

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**PRÓ-REITORIA DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL**  
**Um Estudo a Partir do Movimento de Jesus**

**EDNALDO RODRIGUES VIEIRA**

**RECIFE/2007**

**EDNALDO RODRIGUES VIEIRA**

**RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL:  
Um Estudo a Partir do Movimento de Jesus**

**Dissertação de Mestrado como  
requisito parcial à obtenção do título  
de Mestre em Ciências da Religião,  
pela Universidade Católica de  
Pernambuco. Prof. Orientador: Prof.  
Dr. João Luiz Correia Júnior.**

**RECIFE / 2007**

V657r

Vieira, Ednaldo Rodrigues

Religião e compromisso social: um estudo a partir do movimento de Jesus / Ednaldo Rodrigues Vieira ; orientador João Luiz Correia Júnior, 2007.

83 f.

Dissertação (Mestrado) -Universidade Católica de Pernambuco, 2007. Pró-reitoria Acadêmica. Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

1. Jesus Cristo -Historicidade. 2. Sociologia cristã.  
3. Bíblia. N. T. Marcos. I. Título.

CDU 2:301

**EDNALDO RODRIGUES VIEIRA**

**RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL:  
Um Estudo a Partir do Movimento de Jesus**

Dissertação de Mestrado aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco. Prof. Orientador: Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior.

---

**Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior - UNICAP - Orientador**

---

**Prof. Dr. Paulo Ferreira Valério – UNICAP**

---

**Prof. Dr. Valmor da Silva - UCG**

**RECIFE / 2007**

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, que me acompanhou durante este trabalho.

A meus pais, José e Maria Adeilde, com quem aprendi a sensibilidade com os pobres.

A todos os meus irmãos da Companhia de Jesus, pelo apoio.

Aos professores Fernando Castim e João Luiz Correia Júnior, da UNICAP

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo estudar a relação entre Religião e Compromisso Social a partir do movimento de Jesus. Por meio da bibliografia histórica e da sociológica, procura-se identificar os grandes problemas da sociedade em que Jesus estava inserido (Palestina do século I, sob a dominação do Império Romano). Utilizando a bibliografia bíblica atual, faz-se uma incursão no texto de Marcos para identificar a atuação de Jesus, motivada pela compaixão que demonstrou pelas multidões excluídas. A pesquisa revela que Jesus, em suas palavras e, sobretudo em seu testemunho pessoal, apresenta orientações claras ao discipulado para que também se sensibilize com a causa das multidões excluídas e de cada pessoa em particular. A pesquisa mostra também que a atuação de Jesus e do seu movimento, além de denunciar a profunda injustiça social a que estavam submetidas as multidões marginalizadas, sugere uma prática comprometida com mudanças efetivas nas relações sociais, motivada por princípios religiosos

## ABSTRACT

This research project aims to study the relation between social commitment, departing from Jesus movement. Through historical and sociological bibliography, one seeks identifying the great problems of the society which Jesus lived in, (first-century Palestine under Roman empire's domination). Departing from the actual biblical bibliography, one makes a incursion in Mark's text in order to identify Jesus actuation, motivated by the compassion that he – Jesus – demonstrated to excluded regarding to excluded crowds. This research shows up that Jesus, in his words and, over all, presents clear orientations to his discipleship so that they – his disciples themselves – also sympathize with the excluded crowds cause each one person, in particular this research also reveals that Jesus actuation and his movement's that one beyond discipleship so that they-his disciples-themselves should also sympathize with the excluded crowds cause and each one's in particular this research also reveals that Jesus actuation and his movement's, beyond denouncing the profound social injustice which the excluded, marginalized crowd, were subdued to suggest a compromised practice with effective changes in social rapports, motivated by religious principles.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

#### 1 A PERTINÊNCIA DO TEMA “RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL”

1.1 Religião: diversos enfoques.....	12
1.1.1 Abordagem histórica .....	13
1.1.2 Abordagem teológica.....	13
1.1.3 Abordagem filosófica .....	14
1.1.4 Abordagem psicológica .....	14
1.1.5 Abordagem sociológica .....	15
1.2 O engajamento social das religiões .....	16
1.2.1 Nas religiões do Antigo Oriente .....	17
1.2.2 No Hinduísmo.....	18
1.2.3 No Budismo .....	18
1.2.4 No Islamismo.....	19
1.3 Judaísmo: uma religião que leva ao compromisso social.....	21
1.4 Comparando o compromisso social das religiões estudadas.....	23

#### 2 RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL NO MOVIMENTO DE JESUS

2.1 O contexto econômico da Palestina no tempo de Jesus .....	27
2.1.1 No campo.....	27
2.1.2 Nas cidades e vilarejos .....	28
2.1.3 A pesada carga tributária .....	29
2.2 Os grupos sociais da época de Jesus.....	31
2.2.1 Grupos sociais tradicionais.....	31
2.2.2 O banditismo social .....	35
2.2.3 Proclamações messiânicas .....	36
2.2.4 Movimentos taumatúrgicos e proféticos .....	38
2.2.5 O movimento do Batista .....	42
2.3 O movimento de Jesus como movimento social .....	43
2.3.1 Liderança carismática e movimento carismático .....	43

2.3.2 Dinâmica do agir social do movimento carismático de Jesus .....	47
2.3.3 Sinais de um novo tempo nos relatos neotestamentários .....	48
2.3.3.1 Ação socialmente comprometida de Jesus na Sinagoga.....	49
2.3.3.2 Ação socialmente comprometida de Jesus nos discursos.....	51
2.3.3.3 Ação socialmente comprometida de Jesus em terras pagãs .....	54
2.3.3.4 Ação socialmente comprometida de Jesus nas curas .....	57
2.4 O Movimento de Jesus pós-morte do líder carismático, do ponto de vista do compromisso social .....	59

### **3 RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL NA ATUALIDADE**

3.1 O compromisso social em alguns momentos da história do Cristianismo .....	64
3.2 O compromisso sociorreligioso com os excluídos, na Igreja Católica.....	68
3.3 O compromisso sociorreligioso com os excluídos nas Igrejas Evangélicas.....	71
3.4 O compromisso sociorreligioso com os excluídos no Brasil, a partir de uma perspectiva ecumênica.....	72

<b>CONCLUSÃO</b> .....	76
------------------------	----

<b>REFERÊNCIAS</b> .....	79
--------------------------	----

## INTRODUÇÃO

Quando se pensava que a secularização havia banido diferentes formas de expressão da religiosidade, eis que a religiosidade fortemente reaparece. Esse fenômeno acontece tanto nas religiões históricas como nos novos movimentos religiosos. Mas, para que a mística e a contemplação estejam em “alta”, pergunta-se: é necessário que tudo aquilo que forma o mundo do fazer e do agir, da eficácia transformadora, da intervenção consciente e articulada na realidade esteja em “baixa”?<sup>1</sup>.

Diante desse questionamento, este trabalho tem como objetivo pesquisar sobre as implicações referentes ao binômio Religião e Compromisso Social, na perspectiva de valores capazes de gerar mudanças efetivas nas relações sociais. Para a tradição religiosa judaico-cristã, o agir comprometido com a construção de uma sociedade justa é elemento constitutivo de sua experiência religiosa. Por isso, o foco da pesquisa está no movimento liderado pelo Rabi Jesus de Nazaré, apontado pelas pesquisas atuais como um movimento sociorreligioso intrajudaico, comprometido com o extrato social mais baixo da sociedade palestinese do século I, e que buscava interferir na realidade, viabilizando relações sociais que dignificassem a pessoa humana. O diferencial do movimento de Jesus está no modo de se contrapor, sem o uso da violência, aos dominadores que mantinham o povo em condições sociais adversas.

A principio serão vistos alguns conceitos possíveis de religião e como o compromisso social está presente em algumas religiões, com o intuito de mostrar que o compromisso social não é exclusividade do movimento religioso suscitado pelo seguimento de Jesus, embora o compromisso social intrínseco esteja mais presente no Judaísmo, razão pela qual será dedicada maior atenção ao mesmo.

Passada a propedêutica da dissertação, inicia-se a pesquisa histórico-sociológica do contexto da Palestina do século I sob a dominação do Império Romano. Jesus de Nazaré e seu movimento são mais bem entendidos dentro desse contexto. Para tanto, conta-se com a contribuição de autores como Richard A. Horsley, John S. Hanson, Ekkehard W. Stegmann, Wolfgang Stegemann, Donizetti Scardelai, Dale T. Irvin, Scott W. Sunquist.

Em seguida, a dissertação tratará do Movimento de Jesus, buscando compreender a sua práxis diante dos desafios das multidões excluídas. Para tanto, o

estudo fundamenta-se em autores como: Ekkehard W. Stegmann, Wolfgang Stegemann, Ched Myers, Donizetti Scardelai entre outros.

Além desses autores, que trazem a contribuição histórica para os estudos bíblicos, utilizar-se-ão relatos evangélicos. Embora se encontrem citações de outros evangelistas, o texto neotestamentário de Marcos será mais utilizado, por ser o relato mais próximo do Jesus histórico, uma vez que, no caso específico do movimento de Jesus, não encontramos fontes históricas primárias suficientes para um estudo do movimento. Por isso, toma-se o escrito marcado como fonte de pesquisa, mesmo sabendo que o interesse do escrito não é, em primeiro lugar, histórico, mas quer ser um relato da experiência de fé da comunidade em que foi redigido. Contribuirá como aporte literário para detectar, nas entrelinhas, as motivações religiosas mais profundas da atuação de Jesus e de seu movimento itinerante. Não se pode perder de vista que o Evangelho de Marcos foi escrito originalmente para ajudar os discípulos de Jesus a enfrentarem a dura verdade sobre seu mundo e sobre eles mesmos. “O relato é feito pelos comprometidos, sobre os comprometidos e que se dirige aos comprometidos com a obra de Deus, obra de justiça, de compaixão e de libertação no mundo”. Desse modo, o Evangelho de Marcos não é um texto sem pretensões, pois quer veicular a alternativa religiosa pregada por Jesus para a construção de um mundo em que prevaleçam relações fraternas, na linha do que chamamos hoje de compromisso social. A interpretação socioliterária a partir da narrativa neotestamentária de Marcos baseia-se em Ched Myers e outros. Tendo presente o pano de fundo da estrutura imperial, curas e exorcismos serão tratados como embates de Jesus com o poder opressor vigente<sup>2</sup>.

Faz-se necessário, também, dialogar com as pesquisas que vão para além das fontes bíblicas e históricas. Por isso, buscar-se-á o aporte sociológico de Max Weber, no que tange a sua valiosa contribuição para o estudo da Religião. De modo especial, estará presente a sua noção de liderança carismática em meio aos desafios das classes menos favorecidas<sup>3</sup>. No desdobramento da análise weberiana sobre as rejeições religiosas do mundo, percebe-se que é própria dos movimentos carismáticos a pregação da inversão da situação social vigente, o que, de início, não implica a ruptura com a tradição religiosa dominante; ao contrário, exatamente ela é invocada como fundamento desse projeto de crítica à sociedade.

---

<sup>1</sup> BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Novos horizontes e expectativas da contemplação e da práxis: o “novo” e o “antigo” na mística e na política. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; BARTHOLO JÚNIOR, Roberto dos Santos (Orgs.). **Mística e Política**. São Paulo: Loyola, 1994, p. 288.

<sup>2</sup> MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. Trad. I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992, p.34.

<sup>3</sup> WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 283-291.

Por último, nos resultados, procura-se averiguar quais as repercussões que tais constatações podem trazer para o estudo da religião enquanto experiência do sagrado que, longe de alienar, cumpre importante papel motivador para práticas sociais comprometidas com a humanização das relações sociais.

## 1 A PERTINÊNCIA DO TEMA “RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL”

O tema que este trabalho se propõe enfrentar o que é importante e fundamental, sobretudo para a tradição religiosa judaico-cristã. Antes de tudo, é preciso definir o que se entende por religião mediante algumas abordagens (por exemplo: histórica, teológica, filosófica, psicológica e sociológica). O objetivo é demonstrar que a abordagem sociológica, apesar de ser uma entre tantas outras formas de compreender a religião, é aquela que ajuda a perceber a pertinência do engajamento social como uma importante expressão religiosa. Nessa perspectiva, serão apresentadas algumas religiões com o intuito de demonstrar que, de alguma forma, respondem aos desafios da sociedade em que estão inseridas, embora não do mesmo modo, nem com a mesma profundidade. Em seguida, será dado destaque especial ao Judaísmo, que, por ser uma religião da ação, tem o compromisso social como algo intrínseco.

### 1.1 Religião: diversos enfoques

Etimologicamente, segundo Cícero<sup>4</sup>, a palavra religião deriva de *relegere* (re-ler), “aqueles que cumpriram cuidadosamente com todos os atos do culto divino e, por assim dizer, os reliam atentamente”<sup>5</sup>. Já para Lactâncio<sup>6</sup>, “religião” deriva de *religare* (re-ligar); trata-se aqui da necessidade do ser humano ligar-se objetivamente a determinada crença religiosa.

Para Agostinho, o termo “religião” vem de *re-eligere* (re-eleger)<sup>7</sup>, que pode significar tornar a escolher os valores religiosos dos quais a pessoa se havia afastado, em meio às diversas opções oferecidas pela realidade<sup>8</sup>.

Por esse entendimento, a dimensão social da religião é o reconhecimento, por parte das pessoas, de sua contínua necessidade de *reler* os acontecimentos da vida cotidiana, pessoal e comunitária, à luz de suas crenças<sup>9</sup>. Essa releitura dos fatos

<sup>4</sup> Marco Túlio Cícero (106-43 a.C), orador e escritor latino, o mais conhecido expoente da corrente filosófica eclética.

<sup>5</sup> CÍCERO. Apud ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.846.

<sup>6</sup> Escritor cristão (260-340), nascido na África, autor de *Divinae institutiones*.

<sup>7</sup> Nascido em Hipona na África (354-430), famoso por escritos teológicos e filosóficos como *A cidade de Deus, De Tinitate etc.*

<sup>8</sup> WILGES, Irineu. **Cultura religiosa**: as religiões do mundo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 15.

<sup>9</sup> Segundo Abbagnano, a crença na garantia sobrenatural é a atitude religiosa fundamental, podendo simplesmente ser interior e pessoal, ou objetiva e pública. RELIGIÃO. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 846.

cotidianos *ligam-se* a uma prática religiosa como busca de forças para enfrentar, com dignidade, os desafios da própria existência humana e, conseqüentemente, fazer opções que têm coerência com princípios religiosos que, naturalmente, têm repercussões sociais.

Quanto ao estudo da religião, pode ser feito a partir de diferentes abordagens. Apresentam-se aqui, segundo Robert Crawford<sup>10</sup>, algumas delas: histórica, filosófica, teológica, psicológica e sociológica.

#### 1.1.1 Abordagem histórica<sup>11</sup>

Nesta abordagem, o estudo da religião é feito a partir de fontes primárias (inscrições, monumentos, artefatos) ligadas a uma religião e comparadas com o desenvolvimento de outras religiões. Examinam-se, também, fontes secundárias (que fazem referência a tais documentos) que não são tratadas com a mesma consideração que as primárias.

Os métodos usados são científicos e objetivos e os livros sagrados das crenças são tratados como quaisquer outros livros. A dificuldade nesta abordagem é que as fontes são consideradas subjetivas.

#### 1.1.2 Abordagem teológica<sup>12</sup>

Tantas são as teologias quantas são as religiões. Só nos últimos dois séculos se adotou uma postura mais liberal, mostrando o interesse por outras religiões além da confessionalidade. A novidade é a busca de uma visão geral da religião e cada religião em particular, a partir de várias contribuições de outras ciências. Nesta abordagem, são de suma importância os escritos e tradições sagradas, embora seja possível um corpo de crenças com base na oralidade.

Muitas religiões têm seu fundamento em credos e confissões de fé como o Cristianismo, outras prestam pouca atenção aos credos, preocupando-se mais com a vivência de valores, como é o caso do Judaísmo<sup>13</sup>.

#### 1.1.3 Abordagem filosófica<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 21-33.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 22-23.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 23-24.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>14</sup> CRAWFORD, 2005, p. 24-27.

Consideram-se os métodos empregados no estudo da religião, avaliam-se as provas e indícios e chega-se à verdade ou não das afirmações da fé. Até a Idade Moderna, questões religiosas para a filosofia eram questões metafísicas, que não tinham uma prova científica, tal como a ciência moderna prevê. A filosofia nascida em tal ambiente vai dizer que os enunciados religiosos são desprovidos de significado. Mas a própria filosofia tem apresentado dúvidas se a experiência válida é apenas aquela provada empiricamente. A filosofia da linguagem ajudou a recobrar o sentido filosófico da linguagem religiosa: trata-se de um sentido privado a uma comunidade religiosa que confere significado a seus termos.

Contudo, por ser a linguagem religiosa específica de uma comunidade, não significa que se deixe de lado um estudo comparativo entre as linguagens religiosas de diferentes comunidades, em busca de semelhanças e diferenças de família. Outro fato a considerar é a limitação da linguagem para falar de realidades inefáveis como Deus. Usa-se a linguagem humana para falar de algo que está para além do ser humano. Para tanto, utiliza-se a linguagem figurada, que expressa melhor essa realidade.

#### 1.1.4 Abordagem psicológica<sup>15</sup>

Tal visão preocupa-se mais com o efeito da crença no ser humano do que propriamente com a existência de Deus. As opiniões se dividem: vão desde aqueles teóricos que acham importante a experiência religiosa (como William James, Carl Gustav Jung, Rudolf Otto etc.) até aqueles que vêem a experiência religiosa como uma questão de repressão (como Sigmund Freud).

Para William James (1842-1910), a fé em Deus trazia bons resultados, numa visão pragmática, mais interessada nos efeitos da crença do que nela mesma. A religião seria a crença numa realidade espiritual da qual o mundo faria parte e a felicidade seria entrar em comunhão com este universo espiritual.

Na visão de Rudolf Otto (1869-1937), é possível experimentar o numinoso<sup>16</sup> ou o misterioso. A experiência religiosa está para além da experiência normal. Racionalmente não se chega ao Ser Supremo, mas a experiência do numinoso comunica

---

<sup>15</sup>Ibidem, p. 27-30.

<sup>16</sup>Designação dada ao que é influenciado ou está sob a dependência da divindade. Foi utilizado por Rudolf Otto, em *Filosofia da Religião*, para qualificar o estado de alma inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade. NUMINOSO In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995. p.1902.

sua existência. Para ele só se consegue dizer o que Deus não é por ter certa noção do que ele é.

Sigmund Freud (1856-1939) acreditava que a experiência de Deus seria uma projeção da figura do pai que é respeitado pelo filho, mas ao mesmo tempo, o odiado porque o filho tem ciúme do amor da mãe pelo pai. A repressão de tais idéias leva a exaltar o pai, transformando-o numa figura divina.

Carl Gustav Jung (1875-1961) discordava de Freud, pois a religião servia para dar às pessoas uma visão mais jubilosa da vida. A religião é uma função natural no ser humano, tanto quanto a vontade de poder e a sexualidade. Nosso inconsciente coletivo é povoado de arquétipos<sup>17</sup>, e Deus é um deles.

Em relação à religião, a psicologia é um instrumento útil e importante; pode examinar o que se chamou de instinto religioso, o carisma do líder religioso e o efeito da sugestão no evangelismo de massa. O psicólogo não entra na questão da existência de Deus. Uma tarefa da psicologia é aliar-se à sociologia, já que a religião é social, tanto quanto individual.

#### 1.1.5 Abordagem sociológica<sup>18</sup>

Este enfoque procura trabalhar com objetividade, evita preconceitos e formula hipóteses que possam ser provadas empiricamente. Entre as questões aqui expostas, estão as que mostram como funciona a religião numa sociedade. Ela é fator de união ou de divisão?

Para Comte, por um lado, a religião seria superada com o progresso da ciência; por outro lado, admitia a grande contribuição dos teólogos para a evolução da sociedade. De modo geral, os sociólogos da religião dividem-se entre aqueles que acreditam que a sociedade constrói a religião, como Émile Durkheim e Karl Marx, ou aqueles que vêem a religião como força construtora da sociedade, como Max Weber e Peter Berger.

Émile Durkheim, a partir do estudo dos aborígenes australianos, observou que o totem como objeto sagrado aponta para uma força impessoal presente nos objetos

---

<sup>17</sup> Modelo de seres criados. Imagem e motivos arcaicos que, segundo C.J.Jung. (1875-1961), formam o conteúdo do inconsciente coletivo e são patrimônios comuns de toda a humanidade. Estabelece uma simbólica ou Código de correspondência fixa entre imagens presentes-patentes e pensamentos latentes. O sentido dos símbolos é fixo, embora não único, podem ser redutíveis a um pensamento último, irreduzível por sua vez, que é habitualmente alguma experiência da infância. ARQUETIPO In SCHLESINGER; PORTO (org.), 1995, p. 237.

<sup>18</sup> CRAWFORD, 2005, p. 30-33.

e na própria tribo. Na sua obra *Formas elementares da vida religiosa* (1912)<sup>19</sup>, argumentava que a religião, através de seus rituais, consolida a unidade social. A religião pertence à realidade sagrada, que se opõe a uma realidade profana. Embora a religião tenha uma dimensão social, não se pode negar sua dimensão individual.

Max Weber, ao estudar as religiões mundiais, apresentou a natureza da profecia ética e exemplar. A primeira estimulou a mudança social, enquanto a segunda valorizou a tradição. As formas tradicionais apoiaram o *status quo*, enquanto a seita subverteu a realidade. Muitos sociólogos, hoje, são influenciados por Weber, mesmo que, em muitas ocasiões, corrijam suas deduções.

Para Peter Berger, a religião fornece uma explicação abrangente da existência, e proporciona sentido num mundo confuso. Ele aponta para sinais da transcendência, que se encontram no humor, na esperança, na justiça e no desejo humano de ordenar o mundo.

Concluindo, as abordagens vistas acima configuram o interesse de importantes áreas do conhecimento pelo estudo da religião como fenômeno humano e social. Neste trabalho, será dada ênfase à abordagem sociológica, mas também serão utilizadas as abordagens histórica e teológica. Feitas essas considerações, passa-se agora a tratar do engajamento social de algumas expressões religiosas para se perceber como elas concretizam o compromisso social em seu contexto histórico.

## 1.2 O engajamento social das religiões

Constituir um mundo ordenado de acordo com a vontade dos Deuses sempre foi aspiração da humanidade. Segundo Berger, dois termos configuram bem a esfera do universo: o macro e o microcosmo. O sagrado seria tudo aquilo que se liga à esfera do macrocosmo, orientado pela força divina que, através dos ritos, passa a ser repetido no microcosmo, a sociedade. De modo geral, pode-se encontrar nesse conceito o fundamento para uma atuação social da religião, que visa a pôr em ordem o mundo, por meio de valores e práticas religiosas<sup>20</sup>.

Desde civilizações primevas, a religião foi vista como fator de ordenação social. De modo especial, à medida que a economia foi sofisticando-se, começaram a aparecer as desigualdades sociais. Coube à religião, portanto, chamar a atenção para que

---

<sup>19</sup> DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 499p.

<sup>20</sup> BERGER, PETER L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 1985 p.37-41.

os despossuídos da sociedade não fossem massacrados por aqueles que detinham os meios de produção, além de incentivar o compromisso de todos com o social como uma forma de ajudar no ordenamento da sociedade.

Tendo presente tais considerações, passa-se agora a apresentar alguns aportes sobre o compromisso social<sup>21</sup> vivenciado em diferentes religiões. O critério de escolha dessas religiões não foi a partir de seu surgimento na história, mas segundo o de sua importância para o tema abordado nesta dissertação.

### 1.2.1 Nas religiões do Antigo Oriente

A preocupação com os excluídos é algo comum aos povos orientais. No Egito, no chamado *Livro dos Mortos*, existe a seguinte situação: o falecido deveria comparecer diante de um juiz divino e poder dizer “Dei pão ao faminto, água ao sedento, roupas aos nus e uma barca de passagem a quem não tinha”<sup>22</sup>.

Também, nas epopéias de Ugarit, encontra-se a figura do rei que se dirige às portas da cidade para fazer justiça à viúva e ao órfão. Nos formulários jurídicos dos reis mesopotâmios, datados do séc. III a.C, relata-se que os reis haviam de fazer visível a justiça na terra e respeitar o direito do fraco, da viúva e do órfão. Tais poderosos assumem essa prerrogativa porque pensam que, antes deles, fazem-no os Deuses<sup>23</sup>.

A idéia de que Deus se encontra ao lado dos excluídos aparece em diversas culturas. O problema que se apresenta é que os mesmos Deuses que mandam os governantes se preocuparem com os excluídos, abençoam e sacralizam os sistemas econômicos, sociais e políticos que causam as desigualdades<sup>24</sup>.

### 1.2.2 No Hinduísmo<sup>25</sup>

Na Índia, tradicionalmente, nunca houve maior preocupação com mudanças nas estruturas sociais. A vida atual de cada indivíduo é influenciada por vidas pregressas; portanto, o carma da vida presente determina o *status* da pessoa na

---

<sup>21</sup> Por compromisso social entende-se aqui toda tentativa de construir uma ordem social mais justa, embora não se negue em diversas religiões uma preocupação com os sofredores e excluídos.

<sup>22</sup> LOHFINK, Norbert. *Biblia y opción por los pobres. Selecciones de teología*. Barcelona, v.26, n.104, p.277, Out./Dic. 1987.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.277.

<sup>24</sup> LOHFINK, 1987, p.278.

<sup>25</sup> Sobre “Hinduísmo”, toma-se por base SCHERER, Burkhard (org.) *As grandes religiões: temas centrais comparados*. Trad. Carlos Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 200, p. 127.

sociedade. Nesse contexto, a religião não incentiva o compromisso por mudanças sociais.

Contudo, o moderno Estado indiano tem tentado enfrentar essa rigidez de muitos séculos. Também os movimentos reformistas e as comunidades hindus do Ocidente têm procurado uma postura mais comprometida com a mudança social. O ponto de partida é formado, por exemplo, pela idéia do *Bhakti*<sup>26</sup>: a entrega amorosa ao Deus Vishnu ou Shiva se manifesta também pelo amor ativo ao próximo.

### 1.2.3 No Budismo<sup>27</sup>

Buda rejeitou a sociedade de castas e o tratamento desigual entre homens e mulheres. Mas não se preocupou primeiramente com o compromisso social, e sim com a libertação do sofrimento através da roda das reencarnações<sup>28</sup>. Por mais pobre que a pessoa seja, tem a oportunidade de percorrer a senda do Buda. Mas, a despeito de tudo isso, entre os budistas, sempre houve quem se preocupasse com os pobres e enfermos. Atualmente há acolhimento dos portadores do vírus HIV nos mosteiros tailandeses. O Buda recomenda seus adeptos à doação e à beneficência como virtudes importantes. Mas a preocupação com a elevação espiritual não coloca no âmago do Budismo a preocupação social.

Os budistas modernos não fecham os olhos à injustiça: diminuir o sofrimento e aumentar a felicidade são objetivos supremos. A compaixão<sup>29</sup>, no entanto, sempre deve estar unida à sabedoria, pois nenhum ativismo cego traz mudança duradoura. Só o esforço amoroso e equilibrado é útil a todos os seres. O moderno

<sup>26</sup> É o impulso humano em direção ao divino uma relação pessoal e íntima com Deus. Pressupõe alguém que se doa a Deus. Essa noção foi popularizada pelo movimento em torno do tratado *Bhavadgata Purana*, através dos poetas santos que pregam a relação com um Deus transcendente de toda qualificabilidade. Para estes, quem se entrega confiantemente a Deus recebe a misericórdia. Porém, o serviço junto a Deus supõe o serviço a sua comunidade crente. O amor a Deus supõe o amor a seus servos. Manifestando sua misericórdia, Deus espera que os homens, por sua vez, sejam misericordiosos, e os conscientiza de sua responsabilidade para com o próximo. (CHOPRA T.R. *Bhakti*. In: KÖNIG, Franz. **Léxico das religiões**. Trad. Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes. 1998. p.536-537.).

<sup>27</sup> Sobre “Budismo”, toma-se por base SCHERER, 2005, p.126.

<sup>28</sup> Trata-se da Samsara: a perpétua repetição do nascimento e morte, desde o passado até o presente e o futuro, através dos seis ilusórios *Reinos*: infernos dos demônios famintos, dos animais, Asura ou demônios belicosos, homem, e da Bem-aventurança. A menos que se adquira a perfeita sabedoria, ou seja, iluminado, não se pode estar livre desta roda da transmigração. Aqueles que estão livres desta roda da transmigração são considerados budas. SAMSARA. In :SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (orgs.). **Dicionário Enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 2283.

<sup>29</sup> No pensamento budista, é uma das quatro virtudes ilimitáveis ou universais, também descritas por Comze como emoções sociais. A compaixão acompanha a bondade e, na ordem budista, antecede a simpática alegria. No Budismo Mahayana, compaixão (*karunā*) tem a mesma importância que a sabedoria (*pjrnā*); no Budismo Hinayāna, a compaixão subordina-se à sabedoria. No Mahayana, o termo *karunā*

Budismo, “socialmente engajado”, do monge zen vietnamita Thich Nhât Hanh, pode servir de exemplo da luta budista em prol da paz e justiça social.

#### 1.2.4 No Islamismo<sup>30</sup>

Para Muhammad, a comunidade é um corpo: quando um membro adoece, todo o corpo sofre. No Alcorão, a palavra *zakat*<sup>31</sup> não significa apenas contribuição formal para os pobres (2,5% da fortuna e dos lucros da colheita etc.), mas também doações em geral. Significa também que o compromisso social tem tanta importância quanto o jejum e a oração. Desenvolve a qualidade do saber sacrificar-se e livrar-se do egoísmo. O Islã acolhe em seu seio aqueles que distribuem parte de seus bens sem visar a proveito próprio.

Um verdadeiro muçulmano sacrificará todos os seus bens para viver de acordo com o chamado de Deus. A sociedade muçulmana ganhou muito com a instituição do *zakat*. Ajudar os irmãos e irmãs pobres é o dever mais estrito de um muçulmano afortunado; sua riqueza não deve ser usada apenas para o conforto e o luxo pessoal. As pessoas desafortunadas têm também direito a seus bens, tais como órfãos, viúvas, pobres, pessoas inválidas, bem como aquelas que têm capacidade, mas não têm os meios para encontrar um emprego útil. O Alcorão ordena expressamente que se ajudem material e moralmente, os parentes:

E teu Senhor decretou que não adoreis senão a Ele; e decretou benevolência para com os pais. Se um deles ou ambos atingem a velhice junto de ti, não lhes digas: ”Ufa!”, nem os maltrates, e dize-lhes dito nobre. E baixa a ambos a asa da humildade, por misericórdia. E dize: “Senhor meu! Tem misericórdia deles, como quando eles cuidaram de mim, enquanto pequenino.” Vosso Senhor é bem Sabedor do que há em vossas almas. Se sois íntegros, por certo, ele é para os contritos, perdoador. E concede ao parente seu direito, e ao necessitado e ao filho do caminho. E não dissipes teus bens exageradamente. Por certo os dissipadores são irmãos dos demônios,

---

denota especialmente a graça divina infinita para com os seres Budas e Bodhisattvas. COMPAIXÃO. *In*: SCHLESINGER ; PORTO, 1995, p. 626.

<sup>30</sup> Sobre “Islamismo”, toma-se por base SCHERER, 2005, p.126.

<sup>31</sup> Do árabe crescer, aumentar, incrementar, medrar etc. Os bens que pagam a caridade devida crescem, aumentam e se multiplicam. Purificam o espírito da avareza e do egoísmo, purificam os bens e o patrimônio em geral. Sua fundamentação se encontra na surata 9, versículo 60. Segundo a jurisprudência islâmica, significa dar dinheiro em definitivo aos merecedores.

O *zakat* é um dos preceitos divinos no 2º ano da Hégira (627 d.C). O *zakat* incide sobre qualquer bem material, desde que ultrapasse um teto, acima do qual, obriga-se a entregar aos pobres e merecedores uma determinada quantia, quer em espécie quer em mercadorias. Trata-se de um dos cinco pilares do Islamismo e foi preceituado por Deus a fim de proteger os pobres e necessitados entre os muçulmanos, e poupá-los da humilhação da mendicância. (Cf. *ZAKAT*. In SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (orgs.). **Dicionário Enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 2297-2298).

e o demônio é ingrato a seu Senhor. E se lhes dás de ombros, em busca da misericórdia do teu Senhor, dize-lhes dito bondoso <sup>32</sup>.

O texto sagrado islâmico ordena, também, o cuidado com os órfãos, a ajuda aos pobres e estrangeiros, o respeito ao semelhante, a honra aos idosos, a libertação dos escravos, a visita aos doentes. Ainda conclama a não deixar sozinhos os moribundos e a consolar os que estão de luto, visando a comprometer-se socialmente com os excluídos. Eis alguns trechos:

As sadaqats, as ajudas caridosas são apenas para os pobres e os necessitados, e os encarregados de arrecadá-las e aqueles cujos corações estão prestes a harmonizar-se com o Islão e os escravos, para se alforriarem, e os endividados e os combatentes no caminho de Allah e o filho do caminho, o viajante em dificuldades: é preceito de Allah. E Allah é onisciente, sábio <sup>33</sup>.

Viste quem desmente o dia do juízo? Esse é o que repele o órfão, e não incita a alimentar o necessitado. Então, ai dos orantes que são distraídos de suas orações, que por ostentação só querem ser vistos orando, e impedem o adjutório <sup>34</sup>.

Tendo presente o Islamismo, percebe-se que a preocupação social se restringe à dimensão do donativo e não se preocupa com a justiça nas relações sociais. Há mais preocupação em desenvolver a generosidade do afortunado que socorrer o necessitado.

### 1.3 Judaísmo: uma religião que leva ao compromisso social

Para o Judaísmo, como religião da ação, o compromisso social é de máxima importância. Possui um lado jurídico: a *zedakka* (justiça). Na Bíblia, são inúmeros os preceitos referentes a isso. O lado prático da ética consiste no serviço de amor, isto é, o amor ao próximo posto em prática. Mas não basta dar alguma coisa; depende de como se dá: sem orgulho, sem humilhar o outro, pois é uma falta grave fazer o rosto do pobre corar de vergonha. É importante jamais envergonhar um necessitado <sup>35</sup>. Por influência da *zedakka*, os atos de amor ao próximo se estendem, expressamente, também aos não judeus. Antes do terceiro Reich, em toda cidade da Alemanha, existia um hospital

---

<sup>32</sup> ALCORÃO. Sura 17,23-28. Português. **O Alcorão**. Trad. Helmi Nasr. Al-Madia Al-Munauarah: Complexo de impressão do rei Fadh, ano 1426 da Hégira, p.445-446.

<sup>33</sup> Ibidem, Sura 9,60, p.307.

<sup>34</sup> Ibidem, Sura 107, p.1055-1056.

<sup>35</sup> Embora no Islamismo a figura do Zakat já acene um compromisso de partilha dos ricos em relação aos pobres, a legislação judaica é bem mais desenvolvida.

judeu, casa de aprendizes, casas de crianças e de órfãos, instituições para cegos e deficientes. Todas essas instituições eram criadas e mantidas por doações<sup>36</sup>.

Mas o que dizem as Escrituras Hebraicas sobre os excluídos? O povo de Israel, para o qual a atuação de seu Deus se dá na história e entende que foi Ele que os livrou da condição de servidão do Egito, procura estabelecer uma sociedade na qual os valores libertários sejam importantes. A experiência religiosa israelita se funda numa Aliança entre o Deus de Israel e seu povo, através de um conceito importante, que é o conceito de *Berit* (Aliança). O Código da Aliança, ao longo da história de Israel, passou por várias versões. Existem duas versões: a que aparece no livro do Êxodo (Ex 20,22-23,32), e outra no livro do Deuteronômio (Dt 12,1-26,15). A grande novidade do Código deuteronômico é a inclusão do migrante entre os necessitados. Somente no Deuteronômio encontra-se a forma clássica de citar conjuntamente o órfão, a viúva e o migrante (Dt 4,28-29). A motivação sociológica da inclusão desse último é ainda duvidosa, mas o texto faz referência à condição de migrante do povo de Israel oprimido no Egito (Dt 23,8-9). Povo que experimentou a libertação deve levantar a mesma bandeira para todos os povos que passam por essa situação.

A tradição profética, desde Amós até os profetas do pós-exílio, preocupou-se em manter os laços da Aliança, que se condensam na pertença a Javé e no amor ao próximo, em especial aos excluídos. No entanto, Israel não foi fiel ao chamado de Javé e assumiu projetos opressivos: deixou de lado o direito e a justiça e entrou em decadência apesar da crítica profética; até que Israel e Judá, como fruto de suas opções políticas injustas, foram levados ao exílio.

Ilustra bem esse abandono da justiça o pacto feito diante do Senhor durante o cerco de Jerusalém no governo de Sedecias (598-587 a.C.), que incluía a libertação dos escravos, segundo os moldes dos Códigos Deuteronômico e Levítico. Terminado o cerco, porém, o pacto foi descumprido: os libertos foram reduzidos novamente à escravidão. Isso constituiu uma quebra da Aliança, denunciada pelo profeta Jeremias (Jr 34,8-22).

Amós, saindo do *Reino* do Sul, vai ao *Reino* do Norte denunciar a quebra da Aliança. Esquecendo a libertação do Deus do êxodo, os israelitas começaram a oprimir os excluídos visando ao lucro. Ora compravam-nos por valores irrisórios, ora exploravam-nos nas transações comerciais (Am 8,4-6). E ainda faziam o que tinha sido proibido pelo Êxodo, ou seja, retinham a capa do necessitado (Am 2,8).

---

<sup>36</sup> SCHERER, 2005, p.125.

No *Reino* do Sul, no ambiente citadino, levanta-se Isaías para denunciar as autoridades que torcem o direito. Seu grito toca as feridas daquela sociedade de exploração: “Cessai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem, buscai o direito, corrigi o opressor, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (Is 1,16-17).

Por seu turno, o contemporâneo de Isaías, o profeta Miquéias, denuncia os desmandos no meio rural e a corrupção das autoridades:

Ouvi, pois, isto chefes da casa de Jacó e magistrados da casa de Israel, vós que detestais o direito, que torceis o que é reto, vós que edificais Sião com sangue, e Jerusalém com injustiça; seus chefes julgam por suborno, seus sacerdotes ensinam por salário e seus profetas vaticinam por dinheiro (Mq 2,1-3a).

Ai daqueles que planejam a iniquidade e que tramam o mal em seus leitões. Ao amanhecer, eles o praticam porque está ao poder de sua mão. Se cobiçam campos, eles os roubam, se casas, eles as tomam. Eles oprimem o varão e sua casa, o homem e sua herança (Mq 3,9-11).

À beira da catástrofe da deportação, Jeremias dirige-se à casa real de Jerusalém. Vê que a raiz última da catástrofe é a injustiça e a infidelidade à Aliança. Eis o oráculo profético:

Assim disse o Senhor: Desce à casa do rei de Judá e profere lá esta palavra: Escuta a palavra do Senhor, rei de Judá, que te assentas sobre o trono de Davi, tu, os teus servos e o teu povo, que entram por estas portas. Assim disse o Senhor: Praticai o direito e a justiça; arrancai o explorado da mão do opressor; não oprimas o estrangeiro, órfão ou viúva, não os violentes nem derrameis sangue inocente neste lugar (Jr. 22,1-3).

Os profetas se preocupam com as três categorias sociais dos Códigos legais. Quando o órfão, o estrangeiro e a viúva são deixados de lado, acontece o refluxo (o êxodo às avessas), ou seja, o exílio. Se com Sedecias, o profeta Jeremias foi duro, não menos o foi com Joaquim (609-597 a.C.):

Ai daquele que constrói a sua casa sem justiça e seus aposentos sem direito, que faz o seu próximo trabalhar de graça e diz: ‘Construirei para mim uma casa espaçosa com vastos aposentos’, e lhe abre janelas, recobre com cedro e pinta-as de vermelho (Jr 22,13-15).

Depois dessa crítica, o profeta lembra que o dever do rei é, antes que pensar só em si, defender o órfão e o miserável: “Não é isto me conhecer?” (Is 22,16), pergunta Javé. Os apelos, porém, foram em vão e veio o exílio<sup>37</sup>. Mas, na concepção profética, Deus não esquece seu povo, que é convidado a fazer o novo êxodo, o qual, em tudo, segue a utopia da nova sociedade do primeiro êxodo. A imagem do novo êxodo foi

---

<sup>37</sup> FABRIS, Rinaldo. **A opção pelos pobres na Bíblia**. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991, p.80-81.

desenvolvida por todos os profetas da confiança em Deus durante o exílio babilônico, de modo especial pelo Deutero-Isaías. Diante do sofrimento e das perseguições que sofre o povo, o profeta antevê a formação de um novo povo, centrado em Jerusalém, ponto de encontro de todas as sociedades do mundo. A proposta, contudo, não acontece simplesmente com a reconstrução de Jerusalém e do Templo. É uma utopia que será perseguida ao longo da história.

Após a experiência do Exílio, o povo de Israel nunca mais recobrou sua autonomia política. Mas o sonho de uma sociedade justa e igualitária, nutrido pela esperança de um Messias, continuou como também o da realeza transformada a partir do mito do Reinado de Deus (reestruturação da Teocracia<sup>38</sup>), em que o rei seria um representante para fazer cumprir o plano divino de uma sociedade onde a justiça e o direito tivessem lugar<sup>39</sup>. É dentro desse contexto que se pode entender o compromisso social na tradição judaica e, conseqüentemente, no movimento de Jesus.

#### 1.4 Comparando o compromisso social das religiões estudadas

Tratou-se do compromisso social nas religiões do Antigo Oriente, no Hinduísmo, no Budismo, no Islamismo e no Judaísmo. Percebe-se que todas as religiões citadas vivem de uma maneira ou de outra o compromisso social, mas não da mesma forma. No Islamismo e no Judaísmo, que são religiões abraâmicas, o transcendente irrompe no mundo e faz-se conhecer pelos profetas (esta irrupção do transcendente garante a possibilidade da intervenção religiosa na sociedade); no Hinduísmo e no Budismo, o transcendental não desce até o homem, antes, pelo contrário cabe ao homem subir até níveis de consciência superiores. Se ele não o faz continua sujeito ao ciclo de morte e renascimento<sup>40</sup> (Samsara)<sup>41</sup>. Pode ajudar-nos a compreender esta dimensão a distinção feita por Croatto:

É lugar comum a distinção, mais ainda a oposição entre consciência mítica, própria de quase todas as religiões (incluindo as religiões

---

<sup>38</sup> No presente trabalho, foi feita opção pelo termo “teocracia” ao invés de “Reino de Deus”, pois interpretações posteriores à morte de Jesus, de certa maneira espiritualizaram esse último. O termo “teocracia” foi cunhado por Flávio Josefo; trata-se de uma forma de Estado em que assuntos mundanos e religiosos estão ligados. O Poder pertence a Deus e é exercido por alguém escolhido por ele. Esse desejo de restabelecer um governo guiado por Deus era patente diante da opressão romana. BORENGÄSSER, N.M. TEOCRACIA. In: KÖNIG, Franz. **Léxico das religiões**. Trad. Luiz M. Sander. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 574.

<sup>39</sup> Não se pode dizer que na sua plenitude houve uma implementação dos valores do compromisso social na sociedade judaica, mas, em alguns momentos, isso se fez mais presente de modo especial no tempo da confederação das tribos na época dos juizes.

<sup>40</sup> DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 31.

<sup>41</sup> Cf. p.19.

místicas como o Hinduísmo e o Budismo), e a consciência histórica, assumida como características das religiões bíblicas... A alternativa “mito/história” supõe uma falsa visualização do tema em dois sentidos... Uma concepção de “mito” totalmente negativa, que o faz equivaler a “falso”. Do outro lado, a “história” narrada é tomada no sentido historiográfico<sup>42</sup>...O que o mito narra é um transacontecimento que tem a função de ser o modelo exemplar de acontecimentos históricos<sup>43</sup>... O histórico do mito não é o acontecimento exemplar (que é imaginário), mas a realidade que ele quer interpretar<sup>44</sup>... No mito predomina uma visão cíclica... Mas projeção histórica do sagrado não está ausente<sup>45</sup>... Nas religiões abraâmicas predomina uma consciência histórica na experiência religiosa: Deus é visto enfaticamente em sua manifestação salvífica nos acontecimentos próprios da história<sup>46</sup>.

Pode-se expressar a diferença em termos de cosmovisão mais cíclica com predomínio do mito (em quase todas as religiões) ou mais linear (como nas religiões abraâmicas), com recuperação da linguagem de estrutura mítica. No primeiro caso, há uma cosmização do sagrado; no segundo, ocorre a “descosmização” do sagrado (Deus é mais independente do cosmo). No primeiro caso, o ser humano está mais ligado à natureza; no segundo, mais ligado à responsabilidade histórica. Mas nunca há uma separação total: as ênfases são distintas, a realidade profunda é a mesma<sup>47</sup>.

Em sua inspiração original, as religiões abraâmicas, por seu caráter intra-histórico, não separam vivência religiosa e compromisso social. As convicções religiosas influenciam também a vida em sociedade.

Judeus e muçulmanos possuem uma semelhança na compreensão de Deus, do mundo e do ser humano, bem como uma compreensão semelhante da história da humanidade, da história do homem individual, que não se dá em ciclos que se repetem, mas que, através dos tempos, avança para uma meta. E é neste âmbito que se pensa no compromisso social para a construção da sociedade a partir de valores religiosos<sup>48</sup>.

Nas origens do Judaísmo, a lei religiosa orienta as ações sociais. Há quem afirme que a lei natural corresponde à Torá. Toda religião projeta o sonho de uma sociedade ideal; também o Judaísmo pensa numa forma melhor para a sociedade:

A “felicidade” para os judeus são os profetas e profetisas enviados por Deus, que aderiram aos ideais da Aliança. Seu protesto contra injustiça constitui parte inseparável da idéia judaica de política. É o espírito profético, a resistência contra o abuso do poder, contra a

<sup>42</sup> CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: Uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001, p.301.

<sup>43</sup> CROATTO, 2001, p.301-302.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 302.

<sup>45</sup> Ibidem, p.305.

<sup>46</sup> Ibidem, p.305.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>48</sup> Ibidem, p.187.

exploração das pessoas que move a busca de melhores condições de vida<sup>49</sup>.

Para o Islamismo, os sucessores do profeta conjugam em si a autoridade militar, a política e a religiosa. Como princípio, vale que o Estado deve promover o bem social de seus cidadãos<sup>50</sup>, as decisões devem ser tomadas em mútua consulta e aconselhamento, e as responsabilidades políticas e sociais confiadas a pessoas capacitadas.

E que seja formada de vós uma comunidade que convoque ao bem, e ordene o conveniente, e coíba o reprovável. E proíba o ilícito. E esses são os bem-aventurados<sup>51</sup>.

E para os que atendem a seu Senhor e cumprem a oração e cuja conduta é a consulta entre eles; e despendam daquilo que lhes damos por sustento<sup>52</sup>.

Por certo, Allah vos ordena que restituais os depósitos a seus donos. E, quando julgardes entre os homens, que julgueis com justiça. Por certo, quão excelente é isso, a que Allah vos exorta! Por certo Allah é onividente, onividente<sup>53</sup>.

Acredita-se que, com base nas considerações feitas até aqui, é possível, no estudo das religiões, tomar como idéia inspiradora o compromisso social. Daí seria possível classificar as religiões entre aquelas que vivem o compromisso social como algo intrínseco, como Judaísmo e Islamismo (embora, nas questões de justiça, o Islamismo não tenha o mesmo engajamento que o Judaísmo) e outras, como o Hinduísmo e Budismo, em que, sem descartar a possibilidade de uma atuação socialmente comprometida, a atuação no mundo não é o cerne de sua proposta como o é nas religiões abraâmicas.

No próximo capítulo, serão tratados os seguintes temas: o contexto social, econômico e político em que floresceu o movimento de Jesus; os diferentes grupos que surgiram na época e que tinham em comum o descontentamento com a dominação estrangeira do país; a análise do movimento de Jesus como movimento social; a especificidade do movimento de Jesus levando em conta a atuação dos demais líderes carismáticos; o agir socialmente comprometido de Jesus e seu discipulado; e, finalmente, o destino do movimento de Jesus após a morte de seu líder, do ponto de vista do compromisso social.

---

<sup>49</sup> SCHERER, 2005. p.121.

<sup>50</sup> DAMANT, 2004, p. 35-36.

<sup>51</sup> ALCORÃO. Sura 3,104, ano 1426 da Hégira, p. 445-446.

<sup>52</sup> Alcorão, Sura, 42, 38, ano 1426 da Hégira, p.802.

<sup>53</sup> Ibidem, Sura, 4, 58, p.139.

## 2 RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL NO MOVIMENTO DE JESUS

Neste capítulo, será tratado, dentro do universo judaico, o Movimento de Jesus como movimento social, que, em suas grandes linhas, segue a tradição profética, reinterpretando antigos temas judaicos que remetem ao compromisso social, motivado por princípios religiosos e pelo clamor do povo.

Antes, porém, com o intuito de situar historicamente a prática de Jesus e do seu discipulado, faz-se necessário entender os problemas que estão por trás dos conflitos sociais daquela época. Para tanto, apresentar-se-ão os seguintes tópicos: o contexto econômico e suas implicações na vida do povo em geral; os movimentos sociais, com destaque para os movimentos contestatórios, tais como banditismo social, proclamações messiânicas, movimentos profético-carismáticos e taumatúrgicos, e o movimento do Batista.

### 2.1 O contexto econômico da Palestina no tempo de Jesus

A economia da Palestina era eminentemente agrária. O campo deixou de ser lugar de produção para se tornar meio de exploração econômica por parte do império romano, que, com o aumento sucessivo de taxas sobre os produtos agrícolas, tornou o povo da terra cada vez mais endividado. Tudo isso gerou um clima de descontentamento, sobretudo nas camadas mais empobrecidas da população. Ao lado da agricultura, outra atividade de destaque foi a construção civil, com o surgimento de cidades e a reconstrução do Templo de Jerusalém. Aquilo que será apresentado a seguir.

#### 2.1.1 No Campo

Dentre as regiões que compõem a Palestina, no aspecto agrícola, destaca-se, de modo especial, a Galiléia, rica em solo fértil devido às chuvas. Na Judéia, em geral, a pouca agricultura era bem desenvolvida, utilizando a técnica de plantar em camadas através de terraços que garantem a umidade da terra. A atividade agrícola sempre foi importante para a cultura de Israel; tanto que, na Torá como no Talmude, existem legislações sobre a atividade agrícola (por exemplo: no que diz respeito ao sábado e ao

ano sabático)<sup>54</sup>. O historiador Baron refere-se da seguinte forma à boa produção agrícola da Palestina:

Parece que o crescimento da população havia exigido uma ocupação mais intensa do solo e o emprego de muitas reservas de terra, com um consumo maior de sementes em extensões menores... considerada em seu conjunto, esta região sul-oriental do Mediterrâneo era, economicamente, a região mais adiantada do império romano... mas o fardo opressivo dos impostos... conduziu o povo da Palestina quase à ruína<sup>55</sup>.

Na segunda metade do século I a.C, a dominação romana pôs a economia da terra de Israel em situação semelhante à da época da dominação helênica (333-63 a.C.). O aumento da tributação gerava, por sua vez, a desapropriação das terras dos pequenos agricultores que não podiam saldar sua dívida com o fisco. Aos poucos, as terras dos pequenos agricultores passavam para os grandes latifundiários. Para sobreviver, os sem-terra se tornaram diaristas<sup>56</sup>.

### 2.1.2 Nas cidades e vilarejos

As atividades artesanal, manufatureira e comercial tiveram um grande incremento durante o período helênico, no qual houve certa urbanização da população<sup>57</sup>. Diferentemente dos gregos, os judeus valorizavam o trabalho manual. Algumas citações dos sábios confirmam o fato:

Aquele que ganha a vida com seu trabalho é maior que aquele que se recolhe preguiçosamente em sua piedade. O operário em seu trabalho não deve se levantar diante do maior doutor. Quem não ensina uma profissão manual a seu filho é como se fizesse dele um bandido. Grandes Rabis foram trabalhadores manuais: Hillel foi lenhador, Rua Yehouda foi padeiro, R.Yohana foi sapateiro, Saulo de Tarso, fabricante de tendas<sup>58</sup>.

A construção civil também foi uma atividade que floresceu bastante, sobretudo, durante o Governo de Herodes. Destaca-se aqui a reforma do Templo, a construção da fortaleza Antônia, além das cidades de Cesaréia, Sebaste etc. No que diz respeito à construção do Templo, houve um empenho tão grande que mil sacerdotes se

<sup>54</sup> STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protoCristianismo: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p.127-128.

<sup>55</sup> BARON apud MORIN, Émile. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. Trad. Vicente Ferreira de Souza. São Paulo: Paulus, 1981, p.25.

<sup>56</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.135.

<sup>57</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 128-129.

<sup>58</sup> MORIN, 1981, p. 29.

qualificaram na profissão de construtores para restaurarem as partes mais sagradas do Templo<sup>59</sup>.

Mas a concentração de mão-de-obra em Jerusalém para a reforma do Templo trazia também problemas sociais: terminadas as obras, o que fazer com essa massa de desempregados?<sup>60</sup>. Se, por um lado, Herodes e seus sucessores desenvolveram a indústria da construção, por outro, endividaram-se com ela.

O comércio, ao contrário do que muitos pensam não era tão expressivo na Palestina. Havia certo comércio exterior, como por exemplo, a importação de cobre, vindo de Corinto para os portões do Templo<sup>61</sup>. A perda de áreas mais urbanamente organizadas levou à redução do comércio. Provavelmente, Jope foi a única cidade portuária que continuou a ter uma grande população judaica. Em Jerusalém, havia certo destaque do comércio.

Jerusalém, devido a sua importância, possuía grandes mercados: o de gado (animais para consumo e para o sacrifício), o de cereais, o de frutas e legumes e o de madeira. Também os escravos eram vendidos no mercado<sup>62</sup>.

Mais que um centro comercial, Jerusalém era um centro de exploração com elevado custo de vida: em tempos normais, a vida em Jerusalém era mais cara que em qualquer parte. Isso por causa de sua situação: pouca água, poucas matérias primas, cidade de montanhas, portanto, mal situada para os transportes. As frutas custavam em Jerusalém, três a seis vezes mais que na zona rural... Em época de calamidade, os preços subiam enormemente<sup>63</sup>.

### 2.1.3 A pesada carga tributária

Herodes, aliado aos romanos, seguiu o caminho dos monarcas helênicos: aumentou tributos e confiscou terras. Sob a dominação romana, houve uma duplicação dos tributos, dentre os quais um imposto pago por cada pessoa e um quarto da produção agrícola. O imposto para os dominadores era considerado extorsivo e motivador de revoltas, como a de Judas da Galiléia, que organizou uma resistência ativa no ano 6 d.C.

Além dos impostos pela produção agrícola, o grande imposto exigido pelos romanos era o imposto *per capita*, que era obrigatório para todos os membros da família do sexo masculino, a partir dos 14 anos, e do sexo feminino, a partir dos 12 anos<sup>64</sup>. Para

<sup>59</sup> MORIN, 1981, p. 28.

<sup>60</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 129.

<sup>61</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 130.

<sup>62</sup> MORIN, 1981, p. 32.

<sup>63</sup> JEREMIAS, J. Apud MORIN, 1981, p. 32.

<sup>64</sup> STEGEMANN, E.W.; STEGEMANN, W., 2004, p.42.

além desses impostos, havia taxas especiais para as necessidades do império, como por exemplo, para sustentar a guerra civil romana. Quase sempre as aldeias foram reduzidas à escravidão devido a impostos atrasados; havia, ainda, o desgaste econômico vindo de lutas de facções asmonéias rivais que tentavam impor seu domínio. Essa situação de exploração causou endividamentos, resultando na venda do devedor e de sua família como escravos (Mt 18,23-26). Além disso, membros da família deviam procurar emprego com um proprietário maior (Mt 20,1-16).

As preocupações dos camponeses da época de Jesus com o comer e o vestir fundamentam-se na preocupação com a pesada carga de impostos que sustentavam o poder romano<sup>65</sup>. Somem-se a isso os impostos religiosos, como o imposto do Templo, que equivalia a meio siclo pago por os todos habitantes do sexo masculino a partir dos 20 anos<sup>66</sup>.

O sustento de todo o sistema do Templo era visto como uma obrigação para com Deus. A terra, dentro da concepção oriental da época, pertencia às divindades cultuadas naquelas terras. A tarefa dos camponeses era manter os responsáveis pelo culto que alimentavam e cuidavam dos deuses. Essa mesma concepção era empregada para Javé, o Deus dos hebreus, que lhes havia dado a terra; em troca, eles deviam devolver o fruto da terra em gratidão pela benevolência dele. Mas, na ordem da Aliança mosaica original, Javé havia recusado todo esse aparato do Templo.

Os dízimos deviam ser gastos nas festas religiosas, uma forma de compartilhar as doações juntamente com aqueles que as traziam. As doações serviam também para os necessitados: as viúvas, os sem-terra, etc., bem como os sacerdotes e levitas. Mas, a partir da monarquia davídica, os reis, considerados regentes de Deus, passaram a utilizar desses bens e se encarregavam da manutenção do culto e do sacerdócio.

Após o exílio babilônico, o império persa fundiu o poder real ao poder sacerdotal, ou seja, os dirigentes religiosos passam a ser também políticos<sup>67</sup>. Os camponeses judeus que ficaram na terra durante o exílio da elite dominante, em princípio, ofereceram alguma resistência, mas, depois, cederam. Recomeçaram as ofertas em produtos agrícolas e gado para manutenção do culto e da classe sacerdotal dominadora (Ne 10,36-40). No tempo de Jesus, os fariseus levavam muito a sério o pagamento dos dízimos, a ponto de chegarem a minúcias como o pagamento do endro,

---

<sup>65</sup> HORSLEY, Richard A. HANSON, John S. **Bandidos, profetas e Messias**. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1997, p.60.

<sup>66</sup> STEGEMANN, E.W.; STEGEMANN, W. 2004, p.145.

<sup>67</sup> HORSLEY; HANSON, 1997, p. 61-62.

da hortelã e do cominho. Era possível até admitir que as pessoas envolvidas com o sacerdócio e o Templo fossem más, porém a instituição era vista sempre como legítima. Outro fato que agravava o endividamento das populações camponesas eram as estiagens prolongadas. A grande seca dos anos 40 d.C. causou situações insustentáveis que fomentaram as revoltas dos 50 e 60 d.C.<sup>68</sup>.

## 2.2 Os grupos sociais da época de Jesus

Neste item, serão apresentados os grupos sociais tradicionais institucionalizados, ou seja, o partido dos saduceus, dos fariseus e dos essênios; quanto ao grupo dos zelotas, será visto, na sua diversidade, nos movimentos que apelaram para reações violentas. Apresentar-se-ão também as reações populares contra a crescente exclusão social; tais grupos são liderados carismaticamente por bandidos sociais, messias, taumaturgos e profetas; entre os grupos proféticos destaca-se o grupo do Batista, que será visto com mais atenção, pelos motivos expostos abaixo.

### 2.2.1 Grupos sociais tradicionais

Na época de Jesus e seu movimento, muitos eram os “partidos” em Israel, mas, de acordo com textos do Novo Testamento, destacavam-se dois que se opunham em muitos pontos: trata-se dos saduceus e dos fariseus.

Os saduceus eram mais conservadores. São identificados com a aristocracia de Jerusalém e com o sacerdócio do Templo (embora nem todos os sacerdotes fossem membros desse partido). Eles mantiveram sua influência durante vários regimes, desde o governo dos Asmoneus (tempos macabaicos) até os governadores romanos<sup>69</sup>. Era o partido mais acomodado ao poder romano, dando-lhe apoio em troca de certa influência. No sínédrio (conselho religioso dos anciãos), parece que sua influência foi grande durante a vida de Jesus, tendo decaído depois de 60 d.C. Só reconheciam a canonicidade dos livros da Tora, que contém a Lei de Moisés, rejeitando os demais livros. Não acreditavam na ressurreição dos mortos nem na existência dos anjos. Em resumo, a doutrina dos saduceus pode ser assim apresentada:

A doutrina dos saduceus diz que as almas desaparecem juntamente com os corpos, não se preocupam de observar nada mais senão as leis; estar em desacordo com os mestres da sabedoria que professam

---

<sup>68</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 137.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 137.

constitui para eles uma virtude. Essa doutrina só penetrou em poucas pessoas, para dizer a verdade, as primeiras em dignidade. Os saduceus não têm por assim dizer nenhuma ação. Pois, quando chegam aos cargos, apesar do que são e por necessidade, concordam com tudo o que diz o fariseu, para não se tornarem insuportáveis à multidão<sup>70</sup>.

Não se comprometiam com mudanças sociais, antes colaboravam com os romanos, chegaram a fazer um acordo não escrito com os romanos, mantinham a ordem ocupando postos de dirigentes deixando os romanos tranqüilos, renunciaram a todo ideal que não fosse manter a situação política como estava<sup>71</sup>.

Outro grupo importante para o Judaísmo eram os fariseus. Historicamente, seu registro mais significativo aconteceu com Herodes Magno; antes, sabe-se que eles tiveram relativa influência durante o período dos Asmoneus. Sua grande representação estava na classe média dos artesãos e dos escribas. Eram conhecidos como mestres e intérpretes da Torá. Dentre eles, destacavam-se vários mestres importantes como Hillel (originário da Babilônia) e Shammai. Embora o Evangelho, muitas vezes, apresente Jesus em confronto com os fariseus, este seria o grupo que teria idéias mais próximas às do seu movimento. Por exemplo: o uso do título Rabi entre seus discípulos, a crença na ressurreição e numa vida futura. Em várias passagens do Novo Testamento, diz-se que Jesus sentou à mesa com os fariseus (Lc 7,36-37). Mais que isso, Jesus teve, entre seus seguidores, fariseus (Jo 3, 1-2), como, por exemplo, Nicodemos<sup>72</sup>.

Outra prova da proximidade é que Jesus reconhecia os ensinamentos dos fariseus; embora condenasse sua prática, porque falavam, mas não praticavam. As discordâncias de Jesus com esse grupo estavam mais em questões da piedade ordinária (guarda do sábado, dízimo, pureza e a comensalidade). Jesus discordava dos fariseus na interpretação da Lei, que, para eles, era mais do que a Torá escrita e se completava com a Torá oral, que remontava ao tempo de Moisés. Jesus quase sempre contestou essa interpretação oral, no que dizia respeito ao sábado e à pureza<sup>73</sup>.

Na época de Jesus, os fariseus emergiam como intérpretes principais da Lei. Após a destruição de Jerusalém, os fariseus constituíam o único grupo reconhecido por Roma. À época, os fariseus e nazarenos<sup>74</sup> tornaram-se cada vez mais hostis uns aos outros. O Novo Testamento confirma, freqüentemente, o reflexo da polêmica dos

<sup>70</sup> JOSEFO, Flávio. **Antiguidades XVII, 11-25**. In VV.AA. **Flávio Josefo: Uma testemunha do tempo dos apóstolos**. Trad. I.F.Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 2003, p.45.

<sup>71</sup> MATEOS, J; CAMACHO F. **Jesus na sociedade do seu tempo**. Trad. I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 2003, p.34.

<sup>72</sup> IRVIN, Dale T.; SUNQUIST Scott W. **História do movimento cristão mundial: Do Cristianismo primitivo a 1453**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004. V.1, p.30-31.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 30-31.

<sup>74</sup> Nome pelo qual era conhecido o movimento de Jesus entre os judeus após a morte de Jesus de Nazaré.

seguidores de Jesus com os fariseus, que consideravam a sua interpretação do Judaísmo a única e correta (Jo 9,22). Por outro lado, graças aos Rabis fariseus, houve a constituição do Judaísmo como religião do livro, cujos ensinamentos estavam condensados na Torá escrita e na Torá oral, que agora também é codificada; passa-se da religião do Templo para a religião do livro. A coletânea dos ensinamentos rabínicos, hoje, é conhecida como Talmude. Os fariseus, sobretudo no escrito de Marcos, apresentam-se como fortes opositores do movimento de Jesus. Dentre os problemas surgidos entre o movimento de Jesus e o movimento dos fariseus, há de se notar a contestação da prática de Jesus de participar da mesa dos pecadores (Mc 2,16) e a crítica a Jesus por não viver a prática ascética (Mc 2,18). Registra-se aqui a visão de um historiador da época sobre os fariseus:

Os fariseus professam um gênero de vida muito simples, não cedendo em nada à moleza, e regulam sua estima aos bens de acordo com o julgamento que a razão lhes transmite. Achando que devem empenhar-se em observar o que ela dita. Aceitam a autoridade dos que são avançados em anos, e nenhum audacioso se ergue para contradizer o que eles estabelecem. Pensando que tudo é fruto do destino, eles, porém, não despojam a vontade humana de sua ação sobre as coisas, já que Deus julgou bem operar uma fusão, de sorte que o voluntário do homem concorra com o seu conselho, tendo como resultado a virtude ou o vício. Crêem que as almas possuem um vigor imortal que existem sob a terra castigos e recompensas, aplicados de acordo com o que elas fizeram durante a vida, conforme se tenham entregado à virtude ou ao vício, com a perspectiva para umas de uma prisão eterna e para outras da faculdade de viver de novo. E é por isso que encontram credibilidade junto ao povo e que todas as coisas divinas, orações e oblações dos sacrifícios se realizam segundo sua interpretação. As cidades prestaram homenagem a tantas virtudes, pela aplicação ao que de mais perfeito tanto na prática quanto na doutrina<sup>75</sup>.

O individualismo religioso dos fariseus, centralizado na observância e perfeição pessoais, tinha conseqüências sociais, pois os levavam ao desinteresse pelas causas sociais. Esperavam que Deus resolvesse estes problemas<sup>76</sup>.

O terceiro grupo do Judaísmo, no tempo de Jesus, não é atestado nas Escrituras Cristãs, mas em outros escritos como os do historiador judeu Flávio Josefo: os essênios. Consideravam que a corrupção religiosa imperava na religião oficial – de modo especial, no sacerdócio asmoneu. Todos os que quisessem fazer parte desse grupo tinham que se converter e passar por práticas rituais que constavam de banhos para a purificação dos pecados. A forma de organização do grupo era variada. Muitos

---

<sup>75</sup> JOSEFO, 2003, p. 45.

<sup>76</sup> MATEOS;CAMACHO, 2003, p.38.

moravam em cidades e aldeias, em pequenos grupos; outros se retiravam para o deserto, para viverem isolados ou em comunidades separadas. Esperavam a intervenção escatológica de Deus na vida de Israel, que, seguramente, viria conforme sua crença<sup>77</sup>.

A prática e a prédica de João Batista, ao que parece, devem ter recebido alguma influência dos essênios. João apresentava a penitência e o Batismo como alternativas ao sacrifício no Templo. Uma das comunidades, freqüentemente associada aos essênios, é aquela cujos escritos foram descobertos nas grutas de Qumran, no Mar Morto, em 1947. Os escritos de Qumran descrevem os ensinamentos de alguém conhecido como mestre da justiça, cujos ensinamentos eram seguidos pelo grupo que fazia oposição aos fariseus. Aguardavam a vinda iminente do *Reino* de Deus<sup>78</sup>, que purificaria toda a corrupção do Templo e do sacerdócio e estabeleceria uma nova ordem<sup>79</sup>.

O conteúdo desses textos de caráter apocalíptico, encontrados em Qumran, era comum a diversos outros escritos que circulavam e pode-se chamar genericamente de “apocalipses”. Entre eles: a assunção de Moisés e a epístola de Henoc. Tais textos circulavam antes e depois do advento de Jesus de Nazaré. O caráter anônimo dos autores servia para dar a essa literatura certo ar de mistério. Pelo número produzido e pelo influxo que tiveram, crê-se que esses textos eram bastante populares<sup>80</sup>.

Embora tais textos descrevessem acontecimentos futuros, sua autoria era atribuída a personagens ilustres do passado. Os textos, muitas vezes, têm referências simbólicas e veladas a fatos contemporâneos. A mensagem de tais escritos incitava a resistir às forças do mal ante a intervenção iminente de Deus. Os essênios e os autores apocalípticos propunham uma resistência não violenta às instituições e aos governos<sup>81</sup>. Segundo o historiador Flávio Josefo:

Os essênios ensinam que a pessoas devem entregar-se a Deus em todas as coisas. Declaram também que as almas são imortais e acham que é preciso lutar para obter a recompensa da justiça. Enviaem oferendas para o Templo, mas aí não realizam sacrifícios, já que as purificações que costumam praticar são diferentes; eis por que se abstendo de entrar no recinto comum, oferecem seus sacrifícios entre eles mesmos... Eles são mais de quatro mil homens que se comportam assim. Além do mais, eles não se casam e não adquirem escravos; com efeito, julgam que isso seria uma injustiça e que levaria à discórdia. Vivem, pois, entre eles e desempenham o papel de servos uns para com os outros. Para receber os lucros e os diversos produtos do solo,

<sup>77</sup> IRVIN; SUNQUIST, 2004, p.31.

<sup>78</sup> Aqui, por fidelidade ao autor, usou-se o termo *Reino* de Deus, mas a opção deste trabalho é mais o uso da terminologia teocracia como já foi feita referência na nota 36.

<sup>79</sup> IRVIN; SUNQUIST, 2004, p.32.

<sup>80</sup> Ibidem, p.32.

<sup>81</sup> Ibidem, p.33.

eles elegendos homens virtuosos e sacerdotes para preparar o pão e os alimentos<sup>82</sup>.

A tentativa elitista de separação dos essênios não durou muito, pois, quando eclodiu a guerra judaica (70 d.C.), muitos deles juntaram-se aos rebeldes na defesa de Jerusalém.

No tempo de Jesus, aconteceram também movimentos de cunho messiânico popular, banditismo social e movimentos profético-carismáticos com o surgimento de vários líderes que, a seu modo, motivados por valores religiosos, assumiam seu compromisso social na luta por uma sociedade mais justa. Tais movimentos pretendiam ser respostas aos apelos do povo por mudanças nas estruturas sociais. É esse assunto a ser tratado no próximo item.

### 2.2.2 O banditismo social

Para Hobsbawn, o banditismo social nas sociedades camponesas era uma forma de rebelião pré-política<sup>83</sup>. O fenômeno do banditismo social apareceu em sociedades agrárias caracterizadas pela exploração dos camponeses pelo governo e pelos proprietários de terras. Este fenômeno do banditismo social podia ser ativado quer por motivos econômicos (fome e alta tributação), quer por imposição de um novo sistema político-econômico. Muitas vezes, os chamados bandidos eram bem acolhidos pelo povo simples como fazedores da justiça, e passavam a ser protegidos da ação das autoridades. O banditismo se une ao milenarismo<sup>84</sup> e ambos lideravam revoltas camponesas.

O banditismo social acontece antes de os pobres terem alcançado uma consciência política ou adquirido métodos mais eficazes de agitação social. As crises econômicas geralmente aumentam a escalada do banditismo. Os camponeses que não conseguem acompanhar o aumento dos impostos ou arrendamento são excluídos da terra, e se tornam sujeitos às exações dos proprietários e governantes. As carestias podem significar a ruína para os camponeses, forçando muitos a procurarem outros meios de vida.

---

<sup>82</sup> JOSEFO, 2003, p.45-46.

<sup>83</sup> HOBBSAWN, E.J. **Bandidos**. Trad. Donaldson Magalhães Garschagen. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1976, p.13.

<sup>84</sup> Milenarismo: Doutrina a respeito do *Reino* messiânico terrestre de mil anos no fim do mundo. O núcleo foi preparado pelos apócrifos judaicos. Foi endossado por Pápias, Justino, Tertuliano, Irineu e Hipólito. No século XIII, foi defendido por Joaquim de Fiori e por outros ao longo da história do Cristianismo. É também conhecido como quiliasmo (MILENARISMO. *In*: SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário Enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 1758).

Outros fatores que influenciam a situação dos camponeses: o deslocamento social causado pela guerra civil, a desagregação de toda a sociedade em face da dominação estrangeira, ou a imposição de uma nova classe dominante ou estruturas sociais que podem trazer uma escalada do banditismo. O contexto do antigo banditismo judeu foi gestado num ambiente com as mesmas características apresentadas acima. Essas mesmas condições forneceram substrato para o surgimento de outros movimentos, entre os quais o movimento de Jesus<sup>85</sup>.

Em 66 d.C, o atraso dos tributos é considerado por Roma como uma rebelião; a classe sacerdotal, preocupada em manter a situação, apressou a cobrança dos tributos, gerando a insatisfação da população tanto com os romanos quanto com a elite sacerdotal. Essa situação foi um terreno fértil para o surgimento do banditismo social por volta dos anos 50: “Ezequias, um líder salteador com um bando muito grande, estava assolando a região da fronteira da Síria”<sup>86</sup>. Esse bando realizava seus ataques até que Antipatro consolidou o seu poder e enviou seu filho Herodes para governar a Galiléia, o qual capturou e assassinou Ezequias e seu bando. Dez anos depois, Herodes teve que reprimir um outro bando de salteadores que assolava a Galiléia e que morava nas cavernas. Tais movimentos eram sinais de rebeldia contra Herodes e contra a nobreza local. Os camponeses, que não aderiram ao movimento, viam-se vingados pela exploração sofrida. Por muito tempo, as cavernas nos escarpados foram uma fortaleza do banditismo contra as investidas das tropas de Herodes. De modo geral, durante o governo de Herodes houve certo controle do banditismo<sup>87</sup>.

Os governadores romanos combateram o banditismo, mas nem todos. Alguns como Albino e Floro, por aceitarem propina dos familiares, deixaram livres e atuantes alguns bandidos. Além disso, é importante lembrar que os bandidos contavam com a simpatia dos mais pobres, que os defendiam. A prisão dos bandidos dava-se através do embuste e da traição. Um salteador bem sucedido pode representar para os pobres a esperança de que sua opressão não é inevitável. Os bandidos, com seus saques, redistribuíam os bens acumulados. As vítimas dos assaltos eram os grandes proprietários judeus. Quando, pelos anos 60 d.C., explodiram as revoltas camponesas, muitos dos seus líderes eram salteadores e, em 66 d.C, muitos bandos de salteadores

---

<sup>85</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p. 69.

<sup>86</sup> JOSEFO, Flávio. Apud HORSLEY; HANSON, 1995, p. 69.

<sup>87</sup> HORSLEY; HANSON, 1995, p. 69.

ofereceram resistência à segunda legião romana. Além disso, havia facilidade para o grupo de salteadores oferecerem ajuda a outros grupos de rebeldes<sup>88</sup>.

Os antigos chefes salteadores, Ezequias, Eleazar etc. foram justiceiros<sup>89</sup> da sociedade judaica palestinese. Segundo Hobsbawn<sup>90</sup>, esse banditismo é muito parecido com o das sociedades agrárias modernas. Trata-se de um termômetro para entender a difícil situação de penúria a que o povo estava submetido. Quando os camponeses sentiam seus direitos ameaçados pelas autoridades, não temiam apelar para os salteadores. Tudo isso contribuiu para que, no início da grande revolta, muitas forças combatentes fossem formadas por bandos de salteadores.

### 2.2.3 Proclamações messiânicas

Junto com o fenômeno do banditismo social, surgiram movimentos sociais de inspiração escatológica, que determinaram o aparecimento de pretendentes messiânicos. Apesar das diversas formas de movimentos de libertação no antigo Israel, continua prevalecendo o princípio de que os judeus mantiveram, entre os preceitos de sua fé, a doutrina da redenção messiânica<sup>91</sup>.

A corrente messiânica foi alimentada por uma corrente literária de cunho escatológico, conhecida como apocalíptica. Nela tratam-se temas como o fim iminente, a ressurreição dos mortos e o aparecimento de um ungido (Messias), portador do juízo de Deus sobre os pagãos. O clima de insatisfação social foi um terreno fértil para o surgimento de vários líderes populares, que, mesmo sem pretensão, foram vistos como figuras messiânicas. Essa leitura vinha sempre de um movimento popular. A religião oficial não estava muito preocupada em buscar, nos “falsos-messias”, a figura de um Messias davídico. Faz-se necessário distinguir, dentro dos movimentos messiânicos israelitas, em torno do século I d.C, dois tipos de líderes carismáticos: os profetas (como Teudas, o anônimo profeta egípcio etc.) e os que tinham pretensão da realeza davídica (Judas, o Galileu, João de Giscala, Atronges, Simon Bar Giora etc.). Uma expressão aplicada a esses líderes era o de “falsos messias”, que podia ser aplicada a diferentes realidades: judeus revolucionários, reformadores, agitadores, e até charlatões. Seria incorreta a impressão que liga a expressão falsos-messias apenas com charlatanismo, no caso específico estudado. Considere-se que muitos deles estavam dispostos a dar até a

---

<sup>88</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 206.

<sup>89</sup> O termo justiceiro aqui é empregado no sentido de alguém que rouba dos ricos e doa aos pobres.

<sup>90</sup> Hobsbawn Apud. STEGEMANN, E; STEGEMANN, W., p. 202.

própria vida pela causa que abraçavam. Tinham, muitas vezes, ideais reformistas que iam desde reformas políticas até a purificação espiritual. Importa reconhecer que o chamado messianismo, na realidade judaica do século I d.C, não é um todo compacto, mas abarca diferentes realidades<sup>92</sup>.

A insustentável situação de dominação pós-exílica facilitou o surgimento de movimentos nacionalistas de cunho messiânico, sob o comando de líderes carismáticos, que se sentiam chamados por Deus para serem agentes de libertação de seu povo. O molde utilizado para a construção do messianismo tinha sua base nos grandes líderes do passado. A idéia era voltar aos tempos áureos da liberdade política de Israel. Somente na condição de não sujeição é que se pode prestar um culto perfeito ao Deus de Israel<sup>93</sup>.

Para entender a proliferação dos movimentos messiânicos em Israel, faz-se necessário entender a longa tradição de líderes carismáticos na sua história. Mas a idéia de um salvador, provavelmente, vem como empréstimo de países vizinhos a Israel. Os rabinos consideravam como messiânicos aqueles movimentos que buscavam a libertação a partir da figura de um messias e que supunham um fracasso do plano histórico. Para que o movimento seja considerado messiânico, é necessário que vá além do plano histórico<sup>94</sup>.

#### 2.2.4 Movimentos taumatúrgicos e proféticos

Há uma série de fenômenos religiosos no período herodiano-romano, entre os quais o apocaliptismo, que podem ser vistos como reações indiretas de protesto à situação caótica da sociedade israelense. Mas, diferente do apocaliptismo, os componentes desses movimentos vêm dos estratos sociais inferiores. Compreende esse fenômeno: a figura de taumaturgos isolados, os movimentos dos profetas dos sinais e o movimento de João Batista (e o de Jesus), que, segundo a perspectiva weberiana, foram chamados de movimentos carismáticos; considerados típicos de povos colonizados com estrutura de tradição tribal<sup>95</sup>.

Os taumaturgos isolados, embora dotados de carisma, não trazem atrás de si seguidores. Os chamados profetas de sinais atraem discípulos, quer por atos milagrosos

---

<sup>91</sup> A partir de agora a base será SCARDELAI, Donizete. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros Messias**. São Paulo: Paulus, 1998, p 101-213.

<sup>92</sup> SCARDELAI, 1998, p.108.

<sup>93</sup> SCARDELAI, 1998, p.108.

<sup>94</sup> Ibidem, p.109.

<sup>95</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W, 2004, p.191-199.

quer por sua vida exemplar e, ainda, por sua capacidade de dar a vida pela causa que abraçaram. Os taumaturgos (pessoas tidas como fazedoras de milagres) respondiam a necessidades individuais imediatas, enquanto os movimentos profético-carismáticos desenvolveram um conceito de libertação para as necessidades interior e exterior do povo. Os profetas dos sinais encontram seu enraizamento nas tradições de Israel que esperam o retorno escatológico dos grandes profetas como Elias. Os movimentos de João Batista e de Jesus, em relação a outros movimentos proféticos, possuem uma diferença: a morte das lideranças não acaba com o movimento; antes, pelo contrário, dão mais impulso ao movimento<sup>96</sup>.

Como já foi dito na introdução, este trabalho fará constantes alusões a textos evangélicos, dando especial ênfase ao evangelho de Marcos e, neste, Jesus está associado à tradição profética de Israel. O grande profeta da tradição israelita é Moisés, mas, depois dele, a figura profética de destaque, com certeza, é Elias; no evangelho de Marcos, João Batista é identificado com a figura de Elias, e Jesus, na qualidade de seguidor e continuador do Batista, seria identificado com Eliseu<sup>97</sup>.

No relato marcano, o lugar em que João Batista batiza Jesus no rio Jordão é o mesmo em que Elias foi arrebatado ao céu, transmitindo uma dupla porção do seu espírito a Eliseu (Mc 1,9-11; 2Rs 2,7-18). Ligando João Batista à figura de Elias, então, como seu seguidor no movimento profético, Jesus está associado à figura de Eliseu. Três ações de Jesus em Marcos lembram as de Eliseu: a purificação do leproso (Mc 1,40-45; 2Rs 5), a multiplicação dos pães (Mc 6,30-44; 8,1-10; 2Rs 4,42-44), a ressurreição da filha de Jairo e do filho da sunamita (Mc 5,35-43; 2 Rs 4,18-37)<sup>98</sup>.

Segundo Roth<sup>99</sup>, Marcos foi inspirado na narrativa de 1Rs 17- 2Rs 13 quanto a sua estrutura como também ao enredo, fazendo referências precisas no tempo e no espaço. Para Roth, o escrito do Evangelho de Marcos constrói a cena do Batismo de Jesus a partir da tradição de que Elias deu a dupla porção de seu espírito para Eliseu (2 Rs 2, 1-18); seguindo-se a esteira de Roth, pode-se traçar o seguinte quadro<sup>100</sup>:

<sup>96</sup>STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W, 2004, p.192.

<sup>97</sup> BONNEAU, Gui. **Profetismo e instituição no Cristianismo primitivo**. Trad. Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 88-89.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 89-90.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>100</sup>Ibidem, p. 91-92.

**Elias-Eliseu**

1-As palavras e ações de Elias conduzem à vocação divina o seu sucessor profético (1 Rs 17,1 - 2Rs 2,12).

2-As palavra e ações de Eliseu pelas quais ele se apresenta como portador do poder divino (2 Rs 2,1-8,6)

3-Confrontação do poder de Eliseu com a apostasia e queda desta última (2Rs 8,7-15; 8,16-10,28; 11,1-16.18 a).

4-As conseqüências das ações do profeta e o estabelecimento de uma nova ordem (2Rs 10,29-32; 11,17-18b-22; 13,1-25).

**João Batista-Jesus**

1-O apelo à missão de Jesus, sucessor de João Batista. (Mc 1, 1-13).

2-A autentificação do poder de Deus em Jesus (Mc 1,14-7,37). Note-se que, até aqui, há uma seqüência de 16 milagres. Mesmo número atribuído a Eliseu. Os milagres que vêm depois mostram que Jesus é maior que Eliseu.

3-A confrontação com as potências da apostasia (Mc 8,1-15,39).

4-A justificação daquele pelo qual chegou à atuação de Deus na história (Mc 15,40-16,8)

Como se vê, a prática de Jesus, segundo o evangelho de Marcos, dá continuidade à prática profética, como sinal da atuação de Deus na história, por meio de ações comprometidas socialmente.

Quanto ao fenômeno dos taumaturgos, é típico na tradição contemporânea a Jesus de Nazaré atribuir a personagens famosos do passado milagres, entre os quais exorcismos, com o intuito de justificar práticas correntes na época. Noé, por exemplo, aparecia como alguém a serviço de Deus para restaurar a saúde, pois, após o dilúvio, a vida humana vinha deteriorando-se constantemente. A vida humana que antes chegava aos mil anos, agora mal chega aos setenta. Para tanto, Deus teria enviado anjos para ensinarem a Noé meios de vencer as doenças provocadas pela ação do demônio<sup>101</sup>.

Num texto apócrifo do Gênesis, outra figura que aparecia como taumaturgo foi Abraão. Ali se encontra o episódio em que o rei do Egito quis tomar Sara por esposa, Deus escutou a oração de Abraão para proteger Sara do assédio e enviou um espírito mau que se apossa do rei do Egito, posteriormente libertado, graças à oração e à imposição de mãos de Abraão<sup>102</sup>. Atribuíam-se também poderes de exorcista a Davi, devido à citação de que ele acalmava o espírito mau que se apossava de Saul, tocando sua harpa<sup>103</sup>.

Através de textos encontrados em Qumran, aparece também a figura do profeta Daniel como exorcista, principalmente, num texto encontrado conhecido como

<sup>101</sup> SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. **Jesus milagreiro e exorcista**. São Paulo: Paulinas, 2002, p.77-78.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 79.

*Oração de Nabônides*. Outra figura do passado que foi valorizada por essa literatura foi o rei Salomão, que é apresentado como sábio e exorcista, inclusive por Flávio Josefo:

... E Deus lhe concedeu conhecimento da arte que se pratica contra os demônios, em benefício e para cura dos homens. Ele compôs, igualmente, enfeitiçamentos, graças aos quais as doenças são aliviadas e deixou escritas fórmulas de exorcismo que serviam para expulsar definitivamente os demônios possuídos<sup>104</sup>.

Outro texto dessa linha que descrevia a respeito do poder de Salomão sobre os demônios é o *Testamento de Salomão*. Nele encontra-se a classificação da diversidade de demônios e como dominá-los. A trama da história é simples: Salomão, para livrar um operário da construção do templo da possessão do demônio, intercedeu por ele a Deus e, através de Miguel, recebeu um anel que lhe dava poderes sobre o demônio<sup>105</sup>.

Atesta-se que a taumaturgia não foi fato isolado em Israel. Na Ásia, já se conheciam figuras como Apolônio de Tiana e Simão, o Mago, na Samaria. Em *Antiguidades*, Josefo escreveu sobre certo Eleazar, que seria exorcista. Dentre os taumaturgos que atuaram em Israel, cita-se Onias, o circunvagante, e Hanina Ben Dosa (ambos com grande popularidade e citados por Josefo: realizaram milagres parecidos com os de Jesus de Nazaré, inclusive milagres a distância)<sup>106</sup>.

As narrativas de milagre de Jesus, nas Escrituras Cristãs, suscitam problemas importantes de interpretação. Jesus simplesmente “curou” os fisicamente doentes e os mentalmente perturbados? Se for assim, por que um ministério de compaixão incitaria a ira das autoridades locais? Alguns atribuem a incompreensão como motivação. Mas se o fenômeno dos taumaturgos era algo freqüente, por que Jesus enfrentou oposição desde o começo de sua missão?<sup>107</sup>

Ao tratar dos profetas dos sinais, deve-se diferenciá-los dos Messias, que proclamavam uma resistência armada; e, ainda, dos movimentos proféticos milenaristas, como os suscitados por João Batista e Jesus, que se destacavam por um grupo mais estreito de adeptos. Mas dentro de uma comparação, os profetas dos sinais estão mais próximos do movimento do Batista, e de Jesus devido à sua atuação não-violenta, ao contrário do banditismo social. Um traço importante desses profetas foi terem guiado o povo para o deserto, onde pretendiam mostrar os sinais da libertação. Observe-se o

<sup>103</sup> Ibidem, p. 79-80.

<sup>104</sup> JOSEFO, Flávio apud SCHIAVO; SILVA, 2002, p.83.

<sup>105</sup> SCHIAVO; SILVA, 2002, p. 83-84.

<sup>106</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.192-193.

<sup>107</sup> MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. Trad. I.F.L. Ferreira, São Paulo: Paulinas, 1992, p.180-183.

cuidado de Jesus de Nazaré (ou seria de seu movimento?)<sup>108</sup> com os falsos Messias e Profetas que conduzem para o deserto (Mt 24,4.11.23-25).

A reação do poder romano, em relação aos movimentos dos profetas dos sinais, foi tratá-los do mesmo modo que o banditismo social, mas, ao que parece, o limite entre esses movimentos era muito fluido, como se observa no movimento de Teudas, do egípcio e do samaritano. Teudas surgiu no tempo do procurador Copio Fado (44 d.C.) No livro dos Atos dos Apóstolos (At 5,37), ele é apontado no mesmo nível do guerrilheiro Judas, o Galileu. Pretendia dividir o rio Jordão com sua palavra e levar os seus seguidores para o deserto, e daí levá-los à libertação. Foi decapitado a mando do procurador e sua cabeça trazida a Jerusalém para intimidação de outros com tais pretensões<sup>109</sup>.

O egípcio é citado também nos Atos dos Apóstolos (At 21,38); trata-se de um judeu vindo do Egito que pretendia conduzir o povo ao deserto e, por desvios, levá-lo ao Monte das Oliveiras (segundo a tradição messiânica, o ungido entraria em Jerusalém vindo do Monte das Oliveiras). Também apregoava que as muralhas de Jerusalém cairiam a uma ordem sua (com certeza, uma menção ao episódio da queda das muralhas de Jericó, no tempo de Josué); sem contar que a sua vinda do Egito faz menção ao Êxodo. Tal movimento foi totalmente reprimido pelo procurador Félix e suas tropas, mas também contou com a resistência do próprio povo. Ao que tudo indica, tinha pretensões de tomar o poder, fato que o aproxima dos movimentos messiânicos. O samaritano atuou no monte Garizim, onde, supostamente, encontraria os utensílios sagrados enterrados por Moisés. Seu movimento possuía traços militares mais claros, mas foi reprimido militarmente no tempo de Pôncio Pilatos<sup>110</sup>.

### 2.2.5 O movimento do Batista

O profeta João Batista suscitou um movimento profético-escatológico de penitência; seu movimento carismático continuou a existir no movimento dos batistas, como também através de seu adepto Jesus de Nazaré.

De acordo com as Escrituras Cristãs, João Batista era de descendência sacerdotal e vinha do interior da Judéia. Atuou próximo ao Rio Jordão, defronte de Jericó, na região da Peréia. Foi aprisionado por Herodes Antipas, na Fortaleza de Maquero, e por ele decapitado. Segundo o escrito marcano, o lugar de sua atuação é o

<sup>108</sup>STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.194.

<sup>109</sup>STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.195.

deserto (Mc 1,40), fato com grande sentido simbólico no universo religioso de Israel. João batizava exatamente no lugar onde Moisés havia conduzido o povo de Israel, através do Jordão, para entrada na Terra Santa (Js 4,13-19). Ademais, o lugar de atuação do Batista é o mesmo do profeta Elias (Ml 3,23-24). Sua ascensão teria sido às margens do Rio Jordão. João seria então o profeta Elias, que voltaria segundo uma tradição das Escrituras Hebraicas<sup>111</sup>.

A mensagem do Batista pressupunha um juízo universal também para Israel. A salvação dependia do arrependimento e do Batismo por ele pregado, e a justiça defendida por ele era fruto dessa prática. Quanto aos seguidores, pode-se afirmar que João não era um profeta solitário como Ben Ananias, tampouco era um solitário que atraía massas como Teudas e o egípcio. Ele tinha certo número de adeptos e discípulos, que, após sua morte, transferiram-se parcialmente para o movimento de Jesus. Mas o movimento do Batista, possivelmente, continuou a existir por um bom tempo após sua morte, inclusive fora da terra de Israel. Com certeza, João e seu movimento estavam mais ligados ao estrato inferior da sociedade (o que não exclui alguns adeptos de estratos superiores). A inclusão de soldados e publicanos, buscando o Batista, é uma interpretação posterior do escrito lucano<sup>112</sup>.

Tendo feito uma visão panorâmica dos movimentos sociais na Palestina que lutavam por uma mudança das condições de vida das pessoas, dedicar-se-á, agora, especial atenção ao movimento de Jesus como movimento social. Para tanto, será utilizado o conceito da liderança carismática vindo da contribuição de Max Weber e de outros weberianos.

### 2.3 O movimento de Jesus como movimento social

Neste item, em primeiro lugar, será feita uma análise do que se entende por liderança carismática e movimento carismático, conceitos importantes para se compreender o carisma de Jesus junto ao movimento sociorreligioso que liderou na Palestina do século I. Será visto ainda: a comparação de Jesus com outros líderes da época; a dinâmica interna do agir social de Jesus e seu grupo; as curas, exorcismos, discursos e gestos simbólicos que propunham um agir comprometido com as pessoas socialmente excluídas do seu contexto.

---

<sup>110</sup> Ibidem, p.195-196.

<sup>111</sup> Ibidem, p.196.

<sup>112</sup> BONNEAU,2003, p.198.

### 2.3.1 Liderança carismática e movimento carismático

Nos textos que tratam da sociologia da religião, Max Weber argumentou que o papel da liderança carismática acontece em situações em que a população se sente sem poder e sem percepção de um destino pessoal e social. O líder articula os interesses do grupo que se junta ao seu redor. As soluções que o líder propõe para os problemas despertam expectativas e confiança da parte de seu discipulado de que estejam em seu poder soluções definitivas<sup>113</sup>. Consiste:

No trabalho religioso realizado pelos agentes e porta-vozes especializados, investidos de poder, institucional ou não, de responder através de um tipo determinado de práticas ou de discursos a uma categoria de necessidades próprias a grupos sociais determinados<sup>114</sup>.

Autores renomados no campo da História e da Sociologia da Religião têm assumido, na atualidade, o conceito weberiano do “líder carismático” para analisar a personalidade e atuação de Jesus:

O conceito carismático de interpretação, que remonta a Weber, goza atualmente de grande popularidade nas análises sociológica e religiosa do movimento de Jesus. A sua aplicação já se encontra rudimentarmente no próprio Weber. Ela foi desdobrada, entre outros por Hengel, Theissen, Schutz, Holmberg, Ebertz, Schuluchter, Bendix<sup>115</sup>.

O termo “carisma” é utilizado como conceito social de relação. Trata-se da caracterização de situações em que determinadas qualidades de pessoas obtêm reconhecimento social. Essas situações foram provocadas, entre outras coisas, por crises políticas e econômico-sociais<sup>116</sup>.

A atuação do carismático pressupõe uma mensagem que interpreta a crise social do contexto em que está inserido. A oralidade é o modo principal na transmissão dessa mensagem. Contudo, “o carismático não é um pregador; para alcançar o reconhecimento social, ele precisa comprovar visivelmente a relação íntima com o divino”. À medida que se vai dando esse reconhecimento, muitos carismáticos chegam a congregar, em torno de si, um discipulado que, com o crescimento, pode subdividir-se em um círculo mais próximo e em um grupo mais amplo de adeptos. Observa-se, nesse

---

<sup>113</sup> KEE, H.C. **As origens cristãs**: em perspectiva sociológica. Trad. J. Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p.47.

<sup>114</sup> BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad.Sérgio Miceli; Sílvia de Almeida; Sonia Miceli, Wilson campos; rev. Mary Amazonas de Barros.São Paulo:Perspectiva, 2004, p.79.

<sup>115</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.223.

momento, uma passagem do estágio referente a um “carismatismo pessoal” em direção a um “movimento carismático”<sup>117</sup>.

O movimento carismático tem como uma de suas características o alheamento econômico (renúncia ao suprimento econômico por parte do círculo mais estreito do movimento), o que não raro está ligado ao alheamento familiar. O modo de vida, economicamente desvinculado, é compensado pelo apoio financeiro por parte do grupo mais amplo de adeptos. Segundo Weber, é esse alheamento econômico que faz a instabilidade do movimento carismático inicial e fundamenta a obrigatoriedade da “cotidianização do carisma”.

Por “cotidianização do carisma” entende-se o processo de transformação do movimento carismático numa forma social mais duradoura, isto é, “como um processo em que o elemento carismático é extinto e a dominação carismática é substituída por uma dominação tradicional ou legal”. Nesse sentido, o movimento carismático é preservado e transformado num carisma hereditário ou oficial.

Outro aspecto importante do movimento carismático é o conceito de “desviância genuína”: Os movimentos carismáticos projetam “antimundos” nos quais é pregada a inversão da situação social. Essa desviância não implica – em todo caso, não de início – uma ruptura com a tradição religiosa dominante. Ao contrário, justamente ela é invocada como fundamento do projeto do antimundo<sup>118</sup>.

O carismático, no seu projeto de desviância, assume as condições dos menos privilegiados (auto-estigmatização). Condições de inferioridade social ou submissão econômica e política são vistas como condição de eleição, enquanto a situação dos privilegiados é avaliada de modo negativo. Assumindo a condição dos menos privilegiados, o carismático anuncia a superação de seus males e, em parte, a vivencia.

Estigmatizações experimentadas são solapadas, reinterpretando-se, com a ajuda da tradição sagrada, condições de inferioridade social ou submissão econômica e política como condição de eleição, enquanto que a situação dos privilegiados é avaliada de modo negativo<sup>119</sup>.

O fato de os carismáticos compartilharem os males dos menos privilegiados, cuja superação anunciam e em parte vivenciam, fortalece a confiança na mensagem e constitui a condição de sobrevivência do movimento carismático; caso o carismático seja vítima da vingança dos dominadores, seu martírio impulsiona ainda mais o

---

<sup>116</sup>Ibidem, p.224.

<sup>117</sup>Ibidem, p.224.

<sup>118</sup>STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004,, p .225.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 225.

movimento que estava sob sua liderança. Assim, “para os movimentos carismáticos, a morte violenta do portador genuíno do carisma de modo algum constitui a catástrofe, mas, eventualmente, até mesmo o estopim inicial para o desdobramento e transformação do carisma”<sup>120</sup>.

Analisando as lideranças carismáticas propostas por Weber (o mago, o sacerdote, o profeta), percebe-se que, para a análise do movimento de Jesus, quem mais se aproxima do líder carismático Jesus de Nazaré seria o que Weber chamou de profeta ético:

Um homem que está convencido de que é agente do Deus transcendente e que os preceitos que ensina são expressões da vontade divina. A potência de sua habilidade carismática manifesta-se nos dons especiais que possui (como curar e a capacidade de prever) e na eficácia de sua pregação. Embora o exercício de seus dons tenda a confirmar a sua autoridade, contudo é a força persuasiva da revelação que pretende ter-lhe sido dada, que constitui o fundamento último de sua eficiência<sup>121</sup>.

Para Weber, o profeta é um indivíduo carismático que se insurge contra a estrutura religiosa estabelecida, buscando mudanças, ou fundando uma entidade nova e diferente, nela reunindo os seguidores de sua nova ideologia. Outro elemento do pensamento weberiano é o antagonismo entre clero e profecia. O primeiro tende à institucionalização, enquanto a segunda tende à novidade carismática<sup>122</sup>.

Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual em virtude de sua missão anuncia uma doutrina religiosa ou um mandamento divino. Não queremos distinguir fundamentalmente entre o profeta que anuncia de novo uma revelação antiga (de fato suposta) e aquele que reivindica para si uma revelação totalmente nova, isto é entre o “renovador” e o “fundador” de uma nova religião. Ambas as coisas podem estar entrelaçadas e, sobretudo, não é a intenção do próprio profeta que decide que, se de sua revelação nasce ou não uma nova comunidade, esta pode surgir também devido a doutrina de reformadores não-proféticos<sup>123</sup>.

Através de seus dons, o profeta mostra a autenticidade de sua vocação. O profeta consegue atrair adeptos à medida que obtém sucesso, os quais, muitas vezes, se agrupam em uma comunidade permanente<sup>124</sup> :

Sem confirmação carismática, vale dizer, normalmente, mágica, um profeta somente alcançou autoridade em circunstâncias especiais. Pelo

<sup>120</sup> Ibidem, 2004, p.226.

<sup>121</sup> WEBER, Max apud KEE, 1983, p.48.

<sup>122</sup> BONNEAU, Gui. **Profetismo e instituição no Cristianismo primitivo**. Trad. Bertilo Brod. São Paulo; Paulinas, 2003, p.9.

<sup>123</sup> WEBER, 2004, p.303.

<sup>124</sup> BONNEAU, 2003, p.10.

menos os portadores de doutrinas novas, quase sempre precisavam delas<sup>125</sup>.

Como foi visto acima, o carisma profético tem a tendência de institucionalizar-se. Para que o carisma profético se institucionalize, é importante que a profecia possa transformar, de modo duradouro, a vida daqueles a quem se refere, a não ser que a profecia funde uma “comunidade” com a capacidade de perpetuar-se numa instituição apta a exercer uma ação de imposição e inculcação duradoura e contínua<sup>126</sup>.

É necessário que a profecia morra enquanto tal, isto é, como mensagem de ruptura com a rotina e de contestação da ordem, para sobreviver no corpo doutrinal do sacerdócio, moeda cotidiana do capital original de carisma<sup>127</sup>.

O processo de cotidianização da profecia ética surge da ambigüidade da profecia original, que se torna disponível a reinterpretações conscientes ou inconscientes que são efetivadas pelas sucessivas utilizações<sup>128</sup>, daí o que acontece com o movimento de Jesus e os escritos por ele inspirados, que, muitas vezes, refletem mais a situação da época da redação, do que mesmo a intuição original do movimento.

Um fator que pode ter contribuído para o sucesso do movimento de Jesus e ter assumido a postura redentora do Judaísmo:

Uma das formas mais óbvias da religião redentora é a seita que se forma como resposta direta à opressão social. As idéias de salvação aqui são crenças compensatórias para tornar a vida tolerável e justificável em circunstâncias que não uma coisa nem outra. Assim a idéia de um *Reino* messiânico cresceu em atratividade para os judeus durante período de grande perseguição política. A crença na religião redentora é uma estratégia típica dos povos oprimidos pelo colonialismo<sup>129</sup>.

Pelo que foi visto até aqui, o movimento de Jesus se enquadra na categoria de seita e seu líder, Jesus de Nazaré, poderia ser visto em sua atuação como profeta ético, mas qual o papel deste em relação à cultura e à religião judaicas?

O paradoxo da liderança carismática é que, ainda que atraindo pessoas que estão alienadas do centro do poder de determinada sociedade, o seu programa não se apresenta como revolucionário, mas como um misto de (1) protesto contra um regime corrupto e hipócrita e (2) de promoção de um retorno à essência da tradição<sup>130</sup>... Portanto, o papel

<sup>125</sup> WEBER, 2004, p.303.

<sup>126</sup> BOURDIEU, 2004, p.89-90.

<sup>127</sup> BONNEAU, 2003, p. 90.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>129</sup> PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: Modos de conceber a religião. Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001, p.81.

<sup>130</sup> WEBER, Max Apud KEE, 1983, p.49.

do líder carismático é “mais reintegrar que revolucionar a sociedade”

<sup>131</sup>

Jesus e seu movimento, ao agirem de forma socialmente comprometida, não fizeram mais que trazer à tona a tradição profética de Israel. Sem dúvida, o movimento que Jesus congregou em torno de si demonstra a popularidade de sua proposta junto às camadas que não pertenciam às elites da sociedade. Assim, como um profeta reconhecido pela sua liderança carismática, ele tinha suficiente posição social para definir o estado indesejável dos acontecimentos, para visualizar uma alternativa eficiente, para dar a outros esperança de sucesso – em uma sociedade que preparava pessoas para desempenhar papéis em grupo<sup>132</sup>. As curas e exorcismos de Jesus aparecem nos textos neotestamentários como sinais evidentes do sucesso da proposta por ele conduzida.

### 2.3.2 Dinâmica do agir social do movimento carismático de Jesus

O início da “carreira carismática” de Jesus na Palestina do século I está ligado ao movimento escatológico pregado por João Batista, que surge da insatisfação com o modelo social vigente. Para João Batista, as condições não satisfatórias da sociedade estavam num sistema incapaz de atender às necessidades da grande maioria da população, verdadeiras multidões excluídas.

A atividade de João nasceu da consciência de que as condições sociais de Israel não eram as melhores. O grupo que se juntou a João no seu Batismo simbólico desejava mudanças não só pessoais como sociais. Jesus, com certeza, partilhou dos mesmos ideais de João. Não se sabe qual a motivação que trouxe Jesus a João, mas atesta-se, pelas Escrituras Cristãs, que a prisão de João Batista desencadeou a atuação carismática de Jesus: “Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galiléia proclamando o Evangelho de Deus” (Mc 1,14-15).

Uma das formas de se compreender a ação social de Jesus é dentro do contexto de uma “teocracia”, na qual, política, religião e economia andam juntas. Jesus, em sua pregação, retoma o mito judaico do “reinado de Deus”, mas não o retoma do mesmo modo, dá-lhe um novo sentido. Jesus, ao referir-se a Deus como *ABBA*, não o

<sup>131</sup> MOL apud KEE, 1983, p.49.

<sup>132</sup> MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004, p.152.

trata como um monarca. Desse modo, o conceito “reinado de Deus” põe em cheque a dominação política vigente do Império e sugere uma nova “teocracia”<sup>133</sup>.

Desse modo, junto às pessoas que ouviram a sua proclamação e viram a sua atuação, Jesus desencadeia um processo de adesão, que, aos poucos, se tornou um movimento sociorreligioso. Esse fenômeno em torno da liderança carismática está muito bem delineado na análise que Max Weber fez sobre a congregação em torno do “profeta”:

O profeta, quando sua profecia tem êxito, atrai acólitos permanentes, discípulos (em Isaías e no Novo Testamento), os quais, em oposição aos sacerdotes e adivinhos que se encontram numa relação associativa hierárquica, de cargo, juntam-se a ele de modo puramente pessoal – relação que cabe ainda examinar em conexão com a casuística das formas de dominação. E ao lado desses acólitos permanentes, que colaboram ativamente em sua missão, na maioria das vezes também carismaticamente qualificados de alguma forma, existe o círculo de adeptos que o apóiam com alojamento, dinheiro e serviços...<sup>134</sup>.

Trata-se de uma nova situação, na qual o líder carismático não pode parar na constatação dos problemas, esperando a solução por meio da intervenção divina. É preciso viabilizar ações concretas. Os “sinais do *Reino*” apresentados por Jesus de Nazaré eram evidenciados por meio da pregação com autoridade e das curas (Mc 1,39).

### 2.3.3 Sinais de um novo tempo nos relatos neotestamentários

Como líder carismático, Jesus era responsável por construir a confiança da organização. Mas também os discípulos realizavam sinais, como Jesus, o que aumentava a confiança no êxito das ações do grupo. Cabe agora um olhar sobre exorcismos e curas como sinais de um novo tempo em que Deus governaria seu povo.

A figura de taumaturgos e exorcistas como Simão, o mago; Apolônio de Tiana; Onias, o circunvagante, e Hanina Ben Dosa eram comuns por volta do século I d.C.<sup>135</sup>. Mas, enquanto esses taumaturgos e exorcistas se preocupavam com problemas de pessoas isoladas, na perspectiva dos relatos evangélicos, as curas e os exorcismos de Jesus apresentam-se como sinais do governo teocrático: “João, ouvindo falar, na prisão, a respeito das obras de Jesus, enviou-lhe alguns dos seus discípulos para lhe perguntarem: ‘És tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?’ Jesus respondeu-lhes: ‘Ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos

<sup>133</sup>Ibidem, p.145-146.

<sup>134</sup> WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. UNB: Brasília; Imprensa Oficial: São Paulo, 2004. v.1. p.310.

<sup>135</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.192.

andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados” (Mt 11,2-5). Desse modo, nos seus discursos e ações simbólicas, Jesus explicita seu ideal de uma sociedade justa, em que todos têm acesso à vida com dignidade.

### 2.3.3.1 Ação socialmente comprometida de Jesus na Sinagoga

As ciências da religião, percebendo o fenômeno do exorcismo em diversos povos, constataram que existem fenômenos de possessão negativa com intenções maléficas; como também descobriu uma função positiva da possessão como acontece nos cultos afros de diversos países entre os quais: Brasil (umbanda e candomblé), Haiti (vodu) e em Cuba (culto afro-cubano). A possessão seria um instrumento de o indivíduo organizar seu caos e integrar-se na sociedade e com ela conviver e tem função social em relação ao papel que o indivíduo tenta ocupar ou representar na sociedade<sup>136</sup>. É nesse viés da função social do exorcismo que se trata, neste item, do exorcismo realizado por Jesus na Sinagoga de Cafarnaum.

Cafarnaum é uma cidade à beira do mar na qual se realizou esse primeiro milagre de Jesus, seguido de outros, até Mc 3,35. Esses milagres são entrecortados por saídas para lugares ermos para oração. A cidade era a grandeza política em que se instaurou o conflito, por causa da prática de Jesus. Também a sinagoga tinha dimensão política, pois representava a instituição religiosa dos escribas e toda atitude colaboracionista de alguns deles com as forças de ocupação romana<sup>137</sup>.

Jesus realizou sua primeira ação pública no sábado, que é a expressão da ordem simbólica. O sábado era a instituição que preservava o tempo de descanso e regeneração, tendo em sua origem uma importante função social que, aos poucos, começou a ser desviada para interesses econômicos dos líderes religiosos que cobravam uma espécie de multa pela transgressão do sábado.

Jesus, além desse exorcismo, realizou outras curas no sábado (Mc 2,1-3-6), afrontando o poder religioso dominante. Com sua prática, mostrou que a instituição do sábado estava distorcida. Entre os partidos religiosos judaicos, havia divergências sobre o cumprimento do sábado, que iam desde posições mais liberais a outras mais

---

<sup>136</sup> RABUSKE, Irineu J. **Jesus exorcista**: Estudo exegético e hermenêutico de Marcos 3,20-30. São Paulo: Paulinas, 2001, p.33.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 254.

rigoristas<sup>138</sup>. Também a sinagoga era o espaço de defesa da vida do povo israelita exilado e que, com a volta dos exilados, continuou tendo essa função na Palestina. Aos poucos foi sendo colocada a serviço dos escribas defensores da tradição do templo e que se deixavam guiar, muitas vezes, por casuísticas mesquinhas, como no caso do sábado<sup>139</sup>.

Neste exorcismo, houve um claro embate de Jesus e seu movimento com a instituição dos escribas, pois sua atuação no sábado e na sinagoga demonstrava isso. Jesus, na sua primeira ação, não se coloca logo de frente contra todo poder formado pelo império romano e a elite judaica cooptada: a primeira atuação de Jesus coloca em cheque a instituição local<sup>140</sup>.

As palavras do endemoninhado eram as de quem foi tão oprimido por alguém que, alienado, passou a reproduzir o discurso de quem o oprimia: “Que queres de nós, Jesus Nazareno? Vieste para arruinar-nos? Sei quem tu és: o Santo de Deus”(Mc 1,24). Pela ordem de Jesus o demônio foi expulso, e então, o homem que se desalienou, saiu do domínio da instituição. O povo percebeu que, na prática de Jesus, havia algo diferente, pois ele prega com a autoridade que vinha de sua prática libertadora, enquanto os escribas tinham sua autoridade vinda do sistema que representavam.

O Exorcismo no tempo de Jesus era um fenômeno crescente, pois acreditava-se que, ao lado dos humanos, coabitavam espíritos de mortos, deuses e demônios. Mesmos os judeus mais ortodoxos que acreditavam num único Deus, acreditavam na existência de anjos e demônios.

Nenhum homem poderia sobreviver se tomasse conhecimento do número de demônios que o cercavam. Eles eram como a terra que foi levantada ao redor da cova que foi semeada. Eram mil a direita do homem e dez mil a sua esquerda. A rainha dos espíritos femininos tinha não menos que cento e oitenta mil seguidores<sup>141</sup>.

Já no primeiro milagre, segundo a versão marcana, os gestos simbólicos de Jesus apontavam uma situação de confronto (Mc 1,21-28). Jesus entrou na Sinagoga (espaço sagrado) em dia de sábado (tempo sagrado). Também o ensinamento de Jesus é confrontado com o dos escribas<sup>142</sup>, pois Jesus falava como quem tem autoridade,

<sup>138</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 257-258.

<sup>141</sup> BARCKLAY, W. Apud SCHIAVO; SILVA, Paulinas, 2002.p.71.

<sup>142</sup> Escribas eram os especialistas na Torá (a Lei de Deus); por isso são também chamados peritos legistas ou doutores da Lei. O seu título de honra é Rabi. Depois que o profetismo “extinguiu-se” em Israel, os escribas se ocuparam da interpretação das Escrituras Hebraicas. Assim, ao lado da classe sacerdotal, começou a existir a classe dos escribas que pretendiam ser os chefes espirituais do povo (ESCRIBAS. In: BORN A. Van Den (Org.)). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Trad. Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1971. p.472.

diferentemente dos escribas. Da mesma forma, ao final da trama, a pergunta quer esclarecer com que autoridade os espíritos impuros lhe obedecem. O exorcismo aqui citado relacionou-se, profundamente, com o conflito entre Jesus e os escribas.

O conflito foi indicado na fala do suposto endemoninhado: vieste aqui para nos destruir (destruir o sistema opressivo de interpretação da Lei pelos escribas)<sup>143</sup>. Segundo a tradição judaica, ao nomear Jesus como o Santo de Deus, o demônio tentou ter poder sobre ele. Mas é Jesus quem o manda calar e subjuguou-o. O ato poderoso de Jesus refletia o conflito social: o que mais importa nos exorcismos realizados por Jesus eram serem eles prenúncio de um tempo novo de libertação que estava por vir. O exorcismo era uma das características centrais da missão messiânica de Jesus (Mc 1,32), e ele transmitira essa vocação a seus seguidores (Mc 3,15; 6,7). Era também o principal veículo da representação do combate apocalíptico dentre os poderes (e seus favoritos terrenos) e Jesus (como enviado do *Reino*)<sup>144</sup>.

Nesse primeiro gesto de Jesus, pode-se encontrar uma ação programática de sua missão, que era libertar do demônio a terra e o povo para que voltem a ser o lugar da morada de pessoas íntegras. O mal não era visto como uma força abstrata, mas como algo que aliena as pessoas. Uma hipótese possível é que, ao descrever um possuído de um espírito impuro, o que estava por trás era a ideologia opressora que se havia instalado na Sinagoga e que alienava todo o povo<sup>145</sup>.

### 2.3.3.2 Ação socialmente comprometida de Jesus nos discursos

O ponto de partida deste item era a controvérsia entre os escribas vindos de Jerusalém e Jesus a respeito da sua capacidade de expulsão dos demônios (Mc 3,20-30). É preciso ter presente que Marcos dá, em seu evangelho, importância à figura de Jesus como exorcista. Vale lembrar que uma das primeiras menções a Jesus no evangelho foram as tentações de Jesus no deserto e que seu primeiro milagre foi a expulsão do demônio em dia de sábado na sinagoga de Cafarnaum. Isso reforça o escrito marcano: questionar a prática exorcística de Jesus era questionar a prática de Jesus como um todo<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> MYERS, 1992, p.182.

<sup>144</sup> MYERS, 1992, p.183.

<sup>145</sup> SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR João Luiz. **Evangelho de Marcos:** Vol. I: 1-8 refazer a casa. Petrópolis: vozes, 2002, p.88.

<sup>146</sup> RABUSKE, 2001, p.191.

O lugar da controvérsia sobre Belzebu é a Galiléia, província não governada diretamente pelos romanos que tinha como governante Herodes, e, ao seu lado, os herodianos (grandes latifundiários locais). Entre os galileus, havia um grande apreço pelo templo de Jerusalém, com certeza, fruto da pregação dos líderes religiosos locais. (A situação social se caracteriza pela distância entre os ricos – herodianos – e os pobres a quem evangelho de Marcos constantemente se refere como multidão)<sup>147</sup>. O conflito aconteceu com os escribas que vinham de Jerusalém com o intuito de desqualificar a atuação de Jesus, que, para o autor marcano, levava o sentido messiânico de Jesus, enquanto, para os escribas, tratava-se de magia<sup>148</sup>.

Os exorcismos realizados por Jesus ultrapassavam os efeitos sobre as pessoas libertadas, pois possuem efeitos sociais, daí a reação das autoridades. O próprio fato da possessão não atingia só a esfera religiosa, mas também a esfera social. Jesus aparecia nos seus exorcismos mais que um simples mágico, porém como implantador da teocracia (reinado de Deus). Ao mesmo tempo, na ordem simbólica, os exorcismos praticados por Jesus punham questões como a política colaboracionista da aristocracia, os excessos do código de pureza e a ordem econômica que excluía multidões. Jesus, no relato marcano, via na sua prática a luta contra satanás (na perspectiva estudada, Satanás é toda força contrária à instalação da teocracia, aqui representado pelos opressores do templo e dos romanos).<sup>149</sup>.

A guerra dos mitos<sup>150</sup> alcançará seu auge com a acusação de que Jesus agia sob ação de Belzebu (Mc 3,22-30), pela qual escribas contra-atacam na guerra dos mitos. Mas, em que contexto aconteceu a acusação de que Jesus agia sob a ação de Belzebu? Sugere-se que ocorreu no confronto de Jesus com os escribas que vinham de Jerusalém. Estudos antropológicos têm demonstrado que, nas sociedades tradicionais, os exorcistas eram impugnados por aqueles que se encontravam no poder.

Acusações de feitiçaria representam estratégia de distância que procura desacreditar, proibir e negar vínculos. [...] Esses controladores de espíritos que se destacam são, por causa de seu próprio poder sobre os espíritos, alvo de desconfiança a respeito das curas que podem fazer<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>149</sup> Ibidem p. 247.

<sup>150</sup> A guerra política dos mitos acontece quando a classe dirigente sente sua autonomia ameaçada e tenta neutralizar os que a desafiam identificando-os com o arquidemônio cultural mítico (Belzebu). A lógica dos escribas era simples: por se julgarem representantes de Deus, a “secessão” de Jesus põe-no necessariamente na posição de aliado de Satanás. MYERS, 1992, p. 208-209.

<sup>151</sup> HOLLENBACH, P., apud MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. Trad. I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 208.

A maneira como os escribas referem-se ao Demônio tem influência apocalíptica, chamavam-no Belzebu (senhor das moradas com referência ao ar ou à pessoa que habita) e era considerado o príncipe dos demônios. Numa referência política era possível entender o governo de Satanás em experiências negativas do poder terreno. Segundo um escrito não canônico da época (o livro etíope de Henoc 85-90, no seu apocalipse dos pastores), depois que Israel perdeu a independência política, Deus deixou seu governo entregue a anjos decaídos. É assim que eventos mitológicos refletem eventos políticos<sup>152</sup>.

O embate simbólico de Jesus, que começou em sua estada no deserto preparando a sua missão (Mc 1,12s), foi transferido para o cerne da geografia política da Palestina romana. Diante da acusação de agir sob a influência de Belzebu, Jesus faz uso da parábola do *Reino* dividido: se Jesus expulsa Satanás pelo poder de Satanás, seu *Reino* caminha para o fim. A mesma lógica pode ser usada para entender a crise de suas principais instituições, que Jesus depois denunciará como falidas: a monarquia davídica (*Reino* dividido) e o Templo (casa que não poderá subsistir). Na sua ida a Jerusalém, ele se recusou a identificar o seu *Reino* com o de Davi (Mc 12,35-37) e, quando chegou ao Templo, exorcizou os que desvirtuaram o objetivo da casa de oração (Mc 11,5-7). Jesus afirmou que o Templo-Estado era capaz de se sustentar, de permanecer (Mc 13,2) e que o verdadeiro senhor da casa virá reclamar seu domínio (Mc 13,35). Jesus inverte a posição de seus acusadores:

O texto deixa claramente entender que são os verdadeiros aliados de Belzebu. Se a casa e o reino pregados por Jesus nada têm a ver com Satanás, então seus adversários a que casa pertencem? Qual é o príncipe que os guia? Quem “blasfema contra o Espírito Santo” só pode estar da parte do espírito impuro... É isto de que se trata: ver claramente o bem e atribuí-lo ao Maligno é cegueira, obra da mentira fechamento no pecado. Quem se nega a enxergar a luz é o pior cego, pois é causador da própria cegueira (cf. Jo 9,41). Por isso o pecado permanece e não terá redenção. Na raiz da mentira está a necessidade de defender a todo custo o próprio sistema edificado pelo privilégio e o desprezo de outrem, o fechamento no círculo de si mesmo<sup>153</sup>.

Jesus não recuou diante de seus adversários, mas mostrou sua contradição: Satanás não trabalha em prejuízo próprio, porque reino e família divididos entre si causam ruína. No seu discurso, Jesus comparou Satanás ao homem forte. Mas João Batista já tinha falado de Jesus como alguém com força insuperável (Mc 1,7). Na verdade, Jesus era o verdadeiro homem forte que venceu os espíritos impuros e os doutores da Lei. A ação social de Jesus e seu movimento aqui consiste em promover a

---

<sup>152</sup> MYERS, 1992. p. 208-209.

saída da alienação para fazer das pessoas conscientes de sua dignidade para não serem exploradas.

Por sua liberdade diante da Lei, Jesus entra em confronto com os seus intérpretes, os escribas, que, durante o século I, se apoderaram do poder social controlado pela aristocracia sacerdotal, e construíram um alicerce para um poder alternativo com base acadêmico-legal. Os escribas compunham o sinédrio ao lado das famílias patrícias e da classe sacerdotal. Sob a ótica do escrito marcano, os escribas são arquitetos da ideologia dominante. Desde o começo da narrativa, instaura-se o conflito. Jesus não se deixou prender pelo engessamento da Lei criado por eles, e criticou suas práticas. Ainda se percebe neste escrito, que não há muitas críticas aos saduceus, vez que, no tempo da redação do texto, o poder dos saduceus restringia-se ao sinédrio, enquanto crescia a influência social dos escribas e doutores da Lei. Quanto à classe sacerdotal, Jesus só a enfrentou enquanto promotora de exploração comercial no Templo. A parábola dos vinhateiros homicidas (Mc 12,1-12) resume toda a crítica de Jesus à classe dirigente de Israel<sup>154</sup>.

### 2.3.3.3 A ação socialmente comprometida de Jesus em terras pagãs

Se o exorcismo realizado por Jesus na Sinagoga de Cafarnaum marcou o conflito de Jesus com os escribas (Mc 1,21-28), representando seu embate com o poder religioso, no exorcismo em território pagão, ocorreu o embate de Jesus com o império romano (Mc 1-21). O compromisso social aparece aqui através da luta de Jesus contra Satanás ora representado pela religião opressora, ora representado pela dominação romana. A caracterização do ambiente mostrará que se trata de um ambiente gentílico, daí a referência à morada do endemoninhado entre os sepulcros e a presença dos porcos para lembrar a impureza, de acordo com o código cultural judaico. Outro dado importante é que o lugar onde Jesus ficava era próximo à cidade de Tiberíades, construída por Herodes Antipas sobre um cemitério, o que fazia com que os judeus fizessem resistência a ela, por isso não foi fácil convencê-los a morar lá<sup>155</sup>.

Segundo o texto de Marcos este lugar chama-se Gerasa (embora no relato mateano leia-se Gadara) e se encontra na Decápole, da qual era uma das cidades mais importantes, essa localização traz à tona também a questão da missão de Jesus entre os

---

<sup>153</sup> SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p.182.

<sup>154</sup> MYERS, 1992, p. 498-501.

<sup>155</sup> MYERS, 1992, p. 237.

pagãos. Essa localização geográfica é importante por situar Jesus dentro do contexto mais amplo do império romano.

Até a saudação do demônio a Jesus difere da saudação do primeiro: filho do Deus altíssimo (Mc 5, 7). Jesus fez com que os demônios que possuíam o homem se nomeassem, e a horda demoníaca disse que seu nome é legião. Jesus, nesta narrativa segue um passo importante dos mágicos daquele tempo: fazer o demônio revelar seu nome<sup>156</sup>. No mundo social de Marcos, o nome Legião era um latinismo que se referia a uma divisão de soldados romanos. G. Theisen observa com acerto que qualquer pessoa, naquela época, que ouvisse esse nome, não poderia deixar de fazer associação com as legiões romanas<sup>157</sup>. Alertados por esse elemento, descobre-se que o resto da narrativa está pleno de imagens militares; o termo rebanho (usado inadequadamente para porcos) muitas vezes, era utilizado para um bando de recrutas militares; ao dizer, pois, que os porcos mergulharam no mar, sugerem-se tropas correndo para a batalha. O afogamento dos porcos lembrou também os egípcios no Mar Vermelho em perseguição ao povo de Israel na fuga do Egito. As imagens lembram a ocupação romana da Palestina<sup>158</sup>. Por outro lado, a atitude de enviar os demônios para o interior dos porcos tem repercussões econômicas, uma vara de dois mil porcos tinha grande valor na época, daí por que o exorcismo agride a população. O pedido para que Jesus se retire vem porque se trata de um perigoso mago, mais ainda porque significou prejuízo econômico para a população<sup>159</sup>.

Jesus enfrentou o poder do demônio em duas frentes: o demônio da sinagoga representa o enfrentamento com a religião escravizadora, e agora, enfrenta a outra metade do condomínio imperial, ou seja, o poder militar romano<sup>160</sup>. As duas expulsões citadas têm muitas relações entre si. É possível que Marcos tenha pretendido associar as duas narrativas<sup>161</sup>. Em ambos os casos, ao entrar em um novo território simbólico, Jesus enfrenta resistência de um homem endemoninhado. Esse enfrentamento capacitou Jesus para difundir seu ministério de cura no meio dos pobres; primeiro dos judeus em torno de Cafarnaum (Mc 1,32) e no meio dos pagãos (Mc 6,53-36).

Freqüentemente, a possessão é um protesto de forma socialmente aceitável contra a opressão, ou fuga desta. A loucura vem, muitas vezes, do ódio ao opressor e da

<sup>156</sup> RABUSKE, 2001, p. 261.

<sup>157</sup> THEISEN, G. Apud. RABUSKE, 2001, p.261.

<sup>158</sup> MYERS, 1992, p. 238.

<sup>159</sup> RABUSKE, 2001, p.264.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>161</sup> Ibidem, p.239.

necessidade de reprimir o ódio a fim de evitar recriminações. O endemoninhado representa a ansiedade coletiva frente ao império romano. O ódio reprimido do endemoninhado faz violência a si mesmo<sup>162</sup>. Na descrição do possesso, diz-se que vivia clamando entre os túmulos, ou seja, emitindo sons desarticulados. A vítima perdeu a capacidade de comunicação: agora, num estado de total alienação, o homem não fala mais por si mesmo. Em seu encontro com Jesus reproduz as palavras daqueles que têm poder sobre eles. Vivendo num mundo de total exclusão, torna-se refém das idéias de seus opressores, perdendo a capacidade de falar, emitindo apenas sons desarticulados<sup>163</sup>.

Segundo Wengst, o possesso é aquele que perdeu a capacidade de comunicação por si mesmo, mas que fala apenas pelo código daqueles que têm poder sobre ele. O exorcismo devolveu a capacidade de comunicação ao possesso, mas também sua dignidade e condição humana<sup>164</sup>. A prática de Jesus reabilitou o possesso, que recobrou sua capacidade de comunicação, deixando assim de ser o *bode expiatório* da sociedade. O exorcismo tem uma dimensão individual e um alcance social. A libertação do indivíduo denuncia a sociedade que provoca a exclusão<sup>165</sup>.

Jesus tirou o tapete dos pés dos gerasenos, interrompendo o círculo em que a pessoa era demônio para outra e em que os gerasenos eram os demônios que infernizam o possesso. Assim se entende a atitude dos moradores da região ao pedirem que Jesus se retire de lá. A libertação do possesso é ameaça para a sociedade estabelecida.

Da mesma forma, independentemente de discutir a historicidade das curas realizadas por Jesus, pode-se vê-las como atos simbólicos de alcance social. Os atos simbólicos de Jesus nos Evangelhos têm importância, em primeiro lugar, não por terem desafiado as leis naturais, mas porque desafiam a ordem da existência social<sup>166</sup>. Dependendo da posição social de seus contemporâneos, os milagres eram interpretados de forma diferente. O exorcismo do geraseno descreveu uma posição anti-romana, mas há outros momentos de embate: a própria crucifixão de Jesus, aparentemente uma derrota de Jesus e de seus seguidores, foi uma vitória na linguagem apocalíptica. O centurião (Mc 15,39), representante da força militar romana, reconhece que verdadeiramente Jesus é filho de Deus.

Para a comunidade de Marcos, o exorcismo fazia parte da prática libertadora de Jesus. Por estar mais perto da guerra judaica o escrito marcano conserva mais a

---

<sup>162</sup> RABUSKE, 2001, p. 239.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>164</sup> WENGST, G. Apud RABUSKE, 2001, p.269.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 270.

dimensão escatológica e apocalíptica desse evento no seu escrito, por isso o antagonismo bem e mal, Deus e Demônio. Os exorcismos realizados por Jesus são manifestações da chegada da teocracia<sup>167</sup>.

#### 2.3.3.4 Ação socialmente comprometida de Jesus nas curas

No universo judaico, as enfermidades estavam associadas à impureza ou ao pecado, estados que significavam exclusão da vida social e política. Jesus procurava sempre restaurar o bem-estar social negado ao doente, considerado “impuro” por essa ordem simbólica. A um leproso faz declaração de integridade (Mc 1,41-45), a outro presta solidariedade participando de sua mesa (Mc 14,3). Ambos os atos desafiam a ordem simbólica segregadora, eis por que Jesus e suas curas eram uma “ameaça à ordem cívica”<sup>168</sup>.

Ao que hoje se chama de sobrenatural, na época em que Jesus viveu não tinha essa conotação; o discurso sobrenatural não era algo tão extraordinário como nos dias atuais. Autores como Heródoto e Josefo, regularmente, evocavam, em seus textos, ações cósmicas ou sobre-humanas para explicar os eventos que narravam. Pode-se então chamar as curas realizadas por Jesus de ações simbólicas<sup>169</sup>. Para a tradição judaica, o grande feito do êxodo não foram as pragas do Egito e a passagem do Mar Vermelho (sinais de reconhecimento do Senhor da natureza), mas, antes, a capacidade de vencer os egípcios pela força de Adonai<sup>170</sup>.

O lugar onde Jesus operava suas curas é também importante. É possível dizer que depois da cura dos leprosos, Jesus ficava fora da cidade. Isso sugere que, nas áreas urbanas, Jesus era hostilizado devido a sua prática social radical<sup>171</sup>. Outro fato que pode explicar a ausência de Jesus do mundo urbano seria a suspeita rural da cidade helenista, vista como ameaça à cultura aldeã da Palestina. Também a casa era lugar importante como espaço social, onde acontecem muitas ações de Jesus<sup>172</sup>.

Vários critérios históricos dão a entender que Jesus de Nazaré, durante seu ministério público, realizou ações que tanto ele como seus contemporâneos pensaram ser curas miraculosas. As principais curas aconteciam com pessoas cujos membros

<sup>166</sup>MYERS, 1992, p.189.

<sup>167</sup> SCHIAVO; SILVA, 2002, p. 83-84

<sup>168</sup> MYERS, 1992, p. 186.

<sup>169</sup>WENGST, G. Apud RABUSKE, 2001, p.187.

<sup>170</sup> Ibidem, p.188.

<sup>171</sup> Ibidem, 1992, p.192.

<sup>172</sup> MYERS, 1992, p.192-193.

estavam paralisados, cegos (ou com alguma deficiência de visão), pessoas sofrendo com várias doenças de pele (“lepra”) e ainda surdos. Há probabilidade de que algumas narrativas venham de algum evento da vida de Jesus de Nazaré, entre os quais: o paralisado baixado por um buraco aberto no teto (Mc 2,1-12), o cego de Betsaida (Mc 8,22-26), o cego Bartimeu (Mc 10,46-50) e do surdo (Mc 7,31-37). Dentre os casos citados destacam-se aqueles em que a pessoa sofre de alguma paralisia ou de alguma deficiência visual<sup>173</sup>. Neste trabalho, no entanto, não se toca no mérito da historicidade, mas o sentido sociológico do fato.

Os milagres de Jesus destinam-se, inicialmente, a ajudar de forma concreta, material, curativa. Eles carregam um protesto contra a aflição humana e negam a toda experiência prévia sua validade, sem negar à aflição humana o direito de ser sanada. Quando as pessoas ouvirem essas histórias não vão ficar conformadas de haver tão pouco pão, de não haver cura para muitos doentes e para os perturbados nenhum teto em nosso mundo! Sempre que essas histórias forem narradas, as pessoas vão deixar de virar as costas para os enfermos que parecem sem esperança. As histórias de milagres devem ser lidas como um protesto contra o sofrimento humano<sup>174</sup>.

As curas são sinais da atuação do divino na história de Jesus de Nazaré e dirigem-se às pessoas colocadas em situação de exclusão por causa da doença. Concretamente, ao curar, Jesus demonstra atenção às necessidades corporais. As curas de Jesus não podem ser isoladas do conjunto de sinais ligados à teocracia (Reinado de Deus) por ele pregada e que tem em vista o bem-estar de todas as pessoas no sentido integral. Levando em conta isso, a cura dos indivíduos não pode ser isolada da mudança do ambiente em que a pessoa está inserida. Assim, as curas realizadas por Jesus podem unificar em si diferentes aspectos: o aspecto prático, pois Jesus se empenhou concretamente no restabelecimento das pessoas; o aspecto profético, pois assumiu a crítica ao aspecto social da saúde e, finalmente, o aspecto comunitário, pois as curas tinham estreita relação com a comunidade que seguia Jesus em função da proclamação da teocracia, que se caracteriza não pelo atendimento a pessoas isoladas, mas pela comunhão do corpo movido pela fé, pela esperança e pelo amor<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> MEIER, John P. **Um judeu marginal**: Repensando o Jesus histórico. 1. ed. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1998. V.: II. -- (coleção bereshit). p. 263-264.

<sup>174</sup> THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico**: um manual. Trad. Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002. p. 338.

<sup>175</sup> GAEDE NETO, Rodolfo. **Diaconia de Jesus**: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos; São Paulo: Paulus, 2001. p.162.

A doença no contexto de Jesus de Nazaré era muitas vezes causa de marginalização imposta em nome da Lei divina. Jesus nega que Deus imponha alguma marginalização e se esforça para rompê-la. Há, por exemplo, o caso do leproso que era um marginalizado por excelência; Jesus aceita que o leproso se aproxime dele, Jesus mesmo viola a Lei tocando o leproso e demonstra com a cura que esta marginalização não é vontade de Deus (Mc 1,39-45) igualmente ocorre com a mulher acometida de hemorragia, figura de grupos socialmente marginalizados, que buscaram em vão uma saída para a situação dentro do âmbito da Lei, e que encontraram a solução em Jesus, sacudindo para fora de si o julgo da Lei (Mc 5,24-34)<sup>176</sup>.

Por suas ações simbólicas e contestatórias, por seus ensinamentos desconcertantes, Jesus é morto na cruz. Mas, como já foi dito nas considerações sobre o líder carismático, Jesus assumiu a condição dos menos privilegiados e compartilhou de seus males, cuja superação anunciou e em parte vivenciou. Essa condição fortaleceu a sua mensagem, e sua oposição aos poderes deste mundo foi a causa de seu martírio, o que fortaleceu o movimento por ele suscitado<sup>177</sup>. A morte do inspirador do movimento carismático, muitas vezes, é o estopim para o seu crescimento e transformação: é o que será visto no próximo item.

#### 2.4 O movimento de Jesus pós-morte do líder carismático, do ponto de vista do compromisso social

Existem diferentes leituras para o destino do movimento de Jesus após sua morte. Para B. Malina, o movimento de Jesus propriamente dito acaba com sua morte, embora haja autores que discordem disso<sup>178</sup>. O que ocorre é a transformação da concepção de Jesus, que agora passa a ser interpretado como o Messias. Pode-se dizer que esse movimento do Jesus Messias<sup>179</sup> tem como base o testemunho dos apóstolos, de

<sup>176</sup> MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. Trad. I.F.L Ferreira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 67.

<sup>177</sup> Cf. p.37.

<sup>178</sup> Por exemplo, Pablo Richard utiliza indistintamente a terminologia para indicar o seguimento de Jesus (RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da ressurreição**: uma interpretação libertadora dos atos dos apóstolos. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 1999. 218 p.). Já para Stegemann, o termo designa apenas o seguimento de Jesus de Nazaré enquanto vivo. (STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. p.217).

<sup>179</sup> Malina chama de “movimento de Jesus” o seguimento de Jesus de Nazaré; aos seguidores de Jesus após a sua morte, chama de “grupo do Jesus Messias”, e ao grupo que se expandiu em meio aos pagãos chama de “grupo do

modo especial daqueles que são considerados lideranças: Pedro, Tiago e João. Ao lado do grupo do Jesus Messias, surge o grupo do Jesus ressuscitado fora da terra de Israel

180

O grupo recrutado por Jesus era um grupo instrumental, uma facção com objetivos extragrupo. A tradição do evangelho fala do grupo de Jesus com uma missão para a sociedade israelita como um todo... Do mesmo modo, o grupo do Jesus Messias, que surgiu após a crucifixão de Jesus, era um grupo instrumental, uma coalizão com a tarefa de fazer com que todo Israel soubesse que Jesus era o Messias de Israel, e que viria em breve com poder<sup>181</sup>.

O grupo do Jesus Messias surge a partir da experiência do grupo mais próximo do seguimento de Jesus e que deu continuidade ao movimento, levando-o, aos poucos, à institucionalização. Mas o carisma é compreendido agora como patrimônio de todo um grupo de adeptos, ou, às vezes, como patrimônio de pessoas de destaque como Pedro e, mais tarde, Tiago, considerado irmão de Jesus<sup>182</sup>.

Aos poucos, vai ocorrendo a “despersonalização” do carisma, ou seja, ocorre a saída do carisma genuíno de Jesus para um movimento “carismático pessoal e institucional”<sup>183</sup>. Esse passo já estava inerente ao primeiro seguimento de Jesus, uma vez que concedeu ao grupo mais próximo participação na sua autoridade carismática. Outro fato importante é que o carisma é atribuído ora ao grande grupo de adeptos, ora a testemunhas qualificadas, como Pedro e os “doze”. Nesse ambiente, embora não se negue a existência de outras comunidades na Judéia, ocorre o destaque da comunidade de Jerusalém, na qual, o compromisso com mudanças sociais ainda está presente, por exemplo, na proposta da colocação dos bens em comum que, se não era um fato corriqueiro, ao menos mobilizava a comunidade dos crentes para a necessidade da partilha (At 2,42-47; 4,32-35) diante das desigualdades sociais<sup>184</sup>.

A proposta teocrática<sup>185</sup> continua, pois os “doze” representam a reunião escatológica de Israel e a liderança de Simão Pedro pode ser comparada ao papel do patriarca Abraão. Na comunidade de Jerusalém, em dado momento, existe a liderança de três apóstolos: Pedro, Tiago e João. Com a morte de Tiago, filho de Zebedeu, de seu irmão João e a saída de Simão Pedro de Jerusalém, assume a liderança carismática

---

Jesus ressuscitado”. MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004, p.156.

<sup>180</sup> MALINA, 2004, p.145-164.

<sup>181</sup> GAMSON, William A. apud MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.p.156.

<sup>182</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p.247.

<sup>183</sup> Ibidem, p.247.

<sup>184</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 247-248.

Tiago, o irmão do Senhor. O seguimento de Jesus Messias na Judéia, nos seus primórdios, não se separou de imediato da tradição judaica, segundo refletem os Atos dos Apóstolos, que registram a assiduidade da primeira comunidade às cerimônias do Templo. Por outro lado, a comunidade desenvolvia práticas que atestavam sua originalidade, como: a Ceia do Senhor e o Batismo, além de orações litúrgicas como o Pai-Nosso<sup>186</sup>.

Mas, aos poucos, crescia a autocompreensão dos seguidores de Jesus Messias de que seu grupo era uma *ekklesia*, ou seja, uma assembléia escatológica do povo de Deus e isso contribuiu para a institucionalização do carisma. A *ekklesia* tinha seu núcleo em Jerusalém, seu local de reunião era a casa. Possuía instituições sociais próprias: o Batismo, a Ceia do Senhor e a formação de um corpo doutrinal. O Batismo tem suas raízes no movimento de João Batista, mas, sem deixar de chamar a atenção para a conversão dos pecados, passa-se a batizar em nome de Jesus (At 10,48). A fração do pão, também chamada Ceia do Senhor, deve remontar também ao seguimento primeiro de Jesus. Situa-se no contexto do movimento de Jesus reunir-se nas casas. Dentro daquele contexto, partir o pão era importante, pois lembrava aquele momento sagrado para os pobres de receber o alimento como dádiva do Senhor e lembra também a tradição judaica de dar a bênção antes da refeição. A Ceia do Senhor está baseada no ato judaico de dar graças no cálice final. O que os seguidores do Jesus Messias fazem é dar sentido à entrega do pão e do vinho como sendo a própria entrega de Jesus. Nessas reuniões, com certeza, havia espaço para partilhar o corpo doutrinal nascente no meio dos seguidores de Jesus Messias<sup>187</sup>.

Outro elemento importante para a *Ekklesia* era a partilha de bens, como provavelmente acontecia com o movimento itinerante de Jesus de Nazaré (Lc 8,1-3), que dependia da ajuda financeira de pessoas de boa vontade. Esse ideal de partilha, com certeza, estava presente no seguimento de Jesus Messias. Também na visão weberiana, a congregação fundada pelo carismático é composta por seguidores e também por pessoas que o apóiam com alojamento, dinheiro e serviços<sup>188</sup>.

O seguimento de Jesus de Nazaré foi um fenômeno restrito à terra de Israel, mas o grupo de Jesus Messias, aos poucos, vai acolhendo judeus da diáspora, além dos pagãos (At 8,4-7; 11,19-25). Com o advento do trabalho missionário de Paulo, o grupo

---

<sup>185</sup> Por esta definição a intuição primeira de Jesus seria reconstituir o período da confederação tribal gerido por leis religiosas.

<sup>186</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 249.

<sup>187</sup> STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 249-250.

<sup>188</sup> WEBER, 2004, v.1.p.310.

de Jesus Messias passa por transformações, ao entrar em um novo âmbito geográfico, ou seja, a expansão para cidades do império localizadas ao longo do Mediterrâneo.

O grupo dos seguidores de Jesus fora da terra de Israel, segundo Malina, chama-se o grupo do Jesus ressuscitado. Organizado a partir do pseudoparentesco dos irmãos e irmãs em Cristo, reivindicava que Jesus era a nova revelação de Deus para todos os povos e não só para Israel. Este grupo estava mais interessado em temáticas religiosas como a salvação e a redenção cósmica, do que em mudanças sociais para aqui e agora. Seria injusto, contudo, dizer que não havia nenhuma preocupação social. Mas o que se percebe é que essa preocupação se resume aos membros do grupo. Não há preocupação com a situação social daqueles que não pertencem ao grupo<sup>189</sup>.

Outra leitura possível para a evolução do movimento de Jesus é a seguinte: Jesus inicia um movimento religioso a partir da Galiléia e este vai expandir-se. A primeira marca do movimento de Jesus é a itinerância; em Mc 6, Mt 10 e Lc 9 e 10, encontra-se o conteúdo programático de Jesus para os seus seguidores; liberdade de família, bens, segurança. Na primeira fase, missionários e missionárias carismáticos viviam radicalmente a proposta de Jesus: sem pátria, sem família e sem propriedade. A motivação seria escatológica, uma espécie de milenarismo que previa o fim iminente, teoria bastante criticada, pois não levou em consideração que muitas pessoas seguiam os ideais de Jesus sem saírem de suas casas (Jo 4, Mc 5,19...). Num segundo momento, esses itinerantes começaram a contar com casas de família como ponto de apoio. As casas eram mais que pontos de apoio, mas centros irradiadores de missão autênticos no lugar onde estavam. Numa terceira fase, as casas se transformaram em Igrejas domésticas constituídas do que poderia chamar-se de uma família ampliada, agregando parentes, vizinhos e empregados<sup>190</sup>.

Para Horsley, o destino do movimento de Jesus presentificou-se em vários ramos, que, a seu modo, contestavam a ordem imperial romana estabelecida. O ramo do movimento que produziu o evangelho de Marcos, ao que tudo indica, expandiu-se para além da Galiléia, chegando a Tiro e Cesarea de Filipo, ao Norte, e às aldeias dependentes da Decápole ao Leste. A comunidade de Marcos interpretou a morte de Jesus como um martírio em favor de sua missão<sup>191</sup>. A morte violenta do profeta da Galiléia de modo algum constituiu uma catástrofe, mas foi, eventualmente, até mesmo o estopim inicial para o desdobramento e transformação do carisma<sup>192</sup>. A prova mais

---

<sup>189</sup> MALINA, 2004, p.156.

<sup>190</sup> SCHIAVO; SILVA, 2002, p.106.

<sup>191</sup> Ibidem, p.136.

<sup>192</sup> Cf. p. 51.

cabal de que o Império não teve a última palavra é que a comunidade das pessoas que seguiam Jesus se espalhou para além do território de Israel.

A profecia de que Abraão se tornaria pai de todos os povos parece se cumprir através do movimento de Jesus que se espalha para além das fronteiras de Israel, formando comunidades multiculturais e multiétnicas que subverteram, de certo modo, a ordem imperial estabelecida. Pedro e seus seguidores achavam que a incorporação das outras nações ao seguimento de Jesus passava pela circuncisão, enquanto Paulo dizia que a pertença a este novo Povo de Deus era construída apenas na fé em Deus. Mas o que importa nessa leitura é que, com a pregação de Paulo e das pessoas que colaboravam com ele, aos poucos se formam as assembléias, comunidades alternativas à desordem imperial de Roma, que incluía todos os excluídos daquela sociedade<sup>193</sup>.

Paulo, no seu trabalho missionário, incorpora elementos do discurso imperial: o termo grego “evangelho”, originalmente, é a “boa nova”, isto é, a “boa notícia” da decisão política de César em estabelecer a paz e segurança no mundo; César era o *Kyrios* (Senhor) que devia ser celebrado e reverenciado em assembléias (*eklesiai*). Aplicando-se esta linguagem a Jesus Cristo e à sua mensagem, Paulo o transforma no imperador alternativo, que também traz boas novas para toda a humanidade<sup>194</sup>.

Mas, ao mesmo tempo, existiram comunidades cristãs que se acomodaram à ordem imperial chegando a aliar-se ao império com a oficialização do Cristianismo. Segundo Horsley, “ a expansão das Igrejas Cristãs, por todo o Império Romano, transformou-as numa força significativa na sociedade em geral. Após muitas tentativas de controlar ou reprimir o movimento, o Estado Imperial Romano resolveu usá-lo. Depois de gerações de crescente acomodação à ordem imperial, o Imperador Constantino, finalmente, reconheceu o Cristianismo, transformando-o na Religião Oficial do Império”<sup>195</sup>.

Mesmo assim, como veremos no capítulo seguinte, as intuições do movimento de Jesus no que tange ao compromisso social, motivado por princípios religiosos, continuaram presentes ao longo desses dois mil anos de Cristianismo.

---

<sup>193</sup> HORSLEY, 2004, p.137.

<sup>194</sup> Ibidem, p.137.

<sup>195</sup> MALINA, 2004,, p.138-139.

### 3 RELIGIÃO E COMPROMISSO SOCIAL NA ATUALIDADE

O compromisso social, como foi demonstrado ao longo do primeiro e do segundo capítulos, constitui-se uma das práticas centrais da cultura religiosa judaico-cristã, tão importante quanto o culto a Deus, inclusive porque se trata de uma expressão intrínseca a esse mesmo culto (Is 1,10-20).

Jesus, conforme está demonstrado no capítulo 2, viveu dentro do universo religioso judaico, buscando fidelidade ao espírito original da tradição religiosa do seu povo. Portanto, em suas origens, a cultura religiosa cristã assimilou esse mesmo fundamento do compromisso social como expressão da fé em Deus por meio de atos concretos de compaixão e solidariedade.

Neste capítulo, pretende-se apresentar como, historicamente, a religião cristã tem vivido o compromisso social como elemento constituinte de suas instituições primevas. Em seguida, será apresentada a prática do compromisso social do Cristianismo e das Instituições Cristãs, com ênfase na realidade latino-americana, sobretudo a partir da segunda metade do século XX.

#### 3.1 O compromisso social em alguns momentos da história do Cristianismo

Na história do Cristianismo, não faltaram aqueles que, continuamente, propunham a desviância da dominação legal para voltar à tradição original<sup>196</sup>. Os cristãos do Oriente, no fim da Idade Antiga, condensam seu discurso sobre o compromisso social em duas proposições:

a) O supérfluo do rico sacia a necessidade do pobre, melhor seria que não houvesse necessidade:

Não devemos desejar que haja pessoas infelizes, para termos ocasião de realizar obras de misericórdia. Dás pão a quem tem fome, mas melhor seria que ninguém tivesse fome e que tivesses ninguém a quem dar de comer! Vestes aquele que está nu: provera Deus que todos estivessem vestidos e que esta necessidade não se fizesse sentir!<sup>197</sup>

b) O homem é apenas gerente dos bens que detém; nunca, seu proprietário:

---

<sup>196</sup> Cf. p.45.

Tais são os ricos: declaram-se senhores dos bens comuns que eles açambarcaram, só porque são os primeiros ocupantes. Se cada qual não guardasse para si senão aquilo que é requerido para suas necessidades comuns, deixando para os indigentes o supérfluo, tanto a riqueza como a pobreza seria abolida. (...)

Porque tu és rico e aquele outro pobre? Não é unicamente porque tua bondade e tua gestão desinteressada estão tendo sua recompensa, ao passo que o pobre será recompensado com os magníficos prêmios prometidos a paciência. (...)

Não será, antes, porque tu és um ladrão? Tu te apropriaste de bens, cuja gestão foi confiada a ti. Aquele que despoja um homem de suas vestes será chamado de larápio. E aquele que não veste a nudez dos mendigos, podendo fazê-lo, será que merece outro nome?

O pão que amontoas em tua despensa pertence ao faminto. Ao homem nu, o manto que tuas arcas escondem. Ao maltrapilho, o calçado que apodrece na tua casa. Ao miserável o dinheiro que tu tens escondido. E é deste modo que tu oprimes tantas pessoas quantas poderias ajudar<sup>198</sup>.

Entre os séculos V e VIII, no Ocidente, o compromisso social é direcionado ao pobre, que é, em primeiro lugar, a vítima das catástrofes naturais consideradas como castigo pelos pecados. É também o camponês que vive preso ao regime feudal<sup>199</sup>. Nos séculos IX e X, ocorre a oposição entre os pobres e os poderosos feudais. Faz-se a distinção entre indigentes (miseráveis) e pobres (homens livres do campo, mas submetidos aos feudos). Os reis e os bispos se levantam como protetores dos pobres. Denunciam todo tipo de exploração que era feita contra eles, mas os chefes religiosos, ao mesmo tempo, sustentavam o poder constituído com o mito do bom rei e do rico administrador dos bens. Por esse tempo, o profetismo esteve em baixa e vigorou a dominação legal<sup>200</sup>. Entre os séculos IX e X, os bispos discutiam em suas reuniões o compromisso social com os pobres. Os bispos, nesse período, eram considerados advogados e despenseiros dos pobres<sup>201</sup>. De maneira geral, o compromisso social com os pobres, a essa época, apoiava-se em quatro afirmações: o supérfluo é dos pobres por direito; a posse é cuidar dos bens que são de todos; a esmola obtém o perdão dos pecados; e Cristo está no pobre. Também os monges dedicam-se ao cuidado dos pobres: cada mosteiro acompanha um grupo de pobres (doze, dezoito ou setenta e dois pobres). A eles dedicava-se um décimo das rendas dos mosteiros<sup>202</sup>.

<sup>197</sup> AGOSTINHO. Sur la Ière. Ep. de Saint Jean, VIII, 5, SC, n.75. In SPANNEUT, Michael. **Os padres da Igreja**: séculos IV a VIII. V.2. trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002. p.219.

<sup>198</sup> BASÍLO DE CESARÉIA. Hom. 6, 7, Contra a riqueza, PG 31, 276B-277A. In SPANNEUT, 2002, p.37.

<sup>199</sup> Ibidem, p.186-187.

<sup>200</sup> Cf. p.44.

<sup>201</sup> Espécie de diaconia que se encarregava da manutenção dos pobres. (cf. PIXLEY; BOFF, 1986, p.189).

<sup>202</sup> PIXLEY; BOFF, 1986, p.189.

No século XIII, surgem teólogos que, com base nas Escrituras Cristãs, tais como o capítulo 5º da carta de São Tiago (Tg 5,1-5), desenvolveram uma reflexão comprometida socialmente, que reconhece o direito dos pobres com base na lei natural, a qual incluía o roubo por necessidade<sup>203</sup>. Mas, já nos séculos XI e XII, aparecem carismáticos, como Francisco de Assis, que assumem o estilo de viver com e como os pobres, interpelando o Cristianismo institucionalizado aos conselhos evangélicos<sup>204</sup>. Ao lado, porém, desse fenômeno, aparecem também rebeliões messiânicas (lideradas, por vezes, por um profeta com traços apocalípticos, arrebanhando grande massa de pobres, diante de situações caóticas) e movimentos milenaristas<sup>205</sup>.

No século XIII, aparecem também outras pessoas que vivem o compromisso social:

Enquanto há quem defenda os pobres (bispos), quem os alimenta (monges) quem pensa em seus problemas (teólogos), quem convive com eles (carismático eremita), quem luta por eles (messias), há também quem trabalha concretamente em favor deles. São os que se dedicam a “obras de Misericórdia”...<sup>206</sup>.

No século XIII, de modo geral, o compromisso social é visto por muitos como uma questão de esmola, mais que uma questão de Justiça, entretanto, aparecem figuras que defendem que a causa da pobreza é consequência do egoísmo humano. Não é que não tenha havido iniciativas comprometidas socialmente em favor dos pobres nesse século, mas trata-se bem mais de liberalidade individual que consciência social<sup>207</sup>.

De certa forma, no século XIV, continua a mesma tendência, mas há vozes dissonantes e comprometidas socialmente, como Bernardo Puig, Taddeo Dini, Arnaldo de Vilanova e Raimundo Lúlio: denunciando a especulação sobre o preço dos grãos, reclamando o direito ao salário justo, propondo a realeza como um ministério divino em favor dos pobres e incitando a revolta dos pobres contra a injustiça<sup>208</sup>. Ainda no século XIV, após a peste negra, com o alto custo de vida, viam-se revoltas camponesas, como já previra um carismático franciscano: “os pequenos exterminarão os grandes - estes vermes da terra”<sup>209</sup>.

A participação das instituições cristãs nos movimentos populares foi importante, pois deles brotaram os “profetas” comprometidos socialmente, como

<sup>203</sup> PIXLEY; BOFF, 1986, p.191-192.

<sup>204</sup> Ibidem, p.192.

<sup>205</sup> Ibidem, p.193.

<sup>206</sup> Construção de hospedarias para peregrinos e pobres, pois os mosteiros já não comportam o número de pobres, fundação de confrarias da caridade etc. Cf.PIXLEY; BOFF, 1986, p.194.

<sup>207</sup> Ibidem, p.197.

<sup>208</sup> Ibidem, p.198-199.

Taddeo Dini, em Florença, e os pregadores em geral, que difundiam o ensino das instituições comprometidas socialmente. Abriram-se as portas de templos, mosteiros e conventos para neles se organizarem os pobres<sup>210</sup>. Os ricos levantavam duas acusações aos pobres: invejavam a riqueza e, ao pregarem o *Reino* de Deus na terra, tornavam-se heréticos<sup>211</sup>.

No século XV, os pobres são cada vez mais os trabalhadores. Agora, as visões da pobreza são contrastantes: sinal de fraqueza (para os senhores feudais), sinal de preguiça (para os burgueses), a pobreza é indigna do homem (para os humanistas), é sublimação do sofrimento dos pobres (associação ao Cristo, como pobres de Cristo). Surgem, também, novas idéias de autores cristãos, como Antonino, de Florença, que defendia a necessidade de o pobre impor-se um compromisso social radical: a doação. Assim, une-se a esmola à justiça e insiste-se na forma coletiva de socorro aos pobres<sup>212</sup>.

Ao final do século XV, as instituições cristãs não são capazes de acompanhar as necessidades da pobreza laboriosa, o que não deixa de ser considerado um fracasso. A população cresce e aumenta a desigualdade social entre ricos e pobres; surgem novos problemas que agora são enfrentados por instituições leigas ligadas ao Estado; governantes como D. Pedro de Portugal se estribam na idéia de que o Estado tem deveres para com os pobres<sup>213</sup>.

Contudo, a preocupação com os pobres nunca saiu da pauta da Religião Cristã. Pode-se até afirmar que, em alguns momentos, essa preocupação foi mal orientada, seguindo, muitas vezes, o caminho do paternalismo; mas basta olhar ao redor o número de obras sociais cristãs existentes, que se compreende a presença contínua do ideal cristão de uma sociedade construída de acordo com os valores do *Reino*.

No século XX, destacam-se figuras no Cristianismo cujas vidas foram dedicadas ao compromisso com os excluídos; basta pensar em Martin Luther King, Tereza de Calcutá, Helder Câmara e tantos outros. Por volta dos anos 60, o Concílio Vaticano II incentiva o compromisso social com os empobrecidos como continuidade do seguimento de Jesus, hoje:

Com efeito, assumindo a natureza humana, Jesus uniu a si como família, por certa *solidariedade sobrenatural*, todos os homens e fez da caridade o sinal dos seus discípulos [...]. Por isso a misericórdia para com os pobres e enfermos e as chamadas obras de caridade ou de

---

<sup>209</sup>Ibidem, p. 200-201.

<sup>210</sup> PIXLEY; BOFF, 1986,, p. 202-203.

<sup>211</sup> Na verdade, a inspiração original na cultura judaica não era espiritualizada como queriam os ricos. Ver nota 46.

<sup>212</sup>PIXLEY; BOFF, 1986, p.205.

<sup>213</sup>Ibidem p. 206-207.

mútuo auxílio para socorrer as múltiplas necessidades humanas... São honradas de modo especial.<sup>214</sup>

Por essa breve amostra, pode-se perceber que, ao longo da história da cultura judaico-cristã, sempre houve uma preocupação em incentivar o compromisso social. Nos últimos anos, pensadores cristãos na América Latina têm-se dedicado a uma reflexão crítica sobre o compromisso social como fundamento da religião cristã:

Operou-se, em primeiro lugar, fecunda redescoberta da caridade como centro da vida cristã. Isto levou a ver a fê, mais biblicamente como ato de confiança, de saída de si mesmo, como um compromisso com Deus e com o próximo, como uma relação com os demais.<sup>215</sup>

Tais fatores mostram que, de algum modo, a comunhão com as intuições originais do Movimento de Jesus significa uma vida centrada no compromisso social concreto e criador, de serviço aos outros.

### 3.2 O compromisso sociorreligioso com os excluídos, na Igreja Católica

No século XX, a reflexão sobre o compromisso social foi desenvolvida, de modo especial, na Igreja Católica, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II. Na América-Latina, as Conferências Episcopais, realizadas nas cidades de Medellín, Puebla e Santo Domingo, aprofundaram as contribuições conciliares.

A conferência de Medellín, na Colômbia, aconteceu em agosto-setembro de 1968. A preocupação principal dessa conferência Episcopal Latino-Americana foi a condenação da violência institucionalizada e a crítica à invasão econômica do continente por parte das grandes multinacionais<sup>216</sup>. Os participantes da conferência em Medellín, entre outras coisas, assumiram a denúncia profética como postura e a busca de compromisso social com a justiça que passa pelo compromisso com os pobres:

... cumpre educar as consciências, inspirar, estimular e ajudar a orientar todas as iniciativas que contribuem para a formação do homem. Cumpre-nos também denunciar todos aqueles que, ao irem contra a justiça, destroem a paz<sup>217</sup>.

Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implica tornar nossos seus problemas e suas lutas e saber falar por eles e isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão<sup>218</sup>

<sup>214</sup> Apostolicam Actuositatem 1361 In VIER Frederico (coord.). **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1976, p.539.

<sup>215</sup> GUTIÉRREZ, 1984, p. 20.

<sup>216</sup> MARTINA, Giacomo. **História da igreja de Lutero a nossos dias:** A era contemporânea. 1. ed. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997. p.365.

<sup>217</sup> CELAM. **Conclusões de Medellín.** São Paulo: Edições Paulinas, 1987. p. 33.

<sup>218</sup> CELAM, 1987, p.147.

A conferência ajudou a muitos cristãos da América Latina a perceberem a importância central do serviço à criatura humana; ficou claro que, para servir a humanidade, o Cristianismo precisa encarnar-se na realidade do humano atribulado, tarefa que cabe a todos os cristãos<sup>219</sup>. Nessa linha, todo documento que resultou da Conferência lembra que o compromisso social radicado na fé leva à busca da mudança de situações sociais injustas:

Há temas que perpassam todo documento: o pecado social e os pobres; as estruturas injustas responsáveis pela opressão do povo; a violação dos direitos fundamentais; a dimensão da promoção humana da vida; a fidelidade a Deus e a fidelidade ao homem; a necessidade de profunda conversão e autêntica libertação<sup>220</sup>.

O documento de Medellín carrega em si o carisma profético, que, ao mesmo tempo, marca a novidade e evoca as raízes do compromisso social de Jesus de Nazaré e seu movimento. Medellín não é simplesmente um documento, mas uma rica experiência de fé. Todo profeta é tal não pelo que diz a outros, mas pelo que experimenta em si<sup>221</sup>. A conferência teve que, em primeiro lugar, escutar o surdo grito que brota de milhões de homens e o fenômeno desta quase universal frustração das legítimas aspirações<sup>222</sup>. Buscou-se encontrar Deus sem sair da história, mas comprometendo-se com ela. Contemplar Deus no Templo ou no culto qualquer religião faz. Mas contemplá-lo na história e como exigência de solidariedade e justiça torna-se profético. O que é mais adequado ao profeta é a síntese entre o escutar e o falar, contemplar a história e ver a Deus<sup>223</sup>.

A segunda Conferência aconteceu na cidade mexicana de Puebla entre janeiro e fevereiro de 1979. O Documento de Puebla, sob vários aspectos, pode ser considerado um passo adiante: “rejeição à violência, empenho pela libertação total do homem da pobreza, opção preferencial pelos “índios, camponeses, operários, marginalizados [...] mulheres duplamente marginalizadas”<sup>224</sup>. Em Puebla, a denúncia profética e suas consequências continuam:

<sup>219</sup> BEOZZO, José Oscar. Medellín: vinte anos depois. **REB**. Petrópolis, v. 48, n.192, p.793, Dez. 1988.

<sup>220</sup> RAMIREZ, Ricardo. Medellín e Puebla: um ponto de vista americano. . **REB**. Petrópolis, v. 48, n.192, p. 832, Dez. 1988.

<sup>221</sup> MATEOS, Manuel Dias. A voz profética de Medellín, **REB**. Petrópolis, v. 48, n.192, p.842, Dez. 1988.

<sup>222</sup> Ibidem, p. 843.

<sup>223</sup> Ibidem, p. 844.

<sup>224</sup> MARTINA, 1997, p. 365-366.

A denúncia profética e seu compromisso concreto com o pobre causaram em não poucos casos, perseguições e vexames de vários tipos: os próprios pobres têm sido vítimas de tais vexames<sup>225</sup>.

Ao aproximar-nos do pobre para acompanhá-lo e servi-lo, fazemos o que Cristo ensinou, quando se fez irmão nosso, pobre como nós. Por isso o serviço dos pobres é medida privilegiada, embora não exclusiva, do nosso seguimento de Cristo...<sup>226</sup> A opção preferencial pelos pobres tem como objetivo o anúncio do Cristo Salvador, que os iluminará sobre sua dignidade, os ajudará em seus esforços de libertação de todas as suas carências...<sup>227</sup>.

Puebla representou um forte pronunciamento a respeito da realidade latino-americana, denunciando a distância entre ricos e pobres na América Latina como sendo um escândalo de contradição com o ser cristão. A pobreza é considerada o mais humilhante flagelo.

A terceira conferência aconteceu em Santo Domingo, na República Dominicana, em outubro de 1992, quando pôs o acento nos valores tradicionais do mundo latino-americano<sup>228</sup>, sem esquecer o compromisso social, de modo especial, com os mais pobres:

... Descobrir nos rostos sofredores dos pobres o rosto do Senhor (Mt 25,31-46) é algo que desafia a todos os cristãos... Na fé encontramos os rostos desfigurados pela fome, consequência da inflação, da dívida externa e das injustiças sociais; os rostos desiludidos pelos políticos que prometem; mas não cumprem; os rostos humilhados por causa de sua própria cultura, que não é respeitada, quando não desprezada; os rostos aterrorizados pela violência diária e indiscriminada, os rostos angustiados dos menores abandonados que caminham por nossas ruas e dormem; os rostos sofridos das mulheres sob nossas pontes; os rostos sofridos das mulheres humilhadas e desprezadas; os rostos cansados dos migrantes que não encontram dignas acolhidas; os rostos envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho dos que não têm o mínimo para sobreviver dignamente...<sup>229</sup>

Nesse quadro, foi possível desenvolver uma reflexão que conclama para o compromisso social com mudanças que favoreçam os mais pobres. Nos últimos anos, na América Latina, houve a descoberta real e exigente do mundo do outro desta sociedade - as classes populares marginalizadas e oprimidas desde sempre - que, aos poucos, começa a fazer ouvir a própria voz; a falar cada vez menos através de

<sup>225</sup> CELAM, **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**: Conclusões da Conferência de Puebla, São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p.353.

<sup>226</sup> CELAM, 1987, p.355.

<sup>227</sup> Ibidem, p.357.

<sup>228</sup> MARTINA, 1997, p.366-367.

<sup>229</sup> CELAM. Nova evangelização, **promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre (Hb 13,8)**: documento de trabalho / IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. São Paulo:Loyola, 2002, p.140.

intermediários; e a dizer diretamente sua palavra<sup>230</sup>. Os cristãos sensíveis a esses clamores deixam-se interpelar pelo compromisso social com os empobrecidos. Esse compromisso constitui o fato mais importante para os cristãos latino-americanos. Propicia uma nova maneira de ser pessoa e crente, de viver e pensar a fé.

O compromisso social cristão fundamenta-se no amor ao próximo, que pode ser interpretado como forma assistencialista ou de forma libertadora. Nessa busca da promoção humana, o Cristianismo descobriu que política é um lugar de viver e pensar sua prática comprometida<sup>231</sup>. Trata-se de uma desviância da dominação tradicional, que recobra o sentido bíblico desse compromisso. Até agora, a reflexão desenvolvida teve presente o compromisso social a partir da visão católica, mas qual seria a posição das outras igrejas?

### 3.3 O compromisso sociorreligioso com os excluídos, nas Igrejas Evangélicas

As Igrejas Evangélicas na América Latina constituem uma realidade plural. Assim também é plural a maneira de comprometer-se ou não com os problemas sociais. De modo especial, na América Latina, fazem-se presentes três correntes protestantes vindas dos Estados Unidos oriundas do protestantismo liberal, mas, embora venham de raiz comum, as posições são diferentes frente à situação social. O grupo mais ligado ao protestantismo histórico tem uma postura mais crítica à política norte-americana, que, historicamente, vem gerando pobreza na América Latina. As Igrejas históricas caracterizam-se também por estarem na linha de frente do movimento ecumênico na América Latina. Isso faz com que o movimento ecumênico latino-americano se caracterize por uma busca de solidariedade com os empobrecidos<sup>232</sup>.

Há um segundo grupo de Igrejas, de características conservadoras, que dá suporte ideológico ao projeto neoliberal dos Estados Unidos. Nesse grupo, podem incluir-se as chamadas “Igrejas Eletrônicas”. O terceiro grupo de igrejas que tem crescido muito na América Latina é o das Igrejas Pentecostais. Dentre as Igrejas Pentecostais, há um pequeno grupo que se alia aos movimentos comprometidos socialmente, enquanto há uma grande maioria que se alia aos setores mais conservadores da sociedade<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> GUTIÉRREZ, 1985, p.251.

<sup>231</sup> GUTIÉRREZ, 1985, p.259

<sup>232</sup> CONSELHO LATINO-AMERICANO DE IGREJAS. **Construir a esperança**: Encontro Latino-Americano e caribenho de Organismos Ecumênicos. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. 1988. p. 29.

<sup>233</sup> CONSELHO LATINO-AMERICANO DE IGREJAS, 1988, p.30-31.

O conselho latino-americano de Igrejas Cristãs (CLAI), em diferentes momentos, reuniu-se para discutir o papel das Igrejas na construção de um mundo mais justo e solidário. O CLAI reuniu-se ainda em formação em Oaxtepec (1978), e, posteriormente, realizou assembléias em Huampani, Peru (1982), e Indaiatuba, Brasil (1988). Um tema que perpassou esses encontros foi a práxis solidária com os mais pobres. Em Oaxtepec, na carta final, convidaram-se os cristãos a um discipulado obediente e radical às exigências do Reino, chegando a reconhecer que a indiferença das Igrejas diante do clamor dos setores mais esquecidos, oprimidos e necessitados dos países latino-americanos contradiz as exigências do Evangelho. Em Huampani (1982), afirmou-se: onde quer que haja um ser humano impedido de viver a plenitude de sua humanidade, ali há uma situação de pecado. Esse desejo de as Igrejas contribuírem para um mundo mais justo foi ratificado na assembléia de Indaiatuba (1988) e confirmou-se a caminhada feita. É verdade que nem todas as Igrejas assumiram o compromisso com os pobres, mas, aos poucos, o fermento foi trabalhando a massa...<sup>234</sup>.

Os anos 90, com o *boom* de novas perspectivas e novos sujeitos teológicos, novos paradigmas, outras religiões etc., secundarizou-se um pouco a opção pelos pobres e o problema da pobreza... A pobreza, entretanto, multiplicou-se... Em Barranquilla, na Colômbia (2001), o CLAI reafirmou a opção pelos pobres. O documento salienta que “em um contexto de pobreza gritante e assassina, as Igrejas protestantes e todos os crentes não podem deixar de lado o desafio maior: os pobres”. Assim, as Igrejas protestantes são instadas a terem como tarefa prioritária uma pastoral profética, compassiva e eficiente que faça frente aos estragos da pobreza<sup>235</sup>.

### 3.4 O compromisso sociorreligioso com os excluídos no Brasil, a partir de uma perspectiva ecumênica

Dentre muitas iniciativas ecumênicas no Brasil que visam ao compromisso social das Igrejas, podem-se destacar, nos últimos tempos, iniciativas do CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) de promoção de Campanhas da Fraternidade<sup>236</sup>

<sup>234</sup> TAMEZ, Elsa. Memória de la caminada de las Iglesias Del CLAI en América Latina y el Caribe. In SANCHEZ, Wagner Lopes (coord). **Cristianismo na América Latina e no Caribe**: trajetória, diagnósticos e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2003, p.179-182.

<sup>235</sup> Ibidem, p.193.

<sup>236</sup> A Campanha da Fraternidade (CF é conhecida há bastante tempo, como uma das maiores propostas de evangelização da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB, da Igreja Católica Apostólica Romana). As influências ultrapassaram os âmbitos eclesiais e costuma ser um evento bem comentado na Imprensa. Nascida em Natal, RN em 1962, a CF passou a ter âmbito nacional logo no ano seguinte. Acontece geralmente na Quaresma, a escolha do tema é resultado de uma ampla consulta dos que trabalham anualmente na Campanha. No caso da Campanha da Fraternidade do ano 2000, por ser

ecumênicas: a primeira realizada no ano 2000, cujo lema foi Dignidade humana e paz, com o tema “novo milênio sem exclusões”; e a segunda realizou-se em 2005 e teve como lema “felizes os que promovem a paz” e como tema “solidariedade e paz” (essa última centrou sua atenção na questão do desarmamento).

O ano 2000 foi tempo propício para perceber o que ainda havia por ser feito depois de uma caminhada de dois mil anos de Cristianismo. As igrejas procuraram, olhando sua caminhada, responder às perguntas sobre o que haviam feito no passado, sobre o que são e fazem no presente e sobre os projetos para o futuro, para caminhar na fidelidade ao Evangelho. O compromisso social cristão é um dos elementos essenciais para viver a fidelidade ao Evangelho e tem como um dos seus fundamentos a busca da dignidade humana:

Para nós, acima de tudo, a vida é dom de Deus - a vida de todos e em todos os estágios sem exceção alguma, com especial deferência a vida dos mais frágeis... E a Sagrada Escritura nos alerta continuamente para as danosas conseqüências de não estarmos acompanhando e realizando a defesa dos direitos do outro (qualquer outro)<sup>237</sup>.

O sonho das Igrejas cristãs é a construção de um mundo de acordo com os valores pregados por Jesus, que é para todos, mas destinam-se, preferencialmente, aos excluídos, da mesma forma que, na família, os mais frágeis são alvo de uma atenção especial<sup>238</sup>. Diante de tantas fomes no mundo, as Igrejas são chamadas a se comprometerem:

O pão que é nosso porque é de todos deve ser partilhado solidariamente com todos os irmãos e irmãs. O pão deve ser provido com generosidade também para os milhares de pessoas que são martirizadas pela fome, neste mundo de fartura e desperdício<sup>239</sup>.

Muitas são as iniciativas pelas quais as Igrejas demonstram seu compromisso social fundamentado na fé. Nos últimos tempos, as Igrejas têm-se preocupado, de modo especial, com as questões agrárias no Brasil. O documento “os pobres possuirão a terra”<sup>240</sup> faz, em primeiro lugar, uma retrospectiva da caminhada das Igrejas diante da situação da terra. Faz memória dos anos 1970 a 1980, época em que a atuação da CPT (Comissão Pastoral da Terra) se fez sentir com mais força, num

---

ecumênica, teve sua consulta feita a todas as Igrejas membros do CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs). CONIC. **Manual CF-2000-ecumênica**: Dignidade humana e paz: novo milênio sem exclusões. São Paulo: editora salesiana, 2000. p.17.

<sup>237</sup> CONIC, 2000, p. 26.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>240</sup> BISPOS E PASTORES SINODAIS. **Os pobres possuirão a terra**: pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

momento em que as Igrejas Cristãs garantiram proteção àqueles que trabalhavam na luta pela terra, contra qualquer revés da ditadura militar<sup>241</sup>.

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) também procurou ter um maior interesse pelas questões da terra, haja vista que muitos de seus membros são agricultores. Em 1982, a IECLB teve como tema de reflexão para o ano, *Terra de Deus, Terra de Todos*, e, no seu concílio geral em 1990, ficou aprovado o renovado interesse pela questão agrária<sup>242</sup>.

Em 1986, a Igreja Católica tratou do tema da terra na Campanha da Fraternidade: *Terra de Deus, Terra de Irmãos*. Essa campanha apresentou dados sobre a concentração de terra no Brasil, o êxodo rural que esvaziava o campo e inchava as periferias das grandes cidades, os grandes projetos, tanto públicos quanto privados, apoiados pelos governos, a violência contra camponeses e trabalhadores. Em 1996, o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) e a CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço) lançaram o documento *os pequenos possuem a terra*, o qual foi entregue ao governo junto com uma carta ao povo brasileiro, conclamando a um dia nacional de oração pela Reforma Agrária<sup>243</sup>.

No ano 2000, o colégio episcopal da Igreja metodista elaborou o documento *Diretrizes para a Ação Missionária na Questão da Terra*. Destaca que a questão da terra é uma das mais difíceis e conturbadas necessidades do povo brasileiro. Afirma ainda que interesses, nem sempre voltados para os mais carentes, se impõem e desafiam a atuação evangélica e missionária dos metodistas. Em 2003, os Bispos da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, em carta pastoral, propõem um estilo de vida mais fraterno e generoso, aberto à partilha dos bens, à solidariedade com os excluídos, e pedem que se pressionem os governos para reformas (entre elas a agrária) justas e necessárias, mesmo que essas limitem vantagens de alguns em favor de todos<sup>244</sup>.

Mais recentemente, no ano de 2006, houve um pronunciamento dos bispos e pastores sinodais sobre a questão da terra, que resultou num documento firmado em 30 de março de 2006. Entre muitas afirmações, pode-se destacar a seguinte:

Continuaremos fiéis a nossa missão de denunciar o pecado da idolatria da propriedade, da riqueza e do poder, que é a causa da violência que acompanha a luta pela terra chegando muitas vezes, ao assassinato premeditado. São criminosos-pecadores todos os que querem sacralizar a propriedade da terra neste país de extensão continental! Sacramentar a usuração, dignificar a grilagem é crime. Reafirmamos

---

<sup>241</sup> Ibidem, p.14.

<sup>242</sup> BISPOS E PASTORES SINODAIS, 2006, p.14.

<sup>243</sup> Ibidem, p.15.

<sup>244</sup> Ibidem, p.16.

que a terra deve ser sempre “terra de trabalho, lugar de viver, e não deve se tornar “terra de negócio”<sup>245</sup>.

Com isso, percebe-se que as Igrejas Cristãs comprometem-se a denunciar toda violência como sintoma de profundas injustiças sociais, “exigindo o fim da impunidade”. De maneira especial, conclamam as pessoas de boa vontade para que as ajudem a ser fiéis ao compromisso com os mais pobres, “sobretudo os pobres da terra, das águas e da floresta, possam ter vida em abundância...”<sup>246</sup>. Tem-se aqui, claramente, a continuidade das intuições do Movimento de Jesus no que tange ao compromisso social.

---

<sup>245</sup> Ibidem, p.68.

<sup>246</sup> BISPOS E PASTORES SINODAIS, 2006, p.69.

## CONCLUSÃO

O compromisso social é um tema recorrente em todas as religiões. Não obstante, sabe-se que, no Cristianismo, diferentemente de outras religiões, esse tema é central. Por conta disso, logo no início deste trabalho, foi colocada a pergunta: para que a mística e a contemplação (elementos constitutivos de toda Religião) estejam em “alta”, pergunta-se: é necessário que tudo aquilo que forma o mundo do fazer e do agir, da eficácia transformadora, da intervenção consciente e articulada na realidade esteja em “baixa”?<sup>247</sup>. Tal questionamento tem lugar porque em nossos dias, embora a busca de compromisso em meio aos cristãos continue, parece que já não tem a mesma força.

Foi enfrentando tal questão que, ao longo deste trabalho, procurou-se responder, de diferentes maneiras, por meio da pesquisa no âmbito interdisciplinar entre História, Bíblia e Sociologia, qual seria o papel do compromisso social para a experiência religiosa.

Desse modo, no primeiro capítulo deste trabalho, depois de tratar de definições de religião e de perceber diferentes enfoques para o seu estudo<sup>248</sup>, foi feito um breve apanhado histórico de algumas religiões, buscando nelas a presença do compromisso social<sup>249</sup>. Ao final desse apanhado, foi visto que, somente nas religiões abraâmicas, este tema é central; nas demais estudadas, o tema do compromisso social é periférico, não tocando na essência da religião<sup>250</sup>.

No segundo capítulo, indagou-se do contexto econômico da Palestina no tempo de Jesus. Através dessa descrição, percebe-se que a situação da maioria da população era de empobrecimento devido à exploração dos romanos, de modo especial a alta tributação de imposto gerava uma situação insustentável e um terreno muito propício para revoltas e movimentos de cunho político-religiosos<sup>251</sup>. Depois, discorreu-

---

<sup>247</sup> Cf. p. 9.

<sup>248</sup> Cf. p. 12-16.

<sup>249</sup> Cf. 16-23.

<sup>250</sup> Cf. 23-26.

<sup>251</sup> Cf. 27-31.

se sobre os grupos sociais tradicionais da época de Jesus<sup>252</sup>. Ao lado disso, viram-se outros movimentos populares de existência menos institucionalizada, mas marcados pelo descontentamento com a situação social que imperava: destacaram-se o banditismo social, as proclamações messiânicas, os movimentos taumatúrgicos e proféticos, e, finalmente, o movimento do Batista, que foi o precursor do movimento de Jesus<sup>253</sup>.

Ainda no segundo capítulo, tendo presentes as considerações anteriores, houve um espaço para considerar o movimento de Jesus como movimento social. Para tanto, foram consideradas as teorias de Max Weber e de outros weberianos sobre o líder carismático. Tomadas tais considerações, chegou-se à conclusão de que Jesus e seu movimento se aproximam do caráter do profeta que serve de contraponto à religião institucional, propondo uma desviância, que, no fundo, nada mais é que voltar à intuição original da religião a que está ligado, neste caso, ao Judaísmo<sup>254</sup>.

Em seguida, o trabalho deteve-se na dinâmica do agir social do movimento de Jesus. Para isso, utilizou os relatos evangélicos que tratam de curas e exorcismos realizados por Jesus como sinais de intervenção na estrutura da sociedade, uma vez que muitos desses sinais apontam mais que para curas individuais e exorcismos, simbolizando a vitória sobre as forças opressoras romanas e do templo. De modo especial, a atuação de Jesus de Nazaré se reveste de imagens de cunho apocalíptico da vitória do bem sobre o mal<sup>255</sup>.

Tendo presentes as considerações de Max Weber, o que aconteceu ao movimento de Jesus de Nazaré também não foi diferente: a morte do líder carismático deu mais impulso ao movimento. No entanto, como os demais movimentos, a institucionalização deixou de lado o vigor profético de transformação original, de modo especial o vigor comprometido com a transformação das estruturas sociais e religiosas<sup>256</sup>.

No terceiro capítulo, partiu-se de alguns momentos da história do Cristianismo para mostrar que nunca as preocupações sociais saíram do horizonte cristão. O problema é que foram sendo dadas, ao longo da história, concepções que passam mais pela compreensão da justa repartição dos bens ou outras que beiram um paternalismo que não ajuda as pessoas a assumirem seus direitos<sup>257</sup>.

---

<sup>252</sup> Cf. 31-34.

<sup>253</sup> Cf. 35-42.

<sup>254</sup> Cf. 43-47.

<sup>255</sup> Cf. 47-59.

<sup>256</sup> Cf. 59-63.

<sup>257</sup> Cf. 64-68.

Em seguida, o trabalho preocupou-se com a reflexão da Igreja Católica sobre o compromisso social a partir do Concílio Vaticano II e sua aplicação na América Latina através das conferências episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). De modo especial, esse compromisso social se firmou a partir da opção preferencial pelos pobres, que apareceu de forma contundente em Puebla<sup>258</sup>. Logo após, tratou-se do compromisso social a partir de uma perspectiva ecumênica com o propósito de conhecer como as Igrejas Evangélicas na América Latina vivem esse compromisso. De maneira geral, não se pode dizer que essa preocupação toca todas as Igrejas; de modo especial, o compromisso social está mais presente no protestantismo histórico e em algumas Igrejas Pentecostais<sup>259</sup>.

Argumentou-se também sobre o compromisso social do movimento ecumênico no Brasil. Nesse item, houve a descrição de atividades ecumênicas em conjunto, como a Campanha da Fraternidade do ano 2000 e as iniciativas de cada Igreja no caminho do compromisso social<sup>260</sup>.

Por fim, conclui-se que o compromisso social é uma chave importante para entender as religiões, de modo especial, o Cristianismo. Sabendo-se que este é apenas um aspecto das riquezas das Religiões e que, embora seja pertinente, a experiência religiosa não pode ser reduzida somente a tal compromisso.

---

<sup>258</sup> Cf. 68-71.

<sup>259</sup> Cf. 72-75.

<sup>260</sup> Cf.p.89-92.

## REFERÊNCIAS

ALCORÃO. Português. **O Alcorão**. Trad. Helmi Nasr. Al-Madia Al-Munauarah: Complexo de impressão do rei Fadh, No ano 1426 da Hégira. 1071p.

AGOSTINHO. Sur la Iére. Ep. de Saint Jean, VIII, 5, SC, n.75. In SPANNEUT, Michael. **Os padres da Igreja: séculos IV a VIII**. V.2. trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002, p.219.

ARQUETIPO In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário Enciclopédico das religiões v. I** Petrópolis: Vozes, 1995, p. 237.

BASÍLO DE CESARÉIA. Hom. 6, 7, Contra a riqueza, PG 31, 276B-277A. **Os padres da Igreja: séculos IV a VIII**. V.2. trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002, p.186-187.

BERGER, PETER L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 1997, 200 p.

BÍBLIA. Português. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002, 2206 p.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Novos horizontes e expectativas da contemplação e da práxis: o “novo” e o “antigo” na mística e na política. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; BARTHOLO JÚNIOR, Roberto dos Santos (org.). **Mística e política**. São Paulo: Loyola, 1994, 342 p.

BISPOS E PASTORES SINODAIS. **Os pobres possuirão a terra: pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra**. São Paulo: paulinas; São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006, 68 p.

BONNEAU, Gui. **Profetismo e instituição no Cristianismo primitivo**. Trad. Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003, 304 p.

BORENGÄSSER, N.M. TEOCRACIA. In: KÖNIG, Franz. **Léxico das religiões**. Trad. Luiz M. Sander. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 574.

BORTOLINI, José. **O evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos**. São Paulo: Paulus, 2003, 281p.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad.Sérgio Miceli; Sílvia de Almeida; Sonia Miceli, Wilson campos; rev. Mary Amazonas de Barros. São Paulo: Perspectiva, 2004, 361 p.

CELAM. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, 168 p.

\_\_\_\_\_, **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**: Conclusões da Conferência de Puebla, 1987, 448p.

\_\_\_\_\_, **Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre (Hb 13,8)**: documento de trabalho / IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Trad. Instituto Santo Inácio, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. São Paulo: Loyola, 2002, 221p.

CHOPRA T.R. Bhakti. In: KÖNIG, Franz. **Léxico das religiões**. Trad. Luiz M. Sander. Petrópolis: Vozes, 1998, p.536-537.

COMPAIXÃO. In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário Enciclopédico das religiões v. I**. Petrópolis: Vozes, 1995, p.626.

CONIC. **Manual CF-2000-ecumênica**: Dignidade humana e paz: novo milênio sem exclusões. São Paulo: Editora Salesiana, 2000, 374 p.

CONSELHO LATINO-AMERICANO DE IGREJAS. **Construir a esperança**: Encontro Latino-Americano e caribenho de Organismos Ecumênicos. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1988, 171 p.

CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2005, 247 p.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: Uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001, 521p.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, 428 p.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 499p.

ESCRIBAS. In: BORN A. Van Den (org.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Trad. Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 472.

FABRIS, Rinaldo. **A opção pelos pobres na Bíblia**. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991, 162 p.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das letras, 2000, 315p.

GAEDE NETO, Rodolfo. **Diaconia de Jesus**: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina. São Leopoldo: Sinodal. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos; São Paulo: Paulus, 2001, 194 p.

GAUDIUM ET SPES 44 in CONCÍLIO VATICANO II; VIER, Frederico; KLOPPENBURG, Boaventura. **Compendio do vaticanoII**: Constituições, decretos, declarações. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1978, p.192.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: Perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1985, 275p.

HOBSBAWN, E.J. **Bandidos**. Trad. Donaldson Magalhães Garschagen. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1976, 148 p.

HORSLEY, Richard A. HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias**. Trad. Edwino Aloisius Royer São Paulo: Paulus, 1997, 232 p.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o império: O reino de Deus e a nova desordem mundial**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004, 156 p.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST Scott W. **História do movimento cristão mundial: Do Cristianismo primitivo a 1453**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004, V.1, 643 p.

JOSEFO, Flávio. **Antiguidades XVII, 11-25**. In VV.AA. **Flávio Josefo: Uma Testemunha do tempo dos apóstolos**. Trad. I.F.Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 2003, 96 p.

KEE, H.C. **As origens cristãs: em perspectiva sociológica**. Trad. Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, 153 p.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo: Em busca de pontos comuns**. Trad. Carlos Almeida Pereira. São Paulo: Verus, 2004, 283p.

LOHFINK, Norbert. *Biblia y opción por los pobres*, **Selecciones de teología**. Trad. Josep Giminez .Barcelona, v.26, n.104, p.273-284, Out/Dic .1987.

\_\_\_\_\_, ¿ La utopía de un mundo sin pobres en la Biblia?. **Selecciones de teología**. Barcelona, v.31, n.122, p.147-156, Abr/jun 1992.

MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004, 175p.

MARTINA, Giacomo. **Historia da igreja de Lutero a nossos dias: A era contemporânea**. 1. ed. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997, 383 p.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. Trad. I.F.L Ferreira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 171 p. -- (biblioteca de estudos bíblicos).

MEIER, John P. **Um judeu marginal: Repensando o Jesus histórico**. 1. ed. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1998. V.: II. -- (coleção bereshit). 715 p.

MILENARISMO. In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 1758.

MORIN, Émile. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. Trad. Vicente Ferreira de Souza. São Paulo: Paulus, 1981, 160 p.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. Trad. I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992, 372 p.

NUMINOSO In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995, p.1902.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: Modos de conceber a religião. Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001, 234 p.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. **Opção pelos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1986, 281 p.

RABUSKE, Irineu J. **Jesus exorcista**: Estudo exegético e hermenêutico de Marcos 3,20-30. São Paulo: Paulinas, 2001, 416 p.

RAMIREZ, Ricardo. Medellín e Puebla: um ponto de vista americano. **REB**. Petrópolis, v. 48, n.192, p. 830-841. Dez. 1988.

RELIGIÃO. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.846-847.

RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da ressurreição**: Uma interpretação libertadora dos atos dos apóstolos. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 1999. 218 p.

SÂMSARA In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995, p.2283.

SCARDELAI, Donizete. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus**: Jesus e outros Messias. São Paulo: Paulus, 1998, 377p.

SCHERER, Burkhard (org.). **As grandes religiões**: Temas centrais comparados. Trad. Carlos Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2005, 184 p.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. **Jesus milagreiro e exorcista**. São Paulo: Paulinas. 2002, 128 p.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR. **Evangelho de Marcos**: Vol. I: 1-8 refazer a casa. Petrópolis: Vozes, 2002, 300 p.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protoCristianismo**: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, 596 p.

TAMEZ, Elsa. Memória de la caminata de las Iglesias Del CLAI en América Latina y el Caribe. In SANCHEZ, Wagner Lopes (coord). **Cristianismo na América Latina e no Caribe**: trajetória, diagnósticos e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2003, 383 p.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico**: um manual. Trad. Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002, 651 p.

ZAKAT. In SCHELESINGER, Hugo; PORTO, Humberto (org.). **Dicionário enciclopédico das religiões v. II**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 2697-2698.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, 530p.

\_\_\_\_\_, **Economia e sociedade**.V.1. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. UNB: Brasília; Imprensa Oficial: São Paulo, 2004, 464 p.

WILGES, Irineu. **Cultura religiosa**: as religiões do mundo. Petrópolis: Vozes, 1994. 264 p.