

# ATUAÇÃO POLÍTICA E REVOLUCIONÁRIA DE JESUS?

J. B. Kipper, S. J. \_\_\_\_\_  
São Leopoldo

Can Jesus be considered in terms of a revolutionary leader preaching a violent social upheaval? Did he intend to overthrow the established social and political situation of Palestine? The answer to these questions is "no", because in the Sermon on the Mount Jesus did not preach violence but love and even love of one's enemies. The fact of Jesus expelling the traders from the temple precincts does not mean that he was a social revolutionary. Concerning political involvement, Jesus certainly was not a politician neither did his doctrine have political intentions. He acknowledged civil authority ("Give to Caesar...") but he looked at it from a different viewpoint ("Give to God... and the kings of the nations dominate over others" Lc 22,25).

In his teaching about the poor and the rich he did not have in mind any specific social or political structures; he wanted to change the heart and mind of men and guide them towards the love of God and mankind as a whole. Yet his words and deeds had political implications.

## Sumário

Introdução. 1. Fontes: Evangelhos, Josefo Flávio .... 2. Situação histórica e política da Palestina no tempo de Jesus. 3. Atuação revolucionária de Jesus? simpatizante dos zelotes? 4. Atuação política? até que ponto? 5. Conclusões. 6. Bibliografia.

## Introdução

A admirável figura de Jesus não interessa apenas aos cristãos em geral e aos padres e religiosos em particular, mas também a todos os homens. De fato Jesus é uma personalidade muito rica e atraente e, sob diversos aspectos, mesmo única: basta uma leitura atenta das

páginas dos Evangelhos para experimentarmos este encanto singular que este homem-Deus irradia sobre nós. Mas de acordo com as nossas atitudes e mentalidades nós o vemos cada um a seu modo e sob o ponto de vista que lhe interessa mais em determinada época e situação. Portanto não admira, se também se pergunta pelo seu comportamento político ou mesmo por uma eventual atividade revolucionária. Tais perguntas são feitas sobretudo por cristãos empenhados na luta pela justiça no mundo e pelo melhoramento da sorte dos pobres: a doutrina e o exemplo de Jesus constituem um estímulo excelente neste louvável esforço. Procuremos pois responder a estas perguntas importantes.

### 1. As fontes ou bases deste estudo

As nossas perguntas são de cunho nitidamente histórico e por isso como ponto de partida devemos estabelecer as fontes em que baseamos a nossa pesquisa. Ora as fontes primárias e qualificadas são os quatro Evangelhos que, apesar de não quererem fazer história propriamente dita nem apresentar uma biografia de Jesus, contudo, ao par da proclamação evangélica ou mensagem religiosa que visam em primeiro lugar, nos dão muitas informações valiosas sobre Jesus e seu comportamento. Os outros livros do N.T. nos fornecem poucas notícias sobre o

nosso tema, mas da prática e doutrina da Igreja primitiva podemos, às vezes, tirar conclusões a respeito do ensinamento e conduta de Jesus.

Mas bem adverte Cullmann que no uso e interpretação dos Evangelhos devemos evitar dois erros: Antes de mais nada não devemos projetar nestes textos as nossas idéias ou normas, simplificando demais a personalidade e a mensagem de Jesus. Devemos, isto sim, procurar à luz de conhecimentos filológicos e históricos ser quanto possível objetivos, aceitando a mensagem de Jesus, mesmo quando talvez pareça nova e chocante. Em seguida não é possível escolher apenas os textos e atitudes que vão na linha das nossas idéias, enquanto omitimos ou escamoteamos as passagens contrárias ou embaraçantes, ou sabe até atribuindo-as a deformações teológicas posteriores.

Além dos Evangelhos as obras do historiador judeu Josefo Flávio nos são muito úteis e em parte mesmo necessárias, para reconstituirmos a história política, social, econômica e religiosa da Palestina do 1º século da nossa era. Aqui nos interessam sobretudo sua história da Guerra Judaica e a História Antiga de Israel, escritas pelos anos 90-100. É claro que este autor, que nem sempre é imparcial, deve ser lido com espírito crítico. Também o filósofo judeu-helenista Filão de Alexan-

dria (20 a.C.-50 d.C.), contemporâneo de Jesus, nos fornece boas informações, principalmente sobre os zelotes. Tácito e outros historiadores romanos daquela época quase não têm nada sobre Jesus e o cristianismo primitivo.

## 2. Situação histórica e política da Palestina no tempo de Jesus

No ano 63 a.C. o general romano Pompeu invadiu a Palestina, tomou Jerusalém e anexou todo o território palestinese à província romana da Síria.

Herodes o Grande tornou-se rei por graça dos romanos (40-4 a.C.), tendo sob seu governo a Judéia, Samaria e Galiléia, além de algumas regiões nas costas marítimas e na Transjordânia. Foi ele que reconstruiu magnificamente o templo de Jerusalém.

Quando ele morreu no ano 4 a.C., seu reino foi repartido entre seus filhos, ficando Arquelau com a Judéia (cf. Mt 2,22; Lc 19,12. 14-15.27), Samaria e Iduméia, e Herodes Antipas com a Galiléia e Peréia na qualidade de tetrarca. No ano 39 Antipas foi exilado pelos romanos para Lião na Gália.

Arquelau governou dez anos como etnarca (4 a.C. - 6.d.C.), sendo então deposto pelos romanos por causa da sua tirania. Em seu lugar entraram procuradores romanos de 6 a 41 d.C., e depois do breve reinado do rei "Herodes" Agripa I (41-44; cf. At 12) uma segunda vez de 44-66.

Dentre estes procuradores ou talvez melhor "prefeitos" o mais famoso foi Pôncio Pilatos (26-36 d.C.). Estes procuradores ou prefeitos normalmente residiam em Cesaréia Marítima, mas costumavam subir a Jerusalém por ocasião das grandes festas judaicas, para prevenirem qualquer revolta ou agitação nacionalista.

A rebelião contra os romanos explodiu abertamente no ano 66, devido aos desmandos e arbitrariedades dos últimos procuradores, especialmente de Gêssio Floro (64-66): "A paciência dos judeus durou até o procurador Gêssio Floro; sob ele rebentou a guerra", diz o grave historiador romano Tácito (Hist V 10). Esta rebelião foi dominada pelas legiões romanas de Vespasiano e Tito apenas no ano 70, quando a capital foi tomada e arrasada com o templo.

Convém mencionar brevemente os diversos grupos ou classes em que se repartiam os judeus daquele tempo. Havia os saduceus, partido da aristocracia sacerdotal, de cujas fileiras eram escolhidos os sumos sacerdotes; havia os escribas ou doutores da lei e os fariseus, zelosos cumpridores das intermináveis normas estabelecidas por aqueles. Além disto convém mencionar os essênios, não nomeados expressamente no N.T., mas dos quais falam Plínio o Velho, Josefo Flávio e Filão de Alexandria; segundo a opinião

mais espalhada e provável estes essênios se devem identificar com a comunidade de Qumrân. Por fim se devem nomear os zelotes que eram adversários declarados dos dominadores romanos por motivos político-nacionalistas e religiosos; voltaremos a falar deles.

Era esta pois em grandes linhas a situação histórico-política da Palestina no tempo de Jesus e no período apostólico. Passemos agora ao nosso tempo : que atuação teve Jesus neste mundo de efervescência política e religiosa? As duas questões ou problemas que queremos estudar, estão entrelaçados e conexos e a rigor se poderiam tratar conjuntamente, porque ação política e revolucionária fácil ou quase necessariamente dependem uma da outra ou se sobrepõem uma à outra. Mas creio que por motivos de clareza e ordem é melhor tratá-las quanto possível separadamente. Para começar, parece-me melhor tratar primeiro da questão, talvez menos óbvia, se Jesus foi eventualmente um revolucionário, deixando para depois a sua atuação política.

### 3. Jesus revolucionário? zelote?

**Sumário:** 1. As opiniões. 2. Os argumentos da tese revolucionária e sua avaliação. 3. Conclusão.

A leitura dos Evangelhos, seja ela rápida, seja atenta, não deixa a impressão que Jesus foi um

revolucionário, ao menos no sentido óbvio que este termo hoje nos evoca, isto é dum homem que por meios violentos e mesmo sangrentos muda as estruturas ou o governo dum estado ou país. Mas os Evangelhos não deixam dúvidas que Jesus foi acusado de atividades sediciosas diante de Pilatos, acabando por ser condenado e posto na cruz como rebelde, como o título da cruz o dá a entender claramente (Mt 27,11.37 Mc 15,2.26 Lc 23,2-5.38 Jo 18,30-38 19,12-16.19). Portanto, abstraindo por ora da posição dos evangelistas, que vêm nesta condenação uma injustiça, podemos colocar a pergunta histórica, se a doutrina e a conduta de Jesus eram de molde a suscitar a suspeita de que ele fosse um revolucionário.

#### 3.1. Opiniões acerca dum Jesus revolucionário

Quando se estudam as opiniões a este respeito, verifica-se que a tese dum Jesus revolucionário não é só dos últimos decênios. De fato, já no século 18 H. L. Reimarus, pioneiro da investigação racionalista da tradição evangélica, apresenta a Jesus como um Messias político que pretendeu libertar da escravidão romana o povo judeu, mas fracassou no seu intento revolucionário, morrendo desesperado na cruz. Reimarus expôs a sua tese no livro intitulado "Vom

Zwecke Jesu und seiner Jünger", Braunschweig 1778 (tradução inglesa: *The Goal of Jesus and his Disciples*, Leiden 1970). E em 1911 J. Wellhausen, autor famoso na questão do Pentateuco, até certo ponto deu razão a Reimarus: Jesus teria sido um agitador que procurou a liberação da hierocracia e da nomocracia. Em 1908 o escritor socialista K. Kautsky chegou à conclusão que Jesus foi crucificado em consequência duma rebelião fracassada. O livro dele tem o título: *Ursprung des Christentums*, e em 1974 foi publicado em tradução espanhola pelas Ediciones Sígueme(!).

Em 1929 e 1930 respectivamente Rob. Eisler lançou uma volumosa obra em dois volumes com o título um tanto singular: *lêsoûs Basileus ou Basileusas* ("Jesus o rei que não chegou a reinar"); nesta obra Eisler afirmava que Jesus era revolucionário político de caráter apocalíptico; teria feito um levante em Jerusalém, acabando preso e executado pelos romanos. Mas o mau uso das fontes não convenceu a crítica; M. Dibelius definiu o estudo de Eisler como "magia combinatória".

Desde 1960 as hipóteses de Eisler reganharam terreno. De 1960-1969 vieram à luz uma série de estudos mais ou menos sérios ou sensacionalistas que se podem ver enumerados por Cl. Boff em *REB* 31,1971,98. Além destes devem-se mencionar as obras de J. Carmichael e sobretudo S.G.F. Brandon, este

historiador das religiões e clérigo (+ 1971). Carmichael publicou em 1963: *The Death of Jesus* (New York); quer "provar que Jesus só se considerou a si mesmo como um arauto duma iminente transformação material do mundo (Reino de Deus), que sua mensagem era dirigida aos judeus de seu tempo e a ninguém mais, e que ante o fracasso da aparição do Reino de Deus se embarcou numa empresa completamente diferente que o levou à morte violenta". Carmichael foi acusado de estar plagiando a Eisler.

Brandon publicou em 1967 o livro: "Jesus and the Zealots"; nele o autor sustenta a tese que Jesus teria simpatizado com o movimento (revolucionário) zelote, ou que teria havido "um laço de simpatia comum" (p. 358, citado por Weber, *Éts théoils et religis* 48, 1973, 327), embora provavelmente não fosse um líder zelote. Mas para sustentar a tese, Brandon precisa acusar os evangelistas de terem manipulado ou escamoteado em sentido pacifista as tradições relativas a Jesus. Como se vê, Brandon envolve sua tese em muitas ressalvas; apesar disto as críticas do seu livro em grande parte foram negativas. Ele retomou as suas teses em nova obra intitulada: *The Trial of Jesus*, London 1968, recebendo uma vez mais muitas críticas negativas. Note-se, porém, que, ao contrário de Carmichael, a exposição de Brandon é séria, de autor competente.

As obras de Carmichael e sobretudo de Brandon, além das resenhas em revistas, suscitaram amplos debates. Neste contexto merecem ser citados: O. Cullmann, *Jesus e os revolucionários do seu tempo* (textos alemão e francês de 1970; tradução portuguesa Vozes 1972), M. Hengel, *Jesus e a violência revolucionária* (original alemão de 1970 e 1971; tradução francesa Cerf 1973 e espanhola Sígueme 1973) e ainda G. R. Edwards, *Jesus and The Politics of Violence*, New York 1972, livro em que critica e refuta a tese Eisler-Brandon. H. R. Weber fez resumos e apreciações das obras de Brandon (1967), Cullmann e Edwards (1).

### 3.2. Os argumentos da tese revolucionária e seu valor probativo

**Sumário:** 1. A purificação do templo. 2. Compra de espada. 3. Jesus veio trazer espada e não paz. 4. O golpe de espada no Getsêmani. 5. Jesus zelote ou simpatizante?

Já que os Evangelhos não deixam a impressão dum Jesus revolucionário violento, quais os argumentos que se propõem, para fazer dele um revolucionário político ou mais concretamente um adepto ou simpatizante do movimento judaico de libertação nacional dos zelotes?

Apela-se sobretudo para a purificação do templo; mas tam-

bém se argumenta com a recomendação aos discípulos de comprarem uma espada, ou com o dito que ele não veio trazer paz, mas espada. O golpe de espada no Getsêmani e os nomes de Simão "Zelote", de Judas Iscariote, de Simão Barjona e outros também fornecem argumentos. Vejamo-los um por um.

#### 3.2.1. A purificação do templo

Este episódio é contado pelos sinódicos no contexto dos últimos dias em Jerusalém (Mc 11,15-19 Mt 21, 12-13 Lc 19,45-48); o quarto Evangelho, porém, o coloca na primeira festa de Páscoa e portanto no início da atividade pública de Jesus (Jo 2,13-17).

Para os defensores da tese revolucionária o que houve realmente foi um ataque de Jesus contra o templo com derramamento de sangue e pilhagem. Não seria também um ato revolucionário dirigido contra a classe dominante, e no fato de pretender acabar com o culto do templo não procuraria ele atacar todo o sistema social da ordem existente na Palestina que era o meio da "exploração do povo"? E já a entrada triunfal na cidade e templo teria sido uma provocação dos chefes do povo e dos romanos. Em outras palavras, a serem verdadeiras estas explicações, os Evangelhos teriam escamoteado os fa-

1) *Éts théols et religi* 48, 1973, 327-342.

tos, para demonstrar às autoridades romanas o pacifismo da Igreja primitiva e do seu fundador.

Mas se agora examinarmos mais de perto estas explicações, elas se revelam como meras hipóteses sem fundamento sólido. Antes de mais nada basta lembrar-se que no ângulo NW da esplanada do templo estava situada a fortaleza Antônia; lá, no tempo dos procuradores romanos, sempre estava aquartelada uma guarnição romana que nas festas judaicas chegava a contar de 500 a 600 soldados. Eles dominavam toda a esplanada do templo com seus pátios e átrios, podendo intervir de imediato, através de duas escadas, ao menor sinal de agitação ou revolta: At 21,27-36 nos conta uma intervenção assim a propósito de Paulo (cf. 22, 24 23,10.16), e no massacre dos galileus no recinto do templo, ordenado por Pilatos (Lc 13,1-2), se poderia tratar de medida semelhante. Não se vê pois, como seria possível uma revolta debaixo dos olhos da guarnição romana; de fato os Evangelhos nada referem a propósito e tampouco mencionam ao menos a intervenção dos guardas do templo; finalmente no processo de Jesus não aparece nenhuma menção expressa sobre tal revolta em pleno centro político e religioso da Judéia.

Se lermos os textos sinóticos sem prevenção e assim como aparecem, percebe-se que no fundo há pouca violência contra

as pessoas: Jesus expulsa os vendedores e derruba as mesas e estantes dos cambistas e vendedores de pombas (Mc 11, 15 Mt 21,12 Lc 19,45); a violência contra as pessoas é verbal, enquanto Jesus as recrimina de terem feito da casa de oração um covil de bandidos. De resto só o quarto evangelista fala de bois e ovelhas e do azorrague com que Jesus os enxota para fora (Jo 2,14-15).

Certamente o episódio da purificação do templo apresenta alguns problemas sérios, p. ex. a relação que há entre os sinóticos e o quarto Evangelho. Mas quanto ao seu alcance e importância se pode ver neste episódio um gesto profético de Jesus: ele se insurge indignado contra o abuso da venda de animais e troca de moedas no recinto sagrado do templo, e este gesto ou sinal profético impressiona vivamente. Por conseguinte, o que conta no caso é a palavra de Jesus de que o templo é casa de oração e não espelunca de bandidos (Mc 11,17 Mt 21,13 Lc 19,46), alusões claras a oráculos igualmente sérios de Isaías e Jeremias (56,7; 7,11).

Finalmente não há nenhum fundamento sério, para envolver a Jesus na sedição de Barrabás (Mc 15,7 Lc 23,19 cf. Jo 19,40), como se também ele tivesse participado desta suposta rebelião de Jesus; o fato de Barrabás ter o nome de Jesus Barrabás em alguns manuscritos e versões de Mt 27,16.17 não prova envolvimento, pois o nome de Jesus era freqüente.

**3.2.2. A recomendação de comprar uma espada: Lc 22,35-38**

Só Lucas tem estas palavras de Jesus, colocando-as no fim da Última Ceia. O Mestre lembra aos discípulos que, apesar do apetrechamento pobre, nada lhes faltou, quando foram para a primeira missão. "Mas agora quem os tiver, tome bolsa e alforge, e quem não tiver espada, venda seu manto e compre uma!" Palavras enigmáticas: o Mestre teria em vista uma revolta ou um golpe de mão?

O alcance exato do dito é difícil, pois os vv. 35-36, 37 e 38 primitivamente parecem ter sido palavras isoladas de Jesus, não formando portanto uma unidade original. Tomando literalmente o dito, como o fazem os discípulos (v. 38), o que é que adiantariam duas ou mesmo onze ou doze espadas? nenhuma revolução séria se conseguiria fazer. Além disto o sentido literal próprio, mesmo entendendo-se a defesa da pessoa contra uma agressão, se opõe a outras palavras claras de Jesus (Lc 6,22s 12,4-7 = Mt 10,28-31). Por isso o sentido provável é metafórico ou a recomendação da espada é simbólica: Devido ao perigo de salteadores, era costume viajar armado e por isso Jesus queria dizer que depois da sua morte sobreviriam grandes tribulações e perseguições aos discípulos, devendo eles estar preparados e prevenidos para os enfrentar e precisando, por assim dizer, "de espada".

**3.2.3. A espada que Jesus veio trazer Mt 10,34**

Outra palavra de Jesus sobre a espada nós a encontramos na instrução aos discípulos em Mt 10,34: "Não penseis que vim trazer a paz para a terra! não vim trazer paz, mas espada!" Espada no sentido próprio, cruento, e portanto convite à resistência armada? Muito dificilmente, pois já Lucas, na passagem paralela (12,51), fala em paz e divisão ou discórdia, e não em espada, e com esta acepção quadra muito bem o contexto de Lc e Mt: é que o apelo de Jesus obriga a uma decisão e cria divisões e lutas até no seio das próprias famílias. Por conseguinte, a espada de que fala Jesus em Mt, não é a que a comunidade deve levantar na cruzada contra os perseguidores, mas sim a dos perseguidores erguida contra a comunidade (Schlatter e Schniewind nos seus comentários).

**3.2.4. O golpe de espada no Getsêmani Mt 26,51-54 Mc 14,47 Lc 22, 49-51 Jo 18,10-11**

Note-se que os sinóticos não dão os nomes do agressor e do agredido, só o quarto evangelista os nomeia: Simão Pedro e Malco. Pois bem, este golpe é apenas um esboço ou tentativa inconsiderada, quase instintiva, de defesa que Jesus logo desaprova: é que violência provoca como reação a violência (Mt

26,52 só). Em todo o caso os discípulos fogem, isto é, eles podem fugir, e não são molestados por causa deste incidente (Mt 26,56 Mc 14,50) e Jesus se entrega livremente, sem opor resistência.

### 3.2.5. Jesus zelote ou simpatizante dos zelotes?

Como estamos lembrados, é esta a tese de Brandon nos seus dois livros. Os zelotes queriam a libertação nacional da Palestina pela revolta armada contra os dominadores romanos, e isto por motivos tanto religiosos como políticos, econômicos e sociais. Ora que argumentos são apresentados para fazer de Jesus um zelote ou ao menos um simpatizante deste movimento?

Apela-se para o fato de um dos Doze chamar-se Simão Zelote (Lc 6,15 At 1,13); em Mc 3,18 e Mt 10,4 ele é chamado "Kananaio" o que corresponde ao aramaico "Qanânâ" ou "Qanân" e mais provavelmente significa o mesmo que zelote; em todo o caso não significa cananeu ou canaita (natural de Canaan, respectivamente de Caná). Portanto a julgar por este sobrenome este (segundo) Simão teria sido anteriormente membro deste movimento revolucionário de libertação nacional ou mesmo continuaria a sê-lo ainda. Por conseguinte Jesus, admitindo-o no grupo seleto dos Doze, daria cobertura e apoio àquele movimento.

Além disto autores como Eisler, Cullmann e Crespy acham possível que também teriam sido zelotes Judas Iscariotes e Simão (Pedro) Barjona (Mt 16,17). É que o sobrenome Iscariotes conteria o termo latino *sicarius* (sicário-homem que usa a sica = punhal, daí bandido), termo que ocorre em At 21,38 a propósito dum egípcio que conduziu para o deserto 4000 sicários (no tempo de Paulo). Barjona proviria não do aramaico com o sentido de "filho de Jonas", mas sim do acádio que se deve traduzir por "terrorista". No caso de Judas a sua filiação ao movimento zelote explicaria a sua traição: ela seria fruto de desilusão ou desencanto à vista de que o movimento suscitado por Jesus tomava rumo muito diferente. Há também quem queira por "os filhos do trovão" (Tiago e João) no número dos zelotes (Mc 3,17). Quer dizer que no fim das contas teríamos quase meia dúzia de zelotes ou simpatizantes no grupo dos Doze!

Bem, isto talvez sejam hipóteses interessantes e tenham peso para quem por força quer fazer de Jesus um zelote ou revolucionário, mas elas são frágeis e discutidas, e nem por isso Cullmann e Crespy fazem de Jesus um revolucionário.

Quanto ao caso do "zelotismo" de Simão certamente devemos perguntar, se ele ainda era zelote, quando Jesus o chamou, valendo o mesmo de Simão Pedro (e de Judas?). Em todo o

caso é bastante precário e aventuroso construir uma hipótese apenas em sobrenomes ou títulos, porque os Evangelhos não nos falam de atividades subversivas de Simão e tampouco de Simão Pedro (o golpe de espada no Getsêmani não o era, como vimos) e Judas traidor.

Morin conclui que Simão Zelote não era um guerrilheiro; seu zelo era do mesmo estofa que o de Saulo de Tarso (cf. At 22,3; Gál 1,14; Fip 3,6; At 21,20) (2); mas esta explicação do termo "zelote" hoje é menos freqüente; ela é válida para 2 Mac 4,2; cf. Rom 10,2.

Além disto convém ter presente que entre os Doze ou ao menos entre os discípulos de Jesus também estava o publicano Levi Mateus (Mc 2,14 parr; Mt 10,4), quer dizer um representante ou colaboracionista do poder romano; também seguidamente se conta que Jesus tratava com publicanos, bastando citar o caso de Zaqueu (Lc 19,1ss). Tal conduta não se coaduna com simpatias pelo movimento zelote e muito menos com a presença deles entre os Doze.

Pode-se talvez dizer que certas preocupações de Jesus e dos zelotes são iguais ou semelhantes, p. ex. a atitude crítica de Jesus quanto aos detentores do poder, como veremos adiante; mas Jesus parte dum pressu-

posto bem diferente, enquanto vê tudo sob o ângulo do Reino de Deus que já está atuante, como mostram as curas dos doentes, os exorcismos etc., e cuja vinda definitiva não se pode forçar ou conseguir pela violência política ou revolucionária: ele virá e crescerá seguramente, mas à semelhança da semente lançada na terra que brota, cresce, amadurece, sem que o homem precise intervir (Mc 4,26-29).

Mas há mais. Quando se quer responder à pergunta, se Jesus foi zelote ou ao menos teve simpatias por este movimento, primeiro é preciso responder à outra pergunta: houve realmente este movimento no tempo de Jesus e especialmente no período do seu ministério público?

A pergunta pode parecer surpreendente, pois em geral os autores, p. ex. Hengel e Brandon e também Wegenast (3) pensam que substancialmente houve um só movimento judaico de resistência, o dos zelotes. É que muitas vezes, quando Josefo fala de "bandidos" ("lestái"), de fato visa os zelotes que ele também chama de sicários. Geralmente se admite que o verdadeiro começo deste movimento se situa no ano 6 d.C., quando o imperador Augusto, depois do desterro de Arquelau para a Gália, ordenou um recenseamento da Judéia. Nesta ocasião Judas

2) RB 80,1973, 348-49.

3) Wegenast, verbete Zeloten, Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswiss., 2. Reihe, 18. Halbbd., 1967, 2481.2486.

Galileu instigou o povo à resistência; At 5,37 menciona esta revolta que fracassou, acarretando a morte do chefe e a dispersão dos seus sequazes. Estes sobreviventes fugiram para os desertos donde sustentaram guerrilhas contra os romanos até o princípio da grande revolta judaica no ano 66. Sabe-se outrossim que o procurador Tibério Alexandre (46-48) mandou crucificar dois filhos de Judas Galileu.

Mas por outro lado também há autores, como G. Baumbach, Morton Smith, J. Guillet, Morin, que contestam tenha havido um movimento único zelote e que ele tenha despertado o patriotismo da maioria dos judeus palestinos. Na realidade teria havido diversos grupos locais de revolta, especialmente os sicários e mais tarde os zelotes. Segundo Baumbach o partido zelote só apareceu no começo da guerra judaica (66 d.C.) e provavelmente tinha ligações com os essênios de Qumrân ou se originou deles. M. Smith pensa que o verdadeiro partido zelote só surgiu no inverno de 67-68.

Estas divergências entre os historiadores e outros autores se originam das diversas interpretações dos termos "zelotes", "sicários", "bandidos", empregados por Josefo Flávio: designam um mesmo movimento zelote ou são grupos diferentes? O certo é que Josefo Flávio, fonte quase única deste movimento, fala dos "zelotes" sobretudo a

propósito da guerra da libertação, a partir do ano 66 d.C.; eles podem ter existido já antes e portanto também no tempo do ministério público de Jesus (28-30 d.C.), mas só ganharam importância na hora da grande insurreição de 66. Em todo o caso, para o tempo de 8 d.C. até a morte de Herodes Agripa I em 44 d.C., Josefo Flávio não relata nada acerca de desmandos de judeus rebeldes, e isto apesar das seguidas provocações de Pilatos. Só depois de 44 d.C., quando a Judéia voltou a ser província romana, assistimos ao ressurgimento do 'banditismo'.

Por conseguinte, em vista dos dados evangélicos analisados e da situação histórica contemporânea de Jesus, a hipótese dum Jesus revolucionário ou de qualquer matiz zelote repousa em bases muito frágeis e voláteis e na realidade lhe faltam argumentos sólidos.

### 3.2.6. A doutrina da não-violência

Até agora vimos apenas as passagens evangélicas que são aduzidas para provar ou tornar plausível uma atuação violenta de Jesus. Mas ele também se pronunciou sobre este problema: é que ele pregou a renúncia consciente ao uso da violência e isto é uma das doutrinas centrais do Sermão da Montanha (Mt 5,38-48 Lc 6,27-36: é Q, tradição oral mais antiga): não se deve pagar o mal com o mal, é mesmo preciso amar os inimi-

gos e rezar por eles. Além disto se devem perdoar as ofensas sofridas (Mt 6,12. 14-15 Mc 11, 25-26 Lc 11,4). Finalmente Jesus proclama bem-aventurados os que sofrem perseguições por causa da justiça (Mt 5,11-12 Lc 6,23-24) e exorta os discípulos em missão a fugirem para outra cidade, quando perseguidos numa (Mt 10,23). Os ecos desta doutrina paradoxal se encontram nos escritos apostólicos (Rom 12,14.20 1 Cor 4,12 cf. Ef 4,32 Col 3,13; 1 Pdr 2,20 3,14.17).

E o que ele pregou, também o praticou: deixou-se prender sem opor resistência e sem pedir ao Pai as 12 legiões de anjos (Mt 26,53); acusado no sínédrio e no tribunal de Pilatos ficava calado (Mc 14,61; 15,4-5); rezou pelos inimigos (Lc 23,34); deu sua vida para dar vida a todos. Nem se diga que Jesus não se conformou à sua doutrina, quando recebeu uma bofetada dum servo do sumo sacerdote e pediu explicações ao ofensor (Jo 18,22-23): é que Jesus apenas estigmatiza a violência como tal, sem se empenhar pelo seu direito e sem reagir ele mesmo pela violência.

3.3. Concluindo esta parte, voltemos à pergunta inicial: Jesus foi condenado e crucificado como rebelde e revolucionário político: foi-o com razão ou justiça ou não? A resposta não deixa dúvidas, pois a conduta e os ensinamentos de Jesus não apresentam traços de violência

seja ela física-sangrenta, seja idiológica, enquanto instigou à violência, antes ele é pregador e adepto-vítima da não-violência. Este aspeto paradoxal da vida e mensagem de Jesus justificaria, até certo ponto, chamá-lo de revolucionário; pois de fato contrariava asperamente e quase diria "violentamente" doutrinas e usos bastante correntes no seu ambiente. Mas em vista da ressonância pejorativa do termo, é melhor evitá-lo por causa dos mal-entendidos.

#### 4. Atuação política? em que sentido?

Como já vimos, atuação revolucionária e política muitas vezes se sobrepõem e combinam. No caso de Jesus, se sua atividade não apresenta os traços dum revolucionário violento, ao menos se poderá falar de atuação política? Complica a resposta o sentido bastante amplo dos termos "político" e "política". Política é a arte ou ciência de governar, de conduzir os negócios internos e externos duma nação ou dum Estado, o conjunto dos princípios e normas ou opiniões que regem os negócios públicos; mas também pode significar astúcia, maquiavelismo (politicagemd). Político é um homem que se ocupa de negócios públicos, estadista. Em que sentido Jesus poderia ter atuado politicamente? Certamente não foi político de profissão e nunca exerceu um cargo

público; também não foi político no sentido de astuto, maquiavélico, matreiro. Resta perguntar, se por sua pregação e comportamento visava fins políticos, isto ao menos como fim último, digamos p. ex. na qualidade de Messias. Também se pode perguntar, se sua mensagem e vivência continham implicações ou conseqüências políticas.

**Sumário:** 1. Jesus muito mais pregador e taumaturgo que político. 2. Atitude para com os governantes. 3. A atitude para com os pobres e ricos teria aspectos políticos? 4. A tentação do poder e da riqueza. 5. Messianismo e política. 6. Conclusões.

#### 4.1. Jesus pregador e taumaturgo, não político

Qualquer leitura mais ou menos atenta nos mostra necessariamente a Jesus como pregador religioso e taumaturgo, e é destas atividades que as páginas dos Evangelhos estão cheias. Tem-se até a impressão que a política, mesmo no seu sentido mais amplo, lhe interessa muito pouco. Ao contrário dos zelotes (se os houve no seu tempo!), ele não quer forçar e apressar pela violência a vinda do Reino de Deus; ele quer é curar as feridas já existentes, ele é o médico que veio curar todas as enfermidades (Lc 4,23 5,31; Mt 4,23 9,35 8,17 Mc 1,39 Lc 6,18 7,21-22 22,51b). Sua preocupação fundamental não

é a organização da cidade terrestre, mas o anúncio e a inauguração do Reino ou reinado de Deus (Mc 1,15 Mt 4,17; 6,33 Lc 12,31).

Este Reino é escatológico e só Deus o pode fazer "vir" (Mt 6,10 Lc 11,2 Mc 4,26-29). Embora já presente e atuante nas curas e exorcismos de Jesus, este Reino não é deste mundo (Jo 18,36), pois é reinado do "céu" ou de Deus. Ele é universal e não só dos judeus ou dum país, portanto certamente não é reinado político, podendo, sim, ter implicações políticas positivas ou negativas.

Outra doutrina fundamental de Jesus é o amor de Deus e do próximo ou a caridade fraterna (Mc 12,29-31 Mt 22,37-40; Lc 10,26-28; Jo 13,14-15.34 15,12s); por isso é preciso amar mesmo os inimigos, e não saudar apenas os "irmãos" (Mt 5,47) de raça/nação ou religião. Não custa ver que este mandamento ultrapassa toda política, ou na prática não se usa no âmbito político.

#### 4.2. Atitude de Jesus com os governantes e o poder

**Sumário:** 1. Horodes e Pilatos. 2. Autoridades religiosas. 3. Atitude com as autoridades enquanto aparece nos ensinamentos. 4. Contraste com João Batista e os profetas. 5. O tributo de César.

Fora dos dias da paixão e morte os Evangelhos contam

muito pouco sobre contatos diretos de Jesus com as autoridades civis e religiosas.

#### 4.2.1. Herodes e Pilatos

Lc 13,31-33 refere que alguns fariseus advertiram a Jesus que **Herodes Antipas** o queria matar. Segundo todas as aparências era uma intriga do tetrarca, para incutir medo a Jesus, de modo que ele se retirasse da Galiléia, com o fim de evitar complicações e aborrecimentos com o governo imperial por causa dum eventual movimento messiânico-político. Jesus, porém, não se deixa intimidar, pois percebe a tramóia urdida, chamando por isso a Herodes de "raposa" astuta e traiçoeira, quer dizer homem velhaco, ardiloso, malévolo. Certamente para Jesus ele não é nenhum leão ou lobo perigoso que ele deva temer: ele não o impedirá de cumprir a sua missão, enquanto for da vontade do Pai. Daí talvez se explique o silêncio de Jesus diante de Herodes durante o processo (Lc 23,7-11): Jesus não liga para ele.

Quanto a **Pilatos** Jesus lhe reconhece a autoridade de juiz e se submete a ela, mas chama a atenção do procurador para o fato de ele ter recebido a sua autoridade "do alto", isto é, de Deus. Com isto ele lhe lembrava os limites do poder e sua responsabilidade. Acrescentemos a isto que o Mestre acolhe bem os emissários do centurião de **Cafarnaum** (Mt 8,5-13 Lc 7,1-10;

cf. 18,18) e se mostrou certa dificuldade com o funcionário real (que talvez seja idêntico ao centurião), é por causa da fé superficial e não por alguma prevenção contra os representantes das autoridades (Jo 4,46-54. 48).

#### 4.2.2. Autoridades religiosas

No tocante às autoridades religiosas, como os sumos sacerdotes, sinédrio, ele certamente não as rejeitou como tais, mas o seu silêncio respectivamente suas poucas palavras durante o julgamento mostram que sabia guardar distância crítica, e a expulsão dos vendilhões do templo demonstra coragem e energia à vista de abusos provavelmente tolerados por interesses econômicos da parte do sumo sacerdócio. De resto Jesus acolhe bem a **Jair**, chefe da sinagoga, quando lhe vem suplicar a favor da filhinha moribunda (Mc 5,22-24 Mt 9,18-19 Lc 8,41-42).

Jesus, é verdade, atacou de rijo os fariseus e escribas, lançando contra eles os seus terríveis ais (Mt 23,1-36 Mc 12,38-40 Lc 20,45-47 11,39-42.44.46-51), mas eles não eram propriamente autoridades religiosas, embora desfrutassem grande ascendente moral sobre o povo.

#### 4.2.3. Atitude para com as autoridades nos seus ensinamentos

Nos seus ensinamentos e especialmente nas parábolas o

Mestre se refere freqüentemente aos poderes constituídos, como reis, príncipes, chefes: as referências ora são neutras, ora positivas, ora também negativas ou críticas.

Há referências neutras no caso do rei que celebra as núpcias do filho (Mt 22,2) e ofendido e irritado manda seus exércitos para matar os assassinos dos seus servos e queimar-lhes a cidade (22,7), e no caso dos reis que cobram impostos (Mt 17,25) ou fazem guerras (Lc 14,31-34 Jo 18,36); ver também Mt 10,18 (cf. Mc 13,9 Lc 21,12 12,11) Lc 10,24; 12,58 Mt 5,25). Mas na parábola das minas (Lc 19,11-27) se pode hesitar, se não há uma certa dose de contestação (cf. vv. 14.27).

A atitude é positiva na parábola do rei que acerta as contas com os servos e perdoa a dívida exorbitante de 10 mil talentos (Mt 18,23-27), pois o rei representa a Deus, pai misericordioso; a mesma atitude positiva se manifesta na visão do juízo final onde o Filho do Homem é apresentado como um rei que se assenta num trono glorioso (Mt 25,31.34.40).

Mas certamente também há referências ou atitudes críticas que mostram distanciamento e reprovação: Os que usam roupas macias estão nos palácios dos reis (Mt 11,8 Lc 7,25: referência a Herodes Antipas e sua sensualidade?). Em seguida há o dito muito crítico e reprobativo; proferido por ocasião de

rivalidades entre os discípulos: "Os reis dos povos dominam ("kyriêuousin", exercem o seu domínio) sobre eles, e os potentes são chamados (fazem-se chamar) de benfeitores" (Lc 22,25; cf. Mt 20,25 Mc 10,42 com o verbo "Katakryiêuousin" que parece acentuar a tirania). A este domínio discricionário e autoritário Jesus opõe o ideal do serviço aos irmãos: ele mesmo não veio para ser servido, mas para servir e entregar-se em resgate pelos muitos (Mc 10,45 Mt 20,28 cf. Lc 22,27); ele é mestre e senhor, mas lavou os pés dos discípulos (Jo 13, 13-15). Governar e mandar é servir. Seria um dos motivos por que recusa ser proclamado rei (Jo 6,15) e entra na cidade montado no animal do cidadão comum e pacífico e não no ginete ricamente ajaezado do rei e general.

### 3.2.4. Contraste com João Batista e os profetas do A.T.

Quando se examina o relacionamento de Jesus com as autoridades, ainda resta um aspecto que se poderia chamar de negativo/omissivo ou contrastante. É que em certas circunstâncias Jesus se comporta com as autoridades de maneira diferente de João Batista e dos profetas do Antigo Testamento.

João Batista, homem do deserto que é, apostrofa com franqueza rude a Herodes Antipas: "Não te é lícito ter a mulher do

teu irmão!" (Mc 6,18 Mt 14,4 cf. Lc 3,19). Por causa desta intrepidez o Batista é preso e lançado nas masmorras de Maqueronte.

No A.T. os profetas procedem com igual coragem e franqueza. Natan repreende severamente a Davi pelo adultério e conjugicídio (2 Sm 12,1-15), Elias dirige palavras e ameaças pesadas ao rei Acabe por causa do assassinio jurídico de Nabote e da apropriação injusta da sua vinha (1 Rs 21,19), Amós profere ameaças contra o rei Jeroboão II de Israel e é expulso do país (Am 7,10-17), Isaias lança uma reprimenda rude contra Chebna, mór-domo do rei Ezequias, por sua arrogância e fausto (Is 22,15-19), Jeremias tem palavras ainda mais duras para o ímpio e despótico rei Joaquim de Judá (Jer 22,13-19).

Ora, se agora nos voltamos às páginas dos Evangelhos, ficamos um tanto surpresos e até mesmo talvez decepcionados: não é Jesus que repreende a Herodes por sua conduta escandalosa (e Jesus era o seu súdito), mas sim o seu precursor; e quando o mesmo tetrarca sacrifica este seu grande precursor ao capricho duma moça frívola e duma mulher vingativa, os Evangelhos não referem da parte de Jesus nenhuma palavra de protesto contra tamanha patifaria; tampouco ele enfrenta a Pilatos por seus desmandos, p. ex. quando ele mandou massacrar aqueles galileus nos pá-

tios do templo (Lc 13, 1-3). Da sua boca apenas ouvimos os ais contra Cafarnaum, Betsaida e Corozaim (Mt 11,20-24 Lc 10,13-15), os fortes sete ais contra os escribas e fariseus e o ai contra Jerusalém (Mt 23,1ss. 13-33.34-38 Lc 11,39-52 13,34-35), e nestes casos nem se trata de autoridades públicas e suas arbitrariedades, mas de cidades incrédulas e impenitentes e das lideranças religiosas judaicas. Por isso, em certos ambientes, os profetas do A.T. despertam mais interesse e simpatias que o profeta da Galiléia; este lhes parece pouco combativo e empenhado, pouco "engajado".

Como explicar este proceder de Jesus? A resposta deve ser procurada na sua própria missão: Ele não veio para julgar e condenar o mundo, mas para o salvar e curar (Lc 4,23; Mc 2,17 parr; Lc 15,4-7 19,10 Jo 3,17 12,47 8,15 1 Tm 1,15), ele é Salvador (Lc 2,11 At 5,31 13,23 Flp 3,20 Ef 5,23 Jo 4,42 1 Jo 4,14 2 Tm 1,10 Ti 1,4 3,6 etc.). Mas provavelmente neste comportamento também entra o mistério da vontade do Pai que não queria estas invectivas contra as pessoas, assim como tinha querido o silêncio e a inatividade da vida oculta de Nazaré.

Mas este comportamento novo e a substituição da denúncia profética pelo "evangelho" ou boa nova da salvação, assim mesmo o conduz ao idêntico fim dos profetas, ao fracasso e à

morte da parte dos políticos. É que Jesus denuncia o pecado e proclama o amor sem limites do Pai para com todos, apelando para o perdão total e incondicional, para o abandono sem reserva; desta maneira ele atinge a raiz do pecado e penetra no interior do homem e da sua consciência, confrontando o homem consigo mesmo e pondo a descoberto as suas hipocrisias. Por isso todos se sentem atingidos e os políticos reagem.

De todas estas passagens, das quais uma ou outra talvez mereceria um aprofundamento histórico-crítico, conclui-se claramente que Jesus não era um anarquista ou contestador obstinado ou intransigente da autoridade, conclusão que confirma o resultado a que chegamos na primeira parte: ele não era um revolucionário violento. Por isso me parece exagerado e indevido afirmar com Crespy que Jesus, a exemplo dos zelotes, espera por uma transformação radical da sociedade e da história; que ele não tem mais simpatias que eles pelos "poderes" e seus detentores; que ele odeia, como eles, a opressão e os opressores. Ao meu ver as páginas dos Evangelhos não oferecem base suficiente para tais afirmações.

Mas o que certamente também é verdade é que a atitude de Jesus é, às vezes, visivelmente crítica e restritiva aos poderes, atitude que vemos

confirmada na questão dos tributos.

### 3.2.5. O tributo devido a César: Mc 12,13-17 Mt 22,15-22 Lc 20,20-26

É a única vez, excetuando talvez o interrogatório de Pilatos, que Jesus se pronuncia diretamente sobre um tema político, no caso bem concreto e prático do pagamento do tributo imperial. Os fariseus e herodianos evidentemente querem lançar o Mestre numa situação embaraçosa. Ele aceita o desafio e, recorrendo a um gesto simbólico-profético, lhes pede que lhe mostrem um denário; ele quer que eles mesmos falem e declarem a situação real. O denário era moeda de prata e representava a unidade monetária dos romanos. Os interrogantes lhe apresentam o denário e então Jesus pergunta por sua vez de quem é a efígie e a inscrição desta moeda. Só lhes resta responder que imagem e inscrição são de César ou do imperador romano, seja ele Augusto (31 a.C.-14 d.C.), seja Tibério (14-37 d.C.). Tomando como ponto de partida estas palavras, numa espécie de argumento ad hominem, Jesus muito naturalmente tira a conclusão e responde à questão proposta: "Dai a César o que é devido ("apódote") a César e a Deus o que é devido a Deus!" Quer dizer: se vós aceitais como moeda circulante no vosso meio (com todas as suas vantagens)

o denário cunhado pelo César romano, então lhe reconheceis a autoridade e domínio, e portanto é normal que lhe pagueis o tributo.

Esta parte da resposta é um tanto imprecisa quanto ao grau da exigência ou obrigação: o imperativo aoristo pode significar: "Se fazeis questão", e então seria simples autorização ou permissão, isto é, podeis pagar o tributo, nada obsta que o pagueis; mas também se pode insistir no imperativo e então significa: "Dai o que é devido!", é vosso dever, deveis dar, é obrigação estrita, equivalente portanto a uma ordem positiva. Em todo o caso, na situação concreta, provavelmente na Judéia e nos últimos tempos do ministério público de Jesus, a sua resposta declarava lícita e admissível, ao menos sob o ponto de vista religioso, o pagamento dos tributos ao imperador romano: pagando este tributo, o judeu religioso não violava necessariamente as obrigações para com o seu Deus. Além disto estas palavras estão de acordo com o comportamento de Jesus com os publicanos, como já foi mencionado; eles eram os agentes do fisco romano e se os judeus podiam ou deviam pagar tributo a César, estes publicanos exerciam uma tarefa honesta, contanto que não se exorbitassem (cf. Lc 3, 12-13). Mas é claro que este trato com os publicanos se baseava ou era motivado primariamente por motivos religiosos e muito me-

nos por considerações de ordem política.

Mas resta a segunda parte da resposta: **Dai a Deus o que é devido a Deus!** As obrigações ou deveres para com o imperador não anulam nem se podem opor aos deveres para com Deus. Portanto nesta frase paralela temos uma restrição ao poder discricionário ou absoluto dos Césares, restrição e questionamento que está de acordo com o que vimos até agora a respeito da atitude de Jesus com as autoridades civis e religiosas.

Por conseguinte, desta resposta genial não podemos concluir para uma atitude muito positiva e conservadora em relação ao Estado, como se ele fosse um império "por graça de Deus". Neste ponto São Paulo até parece mais positivo e benévolo para com o império (Rom 13,1-7). Mas certamente tanto ele (cf. ainda 1 Tm 2,1-2 Ti 3,1) como 1 Pdr 2,13-17 fazem eco à atitude assumida por Jesus. Mesmo o Apocalipse, que denuncia tão vigorosamente o imperador romano divinizado e perseguidor (c. 13; 17-1-19,10), nunca contudo contesta o seu poder. Por outro lado também para Paulo o Estado não tem valor absoluto, porquanto ele o considera como provisório (cf. 1 Cor 6,1ss 7,20ss. 31; cf. 1 Jo 2,17).

Finalmente, uma vez mais, constatamos que Jesus se mantém fiel e conseqüente com a **pregação do Reino de Deus:** certa-

mente o domínio de Deus deve ficar assegurado, mas ele não se torna impossível ou irrealizável devido às exigências do mundo real e concreto, político e histórico, em que vivem os filhos do Reino. Por onde também se vê que a resposta de Jesus não brota nem da diplomacia ou de considerações de ordem política nem de tendência ao compromisso. Por isso, com relação ao Estado, Jesus está tão longe duma aceitação ou aprovação sem restrições, como duma recusa ou revolta contra ele, pois estas duas posições extremistas são incompatíveis com a sua pregação da Boa Nova do Reino. De qualquer maneira, para os ouvidos de Judas Galileu, se vivo fosse, e dos zelotes, se os havia no tempo de Jesus, as palavras dele deveriam soar como um compromisso chocante e detestável. Mas os homens de boa vontade e mesmo os seus adversários não podiam acusar a Jesus de atitude revolucionária contra o império nem de desprezo ou fazendo pouco caso da religião judaica, ou de estar contrariando as poucas simpatias do povo com os dominadores estrangeiros: Jesus punha corajosamente as coisas no seu justo meio-termo numa situação conturbada e explosiva. Apesar disto mais tarde seria acusado de se ter pronunciado contra o paga-

mento do imposto a César (Lc 23,2).

Ainda uma observação final: Bigo insiste bastante na inscrição do denário que rezava assim: *Ti(berius) Caesar Divi Augusti F(ilius) Augustus* = Tibério César, filho do divino Augusto, Augusto. Isto sugeriria o culto do imperador, e portanto Jesus por sua resposta teria condenado este culto que o imperador exigia, condenação esta que seria um ato de rebelião. Mas Bigo acrescenta que Jesus se recusa a identificar-se com a rebelião.

Não sei se a situação concreta e as palavras de Jesus permitem uma conclusão tão concreta ou específica, uma vez que a questão proposta só tinha em mira a liceidade do tributo devido a César. Além disto, mesmo admitindo como mais provável que o denário era do próprio Tibério e não de Augusto, dificilmente Jesus quereria sugerir a condenação do culto imperial, pois Tibério, embora se intitulasse *Divi Filius* e se fizesse representar no denário coroado de folhas de carvalho como Júpiter, contudo recusava este culto para a sua pessoa, pronunciando-se p. ex. energicamente contra o plano dos habitantes da Província Bética de erigir um templo a ele e à sua mãe (4). Por conseguinte Jesus

4) G. Herzog-Hauser, *verbete Kaiserkult, Pauly-Wissowa...* Supplbd. IV (1924) 806-853. 833; G. Mayeda, *verbete Tiberius, Bibl. Hist. Hand-Wörterbuch* 3, 1966, 1983.

não teria motivo imediato para polemizar contra tal culto então não praticado ou exigido. Mas o "dai a Deus o que é de Deus!" implicitamente também condenava este culto imperial que mais tarde sim criaria grandes dificuldades aos cristãos.

**4.3. A atitude de Jesus defronte da pobreza e riqueza teria aspetos políticos, visaria mudanças das estruturas sociais?**

É bem sabido que os Evangelhos e especialmente o de Lucas mostram-nos um Jesus viva e continuamente preocupado pelo problema "pobres e ricos" ou "pobreza-riqueza". Ora esta preocupação não denota acaso interesse político pela mudança das estruturas que estão à base destas diferenças de classe? A pergunta também pode ser posta nos seguintes termos: Jesus se movia normalmente entre os setores humildes da população, especialmente da Galiléia, nos quais a atividade zelota contava com mais simpatias. Pergunta-se: podia o amigo dos pobres e perseguidos ser amigo dos romanos? poderia esta sua atuação entre estes meios deixar de ter certa conotação política?

Vamos aos Evangelhos. Na sua visão do Reino, Jesus certamente não considera como normal que haja ricos e pobres, já que esta situação é destinada a desaparecer no Reino futuro. Portanto à primeira vista pare-

ceria que ele procurasse com uma ação política mudar o quadro exterior da ordem social na Palestina do seu tempo. E contudo o exame objetivo dos textos no seu conjunto mostra que ele não fez isto e tampouco era sua intenção fazê-lo.

Em todo o decurso do seu ministério ele fez o possível, para melhorar a sorte dos pobres. Mas isto ele não o fez de maneira direta, pregando ou ativando ele mesmo a mudança das instituições, mas sim de maneira indireta, enquanto exortava e convidava os ricos a que não apegassem o coração aos bens desta terra, e sim mudassem sua disposição interior para com os bens possuídos, socorrendo os pobres, para conquistar "um tesouro no céu" (Mc 10,21 parr; Lc 18,22). Jesus também aconselha (aos ricos) que, quando se dá um banquete, não se convidem os amigos e vizinhos ricos, mas os pobres e aleijados que não o podem retribuir: então Deus os recompensará na ressurreição dos justos (Lc 14,12-14).

Se Jesus chama de bem-aventurados os pobres (Mt 5,3 Lc 6,20b), a perspectiva do outro mundo é certamente uma consolação para eles; mas esta primeira bem-aventurança constitui também advertência séria e ameaça para os ricos, como ainda aparece claramente nas parábolas do rico epulão e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31), do rico imprevidente ou estulto

(12,16-21) e do juízo final (Mt 25,31-46): seremos julgados pelo que fizermos ou tivermos deixado de fazer aos necessitados, com os quais Jesus se identifica.

Jesus pode mesmo lançar a terrível ameaça: "Ai de vós, ricos, porque já tendes a vossa consolação!" (Lc 6,24). Neste contexto ainda se pode mencionar a alternativa: "Não podeis servir a Deus e aos haveres" (posses, dinheiro: "mamonâ; Mt 6,24 Lc 16,13 cf. 16,9-11 "mamon iniquum").

De fato para os ricos é muito mais difícil converter-se e salvar-se do que para os pobres; a rigor sua salvação é impossível, como o exprime tão vigorosamente o dito sobre o camelo e o fundo da agulha. Mas o que, humanamente falando, é impossível, Deus o pode tornar possível (Mc 10,23-27 Mt 19,23-26 Lc 18,24-27).

Portanto Jesus, apesar de toda a sua severidade com os ricos e as riquezas, não desespera deles e tampouco os evita sistematicamente: acolhe com amor e simpatia o rico que pergunta o que deve fazer, para ganhar a vida eterna (Mc 10,17-21 Mt 19,16-21; segundo Lc 18,18-22 ele era um "archon" = chefe, pessoa de destaque). Jesus se faz convidar para a casa e mesa do rico publicano Zaqueu (Lc 19,1-10), é amigo de Nicodemos, de Lázaro e de suas irmãs. Um dos seus Doze ou ao menos um dos seus discípulos é

o publicano Levi/Mateus (Mc 2,14 Mt 9,9 Lc 5,27; Mt 10,3 Mc 3,18 Lc 6,15), portanto presumivelmente homem abastado, como o seriam os demais publicanos, com os quais Jesus se encontrava seguidamente (Mt 11,19 Lc 7,34; Mc 2,15s Mt 9,10s Lc 5,29; Lc 15,1 cf. 18,10ss). O Mestre também aceitou o sustento e os serviços que lhe prestavam aquelas senhoras abastadas, oriundas da Galiléia (Lc 8,2s cf. Mt 27,55 Mc 15,40s Lc 23,49). É de presumir-se também que aquele fariseu Simão e outros dois fariseus que o convidaram à mesa (Lc 7,36 11,37 14,1), fossem homens ricos. Notemos que mesmo Lucas, que tão fortemente acentua o perigo das riquezas e o valor da pobreza, refere estes contatos de Jesus com os ricos (7,36 10,38-42 11,37 14,1 15,1 19,1-10), portanto não vê contradição entre a doutrina e a conduta do Mestre, e dos textos aduzidos creio que também podemos concluir que o próprio Jesus não via contradição entre a sua doutrina e o seu comportamento.

Também a unção em Betânia lança luz sobre a atitude de Jesus com a riqueza e pobreza. Maria unge a Jesus com perfumes muito preciosos, de modo que até os discípulos (ou Judas) se escandalizam, reclamando contra este desperdício que poderia ser aplicado aos pobres. Mas Jesus defende a sua discípula: "... Ela praticou uma boa ação comigo. Pois sempre tendes convosco os pobres, po-

dendo fazer-lhes o bem, quando quiserdes; mas a mim não me tendes sempre..." (Mc 14,3-9 Mt 26,6-13 Jo 12,1-8). Quer dizer que às vezes se justifica um desperdício; pois a pobreza não é a última palavra ou o resumo único do Evangelho: o que realmente tem valor supremo e único é o amor a Deus e ao próximo e a pessoa de Jesus.

Pois bem, para tirarmos uma conclusão provisória, tal conduta pastoral de Jesus para com os ricos não se explicaria nem se justificaria, se ele quisesse de fato eliminar os ricos pela simples mudança das estruturas e por meios políticos ou violentos.

Além disto Jesus exorta insistentemente os seus discípulos tanto ricos como pobres que não busquem os tesouros perecíveis desta terra nem se preocupem com as coisas necessárias para o corpo: o que importa é procurar o Reino de Deus e sua justiça, pois "todas estas coisas vos serão dadas por acréscimo". Esta exortação se encontra em Mt no Sermão da Montanha (6,19-21.24-34) e em Lc como aplicação ou conclusão da parábola do rico estulto ou imprevidente (12,22-34).

Ora, idéias assim são incompatíveis com um programa de mudança política da ordem social. O que Jesus pretende e se esforça por realizar é **mudar os corações dos homens**, imbuindo-os de sentimentos do amor de Deus e dos irmãos (Mc 12,28-34

parr); é desta atitude interior que dependem as relações dos homens entre si, especialmente as relações entre ricos e pobres e destes uns e outros quanto aos bens deste mundo. Neste ponto Jesus lembra os antigos profetas de Israel que não apresentam programas concretos de melhorias sociais, mas insistem em certos princípios gerais, como sentimentos de justiça, mentalidade comunitária ("Hèsed") e "conhecimento de Deus".

Além disto, quando se olha para o conjunto dos ensinamentos e da conduta de Jesus com respeito à riqueza e pobreza, aos ricos e pobres, percebe-se que esta sua atitude para com os bens e pessoas tem fundamento e motivação puramente religiosa, e não econômico-política ou social. Para Jesus a riqueza é um obstáculo sério para entrar no Reino de Deus. Será por este mesmo motivo religioso que ele se recusa a intervir numa questão de herança (Lc 12,13-14); não é esta a sua tarefa.

Talvez alguém diga: E a **pregação em Nazaré** não implica um programa de reformas sociais e políticas? Jesus foi mandado para dar uma boa nova aos pobres, anunciar aos cativos e oprimidos a libertação e proclamar um ano de graça do Senhor (Lc 4,18-19). Parece-me que em vista da pregação geral de Jesus — ele prega o Reino de Deus — estas palavras não se devem entender da libertação

política ou econômico-social dos judeus, mas sim da libertação espiritual, como nós diríamos; portanto as palavras têm sentido espiritual-simbólico.

#### 4.4. A tentação do poder e da riqueza

Das páginas dos Evangelhos transparece que Jesus era um líder que com sua palavra vigorosa e concreta e orientação segura atraía e cativava discípulos e multidões; o seu olhar deveria ser penetrante e atraente (cf. Jo 1,42 Lc 22,61 Mc 1,16 2,14 3,5.34 5,32 10,23 11,11 Lc 6,10). Os discípulos de Emaús o descrevem como um "profeta poderoso em obra e palavra diante de Deus e de todo o povo" que nele punha a esperança de libertação nacional (Lc 24,19). Ora, humanamente falando, Jesus sentiria a tentação e o fascínio do poder e do domínio, e de fato as suas "tentações no deserto" nos orientam neste sentido. Na terceira tentação em Mt 4,8-9 e ainda mais na segunda de Lc 4,5-7 o demônio lhe mostra de relance todos os reinos do mundo com sua glória e poder (de imediato se pensa no imenso império romano no auge da sua extensão e domínio) e Ihos promete ao preço da sua adoração. Sabemos que Jesus venceu esta tentação, preferindo o caminho traçado pelo Pai e que era o da pobreza e renúncia, da cruz e do fracasso, do serviço e da humildade. Esta tentação con-

cretamente poderia ter em vista o proceder e as idéias dos zelotes e outros revolucionários que queriam restabelecer a independência da Palestina pelas armas e pela força: mas isto para Jesus era um caminho "satânico".

Jesus venceu a tentação do poder e por isso, quando depois da multiplicação dos pães as multidões entusiasmadas o querem proclamar rei, ele as despede habilmente (é o líder!), manda embarcar logo os discípulos, também eles facilmente acessíveis a estas idéias, e se retira sozinho ao monte para rezar (Jo 6,14-15, completado por Mt 14,22-23 Mc 6,45-46). Com isto já tocamos outro aspeto do nosso tema: o messianismo de Jesus e suas implicações políticas.

#### 4.5. Messianismo e política

Tanto os Evangelhos e Atos como a literatura extra-bíblica judaica contemporânea nos atestam uma ampla expectativa messiânica entre o povo, a esperança dum libertador enviado por Deus de acordo com as promessas proféticas. Bastava aparecer qualquer personagem de projeção, para logo suscitar suspeitas de que ele fosse este libertador ou Messias ansiosamente esperado; é o que p. ex. se deu com João Batista (Lc 3,16-Jo 1,19-21).

Ora, dada a imagem nada unitária do Messias dos profetas e de outras correntes de pensamento, p. ex. em Qumrán, as

idéias a seu respeito eram bastante diversificadas, p. ex. quanto à sua origem e atuação; mas numa maneira bastante geral predominava a esperança num Messias político e nacionalista que iria libertar o povo eleito do domínio romano e restabelecer o reino glorioso de Davi. Que atitude Jesus tomará em face desta situação?

Em vista da ideologia predominante dum messianismo nacionalista Jesus deveria tomar uma verdadeira opção política: aceitar e aprovar a mentalidade predominante, ou manter-se reservado quanto a ela, ou rejeitá-la a favor dum messianismo e libertação espirituais.

Sabemos que Jesus fez o possível, para não ser tomado como um Messias político e por isso, para evitar qualquer ocasião de ser tomado como tal, impunha silêncio aos miraculados ou aos demônios que o proclamavam "o santo de Deus" ou "filho de Deus", como quer que finalmente se explique este mandamento de silenciar, que, de resto, geralmente não produz efeito (Mc 1,24s; 3,11 5,7; 1,44 parr 5,43 parr 7,36 8,26 Lc 8,56 Mt 9,30 12,16). Quando Simão Pedro em Cesaréia de Filipe professa que Jesus é o Cristo, isto é o Messias, o Ungido por excelência, ele dá ordem aos discípulos que não o digam a ninguém (Mc 8,27-30 Mt 16,13-16.20 Lc 9,18-21; cf. também Mc 4,11 parr).

Mas há mais: quando nesta mesma ocasião Simão Pedro o quer afastar do caminho messiânico da paixão e morte, Jesus o repele bruscamente como um tentador malévolo: "Afasta-se de mim, Satanás!" (Mc 8,32-33 Mt 16,22-23); são as mesmas palavras enérgicas e definitivas que empregou na tentação no monte (Mt 4,10).

Ele nunca se declara publicamente o Messias, e mesmo a resposta ao sumo sacerdote parece ambígua: é o sacerdote que o afirma ou quer saber, mas Jesus responde evasivamente. Ele prefere usar o título neutro e descomprometido de "Filho do Homem" ou se identifica com o Servo de Javé que sofre e dá a sua vida pelos pecadores.

De maneira geral se admite que no tempo de Jesus a expressão "Filho do Homem" não era título ou designação do Messias. Além disto muitos exegetas, e entre eles Cullmann, pensam que Jesus, usando esta designação, se referiu conscientemente às concepções apocalípticas sobre o homem celeste que apareciam em Daniel 7, 13s, no livro de Henoque (Similitudines cc. 37-71) e 4 Esdras 13 (apócrifo), embora elas não se tivessem tornado crença comum. Desta maneira Jesus teria introduzido, aos poucos, os seus ouvintes no mistério da sua pessoa, distanciando-se, porém, ao mesmo tempo das concepções messiânico-políticas dos seus contemporâ-

neos. De fato Jesus aplicou a si o texto de Dn 7,13: Mt 24,30 parr 26,64 parr cf. 16,27, isto é, o Filho do Homem que vem com as nuvens do céu.

Mas note-se que não poucos autores recentes negam que no tempo de Jesus os judeus tenham esperado um Filho do Homem apocalíptico, pois os textos de Henoque e 4 Esdras deixam dúvidas, e os documentos contemporâneos de Qumrân não conhecem esta figura (5).

Se Jesus diz à samaritana, e isto logo nos primeiros meses da sua atividade pública, que é o Messias (Jo 4,25-26), então isto se explica ou pela visão própria do quarto Evangelho ou então porque entre os samaritanos não haveria muito perigo dum movimento messiânico em torno de Jesus.

Só mesmo nos últimos dias antes da sua paixão, na entrada triunfal em Jerusalém, se dá a conhecer como o Messias pacífico e modesto, sem aparato guerreiro ou alarde de poder (Mt 21,1-10 Mc 11,1-11 Lc 19,28-38.45 Jo 12,12-19): é que, como já vimos, entra na cidade não montado num cavalo, montaria dos reis e poderosos, mas sim num jumento que é a montaria do cidadão comum e pacífico (cf. Mt 21,5 = Zac 9,9). Portanto sua intenção não era encenar uma manifestação política e

muito menos provocar um levante armado contra as autoridades romanas e isto debaixo dos olhos deles! Poderia ser que alguns dos discípulos ou parte da multidão tomasse aquilo como uma manifestação política, mas não era esta a intenção de Jesus e ele certamente manteve o controle da situação.

Na situação crítica e explosiva da Palestina de então Jesus certamente teve de usar de toda a discrição, reserva e energia, para que suas doutrinas e atitudes não fossem interpretadas como manifestações dum Messias como a maioria do povo o esperava, a saber dum Messias político e nacionalista e de um libertador político ou violento do jugo romano.

## 6. Conclusões

Que conclusões vamos tirar de tudo o que foi dito a respeito da atuação ou atividade política e revolucionária de Jesus? Parece-me que ficou claro e incontestável que ele não foi um revolucionário na acepção ordinária deste termo: nem sua doutrina nem sua atuação ou conduta pregam a mudança violenta das estruturas sociais, econômicas, políticas e religiosas do seu tempo. Os textos, como os encontramos nos Evangelhos, no seu conjunto ou contexto global e sem os manipular,

5) J. Nelis, *verbete Menschensohn*, Bibel-Lexikon 1968<sup>2</sup>, 1132; Cullmann, em *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português) 19.2.78, p.10, col.3; quanto à negação desta opinião ver J. P. Brown, *The Son of Man: "This Fellow"*, Bibl 58,1977, 361-387. 365.366.373 etc.

não permitem ver em Jesus um revolucionário. Se sua doutrina e comportamento tantas vezes são paradoxais e chocantes e portanto revolucionários até certo ponto, contudo é melhor evitar este termo ambíguo.

Quanto à **atuação política** de Jesus a resposta não é assim tão líquida e uniforme, e certamente é lícito pôr a questão, se podemos falar duma atuação política e até que ponto.

Parece-me que devemos evitar dois extremos, não querendo à força atribuir verdadeira atividade política a Jesus, ou então excluí-la inteiramente.

Eu colocaria entre os defensores da primeira alternativa os estudos de Warnier e Crespy. Segundo Warnier Jesus como verdadeiro homem que era, fez política, enquanto como profeta se pôs do lado dos pobres e oprimidos contra as classes altas dos sumos sacerdotes e grandes proprietários de terras, mancomunados ao império romano dominador-explorador, embora por outro lado sempre se distanciasse dos zelotes, recusando-se a liderar um movimento de rebelião política armada. Certamente Jesus não é um revolucionário enquanto líder político que desencadeia um processo de passagem dum modo de produção por outro, dum sistema social a outro. Warnier continua: A vocação

específica de Jesus não é política no sentido estrito do termo, do mesmo modo que ela não foi monacal como a de João Batista. Jesus ultrapassou os revolucionários de todos os tempos e os de hoje por seu **universalismo**: libertação não só dos pobres e oprimidos, mas também dos doentes e desfavorecidos (handicaps), das prostitutas e prisioneiros etc., enfim de todas as classes. Finalmente constata-se a recusa constante de Jesus de usar a violência (6).

Estas apreciações no conjunto são aceitáveis e corretas, mas pergunta-se, se com todas estas ressalvas ainda se pode afirmar que Jesus fez política, ao menos no sentido óbvio que damos a este termo? Warnier me parece forçar os termos.

Crespy é ainda mais incisivo: "De fato, através destes paradoxos (p. ex. vitória de Jesus pela cruz e morte) é a própria concepção do político que sofre uma revisão radical. O que Jesus compartilha com os zelotes, é a esperança dum mundo onde os poderes atuais (os saduceus, os romanos, os ricos etc.) serão desfeitos e onde os pobres, os oprimidos, os achincalhados terão acesso à alegria, à consolação etc. Esta esperança é manifestamente política, porque ela visa a uma organização da vida comum, da polis e das relações

6) Ph. Warnier, *Jésus a-t-il fait de la politique?* Temps et Paroles, mai 1976, 3-10.

econômicas como relações de poderes" (7).

Estas conclusões ultrapassam os textos. Com Guillet se pode responder que esta interpretação dos Evangelhos é surpreendente.

Pois onde se encontra uma palavra de Jesus, anunciando que o Reino de Deus supõe como condição a destruição dos poderes políticos constituídos? Onde se encontra um indício de que ele queira organizar um tipo de vida comum? Pelo contrário dá na vista constatar, até que ponto Jesus se preocupa pouco destes problemas, deixando aos seus discípulos liberdade nos seus movimentos (8).

Quer isto dizer que a doutrina e a conduta de Jesus não têm nada a ver com a política ou que apenas têm alcance meramente religioso? A isto Bigo responde muito bem: A missão de Jesus tem uma dimensão política, porque questiona o poder, todos os poderes, quando eles tendem a se divinizar e absolutizar. Mas sua missão não é uma empresa política (9). Com Schwager se pode acrescentar: A exortação de Jesus ao amor dos inimigos e seu trato familiar com os inimigos concretos, os publicanos, tinham.... um significado políti-

co eminente. Ele não proclamava um ideal etéreo, mas arriscava muito numa situação política altamente explosiva (10).

Além disto Jesus visa o homem todo. O seu discípulo, aceitando a não-violência, a caridade universal, que inclui os adversários e inimigos, desapegando o coração dos bens deste mundo e reconhecendo o perigo das riquezas etc., quando atuar na política, seja ativamente como deputado ou prefeito etc., seja como simples cidadão que vota, sempre se lembrará que também nesta sua atuação política continua discípulo de Jesus e portanto deve proceder como o Mestre, praticando a caridade universal, a lealdade e sinceridade: no seu empenho pela promoção material e econômica dos pobres e marginalizados sempre se lembrará que segundo o Evangelho estes não são os bens supremos nem os únicos ou impreteríveis.

Por outras palavras: se a doutrina e a conduta de Jesus não constituem atividade política propriamente dita no sentido que comumente damos ao termo, ou se ele não dá a seus discípulos diretrizes propriamente políticas, contudo elas têm implicações e conseqüências

7) G. Crespy, Recherche sur la signification politique de la mort du Christ, Lum Vie 101, janv.-mars 1971, 89-109. 107.

8) J. Guillet, Jésus et la politique, Rechts Sc Relig 59, 1971, 533.

9) P. Bigo, Jesús y la política de su tiempo, Med 1, 1975, (nº 1), 45-51, 49.

10) R. Schwager, Jesus angesichts der Gewalt, Orient 39, 1975, 18.

**políticas.** Os discípulos de Cristo, embora não sejam do mundo, contudo vivem neste mundo (Jo 15,19 17,11.14-16) e por isso se vêem a braços com todos os seus problemas e não se podem subtrair a eles e à busca de suas soluções sob pretexto do exemplo ou doutrina de Jesus ou da futura vinda do Reino de Deus.

E ainda: atitude de Jesus com respeito aos poderes constituídos encerra uma lição: o discípulo de Cristo os aceita e colabora com eles para o bem de todos e especialmente dos mais carentes, mas fica consciente que estes poderes não são absolutos e portanto podem e devem ser encarados com olhar crítico. Demais: o discípulo de Cristo, empenhado em diversos graus na política, tem também ele o mandamento duplo do amor de Deus e do próximo para se motivar e trabalhar para o bem de todos. E se sua atuação política como cristão for mal interpretada, terá seu conforto em Cristo que, apesar da sua atuação prevalentemente e qua-

se diria unicamente religiosa, foi condenado como criminoso político. Neste contexto se poderiam lembrar grandes políticos cristãos, como Tomás Moro e Giorgio La Pira, este falecido há poucos meses, o outro nascido há 500 anos.

Finalmente não se diga que a situação do tempo de Jesus era diferente da atual e particularmente da América Latina; como vimos no princípio, ela era até muito parecida à nossa, bastando lembrar-se que a Palestina estava sujeita ao imenso império romano com toda a série de explorações, vexames, revoltas e guerras que brotavam destas condições. Portanto as atitudes assumidas por Jesus se enquadram na nossa situação. Com isto fica de pé a possibilidade de fazer teologia da libertação, mas fazer de Jesus um político propriamente dito e um revolucionário e guerrilheiro os Evangelhos não o permitem nem justificam.

São Leopoldo, 05/04/1978

## BIBLIOGRAFIA

- CARMICHAEL, J. *The Death of Jesus*, New York 1963; tradução italiana em 1971.
- BRANDON, S.G.F. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. New York 1967; resumo de Weber em *Éts théols et religs* 48,1973,327-332, com apreciação crítica nas pp. 332-34. Apresentação também em VEJA (S. Paulo) nº 409 de 7 jul. 1976,47-48.
- BRANDON, S.G.F.. *The Trial of Jesus*, London, 1968.
- CULLMANN, O. *Jésus et les révolutionnaires de son temps*. Neuchâtel 1970; em alemão: *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit* 1970; em português: *Jesus e os revolucionários do seu tempo*. Vozes 1972; a tradução espanhola é de 1971. Resumo de Weber em *Éts théols et religs* 48,1973,334-38; H. Bojorge, em *Rev. Bibl* 33,1971, 124-126.
- EDWARDS, G.R.. *Jesus and the Politics of Violence*, New York 1972. Resumo de Weber em *Éts théols et religs* 48,1973,339-342 sob o título: *Le Christ pacifique de G.R. Edwards*.
- HENGEL, M. *Jésus et la violence révolutionnaire (lire la Bible/34)*. Cerf 1973. Tradução do original alemão publicado em *Calwer Hefte* 110 (1970) e 118 (1971). Tradução espanhola Ediciones Sígueme, Salamanca 1973.
- HENGEL, M. *Jésus fut-il un révolutionnaire?* *Istina* 17,1972-133-156; tradução do alemão 1970<sup>2</sup>; tradução portuguesa: *Vozes* 1972.
- WEBER, H.-R. *Libération ou prince de la paix?* *Éts théols et religs* 48,1973,317-349 (bibliogr. p. 348-49). É adaptação francesa dum artigo publicado em 1972 em *Study Encounter* vol. 8, nº 4, do Conselho Ecumênico das Igrejas; tradução italiana em *IDOC* 4,1973, nos. 4 (pgs. 35-42) e 5 (pgs. 33-42).
- TROCMÉ, A. *Jesus e a Revolução Não-Violenta*. *Vozes* 1973 (tradução do francês 1961).
- RIVAS, L.H. *Jesús entre sus contemporaneos*, *Rev. Bibl* 33,1971,111-123.
- SCHMID, J. *Jesu Stellung zum Reichtum*, em *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger N.T.2), 1954<sup>2</sup>, 194-196.
- ROSA, G. *DE Gesù e il problema della ricchezza*, *Civ. Catt* 125, 1974, III, 367-377.

- GIBLIN, Cg. H. "The Things of God" in the Question Concerning Tribute to Caesar, *Cath Bibl Quart* 33, 1971, 510-527.
- RAURELL, Fred. Jesús y la violencia revolucionaria, problema de transposición e interpretación, *Ests Franc* 75, 1974, 163-197.
- CROATTO, Sev. La dimensión política del Cristo Liberador, *Cristianismo y Sociedad* nº 46, 1975, 6-23.
- IDÍGORAS, J.L. Nota sobre la Violencia, *Rev. Teol. (Lima)* 6, 1972, 72-90. 77-79: de Cristo.
- MERKEL, H. War Jesus ein Revolutionär? Die jüdische Widerstandsbewegung zur Zeit Jesus, *Bi Ki* 26, 1972, 2. Quartalh., 44-47.
- GRELOT, P. Jésus (livre e libertador) *Cahs Évang* 6, nov. 1973, 44-45. 48-55.
- HENGEL, M. War Jesus Revolutionär? (Sechs Thesen eines Neutestamentlers), *Evang Komment* 12/1969, 694-96.
- SCHWAGER, R. Jesus angesichts der Gewalt, *Orientalg* 39, 1975, 16-19.
- ROY, R. Jésus guerrier de l'indépendance, Montréal, Éditions Partipris 1975, 415 pp.; resumo deste livro desastroso em *Ami Clergé* 87, 1977, 55-56.
- BOFF, Clod. Foi Jesus revolucionário? *REB* 31, 1971, 97-118.
- NUNES, D. Judas, traidor ou traído? Rio de Janeiro 1968 (ver apreciação por Dom Estêvão Bettencourt, *Perg e Resp* 10, 1969, 15-24).
- NUNES, D. A páscoa de sangue. Rio de Janeiro 1971.

### Jesus e zelotes

- HENGEL, M. *Die Zeloten*, Leiden 1961.
- WEGENAST, Kl. *Zeloten*, Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 2. Reihe, 18. Halbbd. 1967, 2474-99. Especialmente: 2493-94: Zelotismus und frühes Christentum.
- CULLMANN, O. *Dieu et César* (Éts de Théologie Bibl), Neuchâtel 1968, p. 71-85.
- BAUMBACH, G. *Zeloten und Sikarier*, *Theol Litzg* 90/10, 1965, 727-740. id., *Die Zeloten - ihre geschichtliche und religionspolitische Bedeutung*, *Bib u. Litg* 41, 1968, 2-25. id., *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin 1971.
- DANIEL, C. *Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie dans le N.T.*, *Numen* 13, 1966, 88-115.
- SALOMONSEN, B. Some Remarks on the Zealots with special regard to the term 'Qannaim' in Rabbinic Literature, *NTSt* 12, 1966, 164-176.

- KINGDOM, H. Who were the Zealots and their Leaders in A.D. 66? NTSt 17,1970/71, 68-72.
- SMITH, Morton Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation, Harv Theol Rev 64,1971,1-19.
- MORIN, J.-A. Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Ishkariôt, RB 80,1973,332-358. 332-49.
- Verbetes zelotés em ThWNT II, 1935, 884-890 (Stumpf); lestés ib. IV, 1942,262-67 (Rengstorf) e sikários ib. VII, 1961,277-81 (O. Betz)
- COTHENET, E. Révolutionnaires au temps de Jésus: Les Zélotes, Cahs Évang 6,1973, 46-47.
- PAGOLA, J.A. ? Fue Jesús un revolucionario zelote? Lum (Vitoria) 24, 1975,97-123.

### Jesus e política

- WOOD, H.G. Interpreting this Time NTSt 2,1955/56,262-266.
- SCHNACKENBURG, R. Die sittliche Botschaft des N.T., München 1954, 72-79 = Le message moral du N.T., Le Puy-Lyon 1963, 102-111.
- CULLMANN, O. Dieu et César, Neuchâtel 1956, 5-53.
- DINKLER, E. Jesu Wort vom Kreuztragen, em Eltester (editor), Neutestamentliche Studien für Rud. Bultmann, Berlin 1957, 110-129.
- SCHLIER, H. L'État selon le N.T., Lum et Vie n° 49,1960,99-122.
- DELORME, J. Évangile et Politique, Regard sur le N.T., em Prêtres aujourd'hui, n° 313,1969,617-626.
- CRESPY, G. Recherche sur la signification politique de la mort du Christ, Lum et Vie 20/101, janv-ms, 89-109; resumo em Sel Teol 11,1972,210-219.
- COSTE, R. Évangile et politique, Aubier 1968. Édts. Montaigne.
- GUILLET, J. Jésus et la Politique, Rechts Sc Relig 59,1971,531-544 (contra Crespy).
- GEORGE, A. Jésus devant le problème politique, Lum et Vie 20/105, 1971,5-17.
- GRÄSSER, E. "Der politisch gekreuzigte Christus". Kritische Anmerkungen zu reiner politischen Hermeneutik des Evangeliums, ZNW 62, 1971,266-294 (contra Moltmann).
- SCHRAGE, W. Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, principalmente pgs. 30-40.
- HENGEL, M. "Politische Theologie" und neutestamentliche Zeitgeschichte, Ke u. Dogma 18,1972,18-25; resumo em Sal Terrae 60, 1972, 534-538.
- Jesus and Politics, America 127,1972,40-42 (n° 2 de 22.7.1972).

- ROSA, G. de, *Gesù e i problemi politici del suo tempo*, Civ Catt 125, 1974 1,216-231.
- GALILEA, Seg. *La actitud de Jesús ante la política*, Past Mis 9/n.2, 1973,47-58.
- GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación*, Salamanca 1972,279-309: Jesús y el mundo político.
- BIGO, P. *Jesús y la Política de su Tiempo*, Medellín 1,1975 (nº 1), 45-51. É o cap. 4º da obra do mesmo autor: *l'Église et la révolution du tiers monde*, Paris 1974; tradução espanhola com o título: *La Iglesia y el Tercer Mundo*, Eds. Sígueme, Sal. 1975 (recensão Hortal, PT 9, nº 19,1977, 346s).
- FERRARO, B. *A Significação Política e Teológica da Morte de Jesus*, Vozes 1977, especialmente cap. 3, p.135-201.
- CAMPOS, J.I. da Silva. *Dimensões político-sociais do Reino?* RCB 20 N.F.vol. 1,1977,377-393 = *Os Direitos Humanos na Bíblia* vol. 1, Edçs. Loyola S. Paulo 1978,81-97.
- CULLMANN, O. *Teve Jesus propósitos de reforma política?* L'Osserv Romano (edição sem. em português) 19.2.1978 p.10, 26.2 p.10, 5.3 p.9 e 12.3 p.10; original francês em *Vérité et Vie aujourd'hui* - 17 - n.s. Strasbourg 1977-78, p.3-24.
- GONZÁLEZ-RUIZ, J.-M. *Da significação política de Jesus ao compromisso político da comunidade cristã*, Conc 84.1973/4,416-424.
- RUIZ, G. *Jesucristo y la política*. Exposición crítica de diversos puntos de vista recientes, Sal Terrae 64,1974,427-438.
- WARNIER, Ph. *Jésus a-t-il fait de la politique?* Temps et Paroles mai 1976 (nº 8), 3-10.
- GRATZFELD, G. *Qumrán e a Política Partidária Judaica*, RCB 3,1959, 170-178.