



EPISTÊMÊ

Ano 01

Vol. 01

Nº 01

1999

1. EDITORIAL
Ágabo Borges de Sousa 7

2. ARTIGOS
 - 2.1. Pós-Graduação em Teologia: Um Novo Desafio para a Bahia
Ágabo Borges de Sousa 9

 - 2.2. O Problema Corpo-Alma: Soluções Propostas
Merval de Sousa Rosa 21

 - 2.3. Calvinismo Holandes e Liberdade Religiosa
Paulo Donizeti Siepierski 31

 - 2.4. A Tensão Entre o Velho e o Novo: Reflexões Sobre 1 Samuel 3.
Joyce Elizabeth Winifred Every-Clayton 49

 - 2.5. "O Rei é Morto": A Paixão Segundo o Evangelho de João
Allen Dwight Callahan 59

 - 2.6. Palavras da Cruz. Afirmando sua Messianidade pela Realeza:
 Uma Leitura Comparativa das Narrativas da Crucificação em
 Mateus e Lucas com os Salmos 22 e 31.
Ágabo Borges de Sousa 73

E54
 /1 N°1-1999
 IÓDICO

230

**Seminário Teológico Batista
do Nordeste
STBNe**

*Compromisso com a excelência
espiritual e acadêmica!*

**Entre conosco
neste compromisso!**

ISSN 1517-2910

EPISTÊMÊ

Ano 01 – vol. 01 – nº 01

Editor Responsável:
ÁGABO BORGES DE SOUSA

Conselho Editorial:
ÁGABO BORGES DE SOUSA
ANTÔNIO CARLOS DE MELO MAGALHÃES
JOÃO FERREIRA SANTOS
MERVAL DE SOUSA ROSA
PAULO DONIZETI SIEPIERSKI

Publicação do Seminário Teológico Batista do Nordeste
Rua Bartolomeu de Gusmão 714 – Sobradinho
44.020-240 – Feira de Santana – Bahia – Brasil
Site: <http://www.seminariobatista.org.br>
Projeto Gráfico e Revisão: Prof. Sóstenes Borges de Sousa

É permitida a reprodução com menção da fonte de artigos e fotos
sem reserva de direitos autorais.

Poderá ser obtido em permuta junto à biblioteca
do Seminário Teológico Batista do Nordeste.

Pedidos à:
Seminário Teológico Batista do Nordeste
Rua Bartolomeu de Gusmão 714 – Sobradinho
44.020-240 – Feira de Santana – Bahia – Brasil
Site: <http://www.seminariobatista.org.br>

30
4
1

EPISTÊMÊ

Publicação do
**Seminário Teológico Batista
do Nordeste
STBNe**

*“Compromisso com a excelência
espiritual e acadêmica!”*

**Feira de Santana, Bahia, Brasil
Ano 01 – vol. 01 – nº 01
1999**



Periodicidade – Semestral
Tiragem – 1000 exemplares

E 54 Epistêmê: publicação do Seminário Teológico
Batista do Nordeste.
Ano 01-; jul/dez., v.01- nº.01-, 1999-,
Feira de Santana, BA: Seminário Teológico
Batista do Nordeste, 1999.

1. Teologia – Periódico I. Seminário Teológico
Batista do Nordeste.

ISSN 1517-2910

CDD 230

CDU 23

Sumário

1. EDITORIAL	
Ágabo Borges de Sousa	7
2. ARTIGOS	
2.1. Pós-Graduação em Teologia: Um Novo Desafio para a Bahia	
Ágabo Borges de Sousa	9
2.2. O Problema Corpo-Alma: Soluções Propostas	
Merval de Sousa Rosa	21
2.3. Calvinismo Holandes e Liberdade Religiosa	
Paulo Donizeti Siepierski	31
2.4. A Tensão Entre o Velho e o Novo: Reflexões Sobre 1 Samuel 3.	
Joyce Elizabeth Winifred Every-Clayton	49
2.5. “O Rei é Morto”: A Paixão Segundo o Evangelho de João	
Allen Dwight Callahan	59
2.6. Palavras da Cruz. Afirmando sua Messianidade pela Realeza: Uma Leitura Comparativa das Narrativas da Crucificação em Mateus e Lucas com os Salmos 22 e 31.	
Ágabo Borges de Sousa	73

Editorial

Impulsionados pela coragem e esperança abrimos novas portas para comunicação do pensar teológico exercitado por homens e mulheres, que se importam com este tipo de pensar.

A revista EPISTÊMÊ vem para partilhar “conhecimento” e “compreensão”, e como tal é um projeto inacabado sempre exposto a questionamentos, mudanças, em caminho de uma ampliação e clareza da visão teológica.

Os artigos da EPISTÊMÊ não refletem a compreensão institucional, mas a de seus autores, que se expõem ao diálogo teológico, sério e responsável.

Neste primeiro volume é apresentada a proposta da pós-graduação em teologia do STBNe, que discute a relação entre uma proposta de excelência acadêmica e a realidade do sertão baiano, na qual o STBNe está inserido, estabelecendo diretrizes acadêmicas e pedagógicas para responder esta tensão entre o ideal e o real.

O texto do Professor Merval Rosa discute o problema do Corpo e Alma do ponto de vista da história das idéias psicológicas, procurando mostrar um campo na teologia para se estabelecer a discussão do tema, que seria a doutrina da ressurreição.

O Professor Paulo Siepierski procura mostrar a relação entre o projeto de colonização holandesa e teologia exclusivista do calvinismo, que inviabilizou o projeto. Para tanto ele considera os conflitos religiosos na Europa, que encontram seus reflexos no Brasil da época.

A Professora Joyce Every-Clayton abre os textos da área bíblica com uma leitura de I Sam. 3, destacando a tensão entre o velho e o novo nas mudanças estruturais, representados no conflito entre Eli e Samuel.

O Professor Allen Callahan discute a crucificação de Jesus com base na narrativa do Evangelho de João, mostrando que, para o Evangelho, a morte de Jesus na cruz é mais que uma punição romana a um inimigo da ordem,

Pós-Graduação em Teologia: Um novo desafio para a Bahia

Ágabo Borges de Sousa¹

RESUMO: Um curso de pós-graduação em teologia no Nordeste deve considerar a realidade vista no prisma da necessidade e possibilidade, desenvolvendo assim uma proposta pedagógica e acadêmica, que responda as peculiaridades do Nordeste, sem perder de vista a excelência.

ABSTRACT: A graduate theological curriculum for Bahia must have a clear view of the quotidian realities of Northeastern Brazil through the lens of necessity and the prism of possibility. Such a curriculum must attend to the peculiar context of the Northeast with intellectual rigor and a academic excellence.

Introdução

Cursos de pós-graduação em teologia proliferam em todo território nacional. Muitos seminários têm iniciado cursos de mestrado e até mesmo de doutorado. A grande questão está na proposta concreta desses cursos. Torna-se imperativo questionar, até onde podemos considerar tais cursos como pós-

¹ Reitor do Seminário Teológico Batista do Nordeste.

graduação. Vale neste momento olhar criticamente, para que tenhamos consciência de nossas possibilidades e dificuldades.

A Teologia tem hoje no Brasil uma nova posição, estamos saindo do “gueto” acadêmico ao qual fomos condenados por muito tempo em nossa *terra mater*. Teologia não era reconhecida dentro do universo acadêmico oficial. Nós nos esforçávamos durante quatro ou cinco anos em cursos de alto nível, mas ao final do curso não tínhamos reconhecimento na sociedade. Com o decreto lei 1.051/68 foi dada a oportunidade de revalidação do curso de teologia em filosofia. Desta maneira havia uma oportunidade, mas subjugada a filosofia. Os nossos cursos eram, como são em grande parte ainda, “cursos livres”. Mas esta realidade está mudando, pois a graduação começa, a partir de 1999, a ser credenciada e reconhecida como curso superior pelo Ministério da Educação e do Desporto (MEC), com a aprovação do Parecer CES 241/99, homologado em 1º de julho de 1999.

Há no Brasil, já devidamente regulamentada, pós-graduação em teologia e em ciências da religião, credenciadas pelos órgãos governamentais competentes, possibilitando o reconhecimento destes cursos, tanto no âmbito das igrejas, como da sociedade em geral, sobretudo no meio acadêmico.

Evidentemente esta nova realidade exigirá de nossas escolas teológicas uma nova postura. Não nos será possível mais olharmos única e exclusivamente para as necessidades internas de nossas denominações. A sociedade em geral e a sociedade acadêmica em particular requerem de nós uma maior responsabilidade, pois nos pede respostas, que outras ciências não têm. Somos convidados a rever o conceito de mundo, nesta virada de milênio; rever questões éticas, que se tornam imperativas e urgentes.

Desta maneira somos como que forçados a sair de nossos arraiais para responder a uma nova visão de academia e ciência. O conceito positivista já não tem mais a força de outrora.²

Por esta razão consideramos necessário apresentar a proposta de Mestrado em Teologia, que vem sendo desenvolvida no Seminário Teológico Batista do Nordeste. Procuraremos justificar a criação de “mais um” mestrado em teologia

² Tema discutido pelo professor Paulo Siepierski no simpósio “A Interdisciplinaridade em Questão”, realizado na UEP, Campina Grande, PB, 27-29/05/98. Sobre o problema da cientificidade veja ainda: OLIVA, Alberto (Org.), *Epistemologia: A Cientificidade em Questão*. Campinas: Papirus, 1990.

no Nordeste do Brasil; passaremos então a mostrar as propostas acadêmicas e pedagógicas, que nos servirão de norte para o desenvolvimento de um mestrado, que atenda nossas necessidades mais urgentes, procurando unir a identidade denominacional com a necessidade social.

I – Um Mestrado em Teologia no Nordeste

O Brasil nasceu no Nordeste. Esta não é apenas uma verdade histórica, é mais que isto, trata-se de uma verdade social e cultural. Não poderei discutir esta afirmação com a profundidade que ela mereceria, mas acredito que os antropólogos envolvidos no estudo do colorido cultural de nosso país, não terão dificuldades em aceitar esta afirmação. Desta maneira se torna imperativo que tenhamos a responsabilidade de pensar teologicamente nesta perspectiva.

Fazer teologia no Nordeste é diferente de fazer teologia na Europa, Estados Unidos ou talvez até mesmo no sul e sudeste do Brasil. Não significa que seja uma teologia mais cristã, mais parcial, com questões exóticas, questões jamais levantadas; significa apenas, que esta reflexão teológica será carregada de uma visão de mundo especial, como especial é o Nordeste brasileiro, onde as influências culturais são fortes e introjetadas nos mais diversos seguimentos de nossa sociedade e que marca o “ser nordestino”.

Possivelmente faremos as mesmas perguntas que muitos já fizeram, é bem possível também que nossas respostas possam ser, tanto quanto outras, universalizadas, mas partirão de um solo próprio, o Nordeste, e serão alimentadas pela seiva deste solo.

No meio batista, ligado à Convenção Batista Brasileira, são muitos os seminários teológicos espalhados pelos estados do Nordeste, que seguindo uma tendência do movimento eclesial brasileiro no âmbito evangélico, tem feito surgir centros de formação de pastores. Esta multiplicação pode ser avaliada de diversas maneiras. Não nos compete aqui discutir os elementos positivos e negativos desta tendência, apenas constatar que ela existe.³

³ Para uma breve história da educação entre os Batistas veja: MATEUS, Odair P. (Ed.), *Situação da Educação Teológica*. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 11-23.

Esta proliferação de escolas teológicas, contudo sofre grandemente com o despreparo de seu corpo docente, pois são, em sua maioria, formados, para uma atividade diversa da que exercem. Sua formação é, em geral, pastoral, feita em seminários denominacionais. Após a conclusão de seus cursos assumem atividades pastorais e junto a estas atividades ensinam em escolas teológicas, muitas vezes onde estudaram. Muitos destes docentes são capazes, porém não estão habilitados ao exercício do magistério, pois lhes faltam maiores condições acadêmicas para esta atividade.

Considerando que muitos são formados em escolas de pequeno porte, cuja docência em sua grande maioria, é tão habilitada quanto serão ao concluírem seus cursos, podemos dizer que há uma grande necessidade em suprir lacunas deixadas pela formação inicial.

Um mestrado em teologia no Nordeste, especialmente no âmbito batista, não pode deixar de considerar esta realidade. Há uma necessidade clara de rever lacunas deixadas na formação teológica inicial; há ainda necessidade de ampliar a visão do docente ou futuro docente nas ciências teológicas. Portanto não se trata de um mestrado para formação de especialistas, limitados a uma área específica dentro da teologia, mas formação de docentes capazes de desenvolver o conhecimento, a partir de uma visão mais completa dos estudos teológicos.

O Nordeste também está ligado intimamente a dificuldades econômicas. Um curso de mestrado, especialmente em teologia, não pode deixar de considerar este aspecto. Há pelo menos dois pontos, que devem ser evidenciados: primeiramente é muito difícil a dedicação exclusiva ao curso. Considerando, porém, que grande parte são pastores, torna-se viável o exercício das atividades pastorais e atividades acadêmicas, mesmo porque a permanência no *campus*, para as orientações acadêmicas podem ser periódicas e intensivas, como tem sido a prática de grande parte dos mestrados em seminários ligados à Convenção Batista Brasileira. Desligar-se das atividades pastorais implicaria em dificuldade de sustento, como conhecemos dos alunos em formação inicial. Em segundo lugar, os custos do curso devem ser acessíveis aos interessados, que são em sua grande maioria, pastores e professores de instituições de ensino teológico, sem contudo sacrificar a qualidade do ensino, considerando a manutenção do

curso em todos seus programas. Especialmente os mestrados não credenciados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), não recebem nenhuma ajuda financeira, que possibilite a manutenção de um curso de pós-graduação; entre os Batistas não há ainda um despertar para subsidiar programas acadêmicos deste porte.

Um mestrado em teologia no Nordeste facilita enormemente para pastores e professores de seminários a continuidade de seus estudos, abrindo uma porta mais próxima para uma melhor formação acadêmica, possibilitando-lhes o exercício mais qualificado ante a Igreja ou as instituições de ensino teológico.

As dificuldades do Nordeste não podem, contudo, afetar grandemente a excelência acadêmica, reduzindo as exigências e comprometendo a qualidade do ensino e aprendizagem. O grande desafio está em encontrar as respostas para estas questões levantadas. Torna-se imperativo responder de maneira convincente aos questionamentos e necessidades do meio acadêmico teológico nordestino, bem como traduzir os conhecimentos adquiridos no ensino e pesquisa a nível de pós-graduação, para a vivência eclesiástica e como conseqüência para a vida do povo.

Para tanto se faz necessário que haja uma proposta clara do ponto de vista acadêmico e pedagógico, devidamente trabalhada e estruturada para atender estas necessidades no Nordeste brasileiro.

A Bahia se encontra diante de mais um grande desafio. A *terra mater* da *terra brasilis*, também berço da Convenção Batista Brasileira, não poderia abrir mão desta responsabilidade. Há outros mestrados no Brasil e no Nordeste, mesmo entre seminários da CBB, mas com propostas distintas à proposta do mestrado do STBNe; proposta esta que vem sendo discutida com vários especialistas e pessoas profundamente envolvidas com a educação teológica no meio batista e fora dele há algum tempo.

Procuraremos apresentar neste momento a proposta acadêmica, ressaltando especialmente os aspectos, que compreendemos ser importantes para um mestrado em Teologia no Nordeste, e de modo especial na Bahia.

II – A Proposta Acadêmica

Do ponto de vista acadêmico a pós-graduação em teologia no Nordeste brasileiro, especialmente no âmbito batista, deve ter consciência de que será necessário considerar as graduações em teologia no seu contexto real, sem perder de vista as lacunas deixadas na pesquisa científica. Uma vez que nossa formação teológica inicial objetiva, de modo geral, a atividade pastoral, uma proposta de mestrado deverá se preocupar em preencher lacunas, que dificultariam um aproveitamento do exercício científico.

Por esta razão a avaliação preliminar será de grande importância, uma vez que é previamente orientada, possibilitará um processo de seleção e avaliação do nível de articulação do conhecimento, dentro dos padrões considerados lógicos e científicos. Desta maneira poder ser desenvolvida uma visão mais clara e objetiva das lacunas a serem preenchidas durante o curso, podendo ser este processo dirigido desde o início do curso.

Considerando ser a finalidade do curso a formação de pessoas capacitadas e habilitadas para o exercício das atividades docente e de pesquisa no âmbito da teologia⁴, não podemos desconsiderar uma necessidade premente de estabelecer o perfil de conhecimento e articulação a ser demonstrado no exame de seleção. Com base neste perfil deverão ser trabalhadas as orientações iniciais para suprir deficiências de maneira mais urgente.

Por se tratar de um mestrado em teologia, que pretende ampliar a visão do estudante nas ciências teológicas, haverá uma formação geral abrangendo as seis áreas do conhecimento teológico formal, a saber: Antigo Testamento, Novo Testamento, Teologia Pastoral, Teologia Sistemática, História do Cristianismo e Missões.

Nesta fase haverá um aprofundamento e ampliação do conhecimento, dentro de características metodológicas, que servirão de base para uma continuidade de pesquisa e produção de conhecimento, em qualquer uma das áreas do ensino teológico formal. É necessário destacar, que este conhecimento deverá ser trabalhado não somente na assimilação de informações e estabelecimento de relações entre as informações obtidas, mas também na socialização, através

⁴ A Resolução No. 5, de 10/03/83 do então Conselho Federal de Educação no Art. 2o., I diz: “A pós-graduação tem por objetivo a formação de pessoal qualificado para o exercício das atividades de pesquisa e de magistério superior nos campos das ciências, filosofia, letras, artes e tecnologias.”

da produção de textos, e de outros meios didáticos ou facilitadores desta socialização.

A amplitude do ensino teológico requer de nós definição delimitada de área de concentração, que por sua vez deverá considerar a atividade docente de pesquisa, para que haja, já na própria proposta estrutural, uma relação entre o conhecimento e sua produção com a socialização. Desta maneira o curso deve conduzir o aluno à sua própria produção científica, e não apenas isto, mas a um maior controle de sua área de atividade de pesquisa. Assim deverá, acompanhado por um docente competente e habilitado, aprofundar sua pesquisa dentro de uma das linhas propostas pelo docente da área.

A linha de pesquisa representa a direção que deverá tomar os estudos com a finalidade de adequar a formação do mestre ao exercício da atividade científica do docente orientador, possibilitando assim um maior aprofundamento no tema a ser pesquisado.

O mestre em formação deverá então apresentar à comunidade científica o fruto de sua pesquisa, demonstrado seu conhecimento e habilidade em apresentar, usando uma metodologia de estudo científico, um trabalho que reflita o domínio necessário para a continuidade independente de suas pesquisas bem como atividades docentes.

As atividades acadêmicas do mestrado em teologia deverão estar centradas no aluno, considerando este um “caçador de conhecimento” e não no professor, mas sendo este um mentor, acompanhante ou facilitador do processo de aprendizagem, devendo se tornar no transcurso do desenvolvimento, parceiros de pesquisa.

Com isto entramos na proposta pedagógica do curso, que se preocupa com a maneira como deverá se dar o processo de ensino-aprendizagem, levando a uma formação de docentes e pesquisadores capacitados e habilitados para o exercício de suas funções.

III – A Proposta Pedagógica

Considerando que o interesse primordial não é informar e sim formar professores e pesquisadores no campo da teologia, o mestrado proposto no

Seminário Teológico Batista do Nordeste, procurará mudar o foco de sua ação pedagógica.

As informações deverão ser adquiridas no exercício da pesquisa bibliográfica ou de campo, a depender da área ou assunto. Cada mestre em formação será responsável por seu “armazenamento” de informações, sob orientação docente. O material a ser conhecido será apresentado e recomendado com antecedência, desta maneira todos terão oportunidade de conhecer previamente os temas a serem discutidos nos encontros com os docentes.

Os encontros periódicos com os docentes terão como finalidade a discussão dos temas propostos, em uma troca de idéias, objetivando também a avaliação dos alunos, com a finalidade de acompanhar o desenvolvimento.

Considerando a particularidade de cada docente no seu processo avaliativo, que deverá ser de conhecimento prévio dos alunos, será esperado um crescimento no exercício da produção de textos. Desta maneira os alunos terão, não somente a fixação da aprendizagem do tema, mas também o desenvolvimento da capacidade crítica e de articulação do conhecimento para a socialização do mesmo.

Estes encontros não se limitarão aos períodos dos módulos, quando os alunos e professores estarão juntos para debaterem os temas propostos. Haverá a oportunidade de manter um contato constante e intenso com o uso da tecnologia hodierna. Poderá ser usada a rede de comunicação internacional, *internet*, para este fim. Será motivado o uso deste recurso, para que o docente esteja sempre acessível, podendo dar as orientações necessárias onde quer que se encontre.

O próprio STBNe proporcionará a alunos e professores condições de se familiarizar com este sistema de comunicação, facilitando cursos de orientação na área de informática, capacitando-os para o uso dos programas que dão acesso à rede.

Os professores deverão se empenhar na produção de conhecimento, especialmente com a publicação periódica de seus trabalhos de pesquisa em revistas especializadas, incluindo a revista acadêmica da pós-graduação, bem como publicação de livros e monografias. Assim os professores acompanharão seus alunos na experiência de socialização do conhecimento e os alunos acompanharão os professores no desenvolvimento de suas pesquisas, estabelecendo um diálogo mais claro entre professores e alunos. O processo de geração de

conhecimento deverá se tornar um elemento motivador para a continuidade da pesquisa, sendo assim pedagogicamente importante na proposta do mestrado.

Não há mais como fugirmos desta necessidade que se impõe sobre nós mesmos no Nordeste brasileiro. A hierarquia acadêmica deverá estar fixada no conhecimento e o princípio da igualdade ou equivalência deverá ser baseado no princípio da socialização do conhecimento, a partir de uma troca de experiências.

Um curso de pós-graduação deve partir, portanto, do princípio de que todos têm informações importantes para a elaboração do conhecimento sistematizado, mas que esta elaboração só se torna realmente significativa e relevante na ambiência humana. Não podemos, na realidade nordestina, perder de vista este elemento imprescindível na formação, que é a relação humana. A realidade sofrida do Nordeste brasileiro, se deve em parte à falta de consideração à vivência humana, em suas dificuldades estruturais ou conjunturais. A seca, a baixa escolaridade, a má divisão de renda e tantos outros problemas do Nordeste brasileiro fazem parte deste processo de distanciamento nas relações humanas significativas dificultando um trabalhar em busca de solução destes problemas.

Uma proposta pedagógica para uma pós-graduação no Nordeste brasileiro deverá considerar o aspecto da troca do conhecimento, que parte da vivência da realidade.

Há ainda a necessidade de abertura de um espaço para o diálogo com outras instituições, que servirão para desafiar especialmente os alunos a se confrontarem criticamente com o mundo acadêmico. Para tanto não somente o relacionamento institucional e a troca de docentes é importante, mas também a divulgação do que vem sendo produzido nas pesquisas. Assim uma revista científica poderá ser uma porta para este diálogo, que tem sua importância no processo de formação. O papel pedagógico da revista se afirma tanto no âmbito interno, como no âmbito externo do diálogo acadêmico inter institucional.

Um curso de mestrado deste porte, com estas propostas é um desafio para Bahia, é um desafio para o Seminário Teológico Batista do Nordeste, mas é também viável. Compete-nos compreender como este desafio poderá ser alcançado e procurar as respostas para os questionamentos que a realidade nos coloca.

IV – O Desafio para a Bahia

Por muitos anos a Bahia deixou com outros estados a responsabilidade da formação teológica entre os batistas. Nos anos 60 houve uma primeira investida, que se afirmou definitivamente, com um Instituto Bíblico. Houve, porém, outras tentativas, que não sobreviveram às dificuldades, até que nos anos 80 nasce um Seminário em Salvador e o antigo Instituto se torna também seminário. Os anos 90, contudo, trazem a união destas grandezas para o fortalecimento da educação teológica no Estado.

Este movimento histórico reflete um desejo de ver fortalecida a educação teológica em solo baiano. Este desejo não é algo individual ou mesmo algo recente, muito pelo contrário, é um desejo antigo, um sonho de muitos baianos, de nascimento ou opção, que sonharam com um ensino forte, de qualidade, comprometido com a verdade e comprometido com a denominação.

Podemos dizer que nós, batistas baianos hoje, somos desafiados a realizar este sonho histórico, reconhecendo com clareza, de que somos portadores de uma responsabilidade histórica. Este é o princípio de nosso desafio.

Somos desafiados a desenvolver um seminário, que seja capaz de formar pastores e dar a este processo continuidade. Para que isso possa acontecer devemos nos tornar um centro de formação capaz de habilitar e capacitar aqueles, que deverão ser continuadores desta missão.

Devemos compreender este desafio de maneira mais concreta, entendendo as implicações deste movimento histórico no seio da Convenção Batista Baiana.

É importante destacar que um curso de pós-graduação de peso deverá proporcionar ao STBNe um clima de crescimento no conhecimento, motivando o envolvimento daqueles que desejam se preparar para as diversas atividades da vida eclesial, paraeclesial ou dentro da sociedade de modo geral. A pós-graduação irá somar-se ao processo de formação teológica, pois proporcionará uma maior condição para uma excelência no ensino.

Há porém muitas dificuldades, que tornam grande este desafio. Gostaríamos de destacar alguns destes elementos que se caracterizam como dificuldades. A Bahia não dispõe de pessoas devidamente formadas e habilitadas para exercerem função de docente em um curso de pós-graduação em teologia; somos

então forçados a trazer de outros estados, em primeira instância, professores que possam nos ajudar neste momento inicial. A proposta, porém, não comporta um professor devidamente habilitado, que não tenha um conhecimento ou envolvimento direto com a realidade da Bahia e do Nordeste. A proposta apresentada considera este fato não apenas relevante, mas de primordial importância para o desenvolvimento dos estudos de pós-graduação. Torna-se um desafio a formação de um quadro próprio de docentes, oriundo de nossa realidade e que se disponha a investir sua vida nesta atividade de ensino e pesquisa no âmbito da teologia em solo baiano.

Pós-graduação é pesquisa, e para tanto é indispensável que se tenha o instrumental necessário para tal. A pesquisa teológica é, em grande parte, bibliográfica, assim sendo, o estabelecimento de uma biblioteca, que atenda a necessidade de pesquisa para um pós-graduação, é um desafio para o contexto teológico baiano. Torna-se imperativo um grande investimento no setor bibliográfico, para que o programa de pós-graduação possa se desenvolver com segurança e qualidade.

Como destacamos acima, o elemento econômico é um dos fatores mais prejudiciais na formação de uma instituição séria de ensino de modo geral, e de modo especial do ensino teológico. Somos desafiados a desenvolver um programa acessível, por esta razão devemos encontrar meios de subsidiar custos do curso, para que possamos fazer valer este sonho histórico.

Para isto é necessário parceria com aqueles que têm interesse na realização deste projeto. Há necessidade de desenvolvimento de parceria para a manutenção de professores altamente qualificados, que possam servir como orientadores na formação de novos mestres. Há necessidade de parceria para o desenvolvimento da biblioteca como fonte importante de pesquisa. Há necessidade de parceria para bolsas de estudos, a fim de que alunos capacitados, com pouca condição financeira possam se dedicar ao preparo na atividade docente e de pesquisa.

A infra-estrutura física é uma outra necessidade que não pode ser minimizada, para isto devemos empreender grandes esforços, criando condições de funcionamento e continuidade das atividades de estudo e pesquisa. Condições físicas implica também em instrumental, que é necessário para o desenvolvimento das atividades de pós-graduação.

Assim sendo somos desafiados, como batistas baianos, a encontrar respostas para estas questões. Não podemos perder de vista o fato de que esta é uma responsabilidade histórica, da qual seremos cobrados futuramente. Compete-nos hoje aceitarmos este desafio e desenvolvermos meios e possibilidades para a realização de um centro de formação teológica, que atenda os anseios das igrejas e da sociedade.

Por certo esta atividade de pós-graduação no STBNe traz consigo um enorme potencial de contribuição para um maior envolvimento do pensamento batista na sociedade baiana e no Nordeste de modo geral, buscando uma vivência cristã amadurecida e fazendo ouvir sua voz em um compromisso real com o Reino de Deus.

da pax romana. Mas trata-se de uma leitura cristológica do acontecimento, na perspectiva da tradição do profeta rejeitado da Sabedoria.

Também sobre o tema da morte de Jesus, discute o Professor Ágabo Borges a compreensão das palavras de Jesus na Cruz traditadas em Mateus e Lucas, evidenciado o fato dessas palavras encontrarem seu local de origem nos Salmos. É proposta uma compreensão a partir dos Salmos de origem, considerando não ser estas palavras frutos da espontaneidade criativa do momento, mais intencionais e ligadas ao contexto da acusação, que leva Jesus a cruz.

Esperamos com estes trabalhos abrir novos canais de discussão e que a EPISTÊMÊ se torne um instrumento de comunicação importante para a teologia no Nordeste brasileiro.

Desejamos que este primeiro volume desperte muitos para o exercício do estudo teológico e da pesquisa criteriosa, que nos ajudam a crescer no conhecimento.

Prof. Dr. Ágabo Borges de Sousa

O Problema Corpo-Alma: Soluções Propostas

Merval Rosa¹

RESUMO: O problema corpo-alma é apresentado nas perspectivas da história das idéias psicológicas e do ponto de vista filosófico e teológico. No primeiro caso, são indicadas as teorias do dualismo interacionista de René Descartes, o paralelismo psicofísico de Leibniz, a teoria do duplo aspecto e a da identidade. Do ponto de vista teológico, discute-se o problema da substancialidade da alma e a controvertida questão da união acidental ou essencial entre corpo e alma. Chega-se à conclusão de que nenhuma das soluções propostas é plenamente satisfatória para todas as mentes. Sugere-se, então, um estudo mais aprofundado da doutrina bíblica da ressurreição como sendo provavelmente a visão mais adequada do homem como ser unitário criado à imagem e semelhança de Deus.

ABSTRACT: The mind-body problem is introduced here from the perspectives of the history of psychology as well as from the point of view of theology. In the history of psychology, four main theories are presented: the theory of interactionism proposed by René Descartes, psychophysical parallelism proposed by Leibniz, the double-aspect theory of mind and brain and the identity theory. From the point of view of

¹ Professor do Seminário Teológico Batista do Norte e do Seminário Teológico Batista do Nordeste.

theology, two basic problems are presented: the problem of the existence of the soul and the issue of the union mind-body. The author comes to the conclusion that no theory thus far has found the satisfactory answer to the problem and suggests that in the biblical doctrine of the resurrection, and not in the Greek idea of immortality of the soul one may find the proper answer to the problem.

I – Introdução

O problema da relação corpo-alma, através dos séculos, tem sido visto de diferentes perspectivas. Filósofos, teólogos e psicólogos têm estudado o assunto e, aparentemente, nunca se chegou a uma solução universalmente satisfatória.

No campo da filosofia das ciências, fala-se de problema significativo ou solucionável, e problema não-significativo, muitas vezes chamado de pseudoproblema. O problema significativo é aquele para o qual existe ou existirá uma solução universalmente válida, aplicada a todos os casos iguais. É com esse tipo de problema que lidam as ciências naturais. Por outro lado, problema não-significativo é aquele para o qual só existem soluções de natureza subjetiva e pessoal. É o caso típico do conhecimento estético, ético e teológico, que são valorativos e não se prestam a demonstração empírica. O problema corpo-alma pertence a essa categoria.

Trataremos, neste artigo, do problema corpo-alma da perspectiva da história da psicologia, ou, melhor, da história das idéias psicológicas, e da perspectiva teológica, salientando os aspectos da substancialidade da alma e da natureza da união entre corpo e espírito. Evidentemente, as soluções propostas são todas tentativas e nenhuma delas pode ser indicada como solução definitiva do problema.

O Problema Corpo-Alma: Perspectiva da História das Idéias Psicológicas.

No campo especializado da história da psicologia, o problema corpo-alma recebe a designação específica de problema corpo-mente. e é estudado no

contexto da psicofisiologia da percepção e das funções do cérebro. Basicamente, o problema aqui é saber se cérebro e mente são a mesma coisa ou se são diferentes realidades. Pitágoras e Platão ensinaram que o cérebro é a sede da mente, e Galeno implantou essa idéia no mundo da medicina. Para materialistas como Canabis e La Mettrie, a mente é criada pelo cérebro, ou como disse, em frase contundente, o primeiro autor mencionado: “O cérebro secreta pensamento como a vesícula secreta biliar”.

Os compêndios de história da psicologia, ordinariamente, apresentam quatro teorias sobre o problema corpo-mente, que passamos a comentar, com base em fontes autorizadas.

I – O Dualismo Interacionista de René Descartes

Para Descartes, o homem é constituído de duas substâncias autônomas e heterogêneas: *res extensa* (corpo material) e *res cogitans* (alma ou mente). Ao declarar o famoso *cogito, ergo sum*, Descartes estava dizendo: eu sou uma substância cuja natureza essencial é pensar e que esta substância é imaterial e completamente diferente do corpo. Estava também dizendo que não existe nada em comum entre o corpo e a mente. A matéria é substância extensa, isto é, tem as propriedades de extensão em comprimento, largura e profundidade. Os animais e os corpos dos homens são matéria. O dualismo cartesiano elimina a distinção aristotélica entre matéria orgânica e inorgânica. Para ele matéria é matéria e não existe diferença entre seres vivos e seres não-vivos. Na teoria cartesiana, alma racional e mente são sinônimos. A mente é a alma que pensa e, para evitar ambigüidade, Descartes preferiu usar coerentemente a palavra mente ao invés de alma.

Para Descartes, como indica Robert Watson², em seu excelente trabalho *The great psychologists: From Aristotle to Freud* a mente é unitária, mas tem funções e faculdades diferentes. As faculdades da mente não são independentes, visto que é a mesma mente que as emprega. O pensamento inclui todo tipo de experiência mental, como duvidar, negar, querer, imaginar e sentir. O pensamento, portanto, inclui tudo o que é consciente.

² Robert Watson. *Great psychologists: From Aristotle to Freud*. New York: J.B. Lipincott Company, 1963.

Sendo corpo e alma substâncias autônomas e heterogêneas, a preocupação de Descartes foi encontrar um ponto de interação entre essas duas substâncias.

Para a medicina da época, esse ponto de interação era o cérebro. Descartes, entretanto, rejeitou essa hipótese porque o cérebro funciona em pares simétricos. Para ele, esse ponto de interação era a glândula pineal, mais ordinariamente chamada de hipófise ou pituitária. No Artigo 34 de seu famoso livro *Paixões da Alma*³, ele diz: “Concebemos, pois, que a alma tem sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros ...”. E no Artigo 32 da mesma obra, Descartes justifica a escolha da glândula pineal como possível sede da alma, sobretudo por ser a única parte do encéfalo que não é duplicada bilateralmente, ou, como dizem Hernstein e Boring⁴: “Convencido de que o encéfalo é o órgão da mente, escolheu a glândula pineal como o meio de interação entre a alma e o encéfalo porque é o único órgão do encéfalo que não é duplicado bilateralmente, e assim é adequado como o agente de uma alma que é necessariamente indivisa”.

O dualismo interacionista é, portanto, a solução tentativa oferecida por René Descartes para o problema da relação entre corpo e alma ou para o problema corpo-mente.

Como indicamos noutro texto⁵, o dualismo interacionista de Descartes é apresentado apenas como dado histórico, pois, na realidade, ele não tem valor científico no contexto das ciências experimentais. As ciências psicológicas, em sua versão moderna, têm do homem uma concepção unitária. Nada de dualismos ou dicotomias. O homem é um organismo e age como um todo unificado. Quando seccionamos o comportamento humano ou dividimos o homem em segmentos, para o estudo particular de determinados fenômenos, nós o fazemos apenas por questão didática e de natureza prática. Não existe um ato físico

³ René Descartes. *As paixões da alma*. Coleção Os Pensadores, da Abril Cultural.

⁴ R.J.Hernstein e E.G. Boring. *Textos básicos de história da psicologia*. São Paulo: EPU, 1971.

⁵ Merval Rosa. *Introdução à Psicologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

e um ato psicológico como entidades isoladas. No comportamento do homem estão presentes os vários aspectos que o constituem e que o caracterizam como pessoa e como indivíduo.

II – O Paralelismo Psicofísico de Leibniz

Outra solução tentativa para o problema corpo-mente foi apresentada por Gottfried W. Leibniz, e é conhecida na história da psicologia como paralelismo psicofísico. A proposta de Leibniz tem por base a concepção filosófica da harmonia preestabelecida, que pode ser interpretada como um tipo de finalismo teleológico do universo.

No paralelismo psicofísico de Leibniz, como no dualismo interacionista de René Descartes, o homem é também formado de duas substâncias heterogêneas. A diferença essencial é que, ao contrário da tese cartesiana, que admite a existência de um ponto de interação entre *res cogitans* e *res extensa*, a tese de Leibniz é que essas duas substâncias independentes agem paralelamente e são completamente autônomas. De acordo com essa teoria, cada unidade da realidade age independentemente, mas é criada por Deus para agir em harmonia preestabelecida com as outras unidades da realidade. A interação entre essas realidades é apenas aparente. Elas, de fato, não interagem; funcionam paralela e independentemente.

O paralelismo psicofísico, segundo afirma Boring⁶, pressupõe que o cérebro é parte do mundo físico e que o mundo físico é um sistema fechado. Fenômenos mentais formam um segundo universo num dualismo, e estes fenômenos mentais coincidem com os fenômenos cerebrais, ou lhe são paralelos. Este foi o ponto de vista adotado por cientistas como Hartley, Wundt e Müller. O primeiro axioma psicofísico enunciado por Müller diz: “A base de todo estado de consciência é um processo material, um processo psicofísico, por assim dizer, a cuja ocorrência a presença de um estado de consciência se junta”.⁷

⁶ Edwin G. Boring. *A history of experimental psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1951.

⁷ Citado por Boring, p. 665.

III – Teoria do Duplo Aspecto

Como o próprio nome sugere, a teoria do duplo aspecto afirma que a mente e o cérebro constituem uma única realidade fundamental e que a fisiologia a estuda de um ângulo e a psicologia, de outro. Segundo Boring, na obra já mencionada, uma ilustração desse duplo aspecto seria o caso da hemiopia, fenômeno em que o indivíduo declara não poder ver nada naquilo que normalmente seria a metade direita do seu campo visual. A hemiopia constitui um fato psicológico que representa também o aspecto neuronal, como indica o exame *post-mortem* do lobo occipital esquerdo do indivíduo. Boring pergunta, então: não poderíamos dizer que o indivíduo, em certo sentido, vê que seu lobo occipital esquerdo não está funcionando? Essa teoria, conclui Boring, representa uma tendência ao operacionalismo. Ela é, ao mesmo tempo, um monismo metafísico e um dualismo epistemológico.

IV – Teoria da Identidade

Essa teoria, como seu nome indica, não faz distinção entre mente e cérebro. Trata-se de uma concepção monista, que adota a introspecção como método por excelência de observação. A posição monista, apesar de seu caráter racional bastante coerente, não deixa de apresentar suas aporias. Um exemplo típico seria o problema mal resolvido por Marx e Engels da questão do salto qualitativo indicado na obra *Dialética da Natureza*. Para um estudo mais amplo dessa teoria da identidade, sugerimos a leitura, principalmente, de dois artigos encontrados no livro *Dimensions of Mind*, editado por Sidney Hook. O primeiro artigo foi escrito por Stephen Pepper, da Universidade da Califórnia “*A neural-identity theory of mind*”, que faz a defesa da teoria. O segundo artigo foi escrito por Richard Brandt, do Swarthmore College “*Doubts about the identity theory*”, fazendo restrições à teoria em pauta.

O Problema Corpo-Alma: Perspectiva Teológica.

Do ponto de vista teológico, o problema corpó-alma tem sido estudado também de vários ângulos e recebido diferentes respostas. Na impossibilidade prática de lidar com todos os aspectos do problema, nos limites deste artigo, salientaremos, então, alguns tópicos relevantes para nossa discussão.

Em primeiro lugar falaremos sobre a existência ou substancialidade da alma.

O problema da substancialidade da alma tem ocupado a atenção de grandes pensadores teólogos e filósofos através dos séculos. Grandes filósofos, como Platão e Aristóteles partem do pressuposto da substancialidade da alma, visto que falam sobre sua natureza e função e é óbvio que não se pode falar da natureza e função daquilo que não existe.

Filósofos materialistas, entretanto, negam a substancialidade da alma. Para eles a alma é apenas um epifenômeno da corporeidade. A única substância que, de fato, existe é a matéria. É dela que se desenvolve tudo o que existe no mundo, inclusive o homem. Até mesmo o conjunto daqueles aspectos superiores do homem, comumente explicados com base na existência da alma, para o materialista, não é fruto de um espírito que habita o corpo, mas o resultado mais ou menos casual de um alto grau de evolução da matéria (Ver a idéia de salto qualitativo defendida por Marx e Engels em seu livro *Dialética da Natureza*).

O teólogo Karl Rahner, comentando a declaração feita por materialistas de que “só existe a matéria”, desenvolve o seguinte raciocínio:

“Quando um materialista diz que só existe a matéria, deve-se-lhe perguntar o que ele entende, então, por esta coisa que ele pretende seja a única realidade. Reconhecer-se-á que, dentro do sistema materialista, nenhuma afirmação, da primeira à última, tem sentido válido. As afirmações científicas só podem estabelecer nexos funcionais entre coisas diversas, segundo a fórmula “se A existe, segue-se B”. Se “tudo” é matéria, é cientificamente impossível afirmar-se e explicar-se o que seja este “tudo” e, por conseguinte, o que seja a própria matéria. Efetivamente, em termos de definição, não existe nada como ponto de partida para determinar o que venha a ser este “tudo” ou sua função em relação a outra coisa qualquer”⁸.

A posição materialista é também rejeitada por filósofos como Platão⁹, quando afirma que a alma é uma substância de natureza espiritual, incorruptível e imortal. Para ele, é a alma que constitui a natureza essencial do homem. Seria

⁸ Karl Rahner. *A antropologia: Problema teológico*. São Paulo: Editora Herder, 1968.

⁹ Platão. *Fédon*. Coleção Os Pensadores, da Abril Cultural.

correto dizer-se, segundo a filosofia de Platão, que o homem é a alma. O corpo é apenas uma espécie de prisão da qual a alma se libertará um dia, para realizar plenamente suas funções.

Pensadores como Agostinho, Descartes e Leibniz argumentam em favor da substancialidade da alma e que sua substancialidade se identifica com o homem, nos moldes gerais do platonismo. Estes pensadores baseiam seu argumento numa razão de ordem moral e em outra de ordem gnosiológica. A razão de ordem moral se expressa pela aspiração do homem a uma vida de perfeita liberdade, não atingível nesta vida. A razão de ordem gnosiológica se expressa pelo desejo que o homem tem de possuir verdades absolutas, que ele sabe ser inatingíveis.

O segundo aspecto teológico do problema corpo-alma se relaciona com o tipo de união existente entre eles. Uma vista panorâmica do problema nos leva de volta a Platão e Aristóteles e, através deles, aos numerosos seguidores desses dois gigantes do espírito, que defenderam suas idéias filosóficas.

Para Platão e seus seguidores, a união corpo-alma é acidental. Para ele, corpo e alma são substâncias inteiramente estruturadas, dotadas de um ato próprio de ser. Corpo e alma são substâncias absolutamente heterogêneas e sem qualquer ligação profunda e duradoura entre si. Como vimos, para Platão, o corpo é uma prisão da alma. A relação entre os dois é comparável à relação entre o timoneiro e o navio, ou entre o cavaleiro e o cavalo. Essa concepção platônica da união acidental entre corpo e alma permeia os escritos do apóstolo Paulo, principalmente em sua Epístola aos Romanos.

Para Aristóteles, por outro lado, a união entre corpo e alma é uma união essencial. Battista Mondin¹⁰ sintetiza a posição aristotélica nos termos seguintes:

“A união entre alma e corpo é uma união profunda, substancial, duradoura, pois não é o encontro entre duas substâncias já dotadas de um ser autônomo antes de se encontrarem, mas sim de dois elementos substanciais, dos quais, ao menos um, o corpo, não dispõe de um ato de ser próprio. A sua união é semelhante à da matéria com a forma substancial: dois elementos que se compenetraram do começo ao fim, de modo a formar uma só, única substância”.

¹⁰Battista Mondin. *Antropologia teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

Conclusão

O problema da relação entre corpo e alma, do ponto de vista teológico e filosófico, e corpo e mente, do ponto de vista psicológico é um problema para o qual só existe solução de natureza subjetiva. Trata-se, portanto, do ponto de vista da filosofia das ciências, de um problema não-significativo. As várias soluções propostas podem ser estudadas de uma perspectiva da história das idéias psicológicas, e do ponto de vista da filosofia e da teologia.

No primeiro caso, as principais teorias propostas são: o dualismo interacionista de René Descartes, que defendeu a tese de que o homem é composto de duas substâncias heterogêneas independentes *res cogitans* e *res extensa* que interagem, tendo como ponto dessa interação a glândula pineal, um ponto do encéfalo que não é duplicado bilateralmente. O paralelismo psicofísico de Leibniz, por outro lado, ensina que as substâncias heterogêneas que compõem o homem não interagem, mas correm paralelamente orientadas pelo princípio da harmonia preestabelecida. A teoria do duplo aspecto propõe que a realidade do homem é uma só, mas pode ser vista em dois aspectos: o físico e o psicológico. Finalmente, a teoria da identidade, por sua vez, apresenta uma visão monista do homem e preconiza, essencialmente, uma concepção materialista da vida.

Do ponto de vista filosófico e teológico, o problema pode ser estudado de vários ângulos, mas, aqui salientamos apenas dois aspectos: a existência e substancialidade da alma, defendida por grande número de pensadores e negada pelos materialistas, que vêem no espírito apenas um epifenômeno da própria matéria. Estudamos, também, a questão da união entre corpo e alma, e apresentamos os pensadores que, a partir de Platão, advogam que essa união é acidental, e Aristóteles e seus inúmeros seguidores, que defendem a tese da união substancial entre corpo e alma.

A doutrina bíblica da ressurreição dos mortos, que não foi discutida neste artigo, parece oferecer base sólida para a compreensão do homem. A partir de uma visão hebraica do homem, a doutrina bíblica da ressurreição implica em dizer que o homem não é nem corpo e nem alma como realidades independentes, mas ele é corpo e alma, numa misteriosa união essencial e a ressurreição representa a restauração do homem em sua plenitude. Com base

nessa doutrina bíblica do homem, teólogos como Karl Barth e Oscar Cullmann advogam que a idéia da imortalidade da alma é incompatível com o ensino bíblico do Antigo Testamento e afirmam que o cristianismo primitivo cometeu um erro imperdoável ao confundir a doutrina bíblica da ressurreição com a idéia grega da imortalidade da alma. Sugerimos, então, que essa idéia bíblica seja devidamente estudada, pois talvez nela encontremos a melhor resposta para o problema corpo-alma.

Calvinismo Holandês e Liberdade Religiosa

Paulo D. Siepierski¹

RESUMO: A relativa tolerância religiosa no Brasil holandês, como concessão frente às circunstâncias da ocupação, tornou insustentável o projeto holandês colonial com a teologia exclusivista do calvinismo, fomentando a insurreição dos católicos identificados com o protestantismo luso-brasileiro. Para tanto deve-se compreender os conflitos religiosos na Europa e a formação da mentalidade calvinista, que veio para o Brasil, abrindo pistas para os tipos de calvinismo e a compreensão da expansão do protestantismo.

ABSTRACT: The relative tolerance in Dutch Brazil, a concession in the face of the circumstances of colonial occupation, ultimately became unsustainable. The project of Dutch colonialism, with its exclusivist Calvinism, provoked the insurrection of Catholics identified with Luso-Brazilian Protestantism. The religious conflicts in Europe and the formation of calvinist sensibility that came to Brazil must be understood in this light, offering clues for understanding the varieties of calvinism and the expansion of Protestantism.

Em seu prefácio "Tempo dos Flamengos", Gilberto Freyre cita favoravelmente um discurso de Joaquim Nabuco no parlamento do império do Brasil

¹ Professor de história na UFRPE. Pós-doutorado pela University of Notre Dame, EUA.

no qual o grande abolicionista diz que a Holanda trouxe para o Brasil dois princípios luminosos: a liberdade do comércio e a liberdade de consciência.² Em outro texto, dentro das comemorações do tricentenário da morte de João Maurício de Nassau-Siegen, o mesmo Gilberto Freyre avalia que o calvinismo holandês era fanático e intolerante.³ Este ensaio procura equacionar a contradição entre essas duas afirmações. Em outras palavras, como uma religião fanática e intolerante poderia fomentar liberdade de consciência, uma vez que a essência desta é a liberdade de religião? Ademais, sendo a guerra legitimada por razões religiosas, e nesse sentido ela foi uma transposição para o Novo Mundo das guerras religiosas que na época assolavam a Europa, como poderia haver pluralismo religioso na colônia? A hipótese central deste ensaio é que a relativa liberdade religiosa no Brasil holandês não foi um princípio mas uma consequência diante das circunstâncias, e que tal concessão eventualmente revelou-se fatal para o expansionismo holandês, pois este estava intimamente vinculado ao exclusivismo do calvinismo.

Essa hipótese será testada através da construção de três etapas sucessivas. Primeiramente farei uma breve descrição das guerras religiosas na Europa, enfocando principalmente o calvinismo e os Países Baixos. Em seguida apresentarei a controvérsia religiosa existente nos Países Baixos nas décadas iniciais do século dezessete, procurando demonstrar como tais controvérsias influenciaram o calvinismo presente no Brasil holandês. Por último, examinarei a questão específica da liberdade religiosa no Brasil holandês.

As Guerras Religiosas na Europa⁴

A paz alcançada em Augsburg em 1555 foi um acordo precário entre católicos e luteranos no qual calvinistas e anabatistas não tiveram lugar. Tal

² "Prefácio" de Gilberto Freyre a José Antônio Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1974), p.11.

³ Gilberto Freyre, "*Johan Maurits van Nassau-Siegen, 1604-1679. A Iluminist Prince in Europe and Brasil. Essays on the Occasion of the Tercentenary of His Death* (Gravenhage: The Johan Maurits van Nassau Stichting, 1979), pp. 237-246.

⁴ Nesta seção e na próxima, dependo substancialmente de Willinston Walker e Richard A. Norris, David W. Lotz, Robert T. Handy, *A History of the Cristian Church* (4ª ed., New York: Charles Scribner's Sons, 1985), pp. 515-542. Atualmente estou traduzindo essa obra para ser publicada em português.

acordo não trouxe paz efetiva, pelo contrário, precedeu um conflito acirrado entre o calvinismo e o catolicismo tridentino. Em 1559 foi fundada a Academia Genebriana, instituição que enviaria nos anos seguintes centenas de militantes calvinistas para toda a Europa, sobretudo para a França e os Países Baixos.

Havia na França no início da década de 1560 cerca de duas mil congregações huguenotes com, talvez, um milhão e meio de seguidores. A grande maioria era constituída por artesãos e profissionais, especialmente no sul da França, mas a força política dos huguenotes provinha de seus membros oriundos da aristocracia, incluindo alguns nobres mais elevados, como o almirante Gaspar de Coligny (1519-1572), calvinista devoto.

Em 1570, pela paz de St.-Germain-en-Laye, os nobres calvinistas alcançaram total liberdade de culto, e aos huguenotes do povo comum foram concedidos dois locais para culto em cada divisão governamental da França. Além disso, os huguenotes receberam o controle de quatro cidades fortificadas (La Rochelle, Cognac, Montauban e La Charité). Os huguenotes haviam se tornado um Estado dentro do Estado.

Os Países Baixos, que Filipe II recebera em 1555, de Carlos V, seu pai, eram um grupo de dezessete províncias, em sua maioria mercantis e manufatureiras, conscientes de seus direitos locais e dispostas a reagir contra tudo que interferisse nos costumes estabelecidos ou que perturbasse o comércio. O luteranismo ali chegara logo em seu início, mas fora amplamente superado pelo anabatismo entre as camadas mais inferiores da população. Em 1559, quando Filipe II resolveu estabelecer ali a mesma uniformidade política e religiosa que a da Espanha, o calvinismo estava rapidamente fazendo conversos entre a classe média, especialmente nas Vilas manufatureiras das províncias do sul (Artois, Hainault, Brabant, Flandres). Para atingir seu objetivo, Filipe utilizou diversos instrumentos, entre eles a Inquisição local, uma atitude que desagradou a nobreza e a população em geral, especialmente a classe mercantil, porquanto prejudicava o comércio e fazia emigrar os trabalhadores.

Dentre os principais oponentes a essa atitude de Filipe encontrava-se o maior de todos os magnatas dos Países Baixos, Guilherme de Nassau, príncipe de Orange (1533-1584), nascido luterano mas agora, pelo menos nominalmente, católico, e que viria a ser calvinista em 1573 e o herói da independência holandesa, e cuja filha, Emilia, casaria com o príncipe Dom Emanuel de

Portugal. Diante da resistência, ao invés de conceder qualquer tolerância, Filipe exigiu a execução dos decretos do Concílio de Trento e punição mais rigorosa da heresia. Em abril de 1566, a nobreza menor, incluindo o irmão mais novo de Guilherme de Orange, Luis de Nassau (1538-1574), apresentou à regente Margarida de Parma (1522-1586) uma petição de protesto, pedindo mudança na política religiosa. Nessa ocasião a população se rebelou, impelida pelas más condições econômicas e pela fome. A pregação calvinista foi ouvida abertamente nas vilas e cidades do sul, e no início de agosto de 1566 irromperam tumultos iconoclastas, que rapidamente se espalharam por todo o país e centenas de igrejas foram saqueadas e destruídas. Tais excessos desagradaram aos moderados e fizeram com que muitos dos nobres, tanto católicos como protestantes, deixassem de se opor ao regime espanhol. Incapaz de manter a unidade da frágil coalizão de aristocratas e comuns, de católicos, calvinistas e luteranos, Guilherme de Orange retirou-se para sua residência na Alemanha, em abril de 1567. Para conter a rebelião, Filipe enviou Fernando Álvares, o duque d'Alba (1508-1582), com um exército de nove mil soldados. Alba chegou em Bruxelas em agosto de 1567 e imediatamente iniciou a reconquista dos Países Baixos. Durante os seis anos de seu governo (1567-1573) foram executados mais de um mil rebeldes. Em maio de 1568 Guilherme de Orange lançou uma invasão dos Países baixos a partir da Alemanha, mas foi facilmente repellido por Alba. Este, em 1569, firmemente em controle da situação, passou a introduzir um sistema de taxaço exageradamente pesado, incluindo um imposto permanente de dez por cento sobre vendas e exportações. Tal tributo alienou completamente a classe mercantil.

Em abril de 1572, quando Guilherme ainda estava na Alemanha buscando auxílio dos príncipes protestantes, corsários provenientes dos portos ingleses liderados por Luíz de Nassau capturaram Brill e em pouco tempo as províncias da Holanda e da Zelândia estavam quase completamente sob seu controle, uma vez que foram auxiliados por militantes calvinistas e simpatizantes orangistas e mais tarde por tropas huguenotes da França. Em julho as principais cidades da Holanda, Zelândia, Frísia e Utrecht reconheceram Guilherme de Orange como seu *stadholder*. No início de agosto de 1572, o rei Carlos IX da França, influenciado por Coligny, preparava-se para enviar um exército de quinze mil homens contra Alba, mas em 24 de agosto os católicos franceses eliminaram

os planos de intervenção militar nos Países Baixos por meio da chacina de São Bartolomeu, quando foram assassinados milhares de huguenotes, inclusive Coligny.

Não obstante, a rebelião prosseguiu nos Países Baixos e no final de 1576, após o saque de Antuérpia por tropas espanholas, as províncias do sul e do norte se uniram na Pacificação de Ghent. Tal pacificação conclamava a expulsão das tropas espanholas, a suspensão dos editos de Filipe II contra as heresias e a liberdade de culto para os calvinistas na Holanda e na Zelândia, desde que eles se abstivessem de atividades anti-católicas fora de seus territórios. Contudo, a partida das tropas espanholas em março de 1577 não trouxe a paz religiosa. O calvinismo tinha defensores entusiastas nas vilas e cidades de Brabant e Flandres, e em 1577 e 1578 a pregação calvinista, combinada com o descontentamento social popular, provocou uma série de levantes nas províncias do sul que lembraram os distúrbios iconoclastas de 1566. Em janeiro de 1579, as províncias dos valões se uniram na Liga de Arras para a proteção de sua fé católica e as províncias protestantes do norte responderam imediatamente com a União de Utrecht. As modernas Bélgica e Holanda atestam que os planos de Guilherme de Orange para a união dos Países Baixos se desmancharam diante da intolerância e partidarismos religiosos.

Durante essa luta, as igrejas calvinistas dos Países Baixos estiveram se organizando. O primeiro sínodo nacional se reuniu em 1571 fora do território neerlandês, em Emden. Dois anos depois Guilherme de Orange abraçou o calvinismo e em 1575 fundou uma universidade em Leiden, logo famosa por sua erudição em teologia e nas ciências. A severidade da luta pela independência nacional, o desejo em obter auxílio de todos quantos deles eram amigos e o espírito mercantil levaram os protestantes dos Países Baixos, por volta do início do século dezessete, a um grande grau de tolerância. Aos católicos não era permitida a realização de cultos públicos ou o exercício de cargos políticos, mas tinham direito de residência e trabalho, embora tivessem que pagar um imposto de reconhecimento. Em 1577 Guilherme de Orange concedera aos anabatistas direito de culto, coisa que jamais haviam tido em qualquer outro lugar. Esse grau de tolerância, ainda que parcial, logo fez dos Países Baixos um refúgio para os oprimidos por motivo religioso e contribuiu para o fortalecimento da nação. Após o assassinato de Guilherme de Orange,

em 1584, coube à seu jovem filho, Maurício de Nassau (1567-1625), a consolidação da independência holandesa em seguida ao fiasco da “invencível armada” (1588).

Na Alemanha, após a paz de Augsburgo entre luteranos e católicos, a situação religiosa foi tumultuada pelo avanço vitorioso do calvinismo no sudoeste. Frederico III (1559-1576), depois de estudar os debates sobre a Ceia do Senhor, decidiu adotar a posição calvinista quando tornou-se eleitor do Palatinado, em 1559. Em 1562, os jovens teólogos Gaspar Olevianus (1536-1587) e Zacarias Ursinus (1534-1583) prepararam para os territórios de Frederico o famoso Catecismo de Heidelberg, o qual foi adotado pelo eleitor em 1563. As disputas internas do luteranismo fizeram com que o calvinismo avançasse ainda mais na Alemanha. Nassau juntou-se ao Palatinado em 1577, Bremen por volta de 1581, Anhalt e parte de Hesse em 1597. A casa eleitoral do Brandenburgo se tornou calvinista em 1613, ainda que muitos dos habitantes dessa região continuassem luteranos. Essa aceitação do calvinismo freqüentemente era acompanhado pela manutenção da luterana Confissão de Augsburgo. Apesar dessas igrejas alemãs terem se tornado calvinistas na doutrina e no culto, a disciplina característica do calvinismo teve pouca acolhida entre elas.

A tensão entre católicos e protestantes aumentou substancialmente em 1606-1607 com a ocupação pelo duque católico da Baviera, Maximiliano (1597-1651), da pequena cidade imperial de Donauwörth, a qual era na sua quase totalidade protestante. Sob essas circunstâncias, alguns príncipes protestantes formaram em maio de 1608 “união” defensiva, chefiada pelo eleitor calvinista Frederico IV, do Palatinado (1583-1610). Em julho do ano seguinte ela foi contraposta por uma “liga” de príncipes católicos liderada por Maximiliano da Baviera. Em 1618 teve início na Boêmia, a chamada Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), quando nobres protestantes mataram os dois regentes católicos, que representavam o ausente rei Matias. Tal fato, conhecido como Defenestração de Praga, levou a Boêmia a se revoltar, e começou a guerra. No início ela foi favorável aos insurretos boêmios e, depois da morte de Matias, em 1619, eles elegeram como seu rei o eleitor calvinista do Palatinado, Frederico V (1610-1632). Com a chegada de tropas espanholas, Frederico fugiu do país. Estas o perseguiram e invadiram o Palatinado em 1620. O território foi conquistado, o catolicismo imposto e, em 1623, o título eleitoral de Frederico, com boa parte

do Palatinadô, foi transferido para Maximiliano da Baviera. As tropas católicas continuaram avançando no noroeste da Alemanha. Em abril de 1626, Albrecht von Wallenstein (1583-1634), general do imperador, derrotou o exército protestante comandado pelo conde Ernesto de Mansfeld, na ponte de Dessau sobre o Elba. Ele perseguiu as tropas derrotadas cruzando a Silésia até a Hungria, para onde elas haviam fugido na vã esperança de montar uma poderosa resistência em conjunto com o calvinista Bethlen Gabor, príncipe da Transilvânia e inimigo ferrenho do imperador. As vitórias católicas prosseguiram em 1627 e 1628, e os católicos se mostraram decididos a colher os frutos delas. Em março de 1629, o imperador Fernando emitiu um "Edito de Restituição", ordenando a devolução aos católicos de todas as propriedades eclesiásticas que tinham passado às mãos protestantes desde 1552, a expulsão dos protestantes dos territórios governados por católicos, e o não reconhecimento de qualquer grupo protestante, exceto os luteranos, privando assim os calvinistas de quaisquer direitos.

Porém, em junho de 1630, o rei Gustavo Adolfo da Suécia desembarcou com um pequeno exército na costa alemã e em janeiro de 1631, fez um tratado com a França, então sob a liderança do cardeal Richelieu (1585-1642), ministro de Luis XIII. Por esse tratado, a Suécia conseguia considerável ajuda financeira. Em junho, Gustavo fez aliança com o eleitor do Brandenburgo que, embora protestante, era imperialista, e em agosto fez com que a Saxônia abandonasse sua neutralidade e se unisse imediatamente aos suecos. O poder imperial no norte da Alemanha desintegrou-se, e o rei sueco marchou vitoriosamente até o Reno, estabelecendo-se em Maiz, enquanto o exército da Saxônia tomava Praga. Em seu caminho Gustavo tomou o condado de Nassau-Siegen, restabeleceu o calvinismo e confirmou João Maurício de Nassau-Siegen no governo do condado. Porém, Wallenstein expulsou de Praga o exército da Saxônia, e marchou ao encontro de Gustavo. Wallenstein foi derrotado pelos suecos em Lützen, perto de Leipzig, em 16 de novembro de 1632, em árdua batalha na qual Gustavo perdeu a vida. Posteriormente, em 5 e 6 de setembro de 1634, as tropas suecas foram derrotadas em Nördlingen por um exército composto de tropas imperiais e espanholas. Diante do equilíbrio da guerra, o imperador e a Saxônia acertaram a paz, em Praga, em 15 de junho de 1635. O dia 12 de novembro de 1627 foi estabelecido como data normativa. Todas as propri-

idades eclesiásticas ficariam por quarenta anos em poder daqueles que naquela data estavam de posse delas, e seu destino final seria decidido por um tribunal formado igualmente por juizes católicos e protestantes. Privilégio algum foi mencionado para os calvistas.

Porém, a guerra continuaria por mais treze anos, tão selvagem como dantes. Por fim, depois de inúmeras negociações, foi alcançada a Paz de Vestfália, em 27 de outubro de 1648. Nesse acordo, a habilidade de Frederico Guilherme (1640-1688), eleitor do Brandenburgo, conseguiu a inclusão dos calvinistas, os quais, com os luteranos, foram considerados um só partido, em oposição aos católicos. Os calvinistas alemães, por fim, alcançaram plenos direitos. O Editto de Restituição foi totalmente abandonado, e o ano de 1624 tomado como norma. Qualquer propriedade eclesiástica naquele ano em mãos de católicos ou protestantes, com eles permaneceria.

Assim, católicos e protestantes, sobretudo calvinistas, se digladiaram na Europa por praticamente um século. Como já observou Schalalkwijk, a invasão holandesa do Brasil foi mais um lance dessa guerra.⁵ Sem essa percepção qualquer interpretação do período holandês fica seriamente prejudicada. Nesse contexto torna-se necessária uma compreensão da situação religiosa nos Países Baixos, marcada sobremaneira por uma controvérsia de profundas implicações políticas.

Controvérsia Religiosa nos Países Baixos

Na passagem do século dezesseis para o dezessete, a igreja reformada nas províncias Unidas foi dilacerada por uma amarga controvérsia centrada nas questões da predestinação e da adequada relação entre Igreja e Estado. De um lado estava o grupo dos calvinistas estritos; defendendo a doutrina da predestinação incondicional por Deus dos eleitos e dos réprobos desde antes da fundação do

⁵ “Na realidade, o período holandês no Brasil não foi mais que um episódio da luta prolongada que se travava na Europa entre os reis da Espanha e os seus súditos rebelados nas províncias neerlandesas”. Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês* (Recife: FUNDARPE, 1986) p.54. Mas que a guerra era mais religiosa e econômica do que política fica claro pelo desrespeito da Companhia das Índias Ocidentais ao tratado de paz assinado em 1641 entre Portugal e Holanda.

mundo, e afirmando o direito da Igreja governar-se completamente, embora buscando o Estado para proteção e manutenção. Estes “altos” calvinistas defendiam, portanto, a política eclesiástica genebrina de “não interferência” dos magistrados nos negócios espirituais. Muitos desses calvinistas influenciados por Genebra eram refugiados do sul dos Países Baixos e não estavam inclinados a tolerar qualquer desvio daquilo que assumiam ser a verdadeira fé, “reformada”. Do outro lado estava o grupo dos “arminianos”, que defendiam que a predestinação diz respeito apenas ao homem em seu estado de queda ou pecaminoso, não ao homem enquanto não criado, e que o decreto divino de eleição e condenação está baseado no conhecimento prévio que Deus tem do comportamento das pessoas. Eles também defendiam que os magistrados cristãos são tão responsáveis pelo cuidado espiritual da Igreja como o são por seu bem estar temporal; conseqüentemente, tais magistrados podem emitir leis relativas a política eclesiástica e podem participar na nomeação e supervisão de ministros.

O líder deste último grupo era Jacobus Arminius (1559/1560-1609). Ele tem sido descrito freqüentemente como humanista ou racionalista, mas é muito vê-lo como encontrando-se na tradição dos reformadores protestantes holandeses autóctones influenciados pelo crasmianismo e que pouco ou nada deviam ao calvinismo genebrino. Tais reformadores eram a favor de uma Igreja inclusiva, que não insistisse sobre definições credais precisas nem se preocupasse com teologia “especulativa”, e que buscasse o magistrado cristão para orientação em todos os aspectos da vida eclesiástica. Arminius estudou na universidade de Leiden de 1576 a 1581 e depois foi enviado para Genebra, às custas da Corporação dos Mercadores de Amsterdam, e ali estudou sob Teodoro Deza (1519-1605), o sucessor de Calvino. Retornou para os Países Baixos em 1587, e no ano seguinte ingressou em um pastorado que durou quinze anos em Amsterdam, conquistando fama como pregador e pastor de espírito irônico. Embora ele fosse muito considerado por seus paroquianos e pela magistratura de Amsterdam, suas idéias logo despertaram a ira de seu companheiro clerical Petrus Plancius (1552-1622), calvinista rigoroso que alcançara fama e riqueza como cartógrafo da Companhia das Índias Orientais, e que defendia as companhias comerciais como instrumento no combate à Espanha e na propagação do calvinismo.

Em 1603 Arminius passou a ensinar teologia em Leiden, onde permaneceu até a sua morte. Logo após sua chegada em Leiden, Arminius envolveu-se em áspera disputa com um colega teólogo, Franciscus Gomarus (1563-1641), antigo refugiado no Palatinado e representante extremado da idéia “supralapsariana” de predestinação, em contrário à posição “sublapsariana” (ou “infralapsariana”). Essa questão dizia respeito à “ordem” do “decreto” divino de predestinação. Para Gomarus, Deus decretara no princípio a salvação ou condenação das pessoas. Para Arminius, Deus determina salvar aqueles a quem prevê que irão crer em Cristo e perseverar na fé, enquanto deseja condenar aqueles a quem prevê que não irão crer em Cristo e perseverarão na descrença. Portanto, a presciência de Deus é a base da predestinação, e não o contrário. Nesse contexto, tinha que deixar espaço para o arbítrio humano, isto é, para um ato de crer da parte das pessoas que são salvas e, da mesma forma, para um ato de rejeição da oferta de salvação de Deus da parte dos condenados. O ato de crer, entretanto, somente é possível por causa da graça divina, e pode ser considerado meritório. Essa noção de “graça cooperante”, por mais que circunscrita, não tinha lugar no calvinismo estrito.

Depois da morte de Arminius, em 1609, a direção do partido “arminiano” coube a seu amigo íntimo e pregador da corte, Johannes Uytenbogacrt (1557-1644), e a Simão Biscop (Episcopius, (1583-1643), discípulo e amigo de Arminius, que pouco depois se tornaria professor de teologia em Leiden. Em 1610, eles e mais quarenta e dois ministros, agindo em resposta a um pedido anterior dos Estados da Holanda, redigiram uma declaração de sua fé intitulada “Remonstrance”, a qual deu ao grupo o nome de “Remonstrantes”. Contrariando a doutrina calvinista da predestinação absoluta, ela ensinava uma predestinação baseada na presciência divina do uso que as pessoas fariam dos meios de graça. Combatendo a doutrina de que Cristo morreu apenas pelos eleitos, ela afirmava que Ele morreu por todos, ainda que ninguém receba os benefícios de Sua morte, exceto os que crêem.

Desde a época de sua irrupção pública no final de 1604, a controvérsia arminiana, apesar de seu caráter acadêmico e abstruso, suscitou conflitos por todas as províncias protestantes dos Países Baixos, uma vez que a teologia estava intimamente vinculada à política. Ademais, sendo a Igreja Cristã Reformada, uma Igreja do Estado, seus pastores eram remunerados pelo Estado, somente

seus membros poderiam ocupar cargos públicos e entre os deveres dos magistrados estavam a proteção do sagrado ministério e a rejeição da falsa religião. Os arminianos eram apoiados por Johan van Oldebarnevelt (1547-1619), líder civil da província da Holanda, personagem dominante nos Estados Gerais das Províncias Unidas e fundador da Companhia das Índias Orientais (1602); e pelo eminente jurista e historiador, Hugo Grotius (1583-1645), autor de duas obras famosas – *De jure belli et pacis* (1624), que lhe rendeu o título de “fundador internacional”, e *De veritate religionis christianae* (1622), na qual ele propôs uma nova teoria da obra expiatoria de Cristo. Oldebarnevelt, Grotius e os arminianos eram tolerantes religiosa e teologicamente, politicamente republicanos, e defensores do direito da magistratura exercer jurisdição tanto civil quanto eclesiástica. Eles também eram a favor de uma trégua com a Espanha no permanente conflito entre o norte e o sul. Eles foram opostos pelo *stadholder* Maurício de Nassau (1567-1625), filho de Guilherme de Orange e notável líder militar das Províncias Unidas, que desejava se estabelecer como soberano no norte e visava reconquistar da Espanha as províncias meridionais. Com ele estava a grande maioria dos calvinistas (os “contra-remonstrantes”), que apoiavam seus objetivos bélicos, eram fortemente anti-católicos, eram a favor da centralização do governo e insistiam em uma política eclesiástica presbiteriana. Em julho de 1618 Maurício utilizou a milícia para efetuar um golpe de Estado nas principais cidades da Holanda, substituindo os magistrados simpatizantes dos remonstrantes por aqueles favoráveis aos contra-remonstrantes. Não obstante seus grandes serviços prestados à nação, Oldebarnevelt foi acusado de traição e decapitado em 13 de maio de 1619. Grotius foi condenado à prisão perpétua, mas fugiu da prisão em 1621.

Entrementes, fora convocado um sínodo nacional pelos Estados Gerais, agora “purificado” da influência arminiana para decidir a controvérsia. A assembléia se reuniu em Dort (atual Dordrecht) de 13 de novembro de 1618 a 9 de maio de 1619. Além de representantes dos Países Baixos, também participaram delegados da Inglaterra, Escócia, Palatinado, Nassau, Hesse, Bremen e Suíça. Os remonstrantes estavam presentes apenas como acusados; não tiveram assento. O sínodo de Dort, como era de se esperar, condenou o arminianismo e adotou noventa e três “cânones” rigorosamente calvinistas, que, juntamente com a Confissão Belga e o Catecismo de Heidelberg, tornou-se a base doutrinária

da igreja reformada holandesa. Em consequência do sínodo de Dort, os arminianos foram proibidos de pregar e muitos fugiram do país. Os que não se conformavam eram multados e, diante de reincidência, deportados.

Foi esse tipo de calvinismo contra-remonstrante que veio para o Brasil. A tolerância religiosa na Europa, na verdade, estava mais para o leste. Jorge Biandrata (1515?-1588), médico piemontês que passara um ano em Genebra, mas achara prudente mudar-se para a Polônia em 1558, auxiliou a fundação de uma comunhão unitária na Transilvânia, a qual, em 1571, obteve reconhecimento legal por decreto do rei João Sigismundo II, da Hungria (1540-1571), um marco na história da tolerância religiosa na Europa. Outra referência em termos de tolerância religiosa foi a publicação na Polônia, em 1594, da obra *De Jesu Christo servatore*, escrita em 1578, por Fausto Sozzini (1539-1604), natural de Siena mas residente na Polônia” desde 1580, onde permaneceu até o final da sua vida. Nessa obra, Fausto rejeitou a divindade “natural” de Cristo em favor de uma divindade e um governo mundial concedido pelo Pai ao Filho na ascensão, em retribuição de seu ofício como Servo de Deus justo e sofredor. Graças aos labores de Fausto Sozzini e outros na Polônia, os protestantes anti-trinitários - assim chamada Igreja Reformada Menor - consolidaram-se consideravelmente e exprimiram suas crenças de forma efetiva no Catecismo Racoviano, publicado em Raków em 1605, onde os “Irmãos Poloneses” tinham sua sede. O socinianismo foi banido da Polônia em 1658, principalmente devido aos esforços dos jesuítas, mas encontrou adeptos na Holanda e não ainda na Inglaterra, onde teria influência considerável.

Calvinismo no Brasil Holandês

Segundo o eminente historiador José Antônio Gonçalves de Mello a história da Igreja Reformada Holandesa no nordeste brasileiro no século XVII apenas recentemente foi tratada em profundidade, mormente pela obra do Rev. Schalkwijk, referida anteriormente. Este reconheceu as inúmeras interpretações sobre o grau de liberdade religiosa no período dos flamengos e procurou situar a realidade regional no contexto mundial da época. Minha intenção, diferentemente da dele, não é comparar a liberdade religiosa na colônia com a

intolerância católica a nível mundial, mas mostrar que essa liberdade religiosa só foi possível por causa das condições de guerra em uma relação contraditória com o exclusivismo calvinista.

A Companhia das Índias Ocidentais foi fundada em 1621 com o apoio do Rev. Petrus Plancius, mencionado acima, e dos contra-remonstrantes, com o objetivo de combater a Espanha. Sua organização só foi possível depois da repreensão aos arminianos e da decapitação de Oldebarnevelt, que eram a favor da paz para o comércio. Entre os principais fomentadores da nova companhia estava o calvinista Willem Usseiinck, que via na Companhia um meio para a implantação da “religião verdadeira, para levar muitos milhares de pessoas à luz da verdade e à salvação eterna”. É por isso que ele “pleiteou a organização de um conselho teológico como comissão de futura companhia”.⁶ Esse objetivo foi confirmado mais tarde, quando, em 1628, alguns dos principais participantes na câmara de Amsterdam se dirigiram ao príncipe Frederico Henrique de Orange-Nassau afirmando que desde o início a Companhia tivera como alvo principal a divulgação da verdadeira religião. Portanto, não é de se admirar que a instrução ao almirante Hendrick Lonck, em cuja nau se realizou o primeiro culto reformado em águas pernambucanas, era que todo o clero católico teria que abandonar o território. O Regimento de 1629, à semelhança do que fora feito em Nova Amsterdam alguns anos antes,⁷ concedia aos católicos apenas liberdade de culto restrito às casas particulares e, além de banir o clero, proibia a existência de qualquer convento, claustro ou colégio. Na prática, isso significaria a erradicação do catolicismo, pois este, diferentemente do protestantismo, não sobrevive sem sacerdotes para a ministração dos sacramentos.

Mas a realidade da ocupação fez com que fosse concedida liberdade de religião mais ampla aos moradores portugueses, como expressa no “Pacto da

⁶ *Idem*, p. 51.

⁷ Em 1623 a carta patente de Nova Amsterdam de 1621 foi retificada recebendo um artigo que declarava que “dentro de seu território [da Companhia das Índias Ocidentais] só será permitido cultuar segundo a Verdadeira Religião Reformada”. Charles E. Corwin, *A Manual of the Reformed Church in America, 1628-1922* (New York: Board of Publications and Bible School Work of the Reformed Church in America, 1922) *apud* John H. Bratt, “O calvinismo holandês na América” in W. Stanford Reid (ed.) *Calvino e sua influência no mundo ocidental* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990), p. 356. Ao contrário de Pernambuco, a população em Nova Amsterdam era em sua grande maioria Calvinista, e portanto não houve conflito de religião naquele empreendimento.

Paraíba” (1634), sem a qual o território ficaria despovoado, não obstante os católicos serem vistos, por causa da guerra de religião que marcara o nascimento da república holandesa, como traidores e inimigos. A tolerância era indispensável para a coexistência dos diversos grupos na colônia e sem ela a revolta armada dos católicos teria eclodido muito antes do que acabou ocorrendo. Por outro lado, a liberdade relativa de religião aos judeus visava manter sua participação ativa no comércio holandês e conseguir seu apoio político e militar; pois os holandeses tinham por certo que os judeus preferiam o jugo de Orange a enfrentarem os inquisidores.⁸ Neste ponto é importante ressaltar que para o calvinismo os judeus eram mais palatáveis que os católicos. A teologia calvinista da aliança valoriza sobremaneira o Antigo Testamento e percebe os judeus como povo predestinado que necessita apenas de uma rearrumação em sua teologia. Os judeus, então, estão em situação soteriológica melhor que os católicos, pois estes, para a teologia calvinista, são idólatras e não há pecado maior do que adorar imagens. Daí os portugueses não entenderem porque os holandeses restringiam os católicos mas concediam, a seu ver, grande liberdade religiosa aos judeus.⁹

Assim, embora a legislação holandesa proibisse a permanência do clero católico e o culto católico público, a realidade da ocupação não permitiu que tal legislação fosse cumprida. A necessidade de mão-de-obra forçava os calvinistas proprietários de engenhos a fazerem concessões ao ponto de construírem capelas para o culto católico em suas propriedades. Os holandeses logo perceberam que se expulsassem os sacerdotes católicos, a maior parte dos moradores deixaria o território. Diante disso, o presbitério do Recife insistiu diversas vezes que a legislação deveria ser cumprida mas não obteve sucesso. Esse era um permanente ponto de atrito entre os “contra-remonstrantes” e a Companhia, visto que eles eram fortemente anti-católicos. Em uma ocasião, “o Conde e seus conselheiros responderam aos representantes da Igreja Reformada que ‘fariam seu dever neste ponto, para impedir (a ousadia) [dos católicos] *na medida que*

⁸ A Companhia era a favor de liberdade religiosa para os judeus, mas os presbitérios tanto no Brasil como na Holanda eram contrários. Cf. Schalkwijk, *ip. Cit.*, p. 384.

⁹ José Antônio Gonsalves de Mello, “The Dutch Calvinists and Religious Toleration in Portuguese America” in *History of Religion in the World* (Washington: Conference on the History of Religion in the New World During Colonial Times, 1958), pp. 149-152.

o Estado destas plagas possa suportar".¹⁰ O próprio Nassau, em seu "Testamento Político" reconheceu que, embora a unidade religiosa fosse desejável, a tolerância era indispensável, uma vez que os holandeses não eram capazes de efetivar a proibição.¹¹ Os documentos da época revelam que a população católica era atendida por frades beneditinos, carmelitas, franciscanos e jesuitas. Esses sacerdotes, como era de se esperar, formaram o cerne da resistência portuguesa, constituindo um Estado dentro do Estado. Ao procurar bani-los, os holandeses provocaram a insurreição popular.¹²

A insurreição, portanto, adquiriu caráter religioso, sendo vista como uma guerra pela liberdade divina contra Lutero e Calvino, para utilizar as palavras do frei Manuel Calado.¹³ Para legitimar a luta e mobilizar a população, os líderes da insurreição, desde seus primórdios, insistiam que a guerra era contra hereges e enquanto a insurreição não eclodia, incitavam à desobediência civil por meio da realização de atos religiosos, como as procissões públicas. José Antônio Gonsalves de Mello chega a afirmar que os frades "agiam principalmente na qualidade de agitadores, pregando uma espécie de guerra santa contra os calvinistas e marranos."¹⁴ Os indígenas que, como Pedro Poti, abraçavam o calvinismo dos holandeses eram taxados de hereges.¹⁵ Ademais, o clero católico funcionava como meio de comunicação de informações militares entre os portugueses no território ocupado e as tropas portuguesas na Bahia. Também,

¹⁰Schalkwijk, *op. cit.*, p. 445, citando as *Atas Diárias referentes a 22/11/1638*. A ênfase é minha.

¹¹"E não obstante desejar-se que todos aceitem e professem a mesma religião que vós, todavia, é preferível tolerardes, com ânimo sereno, os dissidentes, a ser a república agitada por tumulto maior. Considerai as circunstâncias, às quais sabem os mais prudentes que devem obedecer. É de melhor aviso deixar as opiniões inveteradas do que tornar-se público que vós quereis proibir aquilo cuja proibição não sois capazes de efetivar... Portanto, não aprovaria que vos ingerísseis muito com a religião dos portugueses, ou que os coagísseis a se habituarem com o nosso culto e cerimônias... Nada move mais eficazmente os portugueses que a autoridade de seus sacerdotes, e aqui no Brasil é imprudente e arriscado abrir contra eles devassa mais rigorosa". Cf *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 158 (1895), 223-236.

¹²O manifesto dos insurretos de 1645 aponta a falta de liberdade religiosa como a causa maior da insurreição, identificando o luso-brasileiro com o catolicismo romano.

¹³Manuel Calado do Salvador, *Valeroso Lucideno e triumpho da liberdade* (Lisboa, 1648; Recife: Coop. Ed. De Cultura Intelectual de Pernambuco, 1942; 2 volumes). Cf. vol. II, p. 251.

¹⁴Mello, *Tempo dos Flamengos*, p. 287.

¹⁵Confira a acusação de Antônio Filipe Camarão a Pedro Poti e Antônio Paraupaba em José Antônio Gonsalves de Mello, *Restauradores de Pernambuco* (Recife: Imprensa Universitária, 1967), pp. 39/43.

esse mesmo clero se recusava a ministrar os sacramentos aos soldados católicos franceses que serviam entre os holandeses, acusando-os de estarem servindo a hereges. Não é surpreendente que João Fernandes Vieira tenha sido aclamado como governador da liberdade divina.¹⁶

Conclusão

Diante do exposto acima, podemos concluir que a invasão holandesa do Brasil fez parte de um conflito maior entre Holanda e Espanha no âmbito político e entre calvinismo e catolicismo no domínio religioso, em uma época na qual religião e política eram elementos praticamente inseparáveis. Podemos concluir também que a relativa liberdade religiosa existente na Holanda, muito maior que nos reinos ibéricos porém menor que na Polônia e Hungria, não contemplava a dissidência na Igreja do Estado e era bastante motivada por razões econômicas. Por outro lado, a liberdade religiosa no Brasil, embora não prevista juridicamente, existiu de fato. Não existiu por princípio mas por força da realidade da ocupação e contra a vontade dos líderes calvinistas, pois estes, em sua teologia, defendem que a Igreja deve servir como consciência do Estado e o Estado deve promover a verdadeira religião, que, neste caso, era representada pela Igreja Reformada Holandesa. Tal teologia é preñe de conflitos com o Estado, pois subordina os interesses do Estado aos interesses da Igreja.

Nunca desejada pelos holandeses, a tolerância religiosa mostrou-se por fim fatal para o projeto holandês no Brasil, pois este era acompanhado de uma religião de Estado cuja teologia era essencialmente intolerante para com o catolicismo. A insurreição só foi possível graças ao apoio explícito do clero católico que pregava a identificação de patriotismo luso-brasileiro com catolicismo e a condenação dos holandeses como hereges, que haviam se voltado contra a verdadeira fé. Definitivamente, a aventura holandesa em Pernambuco foi motivada, conduzida e finalizada por razões religiosas, embora, obviamente,

¹⁶ José Antônio Gonsalves de Mello, *João Fernandes Vieira* (Recife: Imprensa Universitária, 1967; 2 volumes), vol. I, p. 103.

aliados a tais razões podem ser encontrados inúmeros interesses econômicos e políticos.

Como encerramento, quero apontar duas pistas que a meu ver devem ser exploradas. A primeira, que o calvinismo holandês aparenta ser diferente do genebrino, pois se revela impregnado de elementos luteranos e destituído da disciplina característica do calvinismo de Genebra. Entre os textos mais utilizados no Brasil holandês encontravam-se um livro de Heinrich Bullinger; o reformador suíço sucessor de Zuínglio, em Zurique; as *Apostilhas* do alemão Abraham Schultetus, que havia estudado em Wittenberg, a capital do luteranismo; e o catecismo de Heidelberg, que como vimos foi produzido no Palatinado, do qual parece ter havido uma tradução para o tupi. Se realmente o calvinismo holandês era diferente do genebrino talvez então as generalizações de tipo weberiano sejam precipitadas, não podendo ser aplicadas irrestritamente.

A segunda pista tem a ver com a atual expansão do pentecostalismo no Brasil. Gilberto Freyre observou que os fatores que impediram o estabelecimento de imigrantes alemães em Pernambuco em meados do século XIX foram sociais e não simplesmente naturais. O verdadeiro obstáculo foi a religião e não o clima. Segundo o mestre de Apipucos foi o sentimento anti-protestante, que era então muito vivo entre os católicos de Pernambuco, que impediu a adaptação dos imigrantes ao meio pernambucano.¹⁷ Sem dúvida, as raízes de tal sentimento remontam ao período holandês, quando os protestantes foram identificados como hereges e inimigos da identidade nacional. Esse mesmo sentimento dificultou a propagação do protestantismo chamado de missão, do qual o próprio Gilberto Freyre fez parte um dia e mais tarde apontou a dificuldade deste em se relacionar com a cultura brasileira.¹⁸ Esse tipo de protestantismo hoje está estagnado e seu projeto parece ter se esgotado. Por outro lado, os ramos pentecostais que mais crescem, como a Igreja Universal do Reino de Deus, são aqueles que mais se aproximam do catolicismo popular, chegando muitas vezes a se confundir com ele. Teria o protestantismo, se é que esses grupos podem ser considerados protestantes, finalmente encontrado espaço na alma brasileira?

¹⁷ Gilberto Freyre, "Em torno de alguns contatos pernambucanos com a Alemanha nos meados do século XIX" in *II Colóquio de Estudos Teuto-Brasileiros* (Recife: Editora Universitária, 1974), p. 476.

¹⁸ Gilberto Freyre, "O artista: servo dos que sofrem" in Waldo César, *Cristo e o processo revolucionário brasileiro* (Rio de Janeiro: Loqui, 1962; 2 volumes). Cf. vol. II, pp. 59-64.

Bibliografia

- BRATT, John H. "O calvinismo holandês na América" in W. Stanford Reid (ed.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990), pp. 355-377.
- CALADO DO SALVADOR, Manuel. *Valeroso Lucideno e triumpho da liberdade* (Lisboa, 1648; Recife: Coop. Ed. De Cultura Intelectual de Pernambuco, 1942; 2 volumes).
- FREYRE, Gilberto. "Johan Maurits van Nassau Siegen from a Brazilian view point" in E. van den boogaart, ed. *Johan Maurits van Nassau-Siegen, 1604-1679. A Humanist Prince in europa and Brazil. Essays on the Occasion of the Tercentenary of His Death* (Gravenhage: the Johan Maurits van Nassau Stichting, 1979), pp. 237-246.
- FREYRE, Gilberto. "O artista: servo dos que sofrem" in Waldo César, *Cristo e o processo revolucionário brasileiro* (Rio de Janeiro: Loqui, 1962; 2 volumes), pp. 59-64.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. "The Dutch Calvinists and Religious toleration in Portuguese America" in *History of Religion in the World* (Washington: Conference on the History of Religion in the New World During Colonial Times, 1958), pp. 149-152.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *João Fernandes Vieira* (Recife: Imprensa Universitária, 1967; 2 volumes).
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Restauradores de Pernambuco* (Recife: Imprensa Universitária, 1967).
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1947).
- NASSAU, João Maurício de. "Testamento político" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 158 (1895), 223-236.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês* (Recife: FUNDARPE, 1986).
- WALKER, Willinston e Richard A. Norris, David W. Lotz, Robert T. Handy. *A History of the Christian Church* (4ª ed., New York: Charles Scribner's Sons, 1985).

A Tensão entre o Velho e o Novo: Reflexões sobre 1 Samuel 3.¹

Joyce Elizabeth Winifred Every-Clayton²

RESUMO: Um exame da estrutura literária de 1 Samuel 3 demonstra que, além de tratar das áreas dos protagonistas Eli e Samuel, o capítulo levanta questões maiores, da necessidade de mudanças estruturais na liderança de Israel e da legitimação de tais mudanças. O papel central da Palavra de Deus nesse processo de mudança é evidente, e a autora tira conclusões com respeito à situação contemporânea.

ABSTRACT: An examination of the literary structure of 1 Samuel 3 shows that behind the actions of the two protagonists (Eli and Samuel) lie larger questions about the need for structural change in the leadership of Israel, and the legitimacy of such change. The central role of the word of God in the process of change is apparent, and the author draws conclusions with reference to the contemporary situation.

¹ Este texto foi primeiro apresentado pela autora no encontro internacional da missão *Latin Link* (a U.E.S.A. no Brasil), em Kawai, Peru, fevereiro de 1998.

² Joyce Elizabeth Winifred Every-Clayton, professora de Antigo Testamento e de História Eclesiástica no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e no Seminário Teológico Congregacional do Nordeste.

A relação entre o velho e o novo, entre continuidade e descontinuidade, e todo o problema de como estes, juntamente, cooperam para a realização do plano de Deus, é um verdadeiro desafio para a igreja contemporânea.

I – Introdução Geral ao Texto

Sem dúvida, o período de Samuel foi marcado por crises sociais e religiosas, externas e internas. O exército dos filisteus não parava de ameaçar Israel, e a liderança espiritual do próprio povo de Deus, na pessoa dos filhos do sacerdote Eli, se mostrava cada vez mais corrupta. Enfim, tudo indicava que chegara a hora de se encontrar um novo caminho, uma nova liderança - caso contrário...

Os primeiros capítulos de 1 Samuel se dedicam a Eli e Samuel.

1 Sm 1 - v.1-19, Eli aparece na narrativa acerca de Ana
v.20-28, Samuel nasce

1 Sm 2 - v. 1-11, Cântico de gratidão de Ana pelo filho, Samuel
v.12-37, Pecado de Eli e filhos, profecia contra eles

1 Sm 3 - DE ELI A SAMUEL, TROCA-SE A LIDERANÇA

1 Sm 4 - v.1-11, De início, Samuel não parece ser bem-sucedido
v.12-22, Mesmo assim, Eli sai de cena, o novo chegou.

II – Marcadores dentro do texto

Estes capítulos, não são simples biografias destes dois homens. Toda a ênfase recai sobre sua liderança de Israel, e a substituição de Eli (liderança sacerdotal) por Samuel (liderança profética). O ofício sacerdotal de Eli está representado por seu *Kissê*, seu assento. Em 2 Reis 4:10 esta palavra descreve um assento qualquer, uma cadeira, mas é mais comum a palavra ter um sentido técnico, simbólico. No caso, simboliza posição, poder. Alguns estudos recentes³ têm apontado para o significado da palavra *kissê* nestes capítulos:

³ Ver, por exemplo, Frank Anthony Spina, *Eli's Seat: The Transition from Priest to Prophet in 1 Samuel 1-4*. In: *Historical Books - a Sheffield Reader*, editado por J. Cheryl Exum, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 98-106.

Em 1:9 Eli está assentado numa cadeira, junto a um pilar do templo do SENHOR, de plantão mas sem discernimento espiritual, atrapalhando e não ajudando a aflita Ana, e incapaz de distinguir entre uma mulher bêbada e uma mulher em oração.

Em 4:13 Eli está “assentado numa cadeira, ao pé do caminho”, infiel e cego (3:2), esperando ansiosamente a chegada da Arca, símbolo máximo da atividade do sacerdote.

Em 4:18 Eli “caiu da cadeira para trás, um “homem velho e pesado” longe do centro de poder em Israel, e o último a ouvir as notícias da perda da Arca. Desatualizado, ele não apita mais - caiu do poder.

Há mais um marcador no texto, a palavra *m'il*. Em 2:18 Samuel, “menino, vestido de uma estola sacerdotal de linho,” um aprendiz de sacerdote. Mas a mãe sonhava com um papel maior para seu filho, celebrando em seu cântico (cap.2) a inversão, o transtorno dos poderosos. E, de ano em ano, Ana contemplava essa mudança ao costurar “uma túnica pequena,” um *m'il* (1Sm 2.19), para Samuel. Esta mesma palavra *m'il* aparece em 1 Sm 28:14 e 15:27, onde o contexto mostra que se refere a um manto de profeta. Então, Ana, sentada ali em casa, está costurando um ministério profético para seu filho; ela tem certeza que haverá uma mudança, de sacerdote para profeta, e que o instrumento desta mudança será seu próprio filho. Muitos comentaristas têm observado a semelhança com o cântico de Maria em Lucas 1 quem sabe se, na ocasião, Maria também não estava costurando roupas para o enxoval do menino Jesus!

Há ainda outros marcadores quanto ao sentido do texto; por exemplo, a condenação dos filhos de Eli atingiu o próprio Eli (2:29).⁴ Ele era pesado (4:18): parece que ele também aproveitava os pedaços de carne roubados pelos filhos (2:12-17)!

A semântica de visão e luz é outro marcador. No primeiro capítulo, Eli não demonstra possuir visão espiritual; em 4:15 ele já é cego fisicamente. No capítulo 3:1-3 sua cegueira aparece no contexto de outras trevas: “As visões não eram freqüentes... Eli, cujos olhos já começavam a escurecer-se... antes que a lâmpada de Deus se apagasse.. .” Cria-se uma impressão de densas trevas

⁴ Apesar da colocação de Brueggemann, “O problema tem sido os filhos de Eli, não o próprio Eli.” (BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, Louisville, John Knox Press, 1990, p.26.).

por detrás de portas fechadas: um contraste dramático com as portas escancaradas em plena luz da manhã (v.15). Houve, é claro, o momento de verdade para Eli, quando “entendeu” (v.8) e percebeu o que Deus estava por fazer; momento esse que faz contraste com o reconhecimento popular da nova liderança (v.20), pois o povo também percebeu a atuação de Deus.

Ou ainda há o marcador bem visível que é a comparação entre Eli e Samuel nos dois primeiros versículos: Eli deitado, cansado do serviço, dormindo, enquanto Samuel toma conta, como jovem bem disposto, servindo o melhor que pode.

Não está na hora de mudar?

III – O Texto em Si

A montagem cuidadosa da estrutura de 1 Samuel 3 já nos fornece um guia para a compreensão e interpretação do texto

- v.1. a palavra do SENHOR era mui rara;
as visões não eram freqüentes
- v.21. Continuou o SENHOR a aparecer;
por sua palavra o SENHOR se manifestava.

Está na hora de mudar quando rareiam os profetas e os visionários são poucos, e quando nem a estes se presta atenção. “Palavra e visão eram os principais meios de comunicação de Deus com seus servos os profetas e, por meio destes, com o povo; de sorte que se podia entender a ausência delas como sendo sinal do desfavor divino.”⁵ Para que Deus contemple com favor seu povo, essa situação tem de mudar e a mensagem do capítulo, que pode mudar, pois Deus aparecerá e sua palavra se ouvirá. E urge que esta mesma Palavra se torne a palavra de quem trabalha hoje por mudanças na Igreja, na área de missões, e assim por diante, que ela se torne em “Palavra de Samuel a todo o Israel” (1 Sm 4:1) nesta nossa geração.

⁵ Gordon, Robert P., *1 and 2 Samuel - a Commentary*. Exeter, Paternoster Press, 1986, p. 88.

Esta “moldura” do capítulo, o binômio palavra/visão, juntamente com o contraste dramático entre os versículos 1 e 21, está elaborada nos versículos 2-20. Um rápido olhar nas frases abaixo indica que o tema-chave é de “chamar/dizer/falar”. A Palavra de Deus é central.

v.4. o SENHOR chamou: Samuel! Samuel respondeu: Eis-me aqui!

v.5. correu a Eli e disse: Eis-me aqui!

v.6. o SENHOR chamou: Samuel!

Samuel ... foi a Eli e disse: Eis-me aqui.

v.8. Samuel...foi a Eli e disse: Eis-me aqui.

entendeu Eli que era o SENHOR quem chamava

v.9. se alguém te chamar, dirás: Fala, SENHOR

v.10. veio o SENHOR... e chamou ...: Samuel! Samuel!

Samuel responde: Fala, porque o teu servo ouve.

v.16. chamou Eli a Samuel e disse: Samuel

Samuel respondeu: Eis-me aqui

Eli disse: Que é que o SENHOR te falou?

v.18. Samuel lhe referiu tudo.

Precisamente porque a boa liderança facilita a comunicação aberta da parte de Javé (v.19-21), [mas] a má liderança a dificulta (v.1-2),⁶ Deus passa por cima da liderança antiga, Eli; e Samuel, a liderança nova, é quem ouve a Palavra de Deus. No primeiro chamado, Eli põe na boca de Samuel as palavras que deve falar ao Senhor; mas no v.17, Eli pede a Samuel a Palavra do Senhor. Que pedido humilhante para um sacerdote!

Toda esta narrativa de chamado lembra outras, como o “Eis-me aqui” de Moisés (Ex 3:4) e as questões difíceis que este levantou; ou o chamado de Isaías, que também falou seu “Eis-me aqui” a Deus e recebeu dele uma tarefa difícil. Jeremias, mesmo antes de ter chance de dizer “Eis-me aqui”, também recebeu uma tarefa difícil e levantou questões difíceis.

E nem Samuel, nem Moisés, nem Isaías, muito menos Jeremias, tinham muita experiência anterior em ouvir a voz de Deus. Samuel ainda não conhecia

⁶ Lyle M. Eslinger, *The Kingdom of God in Crisis*. Decatur, U.S.A., Almond Press, 1985, p. 144.

o SENHOR (v.7). Nem tampouco o conheciam os filhos de Eli, pois a linguagem se repete em 2:12; mas no caso destes, fica claro que conheciam, mas não obedeciam. O próprio Eli reconheceu a voz de Deus, e se submeteu ao juízo divino. Mesmo assim, ele caiu do poder. “A inexperiência... retarda... a resposta ao chamado divino,”⁷ mas — diferente da desobediência — não desqualifica.

Há tensões, então, entre o velho e o novo, e mudar é preciso. Mas uma coisa é certa; seja qual for o nosso ponto de partida, quaisquer mudanças e novidades têm de se enquadrar dentro da revelação, sempre coerente, que Deus faz de Si mesmo, e da Sua vontade para todas as gerações.

A mensagem dramática nos Vv. 11-14, o eixo central do capítulo todo, é comparável a outras denúncias proféticas em Isaías 6 e Jeremias 1 — e também confirma a palavra já entregue em 2:27-36. Gordon a descreve como um “juramento solene de desinvestidura;”⁸ Brueggemann fala de “uma afirmação das mais dilaceradoras e devastadoras.”⁹ O júnior dependente, Samuel (v.9-10), se torna dono do negócio (v.17-18). É uma viravolta daquelas, do jeitinho que sua mãe cantava; e a razão-de-ser de toda esta mudança radical está na culpabilidade moral da família de Eli. O texto não está falando de mudança só para mudar; está lidando com a questão de como efetuar mudanças de maneira bíblica, apropriada. Somente a Palavra de Deus pode legitimar mudanças. Somente a Palavra de Deus traz as mudanças corretas.

O conteúdo da profecia contra Eli cabe na estrutura global do capítulo com sua ênfase na Palavra de Deus.

- v. 11. Disse o SENHOR
- v. 12. Suscitarei... tudo quanto tenho falado
- v. 13. Já lhe disse que julgarei
- v. 14. jurei à casa de Eli

É possível que a maior tragédia do texto seja que, aquele serviço que Eli e Cia. sabiam fazer tão direitinho — os sacrifícios e ofertas — trabalhará

⁷ Gordon, op. cit., p.89.

⁸ *ibid.*, p. 90.

⁹ Brueggemann, op.cit., p. 25.

contra eles e não a seu favor. O ritual religioso por si só não vale nada, é imprescindível que se ouça e se obedeça à Palavra de Deus.

v.12. suscitarei contra Eli tudo quanto tenho falado

v.19. o SENHOR era com Samuel, e nenhuma de suas palavras deixou cair.

A reação de Samuel ao ouvir a Palavra de Deus para Eli também aparece em forma de contraste:

v. 15 Samuel ... abriu as portas da Casa do Senhor

v. 15 temia relatar a visão a Eli.

Será que se trata de “um dia de expediente normal” com “um profeta relutante”¹⁰ abrindo as portas da casa? Ou trata-se de um ato da “nova administração”? – “Pode entrar, gente! Agora é para valer!” — mesmo que Eli ainda ocupe, teoricamente, a sua cadeira, ou esteja dormindo, até? Tal gesto de coragem, típico do novo; como também é típica a reação temerosa:

“Ai! Que é que fiz?”

Assim o novo chegou, cheirando novidade e fragilidade, prova que ainda não se tornou em instituição. Haja esperança! É claro que, infelizmente, e como a história sempre nos mostra, isso tudo passará e aquele belo equilíbrio entre forma e espírito se converterá por sua vez num monumento de concreto, em mais uma instituição que já não servirá a sua própria geração. E o ciclo começará de novo....

Este bloco central do texto traz a sua própria lição: o que importava para os dois homens, inclusive Eli, mesmo nesta altura, era a obediência à Palavra de Deus, o reconhecimento de que “É o SENHOR; faça o que bem lhe aprouver” (v.18).

Sim, o novo chegou — de onde? Das orações duma mãe piedosa (fato este repetido tantas vezes na história do povo de Deus). Mas por esta instrumentalidade a ameaça de morte e destruição no final do capítulo dois se converte na esperança positiva no final do capítulo seguinte. Haverá grande

¹⁰Gordon, op. cit., p.90.

futuro para Israel. Contudo, a nova liderança de Samuel não segue nos moldes da política convencional. Seu poder e autoridade vem somente de Deus. Como observa Spina, Samuel “não ocupou nenhum *kissê* como fizera Eli. Antes o seu papel era assegurar que qualquer ocupante do *kissê* de Israel fosse apropriado. Portanto, o envolvimento de Samuel foi estratégico quando Israel pediu um rei.”¹¹ Algo que aconteceu logo após a próxima menção de Samuel no capítulo 7 com a vitória sobre os filisteus.

Conclusão

Parece que, de fato, este capítulo inteiro foi “construído para legitimar a nova liderança e deslegitimar a antiga.”¹² É certo que o episódio ultrapassa em muito os limites de uma lição para crianças na escola dominical, pois “o jovem” do v.1 se tornou no profeta do v.21, e a liderança passou das mãos do velho para o jovem — mesmo com a dor e perda que o velho sofreu. Contudo, “Samuel tem uma mensagem, mas nenhuma comissão. Não somos Informados do conteúdo de suas palavras; não sabemos de que elas tratam, qual o seu alcance no tempo e no espaço. Essas palavras tratam de grandes assuntos, como a condenação da família sacerdotal, a derrota de Israel, o estabelecimento de um rei? Ou tratam de problemas cotidianos, como a paradeira de umas jumentas extraviadas?”¹³ Não importa que não sejamos informados a respeito; importa, sim, que o SENHOR está com Samuel, que Israel sabe disso, e que as palavras de Samuel são autenticadas por Deus.

Como Eli, as estruturas eclesiais podem envelhecer, engordar, amolecer — até, corromper-se. Como Ana, há gente que deseja mudança, sonha com ela, trabalha (ou costura) por ela. Como a Samuel, Deus pode nos usar a nós para abrir as portas duma instituição mofada para que entre o ventinho de uma nova maneira de ser e de liderar. Mas mudanças que são fruto de politicagem não servem. Há, sim, lutas pelo poder nesse texto, mas são os marginalizados,

¹¹ Spina, op. cit., p.104.

¹² Brueggemann, op. cit., p.25.

¹³ MISCALL, Peter, D., 1 Samuel - a Literary Reading, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p.25.

aqueles que estão longe dos centros de poder – como Ana - que vêm a concretização de sua visão para o futuro.

Nas palavras magníficas de Brueggemann: “Há uma chance de novidade, e essa chance brota da piedade de Ana, da doxologia ousada de Israel, do consentimento de Eli, da disponibilidade de Samuel, e da decisão de Deus de fazer coisa nova.”¹⁴ Na igreja contemporânea qualquer mudança justificável, correta, será efetuada unicamente pelos mesmos meios, e norteadada pela mesma Palavra do SENHOR.

¹⁴Brueggemann, op cit., p.27.

“O Rei é Morto”: A Paixão Segundo o Evangelho de João

Allen Dwight Callahan¹

RESUMO: Jesus foi executado sob autoridade imperial romana como um criminoso sedicioso. Porém a narrativa da Paixão no quarto evangelho afirma que a crucificação não era meramente a morte de um inimigo da ordem romana. A execução de Jesus era também o assassinato de um filho obediente de Deus e o profeta rejeitado da Sabedoria, que era inspirado por um ideal atávico israelita do domínio direto de Deus na história.

ABSTRACT: Jesus was executed under imperial Roman authority as a seditious criminal. The Passion narrative of Fourth Gospel asserts, however, that his crucifixion was not merely the death of an enemy of the Roman order. The execution of Jesus was the murder of an obedient Son of God and a rejected prophet of Wisdom who was inspired by the atavistic Israelite ideal of God's unmediated rule in history.

Jesus de Nazaré foi executado publicamente em uma cruz de madeira, pendurado por pregos de ferro pelos pulsos e tarsos, ou

¹ Professor da Harvard Divinity School e professor convidado do Seminário Teológico Batista do Nordeste.

seja a parte posterior dos pés². Assim foi Jesus crucificado.

Jesus foi executado sob autoridade imperial romana. No primeiro século da Era Comum, só a ocupação romana na Palestina praticava crucificação como castigo capital para os escravos desobedientes e os rebeldes provincianos. Embora existam dúvidas sobre as referências do Pergaminho do Templo de Qumran de como pendurar numa árvore esses culpados de uma ofensa capital (11 QTemple 64,6-13), não sabemos de nenhuma crucificação na Palestina romana, pela qual os romanos não tenham sido responsáveis. Na legislação do Pergaminho do Templo, assim como em tradições polêmicas de Rabinos sobre a morte de Jesus no b. Sanh. 43a, a suspensão do corpo do criminoso é informada por Deuteronômio 21,23. Esta lei exige que o corpo do condenado seja pendurado, presumivelmente depois de ter sido apedrejado, como sinal de desonra e um aviso à comunidade.

No Peshet de Nahum achado em Qumran, eruditos interpretam o texto de 4QpNah 1,1 - 11 como uma referência à crucificação de 800 fariseus por Alexandro Jannai.³ A tradução convencional das linhas 7 e 8 se refere à prática de crucificação, “[que nunca foi feita] antes em Israel.” Joseph Fitzmyer⁴ apresenta uma restauração alternativa destas linhas como, “O Leão da Ira [que achou punível de crime por] morte nos Procurandos as Coisas suaves, o qual ele pendura os vivos [numa árvore, como assim foi feito] no Israel antigo, tão para pendurar um condenado na árvore, a escritura oferta.” Aparentemente os Israelitas, e talvez s Qumranitas também, penduravam condenados que matavam por desonrá-los, enquanto os romanos penduravam os condenados que desonravam por matá-los.⁵

Que Jesus de Nazaré foi crucificado até a morte, só pode querer dizer que foi executado sob autoridade imperial romana. A crucificação era uma

² Sobre os detalhes de crucificação, ver a descoberta de um túmulo datado no período do reino de Heródes em Giv'at ha-Mitvar nordeste de Jerusalém, em V. Tsafiris, “*Jewish Tombs at and near Giv'ar ha-Mivtar, Jerusalém,*” *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 18-32. O túmulo continha o esqueleto de um homem. Um prego grande de ferro havia sido cravado em seus calcanhares e suas pernas tinham sido quebradas. O esqueleto foi examinado pelo anatomista N. Haas, “*Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'ar ha-Mitvar,*” *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 38-59.

³ Josephus, *Antigüidades* 13.14.2, 380.

⁴ Joseph A. Fitzmyer, “*Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament.*” *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978)493-513.

⁵ Ver também em Sanh. 6:4: “Todos que são apedrejados têm que ser pendurados.”

prática dos romanos, à qual eles emprestaram a sua precisão técnica alcançando a excelência em brutalidade. Nossas fontes históricas concordam que Jesus de Nazaré foi condenado para morrer sob autoridade romana. O historiador romano Tacitus (Annales 15.44) não sabe só isto, mas ele também sabe que Pôncius Pilatos crucificou Jesus durante o reino do imperador Tiberius. Qual foi a causa da atenção mortal que ele recebeu da autoridade imperial? Os estudos de Richard Horsley e de John Dominic Crosson chamam nossa atenção à repressão romana maliciosa de profetas agrários na Palestina. As comparações destes profetas contemporâneos de Jesus de Nazaré são instrutivas. O conto de Josephus sobre Jesus ben Hananiah é especialmente interessante. Este Jesus profetizou na década anterior à primeira guerra judaica, e Josephus em seu livro menciona a carreira de Jesus ben Hananiah com simpatia e menosprezo.

"Jesus, o filho de Hananiah), era um homem simples do povo. Quando a cidade [i.e.. Jerusalém] estava calma e próspera, ele veio à festa, em que há um costume em que todo mundo oferta tendas para Deus. Próximo ao templo, ele repentinamente começou a chorar, 'uma voz do leste, uma voz do oeste, uma voz dos quatro ventos. Uma voz contra Jerusalém e contra o templo. Uma voz contra os noivos e as noivas. Uma voz contra todo o povo'. Mas alguns cidadãos distintos da cidade, irritados por suas maldições, o detiveram e o abusaram com muitos golpes. Mas ele nada falou em seu favor nem para a sua própria defesa, e continuou a chorar cada vez mais. Mas os líderes suspeitaram de uma trama diabólica, e foi levado ao governador romano, para a marca da justiça romana para ser chicoteado. Ele nem implorou por misericórdia nem derramou uma lágrima, mas, lamentando mais esforçou sua voz, respondendo em cada golpe, 'Ai de Jerusalém.' Quando o governador Albinus o interrogou, perguntou de onde ele era, de onde veio, e por que ele estava dizendo estas coisas. Ele não respondeu a nenhuma destas perguntas, mas persistia em pronunciar seu lamento sobre a cidade até que Albinus o declarou ser um lunático e o libertou. E até o tempo da guerra [Jesus] não se aproximou de nenhum dos cidadãos e não era visto falar com eles, mas repetia seu lamento como oração. Ele não amaldiçoou

aqueles que o golpearam diariamente, nem abençoou aqueles que lhe deram alimento Seu agouro lúgubre era sua resposta a tudo. Chorava mais nas festas. Fez isto por sete anos e cinco meses incansavelmente, até o tempo do cerco. Ao ver a realização do seu agouro, ele ficou calado. Andando próximo às paredes da cidade, ele levantou um grito: 'Ai à cidade, ao povo e ao templo.' Mas também adicionou as últimas palavras, 'E ai de mim também.' uma pedra de uma catapulta o golpeou e matou.. Morreu com aquela lamentação nos seus lábios.⁶⁷

Jesus ben Hananiah e Jesus de Nazaré seguiam um caminho semelhante até o ponto de suas prisões. Como Jesus de Nazaré, Jesus Hananiah profetizou contra o Templo em Jerusalém, aparentemente numa linguagem escatológica. Alarmou as elites de Jerusalém, que o detiveram e o entregaram ao governador romano. Sob tortura, ele não ofereceu nenhuma defesa ou desculpa para seus oráculos e recusou responder às perguntas. Nota-se os paralelos no Quarto Evangelho:

"...ele veio à festa, em que há um costume em que todo mundo oferta tendas para Deus."

"Ora, a festa dos judeus, chamada dos Tabernáculos, estava próxima.

Mas, depois que seus irmãos subiram para a festa, então, subiu ele também, não publicamente, mas em oculto.

Corria já em meio a festa, e Jesus subiu ao templo e ensinava."
(7,2. 10.14)

*"Próximo ao templo ele repentinamente começou a chorar...
'uma voz contra o templo'."*

A Guerra Judaica, 300-309 (tradução própria).

"[Jesus] disse aos que vendiam as pombas:

Tirai daqui estas cousas;

não façais da casa de meu Pai casa de negócio." (2,16)

"Jesus lhes respondeu: Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei." (2,19)

"Mas alguns cidadãos distintos da cidade, irritados por suas maldições, o detiveram e o abusaram com muitos golpes."

⁶⁷ Josephus, *A Guerra Judaica*, 300-309.

"Dizendo ele isto, um dos guardas que ali estava deu uma bofetada em Jesus, dizendo: É assim que falas ao sumo sacerdote?" (18,22)

"Mas ele, nada falou em seu favor nem para a sua própria defesa,..."

"Então, o sumo sacerdote interrogou a Jesus acerca dos seus discípulos e da sua doutrina.

Declarou-lhe: Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto.

Por que me interrogas? Pergunta aos que ouviram o que lhes falei; bem sabem eles o que eu disse." (18,19-21)

"Mas os líderes suspeitaram de uma trama diabólica,..."

"Responderam, pois, os judeus e lhe disseram: Porventura, não temos razão em dizer que és samaritano e tens demônio?" (8,48)

"Muitos deles diziam: Ele tem demônio e enlouqueceu; por que o ouvis?" (10,20)

"...e foi levado ao governador romano para a marca da justiça romana para ser chicoteado."

"Depois, levaram Jesus da casa de Caifás para o pretório." (18,28)

"Então, por isso, Pilatos tomou a Jesus e mandou açoitá-lo." (19,1)

"Chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas." (19,3)

"Ele nem implorou por misericórdia nem derramou uma lágrima,..."

"Então, Pilatos o advertiu: Não me respondes? Não sabes que tenho autoridade para te soltar e autoridade para te crucificar?" (19,10)

"Quando o governador Albinus o interrogou, perguntou de onde ele era, de onde veio, e por que ele estava dizendo estas coisas. Ele não respondeu nenhuma destas perguntas, mas persistia em pronunciar seu lamento sobre a cidade..."

"E, tornando a entrar no pretório, perguntou a Jesus: Onde és tu? Mas Jesus não lhe deu resposta." (19,9)

"Albinus declarou-o ser um lunático e o libertou."

"Tendo dito isso, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum. É costume entre vós que eu vos solte alguém por ocasião da Páscoa; quereis, *pois*, que vos solte o rei dos judeus?" (18,38b-39)

"A partir deste momento, Pilatos procurava soltá-lo." (19,12)

Depois de ser torturado, o filho de Hananiah foi libertado, mas o filho de Maria morreu em custódia romana. O que salvou o Jesus ben Hananiah foi que este Jesus era um louco solitário, e não líder de multidões. Embora Jesus ben Hananiah tenha vagado pela cidade sagrada, ele não atraiu ninguém para sua causa. Profetizou só, e morreu só. Assim ele nunca foi uma ameaça à ordem romana.

A comparação precedente é importante, pois sugere que o conflito de Jesus de Nazaré com as elites de Jerusalém não era razão suficiente para o governo imperial o executar como uma ameaça à ordem romana. O quarto evangelho retrata a história bem violenta deste desafio, a purificação do templo, no início do ministério público de Jesus.⁷ Jesus tenta incitar a multidão para destruir o Templo, mas o silêncio do texto sugere que seus esforços não prevaleceram. Em vista da história de Josephus sobre Jesus ben Hananiah, não é uma razão tão notável, que a ação fracassa, e nem a conspiração assassina da narrativa tem uma intervenção romana. Tanto os primeiros comentaristas como Orígenes, ficaram espantados que a demonstração rompedora de Jesus não provocou nenhum efeito nos soldados romanos. A explicação de Orígenes era que o acontecimento não deveria ser interpretado literalmente,⁸ mas nós não precisamos admitir a interpretação alegórica para entender o desinteresse romano.

No quarto evangelho, a trama para matar Jesus em Jerusalém começa em resposta à sua popularidade, que resulta da ressurreição de Lázaro. Isto é consoante com o que Josephus nos conta dos movimentos proféticos populares que foram esmagados pela ação excessivamente brutal dos soldados romanos.

Josephus fala de vários líderes proféticos na Palestina aproximadamente de 30 a 73 dC. Um profeta Samaritano em 36 dC dirigiu uma grande multidão de samaritanos ao Monte Gerezim.⁹ Pilatos os encontrou ao pé da montanha

⁷ João 2,12-25.

⁸ Comm. in Joh. 10,25.

⁹ *Antigüidades* 18.85-89.

com a cavalaria e infantaria pesadamente armada e os massacrou. Depois Pilatos os deteve, identificando-os como líderes e os executou.¹⁰ Há alegações de Josephus, de que a multidão samaritana estava armada (em hoplois), mas isto de maneira muito desigual.¹¹ Entre 44 e 46 dC, Teudas, um profeta judaico, dirigiu uma multidão às margens do Jordão, onde declarou que o rio se dividiria a seu comando, permitindo que o povo cruzasse com segurança para o outro lado.¹² O procurador romano, Fadus Cuspis, fez um ataque de surpresa a eles. Fadus matou muitos e aprisionou aqueles que sobreviveram ao massacre. Teudas foi decapitado e sua cabeça foi trazida a Jerusalém. Um profeta Egípcio dirigiu uma grande multidão ao Monte das Oliveiras.¹³ O governador Félix (52-60 dC), cujo governo enfrentou muitos distúrbios, atacou a multidão com a cavalaria e infantaria. O Egípcio escapou e desapareceu, mas Félix matou 400 seguidores e aprisionou 200. Entre 60 e 62 dC, o governador Festos enviou uma força de cavalaria e infantaria para destruir uma multidão, que seguiu um profeta sem nome no deserto da Judéia.¹⁴ O profeta e seus seguidores foram massacrados. Quase uma década mais tarde, Jonatão, o Tecelão, semelhantemente dirigiu uma massa de Judeus sem armas no deserto do Líbano para ver "Os sinais e assombrações."¹⁵ O governador da Líbia, Catullus, enviou infantaria e cavalaria para os atacar. Os Judeus desventurados foram massacrados Jonatão foi capturado e conspirou com Catullus para desacreditar os líderes Judeus em

¹⁰ Só rebeldes ou seus cúmplices foram executados por crucificação. Ver H.-W. Kuhn, "Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.25.1(1982) 648-793. [706-1]. Martin Hengel, "Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes vom Kreuz,'" in W. Pohlmann and P. Stuhlmacher (eds.), *Rechtfertigung* (E. Kasemann Festschrift; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1976)125-84. Richard Horsley, "The Death of Jesus," in Bruce Chilton and Craig A. Evans, eds., *Studying the Historical Jesus* (Leiden: E. J. Brill 1994) 395-422 [411].

¹¹ Shaye Cohen mostrou que as *Antigüidades* de Josephus tem uma idéia forte anti-Samaritana, isso implica em dizer que esta reivindicação o incrimina. Ver Shaye Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8; Leiden: Brill, 1979) 241. Também Crosson, *The Historical Jesus: Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991)161. Josephus diz que os samaritanos vão ao legado siriaco Vitellius para se queixarem da brutalidade de Pilatos. Vitellius concorda com os samaritanos, e Pilatos foi deposto. É difícil de acreditar que Vitellius despediria Pilatos por atacar uma multidão perigosa.

¹² *Antigüidades* 20.97-98.

¹³ *Antigüidades* 20.169-171 = *A Guerra Judaica* 2.261-263.

¹⁴ *Antigüidades* 20.188.

¹⁵ *A Guerra Judaica* 7.437-450.

Alexandria e em Roma. A conspiração fracassou; O imperador Vespasiano censurou Catullus, mas Jonatão foi torturado e então queimado vivo. Durante a epidemia de hostilidades em Jerusalém, em julho ou agosto de 70 dC, soldados romanos põem fogo em uma área dos recintos do Templo, onde um profeta sem nome tinha reunido seis mil seguidores - muitas mulheres e crianças - para esperar "Os símbolos de salvação."¹⁶ Os que não pereceram nas chamas foram abatidos pelos soldados. Este aspecto do domínio romano foi cruel até aos olhos de Josephus, um traidor da revolta judia, que viu o saque de Jerusalém como um uso responsável de força. Esta violência caracterizou a resposta romana a movimentos populares.

Todos estes profetas eram líderes de multidões. Todos os profetas não possuíam armas. Todos os profetas foram esmagados pelos romanos sem misericórdia. A agitação de Jesus, por reunir grupos grandes de pessoas, era, por definição, uma infração da paz romana e da ordem provinciana. Esta agitação, do ponto de vista romano, tornou necessária sua destruição. Jesus não foi crucificado porque apresentou um projeto inerentemente perigoso, mas porque teve um projeto afinal. Sob a hegemonia romana imperial tinha lugar naquele momento histórico só para um projeto histórico, o projeto, que Horácio canta em sua *Carmen saeculare*. Até a existência de um outro projeto era um crime. Do débito deste crime Jesus, não obstante seus objetivos e intenção, não podia ser exonerado.

A morte violenta e vergonhosa de Jesus era o problema teológico mais importante do início do movimento de Jesus. A cristologia era a solução. As narrativas da paixão marcam as tradições das palavras de Jesus. A morte de Jesus é insinuada nas tradições mais primitivas e independentes nos evangelhos. Q/Lucas, que inclui Jesus e João Batista numa lista de profetas caipiras da Sabedoria, antecipa a rejeição e morte de Jesus. A parábola da vinha em Marcos 12,1-9 também sabe de um filho obediente, que é enviado ao exterior por seu pai e é assassinado por homens maus. A ordem de carregar uma cruz entra na tradição sinóptica e é declarada positivamente em Marcos 8,34 e nos paralelos em Mateus 16,24 e Lucas 9,23, mas esta mesma ordem é declarada negativamente na fonte de Ditados Sinópticos, Q/Mateus 10,38//Lucas 14,27 e no

¹⁶ *A Guerra Judaica* 6.283-285.

Evangelho segundo Tomé 55. Este ditado flui assim em três correntes distintas da tradição, em duas formas diferentes. Um outro ditado sobre vida e morte: "Quem acha sua vida perdê-la-á; quem, todavia, perde a vida por minha causa achá-la-á", aparece em três correntes diferentes da tradição: em Marcos 8,35 e os paralelos, Mateus 16,25 e Lucas 9,23, em Q (Mateus 10,39//Lucas 17,33), e João 12,25. Estas tradições sobre a vida de Jesus foram informadas pelo reconhecimento de Jesus como um profeta de Sabedoria assassinado e um filho rejeitado por Deus. Este reconhecimento possibilitou talvez uma explicação cristológica para a morte violenta e vergonhosa de Jesus, às cristologias mais primitivas.¹⁷

Também esta cristologia foi formada e constituída pela seleção de escrituras de Israel. Em Mateus 27,46 e seu paralelo em Marcos 15,34, o texto do Salmo 22,1 é colocado nos lábios de Jesus. Esta é alusão midrachita a um salmo real de sofrimento e reivindicação, mas Lucas aparentemente o lê como uma expressão de dúvida e então não o inclui em sua história da paixão. O Quarto Evangelho não faz alusão ao Salmo 22 até que João 19,24, que explica que os soldados brincavam com as roupas de Jesus, enquanto ele morria para realizar o Salmo 22,18: "Eles dividiram minhas roupas entre si, e por minha roupa lançam sorte". Este salmo de Davi vai somente depois do anúncio do texto do título sobre a cruz, "Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus". Isto é a ironia suprema da narrativa: o reconhecimento e a exaltação pública do pastor de Israel acontece na cruz. A alusão assim negocia com o problema de um rei que sofre o desprezo de seus inimigos, enquanto num estado indefeso e enfraquecido. Na versão da Septuaginta do Salmo 22, ao mencionar a perda das roupas no v.18, vem precedido por 21,17: "Eles cavam buracos nas minhas mãos e pés." E também as Escrituras explicam a disposição do corpo morto de Jesus: "O que viu deu testemunho, e o seu testemunho é conforme a verdade... Com efeito, tudo isso aconteceu para que se cumprisse as Escrituras" (João 19,35, 36). Este "testemunho" é a realização de quatro textos: Salmo 34,21, sobre o justo sofredor; Êxodo 12,46 e Números 9,12, sobre o cordeiro pascal; e Zacarias 12,10, a visão de reivindicação messiânica.

¹⁷Ver Schüssler-Fiorenza, Elizabeth, *Jesus: Miriam's Child. Sophia's Prophet*. New York: Continuum, (1994) 117.

Embora estas escrituras sugiram um motivo sacrificial, a ausência dos termos sacrificiais em descrever a morte de Jesus na história de paixão em João, sugere que o ponto destas alusões é a inocência justa de Jesus, na sua morte sacrificial. O corpo de Jesus foi furado e os seus ossos permaneceram intactos porque estas são as características bíblicas de uma vítima inocente. O Quarto Evangelho usa a linguagem do cordeiro pascal e sua equação com o filho primogênito amado para descrever o sofrimento de Jesus. Segundo João, a morte de Jesus é interpretada como um sacrifício somente para os inimigos de Jesus. Que Jesus deve ser um cordeiro sacrificial oferecido para Israel é a solução final do sacerdote Caifás em João 11,49-53, e sua profecia assassina é repetida em 18,14. Só esses que conspiram contra Jesus entendem sua morte como um sacrifício, urna síntese horrenda de religiosidade e “política real” (*Realpolitik*), que o Evangelista coloca nos lábios dos vilões de sua narrativa. Mas esta linguagem, entretanto, não serve como terminologia de sacrifício divino, mas como a metáfora de inocência justa. Esta inocência, que incita a ira e violência dos maus, é descrita na *Sabedoria de Salomão*.

“Cerquemos o justo, porque nos incomoda e se opõe às nossas ações, nos censura as faltas contra a Lei, nos acusa de faltas contra a nossa educação.

Declara ter o conhecimento de Deus e se diz filho do Senhor; ele se tornou acusador de nossos pensamentos, basta vê-lo para nos importunar; sua vida se distingue dos demais e seus caminhos são todos diferentes.

Ele nos tem em conta de bastardos; de nossas vias se afasta, como se contaminassem.

Proclama feliz o destino dos justos e se gloria de Ter a Deus por pai.

Vejamos se suas palavras são verdadeiras, experimentemos o que será seu fim.

Pois se o justo é filho de Deus, Ele o assistirá e o libertará de seus adversários.

Experimentemo-lo pelo ultraje e pela tortura para apreciar a sua serenidade e examinar a sua resignação.

Condenemo-lo a uma morte vergonhosa, pois diz que há quem o visite.” (*Sabedoria* 2,12-20).

Jesus disputa com as autoridades legais sobre seu trabalho no sábado, e defende suas ações por referir às práticas de Deus, seu pai (João 5,2-18). Está no contexto desta disputa que judeus resolvem matá-lo (João 5,18). A controvérsia do sábado é repetida (João 7,21-24), e Jesus assim invoca a autoridade de Moisés contra a lei de Moisés. Depois, a paternidade divina é o foco do argumento casuístico entre Jesus e os judeus (João 8). Jesus faz um outro milagre no sábado (João 9), assim provocando conflito com os fariseus. Os judeus então tentam destruir Jesus porque ele reivindica a unidade com o Pai (João 10). Assim a primeira metade da narrativa do Quarto Evangelho é pontuada por conflitos sobre a lei e reivindicações de paternidade divina. Estes elementos, conflitos legais e paternidade divina, vêm junto na teologia do sofrimento encontrada na Sabedoria de Salomão. Porque Jesus "nos censura pelos pecados contra a lei, e nos acusa de pecados contra nossa educação" (Sabedoria 2,12) e porque ele "se chama de filho de Deus" (2,13) "e se vangloria, de que Deus é seu pai" (2,16). Os inimigos de Jesus conspiram contra ele (2,12). Estes conflitos e reivindicações então preparam o caminho para a narrativa da paixão em que, sobre as palavras de Sabedoria, Jesus é testado por insulto e tortura (Sabedoria 2,19) e é condenado "a uma morte vergonhosa" (Sabedoria 2,20).

Para o autor da Sabedoria de Salomão, o solo da esperança do justo assassinado é a imortalidade.

A vida dos justos está nas mãos de Deus, nenhum tormento os atingirá.

Aos olhos dos insensatos pareceram morrer; sua partida foi tida como uma desgraça, sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz.

Aos olhos humanos pareciam cumprir uma pena, mas sua esperança estava cheia de imortalidade; por um pequeno castigo receberão grandes favores.

Deus os colocou à prova e os achou dignos de si.

Examinou-os como o ouro no crisol e aceitou-os como perfeito holocausto.

As realidades ásperas da crucificação não têm nenhum lugar para a vindicação do justo sofrimento nas contas da prisão e morte. A vindicação tem que vir depois da crucificação, porque a pura brutalidade da morte na cruz

não permitiu a aparência da justiça. Cada conto de paixão tem que acabar, portanto, com o túmulo vazio. Até Marcos, que tem pouco mais, tem isto. O túmulo vazio é o único meio, pelo qual a vindicação necessária de Jesus poderia ser reconhecida. A ignomínia da cruz fez qualquer esforço impossível de reabilitar suas vítimas como mártires. Um mártir requer dignidade na morte, uma fala grandiosa de despedida, um depoimento nobre que pode ser acomodado pela cicuta, pela espada, ou pela tortura. A cruz, entretanto, só acomodaria os gritos finais de angústia.

Os narradores cristãos antigos não podem colocar a eloqüência dolorosa do mártir nos lábios de Jesus. A morte de Jesus não pode ser interpretada com o martírio, porque Jesus pode ser interpretado como mártir verdadeiro. O mártir é o herói caído de uma causa que finalmente triunfa. A liberação de Israel de lei Romana era um projeto histórico fracassado, e seus agentes eram, como agentes históricos, perdedores. Assim nenhum martírio emergiu do legado literário das primeiras e segundas guerras Judias. Do fim do primeiro século da Era Comum à metade do segundo, era muito improvável atribuir o martírio aos inimigos malogrados da ordem Romana. No nível de narrativa, a ignomínia da cruz não permitiria a vindicação pela retórica de martírio; no nível histórico, o caso perdido de liberação negou a Jesus a coroa do mártir. Sua vindicação em seu sofrimento só podia ser reconhecido num túmulo vazio.

Jesus morreu como um criminoso sedicioso pelo regime imperial romano. Sua morte, entretanto, não era somente a morte de um inimigo malgrado da ordem romana, mas o assassinato do filho obediente e o profeta rejeitado de Sabedoria, que era inspirado por um ideal atávico Israelita de regra direta do Deus na história. As palavras “regra” e “rei” são mencionadas dez vezes na paixão segundo João, e sempre em referência aos Romanos.

18,33 – “Tornou Pilatos a entrar no pretório chamou Jesus e perguntou-lhe: És tu o rei dos judeus?”

18,36 – “Respondeu Jesus; O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que não fosse eu entregue aos judeus, mas agora o meu reino é daqui.”

18,37 – “Então, lhe disse Pilatos: Logo, tu es rei? Respondeu Jesus:

Tu dizes que sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo,

a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz.”

19,3 – “[Os soldados] chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas.”

19,12 – “A partir deste momento, Pilatos procurava soltá-lo, mas os judeus clamavam: Se soltas a este, não és amigo de César; todo aquele que se faz rei é contra César.”

19,14 – “E era preparação da páscoa, cerca da hora sexta; e disse aos judeus: Eis aqui o vosso rei.”

19,15 – “Eles porém, clamavam: Fora! Fora! Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Hei de crucificar o vosso rei? Responderam os principais sacerdotes: Não temos rei, senão César!”

“19:19 – Pilatos escreveu também um título e o colocou no cimo da cruz; O que estava escrito era: JESUS NAZARENO, O REI DOS JUDEUS.”

19,21-22 – “Os principais sacerdotes diziam a Pilatos: Não escrevas:

Rei dos judeus, e sim que ele disse: Sou o rei dos judeus. Respondeu Pilatos: O que escrevi, escrevi.”

O Quarto Evangelho apresenta o conflito entre duas regras: a regra de Deus, representada por Jesus, e a regra deste mundo, representado por Pilatos. Assim o projeto de Jesus era um projeto histórico. Os evangelhos cristãos antigos testificam este conflito. João testifica, que Jesus de Nazaré foi, sob a autoridade romana, um rei. O seu reino ‘não foi deste mundo,’ mas foi, não obstante, um reino. A paixão segundo João proclama que “O rei é morto.”

Bibliografia

- BROWN, Raymond. *The Gospel According to John*. Anchor Bible, no. 29-29A. Garden City, N.Y. Doubleday, 1966-70.
- COHEN, Shaye. *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*. Columbia Studies in the Classical Tradition 8; Leiden, Brill, 1979.
- CROSSON, John Dominic. *The Historical Jesus: Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991.
- FITZMYER, Joseph A. "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament," in: *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 493-513.
- HAAS, N. "Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'ar haMitvar," in: *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 38-59.
- HENGEL, Martin. "Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes vorn Kreuz'," in: W. Pohlmann and P. Stuhlnacher (eds.), *Rechtfertigung*. E. Käsemann Festschrift; Tübingen, Mohr (Siebeck), 1976. pp 125-84.
- HORSLEY, Richard. "The Death of Jesus," in: Bruce Chilton and Craig A. Evans, eds., *Studying the Historical Jesus*. Leiden: E. J. Brill, 1994) 395-422.
- JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Trans. Louis Feldman. Loeb Classical Library. (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965, vol.9.
- JOSEPHUS. *The Jewish War*. Trans. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. New York, O. P. Putnam's Sons, 1928, vol.3.
- KUHN, H.-W. "Die Kruezesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums," in: *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* 2.25.1(1982)648-793.
- SCHUSSLER-FIORENZA, Elizabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sonhia's Prophet*. New York: Continuum, 1994.
- TSAFERIS, V. "Jewish Tombs at and near Giv'ar ha-Mivtar, Jerusalem," *Israel Exploration Journal* 20 (1970)18-32.
-

Palavras da Cruz. Afirmando sua Messianidade pela Realeza:

*Uma Leitura Comparativa
das Narrativas da Crucificação em Mateus
e Lucas com os Salmos 22 e 31.*

Ágabo Borges de Sousa¹

RESUMO: As palavras da cruz são textos dos salmos e não palavras espontâneas, criadas naquele momento especial. Uma comparação dos salmos com as palavras traditadas pelos evangelhos, nos permite entender as palavras da cruz como intencionais e lidas a partir dos salmos de origem, como afirmação da realeza de Jesus como Messias, considerando ser esta a acusação que o leva ao sofrimento da cruz.

ABSTRACT: The words of Jesus on the cross, taken from the texts of the Psalms, are not spontaneous expressions of the moment. A comparison of the Psalms with the redaction of gospel traditions allows us to understand the words on the cross as an intentional reading of the Psalms that affirms the kingship of Jesus as Messiah, and understands this to be the accusation that led to his execution on the cross.

¹ Reitor do Seminário Teológico Batista do Nordeste.

Introdução

A tradição cristã compreendeu o peso do significado teológico, que o movimento de Jesus do primeiro século deu à sua morte e ressurreição. Por esta razão este tema sempre volta à discussão nos meios exegéticos e teológico-sistemáticos, mesmo sendo um tema de caráter dogmático. Assim sendo, a importância deste tema já se afirma por si só.

Há, contudo, elementos de grande valor teológico a serem avaliados, não somente na leitura da morte de Jesus, mas em todo o Novo Testamento. Pois, como cristãos caminhamos muitas vezes, em nossa exegese, o caminho, que nos leva do Novo para o Antigo Testamento com muita facilidade e não o caminho do Antigo para o Novo Testamento, que foi o caminho percorrido na formação de nossa tradição. Podemos assim perder de vista o fato, de que a reflexão teológica do Novo Testamento encontra sua base no Antigo e não o contrário.

Muitas vezes encontramos nas palavras de Jesus, traditadas nos evangelhos, citações do Antigo Testamento como base de sua vida e mensagem. Isto se torna claro, quando compreendemos o interesse do Novo Testamento em afirmar ser Jesus de Nazaré o Cristo de Deus esperado e prometido desde os primórdios da história de Israel, sendo este Cristo de Deus o ponto de chegada da história da salvação trabalhada no Antigo Testamento.

Considerando este princípio parece razoável estabelecer uma via de mão dupla para a hermenêutica bíblica, onde a exegese participe de maneira direta. Por isto sugerimos uma leitura do “clamor de Jesus” na cruz a partir dos Salmos 22 e 31.

Os evangelhos nos traditaram duas palavras de Jesus, conhecidas como “clamor da cruz”, no momento de sua crucificação. São exatamente estas palavras “ditas em voz alta”, que nos levam a interpretar a profunda dor daquele que estava na Cruz.

Mt 27,46 “Eli, Eli lámá sabactani” - “Deus meu, Deus meu por que me desamparaste?”

Lc 23,46 “beidcha ’apkid ruhi” - “Em tuas mãos entrego meu espírito”

É importante perceber que estes brados não são frutos da criatividade momentânea de Jesus, como consequência de seu sofrimento, mas citações de textos conhecidos por ele, considerando ser ele um “rabi”. Portanto estas palavras ditas na cruz são frutos dos muitos anos de estudos, daquele que se tornara mestre em Israel.

Assim sendo não podemos compreender estas palavras como algo motivado puramente pelo momento, mas possivelmente continha ali um sentido especial. É compreensível, que naquele momento Jesus fazia teologia.

Seu conhecido envolvimento com as comunidades desérticas, nos permitem considerar Jesus de Nazaré um grande conhecedor da literatura salmódica.² Portanto, estas palavras da cruz fazem parte de seu conhecimento aprendido e internalizado no desenvolvimento de sua vida, possivelmente ligado aos inúmeros momentos, quando se recolhia ao deserto, onde, segundo a tradição dos evangelhos, viveu difíceis crises de sua existência humana.

A expressão “Eli, Eli lamá sabactani” (“Deus meu, Deus meu por que me desamparaste?”) é encontrada em Mt 27,46; Mc 15,34. Lucas e João não traditam estas palavras, que se encontram em Salmos 22,2³. A outra expressão do “clamor da cruz”, “beidcha ’apkid ruhi” (“Em tuas mãos entrego meu espírito”) foi traditada em Lc 23,46 e, de maneira indireta, em Mt 27,50.

Nos deteremos nestas duas expressões e, de modo especial, em suas citações em Mateus e Lucas respectivamente, sem, contudo, perder de vista a importância da literatura de Marcos na tradição sinóptica.

I – Estrutura e Uso dos Salmos 22 e 31

Considerando que o “clamor da cruz” se trata de citações dos salmos, não observar estas expressões em seu lugar de origem, pode nos levar a

² Quanto ao uso dos Salmos na comunidade de Qumram, como exemplo conhecido, veja: FINT, P.W. *The book of Psalms in the light of Dead Sea Scrolls*. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. XLVIII, n. 4, p. 453-472. 1998.

³ Nas traduções em português a expressão vem em Sl 22,1. O aramaísmo de Marcos pode indicar o quanto era conhecido este salmo mesmo fora do rigor religioso do uso do hebraico. Há targum aramaico deste salmo.

interpretações, que fujam do sentido ou mesmo ocasionem problemas teológicos, uma vez que se trata de um aspecto importante na cristologia.

Sl 22 pertence, do ponto de vista da história da forma, ao grupo dos Salmos de Lamentações. Ele é dirigido a Jahwe, traz a descrição da necessidade, do sofrimento, tornando clara a figura do necessitado como aquele, que clama, pelo uso da primeira pessoa do singular, especialmente a partir do v. 12. Apesar das palavras de confiança que aparecem em 4 - 6 e 10 - 12, chama-nos a atenção a mudança do texto a partir do v. 23, quando o salmo se torna um cântico de louvor. Podemos com isto dizer, que, quanto a forma, o Sl 22 é um composto de lamentação e louvor.

Kraus insiste, com razão, de que este salmo encontra seu *Sitz im Leben* - seu lugar na sociedade - na comunidade cúltica, como podemos ver nos versos 22 e 25 com o uso da expressão “congregação” (qhl).⁴ Não se trata, então, de um salmo de lamento particular, mas um salmo, cujo sentido está ligado a participação na comunidade, ou seja, a primeira pessoa do singular usada não identifica o orador em sua particularidade, mas necessariamente como participante da comunidade.⁵

O salmista apresenta a dor como paradigmática, para tantos outros e também como coletiva, ou seja para muitos ao mesmo tempo. Esta representatividade de alguém em relação à coletividade nos remete a teoria de Robinson da “corporate personality”⁶. Assim não nos é estranho pensar na figura do rei, mesmo não sendo diretamente citado, como o representante do povo. Poderíamos entender que “o abandonado no Sl 22 seria então o >rei moribundo< no ritual cúltico, e o grato (23-32) seria, no drama cúltico, o >regente ressurgido<.”⁷

Esta compreensão traz consigo um série de questionamentos, mas não pode ser descartada sem algumas considerações. Devemos observar o local do salmo no saltério. Os Salmos 20 e 21 são salmos reais, ou “cânticos cerimoniais régios”,

⁴ KRAUS, H. J. *Psalmen 1-59* (Biblischer Kommentar - Altes Testament v. XV/1). 6o. Edição. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989. p. 330.

⁵ KRAUS, op. cit. p. 332.

⁶ ROBINSON, H. W. *The Hebrew Conception of Corporate Personality*. In: Volz, P.; Stummer, F.; Hempel, J. (Ed.). *Werden und Wesen des Alten Testaments*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1936. p. 49-62.

⁷ KRAUS, op. cit. p. 324.

podemos compreender o Sl. 22 na continuidade de 20 e 21, que pedem pelo rei, sendo 22 a expressão do próprio rei.⁸ É importante observar neste contexto, que Sl 22,9-10 nos remete a 2,7 e 89,26-28, que trata de um reconhecimento do regente entronizado, como filho de Deus, sendo esta fórmula parte do rito de entronização.⁹ A negação da humanidade, expressa em 22,6, é seguida por uma afirmação no v. 11, que sugere o direito de socorro.¹⁰ O salmo conclui com a afirmação do domínio do Senhor sobre as nações, afirmando, no meu entender, com mais clareza, que a problemática discutida no salmo não é apenas individual, mas na figura do [rei] sofredor - messiânico - o povo é representado.¹¹

O Sl. 31 é um composto bastante complexo.¹² O final deste salmo, contudo, nos deixa claro o fato de ser um salmo dirigido a um grupo de pessoas e não se trata de uma oração individual, como propõe p. ex. Gottwald. Trata-se, portanto, de um salmo usado em reuniões, que mesmo tendo o indivíduo como o exemplo, conclui com imperativos no plural, convidando a comunidade especialmente a amar e esforçar-se.

As palavras de 31,5 - “em tuas mãos entrego meu espírito” - não são palavras de resignação, mas afirmam a proteção e remissão do Deus, que é refugio do injustiçado. O fechamento da fala da primeira pessoa do singular no v. 22 afirma a vitória do sofredor, pois é ouvido pelo Senhor: “... tu ouviste as minhas súplicas quando eu a ti clamei.” Com base nesta vivência há o convite ao amor e ao esforço do povo.

⁸ Compare: 20,1 com 22,22.

⁹ KRAUS, op. cit. p. 150s.

¹⁰ Comentando este verso diz KRAUS: “Vielmehr nimmt der Beter in den Worten des Vertrauens Vorstellungen der königlichen Heilssphäre auf.” Op. cit. p. 327. Compare v. 19

¹¹ Quanto a participação do rei no culto, veja: DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editora Herder, 1976. p. 166-168. CLEMENTS, R. E. (Org.), *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulos, 1995. p. 128-136.

¹² GOTTWALD classifica o Sl 31 entre as lamentações individuais anônimas (*Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 489). SEYBOLD não inclui o Sl 31, quando classifica as lamentações individuais, mas afirma ser este salmo uma oração de lamentação (*Die Psalmen: Eine Einführung*. 2o. Edição. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1991. Compare p. 99 e p.118). KRAUS observa a complexidade da forma deste salmo, afirmando a diversidade da forma e de elementos, mas em seu todo pode ser considerado um “cântico de oração” - Gebetslied (op. cit. 393s.).

Podemos com isto afirmar, que estes salmos (22 e 31) não são salmos individuais de lamento do sofredor derrotado, mas que estão ligados à experiência do povo. O indivíduo é visto como parte do povo.

O Sl 22 possivelmente nos remete a uma fala do rei, em lamento público, concluindo com a afirmação do domínio do Senhor sobre a história, portanto, sua vitória, e não a derrota de um vencido pelo sofrimento. O mesmo podemos dizer do Sl. 31, onde a entrega do espírito não se trata de um ato de resignação, do sofredor derrotado, mas um ato de vitória, daquele que procura no Senhor seu refúgio.

II – As Palavras de Jesus e as Narrativas da Crucificação em Mateus e Lucas

O “clamor da cruz” é extremamente importante para a compreensão da cristologia dos evangelhos. É também importante lembrar, que estas palavras não são frutos da criatividade momentânea do crucificado, mas da tradição, na qual foi instruído Jesus de Nazaré, bem como as comunidades cristãs primitivas.

Quando olhamos o contexto das palavras de Jesus em Mt 27, percebemos que estas palavras não estão soltas no capítulo, mas que o evangelista se apropria de maneira clara do Sl 22. Podemos estabelecer alguns paralelos:

Mt 27,35 : “Então depois de o crucificarem, repartiram as vestes dele, lançando sortes, [para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: Repartiram entre si as minhas vestes, e sobre minha túnica deitaram sortes.]”

Sl.22,18: “Repartem entre si as minhas vestes, e sobre a minha túnica lançam sortes.”

Lc 23,34: “... então repartiram as vestes dele, deitando sortes sobre elas.”

Mt 27,39: “E os que iam passando blasfemavam dele, meneando a cabeça.”

Sl 22,7: “Todos os que me vêm zombam de mim, arreganham os beiços e meneiam a cabeça, dizendo:”

Mt 27,40: “... se tu és Filho de Deus, desce da cruz.”

Sl 22,9-10: “Mas tu és o que me tiraste da madre; o que me preservaste, estando eu ainda aos seios de minha mãe. Nos teus braços fui lançado desde a madre; tu és meu Deus desde o ventre de minha mãe.”

Lc 23,35: “E o povo estava ali a olhar. E as próprias autoridades zombavam dele, dizendo: Aos outros salvou; salve-se a si mesmo, se é o Cristo, o escolhido de Deus.”

Mt 27,43: “Confiou em Deus, livre-o ele agora, se lhe quer bem; porque disse: Sou Filho de Deus.”

Sl. 22,8: “Confiou no Senhor; que ele o livre; que ele o salve, pois que nele tem prazer.”

Mt 27,46: “Cerca da hora nona, bradou Jesus em alta voz, dizendo: Eli, Eli lamá sabactani; isto é, Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”

Sl 22,1: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste? Por que estás afastado de me auxiliar, e das palavras do meu bramido?”

Podemos observar que a narrativa da crucificação em Mateus foi construída a partir do Salmo 22. Houve um interesse nesta identificação, que não encontramos, por exemplo, em Lucas. Desta maneira não podemos compreender as palavras de Mt 27,46 fora deste contexto, pois a narrativa da crucificação, como um todo, segue o conteúdo proposto no Sl 22.

Lucas, por outro lado, parece seguir uma outra tradição, mesmo se valendo das diversas fontes já correntes e conhecidas. Isto pode ser observado, quando comparamos a narrativa da crucificação em Lucas com o Salmo 31, do qual o evangelho faz um citado direto.

Lc 23,41: “E nós, na verdade, com justiça; porque recebemos o que os nossos feitos merecem; mas este nenhum mal faz.”

Sl 31,1: “Em ti, Senhor, me refugio; nunca seja eu envergonhado; livra-me pela tua justiça.”

Lc 23, 46: “Jesus, clamando com grande voz, disse: Pai em tuas mãos entrego o meu espírito. E, havendo dito isto, expirou.”

Sl 31,5: “Nas tuas mãos entrego o meu espírito; tu remiste, ó Senhor, Deus da verdade.”

Lc 23,49: “Entretanto todos os conhecidos de Jesus, e as mulheres que o haviam seguido desde a Galiléia, estavam de longe vendo estas coisas.”

Sl 31,11: “Por causa de todos os meus adversários tornei-me em opróbrio, sim, sobremodo o sou para os meus vizinhos e horror para os meus conhecidos; os que me vêem na rua fogem de mim.”

Lucas apresenta a crucificação como o sofrimento do injustiçado (Lc 23,47). Esta é a temática do Salmo 31, portanto, podemos dizer, que a narrativa de Lucas, mesmo usando fontes diversas para a elaboração de sua narrativa, tem em sua base o Salmo 31. O destaque é dado ao sofrimento injusto, daquele que é chamado ‘rei dos Judeus’. Por isto podemos afirmar que também a citação do Sl 31,5 não é acidental, mas leva o propósito de identificar os acontecimentos narrados com a figura apresentada ali naquele salmo.

Torna-se, portanto, imperativo se pensar no uso destas palavras, considerando a intenção destes Salmos e não como palavras isoladas, descontextualizadas de sua tradição de origem.

III – A Afirmação da Realeza e suas Implicações Teológicas

Há uma importância muito grande para os evangelhos sinópticos, bem como o quarto evangelho, na afirmação da realeza de Jesus, ou seja, para a

crisologia dos evangelhos identificar Jesus como a figura messiânica do rei tem um grande valor.¹³ Esta preocupação toma conta das narrativas finais dos evangelhos, com a crucificação.

Todos os evangelhos apresentam o diálogo de Jesus com Pilatos, mostrando girar este diálogo em torno da temática da realeza de Jesus.

Mt 27,11: “Jesus pois, ficou de pé diante do governador; e este lhe perguntou: És tu rei dos judeus? Respondeu-lhe Jesus: É como dizes.”

Mc 15,2: “Pilatos lhe perguntou: És tu rei dos judeus? Respondeu-lhe Jesus: É como dizes.”

Lc 23,3: “Pilatos, pois, perguntou-lhe: És tu o rei dos judeus? Respondeu-lhe Jesus: É como dizes.”¹⁴

A partir de então toda a discussão em torno da rejeição de Jesus está fundamentada na rejeição de sua realeza. A messianidade nestas narrativas não pode ser desligada do reconhecimento desta realeza, que se torna escárnio. Há uma troca das terminologias messiânicas entre Cristo e rei, outros termos são colocados de lado, para dar ênfase a estes, especialmente o de rei.

A acusação, que leva Jesus de Nazaré à injustiça da cruz, é a de ser rei dos judeus ou rei de Israel. Esta acusação fica registrado por escrito em sua cruz, conforme testemunho de Mt. 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38 e Jo 19,19.

Considerando estes aspectos, podemos afirmar que as narrativas da crucificação pretendem ressaltar a messianidade de Jesus através de sua identidade como o ‘rei messiânico’. É importante perceber que, não há uma rejeição por parte de Jesus, quanto sua identidade com o ‘rei messiânico’. A resposta de Jesus a Pilatos é afirmativa, portanto, não é de estranhar que ele tenha assumido está prerrogativa messiânica diante das circunstâncias.

¹³Veja: SCHWANTES, M. *Esperanças Messiânicas e Davidicas*. Estudos Bíblicos (Os Salmos do Rei: a Fé e a Política). Petrópolis: Vozes, v. 23. p. 18-29.1989. Sobre messianismo em geral veja ainda: Estudos Bíblicos (Messias e Messianismo). Petrópolis: Vozes, v. 52.

¹⁴Quanto ao Evangelho de João veja neste mesmo volume, CALLAHAN, A. D., “*O Rei é Morto*”: A Paixão segundo o Evangelho de João.

Assim sendo, não podemos compreender o “clamor da cruz” como um ato de desespero, como o de alguém, que é vencido pela dor da rejeição. Diante deste quadro devemos contextualizar estas palavras na tradição veterotestamentária, considerando Jesus como um grande conhecedor desta tradição.

Partindo da indicação literária, que observamos acima, podemos ainda dizer, que as citações fazem parte de uma grandeza, que implica o todo dos salmos ali citados, e não apenas fragmentos perdidos de oração particular.

Para as narrativas da crucificação, especialmente Mateus e Lucas, Jesus naquele momento se torna rei e assume esta prerrogativa, por mais paradoxal, que possa parecer. Pois um rei é crucificado para a vergonha.

Teologicamente esta compreensão tem um grande valor, pois remete o Jesus de Nazaré à esperança messiânica e davídica tão importantes na vivência do povo sofredor e tão marcante na história da tradição de Israel.¹⁵ Desta maneira é estabelecida uma identificação entre o Messias esperado e a figura do Jesus Crucificado.

Porém, uma leitura do “clamor da cruz” como o grito de desespero do derrotado e sofredor, traz consigo problemas, pois o rei-messias não tem estas características, muito pelo contrário, ele é vitorioso apesar do sofrimento.

É na crucificação que o Jesus de Nazaré assume sua messianidade como rei. Por isto devemos compreender suas palavras na cruz partindo da tradição dos salmos e seu sentido no contexto teológico dos evangelhos.

Conclusão

Esta comparação das narrativas da crucificação em Mateus e Lucas com os Salmos 22 e 31 nos possibilita afirmar que os evangelistas tinham um interesse bem maior que apenas contar uma história. Seu interesse era fazer teologia, relendo a história na perspectivas das tradições escriturísticas. Portanto estas narrativas compreendem a história a partir da “palavra escrita”.

Observando desta maneira, as palavras de Jesus na cruz tomam um novo sentido. Elas deixam de ser palavras de um indivíduo, ditas em um

¹⁵SCHWANTES, M., op. cit.

momento de desespero como de alguém, que é vencido pela dor. Estas palavras passam a ser para os outros e não por si. A atrocidade da cruz toma um sentido para além de Jesus de Nazaré e se torna paradigmática para a comunidade a qual estas palavras foram proferidas, no caso de Lucas a todos os *teofiloí*.

Se consideramos a hipótese de que o Sl 22 faz parte de um cerimonial régio de sepultamento e estabelecimento de um novo regente, podemos dizer que ali na cruz Jesus de Nazaré assume sua posição como “rei dos judeus”, acusação que o leva àquela condição, celebrando assim seu próprio “sepultamento” e cantando a esperança do “ressurgimento” como regente. A frase “Deus meu, Deus meu por que me desamparaste?” não traz o peso do desespero, mas a abertura do lamento coletivo, que leva ao louvor da resposta do Altíssimo, que se afirma na ressurreição. É este Salmo citado por Jesus segundo os evangelhos que afirma: “Porque o domínio é de Iahwe e ele reina sobre as nações.” (v. 28)

Do mesmo modo podemos compreender a frase “Pai em tuas mãos entrego o meu espírito”, pois longe de ser uma atitude de resignação, trata-se de uma reação a uma situação rejeitável, quando se procura o refúgio e proteção no Deus Altíssimo.

Portanto, considerando que as narrativas da crucificação de Mateus e Lucas seguem a estrutura literária dos Salmos 22 e 31 respectivamente, nos pesa afirmar que no “clamor da cruz” a consciência de messianidade real está presente.

Estes brados não são brados de alguém desesperado e vencido. Estes brados são de alguém, que supera a ignorância e a estupidez da violência afirmando a sua majestade.

Jesus afirma assim sua vitória e o estabelecimento de seu reino. Estes brados não são simplesmente o clamor de um sofredor, mas a ousadia de um condenado, que afirma sobre sua pena a sua vitória.

Foi no sofrimento da finitude humana que Jesus ao invés de ser vencido pela vulgaridade do desespero, afirma sua realeza e messianidade pelo conhecimento adquirido e maturidade interior de se compreender diante de Deus como o Cristo. Desta maneira os evangelistas interpretam a partir dos salmos, aquela situação como a aurora da esperança do Reino de Deus.

Bibliografia

- CLEMENTS, R. E. (Org.), *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulos, 1995.
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editora Herder, 1976.
- FINT, P.W. *The book of Psalms in the light of Dead Sea Scrolls*. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. XLVIII, n. 4, p. 453-472. 1998.
- GOTTWALD, N. K., *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- KRAUS, H. J. *Psalmen 1-59* (Biblischer Kommentar - Altes Testament v. XV/1). 6ª. Edição. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989.
- ROBINSON, H. W. *The Hebrew Conception of Corporate Personality*. In: Volz, P.; Stummer, F.; Hempel, J. (Ed.). *Werden und Wesen des Alten Testaments*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1936. p. 49-62.
- SCHWANTES, M. *Esperanças Messiânicas e Davidicas*. *Estudos Bíblicos (Os Salmos do Rei: a Fé e a Política)*. Petrópolis: Vozes, v. 23. p. 18-29. 1989.
- SEYBOLD, K., *Die Psalmen: Eine Einführung*. 2ª. Edição. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1991.
- STAGG, F., *Matthew* (Broadman Bible Commentary vol 8). Nashville: Broadman Press, 1969.
- TOLBERT, M. O., *Luke* (Broadman Bible Commentary vol 9). Nashville: Broadman Press, 1970.