

# CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História  
da Universidade de Lisboa

19



Ἰσοπέδιον ἔστιν ἄνευ ποδῶν ἢ ἰσοπέδιον ἔστιν ἄνευ ποδῶν  
Ἰσοπέδιον ἔστιν ἄνευ ποδῶν ἢ ἰσοπέδιον ἔστιν ἄνευ ποδῶν  
MHNIN AEIDE ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

# O REINO DE DEUS COMO IDEALIZAÇÃO NO CONTEXTO DO PENSAMENTO POLÍTICO DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

MARTIM AIRES HORTA

*Universidade de Lisboa*

Martimhorta@gmail.com

## Resumo

Este estudo tem por objectivo uma leitura da pregação do Reino de Deus por Jesus de Nazaré como uma possível teorização política idealista, enquadrada nas teorias, concepções e práticas políticas do mundo clássico presentes numa Palestina helenizada, no século I a. C. Utilizando a metodologia proposta por John P. Meier (*A Marginal Jew*, 1991; 1994; 2001; 2009) e com ênfase no critério de testemunho múltiplo, propõe-se a comparação de certos passos das fontes bíblicas com as concepções políticas da Antiguidade Clássica. Alguma primazia foi dada à *República* de Platão.\*

**Palavras-chave:** Jesus de Nazaré; Reino de Deus; escatologia política; platonismo helenístico tardio; cristologia.

## Abstract

This essay was written as an hypothesis about the teachings of Jesus of Nazareth as part of a possible Political Theory, in the light of the classical world political theories, concepts and practices, sure to be present in Palestine on the first century B.C. Strongly based upon the methodology used by John P. Meier (*A Marginal Jew*, 1991; 1994; 2001; 2009), with particular emphasis on the multiple testimony criteria, it is proposed a comparative reading of certain passes with the political conceptions of the classical world at the time. Some comparative priority was given to Plato's *Republic*.\*\*

**Key-words:** Jesus of Nazareth; Kingdom of God; Political Eschatology; Late Hellenistic Platonism; Historical Jesus.

Estudar os Evangelhos<sup>(1)</sup> é hoje partir do princípio que toda a obra é uma obra aberta, que as sucessivas leituras lhe atribuem novos significados por parte dos leitores e instituições que depois se reproduzem perante esta, e que a sua compreensão e das vertentes a que se pretende dar ênfase dependem de uma contextualização das estruturas de produção desta<sup>(2)</sup>, mentais, sociais, económicas, culturais e políticas mas também das estruturas de consumo<sup>(3)</sup>, portadoras da mesma abrangência. Não é possível separar o produtor do consumidor, a obra proposta da obra acabada, quem a escreve de quem a «compra». Tratar das ideias políticas de Jesus de Nazaré, aparentemente reduzindo a ambição de tal projecto, apresenta dificuldades acrescidas: como entender a contextualização das estruturas de produção das ideias políticas de um homem, escondido através da pouca sobriedade das fontes, e com duvidosa atribuição de actos e ensinamentos?

Eis o plano: aplicação de critérios de historicidade,<sup>(4)</sup> fazendo sempre referência aos passos a analisar, e comparar com concepções políticas chave da Antiguidade Clássica, até ao século I da nossa era. Se os resultados não revelam explicitamente uma teoria construída pela personalidade em questão, ao menos possibilita o entendimento contextual de ruído político-ideológico nos dois patamares de redacção das fontes sinópticas às quais é possível estabelecer: tríplice tradição e Q. A operatividade deste estudo radica portanto no campo da contextualização, das influências e da história das ideias políticas.

O que poderá ter influenciado um homem, Jesus de Nazaré, a teorizar numa província marginal do império<sup>(5)</sup>, a nível cultural, social, político e económico, provocando um fenómeno que foi de tal forma abrangente, que se tornou abertamente aceite como «civilizacional»?<sup>(6)</sup> Será que esta marginalidade ocorre apenas no plano geográfico? Não será muita da sua «originalidade» coincidente ou influenciada por séculos de teorização política grega, modelo em ascensão desde o século VI a. C.<sup>(7)</sup> e que se impõe definitivamente no Egeu e no Próximo Oriente a partir do século IV?

### **Possibilidade de uma teorização**

A Palestina é uma região helenizada no tempo de Jesus de Nazaré: contam-se, por exemplo, pelo menos dezassete teatros e anfiteatros. A Palestina produz uma quantidade considerável de homens

da alta cultura helenística: filósofos, retóricos, gramáticos e historiadores (exceptuando cínicos)<sup>(8)</sup>. Será possível que os passos atribuídos a Jesus contenham de facto uma sabedoria filosófica? E será que esses reflectem uma teorização política inserida no contexto do mundo clássico? A resposta depende da sua caracterização como um sábio helenístico judeu<sup>(9)</sup>. Teria a helenização permitido a Jesus uma formação para tal? E terá este agido como tal?

O grego entra pelas elites helenizadas que governam o Próximo Oriente e torna-se uma língua franca. A Judeia não foge à regra: as moedas no período romano deixam o aramaico para serem apenas cunhadas em grego<sup>(10)</sup>. O conhecimento dessa língua é essencial para a helenização, pois traz consigo uma interiorização de novos conceitos ausentes nas sociedades do Próximo Oriente. Jesus teria de entender algum grego, mesmo que apenas algo de técnico, já que era necessário para qualquer palestiniano do seu tempo, além do aramaico e algum hebraico<sup>(11)</sup>. Sendo possível que Nazaré tenha tido uma sinagoga, e dado que tal homem teria necessariamente conhecimento da lei mosaica e das escrituras, é bastante possível que Jesus soubesse ler e escrever<sup>(12)</sup>. O seu comportamento assemelha-se a tal sábio. Constrói uma relação específica com os seus discípulos dando-lhes formação não «tanto através de lições teóricas como pelo convívio quotidiano e a vida em comum»<sup>(13)</sup>. Tem discípulos com quem vive no quotidiano, que o seguem e ao seu modo de vida e realizam tarefas. Parece ter dado lições que incluíam pequenas histórias de construção retórica para explicitar certas ideias, como na filosofia clássica se utilizaram os mitos e alegorias: parábolas<sup>(14)</sup>. Note-se que uma das primeiras percepções do mundo clássico sobre o movimento cristão, *A Morte de Peregrino* de Luciano de Samóstata, não tem problemas em caracterizar Jesus como um «sofista crucificado»<sup>(15)</sup> e o seu movimento comparável ao dos cínicos<sup>(16)</sup>, revelando uma identificação com outros desse tempo.

## Consciência da teoria

O «Reino de Deus» é o tema central no discurso dos Evangelhos, ao ter mais referências e relacionando-se com todas as acções e ditos de Jesus. É fundamental para a mensagem, como para a compreensão da existência de quem o prega<sup>(17)</sup>. Põe-se a questão: será uma possível teorização da sociedade ideal, consequência da

filosofia platónica e de outras teorizações do mundo clássico até ao século I, onde o *Reino* corresponderá a um espaço definido materializado no futuro ou no presente, no mundo terreno ou no além? Podemos encontrar essa teoria nos Evangelhos?

Alguns passos demonstram o Reino como acontecimento presente, enquanto outros o anunciam como acontecimento futuro. Aprofundar-se-á o segundo tempo mais à frente. O primeiro parece sugerir que Jesus se refere à teoria em si e ao seu papel e objectivos dentro dela mesma, não ao seu conteúdo<sup>(18)</sup> dada as interligações que se fazem nos passos com o ministério. Parte-se do princípio de Reino Presente ≠ Reino Futuro ↔ Teoria ≠ Conteúdo. Não se refere a um reino ideal, mas uma teoria que se prega, ensina-se, consequência directa da acção de Jesus, referida como Evangelho de Deus, do Reino, Boa-Nova, apenas Evangelho ou na designação mais vaga de apenas Reino de Deus, talvez mais tardia<sup>(19)</sup>. Por oposição, os passos que anunciam um tempo futuro, excluindo parábolas e metáforas, são apenas referidas como Reino de Deus, que virá, que se pode vir a entrar, mas ainda não está materializado. A própria ordem literária dos Evangelhos, como mostra este excerto do passo «O início da Pregação» em Marcos (Mc 1,14-15)<sup>(20)</sup>, demonstra-o:

Depois de João ter sido preso, Jesus foi para a Galileia, **e proclamava o Evangelho de Deus**, e dizendo: «**Completou-se o tempo, arrependei-vos e acreditai no Evangelho**».

Está presente a ideia de uma teoria que se proclama, que deve ser aceite, e os paralelos deste passo também referem a proximidade do Reino de Deus<sup>(21)</sup>. Noutro passo, original de Lucas, «Jesus deixa Cafarnaúm» (Lc 4,42-44), confirma-se esta ideia de missão a ele encarregue:

Ao romper do dia, saiu e retirou-se para um lugar solitário. As multidões procuravam-no e, ao chegarem junto dele, tentavam retê-lo para que não se afastasse delas. **Mas Ele disse-lhes: «Tenho de anunciar a Boa Nova do Reino de Deus também às outras cidades, pois para isso é que fui enviado.»** E pregava nas sinagogas da Judeia.

Provavelmente Jesus acreditava que tinha um propósito, e inserir-se-á na sua teoria como mais à frente se analisará. Paulo de Tarso refere já um *Reino* presente onde se trabalha:

Saúda-vos Aristarco, meu companheiro de prisão, bem como Marcos, primo de Barnabé. Recebestes instruções a respeito dele; se for ter

convosco, recebei-o bem. Também Jesus, chamado Justo, vos saúda.  
**São os únicos judeus circuncisos que colaboram comigo no Reino de Deus; têm sido uma consolação para mim.**<sup>(22)</sup>

Este excerto das saudações finais da Carta aos Colossenses indica que a acção dos evangelistas está identificada com o Reino Presente, não só o que acreditam, mas a acção em si, a aplicação de uma teoria, um comportamento. A teoria define portanto um tempo presente duplo: tempo da pregação e tempo da construção – tempo presente da teoria onde não só se aprende, mas também se age. Trabalho esse para construir a chegada do Reino Futuro.

A utilização de Reino e não cidade/*polis*, o arquétipo da sociedade ideal na teorização clássica deve-se provavelmente aos modelos orientais e semitas de tendência monárquica que o judaísmo partilha, à inversão do sentido de organização dos poderes no mundo clássico, após Alexandre, os quais se tornaram modelos monárquicos orientalizantes<sup>(23)</sup>, e à institucionalização do *principatus* na constituição dos Romanos com Octávio, um modelo monárquico<sup>(24)</sup>. Também, como se analisará mais à frente, as concepções messiânicas de um Rei-Messias, implicam um Reino.

### Aplicação da teoria

A importância da informação que Paulo nos traz sobre a teoria do Reino de Deus está no relatar que ela tem uma condicionante prática, ou seja, que para além do plano do idealismo tem um plano de aplicação/construção do ideal, onde é possível trabalhar. Que caracteriza este plano? Analise-se o passo de tríplice tradição «Perseguição aos Discípulos»<sup>(25)</sup>. Esta concepção só está presente em Mateus (duas vezes) e Marcos. Mc 13,9-13 e Mt 24,9-14 opõem-se a Mt 10,16-22 dado que este considera a totalidade de «Israel» e não a totalidade do Mundo ou «todas as nações». Pelo princípio que Mateus está dependente de Marcos em passos de tríplice tradição<sup>(26)</sup>, podemos concluir que a ideia de um Evangelho que deve ser espalhado por toda a sociedade de modo a concretizar o Reino Futuro é uma característica deste tempo, uma nova ideia apresentada: o ecumenismo. Aqui se encontra outra influência do contexto helenístico: após Alexandre, a civilização grega sai da cidade-estado, da *polis*, e encontra um mundo muito mais amplo, também urbano: o da *oikoumene*. Absorve e modifica características de outras culturas. Também a palavra de Deus,

bastante longe das concepções hebraicas de povo escolhido e preferido, agora chega a todos. Por outro lado, o cidadão, outrora essencial à cidade perde-se na multidão dos homens onde a única identificação possível é a *paideia*: a educação grega e em grego agora levada aos bárbaros<sup>(27)</sup>. A *paideia* distingue e valoriza o civilizado no meio da multidão, contudo sempre um cidadão do *kosmos*, um *kosmopolites*. As novas linhas filosóficas – estoicismo, epicurismo e cinismo – não fogem a esta ideia. Séneca, em *Da vida feliz*, no capítulo «A atitude fundamental daquele que aspira à sabedoria», afirma:

Terei em conta que a minha pátria é o universo, governado pelos deuses que estão acima de mim (...)<sup>(28)</sup>

O passo «A família de Jesus»<sup>(29)</sup> demonstra como a teoria, sendo ecuménica, concorda com o conceito de *paideia*. Marcos conta a relação de Jesus com a multidão/*kosmos*. Esta reúne-se para ouvir o Evangelho, implicitamente, para aprender. Porém, define-se a oposição entre «multidão que o ouve» ↔ «grupo que ouve a Palavra de Deus e cumpre a sua vontade», ou seja, quem aprende. Como uma *nova paideia* que identifica os cristãos na multidão dos homens, cria uma nova família de laços de palavra que substitui a antiga, de laços de sangue. Não se estranhe por isso que os *Actos apócrifos de Filipe* lhe atribuam um discurso em Atenas, similar ao de Paulo<sup>(30)</sup>, mas onde afirma que «Vim a Atenas para vos revelar a *paideia* de Cristo»<sup>(31)</sup>, objectivo que para W. Jaeger, seria o mesmo do autor dos *Actos*, dado que apela aos estóicos e epicuristas, ao discursar acerca do seu «Deus desconhecido»<sup>(32)</sup>. A ideia de *paideia* concorda também com o objectivo de correcção revelada nos passos do início da pregação<sup>(33)</sup> e no chamamento de Mateus/Levi<sup>(34)</sup> – «Eu não vim chamar os Justos, mas os pecadores» – pois faz o plano da construção implicar uma acção positiva sobre quem ouve, aprendendo e arrependendo-se. Esta acção positiva de quem age valoriza o indivíduo perante a comunidade, sistema recorrente na cultura e religião do período helenístico<sup>(35)</sup>.

Outro problema está na conciliação do plano da construção com a conjuntura caracterizada pela hegemonia política de Roma na região, que funciona para muitos judeus como mais um «ocupante da Palestina» ou «opressor do povo escolhido». «Desde o exílio da Babilónia até aos nossos dias, nunca mais os judeus tiveram nacionalidade própria. Por isso mesmo, há que compreender as ideias fundamentais do judaísmo nestes três tempos históricos [persa, helenístico e romano], para compreendermos (...) a pessoa de Jesus (...).»<sup>(36)</sup>. Desde

a revolta dos Macabeus que há relações entre Roma e a Judeia, e até ao tempo de Jesus, há um aprofundar que resulta, a partir da intervenção de Pompeio em 63 a. C., num controlo efectivo do território<sup>(37)</sup>. O passo que se refere directamente ao problema é «O tributo a César», de triplíce tradição<sup>(38)</sup>. Pede-se acima de tudo o respeito perante as autoridades romanas, que não impede o cumprimento das responsabilidades perante Deus, a pregação e construção do Reino.

### Escatologia político-religiosa e messianismo

Correndo o risco de cair num absurdo anacrónico, pense-se nos ideais marxistas e socialistas que marcaram todo século XX. Ideia de uma evolução por estágios uniformes que se sucedem até à chegada de um estado ideal – o comunismo – por via de mudanças periódicas – dialéctica da luta de classes – cujas soluções políticas são muitas vezes feitas em função desse futuro sem quaisquer provas – a superioridade moral dos comunistas – e a inclusão da acção da própria teoria na escatologia em si – a consciência de classe – não nos é estranha. Uma teoria escatológica é uma doutrina de fins últimos da história do homem num ideal não cíclico<sup>(39)</sup>. O marxismo é-o<sup>(40)</sup>. Cremos que a mesma forma se aplicaria à teoria do Reino de Deus: o tempo da construção e o tempo da concretização como etapas, e a própria teoria e os seus intervenientes como parte de uma filosofia da história.

Esta concepção política é em todo o caso estranha à teorização política clássica, feita em função do bem estar da cidade – *polis* – na sua totalidade, pela existência de um grupo dirigente escolhido ou de algum pactuado com um grupo maior de cidadãos, iguais perante a lei – *polites* – independente das concepções políticas em vigor<sup>(41)</sup>. Isto não quer dizer que não se tivessem teorizado filosofias da história com etapas no mundo clássico. Eram porém cíclicas e não escatológicas, como a concepção da sucessão cíclica (por progresso ou decadência<sup>(42)</sup>) de regimes políticos, presente desde Hesíodo no mito das cinco idades e sistematizado politicamente desde Platão na *República*.

A escatologia como um tempo utópico está presente na sociedade judaica<sup>(43)</sup>, tendo o hebraico uma expressão para o tempo futuro ideal: *'olam ha-ba*<sup>(44)</sup>. Relaciona-se com as ideias messiânicas que garantem pelo divino um tempo melhor, apesar da indefinição da sua concretização<sup>(45)</sup>. Significa «o mundo que aí vem»<sup>(46)</sup>. A compreensão deste conceito é extremamente operativa para o tema deste estudo.



Na tradição do Antigo Testamento existem várias concepções de um «Reino de Deus», começando pelo tempo idílico do Éden. Após o exílio a literatura profética encaminha-se para uma ideia de restauração do Reino: a monarquia unida de Israel com capital em Jerusalém e David como arquétipo de rei ideal<sup>(47)</sup>. Contudo, a monarquia de Israel de David e Salomão já compreendia de certo modo uma espécie de Reino de Deus: o território da Palestina ocupado pelos hebreus fugidos do Egipto foi considerado por estes «(...) como propriedade hereditária de Javé, prometida aos patriarcas»<sup>(48)</sup>. O desenvolvimento desta ideia reflecte uma temática de especulação da vinda desse mesmo David, o messianismo político pós-exílico<sup>(49)</sup> que se encontra tanto no cânone bíblico como nos textos de Qumran. Não obstante, durante o período helenístico uma nova temática na literatura judaica será incluída: a escatologia apocalíptica. Esta consiste na ideia que o fim deste mundo irá corresponder a um julgamento entre bons e maus, justos e injustos. O livro de *Tobite* apresenta essa temática já com a correcção dos pecadores, injustos e impuros, em volta da temática da necessidade de justiça<sup>(50)</sup>. *'Olam ha-ba'* torna-se um tempo de justiça, onde tudo o que está mal corrige-se, e tudo passa a estar como devia ser – um retorno ao éden ou à monarquia unida.

Compare-se o mito das cinco idades de Hesíodo com a interpretação do sonho de Nabucodonosor por Daniel<sup>(51)</sup>. Ambos os passos apresentam esquemas bastante parecidos, para além da ideia de sucessão de tempos: Hesíodo = Idade de Ouro (ideal) → Prata → Bronze → Heróis → Ferro (colapso da idade dos heróis que herda) → Retorno ao ideal; Daniel = Idade de Ouro (ideal pois Deus atribui a Nabucodonosor poder sobre toda a criação) → Prata → Bronze → Ferro → Barro (colapso do ferro que herda) → *'Olam ha-ba'* (um reino nunca destruído). O ideal, em Hesíodo, é o retorno ao Reino de Crono; em Daniel é a instauração de um Reino de Deus. Completa-se em ambos os textos sempre um ciclo.

O esquema que se propõe a Jesus ter apresentado teria tais concepções: idades míticas<sup>(52)</sup> que progridem numa filosofia da história escatológica, a partir de uma degeneração de um estado ideal, retornando eventualmente, contudo ao depender de uma acção positiva que o constrói – o tempo da construção do ideal (Reino Presente) iniciado por Jesus, que provavelmente acreditava ter um propósito<sup>(53)</sup>, no contexto do messianismo pós-exílico, como visto no passo «Jesus deixa Cafarnaúm»<sup>(54)</sup>.

Ao contrário do mundo greco-romano, onde a religião não contém lei no sentido de organizativo da instituição política ou um cariz ético profundo<sup>(55)</sup>, para os Judeus, a lei mosaica, parte da *Torah*, decorreria de Moisés, sendo nesse sentido escrituras sagradas, de origem ou inspiração divina, garantes da aliança entre Deus e Israel como povo escolhido<sup>(56)</sup>.) Neste contexto, serão as responsabilidades enunciadas no «tributo a César» lei?

Analise-se os passos «Jesus e a Lei» e na «A antiga e a nova lei»<sup>(57)</sup>. Estes passos contêm uma tradição Q referente a uma ideia da lei e reforma: a lei que existe para ser cumprida e respeitada será aperfeiçoada por uma nova, pregada por Jesus ao iniciar o plano de construção do Reino. Atribui-se o papel de reformador/legislador e insere-se na sua própria teoria, iniciando uma nova etapa. Define três idades para a escatologia: de Moisés (que anuncia a lei e pactua a aliança do Sinai) até João Baptista que anuncia Jesus, e outra de Jesus até ao Reino de Deus – o tempo da construção, caracterizado pela pregação da teoria do Reino por Jesus e pelos discípulos ao *kosmos*. A carta de São Paulo aos Gálatas esclarece um pouco mais esta relação:

Irmãos, vou falar-vos à maneira humana: Mesmo vindo de um homem, um testamento, que tenha entrado em vigor ninguém o pode anular ou aumentar. Ora as promessas foram feitas a Abraão e à sua descendência. Não se diz: «e às descendências» como se de muitas se tratasse; trata-se sim, de uma só: «É à tua descendência que é Cristo». Ora, é exactamente isto que quero dizer: um testamento que antes tinha sido posto em vigor por Deus, não é a Lei aparecida quatrocentos e trinta anos depois, que o vai invalidar e assim anular a promessa. Mas foi pela promessa que Deus concedeu a sua Graça a Abraão. Porquê então a lei? Por causa das transgressões é que ela foi acrescentada, até chegar à descendência a quem a promessa foi feita (...) Estará então a lei contra as promessas de Deus? De maneira nenhuma, pois se tivesse sido dada uma lei que fosse capaz de dar a vida, a justiça viria realmente pela lei. (...) Deste modo a lei tornou-se nosso pedagogo até Cristo para que fôssemos justificados pela fé. Uma vez porém chegado o tempo da fé, já não estamos pelo domínio do pedagogo.<sup>(58)</sup>

As leis de Deus podem ser substituídas por outras leis de Deus. Compara a lei mosaica a um pedagogo que educa Israel até Jesus, que corrige um povo que já se afastara das promessas de Abraão. Porém, não traz a justiça, essa encontra-se no julgamento, no '*Olam ha-ba*'. Também revela que de Abraão a Moisés não houve lei.

Incluindo o Éden e especulando, a escatologia político-religiosa de Jesus aproximar-se-ia a algo como: da criação à expulsão do Éden, idade ideal, de ouro → da expulsão a Abraão, que aqui se estabelece por exclusão de partes. Aqui se situa a insolência dos homens e o castigo do dilúvio, que curiosamente tem paralelismo na idade de prata de Hesíodo, também ela de homens insolentes e castigados por Zeus<sup>(59)</sup> → de Abraão a Moisés, que inclui os trabalhos forçados dos Hebreus no Egito, sendo que na idade de bronze existe uma pouco subtil referência aos trabalhos e força braçal dessa geração<sup>(60)</sup> → de Moisés a João anunciar Jesus, o período da lei mosaica como pedagogo de Israel. É neste período que se situa a História de Israel: os seus heróis fundadores, grandes reis da monarquia unida, Saul, David, Salomão, tal como em Hesíodo sucede a geração dos heróis, a História dos Gregos → de Jesus ao «fim do mundo» (tempo da construção, acção positiva em vista do ideal<sup>(61)</sup>) → '*Olam ha-ba*' (Reino de Deus, plano da conclusão, retorno ao ideal). Contudo ocorre um ciclo, a história fica pela eternidade, não há degeneração da humanidade até a um terceiro, é uma doutrina de fins últimos. Não obstante, apesar da teoria do Reino de Deus conceber tal arquitectura, foca-se em dois tempos: o tempo da construção e o mundo que virá.

### **O Reino de Deus como resposta à *stasis***

O conceito de *stasis* é fulcral para o pensamento político da Antiguidade Clássica. É a secessão da sociedade em dois grupos opostos, como uma guerra civil. Por isso, foi considerada a maior doença das cidades. Para a solucionar conceberam constituições variadas, modificaram-nas e criticaram-nas<sup>(62)</sup>. Reflecte uma bipolarização social em pólos antagónicos<sup>(63)</sup> – ricos e pobres; poderosos e oprimidos; cavalaria e infantaria – que com conjunturas terceiras, agravam-se ao limite para a larga maioria da população. Aconteceu em Atenas com a crise do século VIII a. C., ao ser reduzida à escravatura grande parte dos cidadãos. Neste contexto sobe ao poder Sólon. A *stasis* é essencial para procurar entender a génese do fenómeno das constituições, dos seus teorizadores e legisladores das cidades-estado do mundo antigo, como é o caso de Sólon, enfim, da necessidade do pensamento político<sup>(64)</sup>:

É esta a ferida inevitável que já surge em toda a cidade / que se precipitam veloz, na desgraça da escravatura / que desperta a revolta

civil e a guerra adormecida / que perdeu a amável vida de tantos. /  
 / Em breve unia a cidade muito estimada é arruinada pelos inimigos /  
 / nas conspirações caras aos malvados. / São estes os males que se  
 agitam no povo.<sup>(65)</sup>

Para a combater é necessário apaziguar as relações entre ricos e pobres, poderosos e fracos, de modo a que não destruam a cidade, protegendo-os assim:

Ao povo dei situação que lhe baste, / sem lhe tirar nem arrebatam a honra. / Aos que tinham poder e eram considerados pelas suas riquezas, / a esses prescrevi que não sofressem nenhum desacato; / um forte escudo lancei sobre ambos. / Não consenti que nenhum deles vencesse injustamente.<sup>(66)</sup>

Esta é a ideia que também Aristóteles avança na *Política*:

Tanto as democracias como as oligarquias incorrem ainda noutra erro: na democracia, em que o povo é supremo no estabelecimento das leis, são os demagogos que cometem tal erro ao dividirem a cidade em duas facções e ao atacar a classe rica, quando pelo contrário deveriam ter brio em defender os ricos; nas oligarquias também os oligarcas deveriam tomar partido pela causa popular, tomando como divisa o contrário do que actualmente vigora que é a seguinte: «Serei cruel para com o povo, e farei contra ele todo o mal que puder», afinal deveriam sustentar e insinuar o contrário, proclamando o seguinte juramento: «não cometerei contra o povo qualquer injustiça».<sup>(67)</sup>

Para Platão, a *stasis* é o maior mal que uma cidade pode sofrer. De facto, para a cidade ideal, deve ser unitária, não se virando contra si mesma:

- Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que a aproximar e tornar unitária?
- Não temos.<sup>(68)</sup>

Os processos de helenização do Próximo Oriente trouxeram consigo as realidades sociais do mundo grego, assim como instituiu um grupo exterior na governação, grego ou helenizado, rico e poderoso<sup>(69)</sup>. Sobre a injustiça social escreveremos adiante. As condições estariam reunidas. O passo de tríplice tradição «Jesus e Belzebu»<sup>(70)</sup> conta uma acusação feita por parte dos fariseus sobre os exorcismos de Jesus: a

pertença aos demónios que exorciza. Para contra argumentar, admite uma regra geral a todos os Reinos: não subsistem caso se virem contra si mesmos dividindo-se, o princípio da *stasis*. Demonstra-o com uma dicotomia Reino de Satanás // Reino de Deus, duas entidades que devem preservar a união para cumprirem os seus objectivos: o ladrão (Reino do Satanás) não deverá tomar decisões que o prejudiquem nos seus objectivos contra a casa do homem forte (Reino de Deus). Estas ideias parecem ser de tríplice tradição, mas está presente outra ideia, de tradição Q: que quando os agentes que constroem Reino de Deus o fizerem sem desunião, o conseguirão. Aqui os fariseus comportam-se como o grupo antagónico ao de Jesus, que impede a união do Reino, como a dicotomia ricos/poderosos ↔ pobres/ /oprimidos na *stasis* grega. Os fariseus são a antítese literária por excelência a Jesus e ao seu movimento nos Evangelhos: são quem os tentam difamar, enganar, manipular entre outras artimanhas recorrentes<sup>(71)</sup> – provocam a *stasis*.

Para impedir a desunião entre os homens é necessário reformar as leis antigas que promovem o conflito na comunidade: a vingança, a lei de talião<sup>(72)</sup>, o direito de *vendetta* que vigora na lei mosaica. Jesus promove um novo princípio: o perdão e a capacidade de amar o inimigo, que, deste modo, anulam a possibilidade de conflito. Os passos que melhor o exemplificam são exactamente o da «Lei de Talião» e o do «Amor aos inimigos», de tradição Q, que se sucedem no *corpus* em ambos os Evangelhos<sup>(73)</sup>. A atitude promovida concorda com o ecumenismo helenístico, pois está presente em Mateus uma crítica à relação entre Gregos e Bárbaros: «E se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não os fazem também os pagãos?». A ideia de reforma das leis antigas baseadas na vingança como contributo positivo para impedir a *stasis* encontra-se também na cultura grega. É o tema central da *Oresteia* de Ésquilo, que reflecte sobre o falhanço das instituições tradicionais do tal direito consuetudinário, e a instalação de uma nova lei:

CORO – Os meus votos são que jamais a Discórdia, insaciável de males, ruja nesta cidade e que a poeira do chão, ao ser embebida do sangue negro dos cidadãos, não revlame, com avidez, na sua cólera, as represálias sangrentas que causam a ruína das cidades! Que todos permutem entre si alegrias num sentimento de mútua amizade e que odeiem com um só coração! Nisto encontram os mortais remédio para muitos dos seus males.

ATENA – Poder-se-á dizer que elas não sabem encontrar o caminho dos votos propícios? O que eu vejo é que destas figuras terríveis vai resultar grande lucro para os cidadãos. Se à sua benevolência corresponderes com benevolências, sempre, e sempre as rodeares de grandes honras, ganhareis imensa glória na condução da vossa terra e da vossa cidade, pelo caminho direito da justiça.<sup>(74)</sup>

Também debate sobre fazer mal aos inimigos está presente na discussão sobre justiça com que se inicia o livro I da *República*. Primeiro define-se que é justo fazer bem aos amigos e fazer mal aos inimigos, mas conclui-se que fazer mal não é uma acção que deva ser tomada por um homem justo:

- Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a acção do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a acção do homem injusto.
- Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates.<sup>(75)</sup>

A ideia de justiça como papel do homem bom, está presente nas ideias gregas desde Homero. A *Ilíada* apresenta identificação do ideal do *kalos k'agathos* (o belo e o bom) com a justiça, representado pela figura de Aquiles (o justo) que se opõe a Agamémnon (o injusto), pondo em risco toda a expedição ao não dar a Aquiles o justo espólio, porque o pode fazer.

Na *República* de Platão, encontramos a ideia de eliminação da possibilidade de conflito, tentando retirar a necessidade de julgamento, atribuindo a iniciativa de resolução ao indivíduo:

- E acaso se arranjará prova maior do vício e da educação vergonhosa de uma cidade do que serem necessários médicos e juizes eminentes, não só para as pessoas de pouca monta e os artífices, mas também para os que se dão ares de terem sido criados em grande estadão? Ou não julgas uma vergonha e um grande sinal de falta de educação ser-se forçado a recorrer a uma justiça importada de outrem, como se eles fossem amos e juizes, por falta de justiça própria?<sup>(76)</sup>

Também Paulo passará esta ideia quando, na comunidade, se recorre ao tribunal:

Quando algum de vós entra em litígio com outro, como é que se atreve a submetê-lo ao juízo dos injustos e não dos santos? (...) Quando pois tendes questões menores, porque escolhes como juizes aqueles que a Igreja menospreza? Digo isto para vossa vergonha. Não haverá,

entre vós ninguém suficientemente sábio para poder julgar entre irmãos? No entanto um irmão processa o seu irmão, e isto diante dos não-crentes! (...) Mas pelo contrário, sois vós que cometes injustiças e causais danos, e isto contra os próprios irmãos! Ou não sabeis que os injustos não herdarão o Reino de Deus?<sup>(77)</sup>

Atribuir este poder ao indivíduo valoriza-o perante a comunidade, pois ele mesmo substitui as instituições dos homens e rege-se pela nova lei, divina e superior, meio para construção do Reino – é uma acção positiva. Em conclusão, para Jesus ou o pensamento helénico, a sociedade ideal requer a união, de modo a evitar a *stasis*, que traz a injustiça e o conflito entre os grupos, impede-a de subsistir. Evita-se com a justiça, mas de iniciativa privada (pois não parte do estado ou comunidade). O homem bom deve ser justo e o homem justo é subsequente-mente bom. E só o homem bom e justo entrará no Reino de Deus.

### O Reino de Deus como o lugar da justiça e da justiça social

O Reino de Deus está estritamente relacionado com a justiça: a sua chegada traz um julgamento, depende da justiça entre os homens, e Paulo afirma «que o Reino de Deus não é uma questão de comer e beber, mas de justiça (...)»<sup>(78)</sup>. Que justiça será essa? Se por um lado deve-se ser bom e justo, perdoando o outro e amando o inimigo, promovendo pela justiça de iniciativa privada uma acção positiva na construção do Reino, por outro lado, o deve fazer sem nada esperar em troca, sem qualquer objectivo a não ser a acção em si, como demonstram os passos da «Viúva Pobre», «A esmola», «A oração» e «O jejum»<sup>(79)</sup>. A acção não é feita perante a lei da comunidade como não requer provas exteriores, são feitas por si mesmas, apenas perante Deus directamente. Valoriza-se de novo o indivíduo.

Porém ideia de fazer o que é justo/certo por si já se encontra na virtude dos estóicos:

Antes de mais, se a virtude deve provocar um prazer, não deve ser por isso que é procurada: Não se destina a produzi-lo, produ-lo por acréscimo; não se dá trabalhos por sua causa mas ainda que trabalhe em qualquer outra coisa, também o alcançará.<sup>(80)</sup>

Platão, na *República*, desenvolve esta problemática, chegando a uma paradigmática conclusão: se um justo fizer o que é justo e daí

receber a sua recompensa, como se pode distinguir de um homem injusto que ao utilizar todo o seu engenho ao ser bem sucedido, recebe também uma mais-valia?<sup>(81)</sup> Isto seria uma objecção para uma escatologia de julgamento entre bons e maus (como seria um justo reconhecido por Deus?), que obriga a uma solução engenhosa:

Portanto, se ele quer parecer justo terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. **Deve pois despojar-se de tudo, excepto da justiça e deve imaginar-se como situado ao invés do anterior.** Que sem cometer falta alguma, tenha a reputação de máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e as suas consequências.<sup>(82)</sup>

Ora a mesma solução está presente no passo do «O rico»<sup>(83)</sup>. A vida eterna (Reino) é acedida mediante um julgamento escatológico entre bons/justos e maus/injustos. O rico necessita, de ser bom/justo cumprindo a lei mosaica e a nova lei que Jesus prega. Mas, como Platão, vendo que é um justo «bem sucedido» sugere que se desfaça de todos os bens, até às últimas consequências, provando-se. Assim se entende a dificuldade de um rico a entrar no Reino. Também é curioso que na *República*, a continuação da discussão sobre o justo perfeito chega a uma conclusão similar à da paixão de Cristo:

Dirão eles o seguinte: que o justo que delineei desta maneira será chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-hão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda a espécie de males, será empalado (...)<sup>(84)</sup>.

Mas a justiça também é justiça social. Como vimos, a *stasis* implica uma bipolarização da sociedade, um mal a evitar, consequência da helenização do Próximo Oriente. O efeito da bipolarização na política, foi a organização de grupos de interesse comum que acabaram conceptualizados como «partidos», efeito fulcral pois «(...) o homem não vive só de ideologia e parte substancial dos cidadãos gregos e romanos tinha um nível de vida baixo e sentia-se sempre em perigo.»<sup>(85)</sup> Jesus e o seu movimento ao dar resposta a esse grupo inter-vêm numa realidade que os caracterizariam como populistas, partidários do povo e contra o partido dos poderosos e ricos. No entanto, não contra governantes ou contra o estado romano, como exemplificado no passo do «O tributo a César». É importante notar que o tema da



justiça social parece estar mais presente na tradição Q que na tríplice: contém dois explícitos exemplos: o «Pai-Nosso» e «As Bem-aventuranças»<sup>(86)</sup>.

O início do «Pai-Nosso», «Pai», corresponde à tradução do aramaico *abba*, que significa «paizinho»<sup>(87)</sup>, uma ênfase íntima na relação com Deus valorizando o indivíduo. É anunciado o Reino que vem, assim como se dá uma tónica no perdão e na correcção, tanto na oração como nas aventuranças aos misericordiosos e pecadores. Contudo, os passos apresentam um cariz vincado de justiça social: na oração em forma do pedido ao pão, e nas aventuranças em promessas/antíteses entre a situação real (injusta) e a ideal (justa). Opressão aos fracos ↔ lugar sem opressão (Q); choro ↔ ausência de Choro (Q); camponeses sem terra ↔ propriedade de terra (Mt); existência de fome ↔ ausência de fome (Q); perdoar ↔ ser perdoado (Mt); justos/ bons ↔ recompensa (Mt); perseguição ↔ lugar seguro (Mt) exclusão social e difamação<sup>(88)</sup> ↔ equiparação aos profetas/aceitação social (Lc) e recompensa (Q). Os passos têm tradições independentes de Lucas e Mateus para além de Q, não obstante, sobressai a questão da fome, presente tanto na oração como no sermão. A eliminação da pobreza é por conseguinte outra acção positiva do tempo da construção. Propõe-se a caridade e a partilha, como exemplificado no passo do rico: «(...) vende tudo o que tens, distribui o dinheiro pelos pobres (...)»<sup>(89)</sup>, ou na parábola do «Rico insensato»<sup>(90)</sup> onde junta uma imensidão de riquezas apenas para si e por isso é condenado. Também Platão, na *República*, tenta eliminar a pobreza (e a riqueza) da cidade ideal, dado que provoca injustiças<sup>(91)</sup>, e estas provocam a *stasis*.

No entanto, o ideal de justiça social não é uma originalidade no mundo do judaísmo, pois ela é uma religião de profundo cariz político no que toca à protecção dos fracos e oprimidos herdada do javeísmo: «A religião de Javé de Israel, nasce no processo de libertação de um grupo oprimido de trabalhadores da sociedade egípcia, o seu mundo simbólico religioso é, por isso, historicamente ligado ao processo de libertação política. Isso dá-lhe desde a origem uma orientação historicamente nítida para o social.»<sup>(92)</sup> Esta ideia reflecte-se por exemplo no testamento político de Samuel<sup>(93)</sup>, que critica o despotismo das monarquias, ou a separação de Judá e Israel pelos erros de Salomão e a injustiça de Roboão, a opressão e exploração de Israel por Judá<sup>(94)</sup>. A problemática da justiça em Jesus reflectiria a síntese entre tradição judaica de cariz social e novos conceitos de justiça com as novas realidades sociais introduzidas pela helenização da Palestina.

## Cargos e poderes na teoria do Reino

Nos passos analisados distinguem-se quatro forças que se aplicam na teoria do Reino de Deus: Jesus e os discípulos no plano da construção, Deus e o «Filho do Homem» no plano do ideal. Que outras considerações são possíveis reparar nas ligações destas figuras com a teorização política da Antiguidade Clássica?

**a) O papel de Deus: a dependência** – Jesus dava resposta às ambições e questões das camadas mais pobres idealizando um Reino para os justos e caracterizado pela justiça social. O papel atribuído exclusivamente a Deus, a quem pertence o Reino é o de garante total de tudo o necessário, como no Éden. Os homens encontram-se em total dependência. Analise-se o passo de tríplice tradição, «Jesus e as Crianças»<sup>(95)</sup>. Tal como as crianças, que, dependentes de seus pais, não sofrem a injustiça da teodiceia no sentido em que estes lhes garantem as necessidades, assim seria no Reino sob a dependência de Deus. A tradição Q acrescenta uma segunda mensagem que justificou a prática do baptismo no cristianismo subsequente, não obstante, também pode demonstrar a necessidade da pregação do Reino desde pequenos, como Platão propõe a educação pela música<sup>(96)</sup> – educar os jovens nas virtudes da cidade ideal desde cedo.

Esta ideia prende-se ainda com uma tradição do judaísmo: Deus, como personagem activa na História de Israel, promove essa dependência. O *Êxodo* é um bom exemplo: É Deus que dá poderes a Moisés, é Deus que salva Israel do Egípto, é Deus que guerreia contra o Egípto<sup>(97)</sup>. Por isso, não só Deus está sempre presente na escatologia – envia Jesus, Moisés e Abraão – como também tem o cargo de topo no Reino. Contudo, como vimos em Hesíodo, a mitologia grega criou um espaço de um «Reino de Crono», que Platão desenvolverá no *Político*, cujo líder era Crono responsável por homens dependentes:

Com um Deus por pastor não havia regimes políticos nem a posse de esposas e filhos, pois todos voltavam a renascer da terra, sem se lembrarem da vida anterior. Porém, se, por um lado, carecia de todas essas vantagens, pelo outro, tinham abundância de frutos das árvores e de toda a espécie de arbustos, nascidos, não por obra do trabalho agrícola.<sup>(98)</sup>

**b) O filho do homem** – A chegada do Reino é indefinida mas certa, como nos relata o passo «Vigilância» de tríplice tradição<sup>(99)</sup>.

Comparando com o dilúvio, pede-se a preparação, a vigilância e a correção, pois o mundo que virá trará um julgamento dos justos. Apresenta-se uma personagem: um «Filho do Homem», muitas vezes identificado como «David» ou com o «filho de David», fruto do messianismo político pós-exílico, identificado na tradição com o próprio Jesus, que lhe deu um papel fulcral na sua teoria. Virá no fim da escatologia, na passagem para o ideal. Os passos que lhe atribuem um poder referem a capacidade de julgar, por vezes atribuída também a Deus, os que entrarão no reino, como no passo da «Vinda do Filho do Homem» da tríplice tradição<sup>(100)</sup>.

No entanto a escolha não é arbitrária. Ao longo dos Evangelhos e das cartas de Paulo, são-nos revelados critérios de exclusão e entrada no Reino (Quadro I). Podemos pela lógica afirmar que os justos, os bons e os discípulos entrarão por oposição aos injustos, maus e fariseus, os opositores ao partido de Jesus. Existe um elitismo moral e um «populismo» que se juntam nos os critérios, sempre subjacentes à possibilidade de reversão pelo perdão e correção entre outros. A maioria têm um critério antagónico e os critérios paulinos, posteriores, são mais negativos que positivos. Jesus parece dar ênfase na justiça social.

Se por um lado, o aceitar dos justos/bons por oposição aos injustos/maus concorda com as escatologias apocalípticas precedentes, por outro também as ideias da imortalidade da alma platónicas como o Mito de Er<sup>(101)</sup>, que apesar do seu cariz cíclico nas ideias do Além, concordam com a salvação dos justos:

Porém, aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma doce esperança, bondosa ama da velhice, como diz Píndaro. São cheias de encanto aquelas suas palavras, ó Sócrates, de quem tiver passado uma vida justa e santa, «a doce esperança/que lhe acalenta o coração acompanha-o, qual ama da velhice a esperança que governa, mais do que tudo, os espíritos vacilantes dos mortais.» Palavras certas e muito para admirar.<sup>(102)</sup>

**c) Jesus** – Como já foi referido, tomou consciência da sua teoria e incluiu-se nela mesma. É o reformador e legislador, anunciado por João Baptista do penúltimo estágio da escatologia e o pregador original do Reino, e orientador da sua construção. Anuncia a nova lei, promove a correção e o conceito de perdão entre os homens. A tradição, acaba por identificá-lo com o Filho do Homem, que ele mesmo anuncia.

**d) Os discípulos** – Quem trabalha por antonomásia no tempo da construção é o discípulo. Grupo ordenado e criado pela acção de Jesus, corresponde a todos os que o seguem, ouvem e aprendem a *paideia*. Jesus está com eles, a pregar e a ensinar, mas não será para sempre, pois os abandonará apesar de um dia vir o filho do homem. Analise-se o passo «A discussão sobre o jejum» de tríplice tradição<sup>(103)</sup>. Jesus afirma-se como esposo para os discípulos que deverão ser fiéis na sua ausência, tal como uma mulher deve ser em relação ao seu marido. Porém, uma fidelidade não semelhante à de Penélope, não passiva mas activa, contrariando os modelos da sociedade clássica. Cícero, nas suas cartas, demonstra essa noção: preocupa-se com o facto de Terência, sua mulher, tencionar tomar conta dos assuntos por si mesma em vez de depender dos amigos de Cícero e manter a qualidade de vida, como lhe fora ordenado<sup>(104)</sup>. São «pescadores de homens»<sup>(105)</sup>, os substitutos na ausência de Jesus. Ideia semelhante está no *Político* de Platão, em que o político tem a existência justificada pelo fim do reinado e abandono e fim da dependência de Crono:

E tudo quanto ajudou a estabelecer a vida humana deriva destas ofensas, pois, como se afirmou agora mesmo, os cuidados dos deuses faltaram aos homens e foi preciso que estes governassem a sua própria vida e fossem responsáveis (...)<sup>(106)</sup>

Contudo, a ascensão do discípulo começa durante o próprio ministério, como analisado no passo da «Perseguição aos discípulos», onde são encarregues de pregar o Reino à globalidade do *kosmos*. São o corpo central do movimento que Jesus inicia: aqueles que seguem Jesus, aprendem e têm um papel específico, ensinar e pregar. Distinguem-se assim da multidão que ouve e da multidão que aprende como analisado no passo «A família de Jesus», e, assim, entram na *paideia*, onde são irmãos entre si e perante Jesus. A vida entre os discípulos é ordenada de um modo particularmente igualitário. Não se trata de uma igualdade entre todos os homens no *kosmos*, mas entre eles. Um claro paralelo com a *República*: os guardiões, iguais entre si, mas especiais de entre toda a comunidade.

O final do passo, «Poder e serviço», da tríplice tradição<sup>(107)</sup>, demonstra essa igualdade como essencial entre os discípulos. Parece haver uma oposição à monarquia, aos reis e ao seu poder. Tal crítica enquadra-se no contexto da teorização política grega clássica que nunca vê com bons olhos a tirania, o despotismo e a monarquia<sup>(108)</sup>.

A oposição ao despotismo reflecte também a ideia de justiça herdada do javeísmo, orientada para a protecção dos fracos, mas também se poderá relacionar com o desapontamento com a monarquia unida<sup>(109)</sup>. Têm um objectivo: servir a multidão, ao *kosmos*, aos que não pertencem ao grupo. O papel do guardião é semelhante, tem o objectivo de servir a comunidade, não ser servido por ela. Opõe-se também ao comportamento dos «outros chefes» das outras nações como o faz o passo bíblico:

Que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente uma vez que a cidade lhes pertence de facto, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte como os outros [chefes], que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hospedes e que têm em especial, aquilo que há momentos referias, o outro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade? Pura e simplesmente, dir-se-à que parecem uma espécie de guardiões assalariados, instalados na cidade, sem fazerem nada senão estar de vigia.  
– Sim – confirmei eu (...) <sup>(110)</sup>

O guardião resigna todos os bens materiais não são necessários à sua sobrevivência ou ao seu papel, ideia presente para o discípulo no passo do «rico». O guardião necessita também de uma educação completa e pormenorizada, um *curriculum* pensado com um objectivo: tornar-se filósofo, pois, responsável pela boa governação da comunidade, necessita de uma capacidade de ver a realidade além do sensível, ao saber pensar a verdade sem se perder no mundo das sensações. A alegoria da Caverna<sup>(111)</sup>, na *República*, tem como objectivo demonstrar a existência das coisas elas mesmas e a importância de um governante saber alcançá-las. No Evangelho existem vários passos que demonstram a mesma ideia, sendo a mais explícita a do «Sal da terra, Luz do mundo»<sup>(112)</sup>:

Vós sois o sal da terra. Ora se o sal se corromper, com que se há de salgar? Não serve para mais nada, senão para ser lançado fora e ser pisado pelos homens. Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre um monte; nem se acenda a candeia para a colocar debaixo do alqueire, mas sim em cima do candelabro, e assim alumia todos os que estão em casa. Assim brilhe a vossa luz diante dos homens, de modo que, vendo as vossas boas obras, glori-fiquem o vosso Pai, que está no Céu.

São «o sal da terra», demonstrando o seu papel central, mas também são «a luz do mundo», que se opõe ao que está escondido e à penumbra da candeia debaixo do alqueire. O discípulo é o candelabro, que ilumina a casa. Tal como na caverna, o homem que se liberta deve voltar para iluminar os outros homens, também os discípulos, que aprendem a teoria do Reino, devem «voltar para a caverna» e iluminar o mundo.

Não deixa de ser curioso o passo de tríplice tradição, a «Ressurreição dos Mortos»<sup>(113)</sup>, no âmbito da comparação com os guardiões. Este passo contradiz muitos outros sobre o adultério e o divórcio, sendo por isso uma forte candidato ao critério de descontinuidade com as realidades presentes na Palestina do século I, e ao critério da contradição/dificuldade com o movimento subsequente, que atribui autoridade ao passo pela permanência desse mesmo em si (se não é retirado no momento do estabelecimento do texto, é porque a sua autoridade é reconhecida)<sup>(114)</sup>. No Reino, os homens e as mulheres não terão vínculos como casamentos e serão como «os anjos». Também os guardiões vivem em comunidade com ausência total de propriedade e em total comunhão de parceiros e filhos, sujeitos a uma educação conjunta ao serviço do Estado:

(...) Efectivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem, como a posse das mulheres, casamentos e procriação, pois todas estas coisas devem ser, o mais possível, comuns entre amigos, como diz o provérbio.

(...)

– Que essas mulheres serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os próprios filhos, nem os filhos os pais.<sup>(115)</sup>

No entanto, a igualdade que Platão propõe entre os guardiões chegará ao ponto de sugerir a inclusão das mulheres, preferência para as masculinas<sup>(116)</sup>.

– Por conseguinte teremos razão em arrancar as lamentações aos homens célebres e em as entregar às mulheres, e ainda assim, só às que não tiverem mérito

(...)

– Mas acaso não devemos primeiro assentar, a este respeito, se é possível ou não, e conceder o direito de discutir a quem quiser, por

espírito de galhofa ou de seriedade, se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os trabalhos do sexo masculino, ou em nenhum, ou nuns sim e noutros não, e a quais pertencem os trabalhos da guerra? Porventura, começando de uma maneira assim tão bela, não acabaremos, como é natural, com um belo fim?

(...)

- Há sem dúvida a mulher guardiã e a que não é. Ou não escolhemos para guardiões homens com essa natureza?
- Foi com essa.
- A aptidão natural, tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, excepto na medida em que a desta é mais débil, e a daquele mais robusta.
- Parece que sim.
- Logo devem escolher-se mulheres dessa espécie para coabitar e ajudar a guardar a cidade juntamente com esses homens, uma vez que são capazes e aparentadas com eles quanto à sua natureza.
- Absolutamente.<sup>(117)</sup>

Apesar de não haver qualquer paralelo em todo o Novo Testamento, existe no Evangelho apócrifo de Tomé um *logion* que parece reflectir sobre algo de semelhante, e, tal como em Platão, o passo é dirigido no sentido da masculinização da mulher para poder usufruir da igualdade perante os homens:

Simão Pedro disse-lhes: /Que Maria saia de entre nós. /porque as mulheres não são dignas da Vida / Jesus disse: Eis que a vou atrair a mim, / a fim de a tornar homem, / para que também ela seja um espírito vivo / semelhante a vós, os homens. / Porque toda a mulher que se tornar homem / entrará no Reinos dos céus.<sup>(118)</sup>

Ainda sobre os guardiões, estes devem ser os melhores e mais capacitados para serem os melhores governantes. Por isso se propõe práticas de ascensão e exclusão social entre os guardiões e não guardiões de acordo com as capacidades de cada um<sup>(119)</sup>:

- Por conseguinte, essa natureza filosófica que postulámos, se, julgo eu, se lhe deparar o género de ensino que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda a espécie de virtudes; se porém, for semeada e plantada em terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto, a menos que se dê o caso de um deus qualquer vir em seu socorro.<sup>(120)</sup>

Ora a «parábola do sementeiro», da tríplice tradição<sup>(121)</sup>, parece ser bastante semelhante no seu conteúdo, apesar da elaboração me-

tafórica. Tal como é ensinada a palavra de Deus, como ao guardião a filosofia, de acordo com a preparação e capacidades de cada um e da situação em que está, desenvolve-se de maneira diferente.

**e) Outras considerações sobre o poder** – A teoria do Reino compreende também a existência de anjos, como auxiliares do Filho do Homem ou de Deus no passo da «Vinda do Filho do Homem», num papel de ajuda ao julgamento do final escatológico; e Abraão, Moisés e João Baptista como definidores das etapas da escatologia.

Finalmente, é curiosa a dualidade que existe nos dois últimos estágios: no tempo da construção temos Jesus e os discípulos, e no Reino concluído temos o Filho do Homem e Deus. Talvez traduzam uma tradição política mais antiga, a dualidade da origem do poder na monarquia de Israel. Havia dois critérios para aceder ao trono: «a) o rei deve ser escolhido por Javé; b) deve provir do meio dos irmãos»<sup>(122)</sup>. Dupla legitimidade confirmada na ideia de que o rei deve ser chamado a «fazer-se rei» pelo povo após ser elevado ao trono<sup>(123)</sup>. O passo «A autoridade de Jesus»<sup>(124)</sup> da tríplice tradição retoma exactamente essa problemática. Jesus, confrontado com a questão da origem da sua autoridade, aplica-a João Baptista, e a questão fica por responder: «Se respondermos que era do Céu [de Deus], Ele dirá: «porque não acreditaste nele?» Se respondermos que era dos homens, todo o povo nos apedrejará, porque consideram um profeta.»<sup>(125)</sup> No Reino em construção temos Jesus (legitimidade de Deus – é por ele enviado) e os discípulos (legitimidade dos homens); e no Reino concluído temos Deus («auto-legitima-se») e o Filho do Homem (legitimidade dos homens).

## Conclusões

Os estratos literários de tríplice tradição e Q parecem receber ruído ideológico das teorias, práticas e concepções políticas da antiguidade clássica até ao século I d. C. A tradição Q aparenta ser mais rica em teoria política, particularmente no que toca às questões de justiça social: compreende passos essenciais e interpola os de tríplice tradição. As tradições independentes também têm paralelos.

Se houve uma teorização política complexa, situar-se-ia numa concepção de escatologia político-religiosa na qual dois planos sobressaíam: o tempo do Reino em construção e o tempo do Reino concluído.



Teria dado importância à justiça social, provavelmente herdada das concepções políticas do judaísmo, e produzido uma teoria atraente para as camadas baixas da Palestina do século I. O movimento conseqüente terá recebido a oposição de certos grupos sociais, nomeadamente os fariseus. Teria alguma influência das teorizações gregas pela helenização, das quais se destaca a sistematização dos conceitos de *kosmopolites*, *paideia* e *stasis*, e das ideias políticas platónicas. Em suma: caracterizar-se-ia pela síntese das tradições políticas judaicas e gregas que se encontram no período helenístico que resultariam num idealismo ecuménico, escatológico e messiânico, materializável por uma acção positiva de Jesus e dos seus discípulos no «mundo não-ideal» em que viviam<sup>(126)</sup>.

### Quadro I

#### 1. Critérios de entrada:

- 1.1. Recorrentes: a) os justos; b) os bons; c) discípulos
- 1.2. De acordo com a «justiça social»: a) os pobres; b) os fracos/oprimidos; c) os esfomeados; d) os que choram; e) os misericordiosos; f) camponeses sem terra; g) perseguidos, f) excluídos; g) difamados; h) os caridosos
- 1.3. De acordo com o passo «O puro e o impuro»
  - A) Mateus (Mt 15,1-20): a) o «puro» (implícito no passo)
  - B) Marcos (Mc 7,1-22): a) o «puro» (implícito no passo)
- 1.4. Listas paulinas
  - A) 1 Cor 6,1-11: a) os arrependidos (implícito na conclusão do passo)
  - B) Gl 5,16-26: a) amor; b) alegria; c) paz; d) paciência; e) benignidade; f) bondade; g) fidelidade; h) mansidão; i) auto-domínio.
  - C) Ef 5,3-20: a) denúncia dos hereges

#### 2. Critérios de exclusão:

- 2.1. Recorrentes: a) os injustos; b) os maus; c) fariseus
- 2.2. De acordo com a «justiça social»: a) os ricos 70
- 2.3. De acordo com o passo «O puro e o impuro»:
  - A) Mateus (Mt 15,1-20): a) o «impuro» (implícito no passo); b) más intenções; c) assassinos; d) adultérios; e) prostituições; f) roubos; g) falsos testemunhos; h) blasfémias
  - B) Marcos (Mc 7,1-22): a) o «impuro» (implícito no passo); b) prostituições; c) adultérios; d) ambições; e) perversidade; f) má fé; g) inveja; h) maledicência; i) orgulho; j) desvarios
- 2.4. Listas paulinas
  - A) 1 Cor 6,1-11: a) injustos; b) devassos; c) idólatras; d) adúlteros; e) efeminados; f) pedófilos; g) ladrões; h) avarentos; i) bebedores; j) caluniadores; k) salteadores

- B) Gl 5,16-26: a) fornicação; b) impureza; c) idólatras; d) feitiçaria; e) inimizades; f) contendas; g) ciúmes; h) fúrias; i) ambições; j) discórdias; k) partidarismos; l) invejas; m) bebedeiras; n) orgias
- C) Ef 5,3-20: a) fornicadores; b) impuros; c) gananciosos; d) idólatras; f) embriaguez.

## Notas

\* No momento da redacção deste texto ainda não fora publicado o IV volume.

\*\* At the moment of the essay's text establishment, the fourth volume wasn't yet published.

(1) As citações bíblicas utilizadas neste estudo são todas retiradas da *Bíblia Sagrada, para o terceiro milénio da encarnação*, coordenação de J. A. Ramos e H. Alves, Lisboa/Fátima, 2000<sup>2</sup>.

(2) R. CHARTIER, *A História Cultural, entre práticas e representações*, Lisboa, 1988, 24-28.

(3) *Idem, ibidem*, 54-67.

(4) Baseio-me nos critérios propostos por J. P. MEIER, *Un Judío Marginal: nueva visión del Jesús histórico I*, Pamplona, 2000<sup>2</sup>, 183-199.

(5) *Idem, ibidem*, 34.

(6) Refere-se obviamente à expressão inúmeras vezes usada de «matriz judaico-cristã» ou «matriz cristã».

(7) O Egeu torna-se lugar de jogo político e de contactos com o Próximo Oriente, nos dois sentidos, pois se por um lado o *Grande Rei* persa intervém na política entre cidades-estado, por outro, o Império Persa recrutará mercenários gregos, como os famosos Dez Mil. Vide F. CHAMOUX, *A Civilização Grega*, Lisboa, 2003, 92-100; 138-141.

(8) E. SCHÜRER, *Historia del pueblo Judío en tiempos de Jesús: 175 a.C.-135 d.C.*, Madrid, 1985, 76-85.

(9) L. T. JOHNSON, «The Jesus of the Gospels and Philosophy», in P. K. Moser ed., *Jesus and Philosophy: New Essays*, Cambridge, 2009, 64-65.

(10) *Idem, ibidem*, 111-114.

(11) No entanto, parece pouco provável que saiba latim, apesar da hegemonia de Roma no mundo antigo no seu tempo; vide J. P. MEIER, *op. cit.* I, 267-279.

(12) Vide loc. supra nota 10.

(13) P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, 113.

(14) Não esquecer também a organização de citações de Jesus, *logia* que parecem ter circulado isoladamente e que podem ter paralelo com os *apophthegmata* greco-romanos. Vide L. T. JOHNSON, *op. cit.*, 64-66.

(15) Vide a extremamente curiosa descrição do capítulo 13 sobre os cristãos e as suas crenças.

(16) É um dos temas essenciais em toda a obra. Proteu, ou Peregrino, um cínico, que para fugir a um crime mistura-se e torna-se um evangelista cristão.

(17) Vide J. P. MEIER, *op. cit.*, II, 293-296.

(18) *Idem, ibidem*, II, 534-538.

(19) Marcos, que se tem como o texto mais antigo, parece utilizar a expressão «Evangelho de Deus», enquanto que Lucas e Mateus já falam mais vagamente em «Reino de Deus» para a mesma situação de pregação do reino. Em Paulo essa fronteira parece estar totalmente esbatida.

(20) Apesar deste passo ter paralelos de tríplice tradição, o seu conteúdo em Mateus e em Lucas (Mt 4, 12-17; Lc 4, 14-30) recebe uma grande modificação que parece ter origem em Q. Tenta-se justificar a pregação de Jesus por passos do livro de Isaías.

(21) Vide supra nota 19, Mt 4, 12-17; Lc 4, 14-15.

(22) CI 4,11.

(23) P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, 51-57.

(24) Vide P. GRIMAL, *O Império Romano*, Lisboa, 1999, 22-24; 45-50; 54-62.

(25) Cf. Mc 13, 9-13; Mt 24, 9-14; Mt 10, 16-22; Lc 21, 12-19.

(26) Vide J. CARREIRA DA NEVES, *Evangelhos Sinópticos*, Lisboa, 2002, 163-169.

(27) M. H. ROCHA PEREIRA, *Estudos de Cultura Clássica I – Cultura Grega*, Coimbra, 2006<sup>10</sup>, 534.

(28) Séneca, *Da vida feliz* 20, 5, em tradução de J. Forte.

(29) Cf. Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21.

(30) Act 17, 22-34.

(31) Texto citado de W. JAEGER, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, 2002, 26.

(32) Vide *idem, ibidem*, 23-26.

(33) Mc 1, 14-15; Mt 4, 12-17; Lc 4, 14-30.

(34) Mt 9, 9-13; Mc 2, 13-17; Lc 5, 27-17.

(35) Por exemplo: as religiões místicas ou a própria produção cultural, como é o caso do romance. A religião helenística, que procura o êxtase pessoal e o contacto directo com o divino, não deve ser posta de lado se a resposta que Jesus oferece tem um enquadramento com as necessidades dos sistemas de crenças e concepções religiosas do momento. Vide P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, 144-160.

(36) Vide J. CARREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, 2002,14.

(37) *Idem, ibidem, op. cit.*, 63-70.

(38) Cf. Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26.

(39) J. LE GOFF, «Escatologia», in *Enciclopédia Enaudi I*, [Lisboa] 1984, 425.

(40) *Idem, ibidem*, 449.

(41) M.I. FINLEY, *op. cit.*, 18-22.

(42) Vide J. LE GOFF, «Progresso/Reacção» e «Decadência», *loc. cit.*, 338-369; 393-424.

(43) Vide *idem, ibidem*, 435-441.

(44) J. A. M. RAMOS, «O espaço e o tempo segundo o judaísmo», *Cultura* 23, 2006, 250.

- (45) *Idem, ibidem*, 251.
- (46) Vide *loc. cit.*, nota 43.
- (47) J. CARREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, 25-30.
- (48) J. NUNES CARREIRA, «A Constituição Monárquica de Israel», in *Estudos de Homenagem a Jorge Borges de Macedo*, Lisboa, 1992, 49.
- (49) Vide J. CARREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, 25-36.
- (50) J. P. MEIER, *op. cit.*, II, 306.
- (51) Cf. Dn 2, 31-45; Hesíodo, *Teogonia*, 109-176.
- (52) Vide J. LE GOFF, «Idades Míticas», *loc. cit.*, 311-337.
- (53) L. T. JOHNSON, *op. cit.*, 64.
- (54) «pois para isso é que fui enviado», Lc 5, 43.
- (55) M. I. FINLEY, *Política no Mundo Antigo*, Lisboa, 1983, 40.
- (56) J. CARREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, 103-111.
- (57) Cf. Mt 5, 17-20; Lc 16, 14-18.
- (58) Gl 3,15-25.
- (59) Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, 130-139.
- (60) *Idem, ibidem*, 142-152.
- (61) Não deixa de ser interessante que o penúltimo estágio de Daniel seja de «barro», sendo que este é o material simbólico de excelência para a recriação a partir de algo desordenado preexistente nas cosmogonias do mundo antigo, e Jesus e o seu movimento, tencionam, de certo modo, «remoldar» os homens.
- (62) M. I. FINLEY, *op. cit.*, 130-131.
- (63) *Idem, ibidem*, 13.
- (64) M. I. FINLEY, *op. cit.*, 22-24.
- (65) Sólon, *Eunomia* 17-23, in *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, org. e trad. M. H. da Rocha Pereira, Coimbra, 1963, 120-121.
- (66) Sólon, *O legislador* 1-6, in *idem, ibidem*, 122.
- (67) Aristóteles, *Política*, 1310a, 1-10, em trad. A. Capelo Amaral e C. Carvalho Gomes.
- (68) Platão, *República*, 462a-b, em trad. M. H. da Rocha Pereira.
- (69) P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, 80-81.
- (70) Cf. Mc 3, 22-27; Mt 12, 22-29; Lc 11, 14-23.
- (71) Eram um grupo religioso pós-exílico que promovia uma ortodoxia de vida em relação à *Torah*. J. CARREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, 77-83. Curiosamente, e ligando-se com a problemática da *stasis*, em Act 23, 1-11, conjuntamente com os Saduceus, aparecem como uma facção quase partidária, se não mesmo um partido.
- (72) Lv 24, 17-23.
- (73) Cf. Mt 5, 38-48. Lc 6, 27-36.

<sup>(74)</sup> Ésquilo, *Euménides*, 976-995.

<sup>(75)</sup> Platão, *República*, 335d.

<sup>(76)</sup> *Idem, ibidem*, 405a-b.

<sup>(77)</sup> 1 Cor 6, 1-9.

<sup>(78)</sup> Rm 14, 17.

<sup>(79)</sup> Cf. Mc 12, 41-44; Lc 21, 1-4; Mt 6, 1-4; Mt 6, 5-8; Mt 6, 16-18. Estes últimos três fazem parte do mesmo *corpus* literário no Evangelho de Mateus.

<sup>(80)</sup> Séneca, *Da vida Feliz*, 9, 1-2.

<sup>(81)</sup> Platão, *República*, 360e-361c.

<sup>(82)</sup> *Idem, ibidem*, 361c.

<sup>(83)</sup> Cf. Mt 19, 16-25; Mc 10, 17-27; Lc 18, 18-27.

<sup>(84)</sup> Platão, *República* 361e-362a.

<sup>(85)</sup> M. I. FINLEY, *op. cit.*, 45.

<sup>(86)</sup> Cf. Mt 6, 9-15; Lc 11, 1-4; e Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-26.

<sup>(87)</sup> J. P. MEIER, *op. cit.*, II, 353.

<sup>(88)</sup> Esta aventura encontra paralelo na descrição que Séneca faz de Sócrates na sua *Da Vida Feliz*, em que demonstra que as difamações e os insultos apenas fortalecem os homens justos como Sócrates. Vide Séneca, *op. cit.*, 27, 1-3.

<sup>(89)</sup> Lc 18,22.

<sup>(90)</sup> Lc 12,16-21.

<sup>(91)</sup> Platão, *República*, 421d-422a.

<sup>(92)</sup> J. NUNES CARREIRA, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, Lisboa, 1994, 180.

<sup>(93)</sup> 1 Sm, 9, 11-18; 11,1-15; 12,1-25

<sup>(94)</sup> 1Rs 12, 1-24

<sup>(95)</sup> Cf. Mc 10, 17-27; Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17.

<sup>(96)</sup> Platão, *República*, 401b-e.

<sup>(97)</sup> Sobre este assunto em particular vide J. NUNES CARREIRA, «O Êxodo e a linguagem da libertação», in *Estudos de Cultura Pré-Clássica*, Lisboa, 1985, 87-102.

<sup>(98)</sup> Platão, *Político* 271e-272a, em trad. C. Leal Soares.

<sup>(99)</sup> Cf. Mc 14, 33-37; Lc 21, 24-26; Mt 24, 36-44.

<sup>(100)</sup> Cf. Mc 13, 24-27; Mt 24, 29-31; Lc 21, 25-28.

<sup>(101)</sup> Platão, *República*, 614b-621b.

<sup>(102)</sup> *Idem, ibidem*, 331a.

<sup>(103)</sup> Cf. Mc 2, 13-17; Mt 9, 9-13; Lc 5, 33-35.

<sup>(104)</sup> Cícero, *Epistulae ad familiares*, 14.1, 5-6.

<sup>(105)</sup> Cf. Mc 1, 16-20; Mt 4, 18-22; Lc 5, 1-11.

(106) Platão, *Político*, 274d-e.

(107) Cf. Mc 10, 41-45; Mt 20, 24-28; Lc 22, 24-27.

(108) Para um grego ou um romano, a monarquia, ou a sua forma corrompida, a tirania, eram considerados um sistema bárbaro e degenerado respectivamente. Esta concepção é recorrente nas teorias políticas, como é o caso de Platão. Vide a descrição da tirania em Platão, *República*, 562a-580.

(109) J. CARREIRA DA NEVES, *op. cit.*, 21-24.

(110) Platão, *República* 419a-420a.

(111) *Idem, ibidem*, 514a-518b; 532b-d.

(112) Mt 5,13-16.

(113) Cf. Mc 12, 18-27; Mt 22, 23-33; Lc 20, 27-40.

(114) J. P. MEIER, *op.cit.* 187-190.

(115) Platão, *República* 423e, 457d respectivamente.

(116) Esta ideia foi radical ao ponto de voltar atrás quando revê a teoria da cidade ideal nas *Leis*.

(117) *Idem, ibidem*, 387c, 453a respectivamente.

(118) *Ev. Tomé*, logión 114.

(119) Platão, *República*, 423c-d.

(120) *Idem, ibidem*, 492a.

(121) Cf. Mc 4, 1-9; Mt 13, 3-9; Lc 8, 4-8.

(122) J. NUNES CARREIRA, «A constituição monárquica de Israel», 53.

(123) *Idem, ibidem*, 55-57.

(124) Mc 11,27-33; Mt 21,23-27 Lc 20,1-8.

(125) Lc 20,5-6.

(126) Este texto foi reelaborado a partir de um relatório para a cadeira de História das Ideias Políticas da Antiguidade Clássica, leccionada pelo Prof. Doutor Nuno Simões Rodrigues, no ano lectivo de 2008/2009, com o título de *As ideias políticas de Jesus de Nazaré e o contexto do Mundo Clássico*.