mulher é santificado pelo cumprimento meticuloso das leis da Pureza Familiar. A família representa o cumprimento da ordem de Deus "Frutificai e multiplicai" (Gen 1, 28). A representação de Deus na família se dá por meio da segurança de que os filhos nasçam em pureza e santidade, com coração e mente puros, que lhes permitam resistir à tentação e evitar as armadilhas do ambiente quando crescerem. É um lar onde os pais sabem que sua primeira obrigação é instilar nos filhos, desde a mais tenra idade, o amor e o temor a Deus. Apesar do seu desejo de dar aos filhos todas as boas coisas da vida, os pais sabem que o maior, na verdade o único legado eterno que podem conceder aos filhos é fazer da Tora e das tradições judaicas sua fonte de vida e um guia para a conduta diária. Deve-se notar que o próprio Judaísmo da pessoa depende da mãe. Na Lei Judaica, se a mãe do indivíduo é judia, então ele é judeu. Se apenas o pai é judeu, mas a mãe não é, então o filho não é judeu. Este fato indica o papel fundamental da mulher na preservação da identidade e dos valores judaicos.

Segundo Puig (2004) as fontes documentais apresentam Jesus como o filho de José (Lc 3, 23) e filho de Maria (Mc 6, 3). Jesus e sua família cumpriam os preceitos judaicos, como é observado no episódio da peregrinação de galileus á Jerusalém por ocasião da festa da páscoa em que Jesus aparece com seus pais integrando uma comitiva (Lc 2, 41). Neste contexto, acontece o episódio do sumiço de Jesus e a cobrança de sua mãe: "Meu filho, por que agiste assim conosco? Olha que teu pai e eu estávamos angustiados à tua procura" (Lc 2, 41-52). "Em seguida, desceu com eles a Nazaré e lhes era submisso" (Lc, 2, 51). Em outra passagem bíblica, Jesus aparece obedecendo ao pedido de sua mãe para providenciar vinho em uma festa de casamento (Jo. 1, 1-2). Jesus não se alienava, mas ao contrário participava dos eventos sociais e procurava cumprir as tradições de seu povo.

Mas o conceito de família a que Jesus se referia vai além dos laços biológicos e do imaginário judeu. Jesus inova esse conceito de família e funda a "família dei". Theissen (2002) identifica que Jesus conhecia, ao lado do "seguimento em sentido estrito, outra forma de relação positiva para com ele: a família dei". A definição de família dei é entendida como os "ouvintes da palavra" e como apoiadores de peregrinos carismáticos (THEISSEN,2002 p. 241).

Theissen (2002) distingue os verdadeiros parentes de Jesus:

Os parentes de Jesus (Mc 3, 20s. 31-35), sua mãe, irmãos e irmãs, vem até Jesus para recolhê-lo como louco. Jesus, no entanto, distancia-se de sua família ao redefinir o conceito de família: “Quem faz a vontade de Deus, este é meu irmão, minha irmã e minha mãe”(3,35). (THEISSEN, p. 241)

#### 4.5 JESUS E O TEMPLO

Deus é representado no judaísmo, sobretudo por meio da sinagoga. Esta é o centro da vida judaica nas povoações galileias médias como Cafarnaúm e, provavelmente, nas pequenas como Nazaré. A crença em ir todos os sábados de manhã ao serviço religioso da sinagoga era um hábito arraigado e normal e faz parte do conjunto de tradições judaicas. Era o lugar de reunião para a leitura da palavra, instrução e oração. A sinagoga galileia era a alma de um povo que vivia rodeado de cultura e de formas de vida não judaicas, e que tinha longe o exemplo de Jerusalém. A sinagoga era a casa da Lei, o lugar onde esta era ouvida e comentada, e espaço de instrução e de crescimento no conhecimento da vontade de Deus.

Do ponto de vista econômico, o templo representa a grande instituição da cidade, que, no tempo de Jesus, contava entre 25 mil e 50 mil habitantes, Não obstante, o templo era muito mais do que isso: o Judaísmo identificava o templo como o lugar que o Deus Altíssimo escolhera para habitar. Havia por isso respeito incontestável e incondicional por um espaço que tornava visível a presença divina, que servia de ponte entre Deus e Israel. O altar dos holocaustos fumegava diante do santuário, uma construção que tinha duas partes: o Santo, com o altar dos perfumes, o castiçal de sete braços e a mesa com os pães para a oferenda, e o Santo dos Santos – vazio no século I -, que outrora contivera a arca da aliança. Nos Santo dos Santos apenas podia entrar o sumo-sacerdote, envergando vestes especiais, no dia da Expição, uma vez por ano (THEISSEN, 2002. p. 87).

Jesus tinha imenso respeito pelo templo, chegando ao episódio da expulsão de vendilhões do local. Scliar (2010) explica que o templo do primeiro século era lugar de ricos e pobres, virtuosos e criminosos, livres e escravos. Era um lugar que recebia muitos peregrinos que tinham o judaísmo como religião. Mas, os frequentadores, juntamente com seus líderes religiosos, haviam transformado o templo em casa de comércio, em religião de fachada. Esse comércio era monopolizado pelas famílias dos sacerdotes, Anás e Caifás, os quais recebiam lucros provenientes da venda de animais para o sacrifício e também do câmbio de dinheiro envolvido nos tributos do templo. Diante desse cenário, Jesus se indigna e expulsa comerciantes e cambistas dizendo: “Está escrito: “a minha casa será chamada casa de oração; mas vós a tendes convertido em covil de ladrões”. (Mt 21, 13).

#### 4.6 JESUS E OS EXCLUÍDOS

Falar da relação de Jesus com os doentes e excluídos é certamente penetrar no universo de Deus. Os gestos e as curas de Jesus, sua misericórdia pelos que sofrem revelam um ambiente onde o que impera não é o poder do dinheiro, da autoridade ou das armas, mas o poder de uma força muito mais renovadora: o amor de Deus.

Pagola (2011), ao explicar como era o tratamento da sociedade judaica aos que padeciam de alguma doença incurável, faz uso da antropologia para distinguir entre a patologia ou disfunção orgânica e a enfermidade como experiência vivida socialmente dentro de uma cultura. Segundo a explicação de Pagola (2011) os enfermos na Baixa Galileia dos anos 30 do século I, além da doença do corpo sofriam a incapacidade para viver como filhos de Deus. Eram cegos, paralíticos, surdos-mudos, gente com doenças da pele, transtornados, abandonados à própria sorte e incapacitados para ganhar o sustento.

As pessoas portadoras dessas doenças, segundo Pagola (2011) eram vítimas de uma desgraça, devido ao fato de serem excluídas da sociedade. A mentalidade semita é de que Deus está na origem da saúde e da enfermidade e por isso os israelitas entendem que uma vida forte e vigorosa é uma vida abençoada por Deus; uma vida enferma, aleijada ou mutilada é uma maldição. E nas aldeias em que Jesus visitava, as pessoas viam ordinariamente na cegueira, na lepra ou em qualquer outro tipo de enfermidade grave o castigo de Deus por algum pecado ou infidelidade (PAGOLA, 2011. p. 194).

Mas Jesus demonstra que não é assim que Deus entende as coisas. Deus quer a saúde e a felicidade de todos. Em sua força curadora, Jesus antecipa o amor de Deus que é Pai. O sofrimento destes homens e mulheres provoca comoção em Jesus, ele sofre por ver que o sofrimento destas pessoas está distante da vida que Deus quer para seus filhos e filhas. Para Jesus, curar é sua maneira de amar. Quando ele se aproxima deles, liberta-os do mal e devolve-lhes à convivência, Jesus lhes está mostrando, antes de tudo, que são dignos de ser amados.

Pagola (2011) considera Jesus o defensor dos últimos. Segundo ele, Jesus se rejubilava experimentando já o reino de Deus na cura dos enfermos e na libertação dos possessos.

Pagola (2011) escreve:

Também estes precisam saber o quanto antes que o reino de Deus é para eles. Conheciam muito bem o que era um reino construído sobre a força e a opressão dos mais fracos: há muitos anos suportavam a família de Herodes. Agora precisam conhecer como é a vida que Deus quer para eles: um reino de justiça e de compaixão, onde os grandes proprietários de terras serão os últimos e os mendigos das aldeias serão os primeiros. (IPAGOLA, 2011 p. 219)

Pagola (2011) conta que os pobres que Jesus ajudava não eram uma massa anônima. Tinham rosto, embora se apresentassem sujos e definhando pela desnutrição e pela miséria extrema. Eram mulheres, crianças órfãs, vagabundos sem teto. Alguns andavam descalços. Entre eles há mendigos que vão de povoado

em povoado e cegos ou entrevados que pedem esmola junto aos caminhos ou entradas das aldeias. Há também escravos fugidos de seus patrões cruéis e camponeses fugidos de seus credores. Entre as mulheres há viúvas que não puderam casar-se novamente, esposas estéreis repudiadas pelos maridos e não poucas prostitutas obrigadas a ganhar o pão para seus filhos. Nesse mundo de miséria, as mulheres são sem dúvida as mais vulneráveis e indefesas pobres e, além disso, mulheres (PAGOLA, 2011 p.222). Por esses Jesus vem para trazer uma esperança

## 5 CONCLUSÃO

A proposta de Jesus pode ser considerada uma inovação radical na relação do homem com Deus, à luz da Torá. Jesus não desejou destruir os pilares do judaísmo, mas pretendeu tornar a Lei acessível a todos e levar à perfeição seu cumprimento. As pretensões de Jesus, longe de utopia, eram formas simples de conduta e ética religiosa para que o homem vivesse em plenitude e em conformidade com a vontade de Deus. Jesus não quis criar uma religião que servisse de molde para outras correntes, o que ele pretendia era formar, a partir do judeu, do grego, do pagão, do samaritano, um novo “homem”, que na linguagem do apóstolo Paulo é o homem livre do domínio da lei judaica e do pecado, é o homem animado pelo espírito e livre da escravidão da Lei.

Para fomentar a ideia de um novo homem e suscitar uma mudança em seu modo de conceber Deus, Jesus recomendava ser necessário esquecer as práticas antigas, como sugere:

“Ninguém deita remendo de pano novo em roupa velha; doutra sorte o mesmo remendo novo rompe o velho, e a rotura fica maior. E ninguém deita vinho novo em odres velhos; doutra sorte, o vinho novo rompe os odres e entorna-se o vinho, e os odres estragam-se; o vinho novo deve ser deitado em odres novos.” (Mc 2, 21-23).

Essas parábolas dizem respeito à relação entre o ensinamento de Jesus e o judaísmo tradicional. Podem representar Jesus e seu novo ensinamento contra o velho caminho dos fariseus e dos escribas. No segundo século, Marcião, fundador do marcionismo, usou a passagem para justificar a total separação entre a "religião que Jesus e Paulo defendiam" das Escrituras hebraicas, uma ruptura completa do cristianismo em relação ao judaísmo, principalmente em relação ao Antigo Testamento.

Na construção desse novo imaginário, Jesus trabalhou uma trajetória no sentido de relacionar o imaginário com o intelecto, relação na qual existe a percepção que trata das representações de caráter espiritual. Nesse aspecto, a pedagogia de Jesus se insere no entendimento de Durkheim (1989) sobre as representações religiosas, especialmente na sua forma primitiva, quando diz que essas representações tanto formam como também enriquecem o espírito humano. Jesus não se referia à religião no seu aspecto social e cultural, mas no seu poder transformador em que o homem religioso seja capaz de encontrar por si só o caminho para a verdadeira liberdade de filhos de Deus.

Jesus não renunciou à Lei, mas à mediocridade dos fariseus e saduceus na prática da mesma, derrubou o mito de que Deus existia apenas no âmbito israelense. Também não aceitou que os representantes da Lei agissem de modo exclusivo no anúncio das verdades da fé. Desfez o imaginário de um Deus parcial em relação ao povo judaico ou à uma camada seleta da sociedade. Em contraste ao imaginário de um Deus único (monoteísmo judaico), Jesus apresenta um Deus uno e trino (mistério da santíssima trindade – A mesma essência de Deus em três pessoas de naturezas distintas, Pai, Filho Espírito Santo). Esse Deus, que é Pai de pobres e ricos, puros e pecadores está presente por meio do seu Espírito em todas as coisas. Um Deus que não se irrita, nem pune as fraquezas dos que erram, nem julga pelas aparências. A nova representação de Deus, no entanto, não significa jogar fora todas as vias de regras do judaísmo, mas torná-las viáveis para todos, como Jesus mesmo diz: “Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas, não vim revogar, mas cumprir” (Mt 5, 17-18).

Os imaginários de Jesus se apresentam como verdades cristãs e apresenta a concepção de Deus na doutrina cristã. Ele diz que o Cristianismo defende um Deus tri-pessoal, em que a segunda pessoa da santíssima trindade assume a natureza humana e que Jesus era, portanto, tanto homem quanto Deus. Para Craig (2010), existem boas razões para acreditarmos que a concepção cristã de Deus é verdadeira e explica que Jesus considerou a si como sendo o único filho de Deus e seu autoentendimento divino foi confirmado com sua ressurreição dentre os mortos.

Esse autoconhecimento de Jesus como o filho único de Deus toma sua forma explícita em Mateus 11,27. Jesus disse: “meu Pai entregou tudo a mim. Ninguém conhece o filho a não ser o Pai e ninguém conhece o Pai a não ser o filho e aquele a quem o filho quiser revelar”. Novamente Craig (2010) acredita que existem boas

razões para acreditar que estas palavras foram proferidas pelo Jesus histórico: elas estão nas fontes que foram compartilhadas por Mateus e Lucas: o documento Q.

Essa nova representação de Deus só foi possível no ambiente do judaísmo, pois Jesus falava com pessoas que conheciam sua linguagem e já viviam no contexto das realidades de Deus. Jesus desejou que o povo judeu fosse capaz de superar todas as dificuldades impostas pelos romanos por meio de uma força interior, poderosa e indestrutível, capaz de vencer os obstáculos por meio da simples espera e confiança no poder regenerador de Deus. Esses novos homens seriam conhecedores e desejosos de uma vida plena que ultrapassa a barreira da morte. Para Jesus, “ainda que o homem exterior se degrade e definha o homem interior permanentemente se renova e cresce” (2Cor, 4-16).

Esta pesquisa constatou-se que o judaísmo no tempo de Jesus carrega muitos elementos da cultura grega e por isso houve espaço para uma tentativa de reestruturação por parte dos grupos políticos e religiosos da época. Jesus enfrenta todas as tensões características de uma religião que atravessava um momento delicado, em que seus representantes, ao mesmo tempo em que interagiam com a cultura helenística, tentavam manter vivos e reafirmar seus valores. Os movimentos surgiam com propostas de libertação nacional para Israel e todos tinham em comum a crença de que isso se daria nos moldes do rei Davi, enviado de Deus com poderes para destruir os romanos e instalar uma pátria livre do domínio pagão. É nesse contexto da espera de um messias que Jesus se apresenta como o ungido e enviado de Deus.

Jesus trazia uma imagem dupla sobre Deus, Theissen (2004) considera a imagem que Jesus tinha de Deus como uma combinação de duas imagens tradicionais: “Para ele, Deus era pai e rei” THEISSEN, 2004, p.596). Apesar de não ter falado sobre Deus ser rei, Jesus falava do reino de Deus e confiava que a bondade de Deus se imporia em sua soberania real e que esse processo já tinha começado no presente.

A nova representação de Deus no conceito de Jesus é de um grande transformador do mundo por meio de mudanças realizadas na pessoa humana. Deus, segundo a ótica cristã, não precisa mais dos rituais e das oferendas dos homens em troca de favores. No cristianismo, Deus é representado pelo amor e quem está em amor está em Deus. E qualquer pessoa que ama, encontra a Deus: “E nós conhecemos, e cremos no amor que Deus nos tem. Deus é amor; e quem



está em amor está em Deus, e Deus nele. Nisto é perfeito o amor para conosco, para que no dia do juízo tenhamos confiança; porque, qual ele é, somos nós também neste mundo. “No amor não há temor, antes o perfeito amor lança fora o temor; porque o temor tem consigo a pena, e o que teme não é perfeito em amor.” (1 Jo 4, 16-18).

A atitude do amor ao próximo é condição para conhecer a Deus e Jesus radicalizou esta prática quando estendeu o dever de amar também os inimigos, os estrangeiros e os religiosamente marginalizados. Isso contrariou o imaginário judeu de que os inimigos deveriam ser odiados e derrotados. Esse amor ao inimigo na concepção de Moltmann (2009) é a forma perfeita do amor ao próximo, como Deus o deseja, é o caminho para uma paz duradoura na terra.

Também Jesus muda a representação de Deus sobre a família, os bens terrenos e a segurança. No passado, Deus cumulava de bens seus seguidores, mas agora Jesus pede: “Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde os ladrões escavam e roubam; mas ajuntai para vós tesouros no céu” (Mt 6, 19-20). A constituição de família ganha novo sentido na concepção de Jesus: a família de Deus não é mais constituída por pai, mãe, filhos, mas agora são todos aqueles que cumprem sua vontade e que praticam a caridade.

Jesus representa no cristianismo a presença real de Deus em meio à humanidade e esta presença é manifestada por gestos concretos de amor e compaixão para com todos. Schillebeeckx (2008) considera o futuro de Deus como uma fonte de inspiração para Jesus. E esta fonte o levava a criticar profeticamente tanto o passado como o presente. Para Jesus, o futuro era a exclusiva possibilidade de Deus. Jesus critica todos os demais projetos e orientações de vida que não partam da prioridade do futuro de Deus para o ser humano. Também o juízo vindouro, segundo Schillebeeckx (2008), pertence ao conjunto da mensagem de Jesus. A mensagem de Jesus se concentra num evangelho, isto é, numa notícia alegre que vem de Deus: “O reino de Deus está perto” (Lc 10,9). Segundo Schillebeeckx (2008), para Jesus, “o reino significa a proximidade da incondicional vontade divina de salvar, da misericórdia que vai ao encontro, da clemência que procura encontrar” o que implica também resistência contra todas as formas de mal: o sofrimento e o pecado.

Jesus age e ensina como quem tem autoridade e a consciência de estar a serviço de uma força divina que para ele é acolhedora e capaz de transformar os

traumas da alma humana. Jesus sente que sua missão é antes de tudo elevar a consciência do povo de que Deus pretende oferecer uma libertação para Israel não somente no nível terreno, mas, sobretudo, no nível da pessoa humana, que segundo ele é um ser transcendental com capacidade para realizar milagres e prodígios pelo uso da fé. O compromisso de Jesus é anunciar a boa nova e a libertação aos cativos. O anúncio de Jesus chega para o povo como sinal da presença libertadora, contudo não de uma aceitação universal.

Moltmann (2009) entende que Cristo é o alvo da lei e esse amor incondicional que se tornou possível por meio dele e no poder do Espírito de Deus é o cumprimento da Torá e sua transferência para o tempo messiânico. Portanto, a esperança rabínica visa á perfeita compreensão e ao cumprimento natural da Torá no tempo messiânico e Paulo vem desta tradição, por isso compreendeu Jesus como o messias (MOLTMANN, 2009, p. 195).

O imaginário de Jesus é um processo desconstrução no sentido de descontinuidade e da construção como continuidade. Percebe-se que a partir do imaginário existente Jesus leva o religioso para uma concepção nova e experiência com Deus que é Pai.

## REFERÊNCIAS

- ARDUINI, Juvenal. *Antrologia. Ousar para Reinventar a Humanidade*. São Paulo: Paulus, 4.ed., 2006.
- BACHELARD, Gaston. *La Terre et les Reveries de la Volonté*. Cortí. Paris, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e arte*. 1ª. Edição, Salvador: EduFBA, 2010, VI, p.109-119.
- \_\_\_\_\_. *A imaginação na ciência , na poética e na sociologia*. (reditado pelo Souza Paiva Rita de Cassia) São Paulo: Ed. Anablime; Fapesp, 2005.
- BACKSO, B. Enciclopédia 5 – Anthropos – Homem. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Três Religiões em Confronto e Diálogo: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- BOURDIEU, P. *A enonomia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Contos Tradicionais do Brasil*. 13.ed. Sao Paulo: Globo, 2004, p. 278-281.
- CASSIRER, Ernest. *Filosofia de las Formas Simbolicas 1*. Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1998.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*, São Paulo: Ática, 2000.
- CLIAR, Moacyr. *Os vendilhões do templo*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- CRAIG, Wilian Lane. *Debate realizado na universidade de Illinois, em 26 de novembro de 2010*.
- CRAWFORD, Robert. *O que é Religião*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSSAN, John Dominic. *El Jesús Histórico: La vida de um campesino Judío Del mediterrâneo*. Bueones Aires: Emecé, 2007.

DESCARTES, René. *Discurso do Método. L&M Pocket*. Vol. 458. Porto Alegre: L&M Pocket, 2004.

DESROCHE, Henri. *Sociologia de Esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989. Selected Works, V. I.

DIMONT, Max I. *Jews, God and History*. Edited and Revised by Ethel Dimont. 4. ed., New York, USA, 1994.

DUNN, James D. G. *Jews and Christians: the parting of the way, A.D. 70 to 135: the second Durham – Tubingen Research Symposium on Earlest Christianity and Judaism*. Durham 1989.

\_\_\_\_\_. *Jesus Remembered*. Wm B. Eerdmans Publishing Co. United States of America, 1939.

\_\_\_\_\_. *Jesus em nova perspectiva*.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário: Ensaio Acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem*. 4. ed., Rio de Janeiro: Difel, 2010.

DURKHEIM, Êmile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.13-57.

ENGEL, Freidrich; MARX, Karl. *A Sagrada Família*. São Paulo: Cantauro Editora, 2001, p 57-78

ESTRADA, Juan Antonio. *Imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.

FOWLER, James W. *Stages of Faith*. New York: Harper Colins, 1995.

FREYNE, Sean. *Jesus, Um Judeu da Galiléia*. São Paulo: Paulus, 2008.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

GALANTINO, Nunzio. *Dizer Homem Hoje: Novos Caminhos da Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003.

- GRAETZ, H. *History of the Jews*. (versão internet) Antiquae set Judaica, 1894.
- GUANDALIM, Dimitri Barros. *História, Cultura e Política no Pensamento Social de Max Weber*, 2011.
- HARNACK, Adolf Von. *Palestra, das Wesen des Christentums*, Universidade de Berlim em 1889-1890. Tradução em inglês: *What is Christianity?* New York: Harper, 1901.
- HEBARMAS, J. *La Filosofia como Vigilante e interprete*. Barcelona: Barcelona, 1985. p.9-30.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia de Espírito*. Trad. Paulo Menezes 3.ed., Petropolis, R.J. Editora Vozes e Editora Universitário, São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB, 1989.
- HICK, John. *An Interpretation of Religion*. 2.ed., London: Yale University press, 1989.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: Introdução a Fenomenologia*. F. Oliveira, Trad. São Paulo: Madras, 2001. Originalmente publicado em 1931.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamental*. São Paulo: Paulus, 2010.
- JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Traduzido por Vicente Pedrosa: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, Rio de Janeiro, 2004.
- JUNG, C.G. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi. *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- KEE, Howard Clark. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo: editora Paulinas, 1983.
- LIBANIO, J.B e CUNHA, Carlos. *Linguagens sobre Jesus*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MACEDO, Carmem Cinira. *Cultura e Religião: é possível uma definição?* 1989 p.10-26.
- MAÇANEIRO, Marciel. *O Labirinto Sagrado*. Editora Paulus, São Paulo, 2001.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martins Claret, PP 4-44.
- MARX, Karl e Friedrich Engels, *Ideologia Alemã*, 1984.

MEYER, Israel Japhet. *Hand book for the study of historical Jesus*. (Edited by Tom Holmén and Stanley Porter) Ed. Bull, Neitherland, 2011.

MOINGT, Joseph. *O Homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 410.

MOLTMANN, Jurgen. *O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia em Dimensões Messianicas*. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

MONDIN, Battista. *O Homem Quem é Ele: Elementos de Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 12. Ed., 2005. pp.136-159.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas do Seu Tempo*. São Paulo: Paulus, 1981.

MOSCOVICI, Serge. *L`ère des Representations Sociales*. In: *Testes de Base en Psychologie*. Paris: TDB, 1990.

NICKELSBURG, George W.E. *Literatura judaica entre a Bíblia e a mixná*. Uma introdução histórica e literária. São Paulo:Paulus,2010.

NOLAN, Albert. *Jesus Hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. *Jesus Antes do Cristianismo*. 6.ed., São Paulo: Paulus, 2008.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Um estudo do Elemento Não Racional na Idéia do Divino e a Sua Relação com o Racional*. Impresa metodista, 1985. p.7-54.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus Aproximação Histórica*. 3.ed., Petrópolis: Vozes, 2011.

PARAFÍTA, Alexandre. *Antropologia da Comunicação: Ritos. Mito. Mitologias*. 1.ed., Santos: Âncora, 2012.

PIERE, Charles Sander. *Semíotica e filosofia*. São Paulo, 1960: Cultura, p. 95-96.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação a teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro, Atlântida, 2005.

POPPER, C.K. *Conjeturas y Refutaciones*. Barcelona: Barcelona, 1985. p.94-129.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da Filosofia*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990, p.125-169.

REIMER, Ivone Richter (org.) *Imaginário da Divindade*. Goiania: UCG, OIKOS, 2008.

RICOEUR, Paul. *A memória, a História, o Esquecimento*. São Paulo: Unicamp, 2012.

REVISTA AD CUMMULUM. *Estudo sobre religião*. Abril de 2012.

REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA. Latino-Americano. *Jesus Histórico*. Petrópolis: Vozes, 2004.

REVISTA DO OBSERVATÓRIO DA CULTURA. Número 16, 2011.

REVISTA DO OBSERVATÓRIO DA CULTURA. Caderno 16. Texto de João Wengorovius. Artigo Sobre *Igreja e Cultura*, 2011.

REVISTA DE ESTUDO BIBLICO. Caderno Bíblico 9, parte 2. São Paulo: Paulus, 1981.

REVISTA DE ESTUDO BIBLICO. Caderno Bíblico 8, parte 1. São Paulo: Paulus, 1981.

REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BIBLICA. Latino-Americano. Jesus Histórico. Petrópolis: Vozes, 2004.

REVISTA SENSO COMUM, nº 2. Texto de Mayra Resende Costa Almeida, 2012, p. 62-63.

REVISTA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL, ECONOMIA E LITERATURA SAGRADA, Artigo no.71. Texto de Irene Dias de Oliveira, Goiania, 2012.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os Paradoxos do Imaginário*. São Leopoldo: Gráfica da UNISINOS, 2003.

SALDARINI, Anthony. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação: Coleção L&M Pocket, vol.666*. Rio de Janeiro: Sindico Nacional dos editores de Livros, Rio de Janeiro, 2008.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus a Historia de Um Vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

SCROGGS, Robins. *O Jesus do Povo*. São Paulo: Paulus, 2012.

SPANIOL, Werner. *Filosofia e Método Segundo Wittgenstein: Coleção Filosofia. Uma luta Contra o Enfeitamento do Nosso Entendimento*. São Paulo: Loyola, 1989.

STEGEMANN, Erkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. *Historia Social do Protocristianismo*. São Paulo: Paulus e Sinodal, 2004.

TEIXERA, Faustino. *Sociologia da Religião: Enfoque Teórico*. 3.ed., Petrópolis: Vozes, 2010.

THEISSEN, Gerd ; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*. São Paulo: Loyola, 2002.

THOMAL, Alberto. *O desafio de pensar sobre o pensar*. Investigando sobre a teoria do conhecimento. Coleção Início de uma mudança. Fpolis, Sophis 2001.

TUPINAMBÁ, Antônio Caubi Ribeiro. *Ensaio: Considerações Acerca das Relações Entre Religião e Estado-nação na Atualidade, 2008.*

VELLASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1996.

WEBER, Marx. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. São Paulo: UnB, 2004. pp.279-320.

\_\_\_\_\_. *Metodologia das Ciências Sociais: A objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2001, p.107-154.

\_\_\_\_\_. *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press. UnB, São Paulo 2004. pp.279-320.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

WOJTYLA, Karol. *A Paternidade de Deus no Antigo Testamento*. Roma, 1999