

TEOLOGIA e SOCIEDADE

Expediente

Editor: Eduardo Galasso Faria

Colaboradores deste número: Marcos Paulo M. da C. Bailão,
Marcelo da Silva Carneiro e Ricardo de Oliveira Souza.

Revisão: Gerson Correia de Lacerda

Conselho Editorial: José Adriano Filho, Leontino Farias dos Santos,
Pedro Lima Vasconcellos, Shirley Maria dos Santos Proença,
Reginaldo von Zuben, Ronaldo Cardoso Alves e Waldemar Marques.

Presidente da FECP: Heitor Pires Barbosa Junior

Planejamento gráfico e capa: Ana Paula Pires

Ilustração: Fotolia

Impressão: Gráfica Potyguara

Tiragem: 700 exemplares

Versão eletrônica: www.teologiaesociedade.org.br

Teologia e Sociedade é editada pela Faculdade de Teologia de
São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
Rua Genebra, 180 – São Paulo / SP – CEP 01316-010

www.fatipi.edu.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
Teologia e Sociedade / Faculdade de Teologia de São Paulo / Vol. 1,
nº 12 (agosto 2016). São Paulo: Potyguara, 2016.

Anual

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.
CDD 200

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados
são de inteira responsabilidade de seus autores.

ACESSE

WWW.FATIPI.EDU.BR

Sumário

EDITORIAL	4
LER EM PERSPECTIVA HERMENÊUTICA..... <i>Pablo R. Andiñach</i>	6
TEOLOGIAS NO AT: POLIFONIA OU CACOFONIA..... <i>Erhard S. Gerstenberger</i>	22
RITUAIS E INSTITUIÇÕES LITÚRGICAS DO ANTIGO TESTAMENTO..... <i>Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis</i>	38
MARCOS E O CONFLITO..... <i>Elsa Tamez</i>	48
CRISTIANISMO: RELIGIÃO DA CASA RELIGIÃO SEM TEMPLO..... <i>Ricardo de Oliveira Souza</i>	74
A RELAÇÃO ENTRE O ANTIGO E O NOVO TESTAMENTO..... <i>Marcos Paulo M. da C. Bailão</i>	88
A BÍBLIA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL..... <i>Marcelo da Silva Carneiro</i>	106
BÍBLIA E QUESTÕES SOCIAIS..... <i>Sue'Hellen Monteiro de Matos</i>	128
RESENHAS POSTCOLONIAL PERSPECTIVES..... <i>Paulo Sérgio de Proença</i>	144
CRIANÇAS NA BÍBLIA HEBRAICA..... <i>Rodrigo Bezerra Dalla Costa</i>	154
ATOS DOS APÓSTOLOS..... <i>Lysias de Oliveira Santos</i>	160

EDITORIAL

No primeiro semestre de 2015 os professores da área de Bíblia da FATIPI, Ricardo de Oliveira Souza, Marcelo da Silva Carneiro e Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão, foram procurados pela Direção da FATIPI para que organizassem a Semana Teológica que tradicionalmente acontece no segundo semestre letivo dessa casa. Esses docentes viram nesta proposta um duplo desafio e oportunidade: seria a chance de trabalhar importantes temas que normalmente não se consegue tratar em sala de aula e também a ocasião para abordar questões que envolvem o lugar das Escrituras Sagradas na vida da igreja. Assim, o tema da Semana Teológica de 2015 ficou definido como: “O lugar da Bíblia na vida e na igreja”.

Este evento aconteceu entre os dias 26 e 30 de outubro de 2015 e contou com a contribuição de professores de outras instituições, como o Dr José Ademar Kaefer, da Universidade Metodista de São Paulo, e Prof. Paulo Teixeira, Secretário de Publicações da Sociedade Bíblica do Brasil, de pastores da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, como a Reva. Ms. Sue Hellen Monteiro de Matos (ex-aluna) e do Rev. Ms. Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis (ex-docente), além dos docentes da casa. Além deles, e como já se tem tornado hábito nessas ocasiões, alguns formandos de 2015 da FATIPI tiveram a oportunidade de apresentar “Comunicações” sobre os resultados de seus trabalhos de conclusão de curso antes do início das palestras. Todas essas contribuições enriqueceram o diálogo produzido na Semana Teológica.

Este número da revista Teologia e Sociedade tem suas raízes neste evento. Tem suas raízes, mas não é uma simples reprodução do que ali aconteceu. Por um lado, e infelizmente, os trabalhos do Dr. José Ademar Kaefer sobre a ligação entre exegese científica e leitura popular da Bíblia, e do Prof. Paulo Teixeira sobre a história e métodos de tradução bíblica não estão aqui incluídos. Esperamos que eles sejam publicados em outro espaço oportunamente. Por outro lado, neste número da Revista contamos com os estimulantes trabalhos dos biblistas Dr, Pablo Andiñach, Dra. Elsa Tamez

e Dr. Erhard Gerstenberger. Para completar a proposta desse número, contamos com resenhas críticas escritas por pessoas ligadas à história da FATIPI: Rev. Dr. Paulo Sérgio de Proença, Rev. Prof. Lysias Oliveira Santos (ambos ex-professores) e Lic. Rodrigo Bezerra Dalla Costa (ex-aluno).

O primeiro artigo, de autoria de Andinách é um convite à leitura da Bíblia com o intuito de compreender a sua mensagem com mais profundidade e a partir da realidade do texto que se dá em três níveis: a redação, a estrutura e a interpretação do texto. O provocativo trabalho de Gerstenberger nos chama a atenção para o fato de que o Antigo Testamento (como também podemos considerar toda a Bíblia) não é um todo homogêneo, mas abrange uma grande diversidade de expressões de fé. Assis estuda os rituais litúrgicos do Antigo Testamento e faz atualização dessas experiências para as expressões de fé do povo de Deus na atualidade. Também provocador é o artigo de Tamez em que explora o conflito como pano-de-fundo do Evangelho de Marcos. A obra lucana é o ponto de partida para que Souza afirme que o cristianismo é uma religião de relacionamentos pessoais mais do que rituais, cujo lugar original era a casa e não os templos. Bailão apresenta uma forma de ler a Bíblia numa perspectiva integradora dos dois Testamentos. E por fim, mas não menos importantes, estão os trabalhos de Matos e Carneiro que relacionam a Bíblia a importantes questões éticas contemporâneas.

A todos os autores e autoras, o nosso agradecimento pela preciosa contribuição. Também a nossa gratidão se estende à direção da FATIPI como à sua Mantenedora, Fundação Eduardo Carlos Pereira, pelo imprescindível apoio. A todos os alunos, alunas e demais participantes da Semana Teológica de 2015, bem como aos leitores e leitoras, nosso muito obrigado.

Esperamos que este número de Teologia e Sociedade contribua, assim como os números anteriores já vêm contribuindo, para o estímulo ao diálogo teológico. Neste caso especificamente, estimule a reflexão em torno da Bíblia e com ela a respeito dos desafios éticos, pastorais e teológicos do povo de Deus na atualidade.

Pela equipe organizadora,
Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão

LER EM PERSPECTIVA HERMENÊUTICA¹

Pablo R. Andiñach²

Este artigo é, em boa parte, uma adaptação das primeiras páginas da minha recente Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento, publicada pela Editora Sinodal³. Mas não é um resumo nem cópia e, sim, uma tentativa para apresentar o desafio que significa ler um texto como o bíblico, seja o Antigo ou o Novo Testamento. Ao oferecê-la aqui o fazemos com a intenção de ajudar a compreender nossa perspectiva. O ato de ler põe em ação diversas realidades que desejamos expor para que, tornando-as conscientes, nos ajudem a melhorar nossa leitura e compreensão da mensagem. Em última instância, o que nos interessa é que possamos ler as Escrituras com maior profundidade e compreensão de sua mensagem. De certa forma, no fim toda leitura é a proclamação da Palavra e, conseqüentemente, o que buscamos é entendê-la melhor para compartilhar melhor a mensagem recebida.

Palavras-chave

Hermenêutica – Polissemia – Círculo Hermenêutico – releitura bíblica -
Cânon – Teologia da Libertação

¹Traduzido para o português de Marcelo da Silva Carneiro

²Pablo R. Andiñach é pastor metodista argentino, doutor em Teologia ISEDET, e cursou estudos de Pós-Graduação na Universidade Hebraica de Jerusalém e na Iliff School of Theology, Estados Unidos.

³ANDIÑACH, Pablo. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

A “Introdução hermenêutica”

Que queremos dizer quando falamos em hermenêutica? Hermenêutica é uma palavra de origem grega que significa interpretar e que, no contexto desta obra, a utilizamos para nos referir ao ato de interpretar textos bíblicos. Um postulado básico e inicial da hermenêutica é que o sentido de um texto não é algo que está depositado nele e que tem que ser tirado dele, mas que o sentido é produto do encontro de um texto com um leitor, que pode ser individual ou coletivo. Isso significa que, no momento da leitura de um texto, são ativados uma série de fatores que possibilitam a produção de sentido.

A leitura que gera o sentido

Toda leitura é interpretação e isso vale não só para os textos como também para a vida em si. Interpretar é parte da condição humana e é um ato cotidiano que se mostra tanto ao descobrir figuras nos contornos das nuvens quanto ao ler um jornal pela manhã. Todos eles são atos irrepetíveis e, como tais, capazes de suscitar novas leituras cada vez que voltamos a exercitá-los. Mas, nesta oportunidade, nos atemos à interpretação dos textos do Antigo Testamento, se bem que os que participam nessa condição geral de toda interpretação tem suas próprias particularidades.

A *hermenêutica* não é uma dentre a multiplicidade de métodos exegeticos que se aplicam à leitura dos textos bíblicos. Em princípio porque não se especializa num aspecto específico do texto como fazem outros métodos (a história, a estrutura, a psicologia dos personagens, as relações sociais e políticas, a retórica, a leitura narrativa, etc.), mas, em vez disso, busca estabelecer uma convergência de métodos. Mas também porque a hermenêutica não busca excluir e, sim, somar. Ela postula que o acesso ao sentido não pode limitar-se a uma entrada apenas ao texto, pois desse modo se reduz a dimensão de sua mensagem à medida de cada método. Cada texto é um testemunho de vida e a vida tem muitas facetas que são irredutíveis e que se devem ter em conta a fim de evitar o empobrecimento

da plenitude de sentidos presentes nas obras que lemos.

Em segundo lugar, porque a hermenêutica, longe de competir, clama pela necessidade de atravessar o texto pelos diversos métodos mencionados que contribuem para clarificar as relações literárias internas, os aspectos ideológicos e políticos, a história da redação, etc. Não se pode fazer uma interpretação sem prescindir da crítica bíblica, mesmo que esta seja considerada somente um passo do caminho até o sentido. Ao mesmo tempo, como é de esperar de toda leitura fundamentada, a hermenêutica considera de maneira crítica as ferramentas que utiliza para evitar que a interpretação fique presa por conceitos distantes do texto. Mas, chegado o momento em que se submete o texto a um estudo detalhado, a hermenêutica se apresenta – como indicaremos mais adiante – como o salto final até o sentido do texto tal como é lido em cada contexto particular. E não pretende – pelo próprio princípio – ser a interpretação definitiva nem a correta pelo simples fato de que considera que toda leitura, no momento em que acontece, é assumida pelo leitor como a melhor possível, mas, sem dúvida, que é passível de ser modificada em cada nova situação.

Tudo que foi dito até aqui quer dizer que, ao falar de “perspectiva hermenêutica”, nos referimos à aplicação na interpretação de determinados critérios que devem ser considerados e fazer evidentes os mecanismos que conduzem a toda interpretação. Com essa expressão fazemos alusão a uma leitura que leva em conta determinados elementos próprios do ato de ler. Aqui expomos os principais:

1. O sentido surge no cruzamento de um texto com um leitor. O leitor pode ser pessoal ou comunitário, mas o que interessa aqui é que o cruzamento exige dos dois realidades diferentes. Por um lado, a realidade do texto – que em nosso caso é um texto fixado pela sua condição de canônico – e, por outro, a realidade do leitor. Enquanto que, ao completar a leitura, o primeiro permanece invariável, o segundo é modificado por ela. Não somos mais os mesmos – ou a comunidade não é mais

a mesma – depois de termos explorado o sentido de um texto e de havermos sido interpelados por ele.

2. Todo texto tem uma *reserva de sentido* que se revela na leitura. Mas a leitura não pode esgotar essa reserva, pois toda leitura está condicionada pelo contexto do leitor que lhe permite “descobrir” ou “atualizar” um sentido, mas persistem outros que serão atualizados em futuros encontros. A esse processo chamamos de “releitura” porque os textos bíblicos – por sua natureza – são lidos e relidos por cada geração. De modo que o texto se revela como uma realidade insondável da qual, por mais que se o interprete e estude com profundidade, sempre haverá mais água para beber desse poço.
3. A afirmação no ponto anterior se prolonga na constatação de que os textos são *polissêmicos*. Isso quer dizer que abrigam uma multiplicidade de sentidos e que requerem ferramentas para trazê-los à luz. Apesar disso valer para toda escrita – um poema, uma novela – no caso dos textos bíblicos, adquire uma dimensão particular, pois lidamos com textos de elaboração complexa e, em quase todos os casos, produto de sucessivas redações. Esta redação progressiva complica a aproximação ao texto, mas, ao mesmo tempo, o enriquece, pois o revela não só como testemunho do passado, como também do *percurso* teológico e conceitual impresso nele.
4. Um texto é uma entidade objetiva e fechada – porque o texto já não pode ser modificado -, porém esse texto fechado é “aberto” quando é interpretado num estudo comunitário ou no ato de pregar sobre ele. A tarefa do intérprete é “abrir” o texto para expô-lo no comentário ou na pregação. Ao fazê-lo traz a nova realidade de leitura, que é sua própria realidade.

5. A hermenêutica afirma que o exercício da interpretação faz *crescer o sentido*. Uma leitura literal, parcial ou tendenciosa, oferecerá pouco retorno hermenêutico. Poderá ficar na superfície da narrativa ou buscará concordâncias com a realidade para aplicar o que se narra a situações parecidas da vida cotidiana. Este último tem seu valor, porém não esgota o valor do texto, antes pode limitar o sentido do texto. Pelo contrário, deve-se compreendê-lo como uma realidade a ser interpretada a partir de diversos ângulos ou que abre a uma pluralidade de sentidos que antes permaneciam latentes. A mensagem de um texto cresce na medida em que o exploramos com ferramentas diversas, sem que ninguém pretenda ter a exclusividade de ser a única chave de leitura.

As três dimensões do texto

Os textos seculares ou profanos também participam de várias destas características, mas os textos *bíblicos* têm elementos que os distinguem. Eles não vêm de nenhum valor mágico, mas do fato de ser fruto de um longo processo de elaboração e de serem textos coletivos e anônimos que – em sentido inverso – se apresentam como obra de um só autor. A fim de dar conta dessa realidade é que falamos de um “por trás” do texto. Este consiste no processo que conduziu a que o texto que temos hoje como canônico chegou a ser. Por exemplo, podemos distinguir diferentes “mãos” nos livros de Isaías ou de Zacarias ou no livro de Joel. A formação do Pentateuco é outro claro exemplo de diversas obras concatenadas. O esforço em descobrir o caminho que o conduziu, desde os estágios orais à conformação de blocos textuais e, finalmente, o livro que conhecemos hoje, é um trabalho que nos ajuda a evitar as leituras literais ou ingênuas. Quando consideramos três ou quatro estratos em Isaías, descrevemos, por um lado, o longo processo de produção que conduziu à obra que temos hoje, mas, por outro lado, no âmbito da mensagem, afirmamos que o que interessa de um texto é o que ele diz e não quem o diz. O autor material do

texto é diluído e cresce o autor semiótico, que é a figura virtual que subjaz a toda narração e que se observa ao considerar a dimensão sincrônica do texto. Mas agora o que nos interessa é destacar que os textos bíblicos, por sua natureza, têm um “por trás” que revela sua condição de obra composta ao longo de séculos e por diferentes mãos. Costuma-se dizer que há uma “arqueologia” dos textos bíblicos no sentido de que se busca reconstruir um hipotético “texto original” a partir dos restos literários que sobreviveram no texto atual. É um erro – hoje cada vez mais comum – considerar que o sentido do texto aparece quando se descreve ou distingue esses estágios anteriores. Quando se pensa assim, se distinguem textos “originais do autor” de textos “agregados”, “tardios”, “glosas”, etc. e se considera que os textos originais são os que revelam a verdadeira mensagem, enquanto que os demais são secundários. A perspectiva hermenêutica não aceita tal distinção e considera que estudar os distintos estratos permite compreender a história do texto, suas repetições e lacunas, e que isso contribui para a interpretação. Mas considera que os textos chamados “secundários” são obra da redação final e são tão importantes como os outros porque revelam o processo de expansão do texto e colocam em evidência a teologia do relato final e definitivo, que é o que coloca o marco literário em toda a obra. O sentido não será encontrado num texto fragmentado, mas na compreensão da totalidade da obra. Buscar e ficar nos supostos textos originais obscurece boa parte do potencial do texto e desvia o sentido da obra como totalidade.

A segunda dimensão é o “texto em si mesmo”, como uma entidade acabada e sujeita a uma estrutura literária. Esta dimensão tem sido explorada pela semiótica e outras disciplinas da linguagem que desenvolveram para a literatura que, como é óbvio, não possui um “por trás” do texto nem uma arqueologia. Considera o texto tal qual ele é, sem indagar pelos seus estágios anteriores e busca descrever as relações internas que geram o sentido. Há dois níveis desta análise do texto. Um que indaga as profundas relações e revela os valores que estão em jogo em cada texto. Esclarece os atuantes e os eixos de sentido e descreve as forças distintas em conflito – em geral em pares de oposição –. É útil, se estas aparecem confusas ou contraditórias

e, portanto, requerem ser explicadas. Um segundo nível é a análise da superfície do texto e o que chamamos de análise literária. Estuda, descreve, avalia as relações presentes no texto tais como os personagens, os cenários, a evolução da trama, as palavras-chave, as voltas linguísticas. Quando é pertinente, busca comparar o texto em questão com outros textos bíblicos ou extrabíblicos no que chamamos de intertextualidade. A análise literária considera cada detalhe do texto como um ator semiótico. Por exemplo, se um livro profético começa com a informação da data da atuação do profeta, não se pergunta sobre a veracidade dessa informação; antes ela é assumida como informação semiótica que oferece sentido ao relato. Se os Cantares são atribuídos em 1.1 a Salomão, não interessa constatar se, na realidade, ele foi o autor, mas se faz a pergunta: que significa que o livro diga que foi composto por Salomão? Ao ver que Gn 12.10-20 e 20.1-18 narram duas histórias muito parecidas sobre Abraão e Sara, a pergunta da semiótica é qual o sentido de constarem estas duas histórias. A análise do “por trás” nos revela que cada história provém de fontes distintas (a primeira, javista; a segunda, eloísta), mas isso não é suficiente para explicar a *presença* de ambas narrativas, pois o narrador poderia ter omitido uma delas. A análise literária observará que uma cena acontece no Egito enquanto a outra em Gerar, próximo de Canaã; que o expulsam do Egito no fim, enquanto que, em Gerar, os acolhem e lhes dão animais e dinheiro, e lhes oferecem que escolha uma terra para viver. Estes e outros detalhes “ampliarão” o sentido dos textos e permitirão uma indagação que levará a interpretar o porquê de incluir as duas narrativas.

Uma vez percorrido o texto pela análise literária, compete passar à dimensão seguinte. Chamamos de “diante do texto” a tarefa hermenêutica propriamente dita. Esta se desenvolve como uma exploração do sentido do texto. Já mencionamos que todo texto tem uma “reserva de sentido” a ser investigada pelo leitor ou a comunidade que lê. A situação do leitor é de certo modo privilegiada porque é dotada do que chamamos o tríplice distanciamento. O primeiro distanciamento é do autor material do texto que, ao produzir uma obra e dá-la por acabada, se “afasta” dela e ela

adquire autonomia em relação a ele. A busca pelo autor histórico de um texto bíblico do Antigo Testamento não faz sentido, em primeiro lugar, porque não contamos com ferramentas para reconstruir o passado em seus detalhes; porém, mesmo que, em algum caso, se pudesse estabelecer não teria nenhum valor no momento de interpretar o texto, pois pouco importa quem construiu a obra, mas o que ela diz. Uma vez constituída a mensagem e as relações semânticas que a compõem, já não precisam do autor material, a ponto de se poder dizer que, para efeitos hermenêuticos, o autor “está morto”.

O segundo distanciamento é o que corresponde ao interlocutor ao qual o texto foi dirigido pela primeira vez. Sucede o mesmo que com o autor que, ao perder-se o contexto da comunicação e desconhecer-se a situação particular desse interlocutor, a pergunta por suas preocupações e interesses perde todo sentido. A pergunta pelo “que quis dizer o autor” e pelo “que pôde significar” para os primeiros ouvintes ou leitores tem valor como parte “por trás” do texto, como uma reconstrução hipotética que fornece um aspecto valioso e a considerar, porém que reconhecemos como limitado e necessitado de ser superado na aproximação hermenêutica.

O terceiro distanciamento tem a ver com o contexto inicial – que pode ser social, psicológico ou cultural – e esta requer algumas precisões. O contexto inicial também desaparece no texto, porém em algumas ocasiões é substituído pelo que chamamos de “contexto textual”. É pouco o que se pode dizer do contexto, por exemplo, de uma coleção de Provérbios, mas como ler um livro como Daniel cujo “contexto textual” é a corte do rei Nabucodonosor na Babilônia, porém que a crítica bíblica nos mostra, sem dúvida alguma, que foi escrito durante as perseguições de Antíoco IV Epífanes (meados do séc. II a.C.)? A princípio, devemos perguntar-nos o que significa esta transferência contextual do século II para o VI, qual é seu interesse, porque foi eleito como “contexto textual”. É preciso investigar o que ocorria em Jerusalém naquele momento (século II) para que induza a escolha para o relato de um contexto distinto do próprio. Se a narrativa se situa num momento determinado, esse contexto tem valor semiótico, com

a independência de sabermos que não é o contexto material da produção do texto. O mesmo vale para toda informação sobre o tempo ou lugar que um relato informa. Como informação oferecida pelo relato, é indicador de sentido à totalidade da obra. Deve-se insistir em afirmar que o esforço da crítica bíblica em descrever o contexto social, religioso, cultural em que surgiu cada livro é um aporte de grande valor, que, a princípio, evita as leituras literalistas e simplistas, mas, como já percebemos, o sentido não está nessa reconstrução, porém a hermenêutica se aproveita dela para ir mais além.

Da experiência aos textos

Ao chegar a este ponto vemos que a hermenêutica se desdobra no “diante do texto” – mas não esquece nem descarta as outras duas dimensões -. Após ter passado pelas outras análises, a interpretação explora o sentido do texto para a situação particular do leitor ou de sua comunidade, sentido que será desvelado, caso se produza a devolução da mensagem ao âmbito da vida.

A experiência humana na história, nos acontecimentos relevantes para a vida pessoal ou de um povo, caso seja profunda e deixe marcas, é narrada e, portanto, gera uma “palavra” que é transmitida de forma oral de uma geração a outra. Chega um momento que essa tradição – quando permanece e se deseja preservar das distorções próprias da fala – se põe por escrito e se torna texto. Um povo produz muitos textos, mas alguns deles recebem uma atenção especial por sua condição de representar aquilo que constitui a si mesmo e dá sentido à sua existência; esses textos adquirem um valor fundamental para estruturar a identidade religiosa, política e cultural da comunidade. Quando ocorre isso, o texto se fixa, adquire valor como escritura sagrada e se converte em cânon. O que descrevemos pode ser observado na maneira como os livros do Antigo Testamento foram escritos, mesmo se vemos que cada um tem seus próprios matizes.

O Cânon

Uma forma de clausura ou fechamento do texto é o que chamamos de cânon. Isso ocorre porque um cânon não pode ser modificado, nem se pode acrescentar ou tirar páginas. Isso acontecia quando a narrativa ainda não era canônica, mas, sim, uma coleção de tradições reverenciadas, porém abertas a modificações. Entretanto, ao canonizá-las, se fecha o processo de crescimento material do texto. Contudo, toda comunidade que gera um cânon necessita que esse texto lhe sirva para viver e interpretar sua vida atual. Embora aparentemente seja um registro do passado – todo cânon é narração de acontecimentos do passado, seja as orações, bem como os salmos ou as reflexões dos sábios expressas em provérbios ou em poemas – se espera que o texto feito cânon ilumine o presente e seja uma palavra “atual”. E como palavra atual, modifica o leitor e o conduz a mudar seu presente e a história que vive. De modo que o texto que nasceu de uma experiência vital é devolvido à vida na releitura que muda a vida do leitor e o conduz a modificar sua realidade pessoal, social e política. A releitura chega a seu ponto culminante na proclamação da Palavra, que é quando os textos voltam a confrontar-se com a vida e a enriquecer a experiência histórica. Neste sentido, na perspectiva da comunidade que entesoura uma escritura sagrada, esse texto é para sempre eterno e contemporâneo.

A circularidade hermenêutica

Aqui preferimos falar de circularidade no lugar da clássica expressão círculo hermenêutico. Com ela se expressa o processo que se faz de um ponto de partida até outro e, depois, a outro, até que se retorna ao ponto inicial, mas agora modificado pela leitura; dali volta a iniciar o caminho e a circularidade. Como entidade, a hermenêutica excede a leitura de textos, porém é imprescindível compreender sua dinâmica para avaliá-la de forma plena. Concretamente, a leitura da Bíblia *não é um ato isolado de outras experiências, seja social ou religiosas* e, sim, acontece no âmbito das tradições judaicas e cristãs, participa de suas teologias e da compre-

ensão própria da experiência de fé. Foi Juan Luis Segundo quem definiu com muita clareza este aspecto do ato hermenêutico em sua obra clássica *Liberación de la Teología*, publicada em 1973. Ele o descreveu como “a contínua mudança de nossa compreensão da Bíblia em função da contínua mudança de nossa realidade presente, tanto individual como social”. Logo se levanta que o círculo se rompe, caso a teologia considere que pode responder às perguntas do presente sem ser ela mesma modificada ou sua leitura da Bíblia, ou se nossa interpretação da Bíblia não muda frente aos novos problemas e perguntas e, portanto, estas “permanecem sem resposta ou recebem respostas velhas, inúteis ou conservadoras”. O círculo tem quatro pontos e, neste caso, os adaptamos à linguagem desta Introdução:

1. O primeiro é a interpretação da realidade que nos leva a suspeitar que nossa compreensão dos fatos históricos ou personagens pode estar equivocada.
2. O segundo ponto é a aplicação dessa suspeita à teologia e à maneira de ler a Bíblia.
3. O terceiro ponto é, como consequência do anterior, que revisamos nossa teologia e a leitura de Bíblia, e a releemos.
4. O quarto consiste em que o resultado dessa releitura é uma nova hermenêutica bíblica que conduz a uma nova interpretação da realidade. E começa a circularidade...

Este breve esquema nos permite visualizar o quão importante é a hermenêutica para a leitura bíblica, pois não se trata somente de voltar a ler os textos antigos, mas de que essa leitura modifique nossa compreensão da história, da teologia e da vida. Temos sinalizado com acerto que não é um esquema rígido e que se pode ingressar no círculo por qualquer um de seus pontos. Em algumas ocasiões, é a leitura (ou releitura) de um texto bíblico que nos desperta a uma nova interpretação da realidade e, a partir dali, põe-se o círculo a andar.

Críticas e riscos da perspectiva hermenêutica

São duas as principais críticas à aproximação hermenêutica dos textos bíblicos. Uma delas aponta que a hermenêutica, por sua própria natureza, se torna um subjetivismo. Sustenta-se que, se o leitor gera o sentido, a consequência natural disso será que a interpretação irá expressar sempre seus próprios gestos, interesses e tendências. Cada ideologia ou teologia ajustará sua interpretação a seu próprio perfil e, portanto, não há uma verdadeira aproximação ao texto para ver o que há nele, mas que é só uma desculpa para dar matiz bíblico a decisões tomadas anteriormente.

A segunda observação é que a hermenêutica não é uma instância crítica, mas o final do processo de leitura levado a cabo pelos métodos críticos, sejam os histórico-críticos, estruturais ou literários. Se for assim, o que chamamos perspectiva hermenêutica não agregaria nada ao que, por duzentos anos, a leitura crítica tem feito, qualquer que seja seu símbolo ou tendência, porque a hermenêutica não seria outra coisa que a homilética, a leitura popular ou a contemplativa: formas de interpretação que podem utilizar os resultados da investigação crítica, mas que são independentes dela.

Diferentemente de uma crítica, devemos considerar o que aqui chamamos um risco a evitar para quem abraça a perspectiva hermenêutica. Algumas vezes, ouve-se falar que, considerando “a leitura como criação de sentido”, nega-se a objetividade do texto. Sustenta-se que, se todo texto é “lido” a partir do ponto de vista particular do leitor ou da comunidade leitora, este tem como corolário que não há texto externo ao processo de leitura. Conclui-se que o texto bíblico – e todo texto que se leia – não é uma entidade autônoma e, portanto, não oferece um sentido a ser explorado, a não ser que o seu sentido “se construa” em sua totalidade em cada ato hermenêutico. Esta postura também encontra certo respaldo material na situação do cânon. Se não levarmos em conta um texto canônico, mas uma lista de livros e, por sua vez, se esse texto (hebraico ou grego) tem variantes que a crítica textual deve analisar, chegamos à conclusão de que tampouco existe um texto objetivo, mas uma multiplicidade de cópias e

versões dentre as quais tem que se optar para chegar a um texto sobre o qual logo se executará o ato hermenêutico. A isso se agrega que as distintas tradições cristãs – Ortodoxos, Católicos Romanos, Protestantes – sustentam como canônicas diversas coleções de livros; diante dessa situação, como é possível que se fale de um texto objetivo e canônico como entidade própria e externo ao leitor?

As três observações são sagazes e expressam riscos comprováveis que o hermenauta deve evitar. No primeiro caso, sem dúvida uma interpretação simples do texto, baseada na própria experiência do leitor e em seus conhecimentos – sejam muitos ou poucos –, dificilmente não culmina em uma leitura que reflita seus próprios interesses e os de sua comunidade, e revele pouco da mensagem do texto. Contra este risco é preciso recordar que toda hermenêutica deve se basear numa leitura crítica do texto em todos os seus níveis, desde a crítica textual, passando pelo estudo do contexto literário e social presente no texto, até as explorações da estrutura do texto. O subjetivismo presente em muitas pregações e outros modos de leitura são produto não da atividade hermenêutica, mas justamente de sua ausência.

A segunda crítica nos leva considerar um dos pontos centrais do processo hermenêutico. Consiste em que a conscientização de que toda leitura é um processo hermenêutico de seleção e criação de sentidos leva a suspeitar e ver de forma crítica as ferramentas técnicas que são utilizadas no processo. Isso é assim porque se reconhece que o recurso aos distintos métodos de análise não são atos puros e alheios a tendências filosóficas, teológicas e até ideológicas. Desde a tradução de um texto hebraico ou grego que, em alguns casos, ao optar por uma leitura reflete posições alheias ao texto (tais como moralismo, tendências culturais, racismo e outras formas de desvios de sentido) até a aplicação ao texto de métodos que provêm da literatura ou da linguística, requerem uma consideração crítica para evitar possíveis desvios metodológicos. Em Êxodo 1.2-4, os nomes dos filhos de Jacó são enumerados em grupos com o fim de destacar as mães de cada um, porém geralmente, nas traduções, é apresentada uma lista corrida de nomes que

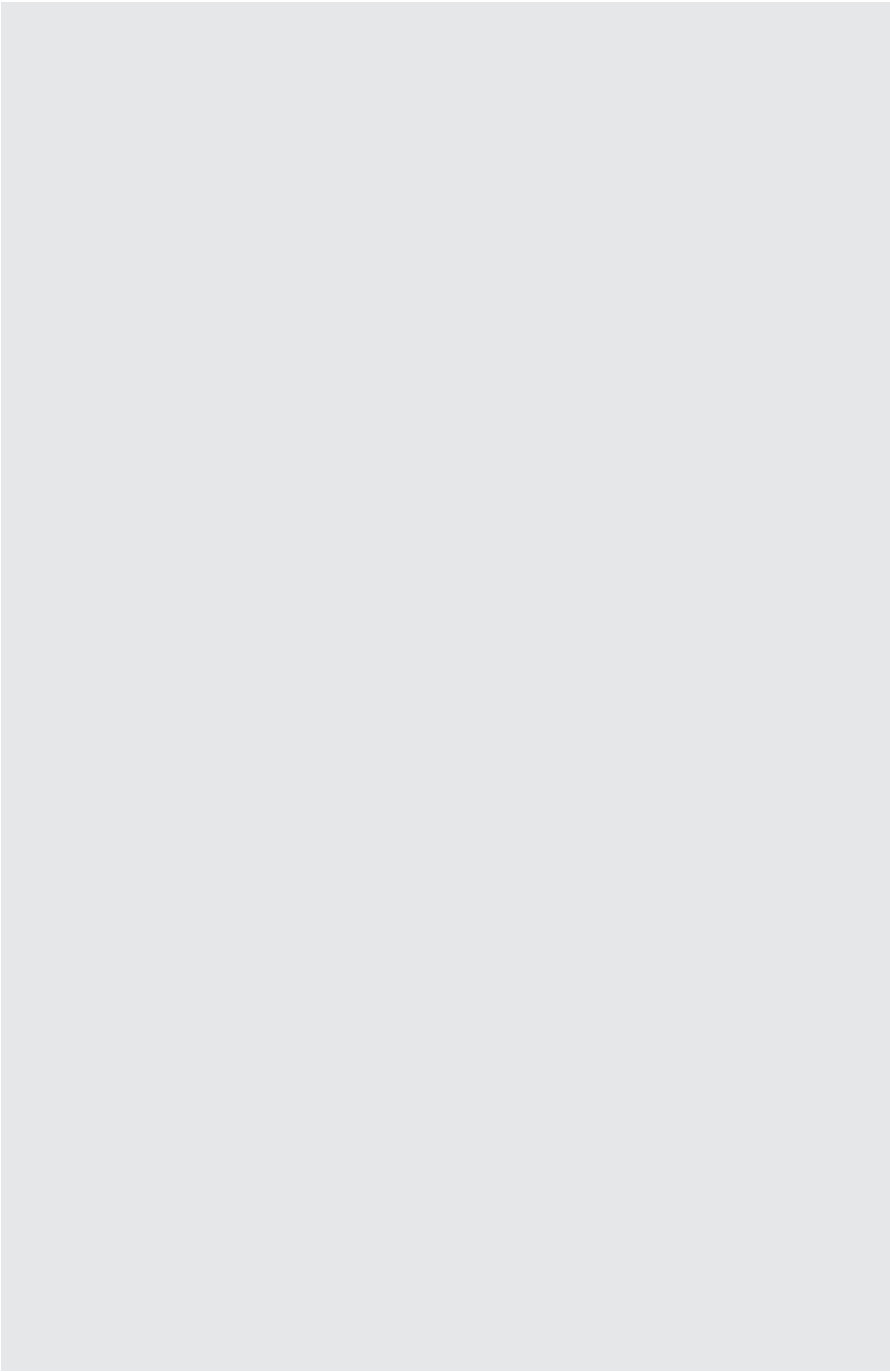
torna difícil descobrir esse detalhe. Quando a mulher de Cantares diz em 1.5 “sou negra e formosa”, a maioria das traduções apresenta “*porém formosa*”, manifestando – esperamos que inconscientemente – prejuízos culturais e até raciais. Considerar a tradução como parte de um processo hermenêutico – e não uma ciência objetiva e sem tendências – permite colocar em evidência estas irregularidades e refletir sobre elas. O mesmo vale para as leituras que vinculam o histórico como ferramenta principal da interpretação. É importante saber como era a sociedade israelita no tempo dos diferentes profetas ou da elaboração dos textos sapienciais, mas devemos lembrar que toda reconstrução do passado é precária e sujeita a que novas descobertas a modifiquem. De modo que, ao dar um alto valor ao contexto de produção do texto a fim de assegurar uma “leitura crítica”, corre-se o risco de considerar como sólida uma ferramenta que, na verdade, é volátil. A perspectiva hermenêutica considerará os dados de matiz histórica *presentes* no texto – mesmo quando estejam distantes da história factual – como um dado semiótico que influencia na construção do sentido. A atribuição a Moisés de todo o Pentateuco (Dt 31.24) não tem apoio na história factual, mas tem valor semântico e desempenha um papel muito importante na forma como o Pentateuco se oferece a si mesmo ao leitor. Desta maneira, a perspectiva hermenêutica questiona o zelo excessivo pela origem histórica de um texto, mas valoriza os dados históricos que o texto apresenta ao dar-lhes valor como atores semióticos e, portanto, reconhecendo sua condição de criadores de sentido do texto.

A última observação não é menos importante, pois questiona a existência de um dos pontos do ato hermenêutico. A diversidade de cânones não afeta as doutrinas centrais das distintas igrejas. Por outro lado, a crítica sobre a dificuldade em definir o texto devido à multiplicidade de variantes não supera o fato de constatar que, ao observar as variantes dos diferentes manuscritos, vemos que estas se tornam mais graves quando consideramos o versículo isoladamente e se diluem, se as colocamos no contexto maior da passagem ou do livro em questão. Nenhuma variante, por mais significativa que seja, chega a alterar o sentido geral de um livro ou de uma corrente

de pensamento dentro dos textos bíblicos. Mas o ponto mais sério é o que comentaremos a seguir.

Há um texto a ser lido ou só temos “leituras” de um texto? A hermenêutica pressupõe o encontro entre o leitor e um texto. O sentido surge desse encontro, mas, enquanto o leitor é modificado pela leitura, o texto permanece invariável. Isso vale para uma obra de Lope de Vega¹ – que será encenada dezenas de vezes com matizes próprios dados pelo diretor e seus atores – e ainda mais para a hermenêutica bíblica cuja contrapartida do leitor é um texto canônico. É verdade que um texto não “é” até o momento em que é lido, mas também é certo que a multiplicidade de leituras possíveis não é infinita, pois estão limitadas pelo texto em si: um texto é passível de múltiplas interpretações, porém o intérprete não pode dizer que o texto afirma algo que ele não afirma. Ao observar um dicionário da língua, percebemos que é um reservatório quase infinito de combinações das quais um texto é uma combinação particular e única de uma seleção de palavras contidas neste dicionário. Por isso, um texto é uma realidade imensa, mas não infinita e, de certo modo, todo texto exige ao leitor que se submeta aos seus próprios limites semânticos. Isso significa que toda interpretação – todo intérprete – deve prestar contas perante o texto que tem diante de seu particular modo de interpretá-lo. Ao aplicar estas reflexões ao texto bíblico, podemos ver que as narrações do evangelhos ou do Gênesis são, para uma comunidade do século XXI que os lê, uma fonte de orientação para sua fé e prática cristã assim como emocionaram a Agostinho, no século IV, Teresa de Ávila, no século XVI, ou John Wesley, no século XVIII. A perspectiva hermenêutica explora e tira proveito dessa dupla condição do texto de entregar-se para que o leitor o percorra e, ao mesmo tempo, estabelecer os limites de sua leitura e evitar desvios. Sem um texto externo ao leitor não existe leitura possível.

¹Félix Lope de Vega Carpio foi um dramaturgo espanhol que viveu entre 1562 a 1635, criador da comédia espanhola e prolífico autor de obras literárias na língua espanhola (nota do tradutor).



A PLURALIDADE TEOLÓGICA DA BÍBLIA: POLIFONIA OU CACOFONIA DA FÉ?

Erhard S. Gerstenberger¹

gersterh@staff.uni-marburg.de

A leitura mais comum e simples da Bíblia pressupõe uma homogeneidade na sua mensagem e nas suas expressões de fé. Os estudiosos, no entanto, já admitem atualmente que ela guarda diferentes concepções teológicas, decorrentes de diferentes contextos originais, como a casa ou o palácio monárquico, por exemplo. Essa pluralidade é enriquecedora no mundo atual, em quase tudo diferente das estruturas da época da Bíblia. Leva-nos a pensar na aceitação da diversidade e não a impor violentamente um único modelo de fé e de sociedade.

Palavras-chave

Diversidade – Antigo Testamento – culto familiar – culto estatal – santuários locais – diálogo inter-religioso

¹Erhard Gerstenberger é alemão, pastor luterano, estudou teologia em Marburg, Tübingen, Bonn e Wuppertal. Lecionou em Wuppertal, Yale (EUA), São Leopoldo (Brasil) e Marburg. É autor de muitos livros e artigos em alemão, inglês e português.

1. Normalmente, leitores e leitoras da Bíblia leem os textos sagrados como se fossem um livro coerente e uniforme, partindo do pressuposto de que a voz divina igualmente soa por página após página do volume amado. Existe algo de verdade nesta perspectiva. Mas, se queremos entender melhor a palavra “eterna”, que só “fala no vernáculo” (Pedro Casaldáliga), temos que considerar os contextos históricos e culturais, nos quais surgiram as palavras particulares dentro do conjunto bíblico. As ciências vetero e neotestamentárias dos últimos dois séculos e meio descobriram a grande variedade de testemunhos antigos, sendo eles via de regra anônimos, que contribuíram na composição e transmissão das palavras queridas. São, então, milhares de pessoas que, ao longo do desenvolvimento do cânon bíblico (ca. 1100-100 a.C. para o AT e 50-150 d.C. para o NT) formulavam e reformulavam as mensagens de vida e fé contidas em inúmeros gêneros literários da antiguidade oriental. Será que um “livro” tão misto e refinado por gerações de colaboradores pode falar com uma única voz?

2. Grande parte dos biblistas modernos admite a heterogeneidade das tradições antigas bem como a particularidade e a contextualidade das interpretações hodiernas. Mesmo assim, eles muitas vezes continuam a procurar a “unidade” doutrinária da Escritura, a harmonia das diferentes conceituações teológicas dentro da Bíblia, a não-ambiguidade das normas éticas, a concordância de visões variadas do mundo e da humanidade, na antiguidade mesma e também em relação aos parâmetros modernos, etc. Os meios de harmonização são diversos. Bem frequentemente, os intérpretes da Bíblia declaram uma ideia das Escrituras, uma camada bíblica, uma figura literária, um evento histórico, etc., a coisa mais importante ou central de todo o cânon. Prosseguem por subordinar outras constelações ao assunto principal predileto ou as ignoram completamente. Desta forma, surge uma interpretação mais ou menos homogênea das Escrituras tão complexas e diversas. Vale investigar a riqueza teológica própria das Escrituras.

3. Como se apresenta a pluralidade teológica no AT?

Os autores individuais e anônimos dos escritos nunca pensaram em uma coletânea final chamada “Bíblia”, com tantas camadas literárias, livros particulares, poesias, narrações, porções legislativas, adorativas, meditativas, etc. Não só autores originais falhavam em prever o cânon completa dos escritos hebraicos. Também os transmissores dos textos tradicionais ainda não enxergaram o conjunto da Escritura Sagrada. Mesmo aqueles escribas e peritos da herança espiritual de Israel que conscientemente tentaram juntar as palavras de Javé a partir do século 5 a.C. mal imaginaram o cânon do primeiro século d.C. (e também este foi objeto de mudanças através dos séculos seguintes até hoje). O que é, então, que nós podemos descobrir no Antigo Testamento da nossa herança confessional (isto é, os escritos hebraicos traduzidos por “ícones” da igreja como Lutero ou Almeida ou os mesmos escritos transmitidos na cultura grega e latina apresentam grandes diferenças de composição e contexto cultural)?

Certamente, poderíamos analisar o AT meramente sob aspectos culturais, conceituais, linguísticos. Mas as estruturas sociais, bem visíveis no AT, exerciam papel importantíssimo na articulação da fé adequada a cada nível da sociedade. Por isso, tentemos incluir os aspectos sociológicos em nossa argumentação, sem deixar de lado os momentos relevantes da história cognitiva e intelectual. Enxergamos, no AT, os cinco níveis principais de organização do povo de Israel ao longo da sua história religiosa (cf. Gerstenberger, 2007).

3.1 Fé em divindades protetoras de famílias e clãs

É notável a clareza com qual a transmissão das lendas patriarcais (Gn 12-36) confia no organismo familiar como receptor e guardião da religião primordial. Abraão e a sua descendência, além de ser protótipo do pai do povo todo (cf. Gn 12.2; 15.18; Ex 2.24; etc.) representa um chefe familiar e, assim, a teia de parentesco íntimo. O “deus dos pais”, identificado por Albrecht Alt em 1929 como modelo arcaico de religião no Oriente Médio Antigo (cf. Toorn, 1996), na verdade, era um protetor do grupo íntimo

da sociedade. Ele cuidava dos problemas básicos da família: procriação, bem-estar, saúde (cf. os salmos de queixa individuais). A permanência da família dependia muito das mulheres e de sua capacidade de fornecer progêntos masculinos. Assim, a concorrência de Raquel e Lia em dar à luz a filhos masculinos (Gn 29-30) não só serve para narrar os inícios do povo de Israel, mas, no fundo, aponta aos desejos fundamentais das famílias. Não é de estranhar, portanto, que as mulheres em casa cuidavam das pequenas estátuas das divindades protetoras caseiras (Gn 31.19, 30-35; 1Sm 19.11-16), quer dizer do “deus do pai”. Este mesmo deus caseiro estava localizado no umbral da porta (Ex 21.6). Artefatos cultuais encontrados por escavações arqueológicas em moradias simples de israelitas antigos confirmam a existência de cultos familiares (cf. Schroer, 1987). Mais ainda, a tradição larga e profunda mesopotâmica, de tratar pessoas doentes através de cânticos e preces, refletida também nos salmos individuais de queixa (ou lamentação), implica nas divindades de proteção familiar e de deuses maiores. Em todos os casos, a religião familiar nasceu nos grupos primários da pré-história e se manteve básica até tempos modernos, embora a família perdeu muito da sua importância desde o início da época industrial. A fé vivida neste grupo íntimo se desenvolvia no âmbito dos interesses e vivências desse organismo fundamental da humanidade. Existem diferenças enormes entre a fé familiar e a fé de outras organizações sociais.

3.2 Assentamentos locais e os seus santuários

Os livros “históricos” (no judaísmo chamados de “profetas anteriores”) do AT falam muito dos santuários locais (*bamot*, “morros”, cf. Gleis, 1997) da época pré-estatal. Supostamente, eles foram destruídos por reis de Judá, fieis a Javé, por constituírem cultos alheios e proibidos pela teologia deuteronomista (1Rs 14.22-23; 15.12-14; 2Rs 12.4; 14.4; etc.). A verdade histórica é um pouco diferente. O Javismo exclusivo só surgiu depois da derrota da monarquia em Judá; a concentração do culto do Javé único e universal em Jerusalém apenas aconteceu com o segundo templo (dedicado 515 a.C.). Isto quer dizer que os santuários locais funcionavam

legitimamente pelo menos até o fim do reinado de Judá (586 a.C.). Que tipo de teologia se vivia nestes cultos locais?

Um assentamento de várias famílias dentro de uma aldeia ou cidade exige outras estruturas de vida, diferentes das existentes nos grupos primários. A convivência maior de 50 até 1000 cidadãos não pode mais ser organizada conforme as regras de solidariedade de “sangue”, do parentesco mais íntimo. Aí se assume uma responsabilidade total para com um membro do grupo nuclear, filhos para os pais, mulher para homem e vice-versa (com limitações patriarcais!). Quanto mais distante se torna a relação parental, tanto menor vale a solidariedade pessoal (cf. os costumes de vingança de sangue ou do casamento do levirato - Dt 25.5-10; Rt 4.1-11). Regras de convivência ou leis civis têm que ser estabelecidas e aprovadas, de preferência providas de autoridades divinas. O culto local, portanto, tem que garantir a paz e a justiça internas da comunidade. Outros assuntos de significado comunitário certamente eram interesses básicos comuns, a saber, o bem-estar do organismo social, especialmente em termos de fertilidade das roças e dos rebanhos, a segurança externa, os interesses econômicos (intercâmbio de bens naturais e do artesanato), as regras de exogamia. Nestes campos da vida, precisavam-se de divindades de porte maior do que de proteção simples. Alguns nomes locais dentro do território judaico revelam que divindades como Anat e Baal serviam como chefes de cidades (Js 15.9-10, 29; 21.18; 1Rs 2.26; Jr 1.1). Também Jerusalém mostra sua afinidade com um deus antigo *shalim* (“fundação do Shalim”). Javé não ocorre em nomes geográficos; só em nomes pessoais. O culto em lugares pequenos acontecia em um morro perto do assentamento. Os utensílios do recinto sagrado eram, muitas vezes, um altar para sacrifícios sangrentos e símbolos da presença de Baal (estela do membro viril) e de Asherah (árvore ou polo de madeira; Jz 6.25-32). Templos de material com sacerdócio estabelecido constituíram santuários mais afluentes e com fama regional (cf. Shiloh; Arad; Nob; Gibeão).

3.3 O deus guerreiro de tribos e alianças de tribos

Povos nômades ou seminômades via de regra se organizam em clãs itinerantes ou tribos de forma segmentária e sem cabeça autoritária (a-cefala; cf. Sigrist, 1967). A coesão vivencial desses grupos sociais sempre é precária; predominam, entre os seus interesses comuns, a necessidade de se defender contra os povos vizinhos e manter o usufruto de um território que garanta a sobrevivência dos rebanhos bem como a oportunidade de caçar, recolher frutos selvagens e praticar agricultura. Círculos de anciãos, quer dizer, conselhos de chefes dos clãs, debatiam assuntos importantes e tomaram decisões por unanimidade. A religião comum de tribos ou alianças de tribos se limitava mais ou menos a um culto guerreiro (cf. por exemplo, as tribos indígenas dos Estados Unidos nos séculos 18 e 19). Deus defendia os direitos tribais e um líder especial era nomeado por aclamação do povo ou por determinação divina (cf. 1Sm 10.1-6, 19-24). Ele exercia uma autoridade maior nas necessárias batalhas de defesa. No AT, os “juízes [comandantes] de Israel” representam tais figuras carismáticas, inclusive em “guerras santas” de sobrevivência. Parece que a “arca da aliança” originalmente era um símbolo portátil da presença do Deus Javé, típica divindade tribal da guerra (cf. Nm 10.35-36). Saul e Davi começavam a sua carreira como líderes tribais. Davi ainda usava para a sua orientação em tempos de conflito um sacerdote especialista que consultava Javé através dos “urim e tumim”, contidos em uma caixa chamada “*efod*” (1Sm 14.18; 23.6, 9-12), um tipo de adivinhação tribal. A história tardia da arca se conta em 2Sm 6. Javé, provavelmente herdado dos midianitas (cf. Ex 18), recebeu o sobrenome “deus dos exércitos [celestes]” (2Sm 5.10; 1Rs 19.10, 14). Ele decididamente entrou nas batalhas das suas tribos com trovões, relâmpagos, granizo, tempestades e conquistou a vitória (Ex 15.21; Jz 4-5; Sl 68). É pouco provável que as tribos israelitas tenham mantido santuários locais estáveis, embora o AT mencione alguns lugares de encontro tribal (Gilgal; Shiloh; Siquém; etc.). Sobre rituais avulsos, irregulares só podemos especular. Conteúdos principais imagináveis são sacrifícios e preparações para a guerra. Orientações éticas para a vida diária

provavelmente não fizeram parte de cultos móveis.

3.4 Davi e a construção de um culto estatal

Uma ruptura profunda, socialmente dita, aconteceu com a introdução da monarquia em Israel (ca. 980 a.C.). Os livros do AT de Juízes e de Samuel deixam transparecer uma resistência forte contra a autocracia dos reis vindouros (cf. Jz 9.7-21; Crüsemann, 1978). Essa crítica implica contornos religiosos. A hibris dos governantes semi-divinos destrói o equilíbrio da sociedade (cf. 1Sm 8.10-18; crítica retrospectiva deuteronomista). Foi justamente isto o que aconteceu em Israel. Os reis davídicos transformaram o culto tribal de Javé em uma religião estatal (2Sm 6-7; 1Rs 4.4) visando a permanência “eterna” da dinastia governante (2Sm 7; Sl 89). O rei terrestre foi considerado, conforme padrões tradicionais do Oriente Médio Antigo, o “filho de Deus” (Sl 89.20-30; 2.7-9; 110.1-3) e vice-regente do Deus supremo na terra. Encontram-se perfis plausíveis do rei quase onipotente (2Sm 8.1-2; 1Rs 5.1-14, 27-32; 11.1-3) bem como perfis religiosos anacrônicos (2Sm 6.5, 14 - Davi dança diante da arca; Dt 17-14-20 o rei como estudante da Torá; 1Rs 8.12-61 - o rei como pregador sinagoga). O templo central da capital era propriedade do rei; os sacerdotes chefiados por Zadoque, velho sumo-sacerdote jebusita, eram funcionários do governo real (2Sm 8.17). O santuário de Jerusalém, desta forma, de jeito nenhum servia diretamente ao povo. Este, por sua vez, com grande concordância da corte, venerava as suas divindades caseiras e locais. Os sacrifícios e outros rituais da capital serviam para fortalecer e manter a dinastia real e, através do rei regente, manter o povo em sujeição. Tal teologia centralizada tornou o monarca como funil das graças divinas. A fertilidade das terras e dos rebanhos, as vitórias nos conflitos inevitáveis, a justiça da sociedade civil, a saúde dos cidadãos e peões, isto é, o bem-estar da nação toda foram mediadas ou administradas pelo rei (cf. Sl 20; 21; 72 etc.). Ao todo, o serviço a Javé dominava a corte e a capital de Israel. Como mostram os nomes pessoais da época, o javismo entrou também na esfera pessoal da fé. O deus nacional foi abraçado em determinados círculos como protetor

individual (cf. Norin, 2013), como era costume no Oriente Médio Antigo (cf. nomes com Baal, Marduque; Hadad; Ishtar etc. cf. Fowler, 1988). Isso tudo, no entanto, não impedia a adoração de várias divindades nos níveis familiares e locais da sociedade israelita na época dos reis.

3.5 A invenção da organização “eclesial”

Um modo de crer muito novo tinha que se desenvolver após da derrota do reinado de Judá diante dos babilônios em 587 a.C. Este fato histórico constituiu a quebra mais profunda da existência do povo israelita. A destruição da cidade e templo, o fim da dinastia davídica considerada “eterna” e a deportação da elite judeia para Babilônia significaram a perda da identidade étnica e religiosa do povo. O trauma do exílio se gravou na consciência judeia daí para frente, mas ele também se tornou uma força inovadora considerável. Os exilados formavam comunidades distintas na Babilônia com certa autonomia civil sob liderança de anciãos (Ez 1.1; 3.15; 8.1; 14:1; Ed 2.59). Os judeus participavam, ao que parece, livremente da vida em sociedade (os arquivos de Murashu mostram clientes com nomes judeus: Stolper, 1985). Ao mesmo tempo, já existia uma comunidade de judeus no Egito, formada por mercenários a serviço do governo imperial. Esta congregação, conforme documentos escavados, vivia a sua própria fé através de um culto a Javé e sua companheira Anat-Bethel ou Aschim-Bethel, em um templo distinto, mas em certa união com os judeus de Jerusalém e Samaria (cf. Porten, 2011).

A existência de comunidades variadas de confissão javista nos leva a imaginar a potência da fé em Javé nas condições novas do império persa (cf. Gerstenberger, 2013). A congregação se reunia ao redor da Torá (Ne 8; Sl 119). Cada um dos membros e cada família confessava sua adesão a Javé (Js 24.14-15; Dt 29-30: prédicas de conversão). A comunidade se constituía por decisões pessoais (familiares), não mais por descendência paternal (como a fé familiar). Os símbolos de pertença eram o sábado, a circuncisão, a dieta especial (pura), as festas anuais, as peregrinações, as regras de matrimônio, a relação com estrangeiros. No centro da vida co-

munitária se desenvolvia, na época exílica e pós-exílica, o culto sinagoga da palavra. O primeiro vestígio claro é a leitura da Torá por Esdras diante do povo unido (Ne 8.5-11), protótipo de liturgias sinagoga: leitura contínua, tradução para o vernáculo (aramaico), interpretação por levitas, responsórios da assembleia. Faltavam apenas a parte dos hinos e das preces na liturgia. A estima pela Torá se reflete em Sl 1; 19 e 119 entre outros.

Nenhum outro período da história israelita foi tão influente como este do império persa (539-331 a.C.; cf. Gerstenberger, 2013). As estruturas sócio-religiosas da comunidade judeia “confessional” ou “eclesial” se prolongaram para o cristianismo e o islã. Muitos detalhes da vida espiritual (festas; liturgias; traje dos sacerdotes; etc.) se perpetuaram nas religiões seguintes. Também as conceituações teológicas seguem um padrão comum. A comunidade religiosa confessional providencia, por um lado, um Deus bem pessoal, guardião do crente (no seu âmbito grupal = paroquial), isto é, parceiro e supervisor individual. Tal ideia provém, realmente, da religião familiar, agora com conotações comunitárias. Em segundo lugar, o Deus da comunidade judaica era um deus da aliança, que apoiava o seu povo eleito dentre todas as nações do mundo (cf. Dt 7). Terceiro, o Deus Javé se tornou o Deus universal e exclusivo, porque a comunidade pequeníssima em um império vasto tinha que se defender contra a presença esmagadora de Ahura Mazda, divindade superior dos Aquemenidas. Por outro lado, a falta de qualquer polêmica contra a religião de Zoroastro pode levar a uma outra hipótese: o Deus universal Javé poderia ser considerado, quem sabe, o mesmo como Ahura Mazda, sob um nome judeu. O deus que é A e \Omega é a única verdadeira divindade (Is 41.4; 44.6; 48.12; etc.) e também é governador dos povos todos. Ele manda até o rei Ciro ser o “messias de Israel” (Is 44.24-45:7). Parece que a teologia do deus universal persa foi roubada dos imperialistas e incorporada em uma teologia israelita.

4. Como lidar com as variedades de fé em parte sucessivas e em parte contemporâneas dentro do AT?

Fica claro que o AT não ensina uma teologia homogênea, mas, sim, conceituações de Deus contextualizadas. “O Deus eterno só fala no vernáculo” (Pedro Casaldáliga). Ou com palavras do Paulo: “Cristo se esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo ...” (Fl 2.7) e de João: “O verbo se fez carne” (Jo 1.14); Isto todo significa, visto por outro lado, que as capacidades mentais, intelectuais, linguísticas humanas não são capazes de entender a plenitude divina. A cautela da proibição de imagens (Ex 20.4-6) também toma conta desse fato das limitações humanas. Mais ainda, da nossa perspectiva de hoje, afirmações teológicas (e seculares), por causa de razões epistemológicas (cf. Ernst Cassirer; Michel Foucault; Bruno Latour e muitos outros), não podem acontecer do lado objetivo, divino, mas, sim, apenas do lado subjetivo, do crente. Podemos, isto sim, falar dos conceitos bem limitados de Deus, não do Senhor em si, em afirmações essenciais. Em outras palavras: não é possível de captar, com os nossos meios sensuais e intelectuais, a realidade do outro, do mundo, de Deus. Gostamos, isto sim, da ilusão de que a coisa por si mesmo seria alcançável e manipulável. O que realmente temos são imagens fabricadas pelos nossos cérebros das experiências, sentimentos, preconceitos que constituem a nossa pessoa. Como conseguimos, então, discursos teológicos válidos em nossos âmbitos vivenciais?

4.1 Para chegar perto de um discurso teológico atual, temos que refletir a situação própria de hoje em termos de níveis sociais, heranças culturais, gêneros sexuais, etc. e as mensagens diferentes da Bíblia. As estruturas sociais, com certeza, mudaram pelos séculos passados, mas igualmente existem certas constantes antropológicas. A grosso modo, os contornos teológicos parecem alterados sobretudo nas esferas pessoal e global. Quais as camadas sociais principais onde acontece o crer em Deus hoje? A família perdeu bastante do seu significado desde a época industrial. Hoje, raramente existem grupos íntimos de parentesco vivendo, trabalhan-

do, festejando em conjunto todos os dias da vida. As forças centrífugas do trabalho moderno enfraqueceram a coesão familiar. Cada pessoa tem que se cuidar por si mesmo, perseguir uma educação particular, lidar uma vida autônoma financeira e emocionalmente. A internet aumentou o isolamento do indivíduo. Agora, a fé é uma coisa bem pessoal. Ninguém mais deveria mexer com as convicções espirituais do outro, mesmo dentro do grupo íntimo de parentesco. Daí, embora a fé na Bíblia já fosse atributo da própria pessoa, hoje em dia ainda mais o crente decide para si sozinho sobre a sua confissão religiosa, dividindo ainda mais as famílias. Da perspectiva bíblica, abraçamos, devido ao nosso modo de viver, um individualismo muito exagerado. Esse desenvolvimento geral, de fato, vai além da individualização antiga, e dificulta tendências de unir e controlar as pessoas autônomas. (Existem outros fatores, no entanto, que promovem a massificação das populações). Deus é procurado como sustentador do indivíduo.

Agrupamentos secundários sempre desenvolviam as suas maneiras de crer. Nem todos organismos sociais chegam a um culto explícito. De certo, porém, eles cultivam convicções comuns, interpretações do mundo, regras e valores sagrados. No mundo de hoje existem talvez mais tipos do que nunca de aglomeração social, clubes e associações de interesse, profissão, ideologia política ou econômica. O número de organizações espirituais, eclesiais, culturais cresceu enormemente. Também as denominações cristãs, judias, islâmicas são incontáveis. No fundo, porém, todos esses conjuntos civis ou religiosos seguem a linha antiga de arrumarem as suas próprias crenças. A teologia “oficial” deveria saber disto. Um papel especial (depois do século 19, que inventou o super-nacionalismo) ainda resta com os estados modernos. Eles ainda exigem a última fidelidade das pessoas, como se fossem divindades verdadeiras. As organizações universais, como as próprias “Nações Unidas”, infelizmente, recebem uma atenção muito menor. Mas justamente os organismos globais, em muitas áreas da vida, vão ser decisivos para a sobrevivência da humanidade.

4.2 Outras mudanças históricas entram no quadro e têm que ser reconhecidas. Hoje, a humanidade, pelo menos parcialmente, vive em um mundo científico-técnico, pressupondo relações causais mecânicas em certas áreas de vida. Por exemplo, doenças para nós normalmente têm origem não em vontades más, mas, sim, através de infecções ou processos químicos nas células. O universo funciona por forças físicas de expansão e rotação. A vida toda se desenrola por si mesma, sem a interferência de entidades divinas externas. Quer dizer: os fenômenos naturais têm uma autonomia não personalizada. Isto tudo influencia por muito a conceituação teológica. As mitologias antigas ao máximo constituem projeções metafóricas do super-humano. Precisamos uma língua condizente aos padrões de pensar de hoje. Admite-se, porém, que boa parte dos seres humanos de hoje ainda está aderindo aos padrões antigos de pensar. Isto é, eles permanecem, parcialmente, em um mundo pré-esclarecido, confiando em adivinhos, astrologia, magia, anjos, forças demoníacas, etc. Mesmo assim, os crentes participam, também parcialmente, na vivência causal-mecânica, no progresso cognitivo. Raramente resistem o progresso maravilhoso alcançado nos laboratórios de pesquisadores. Quem iria rejeitar um tratamento medicinal em caso de perigo de vida? Consequentemente, então, eles têm que articular a sua fé em Deus também de maneira científica.

4.3 Quais os valores éticos e mandamentos de Deus para hoje? Fica claro, de vez em quando, que as normas sociais da Bíblia não oferecem mais orientações válidas para hoje. Por exemplo, nós cremos na democracia em vez da monarquia bíblica. Nós acreditamos nos direitos humanos, sem considerar raça, gênero, confissão, nacionalidade, etc. Nós admitimos várias formas de convivência familiar. As experiências modernas da guerra quase excluem a admissão de conflitos violentos como solução de problemas internacionais. Experiências modernas quase exigem uma alteração do mandamento: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a” (Gn 1.28) por causa do excesso de populações e a rápida deterioração das condições de vida. Como avaliamos as normas sociais e

éticas de hoje? Temos que modificar as orientações bíblicas?

4.4 Qual a visão legítima hodierna de terra, humanidade e história à luz de Bíblia? É legítima uma teleologia da história mundial, da criação até a consumação do planeta e do universo? Os astrofísicos contam uma estória diferente daquela do AT. O universo agora é tão imenso que o nosso sistema solar fica insignificante. Mesmo se o nosso sol vai consumir-se em 5 bilhões de anos, o resto do universo não vai tomar conhecimento desse fato. Galáxias inteiras implodem e nascem todos os dias no universo incompreensível. A humanidade planetária, em todos os casos, tem pouco a ver com tal acontecimento distante. As histórias das criaturas terrestres se perdem no espaço universal. O novo céu e a nova terra são sonhos irreais nos horizontes modernos. Podemos contar, isto sim, com grandes catástrofes no nosso planeta, mas dificilmente vamos chegar a um fim definitivo do sistema solar. As especulações bíblicas (e de outras escrituras sagradas) sobre um juízo final são construções antigas bem limitadas. O cosmos dos nossos antepassados, sabemos disso, contava com um universo geocêntrico (!) de poucos mil quilômetros de largura e uma história mundial com alguns milhares de anos de duração. E as nossas suposições quanto ao espaço e tempo do universo?

4.5 Os desafios teológicos de hoje, então, são claros: enfrentamos uma ciência potente, tecnologias que se aproximam da categoria “super-humana”, uma economia global destruidora, uma política caótica mundial que é incapaz de lidar com os problemas criados pela humanidade. Como afirmar a fé em Deus no contexto do mundo de hoje?

a) Cada nível da sociedade precisa de uma atenção teológica bem como uma pregação específica. Cada pastor sabe que isto é a realidade dura e opressora das comunidades de hoje. Os indivíduos necessitam fortalecimento e proteção para não serem esmagados pelos organismos potentes dos gigantes econômicos, políticos, militares. Deus, hoje em dia e mais do que nunca, é um pai/uma mãe dos humildes, excluídos, desrespeitados.

b) As famílias, ou melhor, as microestruturas da sociedade, enfraquecidas, mas ainda de grande valor como fundamento da arquitetura social maior, reclamam amparo espiritual. Uma pastoral dos grupos íntimos pode ser o centro do trabalho paroquial. Sabemos bem que, nesta área, mudaram os parâmetros da convivência. Lembremos, no entanto, que a Bíblia também conhecia diferentes modelos de matrimônio e de convivência (cf. Abraão e suas esposas; Rute e Naomi; Eliseu e os seus discípulos etc.). Hoje em dia, vive-se abertamente muitas formas de relações de amor e solidariedade porque antigos tabus caíram. Deus age como protetor dos grupos pequenos e minoritários, podemos dizer.

c) Organizações secundárias entre família e estado hoje em dia têm boas razões de ser. Promovem elas, via de regra, o bem-estar dos adeptos ou membros e contribuem para a saúde e felicidade de indivíduos, bem como a estabilidade da sociedade maior. Teologias para estes grupos incluem a mensagem da irmandade e da paz entre entidades separadas. Os estados nacionais, por sua vez, merecem respeito religioso, mas têm de evitar o absolutismo tradicional. E os organismos eclesiásticos, a partir da Bíblia, não são chamados para dominar terras e povoações, mas, sim, para servi-las.

d) A pluralidade de confissões e articulações de fé facilmente pode resultar em uma cacofonia feia. É imprescindível, portanto, balancear as “teologias” pluriformes de um local, de uma região, de um continente, da terra toda. Cada teologia tem o seu direito de ser, mas apenas dentro das teias sociais mais abrangentes. O indivíduo não deve se orgulhar das bênçãos de Deus, ou seja, dos bens materiais provindos dos céus, se tantas outras pessoas são desprivilegiadas e sofrem fome. Famílias não podem se tornar dinastias de exploração do povo. Associações quaisquer, incluindo nações e igrejas (religiões organizadas), não são legítimas de assumirem posturas de vice regentes divinos. Deus nos livre! Os conceitos teológicos reconhecidos na Bíblia e realizados em nossos contextos vivenciais devem trabalhar em favor de uma polifonia universal, honrando o Deus único e mundialmente ativo, através de tantas formas e conceitos. A ideia da justiça superior e geral, incluindo os direitos humanos e a subsistência para todos, fica bem

atual e fundada na Bíblia.

Conclusões

A pluralidade das confissões e crenças da Bíblia conforme organizações sociais diferentes (quem sabe se existem outras perspectivas fundamentais formativas?) é enriquecedora e não destrutiva. Ela nos alerta para o fato de que nós mesmos estamos vivendo em diversas teias de relações, que exigem cada vez mais análises próprias e respostas teológicas. A prática pastoral nos ensina que sempre há necessidade de mensagens particulares para as associações humanas diferentes. Na prática, as igrejas cristãs (e outras religiões) prestam atenção aos desejos, ânsias, esperanças espirituais (enquanto estão legítimas!) de grupos distintos da comunidade. A pluralidade de conceituações e discursos teológicos pode ser uma sintonia, mas traz consigo conflitos e possíveis dissonâncias. Por isso, os crentes, inclusive os teólogos profissionais, têm a dura responsabilidade de mediar os níveis e articulações conflitantes de fé. Até que ponto o indivíduo tem que se adequar às exigências espirituais da comunidade (ou da igreja toda, da nação, da humanidade)? Na antiguidade bíblica, certamente, a família e seu chefe valiam mais do que o membro solteiro (cf. Gn 12.10-20; 20.1-13, a entrega da mulher). Temos que ajustar a balança hoje mais para o lado do “indivíduo” e a sua consciência? Como podemos alcançar a união de todos, da qual fala Jesus em João 17? A avenida certa é a via dos diálogos inter-confessionais e inter-religiosos sob condições iguais. O Deus universal tem que falar dialetos, porque as nossas mentes são incapazes de compreender ou articular uma língua divina absoluta.

Bibliografia

- ALT, Albrecht. "Der Gott der Väter" (1929) In: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Vol. 1. München: Beck, 1959, 1-78.
- CRÜSEMANN, Frank. *Widerstand gegen das Königtum*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- FOWLER, Jeaneane D. *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*. Sheffield: Academic Press, 1988.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Der bittende Mensch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980 (re-impressão: Eugene, OR: Wipf and Stock 2009).
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento*. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas*. Séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014.
- GLEIS, Matthias. *Die Bamah*. Berlin: de Gruyter, 1997.
- MESTERS, Carlos. Esp. Círculos bíblicos. *Biblia y vida*. Port. Círculos Bíblicos (accessível na internet).
- MILLER, Patrick. *The divine warrior in early Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- NORIN, Stig I. L. *Personennamen und religion im alten Israel: untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Namen auf El und Ba'al*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- PORTEN, Bezael. *The elephantine papyri in english*. 2nd ed. Atlanta: SBL, 2011.
- SCHROER, Silvia. *In Israel gab es bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck, 1987.
- SIGRIST, Christian. *Regulierte anarchie (1967)*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1997.
- STOLPER, M. W. *Entrepreneurs and empire*. The murašû archive. Leiden: Brill, 1985.
- TOORN, Karel van der. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel*. Continuity and change in the forms of religious life. Leiden: Brill, 1996.

RITUAIS E INSTITUIÇÕES LITÚRGICAS DO ANTIGO TESTAMENTO E SUAS ATUALIZAÇÕES

Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis¹

O tema dos rituais e instituições litúrgicas está sempre em pauta, pois são fundamentais para compreender a forma como a comunidade se encontra com Deus. Desde os tempos remotos os povos elaboraram orações, rituais e consagraram lugares especiais para a adoração da divindade, cuja denominação em geral era de uma 'casa' para o ser divino. Israel também adotou essa prática, e com ele toda a tradição cristã, em particular na tradição reformada. Por isso, conhecer o sentido desses elementos e atualizá-los tem muita relevância para a identidade e a forma como a comunidade expressa sua fé e adoração a Deus.

Palavras-chave

Liturgia – Ritual – Casa de Deus – Templo – Liturgia Reformada

¹ Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Mestre em Ciências da Religião (UMESP) e ex-professor da FATIPI

Uma palavra de gratidão especial à FATIPI (Faculdade de Teologia de São Paulo – da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil) pela oportunidade de discussão de um tema tão relevante quanto este que é vivido no centro das comunidades presbiterianas independentes em todo o Brasil diariamente. O tema da liturgia e culto exige releitura em nossas comunidades para que haja, continuamente, vivificação das instituições litúrgicas nas igrejas locais.

Introdução

Para este trabalho divide-se o tema em três partes: na primeira, lembra-se o tema como era vivido nos templos e locais sagrados na época do Antigo Testamento. Na segunda parte, revisa-se os conceitos próprios da Igreja Protestante Reformada no que se refere à liturgia. Por fim, relembra-se estes significados para uma cuidadosa atualização nas comunidades de fé.

A ideia do encontro com Deus em comunidade é expressão de vida que, muitas vezes, se confunde com a própria existência tanto pessoal quanto familiar, tribal e social. As manifestações litúrgicas do povo no passado e nas igrejas hoje revelam a identidade eclesiástica, e muitas vezes respondem perguntas do tipo: Quem somos? De que forma existimos? O próprio texto bíblico, como exemplo, apresenta, na boca de Miriã, uma das mais antigas – ou primeiras – formas de expressão litúrgica comunitária de devoção a Deus no meio do povo: “*Cantai ao Senhor, porque gloriosamente triunfou e precipitou no mar o cavalo e seu cavaleiro*” (Êx 15.21), verso que revela quem era o povo e a situação vivencial naquele momento, pouco depois da saída do Egito.

Igualmente um hino Acádio à deusa *Ishtar*, escrito no final da primeira dinastia da Babilônia – aproximadamente 1.600 a.C. - revela toda excelência da divindade em relação aos outros deuses. Este antigo hino exprime quem era a deusa e o que pensavam seus seguidores quando cantavam:

Hino a *Ishtar*: Louvada seja a maior de todos os deuses. Permitam reverência à senhora dos povos, a maior entre os grandes deuses dos céus. Louvada seja *Ishtar*, a maior de todos os deuses.

Permitam reverência à rainha das mulheres, a maior entre os grandes deuses dos céus. Ela está vestida com prazer e amor. Ela está cheia de vida, charme e volúpia. Ela está vestida com prazer e amor. Ela está cheia de vida, charme e volúpia (...).

De forma que, sejam antigas ou mais recentes – como oráculos proféticos do período pós-exílio, por exemplo - essas expressões comunitárias de devoção a Deus estão presentes na história desde os tempos mais remotos e têm o objetivo de identificar o povo – adoradores - em sua mais íntima relação com a divindade. De igual forma, as canções entoadas, as orações, os sermões, as reuniões nas casas, os coros das igrejas contemporâneas mostram como se dá essa expressão de adoração a Deus, revelando em última instância sua identidade confessional e seus valores existenciais.

O Antigo Testamento

Olhando especificamente para o Antigo Testamento, há uma infinidade de possibilidades de leitura e estudo do tema. Para não ampliar demais o horizonte de reflexão, observa-se apenas a situação de Judá em Jerusalém no período que corresponde ao exílio e pós-exílio principalmente.

Uma rápida, porém necessária, contextualização é proposta por Roland de Vaux que escreve: “A queda de Jerusalém trouxe o desastre para o sacerdócio do templo. O sacerdote principal, o segundo sacerdote e os guardas da porta, ou seja, todos os oficiais do templo foram feitos cativos ou executados por Nabucodonosor”, citando 2Rs 25.18. De acordo com o autor, a situação litúrgica de Judá no período do pós-exílio era de quase total destruição.

Para ilustrar ainda mais a situação da chamada “*casa do Senhor*” pelo autor bíblico, veja o que relata o capítulo 24.10-13 de 2Rs:

Naquele tempo, subiram os servos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, a Jerusalém, e a cidade foi cercada. 11 Nabucodonosor, rei da Babilônia, veio à cidade, quando os seus servos a sitiavam. 12 Então, subiu Joaquim, rei de Judá, a encontrar-se com o rei da Babilônia, ele, sua mãe, seus servos, seus príncipes

e seus oficiais; e o rei da Babilônia, no oitavo ano do seu reinado, o levou cativo. **13 Levou dali todos os tesouros da Casa do SENHOR e os tesouros da casa do rei; e, segundo tinha dito o SENHOR, cortou em pedaços todos os utensílios de ouro que fizera Salomão, rei de Israel, para o templo do SENHOR.**

A deportação e a execução da liderança religiosa em Jerusalém não foram a causa dos maiores problemas. Nota-se, de acordo com o autor supracitado, que:

A comunidade em Judá, de certa forma, ainda mantinha sua vida litúrgica e religiosa em prática. As pessoas ainda frequentavam os santuários nas províncias que reabriram depois das falhas da reforma josiânica. Os mesmos cultos sincretistas, que foram proibidos antes da reforma, estavam sendo praticados nesses santuários. Contudo, algumas pessoas permaneceram fiéis ao culto a YHWH.

O autor escreve de um momento na história de Israel que, por consequência dessa confusão generalizada em ambiente de destruição do templo e liturgia, que o povo maculou, trocou a adoração a YHWH por outros deuses.

Para esse estudo, se torna demais valioso compreender o contexto sobre o qual existem as instituições e rituais litúrgicos no período do exílio e pós-exílio. A saber, os líderes religiosos são deportados ou executados. Os chefes do Estado são levados cativos. Os templos locais nas cidades são destruídos. Os que permanecem na terra procuram por outros deuses e os adoram. Uma minoria permanece fiel e lamenta diante das ruínas do templo: “Disseram-me: Os restantes, que não foram levados para o exílio e se acham lá na província, estão em grande miséria e desprezo; os muros de Jerusalém estão derribados, e suas portas, queimadas” (Ne 1.3).

Assim, observa-se da análise até o momento que a comunidade judaica tinha o templo como o centro de suas atividades litúrgicas e culturais. De forma geral, pode-se dizer que as manifestações litúrgicas veterotestamentárias eram templocentristas. A própria ausência do templo revelava um tipo de relação existente entre o povo recém-chegado do exílio e Deus.

Olhando para a reconstrução

Nesse momento de total depravação litúrgica e cultural de Judá em Jerusalém, o que chama a atenção é a forma como se deu a reconstrução dos locais sagrados e sua maneira de adoração a Deus. Passados vários anos, aqueles começam a regressar do exílio para essa reconstrução, famílias inteiras são nomeadas para o serviço, sendo responsabilizadas pela reconstrução do templo, como relata Esdras 2.36-40:

Os sacerdotes: os filhos de Jedaías, da casa de Jesuá, novecentos e setenta e três. Os filhos de Imer, mil e cinquenta e dois. Os filhos de Pasur, mil duzentos e quarenta e sete. Os filhos de Harim, mil e dezessete. **Os levitas:** os filhos de Jesuá e Cadmiel, dos filhos de Hodavias, setenta e quatro.

Os sacerdotes, os levitas, os cantores ganham ênfase na reconstrução litúrgica da adoração em Judá.

Aqui cabe uma informação crucial a respeito do templo em Jerusalém. Acadianos, fenícios e hebreus usavam a mesma palavra para ‘casa’ e ‘palácio’ de Deus – da divindade. Assim, todo templo era construído como a ‘casa’ da divindade, também conhecido como: em sumério – ‘grande casa’, ou ‘grande casa do monte’, em hebraico *beth* – ‘casa’. Nos textos mais recentes do Antigo Testamento, como Ezequiel, expressões como ‘lugar sagrado’ e ‘santuário’ aparecem. Em outros textos, como Isaías e Amós, a expressão que aparece é ‘lugares altos’. De qualquer forma, seja qual expressão se usa, o templo é o lugar onde a divindade habita. No contexto da reconstrução litúrgica em Judá, o povo precisa urgentemente erguer uma nova ‘casa’ para YHWH.

Os livros de Esdras e Neemias são fonte quase inesgotável de informação a respeito das tentativas de reconstrução da cidade e do templo em Jerusalém. Antes do exílio, o templo era uma instituição estatal e o rei era quem sustentava as despesas dos cultos públicos. Assim, de acordo com Ezequiel 45.13-17, o rei recebia as contribuições do povo, mas ele mesmo ficava responsável pelo oferecimento do sacrifício em nome do povo.

Entretanto, depois do exílio, não havia rei em Judá. Dario sancionou um decreto dizendo que, em adição à reconstrução do templo, tudo o que era necessário para a oferta de sacrifícios deveria ser ofertado aos sacerdotes, ordem que não prevaleceu por muito tempo, de acordo com De Vaux.

Nesse momento histórico tão relevante para Judá – momento de reconstrução de sua identidade cultural - algo de máxima relevância acontece. Um somatório de forças externas e internas restabelece a instituição da adoração em Jerusalém. Esdras trouxe da Babilônia contribuições do rei e seus conselheiros entre outras:

Porquanto és enviado da parte do rei e dos seus sete conselheiros para fazeres inquirição a respeito de Judá e de Jerusalém, conforme à lei do teu Deus, que está na tua mão; E para lebares a prata e o ouro que o rei e os seus conselheiros voluntariamente deram ao Deus de Israel, cuja habitação está em Jerusalém; E toda a prata e o ouro que achares em toda a província de babilônia, com as ofertas voluntárias do povo e dos sacerdotes, que voluntariamente oferecerem, para a casa de seu Deus, que está em Jerusalém (Ed 7.14-16).

Esta oferta mencionada há pouco ocorreu episodicamente. Era necessário que a oferta ao templo fosse apresentada de forma contínua para sua reconstrução. Neemias escreve:

Também sobre nós pusemos preceitos, impondo-nos cada ano a terça parte de um siclo, para o ministério da casa do nosso Deus; Para os pães da proposição, para a contínua oferta de alimentos, e para o contínuo holocausto dos sábados, das luas novas, para as festas solenes, para as coisas sagradas, e para os sacrifícios pelo pecado, para expiação de Israel, e para toda a obra da casa do nosso Deus (Ne 10.32-33).

Outrossim, deveria haver uma oferta de madeira anual (Ne 13.3. Aquela generosidade dos reis persas foi copiada pelos selêucidas de acordo com documentos de Flávio Josefo e dos Livros de Macabeus. Há uma vaga alusão em 2 Macabeus 3.1-3 a esse respeito:

Enquanto os habitantes de Jerusalém gozavam de uma paz

perfeita, por causa da piedade e retidão do sumo sacerdote Onias, na exata observância das leis, o templo era respeitado, mesmo pelos reis estrangeiros. Estes honravam o santuário com os mais ricos presentes, a tal ponto que Seleuco, rei da Ásia, subministrava com suas rendas pessoais toda a despesa necessária à liturgia dos sacrifícios.

Depois, uma carta de Antíoco III, citado por Flávio Josefo revela: “o rei decidiu contribuir com 20 mil dracmas para as vítimas, a serem oferecidas em sacrifício, também com grande quantidade de farinha, milho e sal”. Algumas doações continuaram, algumas cessaram, outras mais foram oferecidas, registradas por Josefo e pelos textos de Macabeus I e II.

Do que foi dito até o momento, pode-se tirar algumas poucas conclusões: 1. Na história – especialmente no período do exílio e pós-exílio - Jerusalém perdeu seu local de adoração e, nessa hora, precisou reestruturar suas instituições litúrgicas. 2. No processo de reconstrução litúrgica, famílias inteiras são nomeadas ao serviço; o objetivo era evidente: o serviço precisava ser contínuo. 3. Por fim, na reconstrução das instituições culturais em Jerusalém, a ajuda vem de muitos lugares, muitos braços, muitas pessoas, de dentro e fora do povo.

Tradição protestante

Essas conclusões supramencionadas ainda acompanharão este trabalho, enquanto se busca informações no texto de Nicholas Wolterstorff – *A Liturgia Reformada*, inserida no livro: *Grandes Temas da Tradição Reformada*, de edição de Donald K. Mckim. Nesse texto, logo no início, Nicholas escreve:

Presumo que a liturgia reformada só possui uma ideia coerente que a orienta, se ela conserva uma continuidade significativa em relação à teologia e à prática litúrgica dos reformadores, pois admito que, no curso da história, o seu espírito foi, com frequência, obscurecido e até perdido.

Aqui, Nicholas Wolterstorff reconhece o importante significado da continuidade litúrgica nas igrejas reformadas protestantes. E essa continuidade acontece em dois níveis: 1º) Deve ser vinculada, ou seja, ligada à

importância da reflexão teológica; liturgia e teologia caminhando juntas; e 2º) a continuidade da reflexão litúrgica no seio da comunidade, pois, de acordo com o autor, a liturgia reformada possuía um “espírito” que deveria ser vivenciado em comunidade constantemente.

Exige-se lembrar agora da função dos templos e lugares sagrados do Antigo Testamento, lugares de habitação, morada de Deus. A relação entre os lugares sagrados do passado com o que acontece nas comunidades atualmente é latente, quando compreendemos a função do espírito litúrgico mencionado por Wolterstorff. No passado veterotestamentário, os rituais litúrgicos do templo revelavam a existência de YHWH; nas comunidades protestantes contemporâneas, o ‘espírito litúrgico’ vivifica a Igreja Reformada.

Adiante, o mesmo autor, revela o significado da palavra liturgia. Ele escreve que liturgia vem da junção de duas palavras gregas: *leitos* e *ergon*, que significam “do povo” e “ação”. Assim, liturgia significa originariamente “ato do povo”. Se a própria expressão em estudo significa um modo de agir, então os acontecimentos do passado, registrados por Esdras, Neemias, Flávio Josefo e Macabeus I e II, textos Acádios, revelam a essência da prática litúrgica como um ato plural e não individual. Se liturgia é um ato das pessoas, do povo, nada mais consistente com seu significado do que a união das pessoas em torno de um objetivo comum: a construção da morada de Deus próxima às pessoas – ou dentro das pessoas!

Desse modo, liturgia é ação comunitária – do povo para o povo, com o objetivo de oferecer serviço de adoração à divindade. É dos mais novos para os mais velhos e dos mais velhos para os mais novos. Das mulheres para os homens e vice-versa. Até ao ponto de dizermos dos fiéis para os não fiéis: no exercício da missão evangelizadora; e dos não fiéis para os fiéis: a exemplo do testemunho mencionado nos textos do Antigo Testamento quando os povos vizinhos ajudaram Judá na reconstrução do templo. Liturgia é um ato comunitário para a comunidade.

Atualização

Uma possibilidade de releitura do texto sagrado, atualmente, tem muito a ver com as condições litúrgicas que vivem as comunidades protestantes e também as Igrejas Presbiterianas Independentes. É possível que se esteja vivendo circunstâncias de destruição, de esquecimento, de degradação, de mau uso do significado do ritual litúrgico nas comunidades evangélicas. A exemplo do testemunho do Antigo Testamento, muito se pode mudar com o auxílio de pessoas de fora da comunidade. O diálogo inter-religioso pode, e muito, ajudar a reconstruir o significado de liturgia nas igrejas e comunidades hoje. A aproximação das igrejas de diferentes denominações também pode ajudar a olhar para a liturgia como a expressão da ação das pessoas para as pessoas – em serviço de exaltação a Deus.

Nessa mesma esteira, a tradição reformada nos ensina que liturgia é uma ação de todo o povo para a vivificação do povo. Ora, se liturgia é do povo para o povo, então precisamos pensar nossas estruturas litúrgicas na perspectiva de relacionamentos abertos às pessoas, sejam quais forem. A impressão que se tem é que uma liturgia que contemple todas as pessoas - crianças, idosos, viúvas, enfermos, divorciados, descasados e inclusive e principalmente os de fora da comunidade - mostra uma liturgia mais próxima do imenso amor de Deus revelado em Jesus Cristo.

Essas conclusões lançam apenas pistas para uma auto avaliação dos rituais litúrgicos atuais. Com alguns poucos questionamentos sobre o que acontece dentro das igrejas e de que forma acontece, pode-se responder se essas instituições litúrgicas são ou não bíblicas ou se são ou não protestantes reformadas.

Bibliografia

DE VAUX, Roland. *Ancient Israel. Its life and institutions*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, 1997.

PRITCHARD, James B. (Editor). "Hymn to Ishtar" In: *The ancient near east. An Anthology of Texts and Pictures*. STEPHENS, Ferris J. (Tradutor). Princeton: Princeton University Press, 1958.

WOLTERSTORFF, Nicholas. "A liturgia reformada" In: MCKIM, K. Donald (Editor). *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.

MARCOS FRENTE À GUERRA E O CONFLITO ARMADO¹

Elsa Tamez²

O evangelho de Marcos é um texto sobre Jesus Cristo, mas que também dá voz a uma comunidade que enfrenta a guerra e sofre com ela. Por isso mesmo a comunidade tem medo, que silencia as pessoas de bem e as coloca numa posição de fragilidade. O evangelho é uma forma de dar voz ao medo para poder alimentar a esperança. A leitura do evangelho de Marcos nesta perspectiva, especialmente do capítulo 13, onde Jesus faz um discurso que tem muito do contexto concreto que eles estavam vivenciando, tem por objetivo alimentar a esperança de que as coisas podem ser diferentes. Ao mesmo tempo o evangelho desafia seus ouvintes a uma proposta de vida radicalmente contrária aos valores do império que os persegue e usa de extrema violência para impor seu governo. Assim, o evangelho de Marcos representa a corajosa posição das comunidades cristãs frente ao imperialismo, apresentando o reino de Deus como um novo modo de viver neste mundo.

Palavras-chave

Evangelho de Marcos – Império Romano – Guerra – Teologia da Libertação - Esperança

¹Este artigo foi publicado em inglês em Tamez, Elsa, “The Conflict in Mark. A Reading from the Armed Conflict in Colombia, in: Wilkinson, Nicole, Okure, Teresa, Patte, Daniel, (Ed.). *Mark. Texts and Contexts*. (Minneapolis: Fortress Press, 2011) pp. 101-125. Tradução para o português de Marcelo da Silva Carneiro.

²Elsa Tamez é biblista mexicana, Doutora em Bíblia pela Universidade de Lausanne, Professora Emérita da Universidade Bíblica Latinoamericana e consultora de tradução das Sociedades Bíblicas Unidas.

Introdução

O evangelho de Marcos foi escrito numa situação de guerra e perseguição aos cristãos. Do princípio ao fim, percebemos que o tema do silêncio e o medo é fundamental. Há um silêncio estratégico aconselhado pelo próprio Jesus e um silêncio auto imposto motivado pelo medo. A sombra da traição, até mesmo no interior do próprio movimento de Jesus também ronda o evangelho. A pessoa de Jesus tem um preço como as recompensas pelas cabeças dos guerrilheiros, narcotraficantes ou paramilitares. A de Jesus de Nazaré custou 30 moedas de prata. Que diz Marcos frente a uma realidade tão conflituosa como a de seu tempo, onde o medo dominava? Que diz Marcos aos cristãos de hoje, que não se atrevem a falar por medo, como as mulheres seguidoras de Jesus que, paralisadas de espanto, não comunicaram a mensagem do ressuscitado? Como podemos ser bons seguidores do ressuscitado em tempos de guerra?

Quando lemos o Evangelho de Marcos a partir do conflito, percebemos três contextos: o do próprio Jesus, o do autor (Marcos) e o do leitor atual. Os três são diferentes, porém há certos elementos que se repetem: a perseguição, o medo e a traição, a corrupção, o silêncio e a confusão. A origem do conflito nos três casos é parecida: um povo pobre e oprimido, a acumulação de terras por parte de poucas famílias privilegiadas e o abandono das necessidades fundamentais da população pelos seus líderes religiosos e políticos. Além disso, há uma ingerência externa que agrava o conflito: o império romano no primeiro século, as multinacionais e o pentágono no século atual. Por último há um desnorreamento na população a respeito de que opção tomar diante dos acontecimentos. Vamos nos concentrar brevemente no contexto que foi escrito Marcos, que relê o evento de Jesus à luz de sua situação da guerra contra os judeus.

O contexto de Marcos: a guerra e o conflito armado na Palestina

Marcos foi escrito entre 66-70 d.C., exatamente durante a revolta contra as forças de ocupação romana e a tomada de Jerusalém pelas tropas de Tito. Desde 66, se intensificaram os motins na Judeia e em outras partes da Palestina, mas o lugar onde começou a luta contra as forças romanas foi na Judeia. Foram vários motivos que se acumularam: o descontentamento pelas apropriações de terra pelas elites religiosas e políticas, a exploração dos camponeses, a pesada carga dos diversos impostos, a marginalização dos menos favorecidos, o desrespeito à religiosidade e a presença das forças de ocupação. Segundo Myers, a gota que derramou o vaso aconteceu quando os líderes do clero liderados por Ezequiel, filho de Ananias, apoiado pelos chefes rebeldes populares, decidiram recusar as oferendas dos gentios, entre elas a que se sacrificava em honra do imperador e do império (Myers, 1992, p.97). Josefo descreve assim: “Foi este o princípio e causa para a guerra dos romanos, porque desprezaram o sacrifício ao César que se costumava oferecer pelo povo romano” (Josefo, Livro 2, XVII, 263). Em Jerusalém, se juntaram diversas tendências dos movimentos insurgentes³, expulsaram os sumos sacerdotes, que o procurador Floro havia deixado no comando, junto com uma guarnição romana, e tomaram a cidade. Flávio Josefo foi enviado por este “governo provisório”⁴ para liderar a luta na Galileia contra os romanos, mas se viu em muitos problemas com os líderes populares porque se aliou com a nobreza da Galileia e, além disso, tinha como estratégia convencer os dissidentes a negociar com os romanos. Em 67, quando as tropas de Vespasiano esmagaram a insurreição na Galileia, ele passou para o lado dos romanos. A guerra foi cruel para os camponeses

³Horsley e Hanson (1985) e Myers (1992, 87-95), relendo Josefo, encontram grupos e movimentos de tendências e aspirações distintas: movimentos de messias, de profetas, de zelotas, de bandidos sociais (estes conquistavam os camponeses dando-lhes bens que roubavam dos ricos), de sicários (estes assassinavam seletivamente os colaboradores urbanos, sequestravam filhos das elites para pedir resgate, e, assim como os bandidos sociais, também roubavam aos poderosos). Flávio Josefo, ao escrever numa perspectiva dos vencedores, descreve esses grupos como terroristas.

⁴Frase empregada por Myers.

da Galileia. Não só pelas terríveis consequências de toda guerra como a escassez de alimentos e a insegurança permanente, mas também, seguindo a hipótese de Myers (1992, p.120s), pela necessidade de recrutamento, por parte dos insurretos, para defender a cidade de Jerusalém e o templo, centro de poder religioso, econômico e político dos judeus.

Josefo fala do ódio que havia contra os judeus e como os não judeus se aproveitaram da situação da guerra para atacá-los (Josefo, Livro 2, XIX-XXII). A comunidade de Marcos possivelmente passava por algo similar. Não se sabe ao certo a origem desta comunidade cristã, se na Galileia ou em Roma. Se fosse da Galileia, ser judeu cristão poderia ser motivo de perseguição em três frentes: pelas elites religiosas, pelos romanos e pelos líderes da luta armada contra os romanos, pois não apoiar a estes para defender Jerusalém podia ser motivo de perseguição. Se Marcos escreve em Roma, a insegurança era igualmente sentida. Em primeiro lugar, como procedentes de uma província que se levantou contra o império, seriam desprezados pelos habitantes da cidade, e podiam até ser linchados quando se ouvia falar dos fracassos das tropas romanas em suas tentativas de tomar Jerusalém durante os cercos iniciais.⁵

Além disso, não havia muito que tinham sofrido um genocídio feroz pelas mãos de Nero.⁶ Por outro lado, vivendo nos bairros onde estavam também seus compatriotas judeus, estariam confusos sobre que ação tomar e não tinham muita liberdade de pronunciar-se contra a luta armada que defendia Jerusalém e o templo; ou mesmo de pronunciar-se a favor ou contra alguma das tendências que estavam à frente de sua luta. Sua situação era não só insegura como incômoda: Jerusalém, com seu “templo-estado”,⁷ havia sido o centro de onde se originou a perseguição contra o fundador de sua fé e seus discípulos; Roma e Jerusalém se aliaram havia pouco mais de 30 anos contra Jesus, o ressuscitado a quem deviam seguir. De acordo com Myers,

⁵De acordo com Josefo, a cidade foi tomada depois de três cercos.

⁶Tácito menciona com detalhes a forma como o imperador Nero os culpou pelo incêndio de Roma e os torturou (Anales, X, 256)

⁷Este é um termo que se usa comumente, já que no templo se concentrava o poder econômico-político e religioso.

a comunidade de Marcos sofre perseguição por sua posição não alinhada (Myers, 1992, p.495).

Durante todos os anos que durou a guerra se respirava medo e se impunha o silêncio. Havia mortes demais, muita confusão, corrupção, traição em todos os lados. A avareza estava presente em cada movimento da guerra, tanto da parte das tropas romanas como dos grupos armados e até do povo comum que se aproveitava das circunstâncias. Josefo, referindo-se à matança que fizeram de judeus civis em Cesarea e Síria, destaca: “A avareza movia a muitos, que antes eram modestos, a assassinar os seus opositores, e mesmo a aqueles que antes se havia mostrado bastante amigos, porque roubavam todas as propriedades dos mortos... Tinham por mais valoroso aquele que mais roubava” (Josefo, Livro 2, XIX, 271). De toda esta situação de guerra e conflito, as maiores vítimas eram os mais pobres, as mulheres e as crianças. O mesmo Josefo repete várias vezes como as únicas que podiam fugir de Jerusalém, onde lutavam entre si as distintas tendências e, às vezes, faziam resistência ao exército romano, eram as pessoas endinheiradas; e os pobres, ao contrário, eram assassinados. Mas a ambição não tem limites. Quando circulou rumores de que os que conseguiam escapar de Jerusalém tinham pedaços de ouro dentro de seu corpo, soldados do exército romano, movidos pela cobiça, abriam as entranhas das todas as pessoas que escapavam, sem piedade. Segundo Josefo, em uma noite abriram as entranhas de duas mil pessoas. Por causa da avareza, não pararam de abrir barrigas nem mesmo diante de ameaças de pena de morte declaradas pelo seu comandante Tito. Porque, como o próprio Josefo, disse: “...e não há adversidade nem dano tão grande que se possa comparar com a avareza e o desejo de ter mais, porque todas as outras coisas têm fim, e com o medo se refreiam” (Josefo, Livro 6, XV, 195).

A comunidade de Marcos devia ter muito medo, como todos, porém mais ainda por sua posição delicada de seguir um Messias crucificado pelo império romano, cuja posição foi contrária à das autoridades do templo-estado de Jerusalém. Alguém que havia ressuscitado para mostrar uma nova ordem a favor da humanidade, começando com os mais marginalizados

da sociedade. Sua audiência devia estar muito atenta e não confiava em ninguém porque podiam “ser entregues”. Isto porque, nestes contextos, havia muito engano e traição. Inclusive até nossa fonte privilegiada dos dados sobre a guerra provém de um traidor, Flávio Josefo.

Releitura do Evangelho de Marcos

Marcos intitula seu livro “a boa notícia de Jesus, o Messias e Filho de Deus”. Entretanto, o final do livro não termina como se espera. As mulheres, tremendo de medo, não dizem nada a ninguém (16.8). Este final enigmático está em consonância com todo o ambiente que se respira na narrativa: conflito, perseguição, medo e silêncio. O comportamento de Jesus a favor do ser humano detona um conflito que o levará à morte; sua identidade de Messias e Filho de Deus, refletida fielmente em sua prática, será o centro de controvérsias, mal-entendidos e de sua sentença à morte. Jesus quer se manter em segredo o mais que puder, mas os demônios o revelam, identificando-o pelo seu nome; e as pessoas curadas por ele não podem deixar de falar sobre as maravilhas, atraindo a atenção até ele. O evangelho termina truncado. Marcos não quer incluir o relato da ressurreição para que a comunidade veja a si mesma frente à escolha de fugir da perseguição ou ir à Galileia e continuar a causa de Jesus (Bravo, 1986, p.241).

A introdução do livro (1.1-3) condensa a trama que se desenvolverá ao largo dos 16 capítulos. Se identifica a Jesus como Messias e Filho de Deus (1.1); esta identificação é confirmada por um profeta, João, o batista (1.7), e por Deus (1.8,11). Imediatamente aparece a oposição através de Satanás, o inimigo que põe dificuldades para que o projeto do reino não se realize. Tanto Satanás, o inimigo, como os demônios, espíritos malignos, simbolizam a guerra que degrada o ser humano.

Vamos estudar os temas para a releitura: guerra e conflito (Mc 13); medo e silêncio (textos diferentes sobre silêncio e traição); na conclusão, procuraremos responder à pergunta sobre como seguir a Jesus em tempos de guerra. Para isso, daremos algumas pistas tiradas dos ensinamentos que aparecem intercaladas nos três anúncios da paixão (8.31-45).

Marcos 13: guerra e conflito

O capítulo 13 é como uma bola de cristal através da qual se observa uma guerra e todos os horrores que acarreta: destruição, violência, perseguição, traição, terror e conflitos internos. Se trata de um discurso de Jesus, mais que tudo de índole parenética (Focant, 2004, p.478), elaborado com linguagem apocalíptica e escatológica. A linguagem apocalíptica, sabemos, é própria de situações limite e sem saída, e de muito sofrimento. O capítulo 13 é um chamado à comunidade de Marcos a aguentar os horrores da guerra e principalmente a estar sempre alerta e não sucumbir. O discurso aparece entre o fim do ministério de Jesus (1-12) e o fim de sua vida aqui na terra (15-16.8). Mais concretamente, depois dos anúncios da paixão de Jesus (8.31-10.52) e antes de sua paixão, onde lemos a paixão da comunidade de seus seguidores (cap. 13) (Idem). Na análise desse ponto, vamos nos concentrar na guerra e no conflito, tendo em mente a situação dos destinatários de Marcos.

O capítulo se divide em duas partes: uma introdução e o discurso de Jesus. Na introdução, os discípulos admiram as grandiosas pedras do templo, mas Jesus anuncia sua inevitável destruição (1-2). O discurso em si se divide em três partes e também tem uma introdução. Nesta, os discípulos perguntam pelo tempo e pelo sinal que indicará o cumprimento destas coisas (3-4). Jesus contesta vagamente com um discurso ininterrupto. A primeira parte do discurso fala de guerras, enganadores e perseguições (5-23). A segunda anuncia a chegada do Filho do Ser Humano⁸ depois do grande sofrimento (24-27) e a terceira parte corresponde a duas comparações (28-37).

O capítulo começa dizendo “ao sair do templo”. Esta expressão não é só uma frase trivial indicando movimento, como também um indício de separação total da instituição templo-estado, de onde vem a hostilidade maior contra Jesus. Ele havia virado as mesas de câmbio pouco antes e chamado esse lugar de “covil de salteadores” (11.15-17). A partir deste momento,

⁸Termo tradicionalmente traduzido como Filho do Homem.

Jesus não voltará a entrar no templo. Como é típico em Marcos, há uma forma diferente de ver o mundo entre Jesus e seus seguidores. Os discípulos admiram a grandiosidade das construções; Jesus anuncia sua destruição. O uso dos verbos diferentes com o significado de “ver” é interessante. Os discípulos utilizam a partícula *íde* (na verdade, um imperativo do verbo *eidon*, aoristo do verbo *oraô*), que também é utilizada pelos enganadores quando dizem “Veja! O Messias aqui!” “Veja (*íde*) está ali”⁹ (21). É uma partícula empregada para chamar a atenção. Jesus, por sua vez, utiliza o verbo *blepô*, “olhar, ver”, sem a conotação de admirar, para indicar que as pedras serão destruídas. De fato, o capítulo utiliza *blepô*, “ver”, na boca de Jesus 5 vezes, 4 delas no sentido de “se cuidem”, “estejam atentos” (5, 9, 23, 33). Quando Jesus usa o verbo *oraô*, “ver”, “perceber”, é justamente no momento em que anuncia que verão o Filho do Ser Humano descendo (26). Porque é para lá, para a nova humanidade futura que devem olhar com atenção. Entretanto, o que devem olhar (*oraô*) no presente são os acontecimentos fatais e seu breve final (29).

A primeira parte do discurso (5-23), de acordo com o conteúdo e seguindo uma estrutura concêntrica (Lambrecht, p.67, *apud* Juan Mateos, 1989, p.174ss), corresponde a: enganadores e guerras (5-8), perseguições (9-13), e guerras e enganadores, nessa ordem quiástica (14-23). Esta é justamente a situação que a comunidade à qual escreve Marcos está vivendo, seja na Galileia ou em Roma.

O centro da estrutura (9-13) menciona diretamente os responsáveis da perseguição; temos três tipos de forças hostis: as autoridades locais dos tribunais e sinagogas, que correspondem às elites judaicas; as autoridades da ocupação romana como os governadores e reis nomeados pelo imperador, e a própria família: entre irmãos e entre pais e filhos. Curiosamente, a este último setor se relaciona a tortura maior: enquanto as autoridades locais só chicoteiam, os filhos matam os pais. O texto alude a uma degradação total provocada pela guerra.

⁹As citações bíblicas neste artigo são traduções da própria autora adaptadas ao português, não correspondendo a nenhuma versão da atualidade (nota do tradutor).

O marco desta primeira parte é formado pelos enganadores, que se declaram como os verdadeiros líderes. Possivelmente se tratam de movimentos de messias. Dirão “Eu sou”, usurpando o nome do verdadeiro Messias (6) e, ao final desta seção, se fala dos falsos messias e profetas (21s) que certamente andavam buscando pessoas para seus próprios movimentos (Myers, 1992, p.120s). Marcos quer fazer lembrar seus leitores que Jesus era contrário ao governo de Jerusalém e sobretudo à forma como se administrava o templo, em detrimento dos pobres. A Jesus interessava o projeto do domínio¹⁰ de Deus e não a institucionalidade opressora. Ele não tem nenhuma simpatia pelo império romano, mas não se pronuncia em defesa de Jerusalém. É provável que até compartilhava dos mesmos sentimentos dos rebeldes contra Roma, pois, como Myers recorda, o próprio Jesus tinha sofrido a mesma pena de morte que os “bandidos sociais”, quando foi crucificado no meio deles (15.27). Mas Jesus não está a favor da defesa do templo. Por isso, quando pronuncia este discurso, está sentado no Monte das Oliveiras frente ao/ oposto ao (*katenanti*) templo. Seu discurso, justamente por causa do perigo, foi dito em particular (*kat'idian*), aos mais próximos: Pedro, Tiago, João e André. Estes eram os que sempre andavam junto com Jesus, como se fossem “seus guarda-costas”, nesta situação de perseguição.

Nosso texto alude a um conflito fratricida. Nesta seção central da primeira parte, o texto acentua a palavra “entregar” (*paradidômi*), repetindo-a três vezes. O mestre havia anunciado já várias vezes que o Filho do Ser Humano ia ser entregue às autoridades locais e às de ocupação (9.31; 10.33s). Isso irá ocorrer imediatamente após o seu discurso, quando Jesus vai ser traído por um de sua confiança (14.10). Seus seguidores irão ser entregues pelas pessoas às autoridades a fim de serem açoitados e por suas famílias para serem assassinados.

A primeira seção (5-8) e a última (14-23) desta primeira parte do discurso falam da guerra entre os povos e seus horrores. Do 5-8 se introduz

¹⁰ No original, reinado de Deus, que a autora diferencia de reino de Deus (nota do tradutor).

o ambiente de guerra que reinava no momento em que se escreveu este evangelho. De fato, Roma estava em guerra não só na Judeia como também contra os germanos e gauleses (Josefo, Livro 7, XXIII, 266-268) e até mesmo na Itália (Cf. Josefo, Livro 5, VIII, 108). Fome e terremotos, mesmo sendo termos tipicamente apocalípticos, não têm nada de irreal em tempos de guerra; os ataques que lemos em Josefo dos soldados romanos a várias cidades da Galileia (66-68) e sobretudo a Jerusalém em seu último cerco (ano de 68-69) deixam ver a calamidade extrema que ocorre quando se corta a água e acabam os mantimentos. A gravidade é tal que, na maioria dos casos, se recorre à traição e, em outros, como no ataque romano a Massada, ao autoextermínio da população. Isto por causa de uma fidelidade absurda aos ideais. Os terremotos dão um sentimento de impotência total; os que os vivem sabem o terror que causam porque frente a eles não há nada a fazer, dependendo da duração, só se pode esperar que tudo desmorone. Dos versos 14 ao 23, o tema da guerra é retomado, porém de uma maneira muito próxima: em casa. “A abominação da desolação”, termo apocalíptico tomado de Daniel, é relido por Marcos como a presença profanadora dos romanos em Jerusalém, especialmente no templo, a gota que faz transbordar o vaso da tolerância. Em Josefo, lemos que muitos conflitos e massacres ocorreram pelo desrespeito à religião e à cultura judaica por parte dos soldados romanos; fatos como as insígnias militares romanas ou a estátua de Calígula que tentaram introduzir no templo ou a profanação da Torá por um soldado foram motivos de tumultos e seus respectivos esmagamentos implacáveis por parte das tropas romanas. Enfim, esta seção muito provavelmente fala do horror na Judeia que a penetração do exército romano causa à cidade de Jerusalém. A recomendação é fugir, sair da cidade até os montes e não dar um passo atrás sequer para recolher os pertences. Quem mais sofria eram os mais vulneráveis, como as mulheres grávidas ou com filhos pequenos, porque não podiam fugir com facilidade. O sofrimento é descrito como o pior da história.

A segunda parte do discurso (24-27) anuncia a queda dos poderes opressores por meio da linguagem apocalíptica – como a queda do sol, a lua, as

estrelas, os poderes astrais (Mateos, 1987, p.471) -, e anuncia igualmente a chegada do Filho do Ser Humano, que marca o fim do grande sofrimento. Essa chegada do Filho do Ser Humano, mesmo que seja tomada de Daniel 7.13, tem um significado diferente; não vem para julgar e impor-se frente aos maus, nem para anunciar o fim do mundo, mas vem para unir-se com os eleitos (27), que representam a comunidade. Não chega sozinho, mas com os seus discípulos que são os anjos. Filho de Ser Humano em Marcos tem diferentes significados (Ibid., p.500s); no caso de Mc 13, há certo consenso em ver no final um sentido não apenas individual mas também amplo e coletivo, que envolve a comunidade humana em sua plenitude, “onde se exerce o domínio de Deus” (Ibid., p.512s), o qual é o projeto de Jesus desde o início de seu movimento. Isto significa que, quando a comunidade segue o Filho de Deus (identidade de Jesus), se orienta para a plenitude humana. Marcos está contrapondo a guerra dos messias armados contra o império à chegada do Filho do Ser Humano, uma figura que aponta para uma nova humanidade, da qual Jesus é o protótipo e inaugurador (Idem).

A terceira parte do discurso é dedicada à *parênese*, quer dizer, à exortação (28-37), onde o “vigiai” e o “estai atentos” ao que acontece é o conselho fundamental. Faz uso de duas parábolas: a da figueira faz menção ao tempo; nela ensina que há indícios de quando acontecerão estas coisas, porém ninguém sabe a hora certa (28-32); por isso – segunda parábola – é necessário estar atentos, cuidando e vigiando, como os empregados de uma casa que não sabem quando o seu dono volta (33-37).

O objetivo de Marcos nesta mensagem não é o de espantá-los com o anúncio da guerra ou dos conflitos internos. Afinal, eles, seus leitores, já estão vivendo a perseguição; mas é o de dizer-lhes que Jesus também sofreu a perseguição em seu tempo, o mesmo que seus seguidores; por um tempo, manteve sua identidade em segredo; eles também poderão calar-se sem se sentir culpados (Theissen, 2002, p.36). Marcos quer adverti-los de que tenham muito cuidado e estejam sempre vigilantes frente aos enganos e às traições. Por isso, encontramos não só na seção central sobre a chegada do Filho do Ser Humano como sinal do fim do sofrimento, como também

sinais de esperança e estímulos intercalados em todo o discurso: no verso 8, ao dizer “este será o começo das dores do parto”, está utilizando uma figura que espera um novo ser. Quando foram presos e levados aos tribunais, por pensar diferente e dar testemunho da boa notícia do reino, não devem se preocupar porque o Espírito Santo os ajudará a defenderem-se (11). No verso 13, se fala de que se salvará aquela pessoa que conseguir perseverar (*hupomenô*) à repressão; quando fala do sofrimento mais intenso jamais visto, acrescenta que o Senhor vai abreviar esse tempo por amor a seus eleitos, aqueles que serão convocados de todas as partes quando chegar o Filho do Ser Humano (27).

Medo e silêncio

Em tempo de guerra ou conflito armado, o que predomina entre a população é o medo e, conseqüentemente, o silêncio. Ninguém quer dizer nada a ninguém. Por isso não deve nos surpreender o final do primeiro manuscrito que saiu da mão de Marcos.¹¹ As mulheres, tremendo de medo, não disseram nada a ninguém (16.8). Todo o evangelho é como um espelho posto à frente da comunidade de Marcos que vive a guerra com medo. Talvez essa seja a razão pela qual Marcos descreva os últimos acontecimentos do movimento de Jesus num pano de fundo espantoso: o líder do movimento foi preso, torturado e crucificado. Um dos seus o traía (14.10-11, 43-45); quando o prendem, os discípulos fogem (14.50); quando é condenado pelas autoridades judaicas e esbofeteado por seus servos (14.64s), Pedro, acusado de pertencer ao movimento de Jesus, o nega três vezes (14.66-72); e quando é torturado e crucificado, Jesus está completamente só, se sente abandonado até por Deus (15.34); somente as mulheres o veem de longe (15.40). Este final desastroso não pode ser apagado da mente das mulheres; frente à evidência da tumba vazia, temem ao desconhecido vestido de branco e não anunciam a boa notícia da ressurreição nem o plano de recomeçar na Galileia (16.7). Como as mulheres

¹¹Há consenso em aceitar que os manuscritos traduzidos em nossas Bíblias apresentam outros finais agregados tardiamente. O primeiro manuscrito terminava em 16.8.

do movimento de Jesus, a comunidade de Marcos não está dizendo nada a ninguém porque está estarecida e paralisada pelos acontecimentos da guerra e do conflito interno armado.

Uma das razões do medo é a traição, ou seja, que as pessoas sejam denunciadas. No caso de Jesus, o medo é que informação considerada subversiva chegue às autoridades judaicas locais, representadas pelos principais sacerdotes, os mestres da lei, os herodianos e os fariseus; e chegue às forças de ocupação, representadas pelo governador romano, o rei – nomeado pelo imperador – e às tropas. *Paradidômi* tem vários significados: “entregar”, “transmitir”, “confiar”, “permitir”. O significado que Marcos mais emprega é o de “entregar”, como no caso das autoridades. Percentualmente é o evangelho que mais usa o termo, e nesse sentido.¹² Das 19 vezes que aparece, só em duas ocasiões tem um sentido neutro: amadurecer (4.29) e transmitir (7.13). Em todas as outras ocasiões, o sentido é negativo no sentido de “entregar” para ser condenado. Marcos também utiliza esse termo em várias passagens com Judas Iscariotes como aquele discípulo que o entrega, o trai. Neste caso, podemos ter “entregar” como sinônimo de “trair”. Marcos anuncia a traição em breve, em 3.19, quando Judas é escolhido por Jesus como um de seus homens de confiança.

A atmosfera de medo aparece desde o início do evangelho. Não é por coincidência que o ministério de Jesus começa quando João Batista é entregue (*paradothênai*), ou seja, é encarcerado (1.14). Estamos em uma situação de total insegurança. Nem chegamos ao segundo capítulo e Jesus não pode andar com liberdade nos povoados, mas ficava fora, em lugares solitários (1.45), e já em 3.6 as forças internas, quer dizer, os fariseus, e externas, os herodianos, planejam matá-lo. À medida que avança a narração, as autoridades locais estão à espreita para acusá-lo (12.12; 14.1) e buscam matá-lo (3.6; 11.18; 14.1). Em Jerusalém, onde se concentra a oposição, Jesus só se atreve a andar de dia; à noite, sai da cidade (11.19). Jesus deve andar com muita cautela. Por isso talvez podemos suspeitar que ele tinha

¹²Mt 31 vezes, Mc 19, Lc 16 e Jo 15. Marcos é o evangelho mais curto.

seus contatos em aldeias circunvizinhas e até em Jerusalém. Estes contatos não são conhecidos nem sequer pelos mais íntimos de seu grupo. Em duas ocasiões, dois discípulos são enviados para encontrar a pessoa que Jesus quer contatar. Em 11.1-6, no Monte das Oliveiras, Jesus diz a estes discípulos que vão à aldeia (Betfagé ou Betânia), onde encontrarão um jumento amarrado; este jumento já estava preparado de antemão. E, para a celebração da Páscoa, Jesus manda dois discípulos à cidade. Seu contato é um homem e o sinal de identificação é um cântaro (14.13-16); este homem era o único que sabia onde iriam se reunir para a Páscoa; já tinha tudo pronto, como Jesus lhe tinha dito. Marcos não nos diz quem eram esses contatos. Talvez fossem pobres beneficiados pelas curas de Jesus ou algumas mulheres de confiança. Desta maneira, todo o ministério de Jesus a favor dos excluídos ocorre em uma atmosfera de insegurança tanto para Jesus como para seus seguidores (13.9-13).

Quando se tem medo, o silêncio se impõe porque é necessário ser muito cauteloso. Mas há silêncios estratégicos e outros de autocensura por medo. Estes últimos devem ser revistos.

Vejamos agora a recomendação de guardar silêncio.

Jesus, ao longo de sua prática em favor do reino de Deus, não quis se dar a conhecer por segurança. Parece que sua identidade de Messias e de Filho de Deus (1.1) suscitaria sérios conflitos entre as autoridades locais e as de fora. A compreensão tradicional sobre o Messias, sabemos, era aquele que chegaria para libertar o povo de Israel do domínio dos opressores, neste caso do império romano. O Messias conquistaria o poder pelas armas e expulsaria as forças de ocupação. Uma compreensão desse tipo é extremamente perigosa. Sobretudo no momento em que se escreve o evangelho, quando os insurgentes de diferentes tendências estão lutando contra as tropas romanas em Jerusalém. Ser Filho de Deus no sentido político é um título do imperador e, no religioso, é blasfêmia para as autoridades judaicas. O que não se sabe até a segunda parte do evangelho é que Jesus compreende ambos os títulos de forma diferente, como veremos mais adiante. Já que a identidade de Jesus e o conflito andam de mãos dadas, ele prefere não

chamar a atenção e reter o mais possível a revelação de sua identidade. Quando responder diante dos tribunais locais e imperiais e dizer quem é, então será condenado à morte pela lei judaica (14.62) e romana (15.2,15). Portanto, enquanto divulga a boa notícia do reino de Deus através de seus atos e ensinamentos, deve ocultar sua identidade para evitar a repressão prematura. Tradicionalmente se chama a isto de “segredo messiânico”, mas nós, ao localizar o texto numa situação de conflito armado, vemos como uma estratégia de sobrevivência.

É muito curioso que os primeiros que Jesus manda calar sejam os demônios. Em 1.24, sua primeira ação de restauração do ser humano, em que tira um demônio de um homem em Cafarnaum, o demônio o reconhece e grita em alta voz: “Te conheço bem! Tu és o Santo de Deus”. Jesus ordena que ele se cale e saia de sua vítima. Estes demônios (espíritos impuros) sabem que Jesus veio destruí-los. Nesse mesmo dia, ao anoitecer levam até ele enfermos e possuídos por demônios, num sumário que termina da seguinte forma: “e expulsou muitos demônios, mas não permitia aos demônios que falassem dele, porque o conheciam” (1.34). O mesmo ocorre no sumário de 3.7-12. Nesse tempo, sua fama havia alcançado a Galileia, Judeia, Idumeia, Tiro e Sidon. Muitos enfermos chegavam para ser curados, e os demônios das pessoas possuídas gritavam: “Tu és o Filho de Deus! Mas Jesus os advertia severamente que não o revelassem” (3.11-12). Os espíritos maus são os primeiros que o delatam; o conhecem e o denunciam. Na Colômbia, os chamaríamos de “sapos”¹³. Não o aclamam para admirá-lo, como as pessoas curadas que não podem deixar de compartilhar sua nova condição, mas gritam sua identidade para delatá-lo. O último encontro com um possesso, o pior de todos, foi em Gadara (5.1-20). Acredita-se que o relato alude simbolicamente às tropas romanas. O seu nome “Legião”¹⁴ o indica. Esta legião de demônios reconhece a autoridade de Jesus, pois se

¹³ No Brasil, equivaleriam aos X-9 ou alcaguetes (nota do tradutor).

¹⁴ A Legião romana geralmente era dividida em 10 coortes de seis centúrias, o que equivale a uma força legionária de 6.000 homens (WATSON, 1969, p.22).

joga aos seus pés e o descobre: Jesus, Filho do Deus Altíssimo!¹⁵ Estão numa região gentílica e Jesus, neste espaço, não manda calar nem o demônio Legião, nem a pessoa libertada do demônio. Em vez disto, lhe disse para ir e contar o que o Senhor havia feito por ele. Parece que este espaço não tem muito perigo. Aqui, temos os dois títulos usados pelo imperador, Filho de Deus (5.7) e Senhor (5.19). Jesus se apropria deles porque é o verdadeiro Filho de Deus e Senhor, e não o imperador. Por isso, no final, exatamente depois que Jesus morre na cruz, um centurião, ou seja, um dos chefes de uma das legiões romanas, deve dar o reconhecimento a Jesus como Filho de Deus (15.39) e não ao imperador.

Mas Jesus não pode ocultar sua identidade por muito tempo. Através de Pedro, os discípulos a descobriram na metade da narrativa, quando Jesus perguntou por ela (8.29). Ele manda a seus discípulos que não digam nada a ninguém sobre ele (8.30); o mesmo lhes pede quando experimentam a presença de Elias e Moisés no monte e ouvem a voz de Deus que confirma a identidade de Filho de Deus (9.7ss).

Porém, mesmo antes, bem no início da narrativa, Jesus pede às pessoas que o cercam e recebem cura que não o declarem. Em 1.43s, depois de curar um leproso, diz a ele em tom severo que não conte nada: “Veja, não contes nada a ninguém” (1.44). O problema é que uma notícia tão comovedora quanto a cura de um leproso é impossível de ser guardada. As pessoas curadas não podiam deixar de compartilhar seu testemunho; e, mesmo que não o proclamem, seu corpo curado denuncia a Jesus como o Salvador esperado. Assim, esta pessoa, enquanto ia embora, começou a proclamar abertamente o ocorrido; a notícia se propagou, e Jesus perdeu a liberdade de andar em lugares povoados (1.45). Mais tarde, sua popularidade era tão grande que nem sequer em Tiro, uma região gentílica, passou despercebido (7.24). Porque por mais que dissesse que não deveriam dizer nada a ninguém, eles o diziam, como os que estavam presentes quando

¹⁵Jesus lança a legião de demônios no mar, encarnados em porcos. Para Myers (p. 502), este é um ato simbólico de libertação que alude ao Êxodo, quando os egípcios que perseguiram os hebreus caem no mar e se afogam, igual aos porcos.

curou uma pessoa surda e lhe deu a fala (7.36). Mas estas pessoas não são como os demônios que o delatam, gritando seu nome. Simplesmente contam as maravilhas que lhes tinha acontecido. Estes fatos geram reações diferentes: enquanto o povo o busca para ser curado ou limpo de demônios, as autoridades o buscam para prendê-lo. As ações de Jesus, mais que suas palavras, falam de sua identidade. Por isso, justo antes que seja revelada sua identidade como Messias no interior do seu movimento e que anuncie sua paixão, a um camponês cego que lhe apresentam em Betsaida para que lhe dê a vista, Jesus o tira da aldeia, o cura e diz a ele que vá para sua casa, e nem sequer entre na aldeia (8.26).

Por que a hostilidade frente a alguém que só faz o bem? Isto ocorre porque Jesus não está de acordo com a forma como as autoridades e as elites, especialmente as do templo-estado de Jerusalém, administram o poder, oprimem e se aproveitam dos demais, especialmente dos mais pobres. As leis religiosas os marginalizam; de lá procedem tantas controvérsias com mestres da lei, fariseus e herodianos. Jesus quer uma renovação profunda do seu povo. As ações de Jesus, mesmo que ele não queira, são provocadoras: curar num sábado, recolher espigas num sábado, não seguir as regras de pureza e impureza, andar com gente de má reputação. Jesus chama de hipócritas a quem seguir uma religiosidade totalmente desligada da prática e, não só isso, também em detrimento das viúvas (12.40) e da família (7.11s), tudo por dinheiro. Jesus perde a paciência em Jerusalém e abertamente vira as mesas dos cambistas (11.15-19), fonte de riqueza do templo tomada dos peregrinos que vinham trocar dinheiro para comprar animais e oferecer sacrifícios. Ele podia fazê-lo porque sua sorte já estava determinada, sabia que a qualquer momento iriam encarcerá-lo. Talvez já tinha suspeitado da traição de um dos seus, que também por dinheiro, uma recompensa de 30 moedas de prata, ia entregá-lo com nada menos do que o sinal de um beijo. Esta é uma das degradações humanas mais tristes: passar informação atentando contra a vida de outras pessoas inocentes por dinheiro, inveja ou vingança.

Todavia, há coisas que não se podem calar, como o fato de que o cruci-

ficado que foi sepultado não estava mais na tumba, mas que vive e espera na Galileia seu povo que havia resistido à onda de repressão. A comunidade de Marcos precisa saber que o ressuscitado os espera para retomar o caminho com toda confiança e sem medo. A comunidade não pode ficar calada e de braços cruzados. Ao contrário das mulheres que acabavam de presenciar a crucificação, ela conhece a história completa de Jesus, sabe que a mensagem da ressurreição foi proclamada em muitas comunidades de fé na Palestina e em muitas províncias do império.

Seguir Jesus em tempos de guerra e conflito: algumas conclusões

Marcos, através dessa releitura do evento de Jesus, mostra que a guerra entre nações e os conflitos armados internos só levam à degradação humana. Pelo menos nesses contextos, para não sermos absolutistas. Estas situações limite são terreno fértil para despertar ainda mais os apetites de poder, avareza e vingança. As guerras nascem pelo pecado das injustiças cometidas pelos mais fortes e poderosos contra os mais vulneráveis. A reação armada na luta pela justiça, ao entrar na lógica do militarismo e na necessidade de matar o outro, facilmente cai nos mesmo vícios. Violência contra violência gera mais violência e mais vítimas. Por isso, o Jesus de Marcos rechaça a guerra e a luta armada, e propõe uma alternativa de renovação humana através da prática da justiça por meio da cura de feridas e da retirada de espíritos maus. O evangelho, através da prática de Jesus, não mostra mais que ações em benefício de uma forma mais humana de nos relacionarmos. Se os descontentes dentre os camponeses, sindicatos, estudantes, etc., pelas injustiças que se cometem contra eles começam os conflitos, o que é necessário é respeito a estes setores, o qual só acontece atendendo suas reclamações e limitando a avareza dos poderosos. Há uma grande diferença entre os acampamentos das legiões romanas diante de seus comandantes e os “acampamentos” de famintos por pão e esperança diante de Jesus. Os primeiros recebem moedas para matar; os segundos recebem pedaços de

pão e de peixe para sobreviver (6.33-44; 8.1-10).

O informe das Nações Unidas e do evangelho de Marcos coincidem nessas duas coisas: a degradação da guerra e, como alternativa de saída, o desenvolvimento humano.

Em Marcos, se observa a rejeição à guerra através da opção de Jesus em escolher o caminho da cruz. Isto pode soar patético por ser injusto, mas implica, no fundo, numa profunda revolução, onde o perdão e a mudança radical na atitude e prática humana são capazes de acabar com a espiral da violência. Como diz Myers, “num mundo regido pela lógica do militarismo, a luta armada se torna contrarrevolucionária”. (MYERS, 1989, p.453).

A proposta de Marcos é difícil de entender. Por isso, é notável que os três anúncios da Paixão tenham como marco a cura de um cego, no início (8.22-25) e no final (10.46-52); os discípulos, assim como nós hoje em dia, precisam discernir bem esta situação; necessitam ser curados de sua cegueira para poder prosseguir o caminho do movimento de Jesus em meio à perseguição, como o faz Bartimeu, quando recuperou a vista (10.52).

Necessitamos ver com clareza o que ocorre para saber como atuar. Também necessitamos ver as coisas de forma diferente. Às vezes, não compreendemos. Ocorre conosco o mesmo que houve com Pedro. Ele reconheceu que Jesus é o Messias, mas seu conceito de Messias nacionalista que triunfa com as armas sobre o império opressor não coincide com o de Jesus, um Messias sofredor que será crucificado pelo império, mas que ressuscitará ao terceiro dia.

Jesus prefere para si o título Filho de Ser Humano. Ele não acolhe bem o título de rei, nem o de Messias clássico, mas o de Filho de Ser Humano, que, como dissemos antes, significa o fundador e precursor de uma nova maneira de ser humano; Deus acolhe a este Filho de Ser Humano como Filho. Há divindade nesta forma de ser humano. Talvez por isso as comunidades chamavam os cristãos de filhos e filhas de Deus.

Podemos obter instruções de como viver no meio da guerra. O Jesus de Marcos oferece várias propostas à medida que vai esclarecendo a seus seguidores sua missão sofredora como Filho do Ser Humano. São como

slogans que são assumidos em meio à perseguição e o medo que o conflito produz. Basicamente, recomenda não fugir, isto é, não virar as costas ao conflito como se não existisse. É necessário proteger a vida, sim. Pode-se ir ao exílio, mudar de lugar, mas não se pode omitir dessa realidade concreta, porque é o que gera a banalização dos horrores do conflito armado que às vezes duram mais de 40 anos. Recomenda-se também estar atentos e vigilantes, calar estrategicamente, não expor a vida frente a tanto “sapo” ou informante. Mas há momentos em que não se pode calar ou, do contrário, a impunidade se torna a norma. Jesus ocultou sua identidade por um tempo, mas, ao mesmo tempo, se comportou coerentemente quando a necessidade exigia, como curar alguém mesmo em dias proibidos pela lei. Há momentos em que é impossível calar como, por exemplo, diante de genocídios perpetuados por paramilitares, sequestros realizados pela guerrilha, falsos subversivos assassinados por membros do exército oficial, ou mentiras ditas pelo governo. Assim como se indignou Jesus com os cambistas que estavam no templo, também devemos nos indignar diante das atrocidades do conflito. A recomendação é estar ciente, não fugir por medo, mas resistir sem deixar-se esmagar, protestando por meio de uma prática a favor de uma nova humanidade, onde não haja mais descontentamento nem injustiças. Para Marcos, isto significa ir em busca do ressuscitado na Galileia (16.6-7) e recomeçar o caminho. A esperança por trás de tudo é que o crucificado foi ressuscitado por Deus.

Para seguir o caminho que Jesus abriu visando uma nova forma de ser comunidade, há três princípios fundamentais que devem orientar-nos: 1) os que ganham são os que perdem; 2) os de trás são os primeiros; e 3) os que mandam são os que estão a serviço dos demais. Cada um deles aparece depois de cada anúncio da Paixão.

1. Os que ganham são os que perdem

Quando Jesus afirma que o quer salvar a sua vida a perde, significa que não se pode ganhar quando se mata. A pessoa se degrada e perde sua

qualidade de ser humano porque, ao matar o outro, mata a si mesma. Uma guerra ou um conflito armado é um suicídio coletivo (Hinkelammert, 1997).

Esquecer-se de si mesmo implica esquecer dos interesses próprios e assumir os da causa do domínio de Deus. No caso de uma releitura com o conflito degradante, como na Colômbia e outros países, implica assim igualmente em não delatar ou entregar o vizinho ou o amigo ou a qualquer pessoa desconhecida inocente, para salvar a vida ou para obter benefícios ou recompensas. Os militares que mataram civis para apresentar resultados positivos em combate poderão viver tranquilos? Se for assim, perderam a vida. Marcos escreve: “Pois de que serve a uma pessoa ganhar o mundo inteiro se perde sua própria vida? O que daria uma pessoa em troca de sua vida?” (8.36s). Com estas palavras, o que está dizendo é que a vida não tem preço. É um dom valioso de Deus que se deve conservar como um tesouro, pois não há nada que possa comprá-la. Nenhuma recompensa por traição, por mais milionária que seja, vale a vida de quem é entregue, mesmo que seja culpado, nem de quem “perde” a vida ao receber a recompensa. Em uma guerra degradante, todos perdem a vida ao querer salvá-la. Porque quem ganha com as armas ou ações sujas perde. Jesus, insistimos, mostra outro caminho, o de humanizar a humanidade, curando as feridas físicas e sociais, e exorcizando os demônios do militarismo e dos que delatam.

2. Os de trás são os primeiros

Os últimos serão os primeiros é o slogan que ocorre no início e no final do segundo anúncio da Paixão.

Na sociedade do primeiro século e nas atuais, os primeiros são os mais importantes, os que têm poder, prestígio, nobreza e, em condições militares, mais e melhores armas. Estes são os que ocupam os primeiros lugares. Os discípulos ou comunidades cristãs não estão isentos de pensar dessa forma. Na verdade, os discípulos discutem duas vezes entre si, buscando o poder e ser importantes (9.34; 10.35-37) mesmo dentro do domínio de Deus. Jesus lhes ensina outra forma de pensar e atuar oposta à estabelecida: o

que busca os primeiros lugares tem que colocar-se no último lugar e não querer ser servido, mas servir (9.35; 10.43-45).

Jesus ilustra seu ponto com os membros mais vulneráveis e marginalizados daquela sociedade, as crianças (9.36s; 10.13-16). Ele as toma em seus braços e se identifica com elas. Receber a uma criança é como acolher não só a Jesus como ao próprio Deus. Essa é uma das pautas do seguimento de Jesus: servir a partir de trás aos mais desvalidos. Em tempos de guerra, as crianças, as mulheres, os idosos, as pessoas com deficiências e os pobres são os que mais sofrem as consequências. Protegê-los é a maneira natural de servir a Deus.

Entre estas duas menções à opção pelos de trás que aparecem no início e no fim do segundo anúncio, encontramos dois ensinamentos muito importantes que devem ser tomados em conta: rejeitar o protagonismo exclusivo (9.38-41) e condenar quem induz gente inocente a pecar (9.42-50).

Para Jesus, seus seguidores devem entender que pode haver outros grupos que seguem os mesmos valores do reino, mesmo que não pertençam ao movimento. Na narrativa, os discípulos se incomodam porque outros grupos expulsam demônios no nome de Jesus. Eles querem ser os únicos. Jesus os ensina a respeito do seu equívoco: “o que não está contra nós, está a nosso favor” (9.39s). Com isto, deduzimos que a comunidade cristã deve abrir-se e alegrar-se quando outras comunidades coincidem na prática e visão. Se lançar fora demônios significa rejeitar a guerra e expulsar os espíritos malignos dos “sapos” informantes, todas as pessoas que sofrem a violência devem alegrar-se, sem se importar de que grupo ou tendência são os que expulsam os demônios.

Jesus é rígido contra os que induzem os pequeninos a pecar ou tropeçar, e lhes anuncia um fim terrível. Numa situação de guerra, há muitas coisas que induzem a pecar; por exemplo, a fome, produzida pelas injustiças sociais, ou a avareza, por corações contaminados. Em termos militares, quem induz a pecar são os chefes das forças armadas, sejam oficiais ou irregulares; os camponeses analfabetos são induzidos a matar por causas que nem mesmo assumem. As ofertas de recompensas são também a causa de

pecado, denunciando pessoas para serem entregues às autoridades. Por isso, nesta seção do segundo anúncio, Jesus fala da necessidade de purificação profunda (Cook e Foulkes, 1990, p.243) e de buscar a paz: “Tenham sal em vós mesmos e vivei em paz uns com os outros!”.

No final, Marcos menciona o tema das recompensas. Os discípulos abandonaram tudo, diferentemente de um jovem rico que era muito bom em questões religiosas, mas não foi capaz de dar sua riqueza aos de trás, os pobres (10.17-22). Os discípulos terão sua recompensa por ter deixado tudo e seguido a causa de Jesus. Com isto, Marcos quer mostrar que quem entrega sua vida inteira por causa do reino são os que terão as verdadeiras recompensas da parte de Deus. Sem recompensas por matar ou trair, mas recompensas por dar a vida pela causa do reino. Estes, que são os de trás, serão os primeiros (10.29-31).

3. O que manda é o que serve (10.32-45)

Neste terceiro anúncio, Jesus explica como o Filho do Ser Humano será entregue às autoridades locais e às forças de ocupação, e como vão torturá-lo, mas que ressuscitará ao terceiro dia. A intervenção de dois discípulos mais próximos a Jesus não se conecta com o anúncio dos sofrimentos; pelo contrário, se vincula ao lado oposto: a luta pelo poder (35-37). Outra vez, neste terceiro anúncio, Marcos define a pauta de como a comunidade cristã deve comportar-se. Tiago e João buscam honra e poder ao lado de Jesus na parusia. Em troca, Jesus os faz voltar ao caminho da resistência dolorosa e os ensina outra maneira de compreender o poder. A busca pelo poder e a glória concebida tradicionalmente como privilégio e domínio provocam lutas pelo poder e inveja (10.41).

O poder dos governantes e dos “grandes” é descrito por Jesus como tirano e déspota (10.42). As palavras gregas (*katakurieuousin* e *kateksousiatsousin*) aludem a este domínio excessivo. Esse é o tipo de poder que estamos experimentando hoje em muitas sociedades. Se fala de democracia, mas na prática há um autoritarismo evidente. Jesus desautoriza esta forma

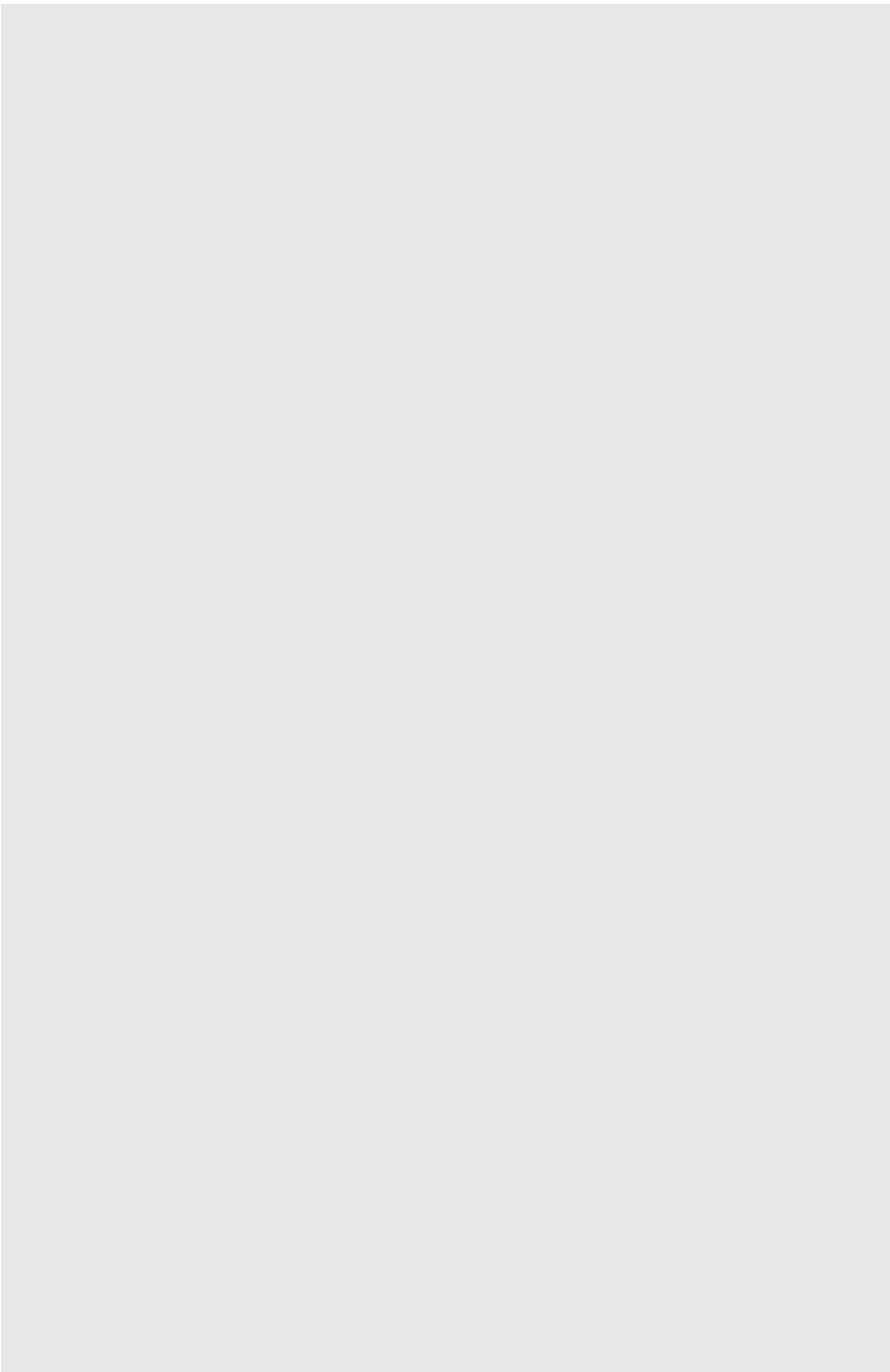
de governo,¹⁶ pois não encaixa com a forma como se lidera no domínio de Deus. “Entre vocês não deve ser assim” (10.43) é uma frase contundente. Se há alguém que deseja ser grande e importante, só pode chegar a sê-lo servindo aos demais (10.43s). Esta é a forma na qual a nova humanidade inaugurada pelo Filho do Ser Humano se manifesta. Seu exemplo foi o de servir até dar a vida; não veio para ser servido, mas para pagar com sua vida a liberdade de todos, tanto a dos sequestrados pelo pecado da guerra, como pelo pecado da avareza.

Em resumo, Marcos defende a vida humana contra a violência e a traição porque a guerra sem sentido e degradante, que mata e busca interesses próprios, vai contra a natureza própria do ser humano. Temos aqui uma aposta pela humanidade plena que, ao ser vivida debaixo do horizonte do domínio de Deus e orientada pelos três princípios, não dá lugar às injustiças, às explorações e ao desrespeito às culturas que provocam descontentamento contra os líderes responsáveis.

¹⁶ Quando se refere a este tipo de governantes, ele utiliza o participio *hoy dokoimtes*, “os que parecem governar”, isto é, os que se acreditam que são governantes. Com isso, está desautorizando totalmente esse conceito tradicional, que não se encaixa com a forma como se governa no domínio de Deus.

Bibliografía

- BRAVO GALLARDO, Carlos. *Jesús, hombre en conflicto*. El relato de marcos en América Latina. Santander: Sal Terrae, 1986.
- COOK, Guillermo y FOULKES, Ricardo. *Marcos*, comentario bíblico hispanoamericano. Caribe: Miami, 1990.
- JOSEFO, Flavio. *Historia de las guerras de los judíos I y II*. Buenos Aires: Ed. Alabastos, 1943.
- FOCANT, Camille. *Levangile selon Marc*. París: Cerf, 2004.
- HINKELAMMERT, Franz. "El asesinato es un suicidio. De la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad" In: *Pasos*. San José: DEI, 1997.
- HORSLEY, Richard A. *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- _____ y Hanson, J. *Bandits, prophets and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*. Winston: Minneapolis, 1985.
- KINGSBURY, Jack Dean. *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*. Córdoba: El Almendro, 1989.
- MATEOS, Juan. *Marcos 13*. El grupo cristiano en la historia. Madrid: Cristiandad, 1987.
- MYERS, Ched. O *Evangelho de Sao Marcos*. Sao Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Binding the strong man*. Mariknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os evangelhos*. Sao Paulo: Loyola, 1996.
- TÁCITO, Cayo Cornelio. *Anales*. México: Porrúa, 1991.
- THEISSEN, Gerd. *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- United Nations Development Program. *El conflicto, callejón con salida*. Entender para cambiar las raíces locales del conflicto. Informe Nacional del Desarrollo Humano para Colombia – 2003. Bogota: UNDP, 2003.
- VENA, Osvaldo. D. *Evangelio de Marcos*. Miami: SBU, 2008.
- WATSON, G.R. *The roman soldier*. NY: Cronell University Press, 1969.



CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: RELIGIÃO DA CASA, RELIGIÃO SEM TEMPLO. PERSPECTIVAS A PARTIR DA OBRA LUCANA (LC-AT)

Ricardo de Oliveira Souza¹

O livro de Atos dos Apóstolos pretende mostrar o nascimento do cristianismo através de sucessões de eventos harmoniosos divinamente dirigidos. A perspectiva que muitos têm da historicidade deste livro bíblico leva-os a crer que o modelo do nascimento da igreja tendo o templo judaico como base e as casas de discípulos foi de fato verdadeiro e sem muitas crises. Mas ao olharmos para ao Obra Lucana veremos mais perspectivas teológicas e ideológicas do que propriamente histórica. A igreja de fato nasceu nas casas de discípulos e originalmente era uma religião sem templo.

Palavras-chave

Cristianismo originário – casa – templocentrismo – obra Lucana – religião popular – rito

¹Ricardo de Oliveira Souza é pastor da Igreja Presbiteriana Independente, Mestre em Ciências da Religião (UMESP) e professor da FATIPI

O espaço sagrado e a historicidade de Atos dos Apóstolos

Não existe religião sem espaço sagrado! Espaços sagrados definem e delimitam as fronteiras entre o santo e o profano. Sem essa necessária delimitação dificilmente uma religião consegue subsistir.

Na religião cristã, esses espaços têm nome, endereço e forma: os templos. São os templos os responsáveis pela centralidade da vida religiosa comunitária e individual. Não à toa os templos eram construídos em lugares centralizados nas vilas ou cidades, mostrando, através da representação arquitetônica, a presença do sagrado em meio à profanidade da sociedade.

Além disso, o templo tem para a representação cristã a pretensão de manifestar que Deus habita naquele local e é lá que ele abençoa seus adoradores.

Talvez nunca se tenha construído tantos templos como em nossos dias. Templos grandes, suntuosos, que, como na antiguidade, pretendem mostrar a glória da divindade e naturalmente a autoridade atribuída por Ele à liderança que administra a estrutura religiosa.

A religião cristã vive hoje uma espécie de “templocentrismo”, ou seja, a religião só acontece no templo ou a partir do templo. A percepção que se tem é que, se não há templo, não há igreja, se as pessoas não vão ao templo, elas não têm comunhão com Deus e com a igreja.

E o templo tem a ver com as instituições que o mantêm e dele se servem. Desde o Antigo Testamento, vemos no templo não apenas a religiosidade e espiritualidade, mas uma forma de servir às instituições oficiais, desde o próprio sacerdócio até as monarquias e impérios.

Não é nossa pretensão afirmar que o templo seja ruim, mas é certo que ele ajuda a imobilizar a fé em razão da sua estreita relação institucional e também através de seus ritos geralmente inflexíveis.

Há hoje alguns movimentos que tentam mudar essa situação. Eles se firmam na possibilidade de entender a igreja como um “organismo” mais que uma “organização”, um movimento mais que um evento.

E os que assim pensam defendem a necessidade da igreja voltar às práticas de espiritualidade das primeiras comunidades cristãs. Suas ideias são baseadas principalmente nas afirmações do livro de Atos dos Apóstolos, especialmente nos textos em que autor faz uma espécie de retrato das primeiras comunidades em Jerusalém, mostrando-a numa realidade de harmonia impecável:

“E, perseverando unânimes todos os dias no templo, e partindo o pão em casa, comiam com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus, e caindo na graça de todo o povo” (At 2.46-47a).

“Da multidão dos que criam, era um só o coração e uma só a alma, e ninguém dizia que coisa alguma das que possuía era sua própria, mas todas as coisas lhes eram comuns” (At 4.32.)

Para a igreja, nunca houve dúvidas de que a comunidade dos primeiros cristãos foi, de fato, assim. Lucas mostra as primeiras comunidades num cenário ideal, e foi essa comunidade utópica que acabou virando modelo para as igrejas de todos os tempos.

O problema não está no modelo e, sim, no que a crítica modera diz a respeito da historicidade de Atos dos Apóstolos. Isso porque se tem em mente que a obra de Lucas em Atos dos Apóstolos é, de fato, “histórica”. Sempre houve essa percepção: Lucas apurou os fatos em ordem e os contou exatamente como as coisas aconteceram.

Mas, se olharmos a fundo o livro de Atos dos Apóstolos e compará-lo a outras obras históricas da literatura greco-romana entre o séc. II a.C e II d.C como “Histórias” de Políbio (198 a.C. – 117 a.C) e “Como se deve escrever história”, de Luciano de Samosata (125 d.C. – 180 d.C), não há elementos que possam dizer que Atos seja um documento historiográfico

Ao olharmos atentamente a história de Paulo, contada por ele mesmo na carta aos Gálatas, veremos algumas contradições com a história contada por Lucas, como, por exemplo, a quantidade de vezes que Paulo foi a Jerusalém, o encontro com “os doze” (como afirma At) ou só com Pedro, Tiago e João (como afirma Gálatas), etc.

Outro reforço desconcertante é a data de produção do texto de Atos, em torno de 90 d.C.. Neste período, as cartas de Paulo já eram conhecidas e muitas delas difundidas pelas comunidades cristãs, e Lucas não as utilizou como fonte histórica. É de se estranhar que um autor que costuma utilizar inúmeras fontes para produzir suas obras ignore completamente textos tão importantes das primeiras comunidades.

Assim, qual era, de fato, a intenção da Obra Lucana (Lucas-Atos)? Podemos considerar histórico o fato de os discípulos terem vivido em comunhão nas casas e terem ainda o templo como local santo de adoração? Qual é o papel do templo e das casas na Obra Lucana?

Para começar, parto da seguinte impressão: A igreja nasceu como uma comunidade sem templo. O cristianismo é, por essência (se assim podemos deduzir dos primeiros escritos cristãos), uma religião doméstica, da casa, da interação, da mutualidade, da humanidade.

1. Atos dos Apóstolos: uma epopeia

Podemos definir Atos dos Apóstolos como uma **obra teológica** que foi elaborada no estilo literário de uma **epopeia**. Essa é a hipótese de Helmut Koester que, baseado no trabalho de Marianne Bonz apresentado na Universidade de Harvard, que entende que “o modelo literário da obra de Lucas foi a antiga epopeia grega recriada na obra latina de Eneida, de Virgílio” (Koester, 2005, p. 55).

Epopeia é um poema épico que narra histórias de um povo ou de uma nação, geralmente envolvendo aventuras, guerras, viagens, intervenções divinas e diversos gestos heroicos. Apresentando tom triunfalista que exalta e valoriza seus heróis e seus feitos, a epopeia pretende mostrar a uma comunidade a história de sua origem e formação.

Há de fato inúmeras semelhanças entre Eneida de Virgílio e a obra lucana. Vejamos algumas:

Eneida de Virgílio (30 a.C. – 19 a.C.)

- Encomendada por Augusto para contar a glória e o poder do Império Romano e de César Augusto;
- Deveria superar as obras gregas de Homero (Ilíada e Odisseia), mostrando a superioridade romana sobre a grega;
- Seu herói, Eneias, começa em Tróia (região ao oriente) e, numa aventura cheia de viagens e missões, tem seu fim glorioso em Roma;
- Todas as sequências da epopeia mostram a legitimação divina para que Eneias cumprisse sua missão e fundasse uma grande nação, a romana, legítima herdeira das promessas da antiga Tróia.

Lucas-Atos (80 d.C – 90 d.C.)

- Encomendada ou financiada por Teófilo (autoridade, poder econômico);
- Uma grande obra em ordem que pudesse superar as outras já escritas (Marcos, Q, Mateus?) Cf. Lc 1.1-3;
- Seu herói, Jesus Cristo, tem sua proto-história e seu desfecho final em Jerusalém;
- Seus seguidores continuam a partir de Jerusalém (centro) e se espalham (igreja);
- A obra demonstra movimento: viagens e missões;
- Chega até os confins da terra: Roma com Paulo;
- Formação de um povo herdeiro das bênçãos de Israel: A IGREJA.

Vejamos ainda as semelhanças no enredo das histórias:

ENEIDA DE VIRGÍLIO	OBRA LUCAS-ATOS
Herói: Eneias	Herói: Jesus e seus seguidores (Pedro e Paulo)
Início: Tróia (oriente)	Início: Jerusalém (oriente)
Missão: cruzar o Mediterrâneo e se estabelecer em Roma	Missão: ser testemunha de Jesus em Jerusalém, Judeia, Samaria e confins da terra (termina em Roma, centro do mundo)
Legitimação divina: intervenção constante de deuses como Júpiter e Vênus	Legitimação divina: presença e orientação constante do Espírito Santo (Jesus vai ao deserto movido pelo Espírito; Paulo e Silas são impedidos de viajar pelo Espírito)
Roteiro: Eneias em viagens e naufrágios	Roteiro: Jesus (relato da viagem da Galileia para Jerusalém, Paulo em viagens e naufrágios)
Intenção: Um troiano chegar até Roma e mostrar sua superioridade sobre os gregos como queria César Augusto.	Intenção: Chegar a Roma e mostrar a superioridade de Cristo, o Senhor (<i>Kyrios</i>) sobre César Augusto (<i>Kaisarós Augustos</i>) Lc 2.1.
Promessa: A promessa da antiga Tróia alcança sua realização plena na criação do povo romano.	Promessa: A partir de Jesus Cristo (Messias), a Igreja é a sucessora legítima do antigo Israel e de todas as suas promessas

Não é intenção de Lucas produzir uma “história” da igreja, mas um romance épico, mostrando que a Igreja de Cristo era a herdeira das promessas do Antigo Israel. Para isso, ele precisou utilizar suas fontes no sentido de mostrar harmonia entre o antigo e o novo, entre as instituições de Israel e a Igreja, mas com necessárias rupturas e ressignificações. Sumários e discursos certamente demonstram o “tom” da sua obra (At 2.42-47, 4.32-37, 5.12-16, 9.31). E nesses sumários estão presentes as cenas modelos que retratam a harmonia templo-casa.

Observando o caráter literário de Atos dos Apóstolos, como devemos entender a primeira comunidade cristã através do olhar lucano? Ela era somente idealizada ou há de fato elementos históricos? Como fica então a ideia de que a igreja nasceu entre o templo e as comunidades domésticas?

2. O templo na visão da Obra Lucana

A primeira impressão que poderemos ter é que a igreja “pintada” por Lucas é mais idealizada do que real. Segundo seu projeto, a igreja nasce no templo, mas termina fora dele. O templo para a Obra Lucana tem função orientadora, uma espécie de elo entre a velha religião (Israel) e o cumprimento das promessas na nova comunidade religiosa (Igreja).

De fato, o templo é muito importante para a Obra Lucana. Ele é citado 14 vezes no Evangelho Lucas (contra 9 em Marcos, 11 em Mateus e 11 em João) e 25 vezes em Atos, fora as referências indiretas.

O Evangelho de Lucas, por exemplo, começa e termina seu evangelho no templo.

Nos dias de Herodes, rei da Judeia, houve um sacerdote chamado Zacarias, do turno de Abias. Sua mulher era das filhas de Arão e se chamava Isabel. [...] (Lc 1.5, 8-9). Então, eles, adorando-o, voltaram para Jerusalém, tomados de grande júbilo; e estavam sempre no templo, louvando a Deus. (Lc 24.52-53).

O templo na perspectiva de Lucas serve de moldura ao evangelho, tamanha importância que o autor dá ao lugar sagrado. Mas, em relação ao

“valor” do templo dentro do evangelho, há diferentes percepções. Relacionamos abaixo as referências ao templo de Jerusalém na Obra Lucana:

No Evangelho de Lucas

Revelação/visão: 1.5-23 (Visão de Zacarias).

Louvar a Deus/Orar: 2.27-2.37 (Simeão e Ana), 18.10 (parábola do fariseu e publicano).

Ensino: 2.46 (Jesus adolescente no templo), 19.47, 20.1, 21.37, 21.38 (Jesus ensinava no templo), 22.53 (Jesus diz que estava no templo).

Tentação: 4.9 (Satanás leva Jesus ao pináculo do templo). Este é um caso emblemático e merece ser melhor observado. A presença de Satanás no pináculo do templo pode significar que o local está contaminado ou é dominado por Satanás e demônios. Segundo Luigi Schiavo, “no tempo de Jesus, o templo de Jerusalém não era unanimidade; pelo contrário, era centro de conflitos. [...] Havia vários grupos sociais, dentro do judaísmo, que rejeitavam este templo como impuro” (SCHIAVO, 2007, p. 250). Algumas literaturas entre o séc. I a.C. e II d.C. evidenciam a rejeição sumária do templo de Jerusalém, mostrando-o como local de impurezas e até de habitação de demônios:

- ✓ 1 Enoque (séc. I a.C.): o templo está contaminado;
- ✓ Documento de Damasco (essênios, séc. I d.C.): templo contaminado por sacerdotes impuros;
- ✓ Testamento de Jó (séc. II d.C.): Morada de Satanás. Segundo o livro, Satanás abriu guerra contra Jó porque este teria purificado o templo expulsando seus demônios;
- ✓ Testamento de Salomão (séc. VI, mas com tradição remontada ao séc. I d.C. cf. Flávio Josefo): Parábola do exorcismo que Salomão teria realizado. Os demônios expulsos de um trabalhador da obra foram obrigados a trabalhar na construção do templo. O templo seria obra de demônios!

Expulsão dos vendedores do templo: 19.46 (*ekbalein* – verbo utilizado

para se referir à expulsão de demônios).

Destrução do templo: 21.5-6 (... não ficará pedra sobre pedra...).

Relato da unidade dos discípulos no templo: 24.53 (estavam sempre no templo louvando a Deus).

Em Atos dos Apóstolos:

Relato da unidade dos discípulos no templo: 2.46 (perseveravam unânimes no templo);

Louvar a Deus/Orar: 3.1-8 (Pedro, João e o coxo curado);

Cura: 3.2-3 (cura do coxo à porta Formosa);

Discurso de Estevão: cap. 7. Também é um caso emblemático. Nele, Estevão é acusado “*de falar contra o lugar santo e contra a lei*”. Em seu discurso, ele afirma: “... *não habita o Altíssimo em casas feitas por mãos humanas*”. Estevão pode ter acusado os judeus de seu tempo de idolatrar o templo. A expressão “feito por mãos humanas” é utilizada na Septuaginta para se referir aos ídolos. Lucas mostra Paulo usando a mesma expressão em seu discurso no Areópago (At 17.24);

Ensino: 5.17-25 (Os doze ensinando no templo após o anjo os libertar da prisão), 5.42 (após o parecer de Gamaliel, os apóstolos retornam ao templo para ensinar);

Rompimento: 21-26 (Paulo acusado de levar gentio no templo). Apesar de seu respeito ao lugar sagrado – fez purificação - é preso e ameaçado de linchamento após discurso. Sua prisão o leva a Roma.

O templo na perspectiva da obra lucana é demonstrado em paradoxo, como diz Mônica Selvatici:

- 1) Ele deve ser respeitado como principal instituição judaica porque fora assim visto por séculos no Judaísmo (por isso, os apóstolos vão até ele para pregar e, mais tarde, Paulo se purifica para adentrá-lo);
- 2) Paradoxalmente, o templo não deve mais ser o culto principal do cristianismo uma vez que Deus não está mais presente

nele. Os judeus entenderam erroneamente a vontade de Deus quando constituíram um palácio maravilhoso e se regozijaram no trabalho de suas mãos. Eles acabaram por igualar o santuário – se se pode exagerar o argumento – ao Parthenon, por exemplo. Em suma, o templo pode ser comparado, embora cuidadosamente, a qualquer outro templo dedicado a ídolos feitos por mãos humanas” (Chevitarese, Cornelli E Selvatici, 2006, p. 145).

O templo para Lucas indica continuidade e, ao mesmo tempo, descontinuidade. É o cumprimento da profecia e o estabelecimento de um Novo Israel (a Igreja), e é o rompimento com a instituição que nega e prende os que ensinam a verdade.

Além disso, podemos ver que a função positiva que o templo exerce na perspectiva da Obra Lucana: oração, ensino e local de comunhão. Para Lucas, este templo idealizado positivamente não é local de sacerdotes e sacrifício, mas de comunhão na oração e ensino.

Com a tríplice função positiva (ensino, oração e comunhão), o templo em Lucas lembra mais o que acontece numa “casa” da comunidade cristã mediterrânea do que o que ocorria na prática no templo até sua derrubada em 70 d.C.

3. O lugar da casa na Obra Lucana

Se porventura o evangelho de Lucas começa e termina no templo, Atos começa e termina em casa:

Voltaram para Jerusalém, [...] Quando ali entraram, subiram para o cenáculo onde se reuniam Pedro, João, Tiago [...]. Todos estes perseveravam unanimemente em oração e súplicas, com as mulheres, e Maria, mãe de Jesus, e com seus irmãos (At 1.12-14). E Paulo ficou dois anos inteiros na sua própria habitação que alugara e recebia todos quantos vinham vê-lo, pregando o Reino de Deus e ensinando com toda a liberdade as coisas pertencentes ao Senhor Jesus Cristo, sem impedimento algum. (At 28.30-31)

A obra lucana não esconde o paradoxo que cerca o templo, nem omite

sua idealização. Mas é bem provável que a casa não seja idealizada, pois deve tratar-se da realidade vivida pelo autor e as comunidades mediterrâneas. Como dizem Ekkeherd e Wolfgang Stegemann: “O embrião das comunidades cristãs são as comunidades domésticas. Podemos depreender que a história do cristianismo numa cidade, via de regra, começou com a conversão de uma casa” (E; STEGEMANN & W. STEGEMANN, 2000, p.313).

Podemos entender a força da “casa” na Obra Lucana na extensa utilização da palavra *Oikos* (casa). Ela aparece 32 vezes no Evangelho de Lucas (contra 9 em Mateus, 12 em Marcos e 4 em João) e 23 em Atos, o que representa mais da metade das ocorrências em todo Novo Testamento.

Relacionamos abaixo algumas referências à casa na Obra Lucana:

A “casa” no Evangelho de Lucas

Cura: 5.24 (Paralítico: Levanta, pega sua cama e vai para casa); 7.10 (servo do centurião: curado em casa, à distância; 8.41 (Filha de Jairo);

Endemoninhado de Gerasa: 10.5 (Volta para casa e conta o que Deus fez);

Missão: 9.4, 10.5 (Envio dos Doze e dos 70);

Hospitalidade: 10.38 (Marta e Maria);

Parábola da grande ceia: 14.23 (sai pelos caminhos e atalhos até que encha a casa);

Parábola da ovelha perdida: 15.6 (festa do pastor com seus vizinhos em casa);

Salvação para casa: 19.5, 9 (Zaqueu: convém ficar em tua casa – houve salvação nesta casa).

A “casa” em Atos na protocomunidade de Jerusalém

Reunião dos discípulos: 2.2, 2.46, 5.42;

Casa de Israel: 2.36, 7.42;

Discurso de Estevão: Cap. 7 (casa real, casa de Israel, casa de Jacó, casa que Salomão edificou, casa edificada para Deus);

Lugar de oração: 12.12 (casa de Maria, mãe de João Marcos)

A casa em Atos fora de Jerusalém

Crentes em casa: 8.3 (Paulo invadia as casas – Judeia);

Salvação da casa: 11.14 (Cornélio), 16.15 (Lídia), 16.31 e 34 (Carcereiro da Macedônia), 18.8 (Crispo, principal da Sinagoga - Macedônia);

Anúncio paulino: 20.20 (de casa em casa);

Refúgio de Paulo: 21.8 (Casa de Filipe em Cesareia).

A memória dessas situações evidencia que a vida da igreja ocorria nas casas. No Evangelho, Jesus entra nas casas, pede para que os discípulos sejam testemunhas em casa, mostra que há festa em casa pelo resgate do perdido. No caso de Atos, é em Jerusalém novamente que tudo começa. Lá, porém, os discípulos dividem a atenção com o templo. Já a comunidade cristã mediterrânea não tem templo, somente casas. Seu ambiente predominantemente urbano não oferecia outra alternativa.

Não há dúvidas que a Ekklesia tem seu significado na reunião de comunidades domésticas. Ekkeherd e Wolfgang Stegemann dizem: “(*ekklesia*) é utilizado para comunidades domésticas individuais, ou comunidades locais constituídas eventualmente por diversas comunidades domésticas e para todos os crentes em Cristo (E. Stegemann & W. Stegemann, 2000. p. 297).

A importância da casa como referencial para a igreja pode ser notada nas expressões paulinas utilizadas para vincular as práticas religiosas com suas funções e ministérios ao ambiente doméstico. Ele afirma que seu cargo de proclamação como uma “economia” (*oikonomia*) (1Co 9.17). Ele também utiliza para sua atividade missionária o conceito de servo doméstico (*hypere-tes*) de Cristo e administrador/ecônomo (*oikonomos*) dos mistérios de Deus. A tradição pós-paulina ainda vai chamar a igreja de “Casa de Deus” cf. 1Tm 3.15 e Ef 2.19.

É fundamental entender também o papel da mulher neste contexto, pois, à época, o ambiente doméstico era domínio seu. O homem cuidava do externo, a mulher cuidava da administração da casa. Daí a importância de tantas figuras femininas nas primeiras comunidades cristãs, algumas provavelmente como “patronas” em razão de sua condição econômica. O

episódio de Marta e Maria evidencia tanto o ambiente doméstico do serviço quanto o ensino às mulheres.

Desta forma, a igreja enquanto “casa” revela a transferência da hierarquização para a igualdade, do ritual para o informal. Não há sacerdotes e as únicas autoridades reconhecidas segundo Atos são “Os Doze” e Paulo. Os demais são absolutamente iguais.

4. Percepções para uma visão pastoral menos templocêntrica

Retornar à espiritualidade das primeiras comunidades cristã significa uma maior valorização dos relacionamentos, dos encontros. É necessária uma pastoral mais humana que adentre a intimidade das pessoas, a comunhão, e que restaure o ser humano em suas necessidades mais básicas: alimento, saúde física, emocional e espiritual.

O templo é lugar do rito e da celebração, não necessariamente do encontro humano. Com a perspectiva da visão de uma igreja “casa”, há o resgate da igualdade e da ética do amor e da igualdade.

Enquanto vemos inúmeros templos sendo erguidos e multidões de pessoas indistintas à procura deles, paradoxalmente, pode-se observar que há pessoas que necessitam serem olhadas e tocadas, mais do que pela divindade, por seres humanos. Pessoas que clamam por relacionamentos iguais baseado no amor. Com este cenário, temos um grande desafio pastoral em nossa geração: menos templo, mais igreja.

Bibliografia

CHEVITARESE, André Leonardo, CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Mônica. *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume - Fapesp, 2006.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião no período helenístico*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHIAVO, Luigi. “Templo de Deus ou templo dos demônios? História e conflitos ao redor do templo judaico” In: *Revista Caminhos*. Vol. 5, n° 1. jan./jun. Goiania, 2007, p. 247-262.

STEGEMANN, E. W. & STEGEMANN, W. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.

A RELAÇÃO ENTRE O ANTIGO E O NOVO TESTAMENTO

Um ensaio de leitura teológica

Marcos Paulo M. da C. Bailão¹

Os currículos acadêmicos, a especialização das análises teológicas e mesmo nos círculos religiosos evidenciam uma radical separação entre o Antigo e o Novo Testamentos. Esta separação tem uma longa história cuja origem remonta ao início do Cristianismo. No entanto a Bíblia toda é composta a partir de uma grande diversidade de influências. O presente estudo pretende propor uma alternativa, mas não a única, de leitura teológica que contemple o conjunto bíblico. Esta proposta apresenta os exílios e restaurações, históricos e utópicos como centros em torno dos quais gira a teologia bíblica.

PALAVRAS CHAVES

Teologia Bíblica – pluralidade – exílio – tradições originárias – releitura – utopia

¹Marcos Paulo M. da C. Bailão é pastor da Igreja Presbiteriana Independente, Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e professor da FATIPI

INTRODUÇÃO

O currículo das matérias na área de Bíblia nos seminários teológicos ou faculdades teológicas protestantes evidencia uma separação acadêmica entre o Antigo e o Novo testamentos como se fossem escritos distintos, totalmente independentes entre si. Essa divisão também se verifica entre os estudiosos. São poucos os biblistas que trabalham com a mesma desenvoltura os dois testamentos e mesmo dentre esses o mais comum é que se estude ora um, ora outro. São muito raros os trabalhos que consideram a Bíblia como um todo. E mesmo fora dos meios acadêmicos, nos círculos religiosos leigos tal distinção se faz presente.

Algumas tentativas têm sido feitas para superar esta separação, com relativa repercussão. Mas a divisão ainda persiste, de um modo geral.

O presente artigo não tem a pretensão de superar esta divisão, mas apenas apontar alguns fatores importantes para alimentar o debate em torno deste assunto. Iniciamos pontuando a origem histórica da questão.

1. A ORIGEM DO PROBLEMA

Não é possível neste espaço e nem é do interesse deste trabalho explorar toda a história da pesquisa bíblica, mas apenas destacamos dois importantes momentos levaram à situação mencionada acima. O primeiro desses momentos está no início do cristianismo.

a. As heresias na Igreja Antiga

O problema da relação entre o Antigo e o Novo Testamento não é recente. Na verdade, remonta aos primeiros séculos do cristianismo. Embora seja evidente que os escritores do Novo Testamento se utilizassem do Antigo, surgiram movimentos dentro da igreja que renunciavam ao uso dos escritos judaicos, utilizando somente textos escritos por cristãos. Desses movimentos, um dos mais conhecidos é o de Marcião,

embora não tenha sido o único.

A igreja cristã repudiou tais movimentos, classificando-os de hereges. Tal atitude significou uma tomada de posição em favor do Antigo Testamento e o entendimento de que os seus livros faziam parte dos escritos considerados sagrados pelos cristãos.

Em termos dogmáticos a igreja cristã não demorou a tomar uma posição, mas o desenvolvimento da pesquisa bíblica retomou o problema.

b. A especialização da pesquisa

O século XVII, sob influências tão distintas quanto o Pietismo e o Iluminismo, testemunhou a separação da Teologia Bíblica da Sistemática. A Bíblia não era mais vista como uma fonte de argumentos para a fixação de doutrinas da igreja, mas buscava o seu próprio objeto de pesquisa, o texto bíblico, e os seus próprios procedimentos metodológicos.

A especialização desta disciplina, crescente nos séculos seguintes, levou também a uma divisão metodológica que persiste ainda hoje. As pesquisas sobre o Novo Testamento se afastaram das do Antigo. Estudiosos do Antigo Testamento dificilmente se aventuram em trabalhos no Novo, e vice-versa. Os poucos esforços para superar essa divisão, embora muito produtivos, não conseguiram vencer esse desafio.

Tal divisão estendeu-se do mundo acadêmico para a esfera religiosa, e até se instalou no povo de Deus um sentimento de superioridade do Novo frente ao Antigo Testamento. Ao assumir essa atitude, nega-se uma das raízes do Novo Testamento.

2. A DUPLA IDENTIDADE DO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento tem raízes distintas no mundo judaico e no mundo grego, cada qual fornecendo elementos que, juntos, o constituíram. Essa

constituição a partir de diferentes raízes confere a ele uma dupla identidade, pois ele não é totalmente hebraico nem totalmente grego, não deixa de ser hebraico e nem deixa de ser grego. Apontamos, agora, alguns dos elementos hebraicos e gregos que estão na sua formação, iniciando pela raiz veterotestamentária.

a. As raízes hebraicas do Novo Testamento

Central no pensamento judaico desde o período do Antigo Testamento até os dias de hoje é a ideia de que Israel é o povo escolhido de Deus, povo com o qual ele fez uma aliança. Esta aliança implica em fidelidade recíproca e expressava a identidade judaica no primeiro século. Os cristãos trouxeram para si essa identidade, assumindo serem eles o novo povo de Deus, com quem ele fez uma nova aliança. As ideias de povo de Deus que extrapolava as fronteiras de Israel e da nova aliança eram, na verdade, concepções já existentes no judaísmo antigo, não foram criações dos cristãos. Eles apenas levaram adiante, aplicando tais conceitos em suas comunidades de forma prática e de maneira muito mais abrangente que aqueles de quem eles saíram.

Estas não foram as únicas concepções que os cristãos trouxeram para o cristianismo nascente do judaísmo e de seus escritos sagrados. É senso comum que os cristãos do primeiro século liam o Antigo Testamento. É fato que o cânon veterotestamentário ainda não estava totalmente formado e o Novo Testamento reflete as dúvidas e disputas que existiam na época em torno de quais textos deveriam ser considerados sagrados. Também não é certo que os escritores cristãos usassem uma mesma versão desses escritos, Septuaginta ou Tanak. Mas as citações e referências aos antigos textos hebraicos permeiam os Evangelhos, as cartas paulinas e não-paulinas como fundamento para a argumentação de seus autores, mesmo quando defendem uma nova realidade a partir de Jesus. A Bíblia Hebraica, em alguma forma, era o livro sagrado dos primeiros seguidores de Cristo.

Ao guardarem muitas das tradições veterotestamentárias, os cristãos

preservaram dentre elas a profunda preocupação ética que envolvia o judaísmo antigo. Este, como o cristianismo dele derivado também o fez, se definia como um monoteísmo ético.

Dentre as muitas outras influências hebraicas sobre o Novo Testamento deve-se destacar a antropologia. Tal influência merece destaque, pois é uma área de total distinção entre o pensamento judaico e o grego. Os hebreus entendiam o ser humano como uma integridade, enquanto os gregos faziam separação entre o corpo e a alma. Os escritos paulinos, especialmente, mas também todos os livros neotestamentários seguem a visão da integridade, pelo qual é necessária a ressurreição do corpo para a vida eterna.

O Novo Testamento, porém, não é uma simples extensão das tradições antigas de Israel e Judá.

b. As raízes gregas do Novo Testamento

O Novo Testamento, no entanto, não é fruto somente das suas fontes judaicas. Ele surge em um mundo dominado pela cultura grega e com ela dialoga intensamente. O sinal mais evidente desse diálogo é que ele foi originalmente escrito em grego. Isso não significa somente uma forma de comunicação através da língua dominante na época, mas sabemos que as línguas diferentes contribuem para formas diversas de estruturar o pensamento, as ideias. A forma de pensar grega trouxe influências aos primeiros escritores cristãos e sua teologia. Um exemplo disso é o exposto por Cover e Sanders (1992, p.31-47) a respeito da diferente concepção de pecado entre os escritos dos dois testamentos.

Outra influência da cultura grega é o ambiente social em que as Escrituras Sagradas foram produzidas. O Antigo Testamento e o movimento de Jesus acontecem no mundo rural palestinese, porém o movimento missionário cristão faz um deslocamento para o mundo urbano grego. Há de se pensar que Jerusalém era uma cidade com relativa importância no primeiro século e ainda mais relevante para o mundo semita antes desse período, mas a cultura que a cercava ainda era a do contexto rural. O cristianismo do Novo

Testamento adentra ao mundo urbano quando alcança as cidades gregas. Essa mudança de ambiente se reflete no contexto sócio-político com o qual os cristãos tiveram que lidar, diferente daquele no qual estavam inseridos quando circunscritos somente à Palestina. A carta a Filemom reflete um conflito social característico desse ambiente, a escravidão, e com o qual eles tiveram que lidar.

Também o fato de que o mundo mediterrâneo estava praticamente dominado por um único império, integrando estruturas de transporte e comunicação por uma língua comum, favoreceu a difusão do cristianismo e o seu diálogo com esta cultura e com as particularidades regionais.

Um dos mais influentes traços da cultura grega, se não o mais importante, foi a filosofia. Desde que o discípulo da Aristóteles, Alexandre, difundiu o helenismo por todo o mundo conquistado pelos seus exércitos, a sabedoria grega se tornou motivo de interesse de outros povos, sendo que muitas pessoas se deslocavam até Atenas tornando-se ela o centro intelectual do mundo. A filosofia grega tinha um forte componente religioso e moral. O Novo Testamento reflete em escritos como as cartas aos Coríntios, Atos, Hebreus e Filipenses o contato e diálogo com escolas filosóficas como o Epicurismo, o Cinismo, o Estoicismo e formas de Platonismo. Uma passagem que demonstra esta relação conflituosa é a da pregação de Paulo em Atenas (At 17,16-34).

Essa mesma passagem apresenta o conflito entre o apóstolo e os gregos não somente no campo filosófico, mas também religioso. É fato que a religião no mundo greco-romano era uma realidade complexa e cheia de particularidades regionais. A crença básica dessa religião repleta de peculiaridades era a crença que o mundo é governado por um panteão de divindades com características muito humanas, tanto em termos físicos quanto psicológicos. As celebrações a esses deuses tomavam a forma de aclamação de seus feitos e virtudes. Elementos particularmente significativos da religião grega no seu contato com o cristianismo foram os artifícios mágicos, rituais ou fórmulas que tentam influenciar nas decisões e ações das divindades; os processos de divinização, que consistem em meios de

entrar em contato com o mundo dos deuses e conhecer seus desígnios; e os mistérios que são segredos os quais não é permitido os não-iniciados conhecerem. E uma influência marcante, embora restrita apenas a uma parcela do cristianismo nascente, foi a glossolalia.

O fato de tradições hebraicas serem influenciadas por elementos de uma outra cultura, no caso a grega, não deve causar a impressão de degeneração de uma identidade. Afinal, a cultura judaica se construiu a partir da recepção de muitas influências ao longo de sua história.

3. AS CONTÍNUAS INFLUÊNCIAS NO ANTIGO TESTAMENTO

Israel e Judá não estavam isolados do convívio com outros povos. Desde as descobertas arqueológicas que se iniciaram no século XIX, sabe-se que muito de sua cultura e religião foi construído a partir do contato com outras nações. Destacamos, a seguir, algumas das mais significativas influências que eles receberam em sua história.

a. A religião dos pais e mães de Israel e Judá

Os pais e mães de Israel e Judá, sabe-se desde o trabalho de Albrecht Alt (1981) originalmente publicado em 1929, não eram nem javistas e nem mesmo monoteístas. Eles adoravam divindades ligadas à família que foram denominados deuses dos pais.

O Antigo Testamento guarda a memória de epítetos dessas divindades, especialmente nas narrativas patriarcais de Gênesis: Poderoso de Jacó (Gn 49,24; Sl 132, 2.5); Temor de Isaque (Gn 31,42.53); El Elyon, Deus Altíssimo (Gn 14,18-20); El Olam, Deus Eterno (Gn 21,33); e El Shaday, Deus Todo-poderoso (Gn 17,1). Yahweh não era o Deus dos patriarcas e matriarcas de Israel e Judá.

b. O Javismo, uma incorporação

Não sendo a religião dos pais e mães de Israel e Judá, o Javismo se incorporou a esta sociedade em algum momento da história. Não nos cabe aqui detalhar este processo, porém, o texto de Gn 4,26 pode indicar o início do culto javista que, segundo este versículo, teria ocorrido fora de Israel.

O chamado pequeno credo histórico (Dt 26,5-10), uma peça litúrgica muito antiga, embora faça uma rápida passagem por todas as principais tradições do Pentateuco, ignora totalmente a tradição do Sinai. Isso pode indicar um período em que esta tradição, javista, ainda não estivesse incorporada às demais tradições do antigo Israel.

Há outra questão que mostra a incorporação tardia do Javismo sinaítico nas tradições do Antigo Testamento: a história da estada de Israel junto ao Sinai (Ex 19,1 a Nm 10,10) pode ser retirada da linha narrativa sem que esta sofra qualquer solução de continuidade.

Na narrativa do Êxodo, há uma evidente tentativa de união das tradições dos Deuses dos Pais com o Javismo, na passagem em que Moisés é chamado para a libertação do povo no Egito e Yahweh se apresenta como o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó (Ex 3,13-15).

Esses fatos mostram que o Javismo, não sendo a religião dos patriarcas e matriarcas israelitas, em determinado momento da história se incorporou às tradições religiosas do antigo Israel, assumindo sobre elas um papel de proeminência.

c. Israel não era uma ilha

As descobertas feitas a partir do século XIX por estudos nas áreas da arqueologia, história, sociologia, linguística e outras, trouxeram à tona (em muitos casos literalmente) a cultura, a religião, os escritos e outras formas de conhecimento de Israel, Judá e de outros povos do Oriente Próximo antigo. A decifração de línguas antigas permitiu que muitos documentos antigos, cujo conteúdo antes era inacessível, fossem traduzidos. Essas descobertas

demonstraram que Israel e Judá não eram ilhas, isolados do contexto geral que os cercava. A sua religião sofreu contínuas e importantes influências ao longo da história.

A história de Israel e Judá demonstra que esses povos permaneceram ao longo do tempo à sombra de grandes potências como Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma. E também travou contato direto e trocas culturais com seus vizinhos Síria, Amon, Moabe, Edom e outros. O Javismo incorporou ideias, conceitos, tradições, crenças características de outras culturas e religiões. É possível verificar no texto bíblico algumas dessas mudanças. Apenas para citar um caso, a alteração no lugar da morada de Yahweh que se desloca de Seir (Jz 5,4) para Sião (Sl 132,13) e, depois, para os céus (2Cr 6,21).

Israel não estava isolado no tempo e no espaço e, ao longo do período do Antigo Testamento, interagiu com outras culturas que influenciaram a sua fé e os seus escritos sagrados. Algumas dessas influências foram incorporadas e passaram a fazer parte de suas crenças e tradições; outras foram rejeitadas, mas também produziram efeitos na vida religiosa de Israel e Judá, pois os forçaram a repensar sua fé para reafirmar sua religião. Se o Novo Testamento dialogou e recebeu influências do mundo e da cultura grega, o Antigo Testamento fez o mesmo com outras culturas com as quais se confrontou.

Diferentes culturas exerceram influência sobre os hebreus, como também o judaísmo alcançou deixar suas marcas no cristianismo nascente e nos seus escritos.

4. AS TRADIÇÕES VÉTEROTESTAMENTÁRIAS NO NT

Não é uma tarefa simples precisar com clareza o quanto e até que ponto vai a influência das tradições judaicas nos escritos do início do cristianismo. Não é essa a nossa tarefa aqui. Buscamos aqui apenas elencar algumas

tradições do judaísmo nas quais podem ser percebidos traços inequívocos no Novo Testamento.

a. A Torá

A influência da Lei se espalha por, pelo menos, grande parte do Novo Testamento. O Evangelho de Mateus apresenta um conflituoso relacionamento entre Jesus e a Lei. No Sermão do Monte, ele afirma não ter vindo para revogar a Lei (Mt 5,17) e, a seguir, apresenta por seis vezes (com pequenas variações) a fórmula: *Ouvistes o que foi dito* (com pequenas variações)..... *eu, porém, vos digo* (sem variações).... Em suas cartas Paulo trava um grande diálogo entre Lei e graça, usando passagens e argumentos do próprio Pentateuco. Muitos outros casos poderiam ser citados. Porém, apenas estes dois exemplos são suficientes para demonstrar a grande influência que a Lei exerce sobre os escritos neotestamentários.

b. O Messianismo

Desde o período antes da monarquia, em Judá se desenvolveu a esperança pela vinda de um enviado de Deus para levar o povo sofrido a uma situação de paz e segurança. Essa esperança, com sensíveis diferenças ao longo do tempo, transcorre todo o período antigo chegando ao tempo de Jesus. Ele é identificado como o Cristo, o ungido de Deus para trazer salvação à humanidade.

c. O Profetismo

Jesus – e também João Batista – se assemelha aos profetas como a nenhuma outra função do antigo judaísmo. Seu enfrentamento das autoridades e da religião que as legitimava, seu ambíguo relacionamento com o templo, sua identificação com a pregação profética veterotestamentária e muitas outras características o aproximam de profetas como Jeremias, Miquéias, Isaías e seus discípulos e outros. Os evangelhos o identificam

como tal: Mt 14,5; 21,11; Lc 24,19; Jo 4,19. Vê-se ainda a influência da profecia sobre os primeiros escritos cristãos no grande uso de textos dos livros proféticos para legitimar o ministério e a pregação de Jesus.

d. A Sabedoria

A influência da sabedoria do antigo Israel está presente no Novo Testamento, principalmente, em muitos gêneros literários utilizados por seus escritores. Caso típico são as parábolas de Jesus que, embora não tenham muitos correspondentes diretos no Antigo Testamento, possuem as características típicas dessa tradição. Além de Jesus, as epístolas apresentam citações de hinos, provérbios e outras fórmulas típicas da sabedoria judaica.

e. A Apocalíptica

A apocalíptica judaica é tão influente nos escritos neotestamentários que já houve quem afirmasse que a ela é a mãe da teologia cristã (Käsemann, citado por Charlesworth, 1995, p.222). Embora essa proposta possa ser questionada, ou encarada como exagerada, é evidente que ela exerce grande influência não só no livro de Apocalipse como também nos evangelhos e em algumas epístolas.

É fato, também, que a apocalíptica que influencia o Novo Testamento tem uma grande vertente entre os textos não canônicos do judaísmo antigo, os chamados apócrifos. Porém, o livro de Daniel, trechos de Joel e Isaías e outros escritos veterotestamentários testemunham que a tradição apocalíptica já existia e exercia um importante papel em tempos mais antigos. Assim, ela é, no mínimo, mais uma linha de tradição do Antigo Testamento que decisivamente influencia o Novo.

Essa linha de continuidade entre Antigo e Novo testamentos não significa a simples sequência de um pensamento preservado intocado ao longo do tempo. O cristianismo absorve, mas trabalha essas tradições dinamicamente conferindo-lhes novos sentidos e significados.

5. O NOVO TESTAMENTO COMO RELEITURA DO ANTIGO

As tradições e acontecimentos históricos preservados na memória do Povo são cheios de sentido e foram relidos em momentos específicos ao longo do tempo, reinterpretando e reaplicando seu significado a outras gerações. Este processo teve início já em tempos muito remotos e se prolongou ao longo dos séculos, sendo que o Novo Testamento faz uma ou várias releituras de eventos e tradições do Antigo.

O processo de releitura envolve inicialmente uma apropriação do sentido dos fatos e interpretações, mais este do que aquele, recuperando o significado que eles tiveram para as gerações que os explicaram no passado. Esses fatos e tradições passam a ter valor para quem os lê no presente, como se neles estivesse inserido.

A apropriação e recuperação do sentido passado não implica que eles sejam intocados, pelo contrário. Os eventos e tradições são reinterpretados a partir da situação de vida do leitor presente, conferindo a eles novos sentidos.

Os novos sentidos a eles conferidos não eliminam os significados que serviram às gerações passadas, nem os substituem. Eles se somam aos anteriores, aumentando a sua reserva de sentido, para que sejam lidos novamente em outras situações.

O Novo Testamento, com muita liberdade, relê o Antigo a partir da realidade da pessoa e do ensino de Jesus Cristo. Eventos históricos como o êxodo e a monarquia davídica e tradições como o profetismo, apocalipsismo e a lei são reinterpretados e adquirem novos significados pela pena dos escritores cristãos.

Até agora tratamos do relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento, suas aproximações e suas diferenças. Passamos, então, para outra etapa deste trabalho: ler a Bíblia de forma integrada, como um todo.

6. TEOLOGIA BÍBLICA: UMA PROPOSTA

Textos clássicos de Teologia do Antigo testamento como os trabalhos de von Rad (2006) e Westermann (1987) têm uma parte final dedicada à relação entre o Antigo e o Novo testamentos. Mais integrador é o trabalho de Childs (1992) que propõe uma Teologia Bíblica englobando as duas partes. Tais exemplos representam tentativas de integração. A seguir propomos o esboço de uma visão um modelo de leitura que engloba os dois testamentos. Não pretende ser a única e nem a mais relevante. Apenas uma possibilidade.

Apresentamos um esboço de proposta de leitura que busca olhar para a Bíblia como um todo. São apenas apontamentos de uma ideia que precisa ser desenvolvida. É apenas uma forma de demonstrar a possibilidade de uma leitura teológica que olha para a Bíblia como um todo integrado.

Os escritos bíblicos, na sua forma atual, iniciam com as narrativas da criação. Em uma delas, a segunda, o ser humano, representando toda a humanidade, é colocado em um jardim que seria o seu habitat natural e que representa todo o mundo criado. Desse jardim ele é expulso ao desobedecer a Deus. A expulsão representou que a terra se tornou maldita e hostil, ela passou a produzir espinhos, a humanidade gera dor na sua reprodução e é necessário o trabalho pesado para do solo extrair o sustento. A expulsão do jardim representa uma espécie de exílio.

Entendemos exílio como sendo a migração forçada de um povo ou grupo social, levado involuntariamente da terra em que habita para outra e impedido de voltar por, pelo menos, um tempo. Essa migração pode ser causada por fatores naturais como seca e fome ou por intervenções humanas como guerras e deportações.

O exílio humano que se inicia nas primeiras páginas do Gênesis só é resolvido nas últimas páginas da Bíblia, no final do livro de Apocalipse, em que é descrita a visão de um novo céu e uma nova terra em que está a nova Jerusalém. Tudo está em perfeita harmonia e a descrição da nova Jerusalém propõe um habitat ainda mais favorável ao ser humano do que

o jardim dos primórdios. Como este, a cidade também é fruto da criação divina, pois vem do céu. Todo o povo de Deus, a nova humanidade, é chamado para nela viver.

A Bíblia inicia descrevendo um exílio humano que só será encerrado quando acontecer o que ela descreve no seu término. Assim, tudo o que acontece entre a criação e a nova criação está inserido em um exílio no qual a humanidade vive. Toda a história humana e, por conseguinte também a Bíblia, é uma espécie de caminhar desde o início do exílio até o seu encerramento.

Neste caminhar, a Bíblia testemunha três fatos históricos que funcionam como polos geradores de sentido. São, podemos dizer, três exílios do povo de Deus. Cada um deles ocorre em um lugar geográfico, propõe uma utopia a ser alcançada, é protagonizado pelo povo de Deus descrito de uma forma diferente e tem um personagem que é seu líder.

O primeiro desses exílios é o Egito, chamado na Bíblia de casa da servidão. Nele está todo o povo de Israel, segundo as narrativas e a tradição posterior, embora este não seja um dado histórico. Para nós aqui é mais importante a tradição do que a história. E, por ela, o povo de Israel foi levado para lá pela fome que assolou a região que habitava anteriormente e lá esteve como um todo sob a opressão no Egito.

A esperança de libertação da servidão na terra dos faraós gerou uma utopia que era a terra que mana leite e mel (Ex 3,8 e outros), ou seja, um lugar de solo fértil, mas não só isso, um lugar onde Israel pudesse viver em liberdade, desfrutando do fruto de seu próprio trabalho, livre da opressão. Para lá Israel iria ao se libertar da servidão e sair do Egito.

Nesse contexto, destaca-se a figura de Moisés como líder que conduziu o povo no êxodo e travessia do deserto. O caráter utópico deste personagem se acentua em que ele avista a terra prometida, mas não entra nela.

O segundo exílio é aquele que mais propriamente recebe este nome: foi a deportação e permanência de parte da população judaíta para a Babilônia por décadas. A Babilônia recebe na tradição judaica uma carga tão negativa que até no livro de Apocalipse ela é vista negativamente, como símbolo

do mal (Ap 17,5 dentre outros). Ela é lugar de sofrimento e saudade (Sl 137). O povo que vai para lá, embora não fosse a totalidade de Judá, se identifica como sendo o verdadeiro Israel.

Nele também se constrói uma utopia que, neste caso, é o retorno a Jerusalém e a reconstrução da cidade e do templo. Profetas do exílio alimentaram essa utopia pregando o fim do tempo em que este povo estava em terra estrangeira, o seu retorno, a reconstrução da cidade e do santuário, e a reorganização da nação (Is 54, Ez 40-48 e outros).

A figura de Esdras tenta se espelhar em Moisés como o legislador que trouxe o povo – que se identificava com o verdadeiro Israel – do exílio para a terra prometida. Ele encontra, porém, resistência entre os componentes do grupo que ficou em Judá durante o exílio e que não reconhecia as exigências impostas pelos que vieram da terra estrangeira como legítimas características do ser judeu.

O terceiro exílio que contextualiza a Bíblia e que gera sentido é a diáspora da igreja. Quando Jerusalém foi tomada pelas tropas romanas em 70 d.C., os judeus e os cristãos que ali estavam foram expulsos da cidade e proibidos de a ela voltar. Este fato foi importante para que os cristãos fossem dispersos pela vasta região à volta do Mediterrâneo e até mais além. A sofrida experiência da guerra e da dispersão produziu significativas influências na teologia cristã e nos escritos neotestamentários.

Nesta teologia a figura de Jesus de Nazaré alcança um patamar muito além de qualquer outro personagem da raiz judaica. Ele não é simplesmente um profeta, legislador ou líder do povo. Ele é o Messias esperado, o Cristo enviado por Deus de quem é o Filho Unigênito.

A utopia decorrente deste exílio é a esperança escatológica pelo reino de Deus. Se a utopia do reino de Deus não foi unicamente consequência do evento da diáspora, ela em muito contribuiu para a sua força na teologia cristã. Os cristãos, ou pelo menos parte deles, se reconheciam como peregrinos e forasteiros neste mundo (1Pe 2,11) e aspirantes a uma pátria celestial (Hb 11,13-16), lugar onde terão plena comunhão com o próprio Deus e todo o sofrimento da vida presente será extirpado (Ap 21,3-4).

Os escritos bíblicos têm seu contexto, principalmente, em torno de três migrações forçadas: para o Egito, para a Babilônia e para as diferentes regiões do Império Romano. Cada uma delas é uma releitura histórica e teológica da anterior. Elas foram acontecimentos reais que, cheios de sentido, se tornam uma importante chave hermenêutica para toda a Bíblia. São como que referências pontuais para uma visão completa da história, desde a criação até a sua consumação, como um grande exílio da humanidade, forçada a deixar o paraíso e que caminha em direção à utopia do novo céu e da nova terra. Percebe-se, então, que a Bíblia apresenta toda a história, desde a criação até o seu fim, como um grande exílio.

CONCLUSÃO

A Bíblia foi formada a partir de inúmeras fontes, oriundas de diferentes tradições que foram reunidas e trabalhadas a fim de compor um todo. Essa unidade não esconde e nem anula a sua origem diversificada.

As disputas entre o judaísmo e o cristianismo nascente criaram uma separação entre os escritos das duas tradições, separação que a igreja logo rejeitou. Séculos mais tarde essa separação retornou provocada pelo avanço da especialização e análise científica em torno das origens dos textos e das distintas tradições bíblicas. A especialização, é justo dizer, trouxe relevantes resultados e alcançou descobertas importantes.

No entanto, os ganhos da especialização e da análise detalhada de livros, perícopes, tradições ou fontes bíblicas não podem ser ao custo de se perder uma visão do conjunto bíblico como um todo. Se há, como de fato há, características específicas das unidades literárias, elas igualmente estão reunidas em um todo que pretende formar um conjunto. E o conjunto formado apresenta características e ensinamentos próprios, que vão além da simples reunião dos livros e textos.

A Teologia Bíblica há de estudar e compreender o pensamento e o ensino tanto de cada parte quanto da totalidade do conjunto.

Bibliografia

ALT, Albrecht. "O Deus paterno" In: GERSTENBERGER, Ehard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p.31-71.

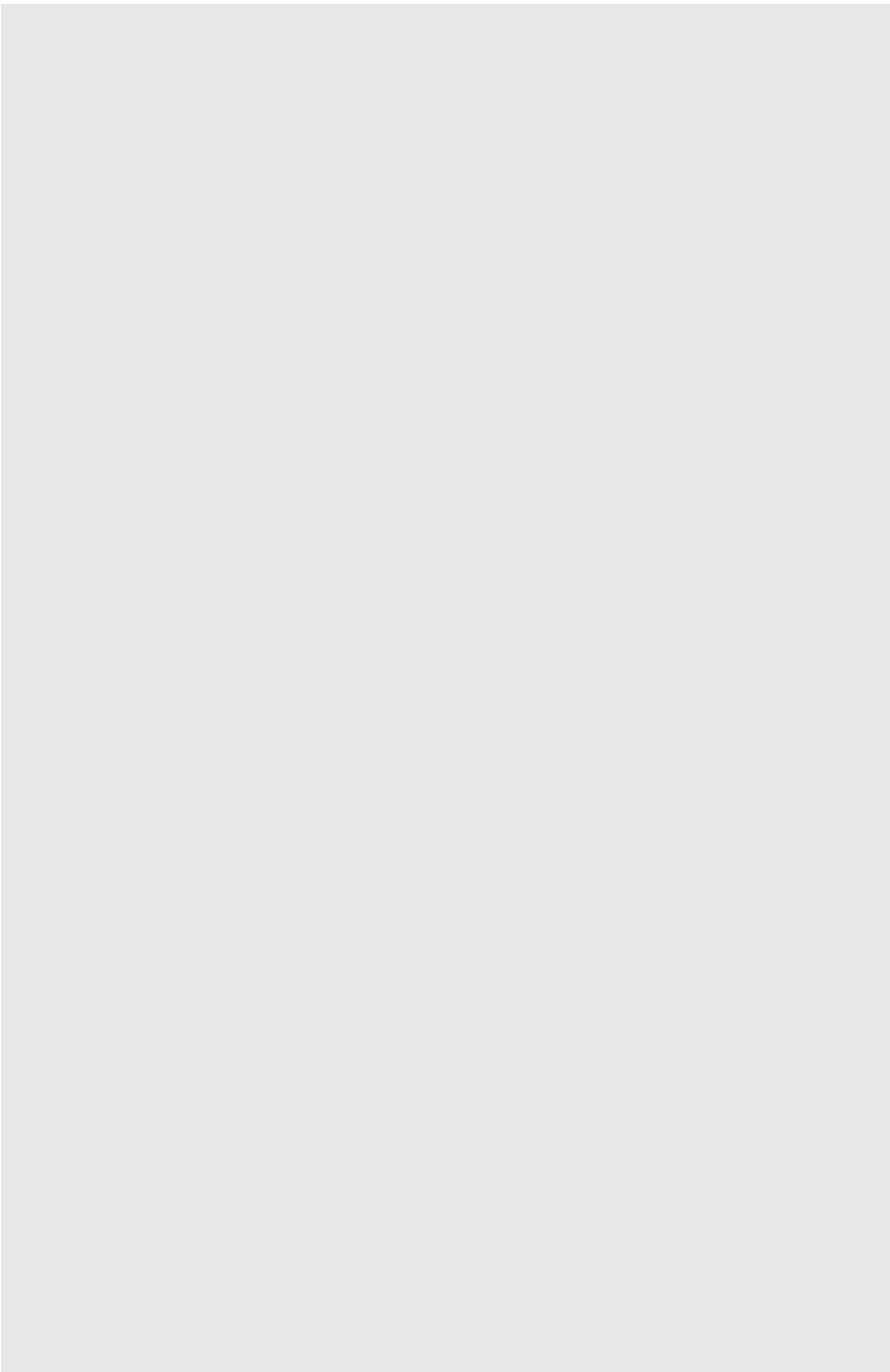
CHARLESWORTH, James H. "Ancient apocalyptic thought and the New Testament" In: KRAFTCHICK, Steven J., MYERS, Charles D. & OLLENBURGER, Ben C. (eds.) *Biblical theology: problems and perspectives*. Nashville: Abingdon Press, 1995, p.222-232.

CHILDS, Brevard S. *Biblical theology of the Old and New Testaments*. Theological reflections on the christian Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

COVER, Robin C. e SANDERS, E.P. Sin. "Sinners" In: *The anchor Bible dictionary*. Vol. 6. New York: Doubleday, 1992, p.31-47.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª edição revisada. São Paulo: ASTE, 2006.

WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1987.



A BÍBLIA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: PISTAS E FUNDAMENTO

Marcelo da Silva Carneiro¹

A Bíblia não é um livro neutro. Ela tem seu conteúdo vinculado ao projeto de Deus para a vida humana. Entretanto, ela pode ter vários usos diferentes, dependendo da leitura que se faz de seus ensinamentos. Recentemente ganha em proporção e visibilidade uma tendência de leitura que enxerga no texto bíblico propostas libertadoras para enfrentar situações sociais e pessoais de opressão, injustiça e morte. Para ter acesso a essa mensagem é necessário entender os condicionamentos históricos e contextuais onde os textos foram elaborados, e perceber que sua intencionalidade infelizmente nem sempre foi posta em prática. Percebe-se isso tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. A mensagem libertadora da Bíblia é tão importante que tem motivado diversos grupos e movimentos em ações concretas de luta pela justiça e a vida em diferentes lugares e contextos, sempre apoiados na interpretação aberta à esperança e à luta pacífica pela vida, visando a transformação da sociedade, tendo em mente o reino de Deus como meta.

Palavras-chave

Bíblia – Teologia da Libertação – Movimentos sociais – Esperança – Transformação social

¹Marcelo da Silva Carneiro é pastor metodista, Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e professor da FATIPI

Introdução

A Bíblia tem sido utilizada há séculos para justificar diversos atos de agressão, violência e opressão. Mas, do mesmo modo, ela pode ser um importante instrumento para a valorização da vida, a busca de um mundo melhor e mais fraterno, onde o amor seja o principal meio de ação do ser humano em suas diferentes relações, tendo Deus como fonte e meta de existência. Essa compreensão deve ser considerada a partir da ideia de que a leitura da Bíblia é condicionada pelo lugar do leitor. Esse conceito, bastante recente na teoria literária, tem impulsionado uma importante revisão do que se pode chamar de ortodoxia, heresia, leitura literalista/fundamentalista, liberal ou devocional e outros estereótipos que são dados às formas de leitura do texto que se organizam segundo certas ideologias e condicionamentos.

Outro aspecto que define nossa perspectiva é justamente o fato dessas leituras se apropriarem da Bíblia como um livro encerrado e definido canonicamente, uma grande unidade literária que tem começo (Gênesis) e fim (Apocalipse, considerando o cânon cristão). Sem as quebras cronológicas que os métodos histórico-críticos percebem nos textos, intra e intertextuais, a abordagem da Bíblia como um livro fechado amplia a possibilidade de equívocos ou, ainda, da sua instrumentalização para os mais diferentes objetivos. Erhard Gerstenberger, ao falar das teologias do Antigo Testamento, reconhece que é necessário considerar o lugar do leitor e seus objetivos na aproximação do texto bíblico. Por isso mesmo ele afirma que

a própria reflexão crítica sobre o nosso contexto e o horizonte de nossas questões obriga-nos a fazer, a partir de nossa situação, algumas exigências do labor teológico. Não mais se pode admitir que estudemos os textos bíblicos à busca de normas e conceitos atemporais ou anistóricos que tenham validade imediata para nós. (Gerstenberger, 2007, p.21)

Essa consideração de Gerstenberger deve nos servir de alerta e motivação. Considerando que toda a fé cristã e judaica se fundamenta na compreensão essencial de que Deus é o Senhor da Vida, e deseja para o

ser humano a liberdade e a vida feliz como meta, é necessário que nossa aproximação do texto tenha critérios e uma definição anterior de nosso objetivo. Nossa proposta neste artigo é identificar na Bíblia, considerando-a este objeto sacro para o mundo cristão, uma perspectiva que permita perceber nela elementos para uma visão social transformadora. Nosso ponto de partida é uma compreensão de mundo que busca na igualdade, na justiça social e na liberdade um espaço comum de vivência para a humanidade e toda a criação.

Para tanto, vamos dispor de duas abordagens diferentes, mas complementares, sobre o tema. Primeiramente, vamos buscar no texto bíblicos elementos que possam servir de fundamento para essa visão libertadora do mundo e da história. Num segundo momento, vamos indicar alguns grupos, movimentos ou tendências teológicas que fizeram esse caminho e se baseiam na Bíblia para reivindicar suas demandas ou sustentar suas lutas. Esperamos assim cumprir com o objetivo de nossa breve pesquisa.

1. A mensagem libertadora da Bíblia

Esse tópico poderia também ser uma pergunta: há uma mensagem libertadora na Bíblia? Considerando tantos mandamentos proibitivos ou condenatórios, tantas narrativas em que a violência está presente, inclusive a serviço ou em nome de Deus, destacaremos aqui quatro espaços de texto no cânon bíblico, buscando também a superação da dicotomia Antigo-Novo Testamentos. Os dois primeiros espaços de busca serão a Torá (Pentateuco) e os Profetas literários, os fundamentos para todo o Antigo Testamento e a fé judaica. Do outro lado, veremos os Evangelhos e um mapeamento básico no Novo Testamento sobre a ética do amor.

1.1. A Torá e a libertação dos povos sob um Deus

A Torá (Pentateuco) é o conjunto de textos tradicionalmente atribuídos a Moisés, contendo cinco livros que falam de vários começos: da criação

das coisas, do grupo abraâmico, do grupo mosaico, dos sacerdotes, da ordenação de sacrifícios, etc. Este conjunto tem como eixo central o livro de Levítico, que regulamenta vários aspectos da vida cultural e religiosa, sem narrativas e estritamente legal. E, curiosamente, tanto o livro anterior, Êxodo, termina com material legal, quanto o posterior, Números, inicia com material legal. Não é à toa que o nome do conjunto, Torá, foi traduzido pelos gregos como *nomos* (Lei) e assim considerado no período de Jesus e do cristianismo primitivo.

Com tanta lei presente no conjunto de textos é natural que se vincule a Torá/Lei ao atraso, à falta de misericórdia, de liberdade, o que leva a uma ideia de vida sob a lei, como uma carga opressora. É bastante provável que essa interpretação, especialmente entre os cristãos, se deva em parte ao modo negativo como o apóstolo Paulo lidava com a Lei e o Pecado. Ele problematizou a questão reforçando uma dicotomia entre Lei e graça, e entre Lei e Evangelho (Cf. Gl 4.31-21; Rm 4). Essa compreensão paulina, ampliada pela Igreja nos séculos seguintes, levou-nos a considerar Lei e Evangelho como entidades opostas a partir da contraposição entre Antigo e Novo Testamento. Foi assim que no séc. 2 d.C. Marcião compreendeu a diferença entre os dois blocos textuais, imputando ao AT um Deus da ira e do castigo, enquanto no NT prevalece um Deus amoroso e misericordioso. Ao rejeitar o cânon marcionita, que negava o AT como fonte teológica para os cristãos, os Pais da Igreja deram um passo rumo a uma leitura integrada da Bíblia. Mas a história da leitura teológica do AT acabou reforçando, ou ao menos repetindo, ainda que sutilmente, as ideias de Marcião.

O fato é que o texto do Pentateuco nos fornece em si mesmo recursos para uma compreensão libertária da Lei, que a aproxima dos ideais defendidos por Jesus nos evangelhos. Haroldo e Ivoni Reimer exemplificam essa situação com o texto de Ex 20.22-23.19, conhecido como “Código da Aliança”. Desse bloco textual, considerado um dos estratos mais antigos do corpus legal do Pentateuco, eles destacam Ex 22.21-27, que fala do cuidado com o forasteiro (estrangeiro), a viúva, os órfãos e os pobres em geral. A ordenança é para que eles sejam cuidados e tenham toda a atenção,

pois Deus cuida deles, ou seja, “para as pessoas e grupos que são ‘objetos’ da lei – forasteiros, órfãos, viúvas, pobres - Deus se manifesta como um Deus de misericórdia e do amor (v.27), que busca promover a proteção e o resgate social destas pessoas”. (Reimer, 1999, p.29). E complementa: “percebemos, assim, que o ‘evangelho’ está contido na ‘lei’” (Idem, *ibidem*).

Tal compreensão, na verdade, já tinha sido assinalada pela pesquisa de doutorado de Milton Schwantes, realizada em Heidelberg, Alemanha, em 1975, na qual ele estuda “o direito dos pobres” no Antigo Testamento. Ali, ele aponta que “um primeiro olhar sobre essas passagens do Código da Aliança evidencia que se fala do pobre e de seus direitos em contextos claramente diferenciados: o direito no portão², o direito em caso de empréstimos³, *jus in re alieni*⁴” (Schwantes, 2013, p.59).

Esse conceito de justiça social, central para o Pentateuco, é bastante evidente na situação social do órfão, da viúva e do pobre em geral, mas também se reflete na relação dos livres com os escravos. O mundo antigo era escravagista, seja por causa de guerras, dívidas ou conquista. A legislação mosaica não proíbe claramente a escravidão (proíbe que um israelita escravize outro, mas não o estrangeiro, como em Ex 25.42), mas aponta para ações de humanização no tratamento dos escravos. Alguns textos legais sobre escravo indicam essa relação humanizante:

Ex 21.1-6 – Se um homem comprar um escravo hebreu, depois de sete anos ele se torna livre. Mas a esposa e os filhos desse escravo pertenciam ao dono; por isso, o escravo pode se permanecer nesta condição, furando a orelha, para continuar com a família.

Ex 21.7-11 – a filha vendida como escrava na verdade se tornava concubina ou esposa. E, caso o senhor não se agradasse dela, tinha que deixar que a resgassem, mas não podia vendê-la a estrangeiros. E não podia deixar de fornecer roupa, comida e direitos conjugais; caso contrário, ela tinha direito à liberdade.

² Ex 23.3,6; Lv 19.15.

³ Ex 22.24; Dt 15.1ss; 24.10-13.

⁴ Direitos sobre bens alheios, como a colheita anual (Ex 23.10s; Lv 19.9s; 23.22).

Ex 20.10 – No sábado, os escravos também descansavam. De certo modo, indica que o escravo tinha período de trabalho análogo ao do trabalho livre.

Ex 12.44 – O escravo era circuncidado e participava também da Páscoa. Indica relações de igualdade no ambiente cultural.

Ex 21.20,26 – A violência contra o escravo ou escrava (o texto é inclusivo) era tolerada, mas, se ele morresse, o dono era declarado culpado (não ficava isento de julgamento). E, se o escravo perdesse um olho ou dente, o dono tinha que libertá-lo, como indenização pelo mal feito. Ao que indica, esses mandamentos serviam para limitar e até mesmo impedir a violência do dono contra o escravo ou escrava.

Lv 22.11 – Um escravo adquirido por um sacerdote tinha direito de comer as coisas santas, ou seja, a comida do sacerdote. Isso indica que os escravos israelitas comiam da mesma comida.

Dt 23.16,17 – um escravo fugitivo tinha que ser acolhido na casa a que pedisse abrigo, e não podia ser explorado e nem devolvido ao dono (fugas são resultado, em geral, de tratamento violento por parte do dono, o que reforça a ideia de leis que impediam a violência contra o escravo).

Considerando todas essas questões apontadas acima, percebe-se no Pentateuco uma legislação que tem preocupação com pessoas e grupos socialmente fragilizados, num ambiente histórico em que pouco ou nada se fazia em favor dos empobrecidos. Mas qual o centro teológico para essas medidas, que torna essa ideia de justiça e igualdade um eixo central e não um aspecto periférico no Pentateuco?

De fato, a resposta está na narrativa do Êxodo e na caminhada do povo pelo deserto, guiado por Moisés. Neste caso, textos legais e narrativos formam um conjunto perfeito, vinculado tematicamente. E no centro dele está a principal verdade assumida pelos editores finais do Pentateuco: “Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei do Egito, da escravidão” (Gn 20.3). Essa afirmação tem dois aspectos que fundamentam o Pentateuco e serão posteriormente base da pregação dos profetas: a fé no Deus único Javé e a convicção do povo de Israel que foi Ele quem os libertou para uma vida

em sua terra.

A fé no Deus único – ou monoteísmo – mesmo que tenha sido um processo construído historicamente, e que só se definiu por completo no pós exílio, tornou-se, no texto final, a base e o fundamento para a fé e a ética do povo. O Deus único, que criou todas as coisas e acompanhou os Patriarcas, guiou o povo por meio de seu servo Moisés para a liberdade. No deserto, o lugar onde a vida de escravo foi sendo deixada para trás, esse povo aprendeu como deveria viver na terra que iria adquirir. Evidentemente que a pesquisa histórica sobre a formação do Pentateuco demonstrou que isso foi uma construção, como apontado acima, mas a redação final, vista como um projeto teológico que reuniu diferentes tradições e concepções, deve ser analisado no seu todo.

A importância de analisar o texto de forma sincrônica, ou seja, como ele se encontra atualmente no cânon, mesmo não o fazendo de forma literal ou anistórica, é principalmente pelo fato de que as leituras que instrumentalizam a Bíblia para ações violentas e fundamentalistas se baseiam no texto final, e não levam em conta as camadas de formação literária dele. Se o Deus único, Javé, que vincula em si mesmo todas as denominações atribuídas a outros deuses (El, Elohim, etc.) é aquele que protege órfãos, viúvas, pobres e guia o povo para uma vida de liberdade, então, no mínimo, é necessário parar e refletir sobre o modo ético de agir em diversas situações sob as quais pensamos estar agindo corretamente. Podemos citar como exemplo a pena de morte, um tema ainda controverso na sociedade atual. E, se essa compreensão pode influenciar o modo como pensamos temas assim, o que dizer diante da certeza que o texto deixa sobre a importância de cuidar dos socialmente fragilizados? Sem dúvida, uma contribuição inegável do Pentateuco para a reflexão a respeito de transformação social.

1.2. Os profetas e a pregação da justiça social

A profecia em Israel tinha como um de seus pilares a proclamação da vontade de Deus expressa na Torá. Mas quem espera que ela se preocupe

com as formas de sacrifício ou o rigor das leis cerimoniais se engana: a principal atenção dos profetas literários estava na ética social, mais precisamente na justiça social. Segundo Schwantes, “o direito do pobre é a preocupação central e constante de quase todos os textos proféticos que mencionam o pobre. (...) O pobre tem seu direito ameaçado não apenas na prática da justiça, mas também no âmbito econômico” (2013, p.246-47).

Há na pregação profética uma profunda preocupação com a situação dos pobres, que remete às mais calorosas manifestações sociais pelos direitos das minorias:

Amós, que pregou no Norte, denunciou com veemência a violência contra os fracos que se contrapõe à ação libertadora de Deus em prol dos próprios israelitas nos inícios (Am 2.6-12), bem como o fato dos israelitas estarem escravizando seus irmãos por quase nada (Am 8.6). Em Am 5.14,15 o profeta faz um apelo para toda a sociedade: “Buscai o bem, e não o mal (...). Odiai o mal e amai o bem...” Segunda Célia Patriarca Lisbôa, esse texto “evidencia que se identifica com o pobre, fraco e oprimido, e desperta-nos para a adoção de uma conduta social responsável condizente com a promoção da vida e da dignidade” (Lisbôa, In: REB n. 125, p.32);

Isaías, mesmo sendo um livro que reproduz diversas vezes de uma escola, tem a constante preocupação pela justiça na terra, e uma religião que seja menos ritualística e mais ética. Logo no início do livro, fica patente essa denúncia, quando afirma: “Estou farto dos holocaustos de carneiros, da gordura de cevados; o sangue de bezerras, cordeiros e bodes não me agrada” (Is 1.11), para em seguida determinar: “Aprendei a fazer o bem; atendei à justiça, repreendei ao opressor; defendei o direito do órfão, pleiteai a causa das viúvas.” (Is 1.17). A denúncia contra os opressores é severa em Is 3.14-15 e 10.1-4, e na seção do Trito Isaías o que caracteriza o chamado do profeta é a libertação dos oprimidos pela injustiça social (Is 61.1-4), onde aparece a palavra *euangelisasthai* [evangelizar] pela primeira vez;

Jeremias, o profeta que sempre questionou os poderosos, denuncia o lucro desenfreado e a ganância dos ricos de Jerusalém, que oprimem os necessitados. Ele chama essas pessoas de criminosas, e afirma que suas casas

prosperaram graças à fraude (Jr 5.25-29). Em sua ousadia, ele denuncia diretamente o rei Joaquim, pelo fato deste obrigar as pessoas a trabalhos forçados para construir uma casa para ele (Jr 22.13-19). A indignação é tanta que a proclamação começa com um “ai”, evidenciando a gravidade da situação;

Oseias, por sua vez, afirma cabalmente que o desejo de Deus é por misericórdia, e não por sacrifícios (Os 6.6). Assim como Isaías, Oseias questiona o culto formal que é praticado no Norte, enquanto a situação social é deplorável. Além disso, ele denuncia o uso das filhas dos sacerdotes no culto de fertilidade a Asherah (Os 4.13,14). Por sua vez, Habacuque denuncia o fato de estarem destruindo o oprimido ocultamente ao mesmo tempo em que celebram o Deus que impede os injustos de triunfarem para sempre (Hc 3.14);

Mesmo os profetas tardios como Ezequiel e Daniel, mais associados a visões e oráculos apocalípticos, fazem referências à questão social envolvendo as desigualdades. Ezequiel, vinculado ao grupo sacerdotal, declara que a queda de Jerusalém aconteceu devido à exploração dos pobres pelas elites, que ele chama de “povo da terra” (Ez 22.29). Segundo ele, inclusive, o grande pecado de Sodoma nada teve a ver com comportamento sexual, mas com a falta de solidariedade para com os empobrecidos: “Eis que esta foi a iniquidade de Sodoma, tua irmã: soberba, fartura de pão e próspera tranquilidade teve ela e suas filhas; mas nunca amparou o pobre e o necessitado” (Ez 16.49). Finalmente, Daniel, quando interpreta o sonho de Nabucodonosor, o aconselha a auxiliar os pobres, para que possa reinar tranquilo: “Portanto, ó rei, aceita o meu conselho e põe termo, pela justiça, em teus pecados e em tuas iniquidades, usando de misericórdia para com os pobres; e talvez se prolongue a tua tranquilidade” (Dn 4.27⁵).

A conclusão a que se chega é que os profetas de Israel, tanto do Norte quanto do Sul, tanto os independentes quanto os ligados à corte ou ao templo, sabiam que a vontade Deus expressa na Torá era a de que houvesse

⁵4.24 na Bíblia Hebraica.

justiça e equidade para com os desamparados socialmente, em especial os pobres, como os órfãos e as viúvas. Essa convicção que perpassa os livros dos profetas teve reflexo em diversos movimentos judaicos posteriormente, o que se percebe claramente em Jesus e na forma como seu movimento é descrito nos evangelhos.

1.3. Os evangelhos, o domínio de Deus e a nova sociedade

Os evangelhos mostram um quadro sobre Jesus de alguém que se envolveu profundamente com as mazelas do povo sofrido, que anunciava o império (ou reino) de Deus contra o império opressor dos romanos e que pregava uma nova sociedade baseada em relacionamentos justos e igualitários.

Em relação aos pobres ele estava sempre cercado de pessoas muito carentes e necessitadas, e tinha sempre forte crítica aos ricos, chegando a afirmar a dificuldade de um rico alcançar o reino de Deus: “Em verdade vos digo que um rico dificilmente entrará no reino dos céus” (Mt 19.23b). Essa palavra foi dita após um jovem rico sair de sua presença triste porque tinha sido desafiado a dar seus bens aos pobres. Assim, Jesus reverbera a pregação profética e o ideal da Torá de que os que têm posse precisam cuidar dos desvalidos. Mas ele vai além, e sua pregação e ministério tomam proporções gerais de novos relacionamentos que valorizam a pessoa, especialmente as mais fracas socialmente, marginalizadas e fragilizadas pelo sistema. Na sociedade em que viveu, Jesus demonstra que ele tinha essa preocupação com o ser humano em termos de segurança, vida em condições adequadas e justiça.

Ele curava (tocava) os leprosos (Mc 1.40-41), abençoava as crianças (Mc 10.16), conversava com mulheres (Jo 4). Essas coisas eram contrárias às práticas dos homens em geral, em especial os homens livres, líderes religiosos e os ricos, que chegam a criticá-lo por comer (reunir-se, confraternizar) com essas pessoas, muitas delas designadas como “pecadoras”

(cf. Mc 2.15-17). Muitos deles eram considerados assim por causa do alto índice de endividamento que levava até à situação de escravidão para o seu pagamento (Reimer, 2006, p.138)

Por outro lado, Jesus revisou diversas leis que colocavam mulheres em situação de fragilidade social, deixando-as sem direito. Sobre o divórcio, ele o proibiu (cf. Mc 10.1-12) porque na cultura judaica somente os homens podiam pedir divórcio e, em geral, a mulher repudiada tinha que recorrer à prostituição para sobreviver (tornando-se assim parte do grupo dos pecadores, que não tinham acesso ao culto nem a qualquer apoio), já que dificilmente outro homem iria querer casar com ela. A carta de divórcio à qual Jesus se refere era um documento que declarava que a mulher não era culpada de adultério; assim, ela não era apedrejada como determinava a lei nesses casos.⁶

Outra lei importante na questão dos direitos das pessoas que Jesus revisou foi o sábado, posto que ele fosse usado para que as pessoas não fizessem o bem, e quem sofria ficava à mingua neste dia (e quiçá nos demais também). Ao curar no sábado e não proibir os discípulos de pegar espigas num campo para comer, Jesus declara que mais importante que guardar dias é salvar vidas, porque “o sábado foi feito por causa do ser humano, e não o ser humano por causa do sábado” (Mc 2.27). Essa ideia inclusive tinha apoio de outros sábios da mesma época. Um dito rabínico que deve ser deste período afirma: “O sábado foi feito para vós, e não vós para o sábado”. Jesus não era voz isolada numa perspectiva em prol das pessoas.

Essas atitudes e a pregação dele, na verdade, tinham relação com o projeto do “reino de Deus”, ou o domínio de Deus, que se contrapunha ao domínio do César. Os evangelhos foram escritos numa perspectiva política de subversão ao poder do império e seus aliados na Palestina,

⁶ Ivoni Richter Reimer fala como os textos do Cristianismo Primitivo, especialmente os apócrifos, ressaltam a atitude das mulheres, deixando de se casar e vivendo de modo celibatário. Na sociedade romana, isso representava um comportamento subversivo e perigoso, sendo a causa de martírios, inclusive. Ela diz: “Fugir da prática do abuso sexual, do mau-uso da sexualidade, destinada apenas para a procriação, e da submissão ao marido geralmente apenas era possível mediante a negação do casamento patriarcal. E muitas mulheres encontraram essa alternativa exatamente na vivência da fé judaica e cristã” (REIMER, 2006, p.165).

como demonstra Richard Horsley em seu trabalho “Jesus e o Império” (2004). Para ele, a chave para compreender a visão política no Evangelho de Marcos está na entrada de Jesus em Jerusalém: “Quando Jesus então entra em Jerusalém e enfrenta as autoridades, todo o enredo do evangelho fica claro. A história de Marcos retrata Jesus realizando uma renovação de Israel em oposição (e como condenação) aos governantes de Israel e aos seus protetores romanos” (Horsley, 2004, p.80).

A pregação de Jesus, declarando que é “chegado o tempo da chegada do domínio de Deus” (Mc 1.14, tradução livre), logo após ser batizado por João, quer indicar uma nova era, ou *eón*, em que a lógica da sociedade seria mudada completamente. Lucas aponta outro momento em 4.21, quando Jesus lê o rolo em uma sinagoga em que constava o trecho de Is 61.1-2, com partes de Is 58.6 amalgamadas, e declara: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir”. O início do ministério de Jesus é o início desse novo tempo de boas novas de libertação e quebra das estruturas opressoras. Mateus, por sua vez, mesmo antes do início do ministério aponta para esse novo começo messiânico, quando cita a versão grega de Is 7.14 e afirma que o filho de Maria será chamado *Emanuel* – Deus-Conosco. E, depois, ao subir ao monte e iniciar a proclamação das bem-aventuranças, Jesus se refere especificamente às pessoas que viviam numa situação de fragilidade ou marginalidade social, e afirma que “o reinado de Deus lhes pertence”. A maneira como os evangelhos apontam o ministério de Jesus evoca claramente a expectativa de uma grande transformação na sociedade, uma mudança de valores.

Bom exemplo para demonstrar essa compreensão é o texto de Mc 10.35-45. Neste episódio Tiago e João, filhos de Zebedeu solicitaram sentar à direita e à esquerda de Jesus em sua glória, ao que os demais discípulos ficam revoltados com pretensão dos dois. A resposta de Jesus a todos é emblemática: “Sabeis que os que são considerados governadores dos povos têm-nos sob seu domínio, e sobre eles os seus maiores exercem autoridade. **Mas entre vós não é assim;** pelo contrário, quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva” (Mc 10.42,43, destaque nosso). E, de-

pois, Jesus complementa dizendo que “o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”. (Mc 10.45). A afirmação de que entre eles não seria assim é a indicação de um projeto alternativo de comunidade que, em última instância, poderia ser uma representação de uma sociedade diferente, movida por uma ética da misericórdia e da solidariedade, baseada no próprio exemplo do líder. Ou, resumindo toda a lei, a ética do amor.

1.4. A ética do amor como princípio do Novo Testamento

A compreensão de uma sociedade transformada por uma ética superior influenciou todos os escritos do Novo Testamento, em maior ou menor grau. Em todo o Novo Testamento, há uma forte presença do amor, seja na pessoa de Jesus nos evangelhos ou pelo ensinamento dos apóstolos nas epístolas. Os escritos neotestamentários expressam a imagem de um Jesus que viveu o amor em sua máxima expressão, em sua entrega total, e sua abnegação em obedecer ao Pai e atender às necessidades das pessoas, especialmente as mais fracas. Por sua vez, os apóstolos seguiram seu exemplo e ensinaram a vida com Jesus, vida esta que tinha uma grande exigência: amar ao próximo como a si mesmo. Esse mandamento já existia desde o Antigo Testamento, em Levítico 19.18, mas é levado à sua máxima realização no ensino e na prática de Jesus.

Por isso, na ética do Novo Testamento, a maneira de viver com o próximo tem essa ênfase, representada metaforicamente no farol, no tempero (como o sal), ou seja, algo que fará diferença na vida das pessoas, nas suas relações sociais, na forma de pensar e compreender o ser humano. Sem isso, segundo os autores do NT, volta-se aos rudimentos da lei mosaica, do olho por olho e dente por dente. Por isso, a trajetória de Jesus é mostrada na contramão dessa ideia: ensinou a dar a outra face quando fomos agredidos, num pacto de não-violência (Mt 5.39-42) e a amar o inimigo e orar pelos que nos perseguem (Mt 5.44). Inclusive, ele radicalizou o conceito da

proibição de matar, afirmando que quem odiar o outro será julgado por isso, como se o tivesse matado (Mt 5.22). No Evangelho de João, a mensagem de Jesus é ainda mais radical: é preciso amar uns aos outros como *ele* nos amou (Jo 15.12-13), o que torna o padrão para o amor cristão ainda mais elevado e desafiador.

No ensino dos apóstolos através das epístolas, o amor (*agápe*) passa a ser a medida para saber quem vive segundo o ensinamento de Jesus Cristo (cf. 1Co 13; 1Jo 3.11-24). A comunidade é convocada a viver de um modo novo, em que o próximo é mais importante do que eu mesmo, em que o amor desinteressado se transforma em ação (cf. Tg 2.14-17) e marca a vida do seguidor e da seguidora de Cristo na sociedade. Quem vive assim, coloca o ser humano sob um olhar cuidadoso, que se incomoda quando o vê sendo explorado, maltratado, injustiçado, especialmente quando esta pessoa não tem acesso à educação, ao saneamento básico, à moradia com dignidade, ao emprego justo. Também se indigna quando vê que o direito da pessoa existir em sua complexidade é aviltado porque outros querem determinar sua personalidade, determinar sua forma de ser e viver.

Diante desse desafio, e do exemplo concreto que se percebe tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, é possível afirmar que o mandamento prioritário de amar ao próximo é o mais central e fundamental para cristãos e cristãs. Grupos ou pessoas que hoje vivem de forma socialmente fragilizada devem ser alvo de atenção, ações de amor e tomada de posição por parte da Igreja que, deste modo, estará refletindo a vontade de Cristo e sinalizando o reino de Deus neste mundo. Por isso, é possível afirmar, sim, a possibilidade de que movimentos sociais tenham seu fundamento na Bíblia, como veremos a seguir.

2. Movimentos sociais inspirados na Bíblia

Como exemplo concreto do que foi exposto até aqui, vamos indicar alguns casos de movimentos sociais libertadores ou de transformação social que se inspiram na Bíblia para existir, seja a partir dos pressupostos

apresentados acima ou, mesmo, por outras interpretações que não foram indicadas, até por uma questão de espaço. Iremos mostrar esses movimentos agrupando-os em três grupos distintos: (a) *movimentos civis*, ou seja, movimentos não vinculados a uma denominação religiosa que atuaram ou atuam na sociedade civil propondo mudanças, mas que têm na Bíblia um de suas fontes inspiradoras; (b) *movimentos eclesiásticos*, de uma determinada denominação religiosa, que buscam a transformação social e estão fundamentados nos princípios bíblicos; e (c) *movimentos religiosos ecumênicos*, que são aqueles movimentos que envolvem mais de uma denominação religiosa, cristã ou não cristã, sempre com o fim de agir na sociedade.

a. Movimentos civis

Movimento dos direitos civis dos EUA- Martin Luther King

Entre os anos de 1955 a 1968, o pastor batista Martin Luther King Jr se engajou em diversos esforços que mudaram definitivamente a história dos Estados Unidos da América, a partir do engajamento de Rosa Parks contra as leis segregacionistas nos ônibus e o boicote organizado pela população afroamericana de Montgomery, Alabama. Seus ideais de um mundo sem diferenças entre brancos e negros, sem violência e onde todos tivessem oportunidade, foram totalmente fundamentados na leitura que fazia da Bíblia.

Em seu discurso por ocasião da entrega do Nobel da Paz, que ganhou em 1964, ele falou da não-violência como resposta para as questões políticas e sociais do mundo e disse, certamente baseado nos evangelhos: “o fundamento de tal método é o amor”.

Luta contra o Apartheid por Nelson Mandela

Nelson Mandela se tornou sinônimo da luta antiapartheid e, por causa dela, ficou preso durante 27 anos, de 1963 a 1990. Desde que se envolveu nos protestos contra o regime, ainda como estudante de direito, em 1934, Mandela defendeu uma oposição não violenta, assim como Martin Luther King, só admitindo o conflito armado após o massacre de Sharpeville, em

1960, que vitimou 69 pessoas e feriu outras 180 manifestantes. Mesmo assim, sua trajetória foi alimentada por ideias de uma nação integrada, em que todos seriam respeitados.

Suas influências foram heróis lendários da África, Mahatma Gandhi e sua formação em escolas metodistas para negros na África do Sul. Em todos esses lugares, Mandela recebeu a visão de um mundo maior e com mais possibilidades. Uma de suas frases mais famosas também envolve a ideia do amor: “Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender e, se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar”.

Grupo Tortura Nunca Mais

Grupo criado a partir de 1979, de cunho político contra a ditadura, tem uma vertente religiosa, tendo em vista que muitos presos e desaparecidos políticos eram protestantes e católicos. Um dos fundadores do grupo, e que fazia uma leitura da Bíblia de modo libertário era Dom Paulo Evaristo Arns, bispo católico, que não se furtou em denunciar os casos de tortura e violência perpetrados pelo Estado à época. Como ele, fazia parte do movimento o rabino Henry Sobel, possibilitando inclusive o diálogo inter-religioso entre cristãos e judeus. Junto com eles, também deve ser destacada a atuação do pastor presbiteriano Jaime Wright, militante dos Direitos Humanos.

Rede FALE

A Rede FALE surgiu no Brasil a partir da experiência de jovens universitários cristãos que, participando do congresso da União Nacional de Estudantes em 1999, decidiram que era necessário fazer algo mais, desejando se expressar contra as injustiças sociais. No ano seguinte, na Conferência Missionária de Urbana, tomaram contato com um movimento semelhante na Inglaterra, chamada Rede *Speak*, que significa “fale” em inglês. Esse grupo foi iniciado por integrantes da UCCF (ABU inglesa) e adotaram o método de abaixo-assinados e correspondências para líderes em questões políticas e sociais inglesas, além de manifestações pacíficas para mobilizar

a opinião pública. Os brasileiros entenderam que era um modelo adequado para nossa realidade latino-americana, tendo em vista a reflexão sobre missão integral. Desde então, o Fale tem mobilizado jovens e grupos da sociedade, se posicionando contra as injustiças sociais, tendo como pano de fundo a reflexão cristã.

Em sua página da internet, a Rede Fale divulga um dos textos bíblicos que são sua base: “Fale a favor daqueles que não podem se defender, proteja os direitos de todos os desamparados. Fale por eles e seja um juiz justo, proteja os direitos dos pobres e dos necessitados” (Pv 31.8-9).

b. Movimentos eclesiais

Assessoria Regional de Direitos Humanos – Igreja Metodista de São Paulo

Iniciado em 2013 após uma resolução do 41º Concílio Regional da 3ª Região Eclesiástica (São Paulo), a Assessoria Regional da Igreja Metodista tem por objetivo disseminar campanhas, material de estudo e realizar eventos que tenham como parâmetro a causa dos direitos humanos, em suas diferentes situações. Seu fundamento é a própria origem do Metodismo na pessoa de John Wesley, que combateu diversos males sociais de sua época, inclusive a escravidão, a partir de seu entendimento da verdade do Evangelho. Da mesma forma, a Assessoria prima pela busca de base nas Escrituras para realizar suas ações.

Grupos antirracismo

Também na Igreja Metodista existem diversas Pastorais sociais que trabalham junto às comunidades, e uma delas é a Pastoral de Combate ao Racismo, iniciada na década de 1970, que promove eventos para reflexão e conscientização, e se posiciona em casos de racismo, seja na sociedade em geral ou mesmo na Igreja. Esse grupo se pauta por diversas considerações bíblicas. Outras denominações também formaram grupos com essa fina-

lidade, como a Pastoral Afro da Igreja Católica ou o Programa de Estudos de Desigualdade, da Igreja Cristã Contemporânea.

c. Movimentos religiosos ecumênicos

Teologia da Libertação e o lugar dos pobres na história

Não se pode falar de lutas por justiça social a partir da reflexão bíblica na América Latina sem considerar o papel da Teologia da Libertação nestas lutas. A presença de pensadores, biblistas e exegetas, homens e mulheres que enxergaram no texto bíblico as bases para lutas na vida é marcante em diversas frentes, desde a década de 1960, aumentando mais ainda a partir de 1970, com as ditaduras latino-americanas recrudescendo sua política de repressão. Um dos que se destacaram no período foi Milton Schwantes, cuja tese de doutorado foi *O Direito dos Pobres*, defendida em Heidelberg, Alemanha, na década de 1960, mobilizando-o pela situação dos pobres na América Latina. Seu estudo sobre a situação dos desvalidos no Israel antigo tornou-se seminal no campo e fundamentou muitas lutas sociais, seja entre os Sem-Terra, os grupos indígenas, os camponeses, e mesmo entre as mulheres.

Movimento de teólogas latino-americanas

A Teologia da Libertação promoveu o debate sobre o papel da mulher na Igreja e na sociedade como um todo e, com isso, muitas teólogas se levantaram para fazer profundas reflexões sobre o tema. Movimentos foram criados, núcleos de estudo de temas relacionados a gênero, com ênfase na situação da mulher (PUC de Buenos Aires, UMESP), além de haver muita produção sobre o tema. Ivoni Reimer é uma das brasileiras que militam na exegese bíblica com foco na leitura feminista e publicou, dentre outras obras, *Mulheres no Novo Testamento*. Nancy Cardoso, teóloga metodista, adota a leitura bíblica para tratar de temas como a questão indigenista e camponesa, sendo militante junto a esses grupos.

Como base escriturística para o movimento está principalmente a ideia

da cruz, numa inversão do pensamento martirológico que tanto influenciou o Cristianismo. Se Cristo sofreu por todos, então os pobres não precisam mais estar na cruz, mas devem ser redimidos de sua situação concreta, em especial as mulheres que sofrem de violência em várias situações (ECKHOLT, 2007, p.20).

CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço

Criada na década de 1970, a CESE reúne diversas igrejas (dentre elas a IPIB) e promove ações para diminuir as desigualdades sociais, tendo em vista os ideais de justiça na sociedade civil, tendo em vista uma democracia justa e igualitária. Nas palavras da organização, a missão da CESE é “fortalecer organizações da sociedade civil, especialmente as populares, empenhadas nas lutas por transformações políticas, econômicas e sociais que conduzam a estruturas em que prevaleça democracia com justiça” (<http://www.cese.org.br/quem-e-a-cese/historico/>).

DIACONIA

Semelhante à CESE, a Diaconia é um grupo ecumênico que reúne diversas igrejas protestantes e evangélicas na promoção de projetos sociais que fortaleçam a justiça social. A atuação da Diaconia se concentra no Nordeste, onde inclusive fica sua sede (Recife-PE). Em sua missão há um compromisso com a defesa dos Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (DHESCA).

REJU – Rede Ecumênica da Juventude

Criada em 2007 como um espaço para discutir questões da juventude dentro do contexto do Fórum Ecumênico Brasil, a REJU tem crescido em todo o país como movimento de lutas sociais e contra as injustiças, nos moldes da Rede Fale. A diferença é que naquele caso estão mais envolvidos

jovens universitários de origem evangélica, enquanto na REJU há diversas confissões e denominações, por causa do caráter ecumênico da organização. Também trabalha com a premissa de defesa dos direitos da cidadania e contra os abusos.

Notas conclusivas

A análise da Bíblia e as questões sociais suscita muitas indagações e permite diferentes abordagens, mas como ponto de partida indica a importância do tema, quando colocado de forma honesta e ética. Além disso, torna praticamente impossível negar a validade dos movimentos sociais em prol dos marginalizados, dos pobres e dos fragilizados socialmente como parte da vocação da Igreja no mundo. Anunciar o reino de Deus é, antes de tudo, anunciar um novo tempo onde a ordem social pode ser revista e questionada, tirando o poder dos opressores e trabalhando numa perspectiva de solidariedade e convivência comunitária. Há diversas situações concretas que clamam por uma posição da Igreja frente às injustiças, como a situação dos povos indígenas de abandono e tomada de terra por parte de grileiros e latifundiários, o genocídio em processo de jovens negros das favelas e periferias, a violência contra a mulher, bem como a homofobia, a intolerância religiosa levando a ações criminosas e violentas, entre outras. Além disso, outros temas podem ainda ser agregados à questão, como a ecologia, a sustentabilidade e novos processos de organização social, todos tendo possibilidade de leitura a partir da Bíblia.

A Bíblia no seu todo, superando a dicotomia Antigo e Novo Testamentos, indica essa necessidade de luta pela justiça social, que reflete a vontade de Deus. Mesmo que nós, cristãos, damos mais ênfase aos evangelhos e à pregação de Jesus Cristo, é preciso notar que, neste campo, Jesus foi um continuador do projeto de Deus, questionando apenas os aspectos legalistas que distanciavam as pessoas justamente desses ideais. Esse é o desafio posto para nós hoje, se queremos ser fieis à nossa vocação e aos princípios da Palavra de Deus.

Bibliografia

- ECKHOLT, Margit. “‘Com pasión y compasión’, movimientos de búsqueda de teólogas latino-americanas” In: *Teología y vida*. Vol. XLVIII, 2007, pp. 9-24.
- BORTOLETTO FILHO, Fernando; SOUZA, José Carlos & KILPP, Nelson (Eds.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento*. São Leopoldo: CEBI, Editora Sinodal, 2007.
- HORSLEY, Richard. *Jesus e o império*. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.
- REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI, Editora Sinodal, 2006.
- _____, REIMER, Haroldo. *Tempos de graça*. O Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo e São Paulo: CEBI, Editora Sinodal e Paulus, 1999.
- SCHWANTES, Milton. *Da vocação à provocação*. Estudos exegéticos em Isaías 1-12. 3ª ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos Editora, 2011.
- _____. *O direito dos pobres*. Série Teses. São Leopoldo: Oikos Editora, São Bernardo do Campo: EDITEO, 2013.
- LIBBÔA, Célia Maria Patriarca. “‘Procurai o bem e não o mal para que possais viver’. Resistência e esperança em Amós” In: VVAA. *Resistência, esperança e justiça*. Revista Estudos Bíblicos (REB). Vol. 32, nº 125. Petrópolis: Editora Vozes, Jan-Mar 2015.
- VVAA. *O Evangelho segundo Marcos*. A verdadeira Boa Nova num mundo enganado pelos Impérios. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA). Vol.3, nº 64. São Paulo: Nhanduti Editora, 2009.
- VVAA. *Pactos de vida e pactos de morte*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA). Vol.3, nº 61. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- VVAA. *Tolerância e intolerância religiosa*. Revista Estudos Bíblicos (REB). Vol. 28, nº 109. Petrópolis: Editora Vozes, Jan-Mar 2011.

Fontes para conhecer alguns grupos e movimentos citados

Assessoria Regional de Direitos Humanos – Igreja Metodista: <http://3re.metodista.org.br/conteudo.xhtml?c=10903>

Boletim da Pastoral Afro da Igreja Católica: <http://boletimafroativo.blogspot.com.br/>

CESE: <http://www.cese.org.br/>

Congresso de teólogas latino-americanas e alemãs (notícia): <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=86559>

Diaconia: <http://www.diaconia.org.br/novosite/home/index.php>

Grupo Tortura Nunca Mais: <http://www.historia.uff.br/tempo/entrevistas/entres1-1.pdf>

Martin Luther King: <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/about-papers-project>

Nelson Mandela: <https://www.nelsonmandela.org/>

Pastoral de Combate ao Racismo – Igreja Metodista: <http://1re.metodista.org.br/conteudo.xhtml?c=85>

Rede Fale: <http://redefale.blogspot.com.br/>

REJU: <http://reju.org.br/>

Slide sobre a organização das pastorais sociais da Igreja Católica: <http://slideplayer.com.br/slide/1220168/>

BÍBLIA E QUESTÕES SOCIAIS – UM OLHAR SOBRE OS RETROCESSOS EM NOSSO TEMPO

Sue'Hellen Monteiro de Matos¹

Recentemente tem crescido nos meios cristãos brasileiros uma leitura fundamentalista da Bíblia influenciando a postura de pessoas em questões sociais. Essa leitura é usada por grupos, especialmente políticos evangélicos, para legitimar suas posturas conservadoras frente a importantes questões sociais. Textos bíblicos são usados sem nenhum estudo metodológico para tratar de questões como família, homossexualidade, aborto, redução da maioria penal e violência doméstica. Uma hermenêutica libertadora se faz necessária afim de buscar justiça e liberdade em lugar de opressão.

Palavras-chave

Política – bancada evangélica – fundamentalismo – maioria penal – violência doméstica – Bíblia

¹Sue'Hellen Monteiro de Matos é pastora da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Bacharel em Teologia (FATIPI) e Mestra em Ciências da Religião (UMESP)

Introdução

A influência bíblica em questões sociais tem sido observada ao longo da história mundial. E, nem sempre, inspirando posturas que beneficiam a vida, a inclusão social das minorias, porém, inúmeras vezes, legitimando a violência e a segregação.

Em nossos dias pós-modernos, esta influência caminha entre avanços e retrocessos. Apesar das inúmeras ferramentas metodológicas de que dispomos para analisar os textos bíblicos, a leitura fundamentalista dos textos tem crescido consideravelmente no meio cristão brasileiro, caracterizando um grande retrocesso na história da interpretação bíblica e suas implicações na sociedade.

Uma das grandes problemáticas dessa leitura bíblica, além da valorização da literalidade do texto, está na conveniência desta literalidade. Isto é, alguns textos são interpretados desconsiderando qualquer auxílio metodológico para tal; outros, no entanto, são analisados a partir de diversos métodos, principalmente literários e sociológicos. Essa conveniência é extremamente prejudicial, tanto para o âmbito eclesiástico quanto social, pois visa aos interesses de um grupo, que, geralmente, de alguma forma, está relacionado com o poder. Assim, diversas ações sociais são legitimadas com base em textos bíblicos descontextualizados.

O presente texto, portanto, busca apontar alguns retrocessos decorrentes dessa leitura fundamentalista “conveniente”, bem como apontar os fundamentos bíblico-teológicos coerentes a cerca dos textos utilizados como justificativas destas ações. Sendo assim, observaremos em nosso texto três situações visíveis do retrocesso de uma leitura fundamentalista, a saber: a bancada evangélica e sua busca por um governo teocrático; a lei da redução da maioria penal; e, por fim, de modo mais generalizado e, de certa forma, desvinculado das estruturas de poder, a violência doméstica.

1. Bancada evangélica e sua busca por um governo teocrático

O desejo pelo governo teocrático tem se demonstrado cada vez maior nos discursos tanto de parlamentares quanto de uma parcela da população evangélica brasileira. A dita “bancada evangélica” é um bom exemplo de como buscam colocar a Bíblia como via de regra para todos os seres humanos, esquecendo-se que o papel fundamental das Escrituras é instruir o cristão e a cristã na sua caminhada de fé em prol do Reino de Deus. Isso, obviamente, implica tanto em mudança de vida pessoal como em ser agente de transformação na sociedade. Entretanto, o que temos visto por parte desta bancada é a preocupação com projetos que beneficiam as igrejas, enquanto instituições religiosas. Porém, pouco se observa uma preocupação com projetos de leis que visam ao bem do povo como um todo.

Optamos por delimitar a nossa discussão em relação à fé e à política na análise da bancada evangélica por dois motivos: 1) por ser um movimento recente na história política do nosso país; 2) por usar, de modo claro e efusivo, textos bíblicos em seus discursos a fim de que suas normas de condutas sejam observadas por todos. Obviamente, não descartamos as inúmeras leis injustas que temos, muitas das quais foram propostas por políticos católicos. Apenas vamos delimitar a nossa discussão na bancada evangélica e como esta utiliza argumentos bíblicos para legitimar seus posicionamentos e discursos segregacionistas na busca de impor a sua visão de mundo sobre todo o povo.

É fato que a relação fé e política não é recente no Brasil. Em termos históricos mais recentes, as comunidades eclesiais de bases (CEBs) e as pastorais sociais católicas, a partir da década de 70, impulsionaram a militância política em nome da fé, contribuindo na luta contra a ditadura militar e, também, em organizar movimentos populares e partidos políticos. A partir da visão de mundo de cada grupo religioso, temos a busca por impor a sua visão sobre os demais. Em “nome de Deus”, alguns degolam inimigos da fé; outros se posicionam absolutamente contra o casamento de pessoas do

mesmo sexo e aborto; outros buscam a superação do capitalismo².

Por isso, compreender a concepção da ideia de “missão divina” desse grupo, e de tantos outros que tentam impor a teocracia, é fundamental para analisarmos as ações e refletirmos do ponto de vista bíblico-teológico sobre as disputas de poder no Congresso. Afinal, estão ali “em nome de Deus” para cumprir sua “missão”.

De um modo geral, quando o sujeito se entende como “escolhido” por Deus para tal “missão”, especialmente dentre grupos fundamentalistas, tende a utilizar a literalidade bíblica como único meio para a “salvação” do país. Afinal, precisa “conquistar” o Brasil para Cristo. Observamos isso nos inúmeros discursos, tanto de políticos, quanto da liderança e parte dos evangélicos brasileiros. Disfarçados intencionalmente, ou não, nesse lema de “conquistar”, influenciam grande parte dos evangélicos, principalmente pentecostais e neopentecostais, a terem essa necessidade do país ser governado por políticos evangélicos³, transmitindo a crença de que um governante evangélico seria a solução para as mazelas do nosso país, como se o fato de ser evangélico estivesse acima do “bem e do mal”.

Com seus discursos de defesa da fé evangélica⁴, fundamentando seus argumentos em Fp 1,16 e 27, instigam na população evangélica essa busca por representatividade nas instâncias de poder, bem como o desejo por um governo teocrático. Afinal, precisa-se “lutar pela fé evangélica”.

Todavia, os versículos bíblicos supracitados não se referem de modo nenhum à defesa de um segmento religioso, como muitos querem propor. Tampouco servem de fundamento para movimentos fundamentalistas extremistas por crerem que estão “incumbidos da defesa do evangelho”.

² SUNG, Jung Mo. *Bancada Evangélica cria nova polêmica pela presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados*. In: Mídia, religião e política. Março, 2015.

Disponível em: <<http://www.metodista.br/midiareligiaopolitica/index.php/2015/03/09/bancada-evangelica-cria-nova-polemica-pela-presidencia-da-comissao-de-direitos-humanos-e-minorias-da-camara-dos-deputados/>>. Acesso em: 14/10/2015.

³ É importante ressaltar que isso não se restringe apenas a políticos evangélicos, nem tampouco agem sozinhos nessa busca de um país teocrata. Vários líderes religiosos, pentecostais principalmente, utilizam seus púlpitos para fomentar essa busca e, então, direcionar o voto de seus fiéis.

⁴ Observamos esse teor de “defesa” nos discursos de políticos e de líderes religiosos, contando também com o incentivo de publicações voltadas para a defesa da fé, tanto livros quanto Bíblias de Estudo.

Quando Paulo afirma que está incumbido da defesa do evangelho (v.16), o contexto da perícopé (Fp 1,12-18) traz consigo a importância da pregação do evangelho de Cristo, bem como seu dever de alertar os filipenses sobre os “inimigos da cruz” (cf. Fp 3,17,21), os quais estão no meio da igreja. Por defender o evangelho de Cristo, Paulo também convoca os filipenses a fazer o mesmo. Ao observarmos com atenção o v. 27, perceberemos que o melhor modo de defender o evangelho de Cristo é viver de modo digno deste evangelho. E, a partir disso, lutarem unidos em prol da fé do evangelho, do grego συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου. Evangelho que ensina a repartir, amar, acolher, e não acumular, odiar e segregar.

A partir desse ponto de vista superficial e distorcido do texto bíblico, diversas ações são tomadas em defesa desse segmento religioso. Por exemplo, a luta constante da bancada evangélica, e não somente dela, mas de outros conservadores também, contra o casamento homoafetivo, a favor da família tradicional, contra o aborto, entre outras questões.

Ao se apropriarem das leis de Levítico contra o homossexualismo (cf. Lv 18,22; 20,13) juntamente com as listas de pecados no Novo Testamento (cf. Rm 1,26-27; 1Co 6,9-10), sem compreender todo o contexto sociológico na qual foram escritas, fazem delas verdades absolutas e tendem a querer aplicar a todas as pessoas, independentemente da religião, pois precisam “defender” os valores da família. Aí está a grande problemática desse uso literal da Bíblia, e principalmente a sua imposição para todos. Não estou aqui dizendo que homoafetividade não seja pecado. Apenas quero atentar para a questão que nem todos têm a noção de pecado. Afinal, convencer o ser humano do pecado é papel do Espírito Santo (cf. Jo 16,8), e não nosso. Nosso dever é anunciar a Cristo e viver como Ele viveu. O fato é que, em nenhum lugar dos evangelhos, Jesus se pronunciou especificamente sobre o assunto. Contudo, foi extremamente claro em nos ensinar a amar. Infelizmente, o que temos visto é uma grande onda de discursos de ódio.

Ainda sobre a questão da “defesa” dos valores da família, o nosso cenário político atual traz resquícios de discursos utilizados no apoio ao golpe militar de 1964. Atentemos apenas para a legitimação dessa defesa como “família

– projeto de Deus”. Pergunto: qual modelo de família? Qual texto bíblico que se usa para fundamentar? Algumas leis do próprio Antigo Testamento orientam a conduta de homens que possuem mais de uma esposa, como, por exemplo, Dt 21,15-17. Ademais, temos as diversas narrativas bíblicas veterotestamentárias que apresentam personagens bíblicos casados com mais de uma esposa. É nas pastorais que o casamento monogâmico é um requisito para o diaconato ou presbiterato (cf. I Tm 3,2).

Observamos, assim como em toda a sociedade, que o conceito de família é uma construção cultural mutável com o decorrer do tempo. O projeto bíblico para o ser humano é que ele não viva só (cf. Gn 1, 27 e 2, 18). Por isso mesmo que o salmista nos afirma: “Deus faz que o solitário more em família” (Sl 68,6a)⁵. Não há um único modelo familiar que perpassasse as Escrituras. Assim, não podemos afirmar que a família é somente composta por um casal heterossexual e seus filhos. E como fica a mãe solteira? A avó que cria os netos? O casal que não tem filhos? Eles não são família?

Percebemos, portanto, que o discurso da defesa dos “valores da família”, é muito mais complexo do que está disfarçado pelo discurso moral sobre homoafetividade. Essas e outras questões precisam ser observadas com maior cuidado para não cometermos equívoco ao “defender os valores da família” e irmos contra o que Cristo nos ensina.

Como proceder diante de tamanhos retrocessos por parte da bancada evangélica e seus apoiadores? De acordo com Sung,

Não há uma solução fácil. Precisamos encontrar um critério ético “universal” que esteja acima da doutrina concreta das religiões e da diversidade ideológica e das filosofias sociais e que seja capaz de defender os direitos humanos de todas as pessoas⁶.

⁵ Doravante os textos bíblicos citados serão da versão Almeida Revista e Atualizada.

⁶SUNG, Jung Mo. *Bancada Evangélica cria nova polêmica pela presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados*. In: Mídia, religião e política. Março, 2015. Disponível em: <<http://www.metodista.br/midiareligiaopolitica/index.php/2015/03/09/bancada-evangelica-cria-nova-polemica-pela-presidencia-da-comissao-de-direitos-humanos-e-minorias-da-camara-dos-deputados/>>. Acesso em: 14/10/2015.

Como cristãos, deveriam preocupar-se com projetos de lei que beneficiem o povo, independentemente de religião, gênero, cor, classe social, e não criar projetos de lei que beneficiam templos, criam praças e feriados, defendem suas concepções religiosas acima de tudo. Faço minhas as palavras de Rubem Alves:

Sonho com uma política a ser feita por aqueles que nada desejam ganhar, a não ser a alegria de contribuir para diminuir o sofrimento do povo. Me dirão que sou sonhador. Mas, como estou escrevendo na manhã em que se proclama que a vida ressuscita do meio da morte, sinto-me no direito de pensar o impossível⁷.

2. Lei da redução da maioridade penal

A Bíblia não tem sido utilizada apenas para fundamentar discursos e posturas de deputados evangélicos, mas também tem sido usada como justificativa de projetos de Lei. O caso mais recente em nosso cenário político brasileiro foi a retomada da discussão no congresso da PEC 171/93, na qual o autor⁸ utiliza textos bíblicos para auxiliar a justificativa de seu projeto. O texto da PEC 171/93 apresenta as seguintes afirmações:

A uma certa altura no Velho Testamento, o profeta Ezequiel nos dá a perfeita dimensão do que seja a responsabilidade pessoal. Não se cogita nem sequer de idade: “A alma que pecar, essa morrerá” (Ez 18). A partir da capacidade de cometer o erro de violar a lei surge a implicação: pode também receber a admoestação proporcional ao delito - o castigo[...]. Ainda referindo-nos a informações bíblicas, Davi jovem., modesto pastor de ovelhas, acusa um potencial admirável com o seu estro de poeta e cantor dedilhando a sua harpa mas, ao mesmo tempo, responsável suficientemente para atacar o inimigo do seu rebanho. Quando o povo de Deus estava sendo insultado pelo gigante Golias, comparou-o ao urso e ao leão que matara com

⁷ALVES, RUBEM. *Conversas sobre política*. Campinas: Versus Editora, 2002. p. 108.

⁸A PEC 171/93 foi proposta pelo deputado Benedito Domingues, Partido Progressista (PP), pastor da Assembleia de Deus.

suas mãos. [...] Salomão do alto de sua sabedoria dizia: “Ensina a criança no caminho em que deve andar, e ainda quando for velho não te desviará dele”. Nesse sentido, ensinava Rui Barbosa: “Vamos educar a criança para não termos que punir o adulto”. Esta é uma proposta para valorizar os que estão surgindo. Entretanto, para os que fazem parte do quadro que aí está, o nosso esforço terá de ser em termos de ajudá-los a ainda alcançarem uma vida transformada e, para isso, impedir já a sua carreira de crimes que ameaça iniciar ou continuar.⁹

Com a discussão deste projeto que propõe a redução da maioria, eclodiu nas redes sociais uma onda de manifestações a favor e contra o projeto de emenda constitucional. Diversos discursos fundamentalistas apoiavam os argumentos bíblicos usados pelo deputado revestidos, muitas vezes, de um discurso fascista.

Aí está a problemática da leitura fundamentalista bíblica. De forma conveniente aos interesses de uma pessoa ou grupo, tornam textos bíblicos verdades absolutas com sua hermenêutica definida. No entanto, um texto bíblico é uma reserva de sentido. Ele traz um significado diferente para cada pessoa, comunidade, levando em consideração a sociedade, a cultura, as concepções de mundo do indivíduo, para que, no final, o leitor possa fazer a sua hermenêutica do texto.

Entretanto, essa reserva de sentido que o texto bíblico possui pode gerar as mais diversas interpretações. Como diz o adágio popular, “a Bíblia é a mãe de todas as heresias”. Por isso, é preciso sempre ter um crivo para as nossas leituras e interpretações bíblicas, o qual, para nós cristãos, é Jesus Cristo.

Quanto aos textos bíblicos citados na PEC 171/93 com a finalidade de auxiliar a justificativa, examinaremos as particularidades do texto e seu contexto. O texto citado de Ezequiel 18, mais especificamente os vv. 4 e 20, afirmam, respectivamente: “Eis que todas as almas são minhas; como a alma do pai, também a alma do filho é minha; a alma que pecar, essa

⁹Projeto de Emenda à Constituição n° 171. Diário do Congresso Nacional, outubro de 1993. Disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14493>. Acesso em 29/09/2015.

morrerá”. E: “A alma que pecar, essa morrerá; o filho não levará a iniquidade do pai, nem o pai, a iniquidade do filho; a justiça do justo ficará sobre ele, e a perversidade do perverso cairá sobre este.”

Ao ler o texto do profeta, é preciso compreender o contexto sócio-histórico e teológico de seu livro. Seu escrito¹⁰ situa-se nos primeiros anos do cativeiro babilônico, por volta de 587 a.C., onde as explicações para tal situação eram as de que seriam consequências do pecado do povo, como nos explica o profeta Jeremias (cf. Jr 32,26-35). Ezequiel, então, torna-se profeta no exílio com seu chamado para anunciar o pecado do povo rebelde (cf. Ez 2).

Ao observarmos o livro como um todo, notamos que o pecado do povo é anunciado e, logo em seguida, é apresentada a possibilidade de mudança. Isso acontece no capítulo 18 citado pela PEC 171/93. Os vv. 21-23 e 31-33 apresentam essa possibilidade de mudança, ressaltando ainda que Deus não tem prazer na morte de ninguém.

Diante disso, selecionar trechos de versículos para fundamentar o argumento de que cada um é responsável pelos seus atos independentemente da idade e, por isso, tem que receber o castigo, sem apresentar a possibilidade de mudança, é superficializar as Escrituras. O fato é que somos responsáveis por nossas ações, mas as implicações da alteração desta lei são complexas, e reduzir idade não fará com que diminua a criminalização.

Na mesma situação enquadra-se a utilização da história bíblica de Davi para dizer que um jovem é responsável por suas ações, pois, afinal, Davi sabia o que estava fazendo ao matar Golias. A problemática em utilizar textos como esse, que tem seu pano de fundo as guerras, é que fomenta ainda mais a ideia de que “bandido bom é bandido morto”. Davi, afinal, foi proclamado herói nessa história. Mas, ao olharmos para outros textos do

¹⁰A redação do livro de Ezequiel não foi composta numa primeira escrita. Antes, passou por outras redações, provavelmente por uma escola anônima nesse período, que interligou as falas do profeta, bem como as interpretou. E, devido a esse fator, não há uma data certa para seus escritos. É possível que as palavras de denúncia do pecado sejam anteriores à queda de Jerusalém em 587 a.C., e as de salvação, após esse período. O fato é que a atuação do profeta se deu nos primeiros anos do cativeiro. Cf. SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4ª Ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2009, pp. 236-237.

Antigo testamento, veremos de modo claro no decálogo o mandamento: “Não matarás”. E não matar é não matar em hipótese alguma. No entanto, para justificar as matanças, o próprio povo foi criando suas regulamentações para indicar em quais casos a pena de morte seria permitida. Porém, ao olharmos para os Evangelhos, veremos Jesus novamente reforçando esse mandamento, bem como indicando que o matar é muito mais que simplesmente tirar a vida, estando relacionado também com nossos sentimentos de ódio, ira, vingança (cf. Mt 5, 21-24).

Por fim, a despeito de Pv 22,6, citado na PEC 171/93, sua tradução comumente conhecida pela Revista Almeida e Atualizada traz alguns equívocos, os quais provocam uma falsa esperança de que a educação religiosa é a garantia de um futuro bem-sucedido. Entretanto, sua tradução nos diz: “Ensina para o jovem segundo seu caminho ainda que envelheça não retirará dele.”¹¹ Optei por traduzir עֵנָר “criança” por “jovem”, uma vez que o maior uso deste vocábulo está relacionado com homem jovem em torno dos vinte anos. Portanto, o provérbio refere-se muito mais sobre dar instrução ao jovem inexperiente sobre o seu próprio caminho para que não tenha experiências negativas em seu futuro do que enfatizar a educação religiosa para os filhos a fim de que eles cresçam e “não se desviem” dos caminhos de Deus.

O texto, quando interpretado da forma tradicional, cria uma falsa expectativa de que “a criança que vai à igreja, os pais não buscam na cadeia”. O fato é que a educação infantil é fundamental, mas é na juventude que precisa haver conselheiros para instruir sobre o caminho que o jovem opta por seguir. Nesse sentido, os jovens, precisam de orientação, instrução para que saibam seguir o seu próprio caminho em rumo à vida adulta.

Diante deste cenário de utilização de textos bíblicos para fundamentar criações de leis, recordo as palavras do profeta Isaías:

¹¹Tradução própria.

"Ai dos que decretam leis injustas, dos que escrevem leis de opressão, para negarem justiça aos pobres, para arrebatarem o direito aos aflitos do meu povo, a fim de despojarem as viúvas e roubarem os órfãos!" (Is 10,1-2).

3. Violência doméstica

Embora a violência doméstica não esteja diretamente relacionada às estruturas de políticas de poder, ela está relacionada com leituras de textos fundamentalistas, principalmente quando se trata dessa violência entre mulheres evangélicas. O modo como os textos bíblicos são interpretados juntamente com o discurso religioso sexista e patriarcal reforçam a “submissão” da mulher ao seu companheiro. Estudos¹² apontam que boa parte das mulheres que sofrem qualquer tipo de violência doméstica é evangélica. E, dentro dessa parcela, a maioria oriunda de igrejas pentecostais. Outro agravante nesta situação é que as denúncias contra o agressor são mínimas. Muitas delas, sob o argumento bíblico “mulheres, sedes submissas ao vosso marido” (Ef 5,22), sentem-se constrangidas a aceitar qualquer tipo de violência do companheiro. Afinal, devem ser obedientes. Outras tantas, com a expectativa de que o marido mude, decidem agir com “sabedoria”, evitando discussões, crendo que pelo “poder” da oração seu marido mudará e, assim, não denunciam e suportam todo o tipo de agressão. E, assim, o provérbio “A mulher sábia edifica a sua casa, mas a insensata, com as próprias mãos, a derriba” (Pv 14,1) se torna um dos fundamentos para agir de tal forma.

A sabedoria, então, é interpretada como evitar discussões para “ganhar” o companheiro para Jesus, crendo que o marido seria liberto pelo Espírito

¹²Dentre os diversos estudos que existem, destacamos a dissertação de VILHENA, Valéria Cristina. *Pela Voz das Mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia*. Dissertação de mestrado. [Dissertação de Mestrado]. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2009. Sua pesquisa aponta um estudo de caso realizado na Casa Sofia, em São Bernardo do Campo, que atende mulheres vítimas de violência doméstica. Cerca de 30% das mulheres atendidas são evangélicas, e somente 11% dessas denunciaram algum tipo de violência.

Santo e, para as pentecostais, liberto dos espíritos demoníacos¹³. Em um dos relatos das mulheres entrevistadas para sua pesquisa, Vilhena transcreve:

A fé remove montanhas, acreditar, perseverar – o inimigo fica furioso, mas ele está derrotado. O inimigo usa ele, ele não quer mais prosperar na vida e não quer que eu prospere (em tom de lamentação, tristeza contínua), ele pega minhas panelas e dá para os outros. Eu ganhei de prêmio uma panelinha linda porque eu vendi muito bem, sabe, mas ele pegou minha panelinha linda e deu.¹⁴

Observamos que, apesar das dificuldades, a mulher não consegue associar as frustrações com as imposições da sociedade e tampouco com os interesses de seu companheiro. Antes, culpa o “inimigo”. Dessa forma, as “fraquezas” do companheiro são desculpadas pela maioria das mulheres evangélicas pelo fato de serem interpretadas como investidas do “demônio” contra sua vida. E, para tal, o único meio é orar.

Ademais, nota-se que os discursos da liderança religiosa tendem a reproduzir esse esquema patriarcal ao definir o papel da mulher dentro da família, ao impor regras sobre o seu próprio corpo, ao acentuar a culpa de Eva transferida a todas as mulheres (afinal, foi por Eva que o pecado entrou no mundo), ao intensificar a exigência da fidelidade conjugal por parte da mulher, nem sempre cobrada dos maridos, entre outros comportamentos. Dessas mulheres exige-se que sejam pacientes, abnegadas, tolerantes e estejam sempre prontas a sacrificar-se em prol da família, pois esses são valores essenciais de uma “mulher virtuosa”.¹⁵

Quando os textos bíblicos são interpretados a partir desse viés e reforçados pelo fundamentalismo religioso, criam-se verdades normatizadoras que oprimem e condicionam muitas mulheres a “aceitarem” tais preceitos

¹³Ibid., p. 93.

¹⁴Ibid., p. 93.

¹⁵Ibid. p. 120.

como normas de condutas para a sua vida, as quais precisam ser cumpridas para que a mulher seja uma boa fiel.

Diante desse cenário, uma leitura exegética dos textos bíblicos é fundamental. Ao observarmos as diversas menções às mulheres no livro de Provérbios, notamos, por exemplo, que o texto da mulher virtuosa (cf. Pv 31,10-31), tão utilizado para padronizar o comportamento feminino encaixando-a num *status* de “Amélia”, nos traz, na verdade, o relato de uma mulher forte, experiente e valente, que está preocupada com a administração de sua casa, na construção da história de sua família e seu povo. Principalmente porque o substantivo hebraico “לִיָּהּ”, traduzido por “virtuosa” na versão Almeida Revista e Atualizada, seria melhor traduzido por “força”, “guerreira”, cujo significado traria menos valor moral atribuído a mulher e, assim, deixando-a bem caracterizada como mulher de força, que labuta dia-a-dia para construir a sua história.

Essa mulher de Pv 31, de acordo com Lopes,¹⁶ é inspiração para a construção dos poemas sobre a sabedoria no livro de Provérbios. A sabedoria mulher, portanto, é um reflexo da mulher da vida real, do período pós-exílico. Com a ausência do templo e de um governo que centralizasse a organização do povo, a casa passou a ser, ao mesmo tempo, um espaço de culto e de organização para a defesa da vida. Logo, as mulheres, que ainda mantinham memória das deusas, erguiam-se para confrontar o sistema patriarcal. Notamos esse confronto das mulheres nos ditados que chamam as mulheres de queixosas e iracundas (cf. Pr 21,19; 21,13; 19,13; 25,24), o que, provavelmente, trazia consigo algo de reivindicação e luta das mulheres. Assim, a ira está relacionada, de acordo com a autora, com a indignação e a luta para conquistar novos espaços de atuação. Destarte, tanto esses textos quanto outros que trazem a mulher como insensata (Pv 9,13-18) seriam uma reação dos sábios contra esta conquista de novos

¹⁶LOPES, Mercedes. *A mulher sábia e a sabedoria mulher – símbolos de co-inspiração Um estudo sobre a mulher em textos de Provérbios*. Dissertação de mestrado. [Tese de Doutorado]. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2007, pp. 205-207.

espaços de atuação das mulheres.

Constatamos, portanto, que a mulher de Provérbios não se enquadra num padrão moral machista como muitas leituras tendem a fazer. Antes, relata a mulher da vida real, em seu dia-a-dia luta para conquistar o seu espaço de atuação, tanto dentro da família quanto na sociedade.

O texto de Efésios, por sua vez, relata um código doméstico de um contexto patriarcal, no qual há uma série de normas para que uma casa funcionasse bem. Normas que vão desde o relacionamento marital até entre o senhor e seus servos. Assim, o autor deste código doméstico repete o costume da cultura patriarcal ao colocar toda a família e agregados submetidos ao “pai de família”. Não obstante, esses códigos domésticos não são normativos para os cristãos de hoje por diversos motivos. Primeiramente, porque Jesus nunca afirmou que mulheres, crianças e servos não deveriam estar sujeitos ao cabeça da família. Outro fato é que essa hierarquização deste código contradiz a afirmação de Paulo em Gl 3,28: “Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Além disso, esses códigos, assim como outros, seguem costumes culturais de sua época e, portanto, não podem servir de regra para todas as épocas. E, justamente por serem culturais, vão contra os ensinamentos de Jesus que sempre foram contraculturais.¹⁷

Sendo assim, ao analisarmos textos bíblicos referentes às mulheres, precisamos observar como Cristo agiu diante das mulheres. Ao invés de subjugar-las, libertou e restaurou-lhes a dignidade. Ao invés de emudecê-las, deu-lhes voz para serem suas discípulas. Como cristãs e cristãos, precisamos desse viés para que nossa leitura não seja conservadora e acabe por contribuir ainda mais com a violência e opressão feminina.

¹⁷ CONTI, Cristina. En el *oikos* patriarcal, todo el mundo en su lugar - Efesios 5,21-6,9. In: *Ribla*, 2015. No prelo.

Conclusão

Em nosso texto observamos três situações visíveis do retrocesso de uma leitura fundamentalista, a saber: a bancada evangélica e sua busca por um governo teocrático; a lei da redução da maioria penal; e a violência doméstica.

Em relação à bancada evangélica e sua busca por um governo teocrático, evidenciamos a grande influência de textos bíblicos lidos de forma fundamentalista nos discursos e ações de seus políticos. Em defesa do “evangelho”, oprimem, segregam, disseminam discursos de ódio, e incitam muitos fiéis a fazerem o mesmo. Por isso, leitura cuidadosa das Escrituras nos leva a romper com esse esquema.

Caminhando nessa influência de textos, a PEC 171/93, proposta pelo ex-deputado Benedito Domingues, pastor da Assembleia de Deus, elabora sua justificativa usando textos bíblicos para legitimar a sua lei. Todavia, ao observamos os textos, vemos que eles não são suficientes para justificar tal medida, muito menos se utilizarmos Jesus Cristo como crivo de nossa leitura bíblico-teológica. Cristo convida as crianças para se achegarem a ele, pois delas é o Reino dos Céus (cf. Mt. 19,13-14).

Mesmo não estando diretamente relacionada com a estrutura política, a violência doméstica tem sido justificada com argumentos bíblicos e discursos religiosos reproduzidos pelas lideranças eclesiais. Mulheres se submetem às violências verbais, emocionais e físicas a fim de cumprir o “mandamento do Senhor” ao submeter-se ao marido, bem como precisam ser “sábias” para “ganhar” seu marido para Jesus por meio apenas da oração. Diante desse quadro social, extremamente ligado com a leitura bíblica fundamentalista, uma hermenêutica libertadora se faz necessária para que as mulheres se empoderem e se entendam como seres humanos, criadas à imagem e semelhança de Javé, e reconheçam a sua dignidade humana.

Enfim, perante esses apontamentos levantados e todo o cenário evangélico buscando cada dia mais se envolver com o Estado, recordo de uma palestra de Schwantes, onde ele afirma:

Jesus não nos ensina a misturar com o Estado. [...] Você pode escolher quem você quiser, mas, por favor, não misture isso com a fé, porque eles ensinam a matar, e muitas outras arbitrariedades. Nossa função é outra! Por isso é que na tradição cristã os profetas não são lidos de acordo com o que está escrito, porque se nós lêssemos Amós, Isaías, os profetas de acordo com o que tá neles, nós teríamos distância do governo; nós teríamos distância do exército, porque há soluções melhores do que violência!¹⁸

Nosso papel é viver o Evangelho de Jesus Cristo. A Bíblia precisa ser lida com coerência. Ela tem que ser libertadora e não um mecanismo para aprisionar e subjugar o ser humano. Muito tem as Escrituras para contribuir beneficentemente em relação às questões sociais. Saibamos utilizá-la dessa forma, em prol do Reino de Deus.

¹⁸ SCHWANTES, Milton. *Profeta Jeremias*. [DVD]. Santo André: Instituto Monsenhor Antunes, 2011.

RESENHA

DUBE, Musa W. et al. (edit.). *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Eduardo Carlos Pereira foi grande líder do protestantismo brasileiro na segunda metade do século XIX; atuou, de forma destacada, na implantação do presbiterianismo no Brasil e comandou a secessão ocorrida no começo do século XX no presbiterianismo brasileiro, firmando-se como o patrono da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI). Em 1886, antes da abolição, escreveu um livro muito importante, um libelo contra a escravidão, intitulado *A religião cristã e suas relações com a escravidão*; na parte final da obra, o autor constrange os cristãos que possuíam escravos a alforriá-los, pois a escravidão é contrária à Bíblia.

É intrigante que esse grande livro de Pereira seja desconhecido entre os presbiterianos em geral e entre os membros da IPI em particular, inclusive de pastores e de líderes. Quais seriam as razões para isso?

Em língua portuguesa, temos ainda poucos títulos voltados à discussão de temas relacionados à África, à escravidão, à diáspora africana, à afrodescendência no Brasil, ao racismo, no que concerne à convergência entre fé, teologia, pastoral e missão. Estes temas decorrem da história enviesada que foi escrita sobre os negros do Brasil, com sangue negro e pena inexata de mão branca; o protagonismo histórico negro, quando não ignorado, foi distorcido; a desumana violência foi mitigada com cores de tom claro.

Esta história ainda está sendo escrita. A colonização não se despreza da escravidão, que deixa marcas não ainda apagadas. Vincula-se, hoje, ao grande desafio da reconstrução das nações africanas, depois da

da Bíblia e a importância da fé na reconstrução pós-colonial (nem todos os trabalhos serão aqui mencionados, pela limitação de espaço desta resenha). A Bíblia é a grande inspiração para esses movimentos de releitura da tradição cristã ocidental a partir da moldura do colonialismo que, por assim dizer, se constitui em nó teológico que merece e merecerá, por muito tempo, explicações, ainda insatisfatórias.

É digno de nota que David Livingstone (1813-1873), missionário pioneiro na África, abriu o continente ao Ocidente com as insígnias dos três Cs: cristianismo, comércio e civilização; essa combinação também pode ser expressa por três Ms: missão, mercado, militarismo. Isso não esconde o fato de que as missões à África foram atreladas a interesses nem um pouco nobres, abençoando o processo explorador da ocupação europeia em solo africano.

A infame Conferência de Berlim, de 1884-1885, foi outra ação de violência ostensiva desse processo; ela buscou uma forma mais agradável (aos europeus!) de partição do continente africano entre poderes coloniais ocidentais. Os africanos foram ignorados nesse processo: não foram ouvidos; além disso, desrespeitaram-se etnias locais com a imposição de uma divisão política artificial, de interesse do colonizador europeu-branco-cristão. A África foi tomada violentamente à força por cristãos.

Ações missionárias e políticas, como as acima citadas, ocorreram em conformidade com um princípio estruturador que pode ser nomeado de discurso eurocêntrico, cuja definição é assim reproduzida por Dube, membro da equipe autoral do livro:

[o discurso eurocêntrico] projeta uma trajetória histórica linear que vai da Grécia clássica (construída como “pura”, “ocidental” e “democrática”) até a imperial Roma e depois para as capitais metropolitanas da Europa e Estados Unidos [...] O Eurocentrismo atribui ao “Ocidente” um progresso inerente em direção a instituições democráticas [...] e exclui tradições democráticas não-europeias [...]

Em suma, o eurocentrismo manipula a história ocidental enquanto se apresenta como superior, demonizando o não-ocidental; ele se pensa nos termos de sua nobre tarefa – progresso da ciência, humanismo; mas, quanto ao não-Occidente, os termos são a deficiência – real ou imaginada¹.

Musa W. Dube afirma, na introdução da obra, que a rapina colonial operada na África foi bíblicamente motivada², pelos colonizadores, em princípios de análise que são flagrante distorção de episódios bíblicos. Acrescenta que cristianismo africano tem uma história de glória e de relevantes serviços prestados ao cristianismo em geral, desde o seu nascimento, passando pelos pais apostólicos, com a significativos expoentes africanos, como Agostinho, para citar apenas um. Tudo isso foi ignorado; ou ocidentalizado.

O cristianismo ocidental, conservador, desenraizou o povo africano de suas crenças religiosas de forma violenta, apoiada na Bíblia; exemplo disso foi a tentativa de justificar a escravidão e a conseqüente inferioridade associada à pele negra, em aberração hermenêutico-exegética baseada na marca de Caim (Gn 4); o resultado foi tentar eliminar a diferença, como resultado negativo da caracterização do Outro (africano) como selvagem não civilizado.

A interpretação bíblica nessa moldura se inscreve na história colonial moderna, fenômeno que ainda se expande até nossos dias. Afinal, a economia neoliberal (conhecida como globalização) não é, ainda, ação de ex-potências coloniais, para dar continuidade à rapina da África e de outras regiões e povos, já antes deflagrada?

¹ Apud SHOBAT; Ella, STAM, Robert. *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media*. New York: Routledge, 1994, p. 15.

² Essa espoliação perpetrada por quase cinco séculos (sendo quase quatro com o regime escravista) é a responsável pela pobreza econômica do povo africano. Os colonizadores europeus chuparam o suco da fruta econômica até o bagaço e depois jogam fora a fruta, alegando que não é de boa qualidade. Toda a situação de privação econômica e de falta de infraestrutura africana deve ser cobrada às potências europeias escravagistas.

O livro ainda comporta, quanto à interpretação bíblica baseada na abordagem feminista ou de gênero, reflexões de Nasambu-Mulongos, uma das poucas africanas que escreve amplamente sobre interpretação feminista; diz ela que a Bíblia existe com e entre culturas africanas, o que é subversivo ao cristianismo colonial, que tenta sempre aniquilar a cultura do colonizado.

O estudo das traduções bíblicas colonizadas reserva surpresas. A seção do livro a isso destinada discute o que poderia constituir as novas traduções bíblicas descolonizadas, a fim de ser anulada a ideologia colonial presente nas traduções dos missionários, que refletem os interesses imperialistas de época. Nem sempre é a falta de experientes e treinados tradutores o fator principal dessas ocorrências, mas a finalidade de controlar a tradução para determinados fins.

Ernest M. Ezeogu ilustra os desafios de traduções em geral e da Bíblia em particular: 1) há tarefas extratextuais que incluem aspectos administrativos e monetários; 2) há as fontes textuais, que interferem na tradução de gênero, número; 3) há fatores textuais dos receptores. Poderiam, assim, revisões descolonizadoras ocorrer sem que sejam desconsideradas as comunidades receptoras, das quais a Antropologia cultural tem muito a dizer.

Em outro interessante capítulo, Togarasei averigua a cosmologia e a espiritualidade shona (língua falada por mais de dez milhões de pessoas no Zimbábue, em parte de Moçambique, Botsuana e Zâmbia) a partir de 1Pe 4.3, concluindo que os tradutores foram incompetentes nas duas línguas. No trecho bíblico, há lista de vícios a serem evitados; na Bíblia colonial Shona aparece o termo *mabira*, ritual central para comunicação com os ancestrais, cujos efeitos afetam a família e a comunidade: “[...] a tradução de *mabira* como vício que deve ser evitado demoniza a cultura shona e procura distanciar leitores nativos de seu próprio sistema de crença” (p. 13). Isso é crime antropológico, para além de ser também crime teológico. O estudo de traduções coloniza-

doras deveria contribuir para novas teorias de tradução, que respeitem a cultura receptora, e tradutores africanos deveriam se incumbir da tarefa de traduzir o texto bíblico para suas próprias culturas. O efeito pedagógico do processo requer que estudantes africanos estudem, além das línguas colonizadoras, também suas próprias línguas maternas, como parte de seus estudos.

O que a leitura da Bíblia tem a dizer sobre a terra africana? O poder econômico e a terra africana ainda permanecem nas mãos dos colonizadores. É por isso que a luta por libertação econômica é questão vital no pós-colonialismo.

Nesse sentido, Robert Wafula examina a história de Abraão e Ló, a partir da análise de Edward Said sobre Orientalismo como discurso do outro, pela consistente combinação binária que considera o outro como incompleto, como quem acumula faltas.

Ponto alto do livro é a parte relativa às interpretações bíblicas afrocentradas, indispensáveis para não se pensar a partir do eurocentrismo, da história única, do universalismo branco. É examinado o discurso que conforma paradigmas acadêmicos, situando o Ocidente (Europa e EUA) como centro de produção de conhecimento para manter a ideologia de superioridade e de supressão do Outro (africano). Estudos bíblicos e teológicos estão ainda apoiados em perspectiva eurocêntrica. É preciso propor alternativas.

Ezeogu propõe uma, escrevendo um capítulo central para a finalidade do livro: uma exegese dos dois primeiros capítulos do *Evangelho de Mateus*, intitulada “A origem africana de Jesus: leitura afrocentrada da narrativa da infância de Mateus” (p. 259-282). O ensaio se sustenta na convicção de que histórias fundacionais do cristianismo têm mais a ver com África do que podemos imaginar, conforme indica o início de Mateus, que faz ligações com a origem egípcia de Jesus.

O autor produziu estudo exegético afrocentrado, empregando ferramentas da crítica bíblica, com proposição de questões específi-

cas e observação das intenções e interesses em jogo. Para a exegese eurocêntrica, África e africanos não desempenham nenhum papel de importância para a história da salvação e para a civilização; ao contrário, essa exegese procura reler a Bíblia com África e africanos no centro – daí a expressão *afrocentrada*. Isso não é a negação da contribuição de europeus, asiáticos ou americanos; é compromisso de reescrita da história. Essa direção exegética vê os textos bíblicos como produtos da história e se serve de um elemento desprezado: a cultura (padrão esperado de comportamento), como estudada pela Antropologia cultural. Assim, emprega-se a exegese intercultural afrocentrada como ferramenta para reconstrução da história e do texto.

Assim, Ezeogu diseca a estrutura das perícopes de Mateus 1-2, servindo-se das principais etapas do método histórico-crítico, inclusive a crítica textual, que exige alguma erudição. A tese da origem africana de Jesus ajuda a preencher os vazios do texto (é preciso reconstruir de frente para trás os reais motivos do escrito; ir do efeito para a causa), dentro do âmbito da probabilidade e também dos apagamentos do texto. Nessa tarefa, cada perícopo é analisada com o devido cuidado; por exemplo, o estudo do trecho sobre os ancestrais de Jesus deve averiguar respostas plausíveis para estas perguntas: “Por que mulheres foram incluídas na genealogia que traça linhagem a partir de pais?” e “Por que Mateus faz arranjos para chegar à simetria 14x3 gerações entre Abraão e Cristo?”. Dessas questões chega-se, inevitavelmente, a esta: “Quem é Maria de Nazaré?”. Estudando, entre outras coisas, a etimologia do nome, Ezeogu conclui que Maria, a mãe de Jesus, era de origem egípcia (p. 273); guiando-se por razões de ordem histórica, acrescenta que “a cultura do Oriente Próximo, naquele tempo e agora, é essencialmente africana” (p. 274).

O autor conclui seu ensaio afirmando que Maria e Jesus tinham ascendência africana e propõe esta outra pergunta, também inevitável: “Faz diferença se Jesus era negro ou branco?” Ele mesmo responde, assumindo

que isso pode não fazer nenhuma diferença. Contudo, faz muita diferença no panorama da violência física e simbólica de brancos contra negros:

A origem africana de Jesus é uma ideia que transformaria radicalmente o modo negativo com que os descendentes africanos são percebidos em todo o mundo, como pessoas que não contribuíram significativamente para a história nem para a salvação [...] Isso poderia minimizar a tensão racial e levar a uma grande harmonia nas atuais sociedades multiculturais e no mundo globalizado (p. 280).

O cristianismo, como religião africana, é parte da herança que os africanos legaram à humanidade. E, se percebermos que Deus enviou seu único filho ao mundo, e ele era negro, poderíamos reconsiderar nossa convicção de que o negro (e tudo o que a ele se refere) é mau, não passando isso de uma construção ideológica branca.

A origem africana de Jesus poderia dar aos africanos a liberdade de ser agentes da interpretação e transmissão da tradição de Jesus. Uma autêntica expressão do cristianismo e da teologia emergiria, a qual poderia ser mais fiel aos ensinamentos de Jesus.

Assim, a libertação do eurocentrismo propõe movimentos dinâmicos em direção da interpretação bíblica para reconstrução:

[...] os tempos coloniais foram caracterizados pela releitura do Êxodo para libertação na luta por independência. A leitura colonizada tentava distanciar o Êxodo dos colonizadores, que a si mesmo se viam como os eleitos que tinham o direito de dispor das terras dos africanos. Ao contrário, os colonizados reliam o Êxodo para libertação, vendo-se a si mesmos como oprimidos, explorados e escravizados, cujo grito chega aos ouvidos e olhos de Deus (p. 20).

Avaliação teológica do Êxodo é levada a extremos pelo teólogo americano James H. Cone, autor de diversas obras, dentre as quais *O Deus dos oprimidos*; para ele, oprimido é o povo negro escravizado

pela religião cristã branca. A libertação autêntica é a que ocorre a partir da situação concreta de sofrimento negro e deve tocar os dilemas visíveis e invisíveis ainda não superados. Isso só é possível porque Jesus é negro. Cone é fruto das injunções históricas próprias dos Estados Unidos, onde os negros tiveram sorte diferente, sob o ponto de vista histórico, com segregação vigente entre negros e brancos, até pouco tempo atrás. O clima aberto de hostilidades deu aos negros uma “consciência de cor”, a força motivadora para a produção de cultura e de teologia próprias. No horizonte da proposta de Cone, há uma intrigante pergunta: se a Teologia da Libertação nos moldes latino-americanos triunfasse, haveria preconceito racial? Ele mesmo não faz a proposta nesses termos, mas de seus escritos pode-se supor que a libertação, nos moldes da Teologia Negra, extirparia as diferenças de natureza econômica.

Por que a Teologia Negra não vingou no Brasil? Aqui ocorreu inconveniente infertilidade do tema, muito por causa do mito da democracia racial. Que democracia racial é essa? É preciso considerar que a democracia não se firma apenas no exercício do voto, mas, efetivamente, no acesso aos bens espirituais e materiais, que devem ser garantidos a todos os cidadãos, indistintamente. No Brasil, sabe-se, os negros são vítimas históricas de processo de exclusão motivada: ocupam as periferias urbanas; não têm acesso a altos níveis de escolaridade; não ocupam postos de comando no mundo dos negócios, da política, da ciência; nas igrejas históricas (alguém já viu, por acaso, a representação de um anjo negro? O imaginário branco construiu um céu racista...), a presença de negros é insignificante, muito inferior à proporção demográfica deles em nossa sociedade. Mas não pense que isso se deve à incompetência dos negros. Não! Isso é resultado de processo histórico conscientemente controlado pelos brancos (que se privam, assim, de contar com a imensurável energia e criatividade com que Deus os negros dotou). Acrescente-se a isso que os brancos

apagaram das páginas da historiografia oficial os atos de protagonismo da gente negra³, como reflexo do mesmo processo de desqualificação do Outro (Africano), como foi apontado em *Postcolonial perspectives*.

É compreensível, assim, que temas alinhados à negritude sejam desprezados. Têm sido empreendidas ações localizadas de grande importância, em espaços eclesiais e públicos, mas ainda sem mobilizar segmentos importantes da sociedade.

Para isso é preciso superar a timidez das igrejas históricas quanto ao tema aqui focado, a partir da demonstração de que essa bandeira é genuinamente bíblica e deve ser estudada nas escolas bíblicas, celebrada nos cultos, pregada nos sermões; por outro lado, deve haver a incorporação de estudos africanos no currículo de seminários e faculdades de teologia, de forma teologicamente madura, que não seja reprodução de postura superior própria da perspectiva euro-americana nem inspirada por um assistencialismo paternalista para o qual o africano (ou o afrodescendente) é um ser de incivilizado que precisa ser resgatado pela religião.

A superação do racismo só vai acontecer quando acabar a ilusão de democracia racial, mito de perversas consequências no Brasil, que serve para encobrir o racismo estrutural que aqui vigora, inclusive em nossas organizações eclesiais.

É verdade que a escravidão como sistema jurídico acabou; mas, atenção: a história mente; na verdade, a escravidão ainda não acabou;

³Alberto da Costa e Silva, diplomata e africanólogo, membro da Academia Brasileira de Letras, diz que história da África é tão bonita quanto a da Grécia e que o negro não aparece na nossa história como criador, um povoador do Brasil. Costa e Silva diz que os primeiros fornos de mineração de ferro em Minas Gerais foram feitos por africanos. E, querendo explicar as causas disso, acrescenta: "Fizemos uma história de escravidão que foi violentíssima, atroz, das mais violentas das Américas, uma grande ignomínia e motivo de remorso. Começamos agora a ter a noção do que devemos ao escravo como criador e civilizador do Brasil". Disponível em <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/11/descendentes-precisam-saber-que-historia-da-africa-e-tao-bonita-quanto-a-da-grecia.html>. Acesso em 07 jan. 2016.

está pujante como antes, pelo menos em nível simbólico. Ela está presente na mente das pessoas negras e brancas, do que um exemplo gritante é o “quarto de empregada”, versão atual do modelo casa-grande/senzala; tanto isso é verdade que em muitos lares a empregada doméstica, normalmente negra, não participa das refeições à mesa, com a família para a qual trabalha.

É preciso descolonizar nossas mentes para descolonizar a Bíblia e sua interpretação, enfim. É também compreensível, assim, que a obra de Eduardo Carlos Pereira, escrita há 130 anos, seja ainda desconhecida.

Paulo Sérgio de Proença⁴

Autores e obras citadas:

CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã e suas relações com a escravidão*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1886. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/221739/000097537.pdf?sequence=3>

⁴ Paulo Sérgio de Proença é pastor da Igreja Presbiteriana Independente, Doutor em Linguística (USP), professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e ex-professor da FATIPI

RESENHA

PARKER, Julie Faith. *Valuable and Vulnerable: children in the Hebrew Bible, especially the Elisha cycle*. Providence, Brown Judaic Studies, 2013,

Nas últimas décadas, as ciências iniciaram investigações a respeito da criança: como a sociedade percebeu os pequenos ao longo da história, de que forma ocorre seu desenvolvimento, quais são as necessidades e diferenças dos adultos. Com o surgimento da psicologia, a ciência passou a ver o ser humano como uma potencialidade em desenvolvimento, isto é, não nasce com identidade formada, mas desenvolve-se ao longo da vida. Em decorrência desses estudos, uma nova metodologia de ensino surgiu, pois foi verificado que crianças e adultos são diferentes. No entanto, ao mesmo tempo em que muitas áreas do saber fervilhavam sobre o tema infantil, verificamos que, no campo da teologia bíblica, sobretudo do Antigo Testamento, encontramos literatura escassa que se dedique ao tema da teologia focado na criança.

Tendo em vista este contexto, “Valuable and Vulnerable: children in the hebrew Bible, especially the Elisha cycle¹” demonstra ser uma contribuição importante para a atualização da teologia bíblica na sociedade contemporânea.

Certamente crianças fizeram parte do mundo que deu origem aos escritos bíblicos. Em muitos casos, elas são personagens das histórias. Entretanto, aparentemente há uma falta de interesse por parte dos

¹Valiosos e Vulneráveis: crianças na Bíblia hebraica, especialmente no ciclo de Eliseu

pesquisadores em investigar o papel das crianças nessas histórias e a compreensão da antiguidade sobre a função do infante na teologia. Parker relata que, em uma pesquisa que realizou no banco de dados do “Journal of Biblical Literature²”, desde o ano de 2000, contando com mais de novecentos artigos, não encontrou um artigo sequer com o tema central sobre crianças no Antigo Testamento. Isso a motivou a iniciar uma pesquisa em livros que tratavam sobre a família israelita e que, em pequenas porções, tratavam das crianças. Ela afirma que as crianças na teologia bíblica estão na mesma condição que as mulheres de 40 anos atrás, isto é, quase que esquecidas e desvalorizadas.

Além disso, argumenta que as crianças têm papel significativo na Bíblia hebraica uma vez que muitas pessoas não sobreviviam até a fase adulta. Escavações na Palestina entre os séculos I a.C. e IV d.C. indicam que quase metade da população não viveu até dezoito anos. Citando Milton Eng, Parker escreve que a expectativa de vida no Israel antigo era de trinta anos. Nessas sociedades, onde há baixa expectativa de vida, um terço da população é composto por crianças. Ignorar esses elementos demográficos, ao interpretar o Antigo Testamento, é limitar em muito a cultura circundante dos textos bíblicos.

Deste modo, compreendendo a relevância da temática, o livro propõe-se a disponibilizar ferramentas para uma melhor interpretação. Ele é dividido em dois blocos, sendo que o primeiro se concentra em fornecer elementos históricos, linguísticos, contextuais, literários e metodológicos para compreender as narrativas bíblicas nas quais crianças aparecem. O segundo bloco preocupa-se em analisar textos do ciclo de Eliseu, nos quais o profeta e as crianças são personagens das histórias. Nessa construção, a autora fornece primeiro as ferramentas hermenêuticas para depois realizar uma nova interpretação

²Jornal de Literatura Bíblica

dos textos propostos.

O primeiro capítulo do livro concentra-se em analisar os conceitos de criança e infância. Como se dá a construção do que entendemos por infância, quando ela começa e quando termina, o que seria uma criança, quais as características físicas, como ocorre seu desenvolvimento entre outras questões. Sua maior crítica e argumentação concentram-se na teoria de Philippe Ariès. Segundo esse autor, a percepção de uma fase especial do desenvolvimento denominada infantil é um evento recente (a partir do século XV). Nos períodos anteriores, encontramos apenas crianças vistas como um adulto em miniatura. Parker argumenta que essa interpretação, apesar de ser amplamente criticada e revisada pelos pensadores atuais, foi consagrada no campo da teologia. Deste modo, os teólogos e, por consequência, a teologia não vislumbram características diferenciadoras para as crianças nos textos bíblicos, isto é, quando se lê criança, compreende-se suas ações e consequências como se fossem adultas.

Portanto, esse equívoco histórico-social impediu a verificação das diversas fases de desenvolvimento infantil no texto hebraico propostas no segundo capítulo. Parker afirma que crianças estão presentes e têm papel importante em diversos textos bíblicos: a aliança com Abraão é perpetuada pela circuncisão dos meninos (Gn 17.9-27); crianças são essenciais para a continuidade do povo (Gn 13.14s); ter filhos é uma obrigação para dar continuidade a criação (Gn 1.27s); diversas mulheres estéreis pedem filhos a Deus e são abençoadas, entre outras situações. Deste modo, verificamos que crianças estão presentes em muitos textos e têm papel fundamental para o povo de Deus. Parker afirma que é necessário um esforço exegético para compreender as diversas nuances da infância nos textos bíblicos, uma vez que, nos textos hebraicos, encontramos mais de quinze palavras diferentes referindo-se as crianças.

Esta parte do texto parece ser a contribuição mais relevante do livro.

Parker descreve os diferentes aspectos da linguagem e especificidades das palavras hebraicas para criança, trazendo novos significados ao texto. Nesse sentido, podemos encontrar termos que se referem às crianças dentro do ambiente familiar; outros que estão para as crianças fora da família. Diferentes palavras para jovens, crianças e bebês e, mesmo nessas categorias, palavras que dão conotações específicas como, por exemplo, נער, que se refere a um jovem em situação de aprendizado profissional. Além disso, há diferenciação entre o gênero e as implicações sociais.

Parker, nesse texto, demonstra o equívoco em não se considerar o texto hebraico e suas características linguísticas. Quando compreendemos as especificidades sociais por trás da linguagem, então temos mais elementos para interpretar determinados textos. Sem essa profundidade no vocabulário, podemos incorrer em interpretações equivocadas. Por esse motivo, o trabalho exegético que se propõe a analisar algum texto onde crianças estejam presentes deve levar em consideração esse estudo minucioso da linguagem no Antigo Testamento. Parker faz um alerta de que, em muitos casos, diversas palavras hebraicas são traduzidas para o inglês “child” e que não há substitutos na língua inglesa para compreender a especificidade do termo hebraico. De igual modo, na língua portuguesa, faltam palavras para expressar o significado de cada termo hebraico. Assim, ocorre um esvaziamento de sentido em muitos textos do Antigo Testamento na tradução.

O terceiro capítulo oferece uma metodologia para a interpretação a partir da visão infantil. Parker propõe seis etapas: ambiente, personagens, revendo a cena a partir de uma visão infantil, interpretação infantil, insights sobre as crianças, crianças e conexões textuais.

O segundo bloco consiste em análises textuais que seguem os seis passos metodológicos propostos. Sete narrativas são analisadas: os escarnecedores de Bethel (2Rs 2.23-25); o príncipe moabita (2Rs 3.26-27); a dívida-fiança crianças (2Rs 4.1-7); o filho da sunamita (2Rs

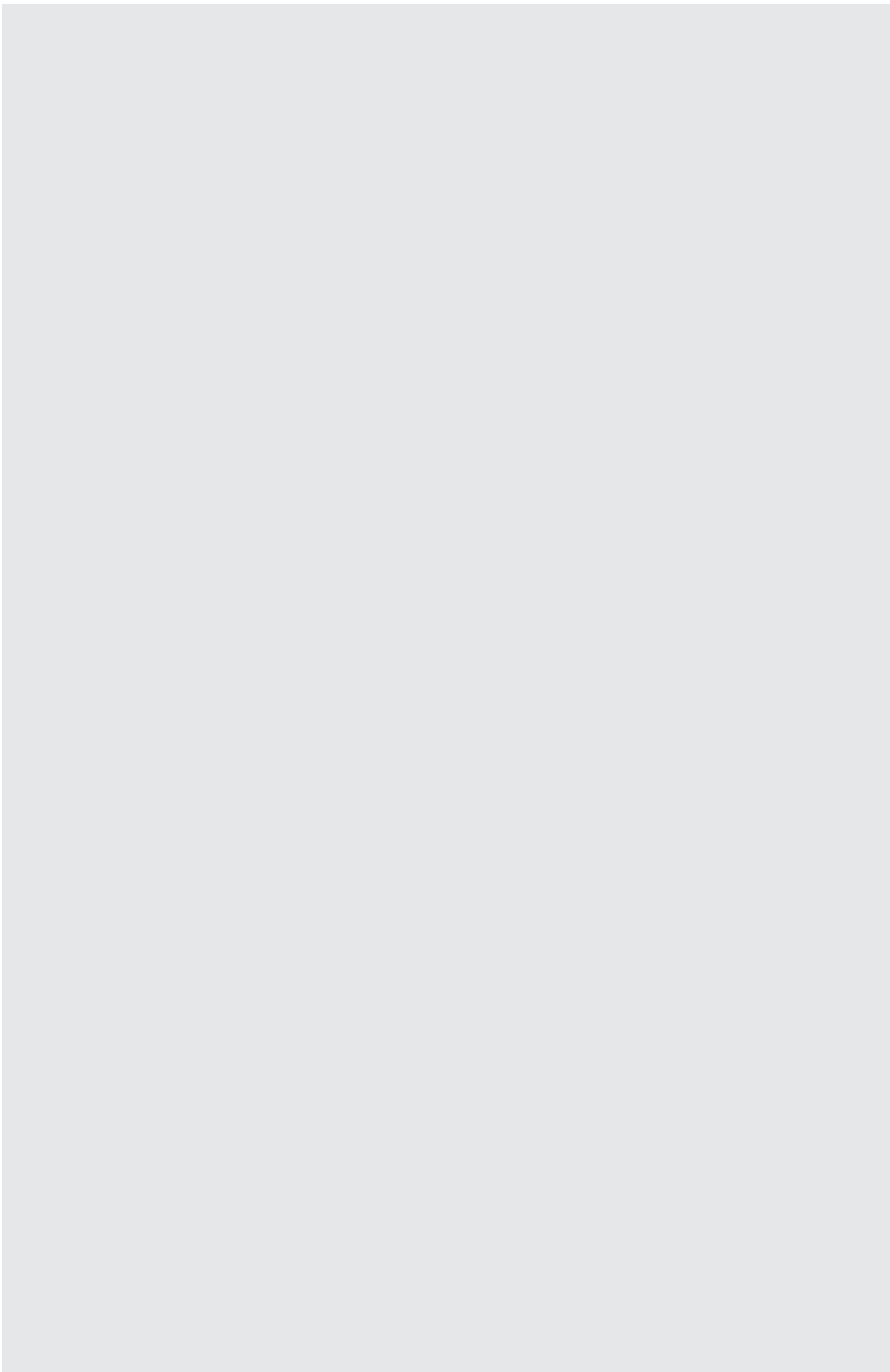
4.8-37); a escrava israelita (2Rs 5.1-14); os filhos das mães famintas (2Rs 6.24-31); e o menino de volta à vida (2Rs 8.1-6). Esse bloco levanta informações sobre o mundo infantil no Antigo Testamento. Percebemos a compreensão bíblica sobre as crianças e como elas atuam nas histórias. Os pequenos não são a personagem em foco, mas eles demonstram como a sociedade percebia e ensinava suas crianças.

Quando as crianças são levadas em consideração na interpretação bíblica, especialmente respeitando sua idade, gênero e situação social, novas perguntas são alvos da nossa investigação bíblica. Por exemplo, como pôde Eliseu amaldiçoar quarenta e duas crianças e não intervir quando duas ursos as despedaçavam? (2Rs 2.23-25). Essa e outras perguntas são abordadas no livro.

O livro é acessível e compila uma série de argumentações que se encontram dispersas em diversos livros sob o tema teologia da família. Para uma interpretação que leve a criança em consideração esse livro torna-se leitura obrigatória.

Rodrigo Bezerra Dalla Costa³

³ Rodrigo Bezerra Dalla Costa é licenciado da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Bacharel em Psicologia (Universidade de Maringá) e Bacharel em Teologia (FATIPI)



Resenha

COMBLIN, José: Atos dos Apóstolos.
Comentário Bíblico do Novo Testamento.
Fonte Editorial, Editora Santuário, São Paulo,
Aparecida, 2013

O autor, conhecido sacerdote de origem belga (1923-2011), foi, desde 1958, figura atuante nos movimentos populares da América Latina, como incentivador das comunidades eclesiais de base, criador de diversos movimentos missionários, professor de teologia, autor de vasta publicação literária, expoente da Teologia da Libertação, sempre na convicção de que a fé deve se refletir a partir da realidade dos pobres. Por ocasião da ditadura militar, foi expulso do país, voltando posteriormente. Faleceu no dia 27 de março de 2011 em comunidade próxima a Salvador, Bahia.

Comblin apresenta o seu plano de trabalho em uma extensa introdução. Sua interpretação é inspirada na escola “sociológica”, para ele “a mais adequada às necessidades da igreja latino-americana” (p. 10).

O autor começa limpando o texto de alguns dados considerados acessórios: a) A dedicatória a Teófilo é recurso literário comum nos escritos do tempo, não refletindo a intenção real do autor bíblico ao empreender seu trabalho (p. 9). b) O título “Atos dos Apóstolos” é posterior, e dividiu uma obra composta originalmente em dois tomos, em um evangelho e uma história da igreja, atribuídos ambos a Lucas (pp. 11, 65). c) Embora aparentando rigor histórico, a obra é redigida com objetivo predefinido e muitos dos fatos narrados podem ser atribuídos a lendas selecionadas a propósito pelo autor, dentre as muitas que circulavam sobre a igreja (pp. 18, 19). d) O emprego em alguns trechos do plural “nós” da parte do autor é também moda literária

comum no tempo e não prova que o autor estava presente por ocasião dos fatos narrados (p. 65).

Estamos, com o prof. dr. Paulo Sérgio de Proença, preparando um comentário de *Romanos* para a mesma coleção de comentários bíblicos à qual pertence a obra aqui resenhada. Não apenas pelo fato do autor considerar o livro de *Atos* um texto sobre os atos de Paulo e a questão da historicidade em *Atos* no confronto com o Paulo das epístolas, mas acima de tudo porque o apóstolo reflete em sua epístola o conflito entre Jerusalém e Roma (Rm 15.26-29), itinerário que marca a caminhada da igreja em *Atos*, na leitura de Comblin (p. 13), nosso interesse nesta resenha é duplo: divulgar a excelente interpretação do livro de *Atos* feita pelo eminente teólogo e fazer algumas observações pertinentes à pessoa, obra e pensamento de Paulo nestes dois livros da Bíblia. No presente texto, faremos um resumo da exposição de Comblin sobre seu comentário, com observações sobre os pontos que se relacionam de alguma forma com o nosso trabalho de *Romanos*.

Resumo da interpretação de Comblin ao livro de Atos dos Apóstolos

Para os fins de nossa resenha, dividiremos assim o texto introdutório de Comblin: a comunidade lucana dos primeiros cristãos; o projeto de Lucas; o “Paulo” do livro de *Atos*.

1. A comunidade lucana dos cristãos primitivos

O comentarista constrói a partir do texto de *Atos* uma estrutura das comunidades do cristianismo primitivo e descreve os primeiros desafios por elas enfrentados.

a) A única comunidade local descrita em *Atos* é a de Jerusalém (p. 44). Mas Comblin faz duas observações. Em primeiro lugar, há evidências de que o autor bíblico (a partir daqui chamado de Lucas) não conheceu a Palestina e, em decorrência, não conheceu Jerusalém, o judaísmo ali praticado e nem a comunidade cristã sediada naquela cidade (p. 63). Mas demonstra muita afinidade com as comunidades paulinas e conhecimento da religião judaica transmitida pelas versões gregas da Bíblia Hebraica (pp. 12, 62). Por outro lado, Lucas tem em grande apreço a comunidade de Jerusalém, tomando-a como modelo e norma para a estrutura e vida das outras comunidades (pp. 44, 56). Então, Lucas não vê ruptura entre a comunidade de Jerusalém e as comunidades paulinas. Pelo contrário, sua tarefa é mostrar a continuidade da marcha do cristianismo “desde Jerusalém ... até os confins da terra” (At 1.8). Para isso, ele tem de mostrar que os conflitos que poderiam causar a ruptura foram, na verdade, resolvidos dentro da comunidade de Jerusalém

b) Comblin identifica três desafios da comunidade de Jerusalém para uma abertura de suas portas ao mundo não judeu: a comunidade da mesa, a fidelidade a Israel, os gregos e a fidelidade a Roma. Estes conflitos vão desaguar em um problema social mais generalizado: a questão da convivência entre ricos e pobres dentro das comunidades cristãs primitivas.

A confirmação da identidade de Israel como um povo separado e puro em relação às demais nações passou a ser, após a diáspora, sustentada apenas pela atitude radical no cumprimento dos preceitos religiosos e sociais estabelecidos. Assim, a exclusividade tanto dos participantes como da qualidade do alimento era observação tão sagrada como a guarda dos mandamentos da Torá, o respeito para com o Templo e a Cidade Santa. Por outro lado, as imposições do império romano sobre todo o território ocupado e, principalmente, sobre as pessoas dentre os cristãos que, por circunstâncias especiais, tinham

obrigações mais fortes para com o mundo greco-romano, dificultavam uma adesão mais explícita ao judaísmo conservador de Jerusalém.

2. O projeto de Lucas

Mediante a situação conflitiva acima exposta, o autor de *Atos* poderia optar pela ruptura do cristianismo nascente com as tradições de Israel. Contudo, como já dissemos, ele escolheu defender a comunidade original de Jerusalém e as igrejas paulinas como representantes de uma única igreja. Ele assumiu esta difícil empreitada escolhendo e desenvolvendo uma concepção específica de história para uma caracterização da igreja cristã primitiva. No final Comblin aproveita esta posição de Lucas para traçar um perfil do autor bíblico na resposta à questões clássicas de autor, destinatários, local e data da composição, etc. (pp. 62-74).

Lucas, que mostra familiaridade com a cultura grega e com a arte da produção literária e histórica do tempo, vê a igreja não como um evento produzido e dirigido diretamente por intervenção divina, mas como uma caminhada histórica, onde um grande número de atores que são pessoas, comunidades, línguas, cidades, casas interagem desempenhando tarefas e papéis específicos. Deus conduz a igreja por meio de seus atores. Jesus não mais está presente e os líderes, apóstolos, evangelistas, anciãos, tomam suas decisões, convictos de que são orientados pelo Espírito Santo. Por outro lado, os crentes vêm na ação de seus líderes sinais visíveis da intervenção divina na igreja. Nesta visão, a história da igreja não é vista como um fato isolado, mas como um movimento agindo dentro do mundo, com força para mudar o curso de sua história.

Esta concepção histórica é usada por Lucas para seu projeto, que consiste em legitimar e proteger suas comunidades cristãs (p. 12). Neste sentido, *Atos* deixa transparecer a estratégia usada pelo autor

para marcar a continuidade: Israel, comunidade de Jerusalém, comunidades paulinas e o perfil de igreja em conformidade com esta visão da história, nascendo daí uma igreja que supera com grande vitória todas as dificuldades que poderiam surgir.

Tomando o livro como um escrito sobre os atos de Paulo, Comblin considera os primeiros 15 capítulos como uma longa introdução aos feitos paulinos (p. 73) que objetivava mostrar terem sido as práticas antijudaicas, das quais Paulo era acusado, já praticadas por Pedro, por ordem divina e com o consentimento da igreja de Jerusalém. A assembleia de Jerusalém marca o fim desta introdução e a passagem para os atos de Paulo. Pedro foi o primeiro a entrar em casa de gentios, participar com eles da comunhão da mesa e recebe-los pelo batismo à comunidade cristã. Pedro conviveu também com autoridades romanas. Lucas também atenua a atitude de Paulo por sair das sinagogas para pregar ao gentios, mostrando que estes eram, na verdade, prosélitos ou pelo menos simpatizantes da religião judaica, que já haviam superado a grande barreira da idolatria pagã (pp. 24,25).

Assim as igrejas lucanas apresentam o seguinte perfil: comunidades em marcha de transição, partindo do compromisso com o judaísmo, na direção da igreja universal (pp. 12,19). Comblin cita Troeltsch para dizer que elas estavam entre os estágios de seita e de igreja, com sinais de institucionalização, mas conservando ainda marcas escatológicas da pregação de Jesus.

Assim, *Atos* descreve uma igreja vitoriosa, mantendo a unidade harmoniosa das diferentes comunidades locais e se expandindo de maneira extraordinária. Já reivindica para si as regalias exclusivas de Israel: ser o povo de Deus, o verdadeiro Israel, a portadora da palavra de Deus, a destinatária das esperanças messiânicas. Resolve com eficácia o conflito entre ricos e pobres pela partilha dos bens e pela participação na mesa e nas reuniões onde ricos e pobres sentam-se juntos. É mais acessível aos prosélitos, pois não os exclui da mesa nem

exige deles cumprimento de leis estranhas à sua cultura. Não é servil a Roma; ao contrário, muitas personalidades romanas submetem-se a ela pelo batismo. Tem a admiração e o respeito de todo o povo, tanto dos judeus, pois quem os perseguem são os da elite das sinagogas e do Templo, como do império, pois infunde um ambiente de paz, de trabalho e de feliz convívio comunitário.. Enfim, ela sai sempre vitoriosa contra as autoridades, contra religiões populares e contra a fúria da própria natureza. Comblin ilustra esta última vitória com o naufrágio no caminho para Roma.

3. O “Paulo” de Atos dos Apóstolos

Para Comblin, Lucas pertence e escreve para as comunidades paulinas, que têm em Paulo o fundador do projeto que desenvolvem (p. 2) e veem nele o seu herói (p. 68). Assim, a imagem que projetam dele é totalmente diferente do “Paulo” refletido em suas cartas. Esta posição corresponde à opinião mais aceita pelos intérpretes bíblicos e pela igreja cristã em geral. Por isso, o assunto é por demais interessante para nós, pois a nossa interpretação de *Romanos* parte do pressuposto de que os capítulos 9 a 11 constituem-se no núcleo da carta e tratam da participação dos judeus e dos gentios nas promessas feitas a Abraão. Nesta perspectiva, o Paulo das cartas estaria mais próximo de Atos e a imagem que os comentaristas atribuem às cartas é, na verdade, pós paulina, conforme começam a projetar as cartas deuteropaulinas, as epístolas universais, os apócrifos e a literatura patrística do começo do segundo século. As discordâncias entre *Atos* e *Romanos* estariam creditadas mais às diferenças próprias da distância que há entre a recriação histórica e os fatos reais. Comblin mesmo conclui que Lucas não conheceu Paulo, que já estaria morto quando *Atos* foi escrito e, por isso, sua projeção é diferente do Paulo real (p. 12). Faremos a seguir, dentro dos limites que esta resenha nos impõe, algumas ob-

servações sobre o Paulo retratado em *Atos*, a sua pessoa, sua teologia e seu compromisso com o judaísmo e com o mundo greco-romano.

Paulo reivindica com insistência para si o título de apóstolo, já que nem todos o reconheciam assim (2Pe 3.15). Na prática, porém, não se mostra tão exclusivista na autoridade de apóstolo dos gentios, pois se esforça pela conversão dos judeus e exige de Pedro um comportamento de quem exerce missão entre os gentios. Nas cartas, mostra-se tão preocupado com os pobres, principalmente os de Jerusalém como acontece em *Atos*. Segue orientações recebidas da igreja de Jerusalém e guarda interesse por aquela igreja até o fim. Sua formação religiosa é exposta com clareza também nas cartas.

O Paulo das cartas é tão judeu quanto Pedro. Em *Romanos*, defende repetidamente sua fidelidade à origem israelita e o amor ao seu povo. Nas cartas, o embate não é diretamente com os judeus, mas com as igrejas que insistiam em voltar a costumes judaicos desnecessários à vida da igreja. Igualmente, ele não se confronta diretamente com o mundo romano, a não ser no controverso capítulo 13 de *Romanos* e na também discutida lista de nomes do capítulo 16, já que a carta aos *Romanos*, como defendemos, não foi escrita diretamente para Roma e a dedicatória trata exclusivamente da igreja lá existente.

Paulo anuncia em Cristo, tanto em *Atos* como nas cartas, o cumprimento cabal das promessas feitas a Abraão e propagadas pelos profetas. A partir desta mensagem é que conduz a leitura dos profetas e desenvolve sua orientação teológica: redefinição de alguns conceitos do judaísmo como o sentido de “povo de Deus”; “verdadeiro Israel”, “esperança messiânica”; sente-se mais como ator responsável pela transmissão da palavra de Cristo do que propagador da vida e feitos do Jesus de Nazaré; não rompe com o seu povo, pelo contrário, anuncia a redenção final de Israel; reconhece a legitimidade da Lei, interpretando-a dentro do momento histórico do desenvolvimento das promessas divinas; completa a mensagem anunciada em Atenas

sobre o Deus criador com a mensagem do Deus salvador em Cristo Jesus. Em referência às chamadas doutrinas específicas de Paulo (p. 68), convém observar: quanto à “justificação pela fé”, a frase basilar: “o justo viverá pela fé” é uma citação parcial de um pensamento do profeta Habacuque (2.3-4) e aí “fé” não se refere a uma dádiva divina, mas ao comportamento humano de resistência, de perseverança (cf Hc 3.17-18). A libertação vem não pelo rompimento com a lei, mas pela ressurreição de Cristo, que habilita todos a viverem no regime da “lei da liberdade”. O sentido da morte sacrificial na cruz não está presente no núcleo da carta aos *Romanos* (capítulos 9 a 11) e desenvolveu-se dentro da igreja, com sinais no próprio livro de *Atos*, como observa Comblin.

Enfim, Paulo não rompe com a mensagem profética sobre as promessas feitas por Deus a Israel, mas mostra como os gentios são inseridos dentro desta promessa. Se a posição do apóstolo fosse entendida por ambos os lados, não teria havido a ruptura e os milênios de conflito entre judeus e o cristianismo.

A interpretação da pessoa e dos atos de Paulo aqui defendida é de importância para a composição de um comentário bíblico latino americano, pois mostra um Paulo preocupado com os pobres (Gl 2.10); defensor da inclusão (Rm 1.14); sensível à oposição honra – vergonha (Rm 1.16; 11.13), diferente do Paulo que transfere as preocupações deste mundo para uma realização escatológica espiritualizada, segundo o modelo que se desenvolveu em conformidade com o pensamento ocidentalizado.

Lysias Oliveira dos Santos¹

¹Lysias Oliveira dos Santos é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Mestre em Ciências da Religião e ex-professor da FATIPI

