

TEOLÓGICA



UMA PUBLICAÇÃO DA FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO

Ano 8 | Nº 9 | 2012

Artigos

A Reconstrução do Cotidiano:

A Importância

dos emigrados norte-americanos na formação
do Protestantismo Brasileiro na segunda
metade do século XIX

Saberes

necessários a educação: trabalhando
habilidades e competências

A perseguição

religiosa sob a perspectiva dos pais
apostólicos

Resgate do conceito

hebraico de Parábola e seu uso
no ministério de Jesus

Intertextualidade e a

Bíblia

Os Manuscritos do Mar Morto na

Atualidade

Relações formativas do livro de

Provérbios

Sofrer, para quê? Um ensaio sobre o
sofrimento no pensamento de

C. S. Lewis

Teologia da cultura: relações do
protestantismo com

Cultura Brasileira

Resenha

Um olhar faz toda

A Diferença

BURKE, John. *Mud and the Masterpiece: Seeing yourself and other Through the eyes of Jesus*. Grand Rapids: Baker

Apresentação

Temos a alegria de colocar em suas mãos mais um número da Revista Teológica, agora em sua 9ª edição. Neste número temos excelentes contribuições que abrangem diversas áreas dentro dos estudos bíblicos, teológicos e áreas coligadas.

No campo do conhecimento teológico há uma riqueza de relacionamentos com diversas áreas do saber, e nesse número da Revista Teológica estão citadas as áreas da História do protestantismo, a Educação religiosa, os Estudos culturais, entre outras.

Como você pode observar, este exemplar é repleto de riquezas no campo da pesquisa, que é um dos alvos que a nossa Faculdade tem buscado como parte de seu trabalho ao longo de mais de 50 anos de existência.

Escrever é uma arte, e os articulistas deste número da revista procuram cumprir este desafio.

São Paulo, dezembro de 2012

Dr. Lourenço Stelio Rega

Diretor

Prefácio

José Paulo Paes escreve uma poesia sobre a arte de escrever poesias. Diz o autor que escrever poesias é como brincar com as palavras, da mesma forma como se brinca de bola, de pião e de tantos outros brinquedos. A diferença é que os brinquedos se gastam, terminam, ficam velhos. Diz o autor: “As palavras não: quanto mais se brinca com elas, mais novas ficam. Como a água do rio que é água sempre nova. Como cada dia que é sempre um novo dia” (PAES, José Paulo. Quem, eu? São Paulo: Atual, 1996).

Escrever sempre traz renovação. Escrever implica em brincar com as palavras fazendo com que a cada momento de escrita se renovem ideias e pensamentos, como ensina o poeta ao afirmar que a água do rio se renova e cada manhã anuncia um novo dia. Quanto mais brincamos com as palavras, mais serão renovadas, mais novas ficarão.

Escrever com o objetivo de trazer novas contribuições ao mundo acadêmico é meta das instituições de ensino superior. Entretanto, quando escrevemos sobre as verdades bíblicas, sobre a história de pessoas que creem em Deus, sobre as instituições eclesásticas, mais se renovam no povo de Deus o desejo de conhecer o próprio Deus e sua Palavra.

Assim, e com esse propósito apresentamos mais um número de nossa Revista Teológica.

No primeiro artigo Marcelo dos Santos aponta a questão dos imigrantes norte americanos que sediaram suas fazendas e negócios no interior de São Paulo e com isso tornaram-se os pioneiros do trabalho batista no Brasil ao fundar uma igreja em Santa Bárbara d'Oeste. Esse acontecimento histórico é uma marca na história do protestantismo no Brasil. No segundo artigo, apresento uma reflexão baseada no texto da Dra. Terezinha Rios sobre competências e habilidades como um desafio à melhoria da qualidade de ensino. Rios defende a ideia de competência como “saber fazer bem” e fala sobre a articulação das dimensões da ética, da política, da técnica e da estética como pontos essenciais na busca da beleza, do bem e do prazer de ensinar, desafiando-nos a compreender o espaço da sala de aula como um lugar de compartilhamento. Tais conceitos são uma contribuição à Educação cristã e ao educador. O terceiro artigo é apresentado por Alexandre Milhoranza, formando da turma de 2012 que nos apresenta um estudo sobre os pais da Igreja e suas contribuições ao pensamento teológico: os mártires do 1º século, Clemente, Inácio, Policarpo, Justino, Tertuliano foram exemplos de homens que através de suas vidas, pensamentos e escritos marcaram a história da

Teologia e a história da Igreja. Outro aluno formando, Thiago Bernardo apresenta um estudo sobre o resgate do conceito hebraico de parábola no ensino de Jesus. Nesse estudo apresenta a diferenciação entre os conceitos grego e hebraico de parábola demonstrando que a natureza hebraica mostra que a parábola tem uma relevância muito maior dentro do ministério de Jesus do que o conceito grego que temos de ilustração. A partir desse contexto, é feita uma análise do uso e propósito da parábola, que pode contribuir para ampliar o entendimento do conteúdo, da forma de ensino e da aplicação do ensino de Jesus.

Prof. Landon Jones, numa linguagem simples e atraente nos apresenta um tema instigante sobre a intertextualidade como um fenômeno literário, em que textos já existentes, fazem parte de textos novos. Não existe texto sem intertexto nos afirma prof. Landon. Prof. Jonas Machado apresenta alguns pontos de suas recentes pesquisas sobre os Manuscritos do Mar Morto. Fala-nos sobre a história da descoberta dos rolos, as primeiras interpretações, as descobertas dos sítios arqueológicos, e as contribuições para o cristianismo e os estudiosos da Bíblia. Prof. Lucas Merlo pontua algumas relações de caráter formativo ao livro de Provérbios analisando a relação com a sabedoria popular; com a figura do “sábio”; com o nome do Rei Salomão; e, por último, com a sabedoria extra israelita, principalmente nos conjuntos proverbiais estrangeiros presentes no livro de Provérbios. Gabriele Greggersen, estudiosa dos textos de C.S. Lewis, traz uma interessante análise de uma das principais obras de C.S. Lewis, O Problema do Sofrimento. Gabriele nos ajuda a refletir sobre a questão central do livro: Se Deus existe e é bom, por que há tanto sofrimento nesse mundo? A resposta envolve a questão do livre arbítrio e da impossibilidade, mesmo para um Deus onipotente, de infringir as suas próprias leis, que são instituídas, mas inalcançáveis para os humanos. Finalizando, mais um formando Filipe Balieiro nos apresenta um estudo sobre Teologia da Cultura, à luz de Paul Tillich, onde se procura encontrar o lugar da religião nos mais diversos aspectos do espírito humano. Expõe como se dá a formação religiosa dos brasileiros, explicando o sincretismo religioso a partir das relações entre cultura e protestantismo. Utiliza 3 expoentes brasileiros: Gilberto Freyre, Nelson Rodrigues e Glauber Rocha.

Resenha:

BURKE, John. Mud and the Masterpiece: Seeing yourself and other Throug the eyes of Jesus. Grand Rapids: Baker Books, 2013. 301 Páginas - Guilherme de Amorim Ávila Chimenez:

Dra. Madalena de Oliveira Molochenco - Editora

A RECONSTRUÇÃO DO COTIDIANO: A IMPORTÂNCIA DOS EMIGRADOS NORTE-AMERICANOS NA FORMAÇÃO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Marcelo dos Santos Oliveira¹

RESUMO

O tema cotidiano é relativamente novo em relação aos temas abordados ao longo da história da historiografia e na historiografia religiosa tem sido muito pouco estudado. De acordo com Marc Bloch (1976/28), a história seria antes de tudo uma investigação. O objeto da história é o homem. "Melhor os homens. Mais do que o singular, favorável a abstração, convém a uma ciência da diversidade, o plural, que é o modo gramatical da relatividade". Quando analisamos as obras do passado, vemos que o cotidiano estava presente como lugar da narrativa dos acontecimentos.

Palavras Chave: Cotidiano, Imigrantes Norte-Americanos, Protestantismo Brasileiro.

ABSTRACT

The everyday theme is relatively new in relation to the themes discussed throughout the history of historiography and religious historians has been little studied. According to Marc Bloch (1976/28), the story would be first and foremost an investigation. The object of the story is the man. "Best men. More than the singular, in favour of abstraction, befits a science of diversity, the plural, that is the grammatical way of relativity". When we analyze the works of the past, we see that the everyday was present as the narrative of events.

Key Words: Everyday, North American Immigrants, Brazilian Protestantism.

INTRODUÇÃO

Não é dos homens e seus feitos de que trata a Nova História e a Micro-História? O cotidiano das cortes e dos palácios, as histórias dos reis da França ou dos papas não são em si retratos do cotidiano, entendidos como rotina, ruptura e reinvenção? O que se apresenta de diferente então entre a narrativa do cotidiano dos povos antigos e o cotidiano como tema das novas abordagens na história? Será possível uma reconstrução do Cotidiano a partir de fragmentos que possibilitem novas percepções sobre as narrativas religiosas existentes?

Neste artigo pretende-se mostrar como a compreensão do cotidiano como rotina, ruptura e reinvenção e o domínio do processo de reconstrução do cotidiano a partir de fragmentos, cartas, documentos, etc, podem contribuir metodologicamente para uma melhor análise e estudo das narrativas religiosas. Procura a reconstrução do cotidiano da comunidade de emigrados norte-americanos em sua quase totalidade protestante, que se instalou em Santa Bárbara d'Oeste, São Paulo, após a guerra da Secessão, e que chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, tendo um papel de grande importância na formação do protestantismo brasileiro.

O tema escolhido se relaciona com uma nova possibilidade de leitura da historiografia religiosa, tornando viável a reconstrução de aspectos e fatos da historiografia religiosa até então desconhecidos pelas narrativas tradicionais.

Desde o final da guerra da Secessão, muito se tem dito e escrito por todos os que desejam encontrar a verdade sobre a guerra mais cruel e sangrenta da América do Norte. Poucos se dão conta de que essa guerra teve mais mortes, no todo, que todas as demais guerras de que participou a América do Norte. A guerra da Secessão custou mais de 600.000 vidas e arruinou a economia sulista. As marcas permaneceram para sempre.

Lauri Emilio Wirth (1997, p. 87) afirma que existe um consenso mínimo quanto a algumas características do protestantismo de imigração na América Latina: é um protestantismo que se formou a partir do fenômeno imigratório na América Latina, fenômeno que condicionou fortemente o seu crescimento, quando a imigração era intensa, ou sua retração, quando a imigração estagnou.

O imigrante é portador, não somente de uma tradição religiosa, mas de toda uma bagagem cultural e ideológica distinta daquela da sociedade receptora. Esta bagagem representa um fator de coesão do grupo e lhe confere uma identidade no meio que lhe é estranho e, muitas vezes, adverso.

O grau de tolerância religiosa conquistada por este protestantismo, pelo menos no que se refere ao aspecto legal da questão, é determinado pela necessidade de mão de obra por parte dos países receptores dos imigrantes, onde o catolicismo era a religião hegemônica, quando não oficial.

O protestantismo de imigração é, por isso, um protestantismo étnico que tem na preservação da cultura e, especialmente, na preservação do idioma, uma de suas características fundamentais. No plano institucional, aparece inicialmente vinculado a igrejas do país de origem.

Com as novas gerações nascidas nos países de imigração, constata-se um processo de aculturação que se evidencia na independência institucional, na adoção do idioma nacional, no engajamento social, no desenvolvimento de estratégias para conquistar adeptos entre a população autóctone, um processo que geralmente vem acompanhado por uma crise de identidade, por estagnação ou por um crescimento apenas vegetativo.

A imigração de sulistas para o Brasil após a guerra é um evento curioso e interessante: resultado direto da guerra. Esta foi a maior imigração por motivos políticos na história dos Estados Unidos.

Segundo Betty Antunes (2005, p. 7), a emigração de cidadãos norte-americanos para o Brasil, tem sido analisada mais sobre termos numéricos, sem levar em conta os qualitativos e a proporcionalidade em relação aos emigrados europeus.

A imigração americana no Brasil é um fato raramente mencionado nos livros, apesar de sua grande importância não somente para o desenvolvimento do interior de São Paulo, mas também para o estado. O final da guerra Civil Americana (1861 - 1865), entre nortistas e sulistas, com a derrota dos sulistas, foi o início de um longo processo que terminaria aqui, em terras brasileiras.

A grande maioria dos imigrantes americanos que vieram para o Brasil se dirigiu para as colônias de *Dunn*, em Cananéia e *Mac-Mullan*, em Iguape. O restante rumou para o interior de São Paulo, estabelecendo-se por conta própria.

Centenas dos que não se adaptaram na Ribeira ou em outras colônias, transferiram-se para Santa Bárbara d'Oeste. Em 1866 os primeiros americanos se fixaram em território barbareense, estabelecendo-se em terras da fazenda Machadinho, hoje Americana. Novas levas de imigrantes foram adensando a população americana da região e, em pouco tempo Santa Bárbara seria um núcleo mais representativo do grupo.

Aqueles que trouxeram consigo algum capital adquiriram terras logo na chegada; outros vendiam sua força de trabalho e conhecimentos técnicos para os grandes fazendeiros da região até acumularem o suficiente para se estabelecerem por conta própria.

Dessa onda de imigração, que deve ter chegado a 9000 pessoas, várias colônias se formaram². A maior e mais importante estava situada na Vila de Santa Bárbara, São Paulo. O fundador da Colônia Confederada foi o Coronel *William Hutchinson Norris*, nascido em *Oglethorpe, Geórgia*. Ele mudou-se para o *Alabama* e posteriormente foi senador pelo *Texas*, após viver vários anos em *Dallas*. O Coronel *Norris* era advogado, e é mencionado no livro *"Reminiscences of Public Men of Alabama"*.

Quando os *"carpetbaggers"* invadiram o Sul ao término da guerra, o Coronel *Norris* reuniu sua família e rumou para o Brasil. O Imperador Dom Pedro II recepcionou os sulistas pessoalmente, graças aos contatos que o Coronel *Norris* tinha na Maçonaria e ao interesse que o Brasil tinha nas técnicas agrícolas refinadas que os Sulistas traziam, notadamente no cultivo do algodão. O imperador do Brasil, Dom Pedro II, queria desenvolver o país, especialmente o interior, porque as terras eram vastas e vazias. Sabendo que os sulistas americanos eram exímios agricultores, decidiu trazê-los, para plantar algodão aqui.

O governo brasileiro esperava e obteve uma forte contribuição para a agricultura e áreas afins, como podemos observar: o arado, a roda de ferro com aros de madeira, a máquina de costura, a tecelagem da seda. Também trouxeram plantas medicinais, o arroz de terra seca, a melancia, a produção da manteiga. Com o passar do tempo, começaram a desenvolver outras áreas, e criaram a 1ª Escola Agrícola e a 1ª Escola de Enfermagem do Brasil.

Os norte-americanos, empreendedores por natureza e necessidade, não tardaram a fazer sentir a influência dos seus esforços econômico-sociais. Eram pessoas que precisavam e desejavam terra para cultivar. Fundaram inúmeras propriedades agrícolas, sobretudo de algodão, o que, por sua vez, veio desenvolver a indústria têxtil.

Os imigrantes adquiriram terras no estado de São Paulo a 22 centavos de dólar por acre, e também no Espírito Santo, Bahia, Rio de Janeiro e Santa Catarina. Alguns foram para Santarém, Pará, para o Vale do Rio Doce e para Iguape, no litoral paulista, mas a maioria se estabeleceu na Vila de Santa Bárbara. Esta comunidade foi a mais importante, e originaria a cidade de Americana, hoje um centro têxtil e industrial.

Um problema de ordem burocrática, não obstante causador de estigma, era a dificuldade em obter cidadania. Só em 1921 foi legalizada a imigração estrangeira.

O idioma português era um dos problemas, tanto a gramática quanto os sons eram muito diferentes e difíceis para eles. A religião também era um ponto a considerarem, pois eram protestantes, e não possuíam lugar algum para celebrar seus cultos, casamentos, funerais.

O problema da língua foi resolvido ao criar o Colégio Internacional em Campinas e a Escola Americana em São Paulo. Com estas escolas inovaram com as práticas de misturar meninos e meninas na mesma sala de aula, ensinar uma língua estrangeira e, um escândalo então, permitir que crianças negras estudassem e lessem. Contudo, a questão da religião era ainda mais séria, porque significava sua crença mais profunda e também a maneira de preservarem seu idioma. As crianças tinham que conseguir ler para acompanhar os cultos, ministrados em inglês. A única solução era construir uma capela própria, e assim, foi construída a Capela do Campo.

O local na cidade de Americana foi doado por um dos primeiros imigrantes sulistas, e eles ergueram sua capela e um pequeno cemitério. A área é chamada de o Cemitério do Campo, e é um dos símbolos da sua vinda para o Brasil, se não o mais importante. Logo à entrada eles construíram um monumento para mostrar os nomes de todas as famílias sulistas americanas que migraram para o Brasil, personagens principais de um fato histórico para os dois países.

Por volta de 1866, faleceu a esposa do Coronel *Thompson Oliver*, imigrante americano dono de terras nas proximidades do bairro do Campo. Seguindo um velho costume do sul rural dos Estados Unidos, ele escolheu um local de sua propriedade para sepultar sua esposa. No ano seguinte enterraria uma filha no mesmo local. A partir de então, os americanos residentes em Santa Bárbara e nas proximidades passam a enterrar seus entes queridos no Campo.

Com o passar do tempo, resolvidas as questões relativas à sobrevivência e moradia, a comunidade se mobiliza para a construção da primeira capela protestante de Santa Bárbara e o local escolhido foi o Campo que passa a ser um local de culto e o Cemitério dos Americanos.

O Cemitério do Campo, que se tornaria o centro espiritual da colônia Confederada no Brasil, foi fundado também por causa das restrições que eram feitas a enterros de não-católicos em cemitérios municipais. A velha fazenda dos Oliver era um local conveniente, e seu ponto mais elevado não era adequado à lavoura. Tornou-se, então, o cemitério não-oficial da comunidade e, em 1954, a Fraternidade Descendência Americana foi constituída para manter o cemitério. Anos depois *Ross Pyles* doou o terreno legalmente para a Fraternidade.

O cemitério do campo está localizado na zona rural, cercado por lavouras de cana-de-açúcar. Fica a 16 quilômetros de Americana e Santa Bárbara D'oeste. Essas duas cidades distam 160 quilômetros da cidade de São Paulo.

Durante seus primeiros anos na nova pátria, os sulistas, por razões culturais, evitavam mesclar-se com os brasileiros. Entretanto, com a evolução da comunidade e a chegada de novos imigrantes, eles tornaram-se brasileiros de fato e casaram-se com italianos, poloneses, alemães, holandeses, japoneses, russos e seus descendentes.

A imigração para o Novo Mundo constituiu uma mistura de nacionalidades, uma aculturação que se verificou lenta, mas razoavelmente bem sucedida.

Ainda não há nenhuma pesquisa nesta perspectiva conhecida na área, sendo que o que se pretendeu neste artigo foi abrir caminhos para futuras discussões e apresentar uma nova possibilidade metodológica para o estudo das narrativas religiosas.

Eis os desafios para os historiadores da religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, VOZES, 1994.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 8ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2011.
- JONES, Judith Mac Knight, *Soldado descansa! Uma epopéia norte americana sob os céus do Brasil*.
- OLIVEIRA, Betty Antunes. *Centelha em Restolho Seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- PAIS, José Machado. *Vida Cotidiana: Enigmas e Revelações*. São Paulo, Cortez, 2003.
- WIRTH, Lauri Emilio. "Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração". *Estudos de Religião*, v. 11, n. 13, dez. 1997, p. 85-104.

¹ Graduado em História e Teologia, Mestre em Ciências da Religião, Pós-graduando em Ministério, Pr. da Igreja Batista da Graça/SP, Professor na Faculdade Teológica Batista de São Paulo

² Sobre a guerra Civil norte americana, os resultados e chegada ao Brasil ver: Judith Mac Knight JONES, *Soldado descansa! Uma epopéia norte americana sob os céus do Brasil*

SABERES NECESSÁRIOS A EDUCAÇÃO: TRABALHANDO HABILIDADES E COMPETÊNCIAS

Madalena de Oliveira Molochenco¹

RESUMO

Este artigo apresenta conceitos desenvolvidos por Terezinha Rios em sua obra *Compreender e ensinar. Por uma docência de melhor qualidade*. Para Rios a educação com qualidade depende de uma docência com qualidade. Tal docência apresenta-se em 3 dimensões: a técnica, a estética, a ética e política. Compreender cada uma dessas dimensões tendo um olhar voltado para a Educação cristã poderá ajudar a educadores a compreender melhor sua missão nos processos de ensino/aprendizagem.

Palavras chave: Saberes, Habilidades, Competências, Educação cristã.

ABSTRACT

This article presents concepts developed by Terezinha Rios in his book *Understanding and teaching. For a better quality teaching*. Rios advocates that a quality education depends on quality teaching. Such teaching is presented in three dimensions: technique, esthetics, ethics and politics. Understanding each of these dimensions with a look toward the Christian education can help educators better understand its mission in teaching / learning.

Keywords: Knowledge, Skills, Competencies, Christian Education.

INTRODUÇÃO

A educação cristã que provoca saber e sabor

Gosto dos textos de Terezinha Rios. Dos muitos textos que já escreveu desejo salientar a obra *Compreender e ensinar, por uma docência de melhor qualidade*. A experiência docente da profª Terezinha nos faz pensar sobre o prazer e a alegria de ensinar, mas, também expressa que em sua jornada docente nem tudo é alegria e satisfação. Num dos trechos dessa obra, ela confessa que “às vezes sente a esperança se afastar”. Quando fala em esperança creio que ela nos estimula a pensar no trabalho docente como uma esperança na formação de indivíduos que poderão ser no dia de amanhã, melhores pessoas, melhores profissionais, melhores cidadãos. O ato de ensinar e a tarefa do magistério por vezes nos ‘desesperançam’ diante das dificuldades do dia a dia, mas, como diz a profª Terezinha “é no próprio espaço do trabalho que “esperanço” de novo” (RIOS, 2008, p. 17).

A área de formação de professores tem sido um dos focos da minha formação e atuação e tenho trabalhado com capacitação docente há muitos anos. Ao conversar com professores, percebo em alguns, muito entusiasmo com a tarefa de ensinar, e da mesma forma que a profª Teresinha demonstram ‘gosto’ pelo ensino.

Também gosto de dar aulas. Às vezes ‘desesperanço’, se é que essa palavra existe, mas ao retornar para sala de aula a esperança se renova. Creio que todo professor tem uma história para contar de ‘desesperança’ e de esperança na área de ensino.

Na educação religiosa não é diferente. Arrisco-me a dizer que em algumas igrejas ou comunidades por vezes a intensidade da desesperança seja em diversos aspectos, maior. Talvez não devesse ser assim, mas aqui e acolá, tenho escutado isso de alguns educadores. Por vezes encontramos professores animados com sua docência e por vezes, professores desanimados que nos causa tanto sofrimento.

Não é nossa intenção neste artigo explorar as causas das ‘desesperanças’, mas de uma maneira mais positiva, compartilhar algumas ideias que Rios traz em sua obra: *Compreender e ensinar, por uma docência de melhor qualidade*. São diversos os aspectos da melhor docência que ela nos traz neste artigo. Destaco o aspecto da competência docente quando a

autora afirma que a docência de boa qualidade é aquela “ação que faz *bem* – que, além de ser eficiente, é *boa* e *bonita*. O ofício de ensinar deve ser um entrecruzamento de *bem* e *beleza*” (RIOS, 2008, p. 24).

Aqui está um aspecto que gostaria de chamar à atenção. A ação docente imbricada nos conceitos de *bem* e *beleza*, remete o leitor a ideia daquilo que dá prazer, do que é agradável. Rios ensina isso ao lembrar que os conceitos de *bem* e *beleza* carregam em si outras conotações como a “ideia de fruição, de prazer, de perspectiva de saborear a realidade [...] saber e sabor têm a mesma origem etmológica” (RIOS, 2008, p. 24).

Quando li esta frase: ‘saber e sabor têm a mesma origem etmológica’, fiquei a pensar no ensino bíblico. Se **saber** tem a mesma origem de **sabor**, significa que **conhecer** deve ser **saboroso**! Se o saber não é saboroso, não traz prazer, não é procurado pelas pessoas². Como o ensino bíblico pode trazer prazer?

Entendemos que a autora vincula o prazer de ensinar com o que é bonito, com o que é bom, e, sendo assim, o saber e o conhecer também devem ser prazerosos. Importa a nós educadores cristãos, compreender a docência como algo que faz bem, que é bom e bonito e de igual maneira, entender o ensino bíblico como uma ação que traz prazer, deve ser agradável de ouvir e de ver, ou seja, que tenha uma boa apresentação. A Bíblia nos ensina sobre a importância de conhecer a Deus e as suas escrituras: *Pois tudo que outrora foi escrito, para nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança* (Rm 15.4).

Rios amplia o conceito de prazer pelo conhecer quando afirma que: “O mundo é do tamanho do conhecimento que temos dele. Alargar o conhecimento, para fazer o mundo crescer, e apurar seu sabor, é tarefa do ser humano. É tarefa, por excelência, de educadores” (RIOS, 2008, p. 24). Essa frase é impactante. O conhecimento alarga os ‘horizontes’, alarga a compreensão do ser humano sobre si mesmo, sobre o que está ao seu redor, sobre as pessoas com as quais convive. O pensamento da autora nos leva a entender que o mundo se torna menor ou maior na medida em que nos apossamos do conhecimento a seu respeito.

Levando em conta esses conceitos, de que forma se encaixa o conhecimento da Bíblia? A Palavra de Deus além de fortalecer o coração das pessoas, as conduz a caminhos, percursos ao lado de Cristo. O ensino da Bíblia deveria provocar prazer, provocar sabor e alegria à vida do aprendiz.

Aqui está a nossa questão: estaria o professor do ensino bíblico sendo incompetente ao não proporcionar prazer aos seus educandos? Se isso representa ser incompetente, afinal, o que é ser um professor competente? O que é apresentar um ensino de qualidade?

O que é competência?

A palavra **competência** para o ensino tem sido explorada por diversos autores. De diferentes formas se referem à competência de ensinar, partindo de várias perspectivas.

A competência segundo Rios pode ser usada para “designar múltiplos conceitos: capacidade, saber, habilidade, conjunto de habilidades, especificidade” (RIOS, 2008, p. 67).

A competência segundo (PERRENOUD, 1999, p.15), um educador francês, se refere a “capacidade de mobilizar diversos recursos cognitivos para enfrentar um tipo de situação” (Perrenoud, 1999, p. 15). Em sua obra *10 novas competências para ensinar*, ele traz um grupo de competências as quais ele considera fundamentais para atuação do professor do século XXI além de diversas competências específicas que representam situações nas quais o professor se depara em seu dia a dia.

Destaco 5 das competências mencionadas por Perrenoud:

- trabalhar com a diversidade – implica em administrar a heterogeneidade, trabalhar com alunos com dificuldades, ampliar a gestão da sala para espaços mais amplos de compreensão do ser humano, desenvolver a cooperação entre alunos.
- utilizar novas tecnologias – implica em utilizar novos editores de texto, comunicar-se a distância, utilizar ferramentas de multimídia.
- envolver os alunos em suas aprendizagens suscitando o desejo de aprender – implica em desenvolver a capacidade de auto-avaliação, negociar com os alunos ‘contratos’ de aprendizagem.
- participar mais como sujeito transformador envolvendo-se com ações que produzam melhorias na escola para o bem comum – implica em – ter um olhar constantemente voltado para o que acontece ao redor, no contexto maior e fora dele.

➤ buscar sempre novas aprendizagens para o bom exercício de sua profissão – estabelecer programas de capacitação para si mesmo, estimular os colegas a evoluir em treinamentos, avaliar suas próprias práticas.

Cada competência mencionada por Perrenoud faz conexões com nosso trabalho de ensino bíblico. “A diversidade compreende as diferentes linguagens que caracterizam as diferenças entre as pessoas, as raças, as gerações e o tempos. Sendo assim ela nos convida a repensar nossas posturas como educadores” (MOLOCHENCO, 2007, pg. 46). O uso de novas tecnologias já é uma realidade em nossas igrejas nos momentos de cultos e celebrações. Entretanto, a oferta de cursos bíblicos/doutrinários on-line, que ofereçam oportunidades a pessoas que por diversos motivos não podem comparecer aos grupos de ensino bíblico, ainda é um campo a ser explorado. Ampliar as possibilidades de contato com novos saberes é um desafio aos educadores nos dias de hoje. Jesus foi um mestre que inovou. Os evangelhos trazem narrativas de como ele ampliou campos do saber quando trabalhou com a diversidade trazendo novas linguagens ao povo para que compreendessem a mensagem do Reino de Deus. Ele também inovou quando utilizou recursos compatíveis com a história e a cultura do povo de então provocando

os discípulos a pensar, a fazer associações com conhecimentos já adquiridos produzindo assim novos conhecimentos” [...] “Nossos alvos podem ser: inovação, atualização e a busca de uma participação maior em prol do bem comum, quer seja da sociedade em geral ou das igrejas (MOLOCHENCO, 2007, pg. 46).

A busca do educador por capacitação poderia se tornar alvo constante a ser conquistado. Há muitas instituições com boas ofertas na área educacional.

O que é qualidade?

A qualidade diz respeito àquilo que está sempre à frente, o que vem sendo construído, alcançado, almejado pelos sujeitos (RIOS, 2008). A qualidade, vista dessa forma, depende não somente do como é feito, mas do quanto se projeta à frente, para fazer mais e melhor. Buscar a qualidade em educação não é simplesmente aumentar a quantidade de investimentos, mas sim pensar no quanto o investimento em vidas e o investimento financeiro trazem benefícios à comunidade e à sociedade que é atendida. Para Rios, a qualidade na educação não é “um atributo, uma propriedade, mas consistiria num *conjunto* de atributos de propriedades que caracterizariam uma boa educação” (RIOS, 2008, p. 68).

A educação de uma maneira geral tem uma preocupação em formar cidadãos capazes, responsáveis e uma educação de boa qualidade deve expressar tal preocupação buscando alcançar a todos os sujeitos sociais.

É importante pensar a igreja como uma contribuição social, pois a mesma não está à parte da sociedade. Para os sociólogos da educação a instituição escola tanto forma como é formada pela realidade, pois os sujeitos ligados entre si convivem e desenvolvem-se como grupos sociais. Para a educação religiosa, da mesma forma, a igreja e os grupos de estudo bíblico estão também inseridos na sociedade. A sociedade está representada nestes grupos de ensino, sejam eles Escolas Bíblicas Dominicais, grupos de discipulado, grupos de comunhão, pequenos grupos, células, e desempenham uma função social e cultural na medida em que incluem todo e qualquer sujeito em seu meio.

A educação de boa qualidade está diretamente vinculada à docência competente. Tal questão leva a autora a levantar algumas questões: o que é docência de boa qualidade, e quais qualidades devem expressar a boa docência?

Competência & qualidade

Rios segue em sua argumentação afirmando que “competência é uma totalidade que abriga em seu interior uma pluralidade de propriedades, um conjunto de qualidades de caráter positivo, fundadas no bem comum, na realização dos direitos do coletivo de uma sociedade” (RIOS, 2008, p.93). A articulação entre os conceitos de qualidade e competência se manifestam a partir de quatro dimensões: Técnica, Estética, Política e Ética.

➤ **Dimensão Técnica** – a palavra técnica em seu sentido mais etimológico, tem a ver com o que é específico de uma determinada tarefa no desempenho de alguma função: técnica de desenho, técnica de natação. Na área da educação houve um tempo em que se falava de tecnicismo. O termo ‘tecnicismo’ foi criticado por desvincular a técnica de ensino da ‘inserção social’ ou seja, a aplicação de uma técnica sem levar em conta para qual e em qual contexto social e político era aplicada (RIOS, 2008, p. 95). A técnica aplicada a produção de algo, tendo em vista a ação para alcançar um determinado objetivo faz mais sentido para a educação. A diferença entre a prática e a *práxis* é que a prática tem a ver com a execução de algo, mas a *práxis* tem a ver com essa realização sendo uma constante, quase uma maneira de ser. Rios ainda acrescenta ao conceito de *práxis* a ideia de agir com criatividade para que, algo novo seja sempre incluído, deixando de lado a burocracia, que

traz como marca a simples repetição de algo, a ausência de reflexão.

“É preciso que a técnica seja fertilizada pela determinação autônoma e consciente dos objetivos e finalidades, pelo compromisso com as necessidades mais concretas do coletivo e pela presença da sensibilidade, da criatividade” (RIOS, 2008, p. 96). A dimensão técnica se evidencia no educador cristão que se preocupa com o preparo de suas aulas. É preciso estudar muito, orar, ler bons livros, buscar formas criativas de apresentar suas aulas.

➤ **Dimensão estética** – na dimensão estética Rios nos direciona a pensarmos na sensibilidade, na beleza do “saber e do fazer docente” (RIOS, 2008, p.96). Sobre sensibilidade, explica a autora, que esta faz parte do potencial do ser humano de ser criador, e, vincula essa sensibilidade à afetividade. A criatividade está ligada à vida, mais exatamente ao viver, à existência. Somos criados ao redor de outros seres humanos o que ratifica nossa condição de ‘homem’. O homem naturalmente é criativo, e essa criatividade se desenvolve nas relações sociais. A sensibilidade é apresentada por Rios, também como algo natural, e, ao afirmar a presença da criatividade e da sensibilidade como características humanas, faz uma conexão dessas com a educação e com o fazer docente. “A sensibilidade e a criatividade não se restringem ao espaço da arte. Criar é algo interligado a viver [...] A estética é na verdade, uma dimensão da existência, do agir” (RIOS, 2008, p.96). Uma expressão muito interessante usada pela autora é des-cobrir, que traz o sentido de “afastar o que estava coberto” (RIOS, 2008, p. 23). A dimensão estética, ampliada pelos conceitos de sensibilidade e criatividade, desafia o educador cristão a buscar formas estéticas de apresentar suas aulas, de despertar a sensibilidade humana, de ‘dar asas’ à imaginação, desenvolvendo a criatividade em alunos, ajudando-os a mergulhar em momentos de ensino e aprendizagem com mais beleza, mais cores e mais sons. Lembrando nosso forte costume e tradição de utilizar ‘revistas’ em nossas EBDs e grupos de estudo bíblico alerta a que estas se tornem simples roteiros didáticos e de conteúdos, e que a cada dia a dimensão estética seja um alvo a perseguir em nossas aulas.

➤ **Dimensão ética e política** – ética tem a ver com o espaço, com o mundo que é transformado pela presença do humano. Tais transformações são geradas a partir das diferentes formas de interpretar a realidade, de compreender o viver das pessoas, de aceitar as diferenças raciais, imbricadas no espaço geográfico, na história dos povos, nas heranças culturais. A cultura é criada e identifica um jeito próprio de viver de cada povo, de cada lugar. Na cultura também são criados valores que partem das significações das pessoas que, por seus costumes, atribuem às atitudes do ser humano valorações como

bem e mal; ruim e bom; bonito e feio, etc. Além da valoração, as regras e os deveres são constituídos, e, espera-se que sejam cumpridos, obedecidos. A ética pensa sobre a moral refletindo sobre os dilemas humanos que por sua vez refletem as valorações. A pólis por sua vez é o lugar onde o homem vive, onde legitima suas ações. A pólis é a cidade, no entender da filosofia grega, é onde está o poder controlador das coisas que se realizam e que para Aristóteles é o lugar onde se deveria buscar o bem comum, o bem viver, representando um lugar onde o homem pudesse viver suas realizações, pudesse ser feliz.

Rios desenvolve aqui o conceito de cidadania e trabalho docente. O “trabalho docente competente é um trabalho que faz bem” (RIOS, 2008, p. 107) O docente acionado pelo desejo de ‘fazer bem’ algo para seus alunos e para sociedade, coloca à disposição deste ‘fazer bem’, todos os recursos que são naturalmente seus e os recursos que estão ao seu redor, em seu contexto para essa realização. É tarefa fundamental da educação e da escola formar o cidadão ao construir, reconstruir e socializar o conhecimento. Como isso se aplica para o educador cristão e à Educação Cristã? Se pensarmos na educação integral, desenvolver o conceito de “pólis” em nossas igrejas deveria ser um objetivo constante. A Palavra de Deus nos ensina que nosso lar não é aqui neste mundo, mas nos céus. Como peregrinos aqui e representantes do Reino de Deus, vivemos mergulhados na sociedade, nas cidades, nos estados, nas nações sujeitos ao poder vigente que as dirigem e assim, precisamos cumprir com nossos deveres. A igreja desempenha importante papel de educar para a cidadania como cristãos obedientes. Vejo como uma grande oportunidade o ensino da cidadania nos espaços eclesiais, não somente tendo como meta o cumprimento das leis, mas também como mais um espaço para desenvolver posturas éticas e comportamentais.

Em nossas igrejas nos deparamos com docentes que deixam à mostra a improvisação, a falta de dedicação, a falta de amor, pouca ou nenhuma criatividade, promovendo o desprazer do educando. Sabemos que em algumas comunidades, em algumas igrejas, os docentes encontram pouco apoio das lideranças. Tal falta de apoio os leva muitas vezes ao desânimo e ao não desejo de querer lutar por uma educação cristã de melhor qualidade e por melhores condições nesta área tão carente de recursos físicos e humanos.

Rios finaliza seu texto lembrando que ensinar é comunicar num espaço e num tempo “privilegiado da comunicação didática”; aula não é algo que *se dá* - na aula se *faz* um trabalho conjunto de professores e alunos.

CONCLUSÃO:

O professor, na arte do ensino bíblico tem seu modelo em Jesus, o mestre dos mestres. Jesus foi um grande **inovador** procurando ensinar sobre o Reino de Deus tendo o cuidado de respeitar a 'lei e os profetas'. Foi um pioneiro no conceito de **aprendizagem significativa** buscando construir novos conhecimentos a todos que o ouviam em suas maravilhosas lições. Ele trabalhou a **diversidade** não discriminando pessoa por suas diferentes raças, profissões ou status social. Ele compreendeu as necessidades do povo e foi ao encontro de cada um com mensagens de esperança apresentando uma nova maneira de ver a vida eterna utilizando **linguagem** apropriada e **recursos inovadores** para a época. Jesus **provocou** os discípulos a novas maneiras de pensar sobre velhos conceitos produzindo novos conhecimentos. Ele discutiu o senso comum numa tentativa de levar o homem de então a pensar nas razões de suas atitudes religiosas (MOLOCHENCO, 2007, p.46).

Jesus como mestre dos mestres comunicou sua mensagem de forma a salientar a beleza e o sabor de seus ensinamentos. Deixa-nos um exemplo e nos desafia a que prossigamos buscando a relação entre o *saber* e o *sabor* do novo conhecimento tendo como referência a Palavra de Deus.

Bibliografia:

MAGER, Robert F. *Atitudes favoráveis ao ensino*. Porto Alegre : Globo, 1976.
MOLOCHENCO, Madalena de Oliveira. *Curso de Teologia básica Vida Nova*. Vol 8. São Paulo : Vida Nova, 2008
PERRENOUD, Philippe, *10 novas competências para ensinar*. Porto Alegre: Artemed, 2000.
RIOS, Terezinha Azeredo. *Compreender e ensinar, por uma docência de melhor qualidade*. São Paulo : Cortez, 2008.

¹ Graduada em Pedagogia e Teologia. Pós graduada em Psicopedagogia, Magistério do Ensino superior e Ensino religioso escolar. Mestre em Distúrbios do desenvolvimento. Doutora em Educação. Coordenadora acadêmica da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Robert Mager (1976) no prefácio de um de seus livros conta a história de um rei do reino das gotas que de todas as formas busca chamar a atenção de seus súditos. Um dia o rei tão preocupado em chamar atenção, reúne todos no solarium real com seu corpo todo coberto de alho e gritando fortemente num grande megafone pensando que talvez, apresentando-se dessa forma, alguém ouviria o que ele queria dizer. Qual não foi sua surpresa quando os portões do reino se abriram e todos saíram correndo A moral da história é: o que não traz prazer não é procurado pelas pessoas.

A PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA SOB A PERSPECTIVA DOS PAIS APOSTÓLICOS¹

Alexandre Milhoranza¹

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo analisar o conceito de perseguição religiosa a partir da produção literária dos pais apostólicos. No segundo século, após a morte da primeira geração de discípulos e apóstolos, os pais apostólicos ainda viviam sob constante ameaça de prisão e morte. Este artigo examina sua produção teológica sob o ponto de vista da perseguição que sofreram e o que pensavam acerca do martírio.

Palavras-chave: História da igreja cristã; perseguições religiosas; martírio; pais apostólicos.

ABSTRACT

This article aims to analyze the concept of religious persecution from the literary production of the apostolic fathers. In the second century, after the death of the first generation of disciples and apostles, the apostolic fathers were still living under constant threat of arrest and death. This article examines his theological production from the point of view of the persecution they suffered and what they thought about martyrdom.

Keywords: History of the christian church; religious persecution; martyrdom; apostolic fathers.

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa o pensamento de alguns pais apostólicos sobre a perseguição à igreja cristã. Seus escritos refletiam, em grande parte, o pensamento vigente acerca do cristianismo, o que criam e como viviam os cristãos após o martírio dos apóstolos instituídos por Jesus. Portanto, as razões históricas e sociais das perseguições, embora citadas, não serão o objeto de estudo neste artigo, senão as interpretações destes líderes da Igreja que substituíram os apóstolos nos dois séculos seguintes.

O primeiro período das perseguições

A perseguição aos cristãos iniciou-se com os judeus e continuou com os gentios por um período aproximado de trezentos anos, com algumas breves interrupções. Philip Schaff afirmou ser uma luta desigual entre a cruz e a espada, e entre a vida e a morte. Ele concorda com Justino e Tertuliano que por trás da história estava a luta de Satanás e seus demônios contra a Igreja de Deus, embora não tenham negado o aspecto humano das perseguições. Schaff informa que eles interpretaram as perseguições tanto como uma punição pelos pecados cometidos no passado como também uma escola para a virtude cristã, pois desenvolviam a paciência e a resistência dos cristãos (SCHAFF, 1882, p. 38).

Embora nem todos os imperadores romanos tenham desenvolvido o ódio contra os cristãos, o cristianismo sempre foi, de Trajano a Constantino, uma religião ilegal e alvo de violência em todos os lugares. Alguns imperadores tais como Nero, Domiciano e Galério foram tiranos impiedosos, porém outros como Trajano, Marco Aurélio, Décio e Diocleciano, embora não fossem inimigos do cristianismo per se, queriam manter as leis e o poder do Império, ameaçado pela nova religião, pois todos os imperadores desconheciam as características do cristianismo (SCHAFF, 1882, p. 39).

O cristianismo, em virtude do seu crescimento acelerado, tornou-se um fenômeno que não poderia mais ser ignorado e, tão logo foi entendido como uma nova religião, lutou por seu reconhecimento e aceitação. Entretanto, o governo romano censurou os cristãos e tachou o cristianismo de *religio illicita*³, ou religião ilegal (SCHAFF, 1882, p. 43).

Ainda no período apostólico, a Igreja muito jovem, sofreu sob a perseguição do imperador Nero. Tal período é considerado como o primeiro momento de perseguição política pelo qual a Igreja passou fora dos limites da Palestina.

Devido aos seus caprichos egocêntricos, Nero não era estimado pelo povo e imprimia sua vontade a qualquer preço. Todos aqueles que se colocavam contra suas ideias e vontades morriam misteriosamente ou eram submetidos ao suicídio forçado. Quando um grande incêndio abateu-se sobre Roma, a opinião pública voltou-se contra Nero, e diz a tradição que, enquanto Roma consumia-se no incêndio, Nero observava o caos do alto da torre de Mecenas vestido como um ator de teatro tocando sua lira cantando versos sobre a destruição de Troia (GONZÁLES, 2011, p.40).

O povo revoltado pelos grandes estragos exige um culpado. Nero, aproveitando-se do desconhecimento que a sociedade tinha do cristianismo, surgido há apenas 30 anos, coloca a culpa sobre esta nova religião. Muitos cristãos foram presos e torturados como inimigos da humanidade (MATTOSO, 1964, p. 492). Eusébio, em sua obra *História Eclesiástica*, preferiu omitir os detalhes da crueldade com a qual Nero infligiu os cristãos, culminando na morte de inúmeras pessoas e, citando Tertuliano, afirma que a perseguição era abertamente contra a doutrina cristã (EUSÉBIO, 2005, p. 73).

Eusébio, mencionando Dionísio, bispo de Corinto, confirma o martírio dos apóstolos Pedro e Paulo em Roma neste período, da seguinte maneira:

Nisto também vós, por meio de semelhante admoestação, fundistes as searas de Pedro e de Paulo, a dos romanos e a dos coríntios, porque depois de ambos plantarem em nossa Corinto, ambos nos instruíram, e depois de ensinarem também na Itália no mesmo lugar, os dois sofreram martírio na mesma ocasião (EUSÉBIO, 2005, p. 73).

Eusébio cita a tradição de que Paulo foi decapitado e Pedro crucificado, ambos em Roma sob o governo de Nero. Posteriormente, os túmulos desses apóstolos, em razão do seu sofrimento e martírio, haviam adquirido o status de troféus, conforme relata o próprio Eusébio (EUSÉBIO, 2005, p. 73).

Após este primeiro período de perseguição, sob Nero, os cristãos experimentam a fúria do imperador Domiciano cerca de 30 anos depois. Diz-nos Eusébio que Domiciano

deu provas de uma grande crueldade para com muitos, dando morte sem julgamento razoável e não pequeno número de patrícios e de homens ilustres, e castigando com o desterro fora das fronteiras e confisco de bens a outras inúmeras personalidades sem causa alguma. Terminou por constituir-se a si mesmo sucessor de Nero na animosidade e guerra contra Deus (EUSÉBIO, 2005, p. 91).

O segundo período das perseguições

O segundo período de perseguições começou com a exigência do Império Romano para os judeus enviarem a oferta, antes destinada ao Templo de Jerusalém, para Roma., argumentando que o Templo não existia mais. Como os judeus se recusaram a fazê-lo o imperador Domiciano desencadeou este segundo movimento de perseguição, a princípio contra os judeus. Entretanto, como ainda não havia uma distinção clara entre a recente fé cristã e o judaísmo, os cristãos passaram também a ser perseguidos. E, além deste motivo econômico, passaram a ser perseguidos por ateísmo, já que o deus adorado pelos cristãos era invisível (GONZÁLEZ, 2011, p. 43). González afirma que “o imperador Domiciano, que perseguiu os cristãos nos fins do século I, parece ter sido o primeiro imperador a perceber que a nova fé representava uma ameaça às velhas tradições romanas” (GONZÁLEZ, 2011, p. 44).

{ TC “3.2.1 Clemente” \l 3 } { TC “3.2.1 Clemente” \l 3 }

Clemente

De acordo com alguns eruditos foi nessa época que Clemente (EUSÉBIO, 2005, p. 91), em Roma, escreveu sua primeira carta aos coríntios (EUSÉBIO, 2005, p. 91). Essa carta foi produzida na mesma época que João escreveu o seu Apocalipse, quando estava exilado na ilha de Patmos (HOLMES, 2007, p. 33). Eusébio testifica que essa epístola gozou de grande prestígio e admiração (EUSÉBIO, 2005, p. 91).

Clemente, escrevendo aos coríntios, menciona os “males e provas inesperados e seguidos que sobrevieram a nós [os cristãos]” (GONZÁLEZ, 2011, p. 43). No capítulo seis dessa mesma carta, ele menciona homens que viveram a prática do cristianismo e foram torturados por isso. Clemente considera este fato um “exemplo excelente” e ainda descreve a firmeza de duas mulheres, chamadas Danaides e Dirce, diante dos sofrimentos terríveis e tormentos indescritíveis⁴.

No capítulo sete, Clemente deixa implícita a mensagem de que o sofrimento é também um dever do cristão. Ele usa a metáfora da arena para se referir à luta do cristão, já que era muito comum, neste período, lançarem cristãos em uma arena repleta de leões como aplicação da pena de morte⁵. Chegando ao fim da sua longa carta, Clemente faz uma súplica ao seu Mestre ajudador pedindo o resgate dos que estavam presos e encorajamento para os que estavam sentindo-se fracos (HOLMES, 2007, p. 125).

Inácio

Em virtude do aumento da perseguição, ainda no primeiro século da era cristã, começaram a surgir relatos detalhados sobre o processo do martírio pelo qual passavam os cristãos (GONZÁLEZ, 2011, p. 45). Inácio de Antioquia⁶, outro pai apostólico⁷, produziu “o exemplo mais valioso dessa classe de documentos”, escrito entre o fim do primeiro século e começo do segundo, que foi uma coleção de sete cartas escritas a caminho do seu martírio (GONZÁLEZ, 2011, p.45). Na carta endereçada aos Romanos, ele primeiramente pede que não impeçam nem se manifestem contra seu martírio iminente, pois deseja agradar a Deus antes de agradar aos homens. Inácio considerava este fato como seu sacrifício pessoal a Deus (HOLMES, 2007, p. 227).

Schaff classifica este desejo de Inácio como fervorosamente mórbido com um final gratificante, pois atingira seu objetivo: ser martirizado. Isto aconteceu durante o governo do imperador Trajano no ano 107. Nesta época Trajano ameaçou a todos em Antioquia com a perseguição caso se recusassem a oferecer sacrifícios aos deuses romanos. Inácio foi condenado por este crime e orgulhosamente se autodenominou de Teoforos, isto é, portador de Deus. A execução de sua sentença foi ser ‘atirado’ aos leões no anfiteatro em Roma (SCHAFF, 1882, p. 48).

Para Inácio, o martírio era uma chance de não apenas ser chamado cristão, mas também era o meio para provar ser um. Se ele pudesse provar ser um cristão por meio do martírio, logo ele poderia ser chamado de cristão. Inácio ainda escreveu a várias igrejas defendendo sua postura de morrer por sua fé insistindo que fazia isso por seu próprio livre arbítrio. Ele continuou a apologia a seu martírio dizendo que as feras seriam o meio pelo qual ele estaria diante de Deus na eternidade, e seria o trigo de Cristo esmagado para ser um pão puro (HOLMES, 2007, p. 229).

Entretanto, não foi apenas aos romanos que Inácio escreveu sobre seu martírio, mas a igreja de Esmirna, da mesma forma, recebeu seu ensino acerca da perseguição aos cristãos citando o sofrimento do Senhor Jesus e explicando as características deste sofrimento além de ter usado a si mesmo como exemplo (HOLMES, 2007, p. 251). Inácio também confessa sua rendição diante da morte dizendo que quaisquer que fossem os meios pelos quais viesse a morrer significariam sua aproximação de Deus (HOLMES, 2007, p. 253).

Em sua última epístola, aos Trálios⁸, Inácio revela seu medo do martírio que se aproxima, e diz que deseja sofrer, mas não por orgulho próprio. Contu-

do, ele pede paciência para eles suportarem o que, na concepção de Inácio, não eram capazes de entender ainda (HOLMES, 2007, p. 219).

Policarpo

Na carta que a Igreja de Esmirna enviou à Igreja de Filomélio há a descrição do modo como os cristãos daquela região encaravam as perseguições em meados do segundo século da era cristã. Esta carta, que ficou conhecida como “O Martírio de Policarpo”, é o documento mais antigo sobre o martírio dos cristãos fora do Novo Testamento (HOLMES, 2007, p. 298). Este registro, que mescla elementos narrativos e querigmáticos (HOLMES, 2007, p.298), menciona a morte de Policarpo, bispo de Esmirna por volta deste período. O autor da carta considera Policarpo bem-aventurado em virtude da perseguição que sofreu, e afirma que o sofrimento imposto a ele é um exemplo que o Evangelho oferece. Ainda segundo o autor da carta, Policarpo considerou a vinda do seu martírio demorada, pois ele almejava imitar Jesus até mesmo em sua morte⁹.

Esta carta afirma que todos os martírios foram abençoados e o sofrimento dos cristãos que passaram por esta experiência originou-se da vontade de Deus. Os mártires, segundo o autor da carta, são considerados cristãos que se distinguem dos outros por demonstrarem maior piedade, nobreza e paciência. Ademais são dignos de admiração, pois durante seu martírio, não soltavam um gemido ou suspiro sequer. Teologicamente este fato é entendido como uma espécie de ausência corporal, cujo tormento foi suplantado de alguma forma, que a carta não explica, pela graça de Cristo. O texto toma um rumo escatológico quando afirma que o fogo no qual foram martirizados lhes pareceu como fresco à medida que Cristo lhes revelava coisas que os “ouvidos jamais ouviram e olhos jamais viram” até tornarem-se anjos¹⁰.

Além de Policarpo, outro grupo de cristãos foi condenado ao martírio e “segundo o relato de alguém que diz ter sido testemunha dos acontecimentos, aplicaram-lhes os mais dolorosos castigos e nenhum deles se queixou de sua sorte, pois descansando na graça de Cristo tinham em pouca conta as dores do mundo”. Por fim, Policarpo foi queimado vivo, numa fogueira preparada pela população (GONZÁLEZ, 2011, p. 50).

Eusébio afirma que, neste tempo, as perseguições na Ásia eram muito severas, confirmando que a animosidade do Império Romano para com os cristãos não estava restrita somente às adjacências de Roma (EUSÉBIO, 2005, p. 128), embora Schaff comente que dos dez imperadores romanos que

promoveram as perseguições contra os cristãos, apenas dois - Décio e Diocleciano - a estenderam além dos limites do Império (SCHAFF, 1882, p. 39). O exame de Eusébio sobre o martírio de Policarpo o levou à conclusão de que a firmeza que os cristãos demonstravam durante a execução era motivo de espanto (EUSÉBIO, 2005, p. 128) para aqueles que assistiam ao castigo. Entretanto, aqueles que negavam pertencer à religião cristã eram rechaçados como covardes. Este foi o caso de um cristão chamado Quinto, que Eusébio não hesita em comparar sua desistência do martírio à perda da salvação (EUSÉBIO, 2005, p. 129).

O martírio era entendido como parte da vontade de Deus para os cristãos, conforme o relato de Eusébio sobre a oportunidade que Policarpo teve de fugir, mas não o fez.

Como chegaram a uma hora tardia, encontraram-no deitado em um cômodo do piso superior, de onde era possível passar para outra casa; mas ele não quis fazê-lo e disse: "Cumpra-se a vontade de Deus" (EUSÉBIO, 2005, p. 130)

Antes de sua morte, Policarpo, em sua carta aos efésios, cita como um dos exemplos da retidão, o assunto principal da carta, o martírio. Policarpo, para animar e encorajar o martírio dos cristãos, diz que eles devem "ter certeza de que tudo isso não é correr em vão, mas com fé e retidão, e que eles [os mártires] já estão no devido lugar deles com o Senhor, com quem eles também sofreram" (HOLMES, 2007, p. 291)¹¹.

Justino

Justino, o mártir, para defender os cristãos, apela à lógica quando escreve sua primeira apologia. Ele argumenta que os cristãos não deveriam ser punidos como criminosos tampouco absolvidos apenas por se declararem cristãos. Além disso, ele afirma que os cristãos são as pessoas mais excelentes em virtude do seu comportamento, mas ainda assim são acusados como malfeitores. Para Justino era um contrasenso castigar cidadãos de comportamento exemplar, e prossegue, recorrendo aos princípios fundamentais do direito, ao afirmar que a Justiça requer evidências, e não apenas acusações, para a condenação de uma pessoa¹².

Aos cristãos, Justino escreve consolando-os, dizendo para não temerem a morte, já que todos passarão por isso. Justino continua sua exposição

dizendo que, em última instância, aqueles que martirizam os cristãos estão, na verdade, executando uma benfeitoria, pois libertam os cristãos dos sofrimentos e necessidades da vida¹³.

Eusébio sacraliza o martírio ao mesmo tempo em que condecora Justino afirmando que “depois de dedicar aos imperadores seu segundo livro em defesa de nossas doutrinas, foi adornado com o sagrado martírio”. No trecho no qual cita o martírio de Justino, Eusébio compara esta condenação com um prêmio pelo modo como Justino viveu a vida cristã. Ainda tratando sobre a execução de Justino, Eusébio menciona o próprio registro feito pelo mártir sobre a conspiração armada para condená-lo. Neste registro, Justino acusa Crescente de malvado, ignorante e irracional em razão de não procurar informar-se dos ensinamentos de Cristo antes de incriminar os cristãos como ateus e ímpios. Eusébio conclui o texto deduzindo que a causa do martírio de Justino foi, em última análise, a leviandade e preconceito de Crescente em relação aos cristãos e não necessariamente a algum mal executado por eles (EUSÉBIO, 2005, p. 134).

Além disso, Eusébio também alude a casos onde os cristãos foram retirados da arena das feras. Nesta situação, os que passaram por isso se consideravam mártires e nem permitiam que os demais os reconhecessem como tais, embora afirme que deram testemunho e tiveram sua glória. Para estes os verdadeiros mártires eram os que já haviam morrido por Cristo, cuja fé foi selada com a morte. Estes, que sobreviveram ao martírio, eram considerados testemunhas sem expressão (EUSÉBIO, 2005, p. 161).

A carta a Diogneto, escrita em meados do segundo século (HOLMES, 2007, p. 689), para os não cristãos a respeito das razões da fé cristã, concorda que uma das características distintivas dos cristãos era a perseguição que sofriam pela sociedade. O texto da carta também relata a condição de injustiça à qual os cristãos eram submetidos tais como: condenados sem um julgamento, postos à morte, não tinham cidadania, pois eram meros desconhecidos, desonrados e, ao fazer o bem eram punidos como aqueles que faziam o mal. O autor ressalta que os perseguidores eram incapazes de dizer a razão da hostilidade contra os cristãos (HOLMES, 2007, p. 703).

Tertuliano

No fim do segundo século, Tertuliano¹⁴, outro influente pai apostólico, também escreve sobre as circunstâncias adversas nas quais os cristãos se encontravam. Em sua obra “*Ad Martiras*” [Aos mártires] Tertuliano procura con-

fortar os cristãos que estavam presos e enfrentavam a iminência da morte em razão de abraçarem a fé cristã. Tertuliano apela para a linguagem paulina ao convocar aqueles que estão presos a não entristecer o Espírito Santo, pois, segundo seu modo de entender, em última instância, ele havia levado os cristãos a este estado¹⁵. Para Tertuliano esta era uma oportunidade para os cristãos encarcerados demonstrarem paz aos não cristãos. Desta forma, podemos presumir que Tertuliano compartilha do pensamento de que a prisão era um propósito de Deus para os cristãos naquele período.

Schaff compara Tertuliano como um profeta que antecipou o movimento protestante, pois afirmou com audácia que o Império jamais poderia obrigar a todos a adorarem os ídolos pagãos de Roma, pois nenhuma forma de culto tem valor se o tributo à divindade não partir do coração (SCHAFF, 1882, p. 39).

Tertuliano continua seu trabalho pastoral afirmando que os cristãos presos, na verdade, foram tirados da corrupção do mundo e foram colocados pelo Espírito Santo em um lugar de segurança e chega a comparar a prisão com a verdadeira liberdade dada por Deus. Tertuliano via na prisão dos cristãos o mesmo efeito do deserto para os profetas¹⁶.

Recorrendo ainda à linguagem paulina, Tertuliano diz que a prisão serve para o cristão encarcerado como um campo de treinamento do soldado para a guerra ou como uma disciplina mais apurada para um atleta, reforçando a iminência do martírio para aprovação no juízo final¹⁷.

Por outro lado, Tertuliano, em sua apologia ao cristianismo perante o Império Romano, também recorre aos princípios do Direito ao propor que

Se realmente somos os mais nocivos dos homens [os cristãos], porque se nos dá um tratamento diferente daquele que se dá aos nossos congêneres na criminalidade? Um mesmo delito acaso não faz jus a um mesmo procedimento? Outros, réus dos delitos que se nos imputam, têm o direito de defender-se, pessoalmente ou mediante advogados; dá-se-lhes o direito de pleitear e alterar porque é ilícito condenar homens sem que se defendam e sem que sejam ouvidos. Unicamente aos cristãos se proíbe proferir a palavra que os inocentaria, defenderia a verdade e pouparia ao juiz uma iniquidade. Deles apenas se espera aquilo que o ódio público reclama: que se confessem cristãos. Examinar a culpa não importa (BETTENSON, 2007, p. 35).

O objetivo da longa perseguição aos cristãos, na avaliação de Schaff, falhou, pois a Igreja sempre esteve fundada sobre a rocha, e, ao invés de aniquilá-la, em verdade purificou-a. Ou como asseverou Tertuliano, que nunca

viu o fim das perseguições: “O sangue dos cristãos é a semente da Igreja” (SCHAFF, 1882, p. 39).

Referências bibliográficas

- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2007.
- EUSÉBIO de Cesaréia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- GONZÁLEZ, Justo L. *História Ilustrada do Cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- HOLMES, Michael W. *The apostolic Fathers: greek texts and english translations*. 3 ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- MATTOSO, Antonio G. *História da Civilização: Antiguidade*. 3 ed. Lisboa: Sá da Costa, 1964.
- SCHAFF, Philip. *History of the christian church*, Volume II: Ante-Nicene Christianity. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1882.

¹ Este artigo é parte do trabalho de conclusão de curso (TCC) da graduação em Teologia pela FTBSP do autor sob a orientação do Dr. Jorge Pinheiro.

² Alexandre Milhoranza é Analista de Sistemas e Bacharel em Teologia.

³ Algumas religiões gozavam de certos privilégios no Império Romano, tais como a dispensa do serviço militar e do culto ao imperador. Estas religiões recebiam o status de *religio licita*, como era o caso do judaísmo. As religiões que não possuíam este atributo eram designadas de *religio illicita*, tal qual o cristianismo.

⁴ ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ii.ii.vi.html>>. Acesso em: 22 jul. 2012. Tradução nossa.

⁵ ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ii.ii.vii.html>>. Acesso em: 22 jul. 2012. Tradução nossa.

⁶ Inácio foi bispo de Antioquia na Síria e foi martirizado durante o governo do imperador Trajano (98 a 117 d.C.).

⁷ Consideramos como pais apostólicos a primeira geração de líderes após os apóstolos no século II d.C., cuja preocupação primeira era pastoral e não teológica. Diz a tradição que Inácio de Antioquia foi discípulo do apóstolo João.

⁸ Holmes considera a epístola aos Trálios como a última baseado no Codex Mediceo-Laurentianus.

⁹ ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr*. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01/Page_39.html>. Acesso em 29 jul. 2012. Tradução nossa.

¹⁰ ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr*. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01/Page_39.html>. Acesso em 29 jul. 2012. Tradução nossa.

¹¹ Be assured that all these did not run in vain but with faith and righteousness, and that they are now in the place due them with the Lord, with whom they also suffered.

¹² ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.iv.html>>. Acesso em: 30 jul. 2012. Tradução nossa.

¹³ ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.vii.html>>. Acesso em: 30 jul. 2012. Tradução nossa.

¹⁴ Tertuliano era natural de Cartago e viveu entre os anos 160 e 220 d.C. Foi um dos primeiros teólogos a sistematizar as doutrinas da fé cristã.

¹⁵ ANF03. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.vi.v.i.html>> Acesso em: 24 jul. 2012. Tradução nossa.

¹⁶ ANF03. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.vi.v.ii.html>>. Acesso em: 24 jul. 2012. Tradução nossa.

¹⁷ ANF03. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.vi.v.iii.html>> Acesso em: 24 jul. 2012. Tradução nossa.

ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ii.ii.vi.html>>. Acesso em: 22 jul. 2012.

ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ii.ii.vii.html>>. Acesso em: 22 jul. 2012.

ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr*. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01/Page_39.html>. Acesso em 29 jul. 2012.

ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.iv.html>>. Acesso em: 30 jul. 2012.

ANF01. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.vii.html>>. Acesso em: 30 jul. 2012.

ANF03. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.vi.v.i.html>> Acesso em: 24 jul. 2012.

ANF03. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.vi.v.ii.html>>. Acesso em: 24 jul. 2012.

ANF03. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.vi.v.iii.html>> Acesso em: 24 jul. 2012.

RESGATE DO CONCEITO HEBRAICO DE PARÁBOLA E SEU USO NO MINISTÉRIO DE JESUS¹

Thiago Bernardo Fernandes e Faria²

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de mostrar a ampliação do conceito de parábola dentro do contexto hebraico do ministério de Jesus. O enfoque será a análise sobre a natureza e propósito das parábolas. Isso é relevante, pois aproximadamente um terço do ensino de Jesus registrado pelos evangelhos foi feito por parábolas (HUNTER, 1964, p. 7). Dodd (1974, p. 13) diz que as parábolas são o elemento mais característico no ensino de Jesus registrado nos evangelhos. Se isso é verdade, precisamos compreender que ensino era esse e como funcionava, para fazermos a ponte com a nossa realidade atual.

Palavras-chave: parábolas de Jesus, ensino de Jesus, histórias.

ABSTRACT

This paper seeks to present the differentiation between the concepts of greek and hebrew parable. The hebrew understanding of nature shows that the parable has much more prominence within the ministry of Jesus than the greek concept of illustration that we have. From this context, an analysis of the use and purpose of the parable, which can contribute to broaden the understanding of the content, the form of teaching and application of Jesus teaching.

Keywords: Jesus parables, Jesus teach, stories.

INTRODUÇÃO

Este trabalho terá o objetivo de mostrar a ampliação do conceito de parábola dentro do contexto hebraico do ministério de Jesus. O enfoque será a análise sobre a natureza e propósito das parábolas. Isso é relevante, pois aproximadamente um terço do ensino de Jesus registrado pelos evangelhos foi feito por parábolas (HUNTER, 1964, p. 7). Dodd (1974, p. 13) diz que as parábolas são o elemento mais característico no ensino de Jesus registrado nos evangelhos. Se isso é verdade, precisamos compreender que ensino era esse e como ele funcionava para fazermos a ponte com a nossa realidade atual.

Conceito grego de parábola

“Parábola” provém da palavra grega *parabole*, que é uma palavra composta que significa literalmente “colocar de lado” (CHEUNG, 2003, p. 4). No uso bíblico, parábola é o contraste ou comparação entre uma realidade natural com uma verdade espiritual (CHEUNG, 2003, p. 4). Podemos ver essa comparação de forma clara na fala de Jesus, quando introduz várias parábolas com a expressão “O Reino de Deus é comparado a [...] (Mc 4.26)”. Para Manson (1965, p. 74), um dos maiores obstáculos para a boa compreensão das parábolas de Jesus são as ideias que muitos fazem da sua natureza. Para boa parte das pessoas, as parábolas são comparadas às ilustrações, muito usadas nas pregações nas igrejas. Ele acredita que isso acontece devido ao entendimento ocidental e grego da palavra parábola. Segundo ele, *o locus classicus* para a noção ocidental de parábola encontra-se em Aristóteles, na Retórica II, XX, 2-4, que Cope comenta da seguinte maneira:

parábola é justaposição, isto é, colocação de uma coisa ao lado de outra com a finalidade de comparação e ilustração; indicação de casos paralelos ou análogos; é o caso do argumento da analogia [...] Aristóteles distingue parábola em geral da fábula dizendo que a primeira descreve relações humanas, com o que as parábolas do N.T. concordam; inventa casos análogos que não são históricos, mas sempre verossímeis, isto é, sempre prováveis e correspondendo ao que de fato ocorre na vida real. (COPE apud MANSON, 1965, p. 74).

Se toda parábola fosse dessa forma, não se teria dificuldade para compreendê-las. Se seu alvo fosse basicamente esclarecer uma ideia obscura ou ajudar os ouvintes a entenderem uma série de raciocínios abstratos que fossem difíceis de entender, então a parábola seria algo muito simples e convincente (MANSON, 1965, p. 75). Essa é justamente a ideia que “uma inteligência formada pelos processos ocidentais de pensamento faz das parábolas

da Bíblia” (MANSON, 1965, p. 75). Essas ideias nos foram transmitidas pelas clássicas teorias da retórica.

Essa ideia tem fundamento. Quando lemos algumas parábolas como a do *Bom Samaritano* (Lucas 10.25-37), percebemos que ela toma um exemplo concreto para exemplificar um princípio geral. Quando observamos a parábola da *Ovelha Perdida* (Lucas 15:3), por exemplo, vemos que se estabelece uma analogia com as atividades humanas para indicar condições nos lugares celestiais: “Digo-vos que no céu haverá mais alegria por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não precisam de arrependimento (Lucas 15:7)”.

Entretanto, quando avaliamos com maior atenção as parábolas dos evangelhos, percebemos que nem todas se encaixam nessas categorias, e, mesmo as que se encaixassem, tem características muito mais amplas do que o conceito grego impõe. Para Price (2008, p.121), há três objetos que podemos alcançar por meio de histórias no ensino: o primeiro está em prender a atenção do aluno, o segundo está em usar histórias para lançar luz sobre algum princípio ou verdade abstrata já enunciada e o terceiro está em usar as histórias para apresentação do ensino todo. Avaliando essa classificação de Price, percebemos que o conceito grego se encaixa mais nos dois primeiros objetos. Entretanto, veremos a partir de agora que do ponto de vista hebraico, a parábola também envolve o terceiro objeto e ainda vai além.

Conceito hebraico de parábola

A história das formas teve um papel fundamental na tarefa de prosseguir com o estudo das parábolas, classificando as parábolas em categorias. Foi feita a distinção entre metáfora, comparação, parábola, semelhança, alegoria e exemplos. Entretanto, apesar de tudo isso, para Jeremias (2007, p. 13) esse esforço foi em vão. Quando estudamos a semântica da palavra parábola na língua hebraica/ aramaica, vemos que elas abrangem todas estas categorias e ainda outras, que vamos trabalhar nesse capítulo, sem distinção. As pesquisas da história das formas não trouxeram contribuições fecundas no campo da pesquisa das parábolas (JEREMIAS, 2007, p.14). Jeremias (2007, p.13) afirma que “seria impor às parábolas de Jesus uma norma que lhes é estranha querer força-las a entrarem no quadro das categorias da retórica grega”.

O problema de entender o conceito de parábola prioritariamente pelo prisma grego, é que Jesus se situa num contexto predominantemente judaico

no qual a ideia de parábola já estava estabelecida. Para não incorrermos nesse erro, precisamos voltar ao Antigo Testamento (AT) e perceber o que significa parábola para o povo hebreu e sua literatura.

A palavra parábola é usada na *Septuaginta*³ para traduzir o substantivo hebraico *mashal* ou o verbo *mashal*. A forma aramaica equivalente de *mashal* é *methal*, que se modificou para *mathla* (MANSON, 1965, p. 76). O termo *mashal* tem uma variedade enorme de sentidos e somente um número muito pequeno de casos no AT corresponde ao que entendemos por parábola no conceito grego. A partir do hebraico, então, não há uma classificação formal da palavra parábola:

O *mashal* hebraico e o *mathla* aramaico designava, mesmo no judaísmo pós-bíblico, sem que se possa fazer um quadro esquemático, toda sorte de linguagem figurada: parábola, comparação, alegoria, fábula, provérbio, revelação apocalíptica, dito enigmático, pseudônimo, símbolo, figura de ficção, exemplo (tipo), motivo, argumentação, apologia, objeção, piada (JEREMIAS, 2007, p. 13).

Manson (1965, p. 77) divide didaticamente o uso e conceito de *mashal* em dois tipos. O primeiro é quando o termo pode significar breves sentenças de sabedoria popular, máximas mortais, e provérbios em geral. Exemplo disso são os provérbios do Livro de Provérbios, e textos do evangelho como: “[...] Médico, cura-te a ti mesmo (Lucas 4:23)”, que é inclusive chamado de provérbio pelo próprio texto. O segundo tipo de *mashal* nas Escrituras hebraicas não tem correspondente nos ensinamentos de Jesus (MANSON, 1965, p. 77). Alguns exemplos são: Deuteronômio. 28.37 e Salmos 44.15. Esse tipo mostra algo em particular que é tomado como exemplo para desprezo e desrespeito. O desenvolvimento desse tipo de *mashal* é a ideia do “cântico de escárnio”, como, por exemplo, Miquéias 2.4 e Isaías 14.4.

Os exemplos que temos no AT de parábolas que se assemelham ao conceito de parábolas que encontramos no Novo Testamento são apenas nove, segundo Manson (1965, p. 79): *A Cordeira*: 2 Samuel 12.1-14; *Os dois irmãos e os vingadores do Sangue*: 2 Samuel 14.1-11; 3; *O prisioneiro foragido*: 1 Reis 20.35-40; *A vinha e as uvas*: Isaías 5.1-7; 5; *As águias e a vinha*: Ezequiel 17.3-10; *Os leõezinhos*: Ezequiel 19.2-9; *A videira*: Ezequiel 19.10-14; *O incêndio do bosque*: Ezequiel 21.1-5; 9; *A panela a ferver*: Ezequiel 24.3-5.

Manson (1965, p. 79) classifica essas parábolas do AT em duas categorias diferentes, que as chama de *ad hominem*¹ e *ad rem*². Os casos de 2 Samuel e 1 Reis se encaixam na primeira categoria e os demais na segunda. *A Parábola da Cordeira* é um exemplo do tipo *ad hominem*, pois o narrador da

parábola busca conscientizar Davi sobre o que ele fez e convencê-lo do seu pecado. As parábolas de Ezequiel são um exemplo do tipo *ad rem*, pois o profeta prevê acontecimentos futuros.

Podemos então relacionar os dois tipos de parábolas com as duas principais categorias de *mashal*: a parábola *ad hominem* corresponde ao *mashal* como provérbio, e a parábola *ad rem* ao *mashal* como sentença de sabedoria popular. No provérbio é a imaginação popular que extrai da experiência comum um caso particular e o transforma num tipo de modo de viver e de suas consequências. Com a parábola *ad hominem* acontece o mesmo, com a diferença de que o caso típico não é achado, mas criado de propósito pelo parabolista (MANSON, 1965, p. 80). No provérbio, o exemplo escolhido como tipo de conduta é tirado da vida real – uma pessoa, ou povo, ou classe; na parábola, o exemplo é uma obra de arte, uma peça de ficção ideada ou inventada para servir como caso típico.

Quando a visão profética é acrescentada à “sagacidade humana” surge a parábola *ad rem*. Dessa forma, as induções decorrentes da experiência humana que criam os provérbios dão lugar às deduções de natureza divina. “As ligações entre o caráter e a conduta, a vida e o destino não decorrem apenas da observação de uniformidade da natureza, mas de decretos da Providência de Deus (MANSON, 1965, p. 80)”.

Toda parábola tem, então, dois sentidos: o seu próprio sentido como história e outro sentido ulterior, que, segundo Manson (1965, p. 81) é o mais importante, o qual se refere a pessoas ou acontecimentos ou a ambos juntos. É possível que o ouvinte ouça e aprecie o primeiro sem ter a menor percepção do segundo.

Assim, por exemplo, na *Parábola da Cordeira*, Davi foi capaz de compreender a história em todas as minúcias e formulou, com toda a sinceridade, um juízo contra a sua figura principal. Foi só quando o profeta proferiu o dramático: “Você é esse homem (II Samuel 12:7)”, que o rei percebeu a que se referia. Uma parábola pode, então, ser perfeitamente inteligível em si mesma e, entretanto, a sua aplicação ficar oculta aos ouvintes.

Podemos, portanto, à luz do uso que da parábola faz o AT, dizer o seguinte acerca do seu emprego nos evangelhos: parábolas é uma criação literária do gênero narrativo designada a retratar um certo tipo de caráter como advertência ou exemplo, ou a ilustrar um princípio da maneira de Deus dirigir o mundo e os homens. Pode participar das duas naturezas simultaneamente (MANSON, 1965, p. 81).

Snodgrass (2012, p. 32), no entanto, critica um ponto dessa definição de Manson, dizendo que nem todas as parábolas são narrativas no sentido técnico. De qualquer forma, o objetivo inicial da história é ser compreendida de maneira fácil e ser atraente; mas o objetivo maior é estimular a consciência e/ou acordar a visão religiosa dos ouvintes (MANSON, 1965, p. 81). A história deve tornar Deus e a realidade espiritual reais para o homem, de tal forma que leve o ouvinte a tomar uma decisão diante dessa história. O que se espera é que ele olhe para si mesmo, se arrependa e se aproxime de Deus.

Dessa forma, o conceito inicial da parábola como uma simples ilustração no sermão com o objetivo de transpor alguma abstrata proposição de ética para os menos instruídos, parece perder força e se torna muito restrito. A parábola também é Palavra de Deus. A eficiência da parábola depende não apenas da sua característica ilustrativa, mas principalmente da reação daqueles a quem foi dirigida. A força, por exemplo, da *Parábola da Cordeira* está na resposta de Davi, uma indignação diante do que foi contado. A partir disso é que se pode prosseguir com a transformação que a parábola quer provocar. Manson (1965, p. 82) afirma que para “a parábola alcançar seu objetivo é preciso que haja ouvidos para ouvir, olhos para ver e coração para compreender”, apontando para o texto de Marcos 4.11.

Propósito e funcionamento da parábola

As parábolas são histórias com propósitos. Elas foram o meio mais utilizado por Jesus para explicar o Reino de Deus e apresentar tanto o caráter de Deus, quanto as suas expectativas acerca da humanidade. As parábolas de Jesus pressupõem o reino que elas buscam revelar (SNODGRASS, 2012, p. 25). Na análise do conteúdo dos evangelhos sinóticos feita por Manson (1965, p. 36), ele chega a conclusão de que Jesus não usou um único modo de ensinar. O tratamento e a forma eram diferentes para os escribas e fariseus, aos discípulos e às multidões.

Esses três grandes grupos teriam modos diferentes de falar e de se relacionarem com Jesus. O assunto e o método de Jesus estavam condicionados à natureza do auditório (MANSON, 1965, p. 37). Aos líderes religiosos Jesus se dirigia de uma maneira crítica que questionava sua forma de pensamento e ação. Para as multidões Jesus trazia um ensino, como o Sermão do Monte; mas elas muitas vezes estavam mais interessadas nos sinais e milagres do que na mensagem (João 6.26).

Podemos descrever a parábola como uma obra de arte, não a restringindo apenas a isso, pois seria uma simplificação da sua função (SNODGRASS, 2012, p. 25), mas a compreendendo como um quadro em palavras de algum trecho da experiência humana, concreto ou imaginado (MANSON, 1965, p. 95). Esse quadro retrata ou um tipo ético para nossa admiração ou reprovação, ou algum princípio da maneira de Deus dirigir o mundo, ou ainda as duas coisas ao mesmo tempo.

A parábola espelha a compreensão e a experiência religiosa do seu Criador. O seu objetivo é provocar a reflexão sobre estas coisas naqueles a quem se dirige; penetrar a casca da autossuficiência e dos cuidados e interesses do mundo até encontrar o homem essencial; acordar a consciência adormecida, desviar a afeição a coisas que mudam e passam para coisas que tem a qualidade do que é eterno; enfim, levar ao arrependimento e à fé (MANSON, 1965, p. 95).

Podemos dizer a partir disso que a parábola convoca o ouvinte a uma vida melhor e à confiança em Deus. Para que a parábola seja eficaz, é preciso que encontre certa reação naquele que a ouve, e essa reposta na prática, separa os que poderão entender melhor a mensagem da parábola daqueles que continuarão no mesmo estado de compreensão. Para Manson (1965, p.95), a parábola assume, assim, o caráter de teste que determina quem serão os discípulos.

O mestre criou muitas parábolas, breves e longas, de tipos diferentes, dirigidas a toda sorte de pessoas, escribas e advogados, seus próprios discípulos e as grandes multidões. Todas, porém, submissas a um único propósito: mostrar, direta ou indiretamente, quem é Deus, e que pode o homem vir a ser, e mostrar estas coisas de tal maneira que, se for possível, atinjam os corações dos homens. E quando avaliamos tudo isso, notamos que a maior e mais eficiente de todas as parábolas é a própria vida de Jesus. (MANSON, 1965, p. 96).

Quando avaliamos a natureza da parábola sobre esse prisma, percebemos que assim como uma obra de arte pode gerar em nós respostas além do racional-lógico, a parábola também impacta o ouvinte no aspecto afetivo e emocional (SNODGRASS, 2012, p. 23). A mensagem de Jesus impacta o ouvinte de uma maneira mais ampla, possibilitando uma resposta mais efetiva do ser humano. Snodgrass (2012, p. 23) explica que, enquanto um discurso desperta em nós uma reação de tolerância, a história prende nossa atenção. Elas não têm um único propósito; elas podem divertir, informar, envolver, motivar, autenticar e refletir a existência. Ao criar um mundo narrativo, as histórias estabelecem um universo irreal e controlado. O autor nos abduz e nos fala

da realidade existente naquele mundo da sua narrativa, do que ali acontece e dos porquês dos acontecimentos. Ela leva o interlocutor a pensar, mas apela à inteligência através da imaginação.

Para Snodgrass (2012, p. 24), as histórias representam alguns dos poucos momentos em que temos a chance de vislumbrar a realidade, pelo menos a realidade criada pelo autor. Nelas podemos, de uma forma que seria impossível na vida real, discernir os motivos, avaliar os papéis e ações das pessoas. Snodgrass (2012, p. 24) afirma que “o contador de histórias assume o controle de tal forma que somos forçados a ver as coisas por novos ângulos e se torna impossível escapar da mensagem”. Os ouvintes se tornam “cúmplices voluntários”, mesmo que a mensagem seja para eles hostil. A partir desse “outro mundo” somos convidados a compreender, a avaliar e, ao que se espera, redirecionar as nossas vidas. Para Snodgrass (2012, p. 24), depois das nossas experiências pessoais, as histórias são a forma mais rápida de aprendermos.

Snodgrass (2012, p. 24) afirma que a forma mais fácil de aprendermos é a partir do mundo concreto. Segundo ele, teríamos muito mais êxito no ensino e na pregação, se revestíssemos aquilo que é abstrato com base nas experiências e nas histórias concretas, exatamente como fez Jesus. Uma história nos leva para um mundo de narrativa no qual existe um desenvolvimento, uma estruturação e uma solução. Entretanto, como pontua Snodgrass (2012, p. 24), uma parábola é muito mais do que uma simples história; no seu sentido mais amplo se refere a uma analogia expandida. São comparações ou contrastes que são utilizados para explicar ou convencer.

Jeremias (2007, p. 24) nos chama atenção para o fato de que as parábolas são tomadas de vida, e um grande número delas apresenta traços incomuns, que têm a função de suscitar a atenção dos ouvintes. Não é um procedimento de todos os dias o fato de que as moças que esperam o esposo adormeçam todas juntamente (Mt 25.5) ou que o esposo recuse dar acesso à festa do casamento aos que chegam tarde (Mt 25.12). Esses exageros drásticos fazem parte do estilo oriental de narrar até os dias de hoje, e sua acentuada presença nas parábolas evidencia que Jesus propositadamente aderiu a eles (JEREMIAS, 2007, p.24). Sua pretensão é, através do elemento de surpresa que várias parábolas contêm, mostrar em que direção deva caminhar a interpretação, o que se pode ver de modo especialmente claro na parábola do *Servo infiel* (Mt 18:23s). A soma fantástica que o servo deve (cem milhões de denários) foi colocada de forma proposital para impressionar o leitor através de uma estratégia que Jeremias (2007, p. 25) chamou de *shock tactics*. Essa

estratégia, que poderíamos traduzir como táticas de impacto, provoca uma mudança no ponto de percepção do ouvinte, fazendo-o repensar a questão sobre um prisma novo e pode levá-lo a tomar alguma atitude a respeito disso.

Considerações Finais

O conceito de parábola na ideia hebraica de *mashal* nos dá uma compreensão mais ampla sobre sua natureza e um entendimento mais preciso sobre o uso feito por Jesus em seu ensino. É significativa a diferença entre o que entendemos hoje como ilustração e o *mashal* no ministério de Jesus. A capacidade de Jesus de provocar a reflexão e mudança nas pessoas através de histórias com propósitos nos faz pensar sobre como é nosso ensino hoje. Diferentemente da forma de Jesus, nossas ferramentas de convencimento ocidentais são extremamente lógicas, racionais e discursivas. Com isso, perdemos a intensidade de um ensino como o de Jesus que, muito mais que uma ferramenta, era uma forma de experiência religiosa. Como diz Jeremias (2007, p. 229) de forma sintética, “se tentarmos reobter o tom original das parábolas, então, sobretudo uma coisa fica clara: todas as parábolas de Jesus forçam o ouvinte a tomar posições perante Jesus e sua missão”.

Nosso desafio é aprender com esse ensino de Jesus e procurarmos formas de resgatar tudo o que pudermos dessa maneira de provocar o efeito que as parábolas provocavam nos seus ouvintes. O contexto cultural é diferente, as pessoas são diferentes, os temas, símbolos e imagens são diferentes. Entretanto, o ser humano permanece o mesmo, atento por uma história que lhe faça sentido; e a força da mensagem do Reino permanece irresistível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AD HOMINEM. Disponível em: <<http://www.dicionariodelatim.com.br/ad-hominem/>>. Acesso em 14 de novembro de 2012.
- AD REM. Disponível em: <http://www.dicionariodelatim.com.br/busca.php?search=ad+rem>>. Acesso em 14 de novembro de 2012.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada 1993. Barueri: SBB, 1993.
- CHEUNG, Vicent. *As parábolas de Jesus*. Boston: Reformation Ministries International, 2001.
- DODD, C.H. *Las parábolas del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- HUNTER, A.M. *Interpreting the parables*. 2 ed. London: SCM Press LTD, 1964.
- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- MANSON, T. W. *O Ensino de Jesus*. São Paulo: ASTE, 1965.
- PRICE, J.M. *A pedagogia de Jesus*. Rio de Janeiro: SABRE, 2008.
- SNODGRASS, Klyne. *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

¹ Esse artigo é uma síntese de um dos capítulos do trabalho de conclusão de curso de bacharel em teologia apresentado pelo mesmo autor à FTBSP.

² Thiago Faria é Bacharel em administração, Bacharel em Teologia e mestrando em Teologia.

³ *Septuaginta* é o nome da versão da Bíblia hebraica para o grego koiné, traduzida em etapas entre o terceiro e o primeiro século a.C. em Alexandria.

³ *ad hominem* significa literalmente “ao homem”, mas pode ser entendido como a abreviação de *argumentum ad hominem*, que é um argumento feito pessoalmente contra um adversário, em vez de contra o argumento do adversário (AD HOMINEM, 2012).

⁴ *ad rem* significa “à coisa”. Argumento que atinge o âmago da questão (AD REM, 2012).

INTERTEXTUALIDADE E A BÍBLIA

Landon Booth Jones¹

RESUMO

A intertextualidade é o fenômeno literário em que textos já existentes fazem parte de textos novos. Como teoria literária, intertextualidade é traçada por algumas pessoas ao pensamento do linguista suíço Ferdinand de Saussure, mas foi a crítica literária Julia Kristeva que introduziu a palavra intertextualidade ao mundo literário na década dos 60. De acordo com as definições oferecidas, existem vários tipos de intertextualidade. Neste trabalho, vamos usar as designações *explícitas* e *implícitas* para identificar os tipos gerais de intertextualidade. O artigo visa mostrar exemplos de intertextualidade na Bíblia e como a intertextualidade contribui à questão de hermenêutica.

Palavras chave: Intertextualidade, teoria literária, Bíblia, hermenêutica.

ABSTRACT

Intertextuality is a literary phenomenon in which preexisting literary texts are included in new texts. As a literary theory, intertextuality has been traced by some to the work of the Swiss linguist Ferdinand de Saussure, but it was the literary critic Julia Kristeva that introduced the word to the literary world in the 60s. According to contemporary definitions, there are various types of intertextuality. In this article, we will use the words *explicit* and *implicit* to identify general types of intertextuality. The article seeks to show some biblical examples of intertextuality and how intertextuality contributes to the hermeneutical question.

Keywords: Intertextuality, literary theory, Bible, hermeneutics.

INTRODUÇÃO

A intertextualidade é o fenômeno literário em que textos já existentes fazem parte de textos novos. Usar textos antigos ou contemporâneos na produção de novos textos não é coisa nova. Aliás, se aceitamos as definições atuais, não existe texto sem intertexto. Entendido assim, todo e qualquer texto pode ser considerado um ‘mosaico’ de outros textos ou tradições anteriores. Às vezes é possível identificar facilmente quando um autor usou um texto anterior na elaboração de um texto novo. Em outros casos, a intertextualidade aparece em forma de alusão.

Vamos considerar um exemplo claro, mas que nem sempre é reconhecido pelo público. Em 1901 Joaquim Osório Duque Estrada compôs a letra de uma música que se tornaria uma das músicas mais amadas e tocadas no Brasil, o Hino Nacional. É rica em metáforas e símbolos do Brasil e seu povo. Quando escreveu a letra, incluiu os seguintes versos de Gonçalves Dias em *Canção do Exílio*: “nossos bosques têm mais vida”, “nossa vida”, no teu seio, “mais amores”. Ao inserir as linhas da poesia de Gonçalves Dias, Duque Estrada criou um texto com intertexto, a intertextualidade.

Muitos textos antigos e modernos contêm intertextos, inclusive a Bíblia. Pretendemos, neste breve ensaio, considerar a definição e a natureza de intertextualidade como teoria literária e como alguns escritores bíblicos apropriaram textos anteriores na produção de textos posteriores. O trabalho divide-se em três partes principais. Primeiro, ofereceremos uma definição e uma breve descrição de intertextualidade como teoria literária. Segundo, vamos dar uma olhada no texto bíblico para identificar alguns exemplos de intertextualidade. Finalmente, vamos considerar brevemente as implicações da intertextualidade para a hermenêutica.

Uma definição de intertextualidade

Não é uma tarefa simples definir intertextualidade. A dificuldade se encontra, entre outras coisas, na falta de consenso que ainda existe entre críticos literários que escrevem sobre o tópico. A própria palavra deriva-se do latim *intertexto* que significa literalmente “misturar tecidos.” A imagem que a palavra gera é de um tecedor que combina várias cores e texturas para produzir um tecido que tem as características de todos os elementos, mas o produto final não é limitado a um só elemento usado para tecer.

Quando a palavra se refere à literatura, significa os relacionamentos que existem entre textos e a influência que cada um tem no texto final. Pode se referir ao uso de fontes antigas ou contemporâneas. Estes relacionamentos podem ser entendidos de forma abrangente ou de forma mais estreita. Por exemplo, Diane Sharon entendeu a intertextualidade no seu sentido mais amplo, simplesmente dizendo que a intertextualidade é a maneira pela qual um texto é lido em termos do outro (SHARON, p.90). Michael Riffaterre ecoou esta posição quando propôs esta definição: “Intertextualidade é a percepção pelo leitor de relacionamentos entre uma obra e outras que vieram antes ou depois” (RIFFATERRE, apud STRATTON, 1995, p. 184). De acordo com Riffaterre intertextualidade é uma função do *leitor* e não do *autor*. Neste sentido a intertextualidade pode ser percebida pelo leitor mesmo se o autor não foi ciente do vínculo. No seu breve livro sobre o assunto, Ingedore Koch propôs duas definições, uma no sentido *stricto sensu* e a outra no sentido *lato sensu*. No sentido *stricto sensu*, a intertextualidade “ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade ou da memória discursiva . . . dos interlocutores” (KOCH, 2008, p. 17). Na sua definição de intertextualidade *lato sensu*, ela levou emprestado o conceito de Julia Kristeva que entendeu que “qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é a absorção e transformação de um outro texto” (KRISTEVA apud Koch, p. 85).

Essas definições concordam quanto ao elemento básico de intertextualidade – a presença de um texto dentro do outro. O que essas definições não consideram, porém, é a questão da intencionalidade de intertextualidade, isto é, que o autor, de propósito, inseriu um texto ou fez uma alusão específica de propósito quando escreveu. Neste trabalho, oferecemos a seguinte definição: *A intertextualidade é a presença em um texto de citações, epígrafes, alusões, ou outros relacionamentos intencionais e significativos que vem de outros textos e tradições culturais anteriores ou contemporâneos e que contribuem à formação do sentido do texto novo*. Entendido assim, a intertextualidade é uma operação literária *intencional* pelo autor de um texto que incluiu ou se referiu a textos ou influências anteriores no processo da produção de um novo texto.

A intertextualidade como teoria literária

Como teoria literária, intertextualidade é traçada por algumas pessoas ao pensamento do linguista suíço Ferdinand de Saussure. Às vezes chamado de fundador da linguística moderna, Saussure é conhecido, entre outras coisas, pelo seu trabalho na área de semiótica, a ciência que estuda o relaciona-

mento entre sinais (palavras, por exemplo) e o significado de sinais nas sociedades em que estes sinais são usados. A sua contribuição à intertextualidade se encontra principalmente no estabelecimento do relacionamento entre as palavras e os objetos que as palavras significam. De acordo com Saussure, uma palavra tem significado porque se encontra dentro de um sistema linguístico e não porque é um referencial objetivo. Nenhuma palavra ou ‘sinal’ tem significado em si mesmo, mas porque é relacionada ao seu contexto. Em outras palavras, uma palavra deriva seu sentido dentro do contexto ou texto em que se encontra.²

Trabalhando a partir da teoria de Saussure e dos trabalhos do crítico literário russo Mikhail Bakhtin, a crítica literária búlgara, Julia Kristeva, introduziu a palavra intertextualidade ao mundo literário na década dos 60 em seu livro *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse* (KRISTEVA, 1969). Neste livro ela ofereceu uma análise do trabalho de Bakhtin, que trabalhou principalmente com romances. Bakhtin usou a palavra “dialogismo” para descrever o intercâmbio constante entre obras literárias. Este intercâmbio ou diálogo entre textos ‘participa’ na produção de outras obras literárias e é, em parte, responsável pelo seu conteúdo. De acordo com Bakhtin:

O texto só ganha vida em contato com outro texto (com contexto). Somente neste ponto de contato entre textos é que uma luz brilha, iluminando tanto o posterior como o anterior, juntando dado texto a um diálogo. Enfatizamos que esse contato é um contato dialógico entre textos . . . por trás desse contato está um contato de personalidades e não de coisas (BAKHTIN *apud* KOCH, 2008, p. 9).

Para Bakhtin o autor de um texto ‘conversa’ com outros textos na produção do seu texto e o significado do novo é influenciado por esta conversa (BAKHTIN, 1981, p. 279).

Kristeva levou as teorias de Bakhtin mais adiante. De acordo com ela, Bakhtin entendeu textos principalmente como o fruto de um processo dialogal em que duas ‘vozes’ participavam na produção de um texto. Kristeva estendeu esta teoria dialogal para incluir uma pluralidade de vozes, todos participando no diálogo. Ela comparou o papel do autor como alguém que se coloca no cruzamento de uma “pluralidade de textos” nos seus diferentes níveis (SMALLER, 1985).

Premissa básica da intertextualidade é de que textos não estão escritos isoladamente de outros textos, autores ou contextos. Autores escrevem

seus textos, explicitamente ou implicitamente, em dependência ou sob a influência de outros textos e contextos. A premissa adotada neste trabalho é que, mesmo reconhecendo que estas influências podem não ser percebidas totalmente pelo autor, a produção de um texto é um ato intencional do autor que inclui citações, repetições e alusões, mesmo sendo implícitas, de outros textos. Reconhecemos que autores, tanto antigos como modernos, provavelmente leram suas produções literárias antes de enviá-las ou publicá-las. Em outras palavras, eles ou elas fizeram uma revisão (*proof read*) dos seus textos e aprovaram o seu conteúdo.

Agora, vamos identificar os tipos gerais de intertextualidade e depois, apresentar alguns exemplos de intertextualidade bíblica.

Tipos da Intertextualidade

Não existe consenso na literatura contemporânea quanto à classificação dos tipos de intertextualidade, mas em geral podem ser classificadas como *explícitas* e *implícitas*. Michael Fishbane (1967) reconheceu dois tipos ‘genéricos’ de intertextualidade bíblica, a assinalada e a não assinalada. A assinalada pode ser definida como o vínculo que o próprio autor reconheceu entre o texto que ele escreveu e textos ou tradições anteriores. Ele disse que nestes exemplos “as correlações intertextuais . . . são o produto de leituras ou estudos, na primeira instância, e não adaptação refletiva e criativa” (FISHBANE, 1967, p. 41). Fishbane identificou a intertextualidade não assinalada como as “várias formas de repetição ou redundância que parecem principalmente como resultado acidental ou de estilo formal” (FISHBANE, 1967, p. 40). O que o autor reconheceu foi a presença no texto de alusões ou citações tanto intencionais por parte do autor como não intencionais. Outro crítico literário, James Porter (1986), identificou dois tipos gerais de intertextualidade que ele designou *iteração*³ e *pressuposição*. Por *iteração* o autor se refere às repetições de fragmentos de textos que incluem citações diretas, até alusões explícitas. Por *pressuposição* se refere às pressuposições que um texto faz a respeito do seu contexto e seu referencial. Pela definição, são alusões não explícitas (PORTER, 1986, p. 35). Koch ecoou essa divisão bipartida pelas suas categorias *stricto sensu* e *lato sensu*. Neste trabalho, vamos usar as designações *explícitas* e *implícitas* para identificar os tipos gerais de intertextualidade na Bíblia.

Intertextualidade na Bíblia

Intertextualidade Explícita

Na Bíblia a intertextualidade explícita pode ser demonstrada pela inserção de uma citação direta de outro texto. Exemplos desta forma são abundantes tanto no Antigo Testamento como no Novo. Vamos considerar somente três exemplos de intertextualidade bíblica: 1) textos que ilustram uma narrativa, 2) textos usados para apoiar exortações e/ou doutrinas e 3) textos que demonstram o cumprimento de promessas.

Em Josué capítulo 10, encontramos um exemplo do primeiro tipo de intertextualidade explícita. Este capítulo relata o ataque de uma coalizão de cinco reis amonitas contra a cidade de Gibeão. Para honrar o pacto que Josué fez com os gibeonitas, ele e o exército de Israel atacaram os amonitas e os derrotaram. A vitória foi conseguida porque o Senhor agiu de maneira sobrenatural parando o sol, garantindo tempo para os israelitas vencerem. Como ilustração, o historiador inseriu na narrativa uma citação tirada do Livro dos Justos⁴ que diz: “Sol, detém-te em Gibeão, e tu, lua, no vale de Aijalom”. O narrador inseriu o texto para ilustrar o aspecto sobrenatural do evento. Uso semelhante se encontra em Nm. 21.14. Neste texto, uma citação tirada do “Livro das Guerras do Senhor” foi inserida em Números como ilustração da narrativa.

Um exemplo do segundo tipo pode ser vista na carta de Paulo aos Romanos no capítulo 15 em que, escrevendo à igreja em Roma, deu a seguinte exortação:

Ora, nós que somos fortes devemos suportar as debilidades dos fracos e não agradar-nos a nós mesmos. Portanto, cada um de nós agrade ao próximo no que é bom para edificação. Porque também Cristo não se agradou a si mesmo; antes, como está escrito: *As injúrias dos que te ultrajavam caíram sobre mim* (Rm.15.1-3, grifo nosso).

Para reforçar sua orientação, o apóstolo citou uma porção do texto de Sl.69.9 da LXX como ‘justificativo’, explicando que “tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito” (Rm.15.4).

Este exemplo de intertextualidade demonstra como um autor posterior inseriu uma porção de um texto anterior com a intenção de apoiar sua exortação para a igreja de seguir o exemplo de Jesus, no tratamento de crentes no processo de amadurecimento na fé. Vários exemplos deste tipo de

intertextualidade podem ser identificados nesta mesma carta. Em Romanos 4.1, Paulo defendeu a justificação pela fé citando Gn.15.3.

Um exemplo do terceiro tipo de uso, o cumprimento de profecias, pode ser encontrado em vários lugares nos evangelhos, especialmente no Evangelho de Mateus. No primeiro capítulo de Mateus, o evangelista inseriu uma porção de uma profecia de Isaías. Na profecia, ocasionada pela ameaça militar dos reis de Israel e da Síria, Isaías se dirigiu ao Rei Acáz com o propósito de acalmá-lo em face do ataque desses reis. O profeta disse: “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel” (Is.7.14). Mateus viu no nascimento de Jesus o ‘cumprimento’ da profecia de Isaías.

Uma maneira de entender esta passagem foi proposta por Elmer Dyck (2001).⁵ No seu ensaio sobre o cânon como contexto para interpretação, ele sugeriu que tanto Isaías como Mateus tem razão quanto ao significado da profecia quando consideramos o propósito de cada escritor e a função do cânon no processo hermenêutico. No contexto de Isaías, o profeta afirmou o desejo de Deus de estar presente com Acáz e o seu povo e que o menino que nasceria seria a confirmação disso. De acordo com Dyck, devemos entender o uso da profecia de Isaías pelo evangelista da mesma maneira. Ele disse: “Esses textos nos servem de garantia, mais do que qualquer outra coisa, de que Deus está com o seu povo: Emanuel” (DYCK, 2001, p. 75). Entendido assim, o texto fez sentido nos dois contextos.

Intertextualidade Implícita

Nesta parte, vamos considerar somente dois tipos de intertextualidade implícita: a alusão e o eco. Uma alusão pode ser definida como um veículo literário utilizado intencionalmente por um autor, para levar o leitor de volta a uma fonte reconhecida e que precisa ser trazida para o presente para que o novo texto seja completamente compreendido. Normalmente, alusões não incluem citações diretas. Um eco é mais sutil que uma alusão e pode ser definido como uma característica de um texto que se deriva de outro texto ou tradição não escrita. Um eco é menos explícito que uma alusão e não aponta necessariamente para uma fonte específica anterior. De acordo com Christopher Beetham, o eco não precisa ser reconhecido pelo leitor para entender o texto em que o eco aparece, mas aponta uma fonte específica (BEETHAM, 2008, p. 24).

Alusões podem ser identificadas principalmente pela repetição de fra-

ses ou palavras chave que apontam a um referencial anterior. Vamos considerar a frase ‘imagem de Deus’ e as alusões que encontramos em outros textos. O texto referencial é Gn.1.26 em que Deus declarou a sua intenção de criar seres diferentes dos demais seres já criados (Gn. 1.24). À luz do contexto, é claro que a intenção de Deus foi a criação de seres capazes de cumprir o mandado de dominar a terra. Por implicação, o texto confere valor ao ser humano que os demais seres vivos não têm.

O valor atribuído ao ser humano pela maneira em que foi criado recebeu confirmação e apoio em outros textos, começando em Gn. 9.6. Neste texto, a penalidade máxima será aplicada ao assassino de outro ser humano “porque Deus fez o homem segundo a sua imagem”. Tiago fez alusão a este valor do ser humano feito “à semelhança de Deus” quando falou do poder da língua (Tg.3.9). Paulo, na sua carta aos Colossenses, exortou a igreja a continuar a deixar de lado o ‘homem velho’ e revestir-se do ‘novo homem’ “segundo a imagem daquele que o criou” (Cl.3.10). Nesses casos, o texto de Gn. 1.26 não foi citado, mas cada escritor fez alusão ao texto para apoiar uma declaração baseada no valor do ser humano e como o ser humano deve viver como imagem de Deus.

Alusões diferem de citações pois a alusão não se preocupa necessariamente com a repetição palavra por palavra do texto que serve de referencial. Um exemplo disso pode ser encontrado na defesa que o apóstolo Pedro fez em Atos 3 afirmando que Jesus preencheu os requerimentos escriturísticos para ser o Cristo. Como parte da sua defesa, Pedro fez alusão a Dt.18.15-22 que descreve como Deus ia providenciar orientação divina por meio de profetas ‘autorizados’ que seriam suscitados dentro do povo de Israel. Neste caso, quando Lucas registrou a fala de Pedro, não citou palavra por palavra o texto de Dt.18.15, mas fez alusão ao texto para demonstrar que Jesus, também, foi profeta autorizado por Deus e, por isso, devia ser obedecido.

O eco difere da alusão pelo fato de que não há intenção específica por parte de um escritor citar ou se referir a um texto específico. O eco ‘resgata’ uma imagem anterior que ajuda o leitor a entender o texto posterior. Consideremos o seguinte exemplo. De acordo com Christopher Wright, existem ‘ecos’ de Abraão ao longo do texto bíblico, começando pelo próprio Pentateuco.⁶ Wright (2006) argumentou que a eleição de Israel como povo particular de Deus tinha como alvo alcançar todos os povos e nações. Ele demonstrou este desejo por parte de Deus pela repetição das promessas feitas a Abraão em Gn.12.1-3 ao longo do texto bíblico, de Gênesis até Apocalipse. Mesmo não citando o texto de Gn.12.1-3, ecos das promessas aparecem em textos posteriores. Vamos

considerar alguns exemplos citados por Wright:

Lembrar-se-ão do SENHOR e a ele se converterão os confins da terra; perante ele se prostrarão todas as famílias das nações. Pois do SENHOR é o reino, é ele quem governa as nações (Sl.22.27, 28).

E há de acontecer, ó casa de Judá, ó casa de Israel, que, assim como fostes maldição entre as nações, assim vos salvarei, e sereis bênção; não temais, e sejam fortes as vossas mãos (Zc.8.13).

Depois destas coisas, vi, e eis grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestiduras brancas, com palmas nas mãos; e clamavam em grande voz, dizendo: Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação (Ap.7.9,10).

Em todos esses casos, Wright (2006) viu um eco da promessa divina de abençoar todas as nações por meio de Abraão. Não há citações específicas ao texto de Gn. 12, mas em todos há uma preocupação pelos escritores posteriores de demonstrar a universalidade da missão de Deus no mundo.

Outra obra recente em que ecos na escritura são identificados é de Christopher Beetham (2008).⁷ Trabalhando a partir dos trabalhos de Gregory Beale⁸ e Gordon Fee, Beetham identificou ecos de Gn.1.28, Is.11.2,9, o Êxodo, 2 Samuel 7, e Dt.30.6, e Gn. 17, entre outras referências. Os critérios para a identificação de ecos, de acordo com Beetham, são: a disponibilidade da fonte ao escritor e palavras ou temas em comum. Para ilustrar seu argumento, o autor disse que pelo uso, por Paulo, das palavras “e crescendo”, ecoou a ordem em Gn.1.28: “frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a” em que o mesmo verbo ‘crescer’ aparece. O autor concluiu que Paulo retornou a Gn.1.28 para demonstrar que o evangelho entre os Colossenses criou um povo que estava cumprindo as ordens do mandado original (BEETHAM, 2008, p. 55). Não precisamos concordar com a análise de Beetham para afirmar que nas cartas de Paulo, podemos encontrar ‘ecos’ no Antigo Testamento porque Paulo utilizou o Antigo nos seus argumentos.

Intertextualidade e a hermenêutica bíblica

Como teoria literária a intertextualidade tem implicações importantes para a hermenêutica. Uma das implicações é a tendência desta teoria de banir o autor do texto como referencial principal do sentido em favor de uma ‘pluralidade de vozes’. Visto assim, a pergunta que temos que responder é a seguinte:

Quem é responsável pelo sentido de um texto? O escritor original? Aquele que levou o texto original e inseriu em outro? Ou a ambígua ‘pluralidade de vozes’?

Uma resposta a esta pergunta foi proposta por Roland Barthes no seu ensaio “*La mort de l’Auteur*.”⁹ Neste ensaio, Barthes atribuiu ao poeta francês Stéphane Mallarmé o conceito de substituir a influência do autor de um texto pela própria linguagem do texto. De acordo com Barthes,

é a linguagem que fala, não autor: escrever é alcançar, por meio de uma personalidade pré-existente . . . aquele ponto em que a linguagem age sozinha, “apresenta” (*performs*), e não o próprio autor (*oneself*) (BARTHES, 1984, p. 2).

O trabalho de Barthes tem implicações importantes para o estudo da intertextualidade. De acordo com ele, “o texto é um tecido de citações, o resultado das mil fontes de cultura” (BARTHES, 1984, p. 4). Assim, o autor não é responsável pelo significado do texto, mas outros autores e leitores que leem o texto posteriormente. O autor do texto ‘morre’ porque não exerce mais influência sobre o texto. Com a ‘morte’ do autor, o texto é liberto das várias tentativas de ‘decifrar’ o seu significado. O ‘ponto final’ (*stop clause*) desaparece e, nas palavras de Barthes, o texto é livre de “Deus e sua hipótese, razão, ciência a lei” (BARTHES, 1977, p. 5).

Nem todos os críticos literários estão de acordo com o banimento do autor como referencial principal ao sentido do seu texto. O crítico americano E. D. Hirsch (1967) se opôs a qualquer tentativa de separar o sentido de um texto do seu autor, argumentando que este ato de banimento “encorajou arbitrariedade subjetiva e extravagância” na crítica literária. Hirsch disse:

Uma vez que o autor foi banido cruelmente como o determinante do significado do seu texto, gradualmente apareceu que não havia princípio adequado para julgar a validade de uma interpretação. Por meio de uma necessidade interior, o estudo de ‘o que o texto diz’ se tornou o estudo de o que ele diz ao crítico individual (HIRSCH, 1967, p. 3).

O argumento de Hirsch baseia-se, em parte, na noção de que o texto tem que significar alguma coisa, se não do autor, então do crítico ou leitor. Se o autor não é mais o determinante do sentido do texto, então o seu lugar é ‘usurpado’ pelo crítico-leitor (HIRSCH, 1967, p. 5).

A questão do papel do autor como determinante do significado de um texto se torna extremamente importante quando falamos da questão da intertextualidade bíblica. Se o autor é responsável pelo significado de um texto, como devemos ler e interpretar um texto que é utilizado posteriormente por outro escritor? Neste caso, quem é o autor responsável, o autor original ou o autor posterior que apropriou o texto anterior? Será impossível neste trabalho responder adequadamente a esta questão. O que podemos dizer é que tanto o escritor anterior como posterior tinham motivos específicos de escreverem o que escreveram. Assim, cabe ao leitor moderno tentar descobrir como os dois escritores utilizaram suas palavras. Apelar para uma teoria literária em que o significado pode ser arbitrariamente estabelecido pelo 'crítico' que não critica e que não exige uma análise adequada parece ser uma atitude arrogante e preguiçosa. Um texto que vale a pena ser lido merece pelo menos uma tentativa honesta de entender como as palavras dos escritores anteriores e posteriores foram usadas.

Conclusão

O propósito deste artigo é servir como introdução tanto à intertextualidade como a intertextualidade bíblica. Certamente tentar tratar destas questões em pouco espaço é correr o risco de não alcançar os objetivos de maneira adequada. O que podemos dizer é que o fenômeno de intertextualidade possibilita uma apreciação maior de textos, tanto os posteriores como os anteriores. Assim, cada texto pode ser comparado a uma tapeçaria em que todos os elementos cooperaram para comunicar sentido. O sentido é o resultado tanto do escritor original como a habilidade do 'tecedor' literário que usou material anterior na elaboração de um texto novo. A habilidade do escritor posterior, porém, não pode anular a 'arte' do escritor anterior. Nas palavras de T. S. Eliot, o escritor "deve ser plenamente ciente do fato óbvio de que arte nunca melhora, mas a mídia nunca é exatamente a mesma."¹⁰

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, Graham. *Intertextuality*. Abingdon, Oxford: Routledge, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. "Discourse in the Novel" em *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas, 1981.
- BARTHES, Roland. "The Death of the Author" em *Image, Music, Text*. Nova York: Hill e Wang, 1977, pp. 142-148. Este artigo é disponível em inglês no site http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf (acesso em 6.09.2012).
- BEALE, Gregory K. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2007.

BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden: Brill, 2008.

BRENNEMAN, James E. *Canon in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*. Oxford: Oxford, 1997.

CULLER, Jonathan D. *Ferdinand de Saussure*. Edição revisada. Ithaca, NY: Cornell, 1986.

DAVIES, D. W. "Paul and the New Exodus". *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in honor of James A. Sanders*. Craig A. Evans e Shemaryahu Talmon. Leiden: Brill, 1997, pp. 443-464.

DYCK, Elmer. "O Cânon com contexto para a interpretação". *Ouvindo a Deus: Uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica*. São Paulo: Shedd, 2001, pp. 39-77.

FISHBANE, Michael. "Types of Biblical Intertextuality" em *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume*. Leiden: Brill, 2000, pp.39-44.

HIRSCH, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale, 1967.

KOCH, Ingedore G. Villaça, BENTES, Anna Christina, e CAVALCANTE, Mônica Magalhães. *Intertextualidade: Diálogos Possíveis*. 2ª edição. São Paulo: Cortez, 2008.

KRISTEVA, Julia. *Semiotike: Recherches pour une semanalyse*. Paris: Seuil, coll. Tel Quel, 1969.

PORTER, James E. "Intertextuality and the Discourse Community." *Rhetoric Review*. Vol.5.1.1986.

SHARON, Diane M. "Echoes of Gideon's Ephod: An Intertextual Reading". JAMES 30.

SMALLER, Margaret em entrevista com Julia Kristeva, 1985. <https://www.msu.edu/user/chrenkal/980/INTEXINT.HTM> (acesso em 4.09.2012).

STRATTON, Beverly J. *Out of Eden: Reading, Rhetoric and Ideology in Genesis 2-3*. Sheffield: Sheffield, 1995.

WRIGHT, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, IL: Intervarsity, 2006.

¹ Ph.D pelo Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, EUA. Professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

²Veja a discussão de Graham Allen em *Intertextuality* (Abingdon, Oxford: Routledge, 2011), pp. 8-14. Allen atribuiu a visão linguística que possibilitou o desenvolvimento das teorias de intertextualidade a Mikhail Bakhtin. Em uma entrevista com Margaret Small, Julia Kristeva reconheceu as contribuições de Bakhtin à intertextualidade, dizendo que o conceito pode ser deduzido do trabalho dele. (Whence the concept of intertextuality, which does not figure as such in the work of Bakhtin but which, it seemed to me, one could deduce from his work.) Veja a entrevista em <https://www.msu.edu/user/chrenkal/980/INTEXINT.HTM> (acesso em 4.09.2012).

³ A palavra que Porter usou é *iterability*, traduzida aqui pela palavra *iteração*.

⁴Este livro, de origem desconhecida, é também chamado o Livro de Jasher.

⁵ Veja o ensaio de Dyck "O Cânon como contexto para interpretação" em *Ouvindo a Deus: Uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica* (São Paulo: Shedd, 2001), pp. 39-77.

⁶ Veja Christopher Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. (Downers Grove, IL: Intervarsity, 2006), pp. 222-264.

⁷ Christopher Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. (Leiden: Brill, 2008).

⁸ Veja, por exemplo, Gregory K. Beale, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2007.

⁹ Roland Barthes, "La mort de l'Auteur" *Le bruissement de la langue* (Paris: Seuil, 1984), pp.61-67. O texto em inglês de Barthes usado neste artigo pode se encontra no site http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf (acesso em 6.09.2012). A ideia de que um texto é independente da personalidade do escritor foi proposta também por T. S. Eliot no seu ensaio "Tradition and the Individual Talent" publicado pela primeira vez em 1919.

¹⁰ He must be quite aware of the obvious fact that art never improves, but that the material of art is never quite the same. http://essays.quotidiana.org/eliot/tradition_and_the_individual/ (acesso 10.09.2012).

OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO NA ATUALIDADE

Dr. Jonas Machado¹

RESUMO

Este artigo é um estudo introdutório atualizado sobre os Manuscritos do Mar Morto. Questões como a história controversa e turbulenta de sua descoberta, a batalha por publicação, e as possíveis relações com o cristianismo e com a Bíblia são seus principais assuntos.

Palavras chave: Cristianismo antigo, judaísmo antigo, Manuscritos do Mar Morto, Qumran.

ABSTRACT

This article is an up dated introductory study on the Dead Sea Scrolls. Issues as the controversial and turbulent history of their discovery, the battle for publishing, and the possible relations to Christianity and the Bible are its main subjects.

Keywords: Ancient Christianity, Ancient Judaism, Dead Sea Scrolls, Qumran.

INTRODUÇÃO – conceituação e relevância

O que são os Manuscritos do Mar Morto? Certamente esta é a primeira pergunta a ser levada em conta para o tema que nos propomos desenvolver. O termo “manuscritos” diz respeito a textos antigos escritos manualmente antes da invenção da imprensa. No caso em questão, estamos falando de manuscritos que foram escritos entre dois séculos antes de Cristo e o primeiro século de nossa era.

Eles são chamados de Manuscritos do Mar Morto porque foram encontrados em cavernas que estão situadas no lado noroeste da margem ocidental do Mar Morto, especialmente no local chamado de Qumran. Esta palavra, Qumran, é o nome de um riacho intermitente (*wadi*, em árabe), nas redondezas da cidade de Jericó, à beira do Mar Morto. Esses leitos de antigos rios só recebem torrente de água em poucas ocasiões, no geral são apenas vales secos. O nome desses lugares parece indicar, segundo alguns linguistas, sua ligação com sua localização em lugar desértico, se aceitarmos Qumran como derivado da raiz *qmr* (“branco como a lua”), sentido que estaria presente também no topônimo Jericó, ainda que alguns associem Qumran à bíblica Gomorra (nas línguas semitas, o que importa são as consoantes, neste caso, *qmr*, ou *gmr*). Mas há ainda outras possibilidades que não nos cabe explorar nesta resumida apresentação.

Esses manuscritos foram encontrados em 11 cavernas a partir de 1947, e se tornaram a mais importante descoberta arqueológica dos últimos tempos. Sua importância pode ser descrita de muitas perspectivas, mas ela fica evidente por possibilitar, pela primeira vez, um acesso direto a documentos antigos do tempo de Jesus e antes dele.

As cavernas e o Sítio Arqueológico

Um fato importante e também intrigante é que essas cavernas são muito próximas a um sítio arqueológico. Este sítio é constituído de ruínas do que foi um local habitado por grupo humano. O que não se sabe ao certo é quem habitou lá, com que propósito, e qual a relação com os manuscritos que foram achados. Justamente por isso, surgiram várias teorias sobre as possíveis relações entre o sítio e as cavernas. Grosso modo, prevalece a teoria de que as ruínas eram habitação de um grupo judaico, provavelmente essênios, que produziram esses documentos e usaram as cavernas para guarda-los. Mas essa teoria tradicional tem recebido críticas crescentes nos últimos anos.

A história da descoberta

Segundo a versão oficial, tudo começou em 1947, por obra dos beduínos da tribo dos Tamirés, seminômades que habitavam o território do deserto da Judéia e que pastoreavam suas cabras e ovelhas em direção à costa noroeste do Mar Morto. A região fazia parte da área sob mandato britânico, em meio às agitações anticoloniais de judeus e árabes da Palestina. Desde as primeiras décadas do século XX, os britânicos estavam às voltas com a busca pela independência da Palestina, colonizada por judeus vindos de diversos países da Europa e, após o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), engrossada pelos sobreviventes do Holocausto (em hebraico Shoá), destruição dos judeus pelo Nazismo). No início de 1947, um jovem pastor da tribo dos Tamirés, de nome Mohamed El Dib (cuja tradução seria “o lobo Mohamed”), buscava uma cabra desgarrada, correndo até esgotar-se. Parou para descansar debaixo de uma rocha e viu um buraco: a entrada de uma caverna. Aí a história se complica, pois para entrar na caverna não se pode fazê-lo sem ajuda de outra pessoa e de uma corda. Mohamed teria voltado no dia seguinte com um primo – por qual motivo, não se sabe. Ao entrar, encontrou nada menos que oito jarros de cerâmica intactos e tampados, além de restos de ao menos cinquenta mais. Num deles havia três rolos de couro com sinais escritos que eles não entenderam. Mas esta história é bastante questionável.

Entretanto, o que se pode tratar como fato real começa com o contato inicial de um arqueólogo judeu com esses manuscritos. Não se sabe bem como, um antiquário de Jerusalém telefonou ao arqueólogo da Universidade Hebraica de Jerusalém, Eleazar L. Sukenik (1889-1953), no dia 23 de novembro de 1947, para, dois dias depois, ser apresentado a um fragmento. Convencido da autenticidade, Sukenik queria ver o restante e estava decidido a ir ao antiquário de Belém, em meio às maiores turbulências políticas. De fato, no mesmo dia 23 de novembro, a Segunda Assembleia Geral das Nações Unidas, reunida em Lake Success, Nova Iorque, Estados Unidos, encarregou uma comissão especial de tratar do problema palestino. Após trinta e duas sessões de trabalho, a Comissão rejeitou o plano de criação de um Estado único na Palestina, por 29 votos contra 12 e 14 abstenções, e aprovou, por 25 votos favoráveis, 13 contrários e 17 abstenções, a criação de dois Estados, um judeu e outro árabe, tendo Jerusalém um estatuto internacional. A recomendação foi aprovada, no dia 29 de novembro, pela Assembleia Geral das Nações Unidas com 33 votos favoráveis – dentre os quais, o Brasil, a União Soviética, os Estados Unidos e a França - 13 contrários e 10 abstenções. Na Palestina a tensão entre judeus favoráveis à decisão e árabes contrários dificultava qualquer movimentação, mas Sukenik,

acompanhado de um antiquário chamado Cando, resolveu arriscar e ir a Belém. Levou três rolos e conseguiu voltar a Jerusalém ainda no dia 29 de novembro.

Sukenik comprou esses e outros manuscritos e os começou a estudar, enquanto a tensão política só aumentava. Os britânicos, de forma unilateral, anunciaram no dia 13 de maio de 1948 que poriam fim ao mandato britânico na Palestina à zero hora do dia 15 de maio de 1948; oito horas antes do fim da meia-noite, David Ben Gurion, presidente da Agência Judaica, proclamou, em Tel Aviv, o Estado de Israel. No mesmo dia 14 de maio, os vizinhos Egito, Síria e Jordânia atacaram o recém-criado Estado e a guerra intermitente estendeu-se por muitos meses. A região a leste de Jerusalém, onde estão as cavernas, ficou sob o controle da Jordânia, e já em janeiro de 1949 a gruta descoberta pelo “lobo Mohamed” ficou sob a guarda jordaniana. O Departamento de Antiguidades da Jordânia, a Escola Bíblica de Jerusalém (criada em 1890 pelos dominicanos) e o Museu Arqueológico Palestino organizaram uma escavação completa da caverna entre 15 de fevereiro e 5 de março de 1949. O padre dominicano e arqueólogo Roland Guérin de Vaux (1903-1970) foi logo encarregado do estudo arqueológico dos vestígios, com a publicação dos achados cerâmicos já em 1955.

O conteúdo e batalha por acesso e publicação

Os primeiros manuscritos encontrados na caverna 1 totalizaram 7 documentos e mais alguns fragmentos. Estes documentos eram um rolo parcial do livro de Isaías (1QIsb), o Salmo de Ação de Graças (1QH), a Regra da Guerra (1QM), os primeiros três que foram comprados por Israel. Os outros 4 foram comprados pelo governo israelense posteriormente, a saber, o grande rolo completo do livro de Isaías (1QIsa), a Regra da Comunidade (1QS), o comentário Peshar de Habacuque (1QpHab) e o Gênesis Apócrifo (1QapGen). A caverna 1 produziu mais de 70 outros documentos fragmentares.

Nos anos 1960, Israel construiu o Santuário do Livro, em Jerusalém, onde esses documentos estão guardados até hoje. Na verdade, hoje este Santuário do Livro faz parte de uma grande área que compõe o Museu de Israel onde estão todos os originais desses documentos que foram encontrados.

Mas até serem esses textos reunidos no Museu de Israel, houve uma grande batalha inicial pela localização de mais cavernas e documentos após o achado da caverna 1, acompanhada de outra batalha pela publicação e/ou acesso a esses documentos. Ao se darem conta da importância da descoberta, tanto arqueólogos como beduínos se empenharam em encontrar mais ca-

vernas e documentos, aqueles com interesses acadêmicos e estes com interesses financeiros, de vender o que encontrassem. Os beduínos, de certa forma saíram vencedores porque encontraram as cavernas 11, com mais fragmentos, e especialmente a 4, onde estavam milhares de fragmentos importantes, que ficaram restritos a uma equipe de especialistas e causaram enorme polêmica pelo acesso e publicação nos anos que se seguiram.

Favorecido por questões políticas e diplomáticas, Roland de Vaux constituiu a mencionada equipe de especialistas e adquiriu acesso exclusivo aos fragmentos que foram posteriormente encontrados, especialmente os da caverna 4. Essa situação perdurou até o início dos anos 1990, quando a equipe passou a outras mãos, que não mais de Vaux e seus sucessores, liderada pelo judeu Emanuel Tov.

Relação com o sítio e outras fontes

Além das possíveis relações entre os manuscritos encontrados e o sítio arqueológico, há também as alegadas relações com os essênios, citados pelas fontes clássicas de Josefo, Filo e Plínio, mas não mencionados no Novo Testamento. Logo depois do acesso à descoberta, Sukenik declarou entender que esses documentos eram pertencentes aos essênios citados por estas fontes clássicas. Esta teoria ganhou ampla aceitação e prevalece até hoje, ainda que modificada, ao passo que também há vigorosos críticos dessa teoria, cujas fileiras tem recebido crescentes e importantes adesões nos últimos anos.

Publicações

Os primeiros documentos encontrados na caverna 1 e adquiridos por Israel foram publicados logo cedo. Ficaram à disposição dos estudiosos meses após o descobrimento, com edições dos textos originais e comentários.

A equipe de Roland de Vaux iniciou um lento e criticado trabalho de publicação dos documentos que estavam em seu poder, inacessíveis a quaisquer outros interessados. A coleção oficial recebeu o nome de Descobertas no Deserto da Judeia (em inglês Discoveries in the Judean Desert, o DJD). Nas primeiras décadas, por diversos motivos, as publicações foram muito lentas aos olhos dos que estavam ávidos pelo acesso a esse material. Foram publicados apenas 8 volumes não muito extensos, se comparados os totais 42 que terminaram de ser publicados em 2011,

cujos volumes posteriores à equipe liderada por de Vaux eram bem mais extensos e completos.

Recentemente os documentos da caverna 1 foram disponibilizados na internet, que podem ser acessados no endereço dss.collections.imj.org.il. Entretanto, vale lembrar, estes são só da caverna 1, que já estão publicados há várias décadas.

No Brasil, temos algumas tímidas publicações. Destacam-se o livro de García Martínez, *Textos de Qumram*, que foi publicado em 1995, e que contém todo material não bíblico, incluindo os encontrados na caverna 4. Há também em português a obra do famoso estudioso judeu Geza Vermes. Até recentemente não era possível encontrar nem mesmo um exemplar da coleção do DJD no Brasil. Hoje as bibliotecas de grandes universidades como USP, UESP e UNICAMP dispõem de exemplares para os pesquisadores brasileiros.

Implicações para o cristianismo e a Bíblia

O fascínio por esses documentos certamente é tangente às possíveis relações com o judaísmo antigo e cristianismo primitivo, especialmente com João Batista e Jesus de Nazaré. A demora das publicações suscitou reações, talvez a mais notória delas tenha sido a teoria da chamada “Conspiração do Vaticano”, que atribuía a demora da publicação a um suposto complô do Vaticano para esconder documentos comprometedores para os dogmas da igreja cristã.

Todavia, os documentos estão publicados e a suposta conspiração demonstrada como pura fantasia. Entretanto, isso não quer dizer que os documentos não tiveram impacto no judaísmo e cristianismo. Mas a principal contribuição foi mais geral, oferecendo uma visão mais ampla do que foi o judaísmo antigo, no qual estava inserido Jesus.

Entrementes, as possíveis relações mais diretas envolvendo Qumran, João Batista e Jesus não ficaram demonstradas, nem mesmo implícitas, uma vez que as proximidades entre esses documentos e o Novo Testamento estão num âmbito muito mais geral que específico. Não há qualquer evidência palpável de que tenha havido uma aproximação maior entre Jesus e/ou João Batista e o grupo por trás dos manuscritos em pauta.

Uma contribuição por outro viés diz respeito à transmissão do texto bíblico, especialmente do Antigo Testamento, uma vez que foram encontradas

diversas cópias de livros ou parte de livros desta porção da Bíblia. Algumas versões das Escrituras já usam alguns resultados das pesquisas desses textos, como se pode ver, por exemplo, nas notas de rodapé da NVI (Nova Versão Internacional) no livro de Isaías.

Considerações finais

O objetivo dessa apresentação foi apenas dar alguns destaques à situação atual envolvendo o estudo dos Manuscritos do Mar Morto, uma descoberta de primeira grandeza para o estudo do judaísmo antigo e cristianismo primitivo, além da grande contribuição para melhor compreensão da fé cristã e da Bíblia.

Há muitos aspectos a serem considerados que nem mesmo foram aqui mencionados. Mas o intuito principal é que, com as publicações completadas e o acesso bem mais facilitado, inclusive para o pesquisador brasileiro, possamos nós aqui do outro lado do Atlântico ousar participar desse empreendimento promissor, que resultará em melhor compreensão das origens de nossa fé cristã e, duma perspectiva mais ampla, de nossa sociedade ocidental.

LEITURAS SUGERIDAS

BOCCACCINI, Gabriele. *Além da Hipótese Essênia. A separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.

GARCÍA-MARTÍNEZ, F. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MACHADO, Jonas. "Perspectivas da hipótese "Qumran-Essênios". A propósito de um livro de Gabriele Boccaccini". In: *Estudos de Religião* 42, 2012, p.238-261.

MACHADO, Jonas e FUNARI, Pedro P. A. *Os Manuscritos do Mar Morto. Uma Introdução Atualizada*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2012 (no prelo).

SILVA, Clarisse F. da. *O Comentário (Peshar) de Habacuc. A comunidade de Qumran reinterpreta o passado*. São Paulo: Humanitas/Fapesp/Judaica, 2010.

VERMES, Geza. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercury, 1997.

¹ Bacharel em Teologia, Mestre e Doutor em Ciências da religião. Pós doutorando em História Antiga.

RELAÇÕES FORMATIVAS DO LIVRO DE PROVÉRBIOS

Lucas Merlo Nascimento¹

RESUMO

Este artigo pretende pontuar algumas relações de caráter formativo quanto ao livro de Provérbios. Consiste em uma série de quatro relações que auxiliam na compreensão da formação do livro: primeiro, analiso a relação com a sabedoria popular; segundo, com a figura do “sábio”; terceiro, com o nome do rei Salomão; e, por último, a relação com a sabedoria extra israelita, principalmente conjuntos proverbiais estrangeiros presente no livro de Provérbios.

Palavras-chave: Provérbios, sabedoria popular, sábios, Salomão, sabedoria extra israelita.

ABSTRACT

This article point some relationships about the formation of Proverbs. It consists at four relationships that help to understand the formation of the book: at first it analyze the relationship with the popular wisdom; at second with the "wise"; at third with the name of the king Solomon, and, finally, the relationship with the “extra Israelite” wisdom, especially the aliens proverbial sets presents at the book of Proverbs.

Keywords: Keywords: Proverbs, popular wisdom, wise, Solomon, “extra Israelite” wisdom.

INTRODUÇÃO

A sabedoria na Bíblia Hebraica é representada por um conjunto de três livros: Jó, Provérbios e Eclesiastes, ainda que outros possuam também conteúdos sapienciais (por exemplo, o Salmo 1). Nesses, discutem-se desde temas mais cotidianos, como a necessidade de obedecer aos pais ou fugir da mulher lasciva, por exemplo, passando por temas teológicos, como a relação entre a justiça divina e o sofrimento humano, presentes no livro de Jó, até temas mais filosóficos, como o (des-)valor da vida humana e a futilidade das coisas (Eclesiastes).

A sabedoria nasce da experiência. Um olhar para as palavras hebraicas que denotam a sabedoria nos mostra isso: *da'at* (conhecimento) e *hokma* (sabedoria) são palavras que se ligam à habilidade técnica, ao 'saber fazer'². É o cotidiano, seus problemas, impasses e questionamentos que levam à construção de uma sabedoria: como sobrevivemos em meio aos dilemas da vida? Quais os melhores caminhos a seguir, a fim de que a vida corra bem? De certo que nessas questões, algumas posturas são mais simplistas, enquanto outras mais elaboradas e questionadoras.

A variedade das questões e ênfases na literatura sapiencial mostra também o longo processo a que está submetida. Algumas porções de sabedoria podem ser antiquíssimas, nascentes de um cotidiano (Provérbios 10,4, sobre a persistência no trabalho), enquanto outras envolvem reflexões abrangentes sobre a vida (Eclesiastes 1, sobre a ciclicidade da vida). Dessa forma, o conjunto de literatura sapiencial consiste em um longo processo de construção e, inclusive, de diálogo com outros sistemas de pensamento. Para compreendê-la, portanto, é necessário um olhar para sua construção, suas raízes, e influências. É isso que proponho.

Provérbios e sabedoria popular

A partir desse panorama da literatura sapiencial, mostrando sua variedade, seus temas e seu tempo de construção, volto-me ao livro de Provérbios, contendo representantes da mais simples sabedoria: os provérbios. Não se compreenda "simples" como desprovida de reflexão – são "simples" porque lidam com questões pontuais, problemas vivenciais: ensino de filhos, opressão dos pobres, preguiça. Com isso não se quer dizer que o livro de Provérbios é, todo ele, fruto dessa sabedoria simples. Provérbios contém elaboração posterior, releituras 'teologizantes', reflexões extensas, por exemplo, o hino à sabedoria (Provérbios 8). Porém, a forma mais simples da sabedoria, os provér-

bios populares, pode ser encontrada aí – é desse material proverbial que nasce o livro de Provérbios, para posteriormente receber pensamentos mais elaborados.

Mas a final, que é um provérbio? A palavra *mashal*, advinda da raiz *mshl* (ser como, assemelhar-se), no livro de Provérbios³ indica um conjunto de gêneros sapienciais, desde os ditos populares até provérbios numéricos (Provérbios 30,15-33). Dentre esses, o mais simples é o provérbio popular, ou dito popular, como os que temos em português: “Casa de ferreiro, espeto de pau”. Esses ditos nascem, como o nome diz, da sabedoria popular, da observação cotidiana.

Essa relação entre esses provérbios populares e o cotidiano pode ser visto em dois textos fora do livro de Provérbios. Tais textos são importantes uma vez que estão contidos dentro de contextos que dão ao leitor o horizonte vivencial dos provérbios.

Em 1Samuel 10,11-12 lê-se:

Todos os que, dantes, o conheciam, vendo que ele profetizava com os profetas, diziam uns aos outros: Que é isso que sucedeu ao filho de Quis? Está também Saul entre os profetas? Então, um homem respondeu: Pois quem é o pai deles? Pelo que se tornou em provérbio: *Está também Saul entre os profetas?*⁴

Neste texto vê-se como o provérbio popular nasce de um cotidiano: uma frase dita num momento qualquer e que se torna um tipo de ‘modelo’. Quando outro fato semelhante ocorre, a frase ‘modelo’ se aplica, havendo comparação. Neste caso, pela estranheza de Saul profetizar, surge um provérbio que ressalta a presença de um elemento estranho onde naturalmente não ocorreria. Concretamente se pode imaginar diversas situações: um boi entre ovelhas, um profeta entre sacerdotes e qualquer outra situação que envolva um elemento estranho, como um rei entre profetas.

Também Ezequiel 16,44 pode ajudar na compreensão do provérbio popular. Diz o texto:

Eis que todo o que usa de provérbios usará contra ti este, dizendo: *Tal mãe, tal filha.*⁵

O profeta Ezequiel aplica um provérbio popular a Jerusalém. A cidade seguiu os caminhos de sua mãe, Judá. Os mesmos pecados e transgressões a acompanharam. Por isso, Jerusalém é comparada a sua mãe, por

meio de um provérbio já existente que ressalta a continuidade de características entre gerações.

Nestes dois textos a mesma palavra, *mashal*, é usada para se referir a um provérbio popular: uma frase direta, simples, que é usada, por comparação, em situações semelhantes à original.

De fato, este tipo de provérbio não é o conteúdo de todo livro de Provérbios: ele foi reelaborado, relido. Porém, é esse tipo mais simples o “chão” do livro: é dele que o livro nasce e nele se fundamenta. Assim, pode-se ver ainda alguns desses provérbios a partir das releituras presentes no livro. Tomemos como exemplo Provérbios 10,6 e 10,11⁶:

Bênçãos há sobre a cabeça do justo,
mas a violência cobre a boca dos perversos.

A boca do justo é fonte de vida,
mas a violência cobre a boca dos perversos.

Também notamos Provérbios 10,15 e 18,11:

Os bens do rico são a sua cidade forte,
a pobreza dos pobres a sua ruína.

Os bens do rico são a sua cidade forte,
e como uma muralha na sua imaginação.

Nestas quatro unidades, percebe-se tanto o provérbio como um dito direto, curto, assim como as reflexões posteriores realizadas a partir dele. Nestes casos, os trechos em *itálico* consistem em provérbios originais, usados e adaptados em diferentes momentos:

A violência cobre a boca dos perversos. (Provérbios 10,6.11)

Os bens do rico são sua cidade forte. (Provérbios 10,15; 18,11)

O conjunto desses provérbios articulados com complementos ou ainda com outros provérbios é chamado sentença⁷. Sentenças são construções que pertencem a um segundo momento do provérbio, já não construídos espontaneamente a partir de uma cotidianidade, mas fruto de uma reflexão e organização de provérbios pré-existentes.

Dessa maneira, temos no livro de Provérbios exemplos da origem da sabedoria israelita, dentre aquele cotidiano observado e formulado em frases

diretas que, por comparação, são aplicáveis em situações semelhantes.

Provérbios e os “Sábios”

Outra relação de destaque no livro de Provérbios, mais vinculado à composição do livro, é a figura do sábio ou dos sábios. Foram esses sábios os responsáveis pela construção do livro, pela compilação de diversos provérbios populares como acima falávamos, e também pelas reflexões baseadas nesses provérbios.

Ao falarmos em sábio, a primeira impressão é a de um “senhor barbudo” que fala coisas profundas sobre a vida humana, uma espécie de filósofo ao qual só cabe a tarefa de pensar. Porém essa ideia não faz jus à figura do sábio no Antigo Testamento, e nem ajuda na compreensão de sua função na construção do livro de Provérbios.

O sábio no Antigo Testamento é mais que um “senhor de barbas”. Sua figura está diretamente ligada à sua capacidade de ler e escrever. Não é ele, necessariamente, que produz sabedoria, senão que a ensina. O sábio é, pois, um funcionário da corte capaz de ler e escrever. Uma vez que a leitura e a escrita não são capacidades “democráticas” no mundo antigo, aqueles que as detêm o fazem porque estão diretamente ligadas às suas funções vitais: precisam saber ler e escrever uma vez que lidam com documentos da corte, registros, cartas, relações internacionais. Os sábios estão, pois, ligados à atividade secretarial vinculada ao processo documental.

Porém, apenas esse vínculo não explicaria o título de sábio. Bastaria chamá-los de secretários ou escribas para fazer jus a sua atividade. Mas, justamente na capacidade de ler e escrever e, portanto, de copiar, compilar e editar documentos é que se desdobra o título de sábio. Isso porque, ao deter as capacidades de ler e escrever, se tornam responsáveis por transmitir esses conhecimentos, são professores da educação cortesã⁸.

Como responsável pela educação cortesã, o sábio também registra/compila/compõe unidades de sabedoria que são utilizadas na educação. Esses conjuntos de sabedoria são utilizados de duas formas: 1. Para instrução oral, ensinando princípios de vida aos funcionários e à descendência real; 2. Como material de ensino motriz, onde pela cópia de pequenas unidades escritas, o aluno aprende a ler e escrever.

Em síntese, o sábio é um funcionário da corte que, por conhecer as letras, trabalha com todo tipo de documentos, confeccionando-os, arquivando-os, coletando-os. Porém, ao lidar com as letras, também se torna responsável por transmiti-las, ensinando a corte a ler e escrever. Nessa atividade, também utiliza porções de sabedoria no processo de ensino.

Dessa figura dinâmica do sábio, que existiu em pluralidade na corte (os sábios), surge o livro de Provérbios como compilação de sabedoria para o ensino cortesão. São os sábios, funcionários régios, os responsáveis pela compilação desse material usado didaticamente (Provérbios 22,17; 24,23).

Provérbios e Salomão

Não poderia falar de relações formativas quanto ao livro de Provérbios sem fazer referência ao nome do rei Salomão. Por três vezes o livro de Provérbio refere-se a um conjunto de ditos populares como sendo mishlei shlomoh “provérbios de Salomão”. Também em 1 Reis 3,5-14 lê-se que Salomão pedira a Deus sabedoria em vez de riquezas e poder e, por isso, Deus lhe concedera sabedoria à qual não haveria maior antes ou depois dele. Desta maneira, Salomão é conhecido como o rei sábio (veja ainda 1 Reis 5,9-14; 10,1-10).

Mas, em que consiste a sabedoria salomônica? Porque muitos provérbios são atribuídos a ele? A resposta a essas questões está estreitamente ligada à administração salomônica.

Enquanto Davi, seu pai e antecessor no trono israelita, fora um conquistador, um guerreiro, Salomão fora um administrador. O reinado de Salomão se desenvolveu debaixo de intensas relações mercantis e internacionais. Salomão tivera relações com os fenícios (1 Reis 9,10-14), egípcios (1 Reis 3,1), e, desenvolvera atividades marítimas e exploratórias (1 Reis 9,26-28). Internamente, criou um sistema de províncias administrativas, onde cada uma possuía um ‘prefeito’ responsável pela administração local (1 Reis 4,7-19). Além disso, Salomão desenvolveu o exército e construiu o templo (1 Reis 5-8), importante elemento ideológico para manutenção da monarquia.

Quando se considera esse amplo sistema administrativo de Salomão, uma consequência que se observa é a necessidade de funcionários, e justamente aí reside a sabedoria salomônica⁹. Uma vez que a administração régia cresceu sob o comando de Salomão, cresceram também o número de funcionários: secretários, prefeitos, dentre outros. Dessa maneira, a sabedoria salomônica está diretamente ligada à figura do sábio, já

acima analisada. No sábio, enquanto funcionário e cortesão, responsável por diversas atividades, encontram-se Salomão e a sabedoria. Salomão como promulgador de uma ampla rede administrativa, cada vez mais demandava pessoas letradas e que fossem bons administradores, que tivessem, pois, sabedoria.

Com essa demanda de funcionários no período de Salomão a literatura sapiencial cresceu enquanto material de ensino, fosse para letramento, ou para princípios de sabedoria que auxiliassem na administração. Em função dessa particularidade, recebeu o título de rei sábio.

Sabedoria não israelita em Provérbios

Até então vimos três relações que contribuíram para a formação do livro de Provérbios: 1. As origens nos provérbios populares; 2. A influência da figura do sábio e a utilização no ensino cortesão; 3. O rei Salomão, enquanto construtor de uma ampla rede administrativa que demandava funcionários sábios (letrados e administradores), fomentando, deste modo, a sabedoria em seu tempo.

Porém, há no livro de Provérbios um conjunto de textos que extrapola as relações acima descritas. São conjuntos sapienciais extra israelitas que compõem uma parcela considerável do livro de Provérbios e, portanto, contribuíram em sua formação.

A sabedoria não é particularidade israelita. Hoje conhecemos porções de sabedoria das mais diversas: a sabedoria do repentista nordestino, do cacique índio, a milenar sabedoria chinesa. Aproximando-nos do horizonte bíblico, tem-se conhecimento da sabedoria de diversos povos do Antigo Oriente Próximo: Egito, Mesopotâmia, Ugarit, dentre outros.

Nos escritos bíblicos, essa sabedoria extra israelita pode ser notada tanto em referências menos diretas quanto em conteúdos extra israelitas, incorporados na literatura bíblica. No livro do profeta Jeremias (49,7) é referida a sabedoria dos edomitas. Também a história de Jó deve ser de fora de Israel, pois em Jó 1,1 diz-se que ele era de Uz, provável referência a Edom (Lamentações 4,21). Em 1,3 é relatado que Jó era o homem mais rico do Oriente, o que indica, para quem está na Palestina, que se refere à terra da Transjordânia. Por outro lado, é preciso compreender que as reflexões no livro de Eclesiastes não poderiam ser efetuadas sem o contato com o mundo grego.

Nesses textos, seja por uma referência direta, seja por empréstimos de outras culturas, vê-se que a sabedoria de fora de Israel tanto foi notada como contribuiu formativamente no conjunto de sabedoria da Bíblia Hebraica. Mais

especificamente no livro de Provérbios essa influência estrangeira pode ser percebida, como exemplo, em três conjuntos: em 22,17-24,22; 30,1-6 e 31,1-9.

Em 22,17-24 tem-se porções significativas retiradas das *Instruções de Amenemopet*. Este conjunto é atribuído a *Amenemopet*, filho de *Kanakht*, que teria escrito porções de sabedoria para seu filho. As discussões sobre a data das *Instruções de Amenemopet* são amplas. Sugere-se que por volta do século X se deu a sua composição, ainda que essa data não seja questão resolvida¹⁰.

O livro consta de trinta capítulos, onde *Amenemopet*, filho de *Kanakht*, ensina seu filho princípios de vida, relações pessoais, comerciais, judiciais, relações de poder dentre outras, a serem guardados no coração.

Os paralelos com Provérbios 22,17-24,22 podem ser notados abaixo¹¹:

Provérbios

22:17 - 18	Amenemopet 3:9 - 11; 3:16 (Cap.1)
22:19	1:7 (Introdução)
22:20	27:7 - 8 (Cap, XXX)
22:21	1:5 - 6 (Introdução)
22:22	4:4 - 5 (Cap. XI)
22:23	sem paralelo
22:24	11:13 - 14 (Cap, IX)
22:25	13:8 - 9 (Cap, IX)
22:26 - 27	sem paralelo
22:28	7: 12 - 13 (Cap, VI)
22:29	27:16 - 17 (Cap, XXX)
23:1 - 3	23:13 - 18 (Cap, XXIII)
23:4 - 5	9:14 - 10:5 (Cap, VII)
23:6 - 7	14:5 - 10 (Cap, XI)
23:08	14:17 - 18 (Cap, XI)
23:09	22:11 - 12 (Cap, XXI)
23:10 - 11	7:12 - 15; 8:9 - 10 (Cap, VI)
23:12 - 24:10	sem paralelo
24:11	11:6 - 7 (Cap, VIII)
24:12 - 22	sem paralelo

Tais *Instruções* poderiam ter sido inseridas na sabedoria israelita no tempo de Salomão, uma vez que sob ele Israel teve boas relações estrangeiras, inclusive com o Egito. Isso pode ser notado em 1 Reis 3,1, onde lê-se que teria se casado com a filha do faraó. Essa relação com os egípcios, somada à ampliação administrativa de Salomão e, portanto, da figura do sábio, explicaria a inserção de material egípcio no conjunto da sabedoria israelita.

Outras duas unidades não exemplares israelitas que constituem o livro de Provérbios são as palavras de *Agur* (30,1-6) e da mãe do rei *Lemuel* (31,1-9). Se o termo *massa'*, que aparece no cabeçalho de ambas as unidades (30,1; 31,1), for uma referência geográfica, não sendo traduzida como 'oráculo', indica uma ligação das unidades com os árabes (veja Gênesis 25,14). Teríamos, pois, dois exemplos de sabedoria árabe adotados. Ainda que *massa'* não seja uma referência geográfica, ao menos 31,1-9 deverá ser extra israelita, uma vez que *Lemuel* é caracterizado como rei (31,1), e não há rei israelita com este nome.

Nestas unidades é destacada a limitação do ser humano e a grandiosidade de Deus e sua palavra (30,1-6). Destaca também a necessidade do rei fugir da bebida forte, da mulher lasciva e reinar de forma justa (31,1-9).

A partir dessas três unidades, nota-se como a sabedoria extra israelita é adotada, incorporada e compreendida à luz da sabedoria israelita, que tem como fundamento o temor a Javé (Provérbios 1,7).

Palavras finais

A partir dos levantamentos realizados, acerca de algumas relações formativas do livro de Provérbios, pode-se compreender sua função didática. Os provérbios, enquanto textos curtos, de origem popular, poderiam ser usados no ensino motriz, no aprendizado da escrita. Como portadores de sabedoria e de fácil memorização, serviriam para 'ensino administrativo' na corte¹².

Para esse fim, compilações de provérbios populares e também de sabedoria estrangeira foram realizadas, sob o reinado de Salomão, o rei sábio (Provérbios 1,1), sob Ezequias (Provérbios 25,1), e provavelmente outras revisões e compilações posteriores foram feitas.

Esses levantamentos sobre a formação do livro de Provérbios ajudam a encaminhar sua leitura: Provérbios é livro didático, traz ensino para capacitar ao discernimento, à construção de um bom senso iluminado pela fé em Javé.

BIBLIOGRAFIA

- BAKOS, Margaret Marchiori. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. Porto Alegre : ediPUCRS, 2009.
- BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo : ASTE, 1968.
- BÍBLIA. Almeida Revista e Atualizada. Barueri, SP : Sociedade Bíblica do Brasil. 1993.
- BLACK, James Roger. *The Instruction of Amenemope: a critical edition and commentary prolegomenon and prologue*. University of Wisconsin-Madison, 2002. (tese doutoral).
- CERESKO, Anthony. *A Sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. São Paulo : Paulus, 2004.
- HILL, Andrew, WALTON, John. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo : Vida, 2006.
- PRITCHARD, James B. (edit.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton : Princeton University Press, 1969.
- RENDTORFF, Rolf. *Antigo Testamento: uma introdução*. Santo André, SP : Academia Cristã, 2009.
- SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo : Oikos, 2008.
- SCHWANTES, Milton. *Sentenças e Provérbios*. São Leopoldo : Oikos, 2009.
- SIQUEIRA, Tércio Machado. *Tirando o pó das palavras*. São Paulo : Cedro, 1005.
- WALTKE, Bruce K. *The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature*. Bibliotheca Sacra 136 (Jul-Set. 1979). p. 211-38.

¹ Mestre em Ciências da Religião e Doutorando em Estudos judaicos. Bacharel em Teologia. Professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Veja Sábio e Sabedoria em SIQUEIRA, Tércio Machado. *Tirando o pó das palavras*, p.65.

³ Dessa palavra vem o nome do livro *mishlei*.

⁴ Almeida Revista e Atualizada. *Itálico meu*. As próximas referências seguem esta versão.

⁵ *Itálico meu*.

⁶ Exemplos retirados de BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. VI. 1, p.185.

⁷ Ver SCHWANTES, Milton. Sabedoria, sentenças sapienciais e provérbios – questões em debate – uma breve introdução temática. In.: *Sentenças e provérbios*. p.13-16

⁸ Veja CERESKO, Anthony. *A Sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. p.24-26

⁹ Outro rei que necessitou de aumento de funcionários na corte fora Ezequias, que, após a queda de Samaria (722a.C), acolheu parte da população de Israel/Norte, demandando aumento administrativo. Não é sem propósito que seu nome aparece como compilador em Provérbios 25, 1.

¹⁰ BAKOS, Margaret Marchiori. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. p.37 sugere a contemporaneidade entre as Instruções de Amenemopet e a construção do Estado Israelita. Veja discussões sobre a data em BLACK, James Roger. *The Instruction of Amenemope: a critical edition and commentary prolegomenon and prologue*.p.212-293, e ainda WALTKE, Bruce K. *The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature*.

¹¹ Retirado de PRITCHARD, James B. (edit.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. p.424

¹² Talvez Provérbios ou boa parte dele, tenha sido compilado mais especificamente para o ensino do filho do rei, para que aprendesse a administrar com sabedoria o reino: a isso poderia contribuir a *Instrução de Amenemopet*, que escreve a seu filho, as palavras da mãe de Lemuel (31, 1-9), educando-o para ser um bom rei, ou ainda a constante utilização de *beni* “filho meu” que pode indicar mais que uma relação de proximidade entre professor e aluno.

SOFRER, PARA QUÊ? UM ENSAIO SOBRE O SOFRIMENTO NO PENSAMENTO DE C. S. LEWIS

Gabriele Greggersen¹

RESUMO

Qual a atualidade e como deve ser entendida uma das principais obras de C.S. Lewis, *O Problema do Sofrimento*, nos dias de hoje? Essa é a questão básica do artigo, que debate a pergunta central do livro: Se Deus existe e é bom, por que há tanto sofrimento nesse mundo? A resposta envolve a questão do livre arbítrio e da impossibilidade, mesmo para um Deus onipotente, de infringir as suas próprias leis, que são intuídas, mas inalcançáveis para os humanos. Além do livre-arbítrio e da questão da onipotência, o artigo trata da bondade de Deus em Lewis e como ela pode ser conciliada com o sofrimento, além do tema da moral. Para aprofundar as ideias do autor nesse livro, estaremos fazendo paralelos entre o mesmo e outras obras e cartas de Lewis.

Palavras chave: Sofrimento, livre arbítrio, bondade de Deus.

ABSTRACT

Which is the relevance and how should one of the major works of C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, be understood nowadays? This is the basic question of the article, which discusses the central question of the book: If God exists and is good, why is there so much suffering in the world? The answer involves the question of free will and the impossibility, even for an omnipotent God, to break His own laws, which are intuited, but unattainable for humans. In addition to the free will and the subject of His omnipotence, the article addresses the goodness of God in Lewis and how it can be reconciled with the suffering, besides the theme of morality. To deepen the ideas of the author in this book, we will be establishing parallels with other works and letters of C.S. Lewis.

Keywords: Suffering, Free Will, God's goodness.

INTRODUÇÃO

Escrito em 1940, onze anos depois de sua conversão ao teísmo, alguns anos após sua conversão ao cristianismo e bem antes de Nárnia, *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a) é, na rica constelação de obras lewisianas, um dos seus maiores clássicos teológico-apologéticos do século XX.

Esse livro tornou-se a primeira de uma série de obras de doutrina cristã destinadas ao público leigo e foi escrito bem antes do encontro de Lewis com Joy, com a qual se casou (e que morreu de câncer poucos anos depois, história esta relatada no filme *Shadowlands - Terra das Sombras*, estrelado por Anthony Hopkins). O tema era tão entrelaçado à trama da história de vida do autor que lhe permitiu retomá-lo em *Anatomia de uma Dor* (LEWIS, C.S., 2006 c), uma de suas últimas obras, inicialmente publicada com pseudônimo. Muitos concluíram, a partir desse livreto publicado inicialmente sob um pseudônimo, que Lewis tivesse perdido a fé, dados os seus ataques contra Deus, que chama de “carrasco divino”. No entanto, quem o lê em profundidade fica impressionado com a coerência do autor consigo mesmo e com as Escrituras, particularmente os livros de Jó e de Lamentações (o livro do “profeta chorão”).

Considerando a história de vida de Lewis, entendemos porque a temática do mal permeia todo o seu legado de obras, ficcionais ou não. Mas em *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a), ele torna isso mais explícito do que nunca, usando palavras que já eram *tabus* na sociedade moderna, que continuam erigidos na pós-moderna: o *pecado*. De acordo com Bacz (1999, *online*), só isso já faz valer a pena ler o livro. Longe de estar superado, hoje em dia esse debate é ainda mais difícil e ao mesmo tempo mais pungente do que na época da Segunda Grande Guerra Mundial. Vivemos uma crise ética e moral profunda. Mas as Escrituras não nos autorizam a deixarmos de lutar pela instauração do bem, mesmo em um mundo tão violento e imoral quanto o nosso.

Por que considero *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a) um dos mais importantes livros de C.S. Lewis para a atualidade? A principal razão é elucidada pelo próprio Lewis: o fato de que o mal e o sofrimento são os principais argumentos de ateus e pessoas que descreem do Evangelho contra o cristianismo. Mais do que nunca, os movimentos ateus insistem em explorar esse ponto. Como pode existir um Deus (supostamente) bom e perfeito, ao mesmo tempo em que observamos tanto sofrimento, dor, injustiças, guerras e males neste mundo por Ele criado para ser perfeito? E, se Ele existe, devia poder impedir o sofrimento. Ou então, deve ser um deus mal ou impotente.

O argumento central de Lewis contra essas suposições é que Deus é onipotente, sim, mas não agiria contra a natureza por Ele mesmo criada. Violar a liberdade de sua criatura seria uma dessas “infrações” que não combinam com a essência e os propósitos divinos. Lewis aprofunda essa ideia em *Cristianismo Puro e Simples* (LEWIS, 1997) e em *A Abolição do Homem* (LEWIS, 2005), afirmando que tal essência segue regras que não podemos reconhecer completamente, mas que podemos intuir, de modo semelhante ao que acontece com as regras da matemática.

É claro que essa regra do bom-senso ou *Tao*, como ele a chama em *Cristianismo Puro e Simples* (LEWIS, 1997), está mais bem explicitada na Bíblia, mas ela emana de toda a criação desde o princípio dos tempos e, mais ainda, desde a queda. Como elucida Bacz (1999, *online*), uma das regras observadas por Deus é a do *sentido* ou da *não contradição*:

Ele começa pela ideia de Deus como Todo-poderoso. Qual o sentido da Onipotência de Deus? Será que ele pode fazer o que bem entende? Sim, tudo exceto o impossível intrínseco. Você pode lhe atribuir milagres, mas não o absurdo, pois Ele segue as suas próprias regras. Indo mais a fundo nessa ideia da Onipotência Divina, Lewis construiu um universo próprio: um universo no qual *almas* livres, ou talvez, como costumamos dizer nos dias de hoje, de pessoas capazes de se comunicar. Nesse processo, ele descobre que:

Devemos, pois, usar de grande cautela ao definir essas impossibilidades intrínsecas que nem mesmo a Onipotência pode realizar. O que segue deve ser considerado menos uma afirmativa do que elas são e mais uma amostra de como elas podem ser. As inexoráveis “leis da Natureza”, que operam a despeito do sofrimento ou do merecimento humano e que não são afastadas pela oração, parecem, à primeira vista, fornecer um forte argumento contra a bondade e poder de Deus. Pretendo alegar que nem mesmo a Onipotência poderia criar uma sociedade de almas livres sem ao mesmo tempo criar uma Natureza relativamente independente e “inexorável” (LEWIS, 2006 a, pg. 35-36).

Ou seja, a liberdade das almas implica numa ordem natural (que diz por exemplo, que todo o ser morre mais dia menos dia, e que todo parto envolve dores), e, com ela, possibilidade, ainda que não na necessidade, do mal e do sofrimento (cf. Romanos 8. 18-19) “Tente excluir a possibilidade de sofrimento implicada pela ordem da natureza pela existência do livre-arbítrio e você descobrirá que excluiu a própria vida” (LEWIS, 2006 a, p. 42).

Assim, o universo como o conhecemos, pode muito bem ser produto de um criador sábio e onipotente, apesar do sofrimento que nele se observa. Partindo do pressuposto de que em Deus não pode haver

contradição, o projeto de Lewis nesse livro é

(...) descobrir como, percebendo um mundo de sofrimento e estando certos, a partir de fundamentos bem diversos, de que Deus é bom, como devemos conceber essa bondade e esse sofrimento sem contradição (LEWIS, 2006 a, p. 44).

Em seguida, Lewis parte para a definição de bondade.

Mais do que nunca tendemos hoje a confundir o “bem” com o “conveniente”, o “prático”, o “cientificamente comprovado” ou o simplesmente “interessante” ou “popular”. *The show must go on!* – dizem os que sofrem hoje, rangendo os dentes e aparentando ter tudo “sob controle”. Estamos à milhas de distância da compreensão do sentido mais profundo do bem e do mal, a mesma distância em estamos dos tempos do Éden e da queda.

A bondade de Deus é confundida com “gentileza” ou “favores”, principalmente voltados para a vida financeira. Muitas igrejas exploram ao máximo essa área, fazendo a “espiritualidade” ser equipara à “prosperidade”. Ao invés de um pai, que ama quando corrige, queremos um avô, que paparica seus netos. Lewis afirma sem pruridos que a bondade e amor de Deus *incluem* o sofrimento circunstancial, precisamente pelo estado decaído deste mundo, numa visão mais abrangente ou transcendente da história. Como comenta Bacz (1999, *online*), só mesmo quem leu Agostinho é capaz de compreender essa verdade com todas as suas implicações sobre o saber e o fazer humanos.

Um exemplo disso é a forma preconceituosa com a qual a modernidade tratou os povos chamados “primitivos” que, do ponto de vista cristão, jamais poderiam ser considerados inferiores aos “civilizados”. “Não existem pessoas ordinárias” (tradução da autora), afirma ele em *The Weight of Glory* [O Peso da Glória] (LEWIS, 1980), levando a noção de criação às últimas consequências para a humanidade. Infelizmente o cristianismo institucionalizado e politizado contradiz a não aceção de pessoas diante de Deus, já anunciada no Antigo Testamento. Do ponto de vista evangelístico, Lewis considera os pagãos espiritualmente menos “contaminados” pelos vícios modernos, e por isso mais acessíveis à boa nova.

Para compreendermos melhor essa aparente contradição, Lewis propõe discutir o tema da moral a partir de três categorias:

(1) o simplesmente bom que descende de Deus, (2) o mau, simples produzido pelas criaturas rebeldes e (3) a exploração do mal por Deus para

fazer cumprir seus desígnios redentores, o que produz (4) o bem complexo gerado pela aceitação do sofrimento e o arrependimento do pecado (BACZ, 1999, *online*).

Esse autor frisa ainda que um dos maiores aprendizados, e assim, benefícios que o sofrimento pode (paradoxalmente) trazer é abrimos mão de nossa autossuficiência e deixarmos-nos ser usados por Deus para a realização do seu propósito maior, que aceitamos pela fé. É assim que nos tornamos cocriadores deste mundo, participando efetivamente do Seu Plano de Resgate do mesmo e, assim, das garras do tirano que nos escraviza desde a queda, sem que ele se dê conta disso.

Assim, gradativamente *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a) nos faz ver sentido no sofrimento e a lógica moral e racional da obra de Deus neste mundo. Além de voltarmos a ter esperança e força para nos erguermos das fases e situações de sofrimento, Lewis desperta em nós o desejo pelo ‘Lar Perdido’ no qual já começamos a morar. Ele nos devolve a cidadania espiritual que o sofrimento nos faz ver ameaçada. A ameaça não está do lado de Deus, mas do nosso: nós é que somos o elo fraco no processo, não Deus. Portanto, jamais teremos como culpar Deus pelo mal que há no mundo, mesmo porque, como Lewis sugere por toda a sua obra de ficção e teológica, em última instância o mundo não é mal, só está mal, é diferente! Lewis deixa claro que Deus vai fazer cumprir o seu desígnio através de criaturas boas ou más. Resta a nós preferirmos servir a Ele “pelo amor ou pela dor”. Ao mesmo tempo em que somos os únicos responsáveis por esse processo, não somos as suas únicas vítimas. Deus mesmo se fez vítima no nosso lugar, mesmo não tendo necessidade para tanto. Assim o mistério do mal é o primeiro passo rumo à compreensão do mistério da cruz. E a abnegação do nosso *self* se torna o primeiro passo para a descoberta do nosso *self* verdadeiro – ou aquele que Deus originariamente “bolou” na criação – e para a autorrealização. Tornando-nos cristãos, ou seja, imitadores de Cristo e verdadeiros cristos, nos tornamos mais nós mesmos, num processo de aprimoramento na fé.

Ao longo desses anos de pesquisa a respeito da vida e obra de C.S. Lewis, tenho me convencido cada vez mais de sua atualidade. Ela é frisada por biografias excelentes como a de Peter Kreeft (1994), entre outros.

Mas para entender em profundidade o elo que une o clássico, *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a), ao breve *Anatomia de uma Dor* (LEWIS, 2006 c) e toda a sua obra até o seu último livro, publicado postumamente, *Oração: Cartas de Malcolm* (LEWIS, C.S., 2009),²

é preciso ler a sua extensa correspondência.

Apesar de ter confessado que escrever cartas não era exatamente o que mais gostava de fazer, Lewis produziu milhares delas, em parte porque também recebia inúmeras. Com algumas pessoas ele manteve uma correspondência fiel literalmente até a morte, como com a misteriosa Senhora Americana (conf. *Cartas a uma Senhora Americana*, LEWIS, C.S., 2006 b). A troca de cartas entre eles começou em 1950 e durou até a morte de Lewis em 1963. O tom usado por ele é sempre o de mentor, conselheiro, *tutor* ou alguém que se identifica com as dores do outro, sendo sensível a elas (mesmo no caso de uma mulher) e a encorajando a não desistir.

É claro que Lewis não é nenhuma exceção à regra do crescimento espiritual, sendo acusado, principalmente em seus primeiros escritos, de incorporar alguns preconceitos comuns na sociedade, como os de gênero e raça.

Porém, logo na primeira carta a essa senhora, ficamos sabendo que ela era católica, para o que LEWIS demonstra um espírito não discriminatório em frases como: “embora o caminho que a senhora tomou não seja o meu, estou em condições de cumprimentá-la – talvez seja porque sua fé e sua alegria aumentaram de forma tão evidente” (LEWIS, 2006 b, p. 15-16). O mesmo também foi provado no seu relacionamento com o melhor amigo, J.R.R. Tolkien, que não só era católico, mas também teve um papel fundamental na sua conversão ao cristianismo.

Ele explica:

Acredito que, no atual estado de divisão da Cristandade, as pessoas que estão no centro de cada divisão estão mais próximas uma das outras que as que estão nos extremos. Eu estenderia essa afirmação para além do Cristianismo: temos muito mais em comum com o judeu e o muçulmano *autênticos*, que com qualquer infeliz liberalizante e ocidentalizado membro desses dois grupos (LEWIS, 2006 b, p. 11-12, de 10.11.52).

Nessas cartas, temos versões resumidas de suas principais teses e sua evolução ao longo do tempo. Topamos com frases impressionantes por sua simplicidade, como: “É claro que todos aprendemos sobre o que fazer com o sofrimento – oferecê-lo em Cristo a Deus, como nossa pequeníssima participação no sofrimento de Cristo – mas é tão difícil fazer isso! Para mim, infelizmente, acho que é mais fácil imaginar do que realmente *viver* isso” (LEWIS, 2006 b, p. 69).

A prova de fogo para pôr em prática a teoria de Lewis de que o sofrimento é o “megafone de Deus para despertar um mundo surdo” (LEWIS, 2006 a, p. 106) (tão frisada no filme *Terra das Sombras*³), viria após o diagnóstico de câncer em Joy e seu casamento (primeiro civil, depois, contra todas as regras da igreja anglicana, também no religioso) com o que ele chamou de uma “moribunda”. Mas ele confessa que a doença dela, embora fosse atrativa para um poeta de certa forma trágico, apenas apressou e incentivou algo que aconteceria de qualquer forma. Ela acabou se recuperando e tiveram alguns bons anos de convívio antes de seu falecimento.

Depois de anunciar a morte da esposa e de dizer que o único consolo que lhe resta é o seu enteado mais novo, ele diz: “Sobre como suporte o sofrimento, a resposta é: ‘De quase todas as formas possíveis’. Porque, como você talvez saiba, não se trata de um estado, mas de um processo” (LEWIS, 2006 b, p. 113).

Precisamente nos momentos em que mais necessitamos de Deus, diz Lewis, Ele nos parece mais distante, ao passo que quanto mais pranteava a morte da esposa, mais se distanciava dela. Todo o seu dramático processo de penar e as suas lamentações diante de Deus devido à morte de Joy encontram-se descritos em *Anatomia de uma Dor* (LEWIS, 2006 c).

Ainda em *Cartas a uma Senhora Americana*, Lewis retoma uma ideia de *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a), de que “a parte amorosa do sofrimento é boa e tem efeitos purgatórios, ao passo que a parte raivosa é ruim e infernal... O coração humano (pelo menos o meu) é ‘desesperadamente mau’” (LEWIS, 2006 b, p. 114-115). Daí que, como destacam Moreland e Craig (2005), a problemática da morte para o cristão protestante não gira em torno da dúvida a respeito do purgatório, e sim, de como conciliar a bondade de Deus com o sofrimento que há no mundo.

Essa discussão já estava presente em num dos primeiros e principais clássicos apologéticos de Lewis, *Cristianismo Puro e Simples* (LEWIS, 1997), publicado em 1943, baseado em palestras radiofônicas anteriores. Discute-se ali uma determinada Lei Moral que rege o universo e a que todos têm acesso, o que nos torna indesculpáveis e corresponsáveis pelo sofrimento que há no mundo. Daí a importância do aprendizado. Pelo menos a princípio aprendemos a mudança de comportamento por *mimese* ou pela imitação de bons modelos que nos foram passados, para depois nos apropriarmos daquele comportamento como sendo nosso.

Em *Anatomia de uma Dor* (LEWIS, 2006 c), depois de chamar Deus de “palhaço”, “sádico cósmico” e dentista ou veterinário, metáforas já usadas anteriormente em *O Problema do Sofrimento* (LEWIS, 2006 a), e de questionar o *consolo* que a religião possa trazer, Lewis conclui:

Duas convicções diversas a respeito do todo me pressionam cada vez mais o espírito. Uma é a de que o Veterinário Eterno é ainda mais inexorável; a outra, de que as possíveis operações ainda sejam mais dolorosas do que nossas elucubrações mais graves podem prever; mas há outra, segundo a qual “tudo acabará bem...” As imagens do Sagrado facilmente se tornam imagens sagradas – sacrossantas. Minha ideia de Deus não é uma ideia divina. Ela deve ser despedaçada. Ele próprio a despedaça. Ele é o grande iconoclasta (LEWIS, 2006 c, p. 81-82).

Encerramos essa nossa reflexão com uma carta não publicada, escrita poucos meses antes da sua morte e que resume todo o pensamento do autor sobre o assunto:

Imagine-se como sementinha pacientemente hibernando enterrada na terra; à espera do afloramento no tempo que o jardineiro achar melhor, para o mundo real, para o verdadeiro despertar. Suponho que toda a nossa vida presente, quando olharmos para trás, a partir daí, não parecerá mais do que um devaneio sonolento. Este é o mundo dos sonhos. Mas o galo está para cantar. E está mais próximo agora do que quando eu comecei a escrever esta carta.

LEWIS, 1980, p.187, tradução nossa

REFERÊNCIAS:

- BACZ, Jacek. “C.S. Lewis: The Problem of Pain.” *The Newman Rambler* (Spring 1999): 23-28.
- KREEFT, Peter. *O Diálogo*. Tradução: Wanda de Assumpção. São Paulo: Mundo Cristão: 1986.
- KREEFT, Peter, C. S. Lewis *For The Third Millenium. Six Essays On The Abolition Of Man*. San Francisco, CA: Ignatius, 1994.
- LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples*. 5a. ed., São Paulo: ABU, 1997.
- LEWIS, C.S. *O Problema do Sofrimento*. São Paulo: Vida, 2006 (a).
- LEWIS, C.S. *Crônicas de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LEWIS, C.S. *A última Batalha*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
 LEWIS, C.S. *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*. Tradução: Mateus Sampaio Soares de Azevedo. Petrópolis: Vozes, 1996.
 LEWIS, C.S. *A Abolição do Homem*. Tradução: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
 LEWIS, C.S. *Cartas de uma Senhora Americana*. São Paulo: Vida, 2006.
 LEWIS, C.S. *Anatomia de uma Dor*. São Paulo: Vida, 2006 (c).
 LEWIS, C.S. *Oração: Cartas de Malcolm*. São Paulo: Editora Vida, 2009.
 LEWIS, C.S. *A Mind Awake: an anthology of C.S. Lewis* (ed. Clyde Kilby), Hartcourt Brace (Harvest), 1980.
 LEWIS, C.S. *The Weight of Glory*, New York: Collier, 1980.

¹ É graduada em Pedagogia, mestre e doutora em História e Filosofia da Educação. Pós-doutora na área de História das Ideologias e Mentalidades da Cultura Urbana. Doutoranda em estudos da tradução.

² No original, *Letters to Malcolm, chiefly on Prayer*. Escrevi um capítulo sobre esse livro em *O Evangelho de Nármia* (Editora Mundo Cristão³).

³ A frase tanto repetida no filme – como se Lewis só tivesse um e o mesmo discurso para quaisquer públicos – é justificada da seguinte forma: “*God whispers to us in our pleasures, speaks in our conscience, but shouts in our pains: it is his megaphone to rouse a deaf world*” (Deus nos sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas brada em nossos sofrimentos; o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo. LEWIS, 2006 a, p. 105-106).

TEOLOGIA DA CULTURA: RELAÇÕES DO PROTESTANTISMO COM CULTURA BRASILEIRA

Filipe Balieiro¹

Dr. Jorge Pinheiro²

RESUMO

Apresenta a Teologia da Cultura, à luz de Paul Tillich, onde se procura encontrar o lugar da religião nos mais diversos aspectos do espírito humano e conciliar Igreja e mundo secular. Expõe como se dá a formação religiosa dos brasileiros e suas características e praticas religiosas populares, explicando o sincretismo religioso brasileiro. Analisa a relação que existe entre protestantismo e a cultura brasileira, evidenciando como o protestantismo influenciou e ainda influencia diversas áreas da cultura brasileira e como a cultura brasileira, através da sua carga religiosa recebida ao longo dos anos, influencia o protestantismo.

Palavras-chave: Teologia da Cultura, Cultura, Protestantismo.

ABSTRACT

It shows the Theology of Culture in the light of Paul Tillich, which seeks to find the place of religion in various aspects of the human spirit and conciliate Church and the secular world. Exposes how the religious formation of Brazilian is made and their characteristics and popular religious practices, explaining the Brazilian religious syncretism. Analyzes the relationship between Protestantism and Brazilian culture, showing how Protestantism has influenced and still influences many areas of Brazilian culture and hoe Brazilian culture, through its religious background received over the years, influenced Protestantism.

Key words: Theology of Culture, Culture, Protestantism.

INTRODUÇÃO

A incompreensão da cultura brasileira por parte do protestantismo gera um desconforto dentro das igrejas brasileiras, com isso, existem líderes e membros de igrejas protestantes que não conseguem conciliar esse desconforto entre religião e cultura brasileira.

Partindo desse desconforto entre cultura brasileira e religião, essa pesquisa procura analisar se a relação entre cultura e o protestantismo brasileiro é possível ser pacífica, e se há contribuições de ambas as partes.

A Teologia da Cultura tem como objetivo a busca em encontrar um lugar apropriado para a religião numa sociedade. Essa busca é proposta por Paul Tillich quebrando o paradigma de mundo secular e igreja.

A relevância do estudo está em compreender, à luz da Teologia da Cultura de Paul Tillich, a formação religiosa brasileira, bem como seus comportamentos, práticas religiosas e refletir sobre a relação sociocultural brasileira com o protestantismo brasileiro. Defendendo que ambos contribuíram no processo de formação um do outro, tanto cultura brasileira como o protestantismo brasileiro, caminham juntos, influenciando e sendo influenciados.

O que é Teologia da Cultura

Tillich (2009, p.42) afirma: “a religião é um dos aspectos do espírito humano”, e para sustentar essa afirmação, Tillich convida a uma viagem pelos diversos pontos da vida espiritual humana a fim de encontrar um lugar para a religião.

Ora, a religião não encontrou seu espaço na moral, não encontrou seu espaço no conhecimento puro, também não encontrou espaço na arte e nem no campo dos sentimentos, onde, portanto, a religião encontraria espaço na vida espiritual humana? Segundo Tillich (2009, p.44): “A religião é a dimensão da profundidade em todas elas. É o aspecto dessa profundidade na totalidade do espírito humano”. Nesse sentido, para Tillich (2009, p.44), a profundidade significa a preocupação suprema (*ultimate concern*) que se manifesta em todas as funções criativas do espírito, que também se manifesta na moral em forma de seriedade que ela exige. Logo, segundo Tillich (2009, p.44), quem rejeita a religião em função da moral do espírito humano, rejeita a religião em nome da religião. Rejeitar a religião pela busca apaixonada pelo conhecimento da realidade suprema, nada mais é do que, rejeitar a religião em nome da

religião. Assim, sucessivamente, ocorre na arte como também no sentimento. Portanto: “a religião é a Substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos. Esse é o aspecto religioso do espírito humano.”.

A partir do momento que se descobre a profundidade da religião na vida espiritual, essa descoberta: “dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e a fonte de coragem suprema. Eis aí a glória do que chamamos de religião” (TILLICH, 2009, p.45).

Existe uma tensão entre igreja e cultura, pois a igreja julga o mundo secular simplesmente pelo fato dela existir. Tillich (2009, p.82) afirma que a igreja: “julga o mundo pelo simples fato de existir. Mas ela é também o mundo e está sob o julgamento por meio do qual julga o mundo. Quando se exclui desse julgamento, perde o direito de julgar o mundo e passa a ser julgada por ele” e para essa falta de habilidade de se submeter ao julgamento desse mundo, afirma o autor no mesmo texto que “a maneira como trata a cultura depende de sua incapacidade de se submeter ao julgamento que ela mesmo pronuncia”, julgamento este que a própria igreja pronuncia.

O fato de igreja e o secular andarem juntos vai interferir em diversas áreas do cotidiano, por exemplo:

O desaparecimento da separação entre o sagrado e o secular, porque a religião significa o estado em que somos tomados pela preocupação suprema, não restrita a determinado âmbito. Esse estado refere-se a todos os momentos de nossa vida em qualquer espaço ou domínio. O universo é o santuário de Deus. Cada dia de trabalho é do Senhor, cada ceia é a ceia do Senhor, cada tarefa que fazemos é divina e cada alegria é alegria de Deus. A preocupação suprema está presente em todas as demais preocupações, consagrando-as. Essencialmente, não há separação entre sagrado e secular. Estão juntos (TILLICH, 2009, p.82-83).

Não somente nas atitudes cotidianas que se encontra a preocupação suprema da religião, mas também tal preocupação se faz presente na cultura, pois “religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas de religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente” (TILLICH, 2009, p.83).

Pelo fato da teologia estar mergulhada na cultura, Tillich (2009, p.90) afirma que: “a teologia deve utilizar o imenso e profundo material da análise existencial em todos os campos culturais, incluindo a psicologia terapêutica.

Não basta, porém, aceitá-los simplesmente. Precisa confrontá-los com a resposta implícita na mensagem cristã”. Isso significa dizer que não basta apenas aceitar todas as manifestações culturais sem antes confrontá-las com a mensagem bíblica. Fazendo isso a igreja exerce sua função que “consiste em dar respostas para si mesma e para os outros” (TILLICH, 2009, p.90).

Sendo assim, não há como negar que a religião faz parte da cultura e a cultura, por sua vez, não tem como se ausentar da religião.

A Religiosidade Brasileira

No Brasil a religião “aparece com a intrigante mistura de catolicismo com religiões afro-populares” (DaMATTA 1993, p.120). DaMatta (1993, p.113-144) afirma, a religião dominante é o Catolicismo Romano, mas a experiência religiosa brasileira é vasta porque ao Catolicismo Romano somam-se as denominações protestantes e varias religiões Ocidentais e Orientais, além das variedades brasileiras de cultos de possessão cuja tradição é uma constelação variada de valores e concepções. Quanto aos cultos de possessão, de um lado temos as chamadas religiões Afro-Brasileiras e do outro lado temos os Espíritas kardecistas.

Segundo DaMatta (1993, p.115), assim como os brasileiros tem pais, padrinhos e patrões, também têm entidades sobrenaturais que os protegem. Isso até pode parecer divergente segundo algumas tradições religiosas, mas para o brasileiro isso não importa. O que para um norte-americano calvinista, um inglês puritano ou um francês católico seria sinal de superstição, cinismo ou ignorância, para o brasileiro isso é um modo de ampliar as suas possibilidades de proteção. Sendo assim,

Essas experiências religiosas são todas complementares entre si, nunca mutuamente excludentes. O que uma delas fornece em excesso, a outra nega. E o que uma permite, a outra pode proibir. O que uma intelectualiza, a outra traduz num código de sensual devoção. Aqui também nós, brasileiros, buscamos o ambíguo e a relação entre esse mundo e o outro (DaMATTA, 1993, p.120).

Em meio a esse conjunto agregado de crenças e devoções sincréticas, para DaMatta (1993, p.116) a Igreja Católica Romana aparece para costurar e dar sentido a esse mundo de experiências humanas, sendo chamada para legitimar os eventos importantes da vida do brasileiro, como casamento, batizado, nascimento e morte. Nesses casos temos uma relação impessoal com

Deus, em que nesse espaço aberto, pela falta de intimidade com o sagrado, a Igreja Católica Romana legítima por meio de regras e cultos, esses momentos importantes.

Isso revela para DaMatta (1993, p.116) uma forma clara de comunicação íntima, direta e familiar entre os homens brasileiros e os deuses. Assim, em vez da religião oficial e erudita se opor a religião popular, a melhor forma é compreender que suas relações são complementares. Desse modo o oficial contém tudo o que pode legalizar a partir de fora. Mas, o popular vai conter todas as formas que lidam com as emoções em estado vivo, atuando por dentro. Num caso, há a religiosidade em que o culto exige uma comunicação disciplinada e educada. No outro caso, percebemos uma comunicação sensível, concreta e dramática. Nesse sentido, o autor enxerga a ambiguidade religiosa normal entre os brasileiros dizendo:

Se no Natal vamos sempre à Missa do Galo, no dia 31 de dezembro vamos todos à praia vestidos de branco, festejar o nosso orixá ou receber os bons fluídos da atmosfera de esperança que lá se forma. Somos todos mentirosos? Claro que não! Somos, isso sim, profundamente religiosos (DaMATTA, 1993, p.117).

O mundo real exige um comportamento coerente e exclusivo para determinados assuntos, como por exemplo: não se pode ter dois sexos, nem duas mulheres, nem duas cidadanias, nem dois partidos políticos ao mesmo tempo. Entretanto, no caminho para se chegar a Deus e na relação com o “outro mundo” utilizado pelos brasileiros não existe exclusividade religiosa, e para esse sincretismo religioso, DaMatta dá o seguinte exemplo:

Posso ser católico e umbandista, devoto de Ogum e de São Jorge. Posso juntar, somar, relacionar coisas que tradicional e oficialmente as autoridades apresentam como diferenciadas ao extremo. Tudo aqui se junta e se torna sincrético, revelando talvez que, no sobrenatural, nada é impossível (DaMATTA, 1993, p.117).

Finalmente, DaMatta (1993, p.118) afirma que o povo brasileiro acredita profundamente num outro mundo, onde tudo pode fazer sentido. Nesse outro mundo não haveria mais sofrimento, miséria e impessoalidades desumanas. Todos seriam tratados de forma igualitária segundo as leis universais, como a lei da generosidade e a do eterno retorno: quem dá recebe e quem faz algum mal recebe de volta esse mal. Todos teriam valor, porque o valor não seria dado na formalidade ou no sexo, mas através da fé e na sinceridade de cada

um e de todos. Para o brasileiro há diversos caminhos de se chegar até esse outro mundo e, “por detrás de todas as diferenças, sabemos que lá, nesse céu à brasileira, é possível uma relação perfeita de todos os espaços. Essa, pelo menos, é a esperança que se imprime nas formas mais populares de religiosidade” (DaMATTA, 1993, p.117).

Influências do Protestantismo na Cultura Brasileira

Para evidenciar a influência do Protestantismo na cultura brasileira destaca-se três ícones protestantes que influenciaram a cultura brasileira: Gilberto Freire, Nelson Rodrigues e Glauber Rocha.

1) Gilberto Freyre - (15 de março de 1900 – 18 de julho de 1987)

Gilberto Freyre foi sociólogo, antropólogo, historiador, escritor e pintor brasileiro, considerado um dos mais importantes sociólogos do século XX.

Escreveu o livro “Casa Grande & Senzala”, que destaca a importância da casa grande na formação sociocultural brasileira bem como a da senzala que complementaria a primeira. Tal obra evidencia a questão da formação da sociedade brasileira, tendo em vista a miscigenação que ocorreu principalmente entre: brancos, negros e índios.

Citando um artigo publicado no Jornal Diário de Pernambuco no dia 31/12/1972, a primeira coisa que Gilberto Freyre diz neste artigo é que ele teve uma influência protestante, ou seja, ele não passou na sua formação de jovem, de adolescente para juventude, sem essa presença do protestantismo na formação dele. Ele foi membro da Primeira Igreja Batista de Recife onde no artigo “A Resposta de Gilberto Freyre” de Mario Ribeiro Martins publicado na Revista Imagem Atual, Anápolis, em 01/08/1987, afirma que ele pregou as doutrinas do cristianismo na sua pureza evangélica. Ele ficou na Primeira Igreja Batista do Recife até ir para os Estados Unidos onde passou pelo Seminário Batista Teológico de *Forthworth*, no Texas. Depois ele foi para a Universidade Batista de *Baylor* onde, como evangélico protestante, tornou-se membro da *Seventh & James Baptist Church*.

2) Nelson Rodrigues - (23 de agosto de 1912 — 21 de dezembro de 1980)

Nelson Rodrigues foi um importante dramaturgo, jornalista e escritor brasileiro, tido como o mais influente dramaturgo do Brasil.

Quando se menciona a influência do protestantismo na cultura brasileira é necessário remover um preconceito. Qual é o preconceito? De que toda influência é positiva. A influência protestante em relação a Gilberto Freyre foi altamente positiva, mas em relação a Nelson Rodrigues não se pode afirmar o mesmo. Ele teve uma vida com episódios trágicos como o do assassinato de seu irmão, morto a tiros dentro da redação do jornal do pai dele. Assim, ele combina essa tragédia pessoal com uma leitura trágica dos evangelhos onde a Paixão de Cristo é a tragédia maior, o Deus crucificado. Isso já se vê em seus primeiros textos. Para evidenciar a influência protestante na vida de Nelson Rodrigues desde sua infância, Nunes escreve: “aos dez anos Nelson Rodrigues já escrevia a estória de uma adúltera (Madalena) assassinada pelo marido (Jesus) que, em seguida, ajoelhado e contrito, pede perdão à morta enquanto o amante (Satanás) foge na escuridão da noite. Redação que lhe deu o primeiro lugar na classe deixando boquiabertas sua professora e sua mãe e na qual já estão presentes os arquétipos evangélicos de seus futuros dramas” (NUNES, 2004).

3) Glauber Rocha - (14 de março de 1939 — 22 de agosto de 1981)

Glauber Rocha foi um cineasta brasileiro, ator e escritor. Produziu o melhor trabalho sobre escatologia no Brasil para o cinema com o filme intitulado “Deus e o Diabo na Terra do Sol” (1963, indicado no Festival de Cannes: Palma de Ouro). Só entende bem o filme quem conhece o Apocalipse. Se o Apocalipse tem um texto de imagens e ali está expressa toda virtualidade do bem e do mal, em “Deus e o Diabo na Terra do Sol” o método é o mesmo. É possível achar na literalidade do filme que cada personagem é uma figura virtual, e que Glauber Rocha está usando as imagens pra falar de alguma coisa maior relacionada ao próprio país, ao mundo e ao apocalipse. Esse cineasta viu o protestantismo como algo que deveria ser uma forma de confrontar o burguesismo. Glauber Rocha foi visto, dentro do cinema brasileiro, como um profeta do cinema novo. A influência protestante de Glauber Rocha veio da sua família: foi criado na religião da mãe, que era membro da Igreja Presbiteriana, através da ação missionária americana chamada Missão Brasil Central. Ele foi alfabetizado pela mãe e em 1947 vai para Salvador estudar no Colégio 2 de Julho, dirigido pela missão presbiteriana.

Influências da Cultura Brasileira no Protestantismo

Para evidenciar a influência da cultura brasileira no Protestantismo brasileiro cita-se Alencar (2005 p. 101-117)

Existe uma coisa essencial no fenômeno religioso que é a estrutura de mediação, toda religião traz de alguma forma, algo de mediação. A religião é uma mediação entre o pressuposto do divino e o ser humano, teoricamente nenhum ser humano tem acesso direto ao divino. Ele passa por oferendas, por fetiches, por tabus, por sacerdotes, etc. Existem diversos tipos de mediação: a mediação por meditação, por oferendas, jogando flores no mar, etc. Por exemplo: no panteão católico existe a figura de Santo Antônio para casamentos, Santo Expedito para causas impossíveis, ou seja, existe um deus, uma entidade para cada coisa. Esse panteão católico é paralelo ao panteão grego que tem o deus da bebida, o deus do alimento, o deus do amor, o deus da guerra. A ideia desse tipo de panteão não é nova, o panteão afro-brasileiro tem Exu que é a entidade da guerra, Oxalá que é criador do mundo, Ogum que abre caminhos, Yemanjá que é a entidade do amor. Os brasileiros se acostumaram com isso porque o catolicismo, culto afro e religião indígena formam a identidade da religiosidade brasileira. Nessas religiões está a base da identidade brasileira sincrética. Nós, brasileiros, nos acostumamos a sempre pensar em uma determinada entidade que de alguma forma resolve algum tipo de problema.

A tradição protestante diz que cada um tem acesso direto a Deus. Mas podemos perguntar a um protestante tradicional, seja ele presbiteriano, batista ou metodista, dizendo: se você não precisa de pastor para falar com Deus, por que você tem pastor na sua igreja? Teoricamente você não precisa de pastor. Porque se você tem acesso direto a Deus, lendo a Bíblia, recebendo a unção de Deus, pra que você precisa de pastor? Essa questão nos leva a outras como: batismo é só o pastor que pode fazer, santa ceia é só o pastor que pode fazer, casamento que para nós não é sacramento, só o pastor pode fazer. Uma influência fundamental do catolicismo no protestantismo brasileiro é a história do casamento, o que é o casamento na igreja? Se casamento tem que ser na igreja alguma coisa está errada porque ele não é sacramento. Entendemos isso como uma satisfação social que ficou como uma herança católica dentro do protestantismo. Outro exemplo a ser citado é que na Igreja Luterana, se o pastor não estiver presente, não pode haver celebração de culto.

Já no novo pentecostalismo a influência é mais acentuada, porque para você chegar até Deus é necessário que o missionário faça a oração ou, quem

sabe, o indivíduo só será curado se for por meio da toalhinha ungida do apóstolo. Se sairmos de uma estrutura teológica e pensarmos numa estrutura meramente instrumental, existe de um lado a entidade e do outro lado o fiel. Entre a entidade e o fiel tem um amuleto ou uma oferenda, um ebó. Qual é a função do ebó, do despacho? É que matando uma galinha, um frango preto, uma garrafa de cachaça, ou fazendo uma oferenda de flores para Yemanjá, essa oferenda tem o poder ou o axé de acionar a força do Orixá em benefício do ofertante. Pois então, a estrutura do fenômeno religioso é a mesma. No caso das igrejas do novo pentecostalismo, essas descobriram uma coisa muito interessante para substituir a oferenda, o dinheiro. O dinheiro tem essa força mágica de fazer com que o Orixá/Deus faça o que ofertante deseja.

Portanto, a cultura brasileira influenciou a estrutura teológica do universo protestante brasileiro. A estrutura teológica do universo protestante brasileiro é afro-católica.

Considerações Finais

A Teologia da Cultura visa ampliar o conceito de religião e compreender o paradigma de que existe uma separação entre mundo secular e igreja, e, carrega traços de atividades humanas, tanto moral, como de sentimentos, artes etc.

O brasileiro tem uma formação religiosa católica e de religiões vindas da África em que busca sempre uma forma de conciliar, agregar e nunca separar os deuses de sua religião. Por isso é chamado de sincrético.

A teologia protestante influencia a cultura brasileira não só através da academia, mas também através da formação familiar e três ícones da cultura brasileira se destacam: Gilberto Freyre, Nelson Rodrigues e Glauber Rocha que tiveram influencia protestante em suas famílias.

A cultura brasileira através da carga afro-católica que traz em si influencia de forma muito notável a pratica protestante e é fator importante na formação das raízes do protestantismo brasileiro.

Enquanto muitos líderes e membros de igrejas protestantes tentam se afastar da cultura brasileira isolando-se e alienando-se, essa pesquisa busca ampliar demonstrando que ambas andam juntas. Embora seja possível notar que nem todas as influências são positivas, fica evidenciado que a igreja pode abrir-se para ser influenciada pela cultura e influenciar a cultura com sua teologia.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim*. São Paulo : Arte Editorial, 2005
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro* : Rocco, 1993.
- FREYRE, Gilberto. *Depoimento de um ex-menino pregador*, in Diário de Pernambuco. Recife, 31 de dezembro de 1972.
- MARTINS, Mário Ribeiro. A resposta de Gilberto Freyre. *Revista Imagem Atual*. Anápolis, Ago.1987.
- NUNES, Élton de Oliveira. O Anjo Pornográfico: Religião e Prazer em Nelson Rodrigues. *Revista Caminhando*. Vol. 9, nº 1, São Paulo, 2004.
- ROCHA, Glauber. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Glauber_Rocha > Acesso em: 22/05/2012.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo : Fonte Editorial, 2009.

¹ Graduado em Teologia.

² Pós doutor em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Bernardo e pela Universidade Mackenzie, Mestre e Doutor em Ciências da religião. Graduado em Teologia. Professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

BURKE, John. *Mud and the Masterpiece: Seeing yourself and other Throug the eyes of Jesus*. Grand Rapids: Baker Books, 2013. 301 Páginas

Guilherme de Amorim Ávilla Gimenez¹

Um olhar faz toda a diferença

Em nosso dia a dia estamos constantemente julgando pessoas e construindo nossa opinião pessoal sobre elas. Um primeiro olhar já é muitas vezes definitivo para estabelecer que tipo de relacionamento teremos com alguém e muitas vezes uma boa amizade começa exatamente com aquele primeiro olhar que nos dá a impressão de que valerá a pena construir um relacionamento. O modo como olhamos as pessoas pode incentivar uma aproximação de confiança como também pode nos afastar definitivamente de alguém que talvez nunca nem venhamos a conhecer. E é por isso que, como cristãos, devemos desenvolver um olhar diferente sobre o próximo. Um olhar que considere as possibilidades que todo ser humano tem de crescer, amadurecer e ser uma pessoa com quem podemos construir um excelente relacionamento. Essa é exatamente a ideia de John Burke em seu recém lançado livro *Mud and the Masterpiece*. Líderes cristãos devem desenvolver um olhar diferente sobre as pessoas, enxergando nelas todo o potencial que poderão desenvolver a partir da sua fé em Jesus Cristo.

A obra faz uma distinção entre o olhar de Jesus Cristo e o olhar dos escribas e fariseus. Jesus sempre olhou as pessoas na perspectiva do que poderiam vir a ser e então investiu nelas transformando-as. Jesus enxergou o potencial das pessoas e a partir desse olhar deu-lhes atenção, fossem elas pescadores, ladrões ou rejeitados pela sociedade. Já os escribas e fariseus olharam as pessoas depreciando-as a partir de suas próprias fraquezas. Desenvolveram um olhar de julgamento e por se considerarem maiores e mais importantes do que elas acabaram por decidir condená-las e não ajuda-las. John Burke logo no início da obra desafia seus leitores a olharem para as pessoas através dos olhos de Jesus, enxergando-as não como barro, mas sim como a obra prima que pode ser feita através do barro.

Jonh Burke é o pastor fundador da *Gateway Church* na cidade de Austin, capital do Texas nos Estados Unidos. Além dessa obra ele é autor também de *Proibida a entrada de pessoas perfeitas* e *Revolução da alma*. Seu modo de escrever acompanha sua visão ministerial que está inclinada à aceitação das pessoas que se aproximam de Jesus Cristo, independentemente do modo como se encontram. Uma das frases usadas em todas suas obras – e que aparece algumas vezes em *Mud and the Masterpiece* – é: “venha como está mas não fique como está.” Essa frase destaca o pensamento do autor em relação ao estilo de igreja capaz de atrair pessoas: aberta, não-discriminatória e pronta a aceitar os que chegam feridos e marcados pelo pecado.

A obra é destinada ao leitor evangélico em geral mas será muito bem utilizada por líderes de igreja, em especial pastores. Em quase todos os capítulos há exemplos práticos que darão ao pastor ideias sobre como desenvolver um olhar de aceitação principalmente sobre aqueles que chegam à igreja em condição espiritual e emocional difíceis. Em todo o tempo Jonh Burke mostra o perigo dos líderes serem parecidos com os escribas e fariseus da época de Jesus Cristo e desenvolverem um olhar errado sobre as pessoas, deixando de comunicar a elas a graça encontrada na Bíblia. “Deus tem grande planos para todas as pessoas e essa deve ser a base de nosso olhar de possibilidade sobre elas” – declara Jonh Burke.

O barro antes de passar pelas mãos do oleiro é apenas barro. Mas, ao receber o cuidado artístico do oleiro o barro se transforma e recebe a forma que o oleiro deseja, transformando-se em uma obra prima. Um olhar de possibilidade sobre as pessoas considera não o estado delas hoje, mas sim quem poderão vir a ser após passarem por um processo de transformação através de Deus – o oleiro. Jonh Burke tenta comunicar essa ideia em todos os capítulos e consegue êxito nisso. Através de várias histórias – a maioria delas extraída de sua convivência com membros da *Gateway Church* – e também da exposição de vários textos dos evangelhos, ele mostra como um olhar parecido com o de Jesus enxergará possibilidades em todas as pessoas e consequentemente nos incentivará a acolhe-las e investir nelas.

Mud and the Masterpiece pode ser encontrado na maioria das livrarias americanas. O leitor brasileiro ainda terá que esperar um tempo pela tradução ou então encomendar a obra em inglês através de livrarias internacionais. É certo que a obra será bem recebida por líderes que estejam preocupados em acolher as pessoas que chegam em suas comunidades

trazendo os mais diferentes problemas e experiências de vida. Líderes olharão para tais pessoas não como sendo barro, mas sim obras primas, que através da ação da igreja associada à transformação divina resultarão em pessoas com todo o potencial para servir na igreja local e outros ministérios.

Mud and the Masterpiece será uma leitura por vezes inquietante, provocando reflexão sobre o tipo de olhar que temos sobre o próximo. Se líderes não acreditarem na possibilidade de mudança das pessoas, então, quem acreditará? Jonh Burke desafia o leitor exatamente a isso: ter um olhar diferente e que fará a diferença na vida de muitas pessoas.

¹ Bacharel em Teologia e Mestre em Ciências da Religião. Professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo



FACULDADE TEOLÓGICA BATISTADE SÃO PAULO

REVISTA TEOLÓGICA

Diretrizes para autores

Submissão de trabalhos:

- Os trabalhos entregues para publicação serão avaliados quanto à cientificidade e a fidelidade a estas diretrizes bem como às normas da ABNT.
- Os trabalhos devem ser inéditos e não devem estar concomitantemente sendo submetidos à avaliação em outros periódicos ou veículos de publicação. Se, porventura, for enviado um texto já publicado, o lapso de tempo da publicação deverá ser de, no mínimo, um ano e que o novo artigo tenha sido submetido a uma revisão e atualização.
- A Comissão editorial se reserva ao direito de não aceitar um artigo ou de pedir adequações para a sua publicação.
- A Teológica não se responsabiliza pelas opiniões, ideias e conceitos que venham a fazer parte do conteúdo dos textos, que são de inteira responsabilidade de seu autor.
- Os textos serão submetidos à leitura de dois pareceristas estabelecendo-se o sigilo e anonimato dos mesmos.
- Os trabalhos devem ser enviados para a Faculdade Teológica Batista de São Paulo no endereço de e-mail da Coordenação Acadêmica: **cademica@teologica.br**
- Os trabalhos enviados terão um prazo de 6 meses a partir do recebimento, para aceite ou não dos pareceristas, para fins de publicação.

Formatação:

1. Geral: O arquivo deverá ser formatado em Word 97/2003; fonte Arial; corpo 12; espaçamento entre linhas 1,5, justificado, sem recuo de parágrafos e com espaço entre parágrafos (1,5). Devem conter: título, resumo, palavras chave e referências.

2. Título em negrito e centralizado

3. Nome do (s) autor (s): à direita, com nota de rodapé indicando resumidamente a formação principal do autor. Abaixo do nome do autor, a identificação da instituição (se estiver vinculado).

Resumo

- Em Português e em Inglês.
- Alinhamento justificado; espaçamento simples entre linhas, margens superior/ esquerda 3 cm; inferior/ direita 2 cm.
- No máximo 1.500 caracteres (na versão em Português).
- No mínimo 3 palavras-chave (*key words*).

Texto

- Fonte Arial; corpo 12; espaçamento entre linhas 1,5, justificado, sem recuo de parágrafos e com espaço entre parágrafos (1,5), margens superior/ esquerda 3 cm; inferior/ direita 2 cm.
- Tamanho: entre 14 e 15 mil caracteres.
- Notas de rodapé servem para explicações ou esclarecimentos.
- Citações utilizam a sequência AUTOR, data, p. (Ex.: NASCIMENTO, 2012, p.2)
- As referências às fontes são colocadas ao final do texto em ordem alfabética e devem obedecer as normas da ABNT.

- Palavras estrangeiras devem ser figuradas em itálico. Línguas originais como grego e hebraico ou com outro sistema alfabético devem ser transliteradas.
- Neologismos, termos técnicos e acepções incomuns devem vir entre aspas.

Observação: a não observância das regras impedirão o aceite do artigo.