

v. 57 - n. 1 - jan./jun. 2017

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

Dossiê: Reforma:
perspectivas da teologia bíblica
e histórico-sistemática



Programa de Pós-Graduação em Teologia

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

Estudos Teológicos é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPG-EST

Reitor: Wilhelm Wachholz

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Rudolf von Sinner

Editor-chefe: Rudolf von Sinner – **Editor associado:** Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (PUC-RS, Porto Alegre/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vitor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Adriano Sousa Lima (UNINTER, Curitiba/PR, Brasil), André Sidnei Musskopf (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Claiton André Kunz (Faculdade Batista Pioneira, Ijuí/RS, Brasil), Claudete Beise Ulrich (FUV, Vitória/ES, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Ênio Ronald Mueller (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Erico João Hammes (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil), Fernando Albano (REFIDIM, Joinville/SC, Brasil), João Luiz Correia Júnior (UNICAP, Recife/PE, Brasil), Joel Haroldo Baade (UNIARP, Caçador/SC, Brasil), Léo Zeno Konzen (URI, Santo Ângelo/RS, Brasil), Martin Timóteo Dietz (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Noli Bernardo Hahn (URI, Santo Ângelo/RS, Brasil), Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil), Ronaldo de Paula Cavalcante (FUV, Vitória/ES, Brasil), Scheila Roberta Janke (Universidade de Göttingen, Alemanha); Sidney de Moraes Sanches (Saber Criativo, Campinas/SP, Brasil), Vitor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA), Wilhelm Wachholz (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Iuri Andréas Reblin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (Sistema Positivo de Educação, Curitiba/PR, Brasil); Marcelo Ramos Saldanha (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Rosângela Angelin (URI, Santo Ângelo/RS, Brasil)

Revisão: Brunilde Arendt Tornquist (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Capa: Joice Elisa de Oliveira (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

Editoração eletrônica (versão impressa): Brunilde Arendt Tornquist, Maria de Lurdes Tessaro (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Editoração eletrônica (versão on-line): Iuri Andréas Reblin, Allan Ervin Krahn (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Pedidos para: Faculdades EST – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br
Assinatura para 2017: Brasil: R\$ 42,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 1, n. 1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.

23 cm.

Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

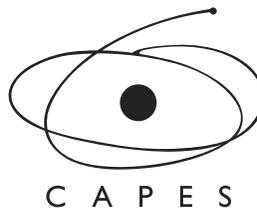
CDD230

Biblioteca Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 57 | n. 1 | p. 1-236 | jan./jun. 2017

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revisados em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores e pesquisadoras nacionais e internacionais, com doutorado e vínculo em grupo de pesquisa, na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia. A revista atua como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdade EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 300 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão por pares (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes de pareceristas como de autoria permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

Apoio: Esta publicação recebeu o apoio do PROEX da CAPES, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica voltada à formação de recursos humanos.
--

ÍNDICE

Editorial7

Dossiê: Reforma: perspectivas da teologia bíblica e histórico-sistemática

O ser humano cooperador com Deus: ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martin Lutero
The human being cooperative with God: Christian ethics from the two regiments and three estates in the theology of Martin Luther
Wilhelm Wachholz 14

La concepción radical de la fe en Lutero: Cristo y la subjetividad en la era post-metafísica
The radical conception of faith in Luther: Christ and subjectivity in the post-metaphysical era
Guillermo Hansen 30

Hermenêutica do espírito: a leitura bíblica na Reforma Radical
Hermeneutics of the Spirit: biblical reading in Radical Reformation
Kenner Roger Cazotto Terra/David Mesquiati de Oliveira 46

Martin Bucer e os judeus
Martin Bucer and the Jews
Görge K. Hasselhoff 60

A Reforma do século XVI e suas implicações para a atualidade:
da prática da excomunhão aos gestos de reconciliação
*The sixteenth century Reformation and its implications nowadays:
from the excommunication to reconciliation gestures*
Elias Wolff 79

As mulheres da Reforma na Igreja do Norte da Alemanha:
um olhar sob a perspectiva de gênero
*The women of the Reformation in the Northern Church of Germany:
a look from the gender perspective*
Karen Bergesch 96

Teologia e Interdisciplinaridade

O uso litúrgico de ditos proféticos
The liturgical use of prophetic sayings
Nelson Kilpp 112

Novos rumos de uma hermenêutica contextual: 35 anos de “Rumo a uma hermenêutica contextual”, de C. R. Padilla <i>New directions of a contextual Hermeneutics: 35 years after “Rumo a uma hermenêutica contextual”, by C. R. Padilla</i> Júlio Paulo Tavares Zabatero	126
--	-----

Elementos da nova perspectiva sobre Paulo a partir de representantes clássicos <i>Elements of the new perspective on Paul from classical representatives</i> Werner Wiese	142
---	-----

“Águas vivas” no Evangelho segundo João, na Bíblia Hebraica e nos manuscritos do Mar Morto: entre continuidades e diferenças <i>“Living Waters” in the Gospel of John, in the Hebrew Bible and in the Dead Sea Scrolls: between continuities and differences</i> Cesar Motta Rios.....	157
--	-----

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

A realidade do ensino religioso no estado do Amapá: proposta de criação do primeiro curso de licenciatura em ciência da religião <i>The reality of Religious Education in Amapá State: a proposal of establishing the first licentiate course in Religious Studies</i> Elivaldo Serrão Custódio/Marcos Vinicius de Freitas Reis/Oneide Bobsin	172
--	-----

A igreja de farda: batistas e a ditadura civil-militar <i>The Church in military uniform: Baptists and the civilian-military dictatorship</i> Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek/Clemir Fernandes da Silva/ Alexandre de Carvalho Castro	192
---	-----

Resenhas

Karl Barth – A Carta aos Romanos <i>Karl Barth – The Epistle to the Romans</i> Rudolf von Sinner	214
--	-----

Somos todos hussitas <i>We are all hussites</i> Tarcísio Vanderlinde	218
--	-----

Diretrizes para publicação de artigos.....	223
---	------------

Guidelines for publishing articles.....	230
--	------------



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

EDITORIAL

Neste primeiro número dos Estudos Teológicos de 2017, apresento-me como novo editor-chefe. Fico honrado e tenho prazer e curiosidade em assumir essa tarefa. Agradeço à Faculdades EST pela confiança em mim depositada. Agradeço imensamente ao meu predecessor no cargo, o colega Júlio César Adam, quem vinha conduzindo a revista nos últimos dois anos. Um dos grandes alcances daquele período, além da ampliação do quadro de autores e autoras, bem como de avaliadores e avaliadoras, nacionais e internacionais, foi a inserção da revista no sistema DOI (*Digital Object Identifier*). Com base nesse árduo trabalho, desenvolvido em conjunto com o editor associado, Iuri Andréas Reblin, foi possível introduzir essa numeração internacional padronizada a partir do presente número. Agradeço também ao Iuri pelo grande empenho e, não por último, pela disposição de permanecer no cargo e continuar contribuindo com seu amplo conhecimento bem como sua experiência científica e técnica nos rumos da revista.

Pude assumir o cargo com um considerável estoque de textos, alegria de qualquer editor, pois facilita o cumprimento de prazos quando houver alguma demora na entrega de texto e/ou de parecer (sofrimento de qualquer editor), possibilitando a inserção de textos já prontos, previstos originalmente para a próxima edição, para substituir outros, ainda não prontos, previstos para a edição corrente. Peço a compreensão das autoras e dos autores que, nessa situação, nem sempre é possível garantir com antecedência o momento da publicação, especialmente em relação a textos que não façam parte do dossiê. O corrente dossiê tem, naturalmente, prevalência sobre as outras seções. De qualquer forma, temos um bom fluxo de submissões, avaliações criteriosas e revisões construtivas, pelo que agradeço. Reforçamos o rigor na exigência pela apresentação formal dos textos já na submissão – textos fora das normas são devolvidos imediatamente para nova submissão – e fizemos ajustes no processo de submissão para facilitar a avaliação duplamente cega. Também começamos a enviar os textos diagramados para última conferência da autora e do autor, fortalecendo a cooperação com esses e procurando evitar erros potencialmente graves na publicação. Retornos críticos e construtivos são sempre bem vindos (estudosteologicos@est.edu.br).

As duas edições deste ano de 2017 focam na comemoração dos 500 anos da Reforma, a partir principalmente de Martim Lutero, conforme a tradição da casa e a data-chave de 31 de outubro de 1517, quando Lutero pregou suas 95 teses contra as indulgências no mural da época, a porta da igreja do castelo de Wittenberg. Contudo, ampliamos o leque para incluir outros movimentos e personalidades reformatórias. A

presente primeira edição deste ano tem seu enfoque em aspectos bíblicos, históricos e sistemáticos, enquanto a segunda, a ser publicada em novembro, terá um enfoque de teologia prática. Contudo, a distinção não é rígida. Além dos dossiês, contemplamos textos enviados para as seções “teologia e interdisciplinaridade” e “ciências da religião e interdisciplinaridade”, bem como resenhas.

A presente edição começa com uma abordagem de *Wilhelm Wachholz*, que desenvolve uma ética a partir de Lutero. Com especial atenção à *Preleção sobre Gênesis*, insiste na produção e reprodução da vida a partir da boa criação do Deus Trindade. A pessoa cristã é capacitada para ser cooperadora com Deus (porém, não é cocriadora!) no seu “ser para”, existência própria regida pela ética cristã, em sua relacionalidade para com Deus e com o outro, a outra. Através dos três estamentos (família, igreja e política) como instrumentos do amor, a pessoa cristã age no mundo, o qual, por sua vez, é regido por Deus por meio de dois regimentos, o espiritual e o secular. Para tanto, são necessárias a responsável cooperação mútua entre as pessoas e a obediência à autoridade, desde que essa siga sua tarefa específica, qual seja, o zelo pela justiça e a paz na sociedade. Nessa tarefa, o poder secular não se distingue em importância de outras funções e profissões. Distingue-se, no entanto, da igreja, tanto que não se pode mais visar a um sistema de cristandade, mas a contribuições para o bem comum na sociedade. Agradeço mui especialmente a colaboração do colega *Wilhelm Wachholz* como editor convidado para esta edição, a qual concebemos em conjunto.

Guillermo Hansen aponta para reconhecimentos psicológicos, neurológicos e da filosofia da mente que desconstroem a ideia de que o sujeito teria um núcleo firme e constante. Antes, é constituído e constantemente (re-)construído historicamente, culturalmente e por relações. Do seu jeito, Lutero já intuía isso. Assim, Hansen detecta um “curto-circuito” (*Slavoj Žižek*), ou seja, um encontro inusitado de perspectivas teóricas normalmente não conectadas. Em seu comentário da carta de Paulo aos Gálatas (1535), Lutero destaca que “já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim” (Gl 2.20), deslocando tanto a ideia tradicional do que entendemos como “persona” quanto o que costumamos entender como Deus. Na leitura de Hansen, a dupla excentricidade de Cristo – como um Deus excêntrico que se encarna em seu Filho – e do sujeito – que já não vive em si mesmo, mas em Cristo pela fé e no próximo pelo amor –, é que constitui a nova criatura mediante a fé. Nessa visão, a fé é propriamente o nascimento da pessoa.

Kenner Roger Cazotto Terra e *David Mesquiati de Oliveira* nos lembram da importância de olhar não apenas para a Reforma Magisterial capitaneada pelos reformadores mais citados – Lutero, Zwinglio, Calvino – e pelos que os seguiram, mas também para a Reforma Radical (assim denominada por George H. Williams) dos anabatistas, espiritualistas e racionalistas, dentro dos muitos movimentos reformatórios da Idade Média. Recorrendo também a teóricos da literatura contemporâneos como Umberto Eco, os autores insistem em resgatar o lado subjetivo da recepção e interpretação da Escritura, para a qual importam não apenas autor e texto, mas também o leitor e a leitora. A voz interna do Espírito permite que se possa compreender a Escritura com ou sem aparato exegético-filológico e histórico, resgatando o significado para a vida da grande maioria de pessoas que não pertence à “elite” e a vive em suas

lutas diárias. A Bíblia é um texto vivo lido a partir da vida e inspirador da vida. Assim, deve-se acrescentar, conforme defendem os autores, mais uma partícula exclusiva aos quatro tradicionais *solus/sola*: “*solus Spiritus Sanctus*”, acrescentando à chave hermenêutica cristológica uma pneumatológica – certamente uma proposta que dará jus a um intensivo e instigante debate.

Em seu texto sobre Martin Bucer e os judeus, *Görge K. Hasselhoff* se depara com o reformador de Estrasburgo, visando corrigir a opinião comum de que teria sido fortemente antijudaico. É verdade que foi um dos autores do livro “*Judenratschlag*” (Conselho sobre os judeus, 1538), texto que chegou a sugerir ao conde Felipe de Hesse de restringir a atividade econômica dos judeus, mas considerou melhor ainda sua expulsão do território – conselhos que o conde não acatou, emitindo um decreto bem mais brando. Bucer insistiu em dominar os judeus e tê-los como servos dos cristãos por causa de sua descrença [no Cristo], mas sugeriu tratá-los com misericórdia, referindo-se a Rm 9-11. Não advogou a violência como a queima de sinagogas. Outrossim, Bucer não deixou de utilizar amplamente literatura exegética judaica e manteve relações pessoais com judeus como Josel de Rosheim. Ex-dominicano, enraizado no tomismo, também foi humanista. Bucer partiu, em sua exegese bíblica, de uma unidade indissolúvel entre os testamentos, bem como da aliança de Deus, e mesmo com a rejeição política dos judeus que propôs numa espécie de *Realpolitik* (pragmatismo político), continuou refletindo teologicamente sobre a questão e permaneceu aberto ao diálogo.

O texto seguinte, da autoria de *Elias Wolff*, pergunta se a excomunhão de Lutero não poderia ser revogada tendo em vista as relações melhoradas, os avanços na reflexão teológica de cada igreja e as mudanças ocorridas, bem como a ocasião da comemoração dos 500 anos da Reforma. A questão não é totalmente nova. Já nos anos 1960 houve pedidos nesse sentido enviados ao papa e a vários padres conciliares visando ao “melhoramento dos contatos ecumênicos”. Houve teólogos católicos que constataram que “o primeiro protestante foi [...] muito mais católico que grande número dos seus adversários romanos” (Richard Stauffer). A *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação*, assinada em 31 de outubro de 1999 pelos representantes do Pontifício Conselho pela Promoção da Unidade dos Cristãos e a Federação Luterana Mundial, já deu como superadas as mútuas acusações de heresia e estabeleceu como base essencial da identidade cristã a justificação por graça e fé. Wolff argumenta que seria um gesto simbólico de grande porte se o bispo de Roma revogasse, num ato celebrativo, a excomunhão de Lutero imposta pela bula papal *Decet Romanum Pontificem*, de 3 de janeiro de 1521.

No texto de *Karen Bergesch* amplia-se a visão sobre a Reforma como processo contínuo. Ao comentar a exposição itinerante do Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha, apresenta e discute, sob o referencial de gênero, exemplarmente cinco das 20 biografias incluídas na exposição, sendo mulheres nascidas no século XVI até o XX. Mostra mulheres envolvidas no início da Reforma protestante, na diaconia, na missão e no pastorado. Elas ocuparam, muitas vezes, espaços importantes nas lacunas deixadas pelos homens – por causa da situação carente no início da Reforma ou sua atuação na guerra, por exemplo –, espaços esses que tenderam a

ser fechados novamente quando se voltou à “normalidade” da igreja institucional. A educação para ambos os sexos reivindicada por Lutero foi revolucionária para seu tempo, mas incluía tão somente a formação básica. Mulheres que adquiriram formação teológica de forma autônoma foram desprezadas e combatidas. Demoraria bem mais para as mulheres conquistarem um lugar permanente e efetivo no sacerdócio de todos os crentes, inclusive no ministério ordenado como pastoras e bispas.

Na seção *Teologia e Interdisciplinaridade* seguem-se vários textos sobre temas bíblicos. Referente aos ditos proféticos em Jeremias, especialmente do “livro da consolação” (Jr 30-31), *Nelson Kilpp* argumenta que, num ato aistórico, mas hermeneuticamente justificável, um autor desconhecido da época do exílio teria transformado o anúncio profético do juízo futuro numa descrição da aflição existente, tornando-o salmo de lamentação no contexto do culto. Nesse, Deus é visto como um Deus justo, tanto no exílio – visto como consequência de atos falhos humanos – como na libertação do povo, colocando especial ênfase no socorro às pessoas fracas.

Júlio Paulo Tavares Zabatiero retoma a assim declarada hermenêutica contextual de C. René Padilla, 35 anos após sua publicação. É possível tratar da contextualidade da hermenêutica hoje com calma, superadas as polêmicas entre a teologia da libertação e a teologia da missão integral, ambas se reconhecendo com contextuais. Contudo, para Zabatiero, Padilla peca por desconsiderar a própria historicidade do processo hermenêutico, sem se dar a devida conta da história da recepção do texto (a *Wirkungsgeschichte* de Gadamer), que está entre a mensagem e o contexto originais e hodiernos. Importa, também, reconhecer a própria percepção de contexto como semiótico, perpassado pela linguagem como também ocorre com o texto – assim, o contexto fica também *dentro* do texto e não fora dele. Zabatiero propõe aplicar três processos de análise: o gênero textual, as relações interdiscursivas e o contrato de veridicção entre enunciador e o enunciatário.

Werner Wiese apresenta elementos da nova perspectiva sobre Paulo que tem consequências para a visão da e sobre a Reforma: considera a doutrina da justificação não tão central em Paulo como, especialmente, a teologia de Lutero e também luterana que a seguiu costuma crer. Novamente, não são questões totalmente novas, já sendo levantadas por Ferdinand Christian Baur, William Wrede, Albert Schweitzer e Werner Georg Kümmel, também por Paul Althaus nos séculos XIX e nas primeiras décadas do século XX. Contudo, a partir dos anos 1960, começando com o teólogo e bispo luterano sueco Krister Stendhal, chega-se a uma nova leitura de Paulo a partir de um enfoque nos capítulos 9-11 da carta aos Romanos, destacando sua ênfase missiológica e ecumênica, preocupada com a continuidade das promessas divinas ao povo de Israel e a inserção dos gentios no povo de Deus sem que tenham que se tornar judeus. E. P. Sanders desvendou maciços mal-entendidos sobre o suposto legalismo do judaísmo palestino, presentes inclusive no próprio Paulo. J. D. G. Dunn é o terceiro representante da nova perspectiva lembrado por Wiese. Dunn destaca, entre outras, a contestação que Paulo faz do exclusivismo de eleição dos judeus. Mesmo com sutil crítica, Wiese reconhece importantes avanços na nova perspectiva que devem ser ouvidos.

No último texto desta seção, *Cesar Motta Rios* discorre sobre as “águas vivas” mencionadas no Evangelho de João (cap. 4 e 7), ocorrências que compara à Bíblia

Hebraica, a textos de Filon de Alexandria e a manuscritos do Mar Morto. A imagem refere-se, em primeiro lugar, à “água corrente”, mas, num sentido mais profundo, a um discurso, ao jorrar de palavras, o que pode ser transferido para outras pessoas, inclusive uma mulher samaritana que, ao encontrar-se com a fonte dessa água, se torna fonte ela mesma, podendo demonstrar “ações apostólicas”, como ressalta João Crisóstomo.

A seção *Ciências da Religião e Interdisciplinaridade* apresenta dois textos. *Elivaldo Serrão Custódio, Marcos Vinícius de Freitas Reis e Oneide Bobsin* discorrem sobre uma pesquisa sobre a realidade do Ensino Religioso no Estado do Amapá, destacando, de forma especial, a proposta de um Curso de Licenciatura em Ciência da Religião oriunda da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), visando à formação de docentes para o Ensino Religioso em escolas públicas no estado. Como se trata de uma questão ainda pouco resolvida no Brasil, no impasse entre a União, responsável pela autorização e pelo reconhecimento de cursos de Ensino Superior de validade nacional, e os sistemas de ensino, responsáveis pelo Ensino Religioso conforme a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), temos aqui um importante e informativo estudo de caso.

Outro estudo de caso se segue quanto aos batistas e seu papel durante a ditadura “civil-militar” no Brasil, apresentado por *Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek, Clemir Fernandes da Silva e Alexandre de Carvalho Castro*, mostrando, a partir de documentos institucionais, como muitos evangélicos, no caso os batistas, em grande parte aderiram ao “processo reacionário”, deixando-se cooptar pelos generais, em contradição ao princípio da liberdade tão caro à tradição batista. Os laços estreitaram-se especialmente durante o governo Figueiredo, visível num manifesto redigido por uma comissão e aprovado pela 62ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, vendo-se unido com o governo nos intuitos de combater a “imoralidade” e a “violência” que determinados inimigos procurariam implantar no Brasil. Líderes batistas sentiram-se unidos ao governo também na defesa da família. Cresceu, conforme os autores, naquele período o legalismo e perdeu-se a identidade tradicional da denominação, bem como o lirismo outrora criativo de alguns dos seus representantes.

A presente edição encerra-se com duas resenhas: uma sobre um clássico agora traduzido ao português, a *Carta aos Romanos* (segunda edição), de Karl Barth (*Rudolf von Sinner*), e uma sobre um livro recente, da autoria de Martin Dreher, sobre a biografia de Lutero: *De Luder a Lutero* (*Tarcísio Vanderlinde*).

Desejo ótimas e proveitosas leituras!

Rudolf von Sinner
Editor

Dossiê: Reforma: perspectivas
da teologia bíblica e histórico-sistemática



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2936>

O SER HUMANO COOPERADOR COM DEUS: ÉTICA CRISTÃ A PARTIR DOS DOIS REGIMENTOS E TRÊS ESTAMENTOS NA TEOLOGIA DE MARTIM LUTERO¹

*The human being cooperative with God:
Christian ethics from the two regiments and three estates
in the theology of Martin Luther*

Wilhelm Wachholz²

Resumo: A doutrina da justificação por graça através da fê, que caracteriza a teologia de Martin Lutero, perpassa também sua última grande obra, a *Preleção sobre Gênesis*. Tudo que Deus criou é bom e serve para o benefício do ser humano. Pelo pecado, contudo, o ser humano se afastou de Deus e de toda a criação, da vida para a morte. Deus, em sua misericórdia e graça, não abandona o ser humano, mas o procura, chama para a reconciliação, cuja expressão mais concreta é o próprio Cristo. Deus reconcilia o ser humano, tornando-o justo para relações justas. O objetivo deste artigo é analisar, na teologia de Lutero, o ser humano justificado por Deus para ser justo cooperador de Deus para o melhoramento do mundo. O percurso da análise considerará a queda do ser humano no pecado, a relação entre os dois regimentos e os três estamentos, bem como ministérios e vocação com vistas à cooperação da pessoa cristã com Deus através de igreja, economia e política.

Palavras-chave: Cooperação com Deus. *Oeconomia. Ecclesia. Politia.*

Abstract: The doctrine of justification by grace through faith, which characterizes Martin Luther's theology, also permeates his last great work, the *Lecture on Genesis*. God created everything in a good way for the benefit of the human being. However, through sin, the human being distanced his/herself from God and from all of creation, from life to death. God, in his mercy and grace, does not abandon the human being, but seeks him and her out, calling them to reconciliation, the most concrete expression of which is Christ himself. God reconciles the human being, making him and her just for just relations. The goal of this article is to analyze, in Luther's theology, the human

¹ O artigo foi recebido em 25 de janeiro de 2017 e aprovado em 21 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia (IEPG-EST), São Leopoldo/RS, Brasil. É professor na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil, lecionando disciplinas de Teologia e História na Graduação e Pós-Graduação. Atualmente, é reitor dessa instituição. Contato: wachholz@est.edu.br

being justified by God to be the just *cooperator with God* for the improvement of the world. In the course of analysis I will consider the fall of the human being in sin, the relation between the two regiments and the three estates, as well as ministries and vocation aiming at the *cooperation with God* of the Christian person through Church, economy and politics.

Keywords: Cooperation with God. *Oeconomia. Ecclesia. Politia.*

Introdução

Martim Lutero concebe *Elohim*, ou seja, a “Trindade”, ou “pluralidade de Pessoas” como aquele que, no princípio, criou o céu e a terra. Na interpretação de Gn 1.11, ele caracteriza a terra como fundamento da “casa” ou “hospedagem”, cujo “teto” é o “céu” e os “mares”, as “paredes”. A boa criação não é abandonada, mas conservada, pois é amada pelo seu Criador. Deus abençoou a boa criação para que haja crescimento e multiplicação da vida, isto é, *produção e reprodução* da vida (*oeconomia!*).³

A partir da queda no pecado, Deus confronta o ser humano com a morte e o chama para a cooperação em favor da vida. Para Lutero, a cooperação com Deus ocorre através de três estamentos e ministérios, aos quais o ser humano, em particular a pessoa cristã, pertence. Em uma de suas *Conversações à Mesa (Tischreden)*, intitulada *Von dreierlei göttlichen Ständen (Das Três Espécies de Estamentos)*, ele caracteriza assim os estamentos: o primeiro é o estamento doméstico (*oeconomia*), que engloba matrimônio, família e produção/economia; o segundo é o estamento político e secular (*politia*), que abrange sociedade e política; e o terceiro abrange a igreja (*ecclesia*) em seu sentido terreno e institucional, embora seu caráter espiritual também deva ser incluído, e o ministério sacerdotal. Segundo Lutero, a pessoa pertence ao primeiro estamento como pai, mãe, servo ou criada; ao segundo, como cidadão e súdito ou como autoridade; e ao terceiro, como ministro, capelão, sacristão ou servo semelhante e como criatura a quem Deus dirige sua palavra. Isso é assim porque o ser humano nasce do matrimônio, é julgado pelo Estado e é tornado bem-aventurado pelo evangelho, que é pregado pelo sacerdócio.⁴

³ LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. v. 12, p. 61, 68-69, 79-83, 89, 92, 95, 99-100, 113, 189-190, 243, 359.

⁴ LUTHER, Martin. *Tischreden*; Ausgewählt und eingeleitet von Karl Gerhard Steck. München: Wilhelm Goldmann, 1959. p. 143-144; BARTH, Hans-Martin. *Die Theologie Martin Luthers*; eine kritische Würdigung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. p. 429. Não é nossa intenção aqui discutir sobre limitações e sobre possibilidades e dificuldades de atualização desses modelos de estamentos a partir de Lutero (sobre isso, veja STÜMKE, Volker. *Das Friedensverständnis Martin Luthers*: Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. p. 144-146; BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero*; uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 87; BARTH, 2009, p. 422-423). Independentemente de os estamentos, conforme concebidos por Lutero, retratarem ou não o ser humano atual e suas relações sociais, a proposta de Lutero continua válida no sentido de subsidiar a pergunta pela ética individual e social e de como a pessoa cristã pode ser cooperadora ativa na sociedade através de “boas obras”. Além disso, os estamentos auxiliam no sentido de estabelecer parâmetros sociais,

A queda no pecado afetou toda a boa criação de Deus. Cristo é, para Lutero, o mediador único da reconciliação do ser humano com Deus e com toda a criação e força transformadora que capacita o ser humano para a cooperação com Deus. Nesse sentido, o “pertencer” aos três estamentos excede o mero “existir” em perspectiva passiva no mundo, mas implica “ser para” através dos estamentos. Do “ser para”, em particular, da pessoa cristã, deriva o tema da ética cristã. Nessa perspectiva, esta análise objetiva compreender o ser humano feito, pela fé em Cristo, cooperador com Deus no “ser para”. Através da cooperação do ser humano, Deus governa o mundo por meio de seus dois regimentos, isto é, o espiritual e o secular.

Da criação ao pecado original

Em sua *Preleção sobre Gênesis*, Lutero localiza a gênese dos três estamentos na criação do mundo e na queda no pecado de Adão e Eva:

Essa é a instituição da Igreja, antes que houvesse organização econômica e política, pois Eva ainda não fora criada. A Igreja é instituída sem muros e sem qualquer pompa, num lugar muito amplo e agradável. Depois da instituição da Igreja, organiza-se também o regime doméstico, quando se dá Eva a Adão como parceira. Dessa maneira, o templo é anterior à casa, o que [aliás,] também é melhor. Tampouco houve organização política antes do pecado, porque não era necessária. Pois a organização política é o remédio necessário para a natureza corrompida. A paixão precisa ser reprimida pelos grillhões da lei e pelos castigos, para que ela não vagueie livremente. Por isso chama-se corretamente a organização política de reino do pecado, assim como Paulo chama Moisés de ministro da morte e do pecado. Pois é exclusiva e principalmente isto que a organização política faz; conter o pecado, conforme diz Paulo: “A autoridade carrega a espada para a punição dos maus” (Rm 13.4).^[5] Portanto, se os seres humanos não tivessem se tornado maus através do pecado, a organização política não teria sido necessária, mas Adão teria vivido com seus descendentes na máxima tranquilidade e teria realizado mais mexendo um só dedo do que podem realizar agora todas as espadas, instrumentos de tortura e machados. Não teria existido assaltante, homicida, ladrão, difamador, mentiroso. Ora, que necessidade teria havido de leis, de organização política, que são como um cautério e um remédio terrível por meio do qual se amputam membros nocivos para salvar as demais?⁶

o que nos parece extremamente válido numa sociedade pós-moderna que tende à desregulamentação, desestruturação, fragmentação. A título de exemplo, citamos Stümke, que desdobra os três estamentos em nove níveis: 1) Família, Economia; 2) Executivo, Legislativo e Judiciário; 3) Igreja, Escola, Cultura, Mídias. STÜMKE, 2007, p. 145.

⁵ A concepção de Lutero sobre o governo nesta citação é bastante negativa. Abaixo retornaremos a esse tema na relação com a concepção de Lutero sobre a função do governo em favor da paz. Para maior aprofundamento, contudo, indicamos a análise de Bayer sobre esse tema: BAYER, 2007, p. 106-109.

⁶ LUTERO, 2014, v. 12, p. 134-135. Veja também WESTHELLE, 2013, p. 329; STEGMANN, Andreas. *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. p. 467-468. (Beiträge zur historischen Theologie, 175).

Lutero concebe o paraíso antes da queda como um “palácio” no qual Adão e Eva são moradores.⁷ O “palácio” é criado por Deus e, quando pronto, Adão e Eva são criados e conduzidos para dentro da “casa” para a governarem. Isso foi assim, segundo Lutero, para evidenciar que a providência divina e sua graça são superiores ao cuidado e esforço humanos. A providência divina na criação do mundo é expressão do cuidado, da bondade, do amor e da justiça de Deus para com o ser humano.⁸

A árvore da vida é o templo, altar e púlpito (*ecclesia*) de Adão e Eva, lugar no qual ambos deveriam evidenciar sua obediência e gratidão a Deus.⁹ A árvore é lugar e expressão de culto no sentido de serviço de Deus (*Gottesdienst*) ao ser humano, ou seja, expressão da providência divina. Porém, por causa do pecado, Adão e Eva inicialmente achavam que encontrariam segurança entre as árvores. Contudo, longe da árvore da vida, só encontraram insegurança e a ira de Deus. A voz de Deus, que busca por Adão e Eva fugitivos, é manifestação da lei do pecado e da morte e, simultaneamente, do evangelho da paz e da vida.¹⁰

O “susto” de Adão é a autodeclaração manifesta do pecado. O pecado é aversão e separação do ser humano de Deus. Pelo pecado, o ser humano se encurva em si mesmo e fecha-se em si mesmo. Nesse movimento, a própria autorrelação do ser humano, que originalmente estava em identidade com Deus, torna-se egocentrada, monóloga, autorreferente. O fechamento em si se expressa através da separação inicialmente em relação a Deus e, na sequência, de Adão com Eva e vice-versa, e, por fim, de ambos em relação à criação como um todo.¹¹

A aversão e o encurvamento em si mesmo afetam diretamente o conhecimento de Deus. O ser humano vivia em verdadeiro conhecimento de Deus, o que implicava pleno conhecimento e domínio sobre natureza, animais, criaturas, plantas etc. Tudo agora, contudo, apresenta as marcas do pecado, da violência, da morte, pois o pecado afetou sua condição de vida inocente, consequentemente, as relações do ser humano com Deus, o Criador, consigo mesmo, com o próximo e com a criação em sua profundidade absoluta. Em consequência do seu pecado, o ser humano vive num mundo completamente maldito em comparação ao seu estado original. O paraíso, que era sinônimo de paz, segurança e repleto de dádivas, é deformado pelo pecado, redundando em miséria e insegurança.¹²

A aversão a Deus e o encurvamento em si mesmo afetaram a comunicação imediata entre ser humano e Deus. Por causa da aversão a Deus, Deus passa a se comunicar de forma mediada com o ser humano. Por essa razão o Espírito Santo se vale de imagens e figuras como complementos da Palavra. A Palavra, portanto, se reveste

⁷ LUTERO, 2014, v. 12, p. 246.

⁸ ASENDORF, Ulrich. *Lectura in Biblia: Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 451.

⁹ LUTERO, 2014, v. 12, p. 128, 246; ASENDORF, 1998, p. 327-328, 335.

¹⁰ LUTERO, 2014, v. 12, p. 81; ASENDORF, 1998, p. 315.

¹¹ LUTERO, 2014, v. 12, p. 60; BAYER, 2007, p. 130-131; ASENDORF, 1998, p. 316, 321, 335; BARTH, 2009, p. 191-196, 207.

¹² LUTERO, 2014, v. 12, p. 81, 104; ASENDORF, 1998, p. 316-322, 325, 328, 341.

de imagens e figuras para se comunicar. As primeiras imagens/figuras pelas quais a Palavra se instrumentalizou foram as peles de animais mortos que vestiram Adão e Eva (Gn 3.21). Deus não vestiu ambos com folhas, nem com algodão, “mas com peles de animais mortos para sinalizar que são mortais e que vivem na certeza de que terão que morrer”¹³. A pele de animais mortos serve para o ser humano lembrar-se de que “Deus chama a atenção com a própria palavra para os males passados e futuros [e ...] ele quer é que o ser humano anseie pela imagem perdida de Deus e comece a odiar tanto mais o pecado”¹⁴.

A unidade original entre a vida interior e exterior, a saber, a justiça, foi perdida com a queda no pecado. Se o mandato de Deus tivesse sido obedecido, a relação diante de Deus e a relação diante das outras pessoas seriam justas, e haveria plena comunhão com Deus (justiça interna) e com o próximo (justiça externa), além de vida eterna. O pecado, contudo, separou Adão e Eva de Deus e separou Adão e Eva, um/a do outro, para a morte. Para Lutero, a realidade da morte somente pode ser vencida pela ressurreição, antecipada e prometida em Cristo.¹⁵

O pecado, segundo Lutero, manifesta-se no ser humano através da incredulidade no Deus (primeira tábua da Lei) da providência. O ser humano foi criado por Deus como ser humano relacional. O seu caráter relacional é garantia de sua vida. Adão e Eva foram criados para, em comunhão, no sábado do descanso prestarem culto a Deus, como resposta ao serviço primeiro de Deus (*Gottesdienst*), manifesto na boa criação. Deus providenciou pela vida de Adão e Eva; bastar-lhes-ia ouvir e crer. O não ouvir, ou não dar ouvidos, se constituiu na desobediência, e a incredulidade os conduziu da vida para a morte. A vida, que era a natureza original do ser humano, foi desnaturalizada pelo pecado e pela morte.¹⁶

O pecado tem sua origem na dúvida e a conseqüente incredulidade. Foi o “talvez” (Gn. 3.3) do diabo que separou o ser humano da fé em Deus. A obra do diabo é exatamente esta: separar. Com o “talvez”, o diabo atacou a fé, suscitou a dúvida e a incredulidade, que se tornaram, então, fonte do pecado. Ao afastar-se da árvore da vida, do culto do sábado, Adão e Eva pecaram, construindo um outro deus, um outro culto, em outro lugar, que nada mais foi que idolatria.¹⁷

O pecado atingiu o ser humano em sua determinação básica de existência, isto é, como pecado original, ou pecado de origem.¹⁸ O pecado original ou de origem não é uma determinação qualitativa adicionada à substância do ser humano, mas uma determinação que atinge o ser humano em sua totalidade. Em consequência disso, o

¹³ LUTERO, 2014, v. 12, p. 237.

¹⁴ LUTERO, 2014, v. 12, p. 185, 239. A pele de animais, por sua vez, encontra paralelo na concretude da revelação de Deus em Cristo, em particular, no sacramento e na absolvição. Cristo não somente ensina, mas realiza o que ensina, a saber, reconciliação, vida, ressurreição e libertação da morte. LUTERO, 2014, v. 12, p. 60, 64, 244; ASENDORF, 1998, p. 308-309, 314, 432.

¹⁵ LUTERO, 2014, v. 12, p. 119, 143, 261; LÖFGREN, David. *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [1960]. p. 148-151; ASENDORF, 1998, p. 314.

¹⁶ LUTERO, 2014, v. 12, p. 116, 118, 136, 246, 256; BAYER, 2007, p. 128; ASENDORF, 1998, p. 334.

¹⁷ LUTERO, 2014, v. 12, p. 172-174, 178-179; ASENDORF, 1998, p. 334.

¹⁸ BAYER, 2007, p. 138.

ser humano passou a fingir, fantasiar e projetar seu coração em oposição àquilo para que fora criado: culto a Deus em resposta à sua providência. Como pecador, passou a construir imagens idolátricas, ao invés de louvar em culto a Deus.¹⁹

O reconhecimento do pecado como determinação implica a denúncia do (falso) moralismo. O princípio escolástico do *facere quod in se est* (faz o que está ao teu alcance, faz o melhor que podes) que afirmava o mérito diante de Deus através de obras como jejuns, peregrinações, celibato, indulgências é combatido por Lutero por pretender “resolver” a condição humana de pecado diante de Deus de forma aparente, moralista. A natureza humana, contudo, foi absolutamente afetada pelo pecado, de forma que obras humanas nada mais são que falsos moralismos que ignoram Deus e se constituem em idolatria de si mesmo.²⁰

O pecado não pode ser vencido pelo moralismo, mas somente pela fé em Cristo. Cristo é o fim do moralismo e a ação reconciliadora de Deus. Assim como Deus tudo criou, manifestando sua providência, também Cristo é providência de Deus. Assim como a boa criação de Deus somente deveria ser recebida por Adão e Eva como providência para o benefício, também Cristo somente pode ser recebido pela fé como providência e justiça de Deus. Pela fé, o ser humano é renascido para a “esperança da vida eterna” como providência de Deus, mas também renascido para a justiça de Deus. Cristo, portanto, é a chave escatológica pelo qual é apresentada ao ser humano a plenitude da justiça, santidade e sabedoria, a ser iniciada como obra pela graça de Deus, recebida pela fé.²¹

A iniciativa de Deus para a reconciliação do ser humano principiou já com Adão, encontrando-o com a Lei (“susto”), confrontando-o com o pecado e manifestando amorosamente sua graça (Evangelho). Da mesma forma, a revelação de Deus em Cristo é a iniciativa de reconciliação em Lei e Evangelho. A ação de Deus, visando à reconciliação do ser humano, segundo Lutero, encontra na cruz de Cristo a expressão máxima. A cruz reúne a árvore da morte, que é a Lei, e a árvore da vida que é o Evangelho ou Cristo. A cruz de Cristo é, portanto, o conhecimento de Deus em Lei e Evangelho.²² Toda a Bíblia apresenta estes dois tipos de obras pelas quais Deus age: obras de misericórdia e obras de ira, ou promessas e ameaças, benefícios e castigos. Por essa razão toda a Bíblia deve ser distinguida entre Lei e Evangelho. Ambas as obras, de ira e misericórdia, precisam ser pregadas sem omissão, para o próprio benefício do ser humano.²³

¹⁹ LUTERO, 2014, v. 12, p. 144; BAYER, 2007, p. 127-128.

²⁰ LUTERO, 2014, v. 12, p. 105, 173, 183-184, 275, 287, 341-344, 394; LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001. p. 78, 81; ASENDORF, 1998, p. 327, 336-337; BARTH, 2009, p. 207.

²¹ LUTERO, 2014, v. 12, p. 81, 105, 213, 289, 520-521.

²² LUTERO, 2014, v. 12, p. 204; LÖFGREN, [1960], p. 156; ASENDORF, 1998, p. 315, 328.

²³ Segundo Lutero, enquanto o ser humano aceita com alegria e disposição promessas e benefícios, não aceita a repreensão, o que é expressão de seu próprio estado de pecado. Para Lutero, a atitude de Adão evidencia isso. Confrontado com o pecado, acusa Deus e Eva pelo ocorrido; e o faz acusando Deus de ter colocado Eva em sua vida. LUTERO, 2014, v. 12, p. 197-199, 201, 453-456, 466. A pregação, contudo, não pode se deixar conduzir pelo que o ser humano deseja: “Certamente, a graça e o perdão dos pecados

Dos dois regimentos e dos três estamentos

O ser humano cristão testemunha, pela fé, no âmbito dos estamentos, a saber, da *oeconomia*, *politia* e *ecclesia* a esperança da restauração de todas as coisas. Nesse sentido, a interpretação pós-lapsária de Lutero merece ser ressaltada como exemplar para a tradição cristã, pois, através do ser humano cristão, feito servidor livre e cooperador com Deus, uma nova mundanidade (*Weltlichkeit*) já se torna uma realidade a ser vivida na fé e promessa do novo tempo de vida.²⁴

Deus governa o mundo através dos regimentos secular e espiritual, valendo-se dos estamentos e dos seres humanos e seus ministérios como instrumentos para preservação da criação. Cabe-nos, portanto, analisar como os dois regimentos e dos três estamentos são concebidos por Lutero com vistas à ética cristã.

Lutero não esboçou uma doutrina propriamente dita dos dois reinos ou regimentos. Uma doutrina dos dois reinos, isto é, o reino espiritual e secular, surgiu, sob esse conceito, na primeira metade do século XX, passando a ser questionada já na segunda metade do mesmo século.²⁵ Seguimos a tese de Stümke, segundo o qual não se deveria abandonar a concepção dos dois regimentos de Lutero, mas relacioná-los corretamente com os três estamentos.²⁶

Lutero emprega o conceito “estamentos” tendo no horizonte a sociedade em sua dimensão cultural e a cooperação mútua das pessoas cristãs. Por outro lado, quando se refere aos dois regimentos, o faz no sentido de apresentar para as pessoas cristãs a questão da autoridade e do uso da força.²⁷ Em outras palavras, enquanto com estamentos Lutero concebe a sociedade na perspectiva cultural, com regimentos concebe a legitimidade da autoridade na perspectiva do Estado.²⁸ De forma mais pragmática, Hans-Martin Barth caracteriza assim a relação entre os dois regimentos e os três estamentos em Lutero: os regimentos devem ser concebidos em perspectiva de teoria política ou teológica e os três estamentos como prédicas para as pessoas cristãs.²⁹

devem ser proclamados, mas para pessoas de corações e consciências aflitas. Aos que estão seguros e descartaram por completo o temor a Deus, no entanto, devem ser apresentados os golpes e a ira de Deus, para que sejam advertidos pelos exemplos de outros e deixem de pecar”. LUTERO, 2014, v. 12, p. 453.

²⁴ LUTERO, 2014, v. 12, p. 132, 137; ASENDORF, 1998, p. 341-342.

²⁵ Segundo Stümke, o questionamento surgiu após o final da Segunda Guerra Mundial, em decorrência de nazistas que recorreram a Lutero, estabelecendo a partir dele uma linha de tradição histórico-ideológica que passava por Frederico II e Bismarck até Hitler. STÜMKE, 2007, p. 196. Veja também ASENDORF, 1998, p. 475; BARTH, 2009, p. 422, 424-425.

²⁶ STÜMKE, 2007, p. 201. Stümke não concorda, por exemplo, com a tese de Asendorf de que a doutrina dos dois regimentos deva ser considerada como uma espécie de etapa de transição no pensamento de Lutero, razão pela qual Lutero não teria mais se valido dos conceitos “dois regimentos” ou “dois reinos” nos anos finais de sua vida, em favor dos conceitos dos três estamentos *oeconomia*, *politia* e *ecclesia*. Também não concorda com a tese de Bayer, segundo o qual a doutrina dos três estamentos abarcaria a doutrina dos dois reinos. Veja STÜMKE, 2007, p. 202; ASENDORF, 1998, p. 481.

²⁷ STÜMKE, 2007, p. 201.

²⁸ STÜMKE, 2007, p. 203.

²⁹ BARTH, 2009, p. 444.

Dos dois regimentos

Os regimentos secular e espiritual são, ambos, instrumentos de Deus para proteger cristãos e formas de Deus fazer valer os seus mandamentos no mundo. Por essa razão não estão em oposição um ao outro, mas precisam ser distinguidos entre si e na relação com os estamentos. A distinção entre os dois regimentos e os três estamentos resulta da perspectiva a partir da qual Lutero analisa a autoridade secular. Quando trata da legitimação da autoridade, da aceitação das normas seculares e do uso da força contra pessoas que transgridem a lei, Lutero concebe a autoridade como regimento secular, cuja tarefa é combater o reino do diabo. Nessa perspectiva, cabe obediência das pessoas cristãs à autoridade legitimamente constituída por Deus. Quando, contudo, se trata do serviço a ser prestado pela autoridade à vida do ser humano em sociedade, Lutero destaca as funções e responsabilidades da autoridade secular.³⁰

Lutero não se ocupou em estabelecer prescrições para o exercício do regimento secular, mas confiou à razão a fundamentação de seus princípios. No caso do regimento secular, a ênfase de Lutero está em como, através dos estamentos, o amor ao próximo pode ser vivenciado como mandato de Deus.³¹ Nesse sentido, em perspectiva da convivência do ser humano em sociedade, em especial no que diz respeito às relações econômicas e comerciais, faz-se necessária uma autoridade hierárquica, à qual se deve obediência, que deve administrar a realidade pública e econômica, uma vez que a realidade não é mais a do paraíso.³²

A ética política de Lutero não deve, contudo, ser reduzida e normatizada a partir da obediência à autoridade. A conjugação entre obediência à autoridade e cooperação através dos estamentos caracteriza a ética política em Lutero. Por isso uma recepção unilateral da concepção de Lutero sobre os dois regimentos leva ao perigo da defesa de um Estado prepotente, autoritário e não democrático. Ainda que não encontremos o moderno pensamento democrático em Lutero, ambos os elementos, isto é, de obediência e cooperação mútua, fundamentam sua concepção de ética política em perspectiva de uma ética da paz.³³ A ética da paz precisa ser fundamentada, de um lado, na aceitação da obediência à autoridade secular, suas leis e monopólio no uso da força; de outro, exige o engajamento e a crítica de seus cidadãos, conferindo uma dinâmica social que implique contrapontos à autoridade política sem, contudo, pleitear

³⁰ LUTERO, 2014, v. 12, p. 330-331; STÜMKE, 2007, p. 211; ASENDORF, 1998, p. 442. Para Lutero, “a autoridade não está com nenhum ser humano, mas simples e exclusivamente com a Palavra”. LUTERO, 2014, v. 12, p. 374. Portanto somente se pode falar de “autoridade” na relação com o mandato de Deus; autoridade a partir de si mesma, sem Palavra, não é autoridade autorizada, portanto não legítima.

³¹ STÜMKE, 2007, p. 205-206; ASENDORF, 1998, p. 460, 464, 466; BARTH, 2009, p. 433-434; STEGMANN, 2014, p. 474-477.

³² STÜMKE, 2007, p. 213. Veja também ASENDORF, 1998, p. 442.

³³ Para Lutero, o pecado encheu a terra de violência, guerras e mortes, portanto em oposição ao Deus da vida e da paz. A vontade do Deus Criador é a vida e não a morte, afirma Lutero, razão pela qual Deus abençoou a vida que criou para que se multiplicasse. LUTERO, 2014, v. 12, p. 288-289, 293, 332.

pela sua extirpação. A autoridade secular, portanto, necessita de cidadãos cooperativos e não de habitantes submissos e alienados.³⁴

A correta conjugação entre obediência à autoridade e cooperação crítica pressupõe a distinção dos objetivos (respectivamente, vida eterna e paz), instrumentos (respectivamente, Palavra e espada) e também da forma como regimento secular e espiritual se dirigem ao ser humano. A indistinção redundaria em dominação “hierocrática” ou “eclesiástico-estatal”, o que não tem somente como consequência a anulação de um regimento pelo outro, mas também o menosprezo das tarefas específicas de um regimento pelo outro. Deus incumbiu o regimento secular da tarefa de zelar pela justiça e pela paz na sociedade. Isso significa, de um lado, que a autoridade secular não tem autorização para estabelecer leis arbitrárias. Por outro lado, significa que não se pode pretender que a autoridade secular aja visando a “objetivos piedosos”, algo como uma cristandade, pois seus fundamentos devem repousar na razão e no direito natural. Isso, por fim, implica que utopias fanáticas devem ser rechaçadas, pois os objetivos do regimento secular estão circunscritos ao seu próprio âmbito de atuação. O não cumprimento do mandato de Deus exige que o regimento secular seja considerado como perverso e suas ordenações combatidas.³⁵ No exercício de suas funções, as autoridades seculares não se diferem dos demais estamentos e ministérios ordenados por Deus Criador, a saber, de obedecer a Deus, servir ao próximo e apoiar o bem-estar comum. Portanto a função do príncipe não se difere de outras funções, ministérios, profissões.³⁶

Dos três estamentos

Os estamentos são instrumentos de Deus, através dos quais os seres humanos cooperam para o melhoramento do mundo. Através dos estamentos, as pessoas se relacionam em cooperação e apoio mútuos, de forma a serem cooperadoras de Deus contra as forças desagregadoras. Dessa forma, a cooperação mútua das pessoas através dos estamentos é *realização* ética no “ser para”.³⁷

A *realização* das pessoas cristãs é “realização para” em cooperação com Deus através dos três estamentos, de forma que a mutualidade se expressa na inter-relação ativa de integração e cooperação dos próprios estamentos. A realização se dá fundamentalmente em duas relações: relação de si diante de Deus e relação de si com o próximo. Lutero entendia que “tu és um cristão para tua pessoa”, mas diante do outro, “és uma outra pessoa”. Nessa dupla relação, a pessoa cristã pode e deve sofrer injustiça (cruz), mas não pode consentir com a injustiça contra outrem, devendo ser “protetante” em favor da outra pessoa. Na perspectiva de sua própria vida (*Christperson*),

³⁴ STÜMKE, 2007, p. 213-214; STEGMANN, 2014, p. 490-497; ALTMANN, 1994, p. 40. Sobre a crítica às autoridades, veja LUTERO, 2014, v. 12, p. 407-409; ALTMANN, 1994, p. 172-174.

³⁵ STÜMKE, 2007, p. 216; ASENDORF, 1998, p. 464, 472; STEGMANN, 2014, p. 488-489.

³⁶ STÜMKE, 2007, p. 206-207.

³⁷ STÜMKE, 2007, p. 202.

a realidade da pessoa cristã é de sofrimento e cruz, mas no “ser para” o outro/mundo (*Weltperson*), ela tem responsabilidade cooperativa para com a outra pessoa.³⁸

Asendorf ressalta que, através da cooperação do ser humano nos três estamentos, o regimento espiritual é feito secular e o secular, espiritual. Dessa forma os três estamentos implicam desconstrução de muros que visam afirmar um mundo fechado, seja “espiritual” ou “profano”. A rigor, um mundo fechado profano e outro espiritual não existem. Por essa razão Lutero denunciou o monasticismo medieval pela sua concepção antimundana. A “profanidade”³⁹ recebe, a partir da promessa de Deus, sentido e objetivo, a saber, a serviço da vida.⁴⁰

Da cooperação com Deus através de estamentos e ministérios

A concepção de Lutero sobre os três estamentos abrange três âmbitos da ética medieval, isto é, individual (*ethica monastica*), doméstica (*ethica oeconomica*) e política (*ethica politica*). Lutero, contudo, introduz uma importante alteração nesse esquema, a saber, substitui *ethica monastica* por *ecclesia*. Essa alteração tem grande impacto, à medida que, ao lado de *politia* e *oeconomia*, a *ecclesia* é concebida em âmbito social (e não individual-monástico). Os três estamentos têm igual relevância social, pois devem ser performativos para a vida da sociedade. O ser humano não deve ser reduzido à ética individual, isto é, à piedade e virtude monásticas, mas sua relação no âmbito dos estamentos deve ser ético-socialmente relevante⁴¹, como Lutero ressalta em *Da Santa Ceia de Cristo*:

As sagradas ordens e verdadeiras fundações instituídas por Deus são estas três: o ministério sacerdotal, o estado matrimonial e a autoridade secular. Todos quantos se encontram no ministério pastoral ou a serviço da Palavra encontram-se numa ordem e num estado santo, correto, bom e agradável a Deus, tais como os que pregam, administram os sacramentos, administram a tesouraria comunitária, e também seus auxiliares, os sacristãos, mensageiros ou empregados, etc. Todas essas são atividades manifestamente santas para Deus. Da mesma forma, quem é pai ou mãe, que administra bem sua casa e gera filhos para servirem a Deus, também isso se constitui em santuário e em obra e ordem santa. Igualmente onde os filhos e empregados forem obedientes aos pais e senhores, existe santidade e quem nisso for encontrado é um santo vivo na terra. O mesmo vale para o príncipe ou governante, juiz, delegados, secretários de estado, escrivães, empregados e empregadas e os que servem aos primeiros, e ainda todos que obedecem submissamente. Tudo isso é santidade e vida santificada diante de Deus, posto que essas três instituições ou ordens estão baseadas na palavra de Deus. O que estiver fundamen-

³⁸ BARTH, 2009, p. 445-448.

³⁹ O próprio conceito *pro-fanus* indica relação com o *fanum*, ou seja, que está localizado antes (*pro*) da dimensão do santo (*fanum*). BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 74.

⁴⁰ ASENDORF, 1998, p. 468, 471-472, 478.

⁴¹ LUTERO, 2014, v. 12, p. 529; STÜMKE, 2007, p. 128-129; ASENDORF, 1998, p. 459; BARTH, 2009, p. 429-430; SCHILLING, Heinz. *Martin Luther; Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. 2. Aufl. München: C. H. Beck, 2013. p. 515.

tado na palavra de Deus é necessariamente coisa santa, pois a palavra de Deus é santa e santifica a tudo quanto a ela estiver ligado ou nela contido⁴².

O serviço através de estamentos *des-loca* o ser humano de seu egocentrismo, tornando-o relevante socialmente e santificado por Deus. O serviço é santificado por ser serviço em cooperação com Deus em que, pela fé, o ser humano é colocado para fora de si, em Deus e no outro. Para Lutero,

[...] fé implica uma mudança e uma renovação de toda a natureza, de modo que os ouvidos, os olhos e o próprio coração ouvem, veem e sentem algo completamente diferente do que todos os outros seres humanos percebem.

Pois a fé é algo vivo e poderoso; não é mera especulação ociosa e não nada sobre o coração como o pato nada sobre a água. Assim como a água aquecida pelo fogo, embora permaneça sendo água, não é mais fria, mas agora é quente e totalmente diferente, assim a fé, obra do Espírito Santo, cria uma mente diferente e maneiras diferentes de sentir e produz um ser humano completamente novo.

Fé é algo dinâmico, complicado e poderoso. Se quisermos avaliá-la corretamente, sofremo-la mais do que agimos, porque ela muda os corações e os sentidos⁴³.

O serviço santificado implica conceber a inter-relação de estamentos (*Stände*), ministérios (*Ämter*) e vocação/chamamento (*Beruf/Berufung*). Com “estamento”, Lutero caracterizou uma das três ordens fundamentais criadas e preservadas por Deus bem como o papel social que uma pessoa ocupa, como referimos acima. Com “ministério”, concebe as tarefas e funções da pessoa. O ministério é a práxis do estamento. Assim, ministério e estamento são conceitos que caracterizam a realidade social e suas relações. O conceito “vocação”, por sua vez, denota um valor, isto é, que determinado ministério (*Amt*) deve ser encarado pela pessoa como mandato de Deus. E somente como mandato de Deus, o serviço/ministério é santificado. Para Lutero, então, estamento e ministério dizem respeito a todas as pessoas, cristãs ou não, mas vocação somente diz respeito a pessoas cristãs, denotando que o ministério é concretizado sob mandato da palavra de Deus.⁴⁴ Sem vocação, portanto, não há santidade, mas somente estamento e ministério em perspectiva egocentrada e, como tal, apenas obras autoescolhidas. A vocação é o chamado para fora de si e para o serviço social.

Lutero combateu a *ethica monastica* por entendê-la como não sendo mandato de Deus, mas obra autoescolhida, portanto, sem vocação e chamado, logo, sem relevância social. Por essa razão, como referimos acima, ele substituiu *ethica monastica* por *ecclesia*, como um estamento ao lado da *oeconomia* e *politia*. Ao lado dos outros dois estamentos, a *ecclesia* recebe relevância social. Além disso, Lutero combate a hierarquização de santidade entre os estamentos. A santidade diz respeito à vocação e não pode ser derivada, por exemplo, de uma “santidade monástica”. A “santidade

⁴² LUTERO, Martinho. Da Santa Ceia de Cristo – Confissão. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4, p. 370-371.

⁴³ LUTERO, 2014, v. 12, p. 366-367.

⁴⁴ STÜMKE, 2007, p. 126-127; ASENDORF, 1998, p. 458.

monástica” é, para Lutero, pretensão de uma soteriologia autoconstruída. Todos os estamentos e ministérios são instituídos por Deus, razão pela qual não se deve estabelecer uma hierarquia de santidade entre eles, menos ainda no sentido de estabelecer uma separação na sociedade de forma que a vida monástica seja superior à vida na esfera secular. Cada pessoa cristã que exerce sua vocação em obediência a Deus, seja através de qual estamento e ministério for, é igualmente santa, pois, pela fé que atende o chamado, é santificada.⁴⁵

A hierarquização de santidade entre os estamentos, para Lutero, é consequência de uma falsa soteriologia que olha para si e para o céu, e não para o próximo (*Mitmensch*) e o mundo.⁴⁶ Por essa razão, em seu escrito *Da Santa Ceia de Cristo*, após referir os três estamentos, enfatiza que a salvação não deve ser derivada de uma pressuposta santidade de estamentos e ministérios, mas concebida como dádiva recebida pela fé em Cristo.

Acima dessas três instituições ou ordens está somente a instituição universal do amor cristão, na qual não se serve apenas àquelas três ordens, mas também, de uma forma geral, a qualquer necessitado com todo tipo de benefícios, tais como: alimentar os famintos, dar de beber aos sedentos, perdoar aos inimigos, rogar por todos os homens na terra, suportar todo tipo de mal na terra etc. Vê, todas essas obras são santas e boas. Mesmo assim, nenhuma dessas instituições se constitui em caminho de salvação; acima de todas elas permanece o caminho único, ou seja, a fé em Jesus Cristo. Pois há uma grande diferença entre ser santo e ser salvo. Salvos seremos apenas por Cristo. Santos nos tornamos pelas duas coisas, pela fé e por essas instituições e ordens divinas. Até os ateus podem ter muita coisa de santo, mas nem por isso são salvos. Pois Deus quer essas obras de nós para seu louvor e para sua honra; e todos aqueles que estão salvos na fé em Cristo praticam tais obras e respeitam essas ordens.⁴⁷

As obras de amor se concretizam através dos diferentes ministérios e das diferentes tarefas no mundo. As diferenças dos ministérios são úteis para o conjunto social, pois reconhecem, de um lado, as diferentes vocações individuais, de outro, potencializam as especificidades de atuação necessárias em favor do bem-estar comum. Nesse ponto Lutero segue o princípio medieval da harmonia na diversidade, de tal forma que haja cooperação mútua em favor do melhoramento e bem-estar da sociedade. No mundo, a pessoa cristã não encontra o próximo como pessoa privada (*Privatperson*), mas como pessoa em ministério (*Amtsperson*). O que está em jogo não é a autonomia da sociedade, mas sua cooperação em consonância com a providência de Deus em favor da vida do ser humano.⁴⁸

Pela fé em Cristo, Deus justifica o ser humano e o coloca em relações de justiça. Por isso o agir da pessoa cristã não é definido de “dentro” (isso equivale a obras

⁴⁵ LUTERO, 2014, v. 12, p. 316, 399-373, 529-530; STÜMKE, 2007, p. 132-135; ASENDORF, 1998, p. 462, 464, 470; ALTMANN, 1994, p. 34-36.

⁴⁶ STÜMKE, 2007, p. 109.

⁴⁷ LUTERO, 1993, p. 371.

⁴⁸ SCHILLING, 2013, p. 515-516; STÜMKE, 2007, p. 130-131.

autoescolhidas de um ser humano egocentrado), mas de “fora”. A justificação pela fé encontra expressão e relevância social através das obras de amor. As obras de amor da pessoa justificada por Deus não são obras aleatórias, mas ordenadas de acordo com os estamentos e ministérios instituídos por Deus com vistas a uma nova mundanidade, uma mundanidade cooperativa. O amor cristão age em favor dessa nova mundanidade, que não se expressa somente como ação diaconal *através dos* estamentos e ministérios, mas também *como* força e dinâmica criativa e integradora entre/com-estamentos e entre/com-ministérios.⁴⁹ Em outras palavras, não é a autonomia, mas a inter-relação que caracteriza estamentos e ministérios com vistas à promoção da justiça e melhoramento do mundo.⁵⁰

As pessoas cooperadoras com Deus são chamadas e vocacionadas para a colaboração mútua no mundo. Contra as forças desagregadoras, que dividem e fracionam estamentos e ministérios⁵¹, as pessoas cristãs agem como corpo na e para a unidade. A obediência à segunda tábua da lei visa exatamente a isto, a saber, à cooperação das pessoas cristãs para que a criação, a terra habitada, seja cuidada, preservada, fomentada e administrada como a singular “casa” criada por Deus. A cooperação encontra, portanto, analogia nas atividades “naturais” (originais) de Adão e Eva no paraíso, isto é, de “plantar, cultivar e preservar”⁵², com vistas à própria vida.

A pessoa cristã não é cocriadora, mas cooperadora com Deus na preservação da vida.⁵³ Adão e Eva tornaram-se pecadores e idólatras por pretender ser cocriadores. Cooperação com Deus implica, de um lado, combater o pecado e o mal e, de outro, auxiliar para o bem-estar do próximo.⁵⁴ Verdadeiras obras são obras da justiça da fé, ou seja, obras da pessoa tornada justa pela graça, através da fé, para a justiça no mundo. Obras justas fundam-se na ética cristã no sentido de visarem à criação e sua preservação, intensão original de Deus. Obras justas são obras cooperativas.⁵⁵

As pessoas cooperadoras com Deus não concebem o mundo como “material” para suas “boas obras”. Nesse caso, o mundo, assim como a outra pessoa, somente se constituiria em “objeto” do fazer obras, mas não cumprir obras da justiça da fé.⁵⁶ Pelo

⁴⁹ LUTERO, 2014, v. 12, p. 473, 519; BAYER, 2007, p. 109; STÜMKE, 2007, p. 139-141. Barth ressalta que nem os dois reinos ou regimentos, nem os estamentos devem ser compreendidos de forma fixa, estanque. Os estamentos denotam funções, isto é, a transição para as diferentes vocações (*Berufe*). BARTH, 2009, p. 429.

⁵⁰ ALTMANN, 1994, p. 38.

⁵¹ A linguagem de Lutero sobre diabo, satanás, demônios é caracteristicamente medieval, embora ele não conceba o diabo como poder autônomo, isto é, no mesmo nível de Deus. O diabo é instrumento do próprio Deus e subalterno de Deus. Lutero emprega, de forma variável, conceitos como diabo, satanás, demônios e lhes atribui características distintas. Para a finalidade do presente estudo, assumimos predominantemente sua concepção na relação com a teologia da criação de que o diabo é “mentiroso”, “assassino” e responsável pelo caos. BARTH, 2009, p. 95. Veja também p. 88-101 e 208-210.

⁵² STÜMKE, 2007, p. 104, 137, 151; ASENDORF, 1998, p. 462, 472-473, 482.

⁵³ BAYER, 2007, p. 125.

⁵⁴ STÜMKE, 2007, p. 109-112.

⁵⁵ STÜMKE, 2007, p. 142-14; ASENDORF, 1998, p. 461, 473-474, 525.

⁵⁶ Sobre a diferenciação de Lutero sobre fazer e cumprir obras, veja LUTERO, Martinho. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos. In: *Pelo Evangelho de Cristo*; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 182.

contrário, como cooperadoras, as pessoas cristãs, libertas do egoísmo (egocentrismo) pela fé, se percebem como criaturas na relação com seu Criador, cuja intensão é a plenitude da vida, conforme a ordem da criação. A fé confere ao ser humano identidade “excêntrica”, de fora para dentro, pois tira o ser humano de seu centro e o coloca em outro centro, isto é, em Cristo. Tornando cristocêntrico, o ser humano é também tirado da escravidão do seu egoísmo e colocado, pelo amor, num segundo centro, fora de si, de forma que as outras pessoas se tornam efetivamente próximas (*Mitmenschen*) e o todo da criação passa a ser cocriação (*Mitschöpfung*). Pela fé, a pessoa cristã é tornada cristocêntrica e pelo amor, alterocêntrica.

As pessoas cooperadoras de Deus vivem o amor através de uma nova mundanidade recebida de Deus. Essa mundanidade tem seu fundamento no Doador e Senhor de todas as bênçãos, portanto não repousa em mérito humano, mas na graça de Deus. Através da cooperação com Deus, pelos ministérios nos três testamentos, é testemunhado o agir gracioso de Deus (*sola gratia*).⁵⁷

Em consonância com isso, o verdadeiro culto a Deus principia com o crer na promessa e providência de Deus (o culto instituído por Deus para Adão e Eva no sábado da criação!). Crer na promessa de Deus e confiar na sua providência em favor da preservação da criação são inseparáveis na teologia de Lutero. A fé cede (*cedere*)⁵⁸ diante de Deus, tirando o ser humano de seu centro e egoísmo e o torna cooperador com Deus. Por isso a verdadeira fé opõe-se à privatização da criação; também não a usurpa, pois lhe é bem comum a ser desfrutado como promessa e providência na perspectiva de graça. Nesse sentido, providência de Deus e cooperação com Deus se complementam em favor de um único objetivo: a vida.⁵⁹

Crer na promessa e confiar na providência são testemunhados na esperança de uma nova mundanidade. Os benefícios da promessa de Deus dizem respeito à concretude da vida humana que, na história, são exemplos da misericórdia e cuidado de Deus.⁶⁰ O testemunho da nova mundanidade, a partir da força da promessa e providência, implica a cooperação no combate ao pecado e à destruição da vida e em favor da preservação da criação de Deus.⁶¹ Assim o ser humano cooperador com Deus age em harmonia com o agir de Deus, portanto, na preservação da criação.⁶²

⁵⁷ ASENDORF, 1998, p. 466-467.

⁵⁸ Lutero compara Maomé e Abraão, ressaltando que, enquanto Maomé “fica em casa”, em segurança, Abraão “sai de casa” em obediência a Deus, cedendo de si e correndo o risco do sair de sua terra, do meio e sua parentela, da casa de seu pai etc. LUTERO, 2014, v. 12, p. 367.

⁵⁹ ASENDORF, 1998, p. 432, 468-469, 477.

⁶⁰ ASENDORF, 1998, p. 433, 474.

⁶¹ ASENDORF, 1998, p. 472.

⁶² STÜMKE, 2007, p. 107.

Conclusão

“E viu Deus que era muito bom” o que criara. Segundo Lutero, a criação de Deus é o “palácio” ou “casa feliz” para o ser humano. A criação é um todo harmônico e expressão da promessa e providência de Deus em favor da vida. O ser humano foi criado como cooperador de Deus, visando à produção e reprodução da própria vida e da vida das demais criaturas. O pecado como aversão a Deus, contudo, afetou o ser humano de forma que usurpou a criação de Deus. O pecado é a expressão da negação pelo ser humano da atribuição recebida de Deus para ser cooperador. O pecado é, assim, o movimento pelo qual o ser humano nega sua identidade excêntrica (em Deus e no próximo), afirmando-se como autorreferente (egocêntrico). A identidade autorreferente se manifesta pelo egoísmo, individualismo.

A atual *oeconomia* se caracteriza pela privatização do bem comum, colocando em ameaça e em relações de injustiça a produção e reprodução da vida. A privatização aniquila a noção do coletivo. O espaço público (em particular, a *politia*) somente ainda persiste como espaço de guerra, violência, competição e busca da causa do privado, do individual. A privatização da *oeconomia* se dá com base numa cultura da “pleonexia” – “querer mais do que a sua parte, querer sempre ter mais”. No *Debate de Heidelberg*, Lutero emprega, em sentido semelhante, o conceito “hidropisia da alma”, segundo o qual “quanto mais [alguém] bebe, mais sede tem”⁶³. Empregados na relação com a criação, o “pecado da hidropisia ou pleonexia” faz o ser humano privatizar a criação. Pela idolatria, criação, pessoas e povos, bens naturais, são tornados objetos de mercadoria, apropriados pelos “fortes” em detrimento dos “fracos”, legitimada pela ideologia de um darwinismo social.

No atual cenário, o pensamento de Lutero tem relevante contribuição para o resgate da *oeconomia* em favor da produção e reprodução da vida em comunhão, contra as forças desagregadoras da privatização que escravizam e ameaçam a vida. O pensamento de Lutero se caracteriza por uma *oeconomia* solidária e, como tal, é deveras atual para a ética e justiça sociais.

Através de sua concepção de dois regimentos, dos três estamentos e dos diferentes ministérios, Lutero afirma a dignidade da igreja em sua relevância social no mundo. Violência e os sinais de morte imperam na economia, no Estado e na igreja.⁶⁴ Contra esses sinais, Lutero conclama a que “não abandonemos, por esse motivo, o governo, a economia (do lar) ou a nossa preocupação com a Igreja”⁶⁵, mas sejam os sinais de morte “impulso e auxílio para a vida”; “pois é necessário que a morte, que te arrebatou, se transforme em vida, e que o inferno, que te engole, se transforme em

⁶³ LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1, p. 51.

⁶⁴ LUTERO, 2014, v. 12, p. 293-294.

⁶⁵ LUTERO, 2014, v. 12, p. 231. Veja também p. 448-449.

caminho para o céu”⁶⁶. O “ser para” testemunha que os estamentos são “estamentos de vida ordenados e instituídos por Deus”⁶⁷, a serviço da “esperança de vida”⁶⁸.

Referências

- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*; releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- ASENDORF, Ulrich. *Lectura in Biblia: Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- BARTH, Hans-Martin. *Die Theologie Martin Luthers*; eine kritische Würdigung. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 2009.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero*; uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001.
- LÖFGREN, David. *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- LUTERO, Martinho. Da Santa Ceia de Cristo – Confissão. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4, p. 217-375.
- LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1, p. 37-54
- LUTERO, Martinho. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos. In: *Pelo Evangelho de Cristo*; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 179-192.
- LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. v. 12, p. 53-530.
- LUTHER, Martin. *Tischreden*. Ausgewählt und eingeleitet von Karl Gerhard Steck. München: Wilhelm Goldmann, 1959.
- SCHILLING, Heinz. *Martin Luther*; Rebell in einer Zeit des Umbruchs. 2. Aufl. München: C. H. Beck, 2013.
- STEGMANN, Andreas. *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Beiträge zur historischen Theologie, 175).
- STÜMKE, Volker. *Das Friedensverständnis Martin Luthers*: Grundlagen und Anwendungsbeispiele seiner politischen Ethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- WESTHELLE, Vítor. Poder e Política – incursões na teologia de Lutero. In: HELMER, Christine (Ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 315-331.

⁶⁶ LUTERO, 2014, v. 12, p. 339.

⁶⁷ LUTERO, 2014, v. 12, p. 437.

⁶⁸ LUTERO, 2014, v. 12, p. 213.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2987>

LA CONCEPCIÓN RADICAL DE LA FE EN LUTERO: CRISTO Y LA SUBJETIVIDAD EN LA ERA POST-METAFÍSICA¹

*The radical conception of faith in Luther:
Christ and subjectivity in the post-metaphysical era*

Guillermo Hansen²

Resumo: En su comentario a la epístola de Pablo a los Gálatas publicado en 1535, Lutero expone su teología como un lenguaje marcado por el arte de las distinciones (dos justicias, obras y gracia, actividad y pasividad, ley y evangelio, sociedad y religión). Estas distinciones no son un reflejo de un dualismo ontológico, sino la confrontación de la situación dual y traumatizada de la existencia humana inscrita en dos tipos de entornos simbólicos: uno representado por el resultado de un proceso evolutivo que tiene como perspectiva al ego(s) y su construcción social, y otro que surge como una perspectiva ‘virtual’ diferente en disputa con este ego –lo que Lutero identifica como Cristo y la fe. No se trata de la clásica grieta entre mente y cuerpo, conciencia y obras, sino de la brecha que atraviesa al sujeto que lidia con dos tipos de ‘objetividades’, interpelaciones, inscripciones, perspectivas y simbolizaciones. En diálogo con las ciencias neurocognitivas y filosofías de la mente contemporáneas, las clásicas distinciones de Lutero adquieren una nueva luminosidad, reubicando de lleno al discurso teológico en el debate actual en torno a la consciencia y la subjetividad.

Palabras clave: Justificación. Consciencia. Subjetividad. Filosofía cognitiva. Filosofía de la mente. Virtualidad.

Abstract: In his *Lectures on Galatians* published in 1535 Luther expounds his theology as a language marked by the art of distinctions (two kinds of righteousness, works and grace, activity and passivity, law and gospel, secular society and religion). These distinctions are not a reflection of an ontological dualism, but the addressing of the dual, traumatized situation of human existence facing two types of symbolic environments –one signified by the outcome of an evolutionary process that has as its perspectival view the ego(s) and its socially-regulated inscription, and another that emerges as a different ‘virtual’ perspective which is in contention with this ego, what

¹ O artigo foi recebido em 29 de março de 2017 e aprovado em 04 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Professor de Teologia Sistemática no *Luther Seminary*, de Saint Paul/Minnesota, EUA. Pastor da Igreja Evangélica Luterana Unida da Argentina. Contato: gghansen001@luthersem.edu

Luther identifies as Christ and faith. This is not the classic rift between mind and body, consciousness and works, but the gap that transverses the subject as he/she deals with two kinds of perspectival ‘objectivities’, addresses, inscriptions, and symbolizations. In dialogue with contemporary neurocognitive sciences and philosophies of mind, Luther’s classical distinctions acquire a new luminosity, squarely relocating theological discourse in the current debate around consciousness and subjectivity.

Keywords: Justification. Consciousness. Subjectivity. Cognitive philosophy. Philosophy of mind. Virtuality.

En su comentario a la epístola de Pablo a los Gálatas publicado en 1535³, Lutero interpreta la enseñanza del apóstol en términos de una propuesta programática sobre la tarea teológica, a saber, “enseñar una distinción precisa entre... dos clases de justicia, la activa y la pasiva, por lo que moral y fe, obras y gracia, sociedad secular y religión no sean confundidas”⁴. La justicia cristiana se relaciona con el “hombre nuevo”, mientras que la justicia de la ley se aplica al “hombre viejo”. Aunque ambas son necesarias, deben mantenerse en sus propios límites, como si ‘gobernarán’ dos mundos diferentes. Uno es el mundo mediado por nuestra existencia biológica e histórica [*carne et sanguine*], mientras que el otro refiere a un mundo que no es visto sino *creído*, mediado por la conciencia [*conscientia*].⁵ La teología, por lo tanto, no consiste en un discurso ordenado sobre Dios o la trascendencia según una *ratio* normativa, sino en instruir y consolar a la conciencia situada en la encrucijada de una transición, o mejor aún, de una *contienda* entre dos entornos e interpelaciones –dos perspectivas diferentes.

La terminología dual de Lutero –dos justicias, obras y gracia, actividad y pasividad, ley y evangelio, sociedad y religión– puede llevar a la impresión de un dualismo irremediable en su pensamiento. Este dualismo es lo que las teologías contemporáneas han intentado reparar, ya sea en la teología escatológica, feminista o de la liberación. Pero, ¿es Lutero un dualista? Si bien el lenguaje del reformador está marcado por el arte de las distinciones, estas distinciones no son un reflejo de un dualismo *ontológico*, sino la confrontación de la situación dual y traumatizada de la existencia humana inscrita en dos tipos de entornos simbólicos: uno representado por el resultado de un proceso evolutivo que tiene como perspectiva al ego(s) y su construcción social, y otro que surge como una perspectiva ‘virtual’ diferente en disputa con este ego –lo que Lutero identifica como Cristo y la fe. No se trata de la clásica grieta entre

³ Basado en sus clases magistrales de 1531. Se utiliza aquí la versión de las obras de Lutero editadas por Jaroslav Pelikan en su versión en inglés, *Luther’s Works*, v. 26 and 27 (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1963, 1964), cotejadas con el texto latino original en WA, v. 40 (I) y 41 (II). En la versión castellana de las *Obras de Martin Lutero* se tradujo su Comentario a los Gálatas de 1519, no la de 1535. De esta última sólo existe una traducción del inglés al castellano realizada por CAMACHO, Haroldo. *El Comentario de Martin Lutero sobre la Epístola a los Gálatas*. Bloomington: Palibrio, 2011.

⁴ LW 26: 7.

⁵ Mientras que la palabra latina *conscientia* puede ser interpretada en su dimensión moral, lo que prima en el uso de Lutero es la dimensión subjetiva y fenomenológica del *sí-mismo*. Ver LW 26: 10, nota 4.

mente y cuerpo, conciencia y obras, sino de la brecha que atraviesa al sujeto que lidia con dos tipos de ‘objetividades’, interpelaciones, inscripciones, perspectivas y simbolizaciones. Visto desde este punto de vista, el comentario de Lutero sobre Gálatas deja de ser un referente desabrido de ortodoxia, para convertirse en uno de los más sorprendentes y radicales de sus escritos.

La conciencia, el corazón y la mente son sinécdoque⁶ que Lutero emplea para describir el ámbito donde se ubica la tensión de estos dos entornos: la tirantez entre la creencia y la incredulidad, entre el ego y Cristo, entre la injusticia y la justicia. Mientras que la teología Escolástica se concentró en el ego y su perfectibilidad (siendo la fe una de sus marcas), Lutero coloca al ego (y su referencia simbólica, la ley) como el problema: no se trata de dilucidar cómo una persona constituida (el ego) puede tener fe, sino que la fe es lo que da nacimiento a la ‘persona’. Fe, por lo tanto, aunque se perfila como una nueva conciencia, se actualiza a través de la encarnación del amor. Como veremos, Lutero invierte la trayectoria evolutiva que comienza con los cuerpos y culmina con subjetividades, para abordar la subjetividad (la fe) culminando luego con los cuerpos (amor). Así la fe es el evento sobresaliente de la subjetividad, el evento por el cual nos convertimos en personas, un punto de vista que incorpora a un otro ‘extraño’ (Cristo) como perspectiva propia. Por ello el mundo de los ‘traumáticos’ otros (prójimos) se abre como un espacio perspectivo que trasciende la ‘visión de túnel’ del ego.⁷ Aunque el ego necesita adaptarse a las presiones evolutivas, el ‘yo’ que nace por la fe es una estrategia contra-evolutiva que subvierte el mundo simbólico del ego (la ley) para captar su verdadera vocación (evangelio). En otras palabras, la ley interpela al ego, mientras que el evangelio da lugar a una nueva subjetividad. Ambos constituyen un orden simbólico y virtual (conciencia), pero lo hacen desde perspectivas radicalmente diferentes.

Los debates contemporáneos sobre la mente, la conciencia y la subjetividad⁸ ofrecen una nueva plataforma para producir un “cortocircuito”⁹ en el texto teológico de Lutero y así ganar nuevas perspectivas sobre los presupuestos ocultos y su verdad en torno al fenómeno de la fe. Estas teorías revelan un escenario que ayudan a situar el

⁶ De la misma forma, palabras como cuerpo, carne, sangre, también son utilizadas por Lutero como sinécdoque de una vida encadenada a la perspectiva del ego. Sobre los usos de sinécdoque en Lutero ver: MANNERMAA, Tuomo. *Two Kinds of Love: Martin Luther’s Religious World*. Minneapolis: Fortress Press, 2010. p. 5s.

⁷ Un concepto desarrollado por el filósofo Thomas Metzinger para la comprensión del modelo auto-fenomenico, es decir, la subjetividad. METZINGER, Thomas. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books, 2009. Kindle Edition, loc. 631.

⁸ Autores como Thomas Nagel, Daniel Dennett, David Chalmers, Julian Jaynes, Thomas Metzinger, Douglas Hofstadter, Terrence Deacon, Colin McGinn, Slavoj Žižek y Henry Stapp son algunos de los más prominentes en este campo. Para una aproximación general al tema, ver: SHEAR, Jonathan (ed.). *Explaining Consciousness: The ‘Hard Problem’*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

⁹ Sigo el método de Slavoj Žižek de lectura crítica como un “cortocircuito” provocado por el entrecruce de cables (perspectivas teóricas) que normalmente no se tocan. Este método tiene la intención de “revivir una práctica de lectura que se enfrenta a un texto clásico, autor o concepto con sus propias presuposiciones ocultas, revelando así su verdad desconocida.” Ver ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006. Kindle Edition, loc. 36.

enfoque del reformador sobre la subjetividad como una confrontación con una visión *esencialista*, dando por resultado la demolición de la concepción y experiencia del ego como una sustancia. Mucho se ha dicho sobre el pensamiento de Dios en nuestra época post-metafísica. Pero mientras que la realidad de Dios ha sido deconstruida en forma implacable, una cierta vacilación devenga en el momento de avanzar sobre la naturaleza y la subjetividad humana. Es como si la mente occidental ha sido capaz de digerir la desaparición gradual de Dios como referente de un orden y estabilidad universal, pero no ha superado la necesidad de postular una especie de principio objetivo ‘allí afuera’ para reemplazar a un Dios rebajado: la naturaleza y el ser humano fueron así entronizados como nuevas autoridades. Pero no por mucho tiempo: la física cuántica ha destrozado literalmente nuestros viejos hábitos de pensamiento sustancialistas, mientras que la psicología profunda y las diferentes corrientes que contribuyen a la filosofía de la mente han propuesto que nuestra perspectiva de primera persona identificada como el ego (el asiento del sentido de la agencia, la identidad, la autoconciencia) es una forma compleja de realidad virtual,¹⁰ una ilusión generada por un sistema de procesos informativos,¹¹ o un extraño circuito autorreferencial.¹² Lo que define la subjetividad es un punto de vista particular limitado por una trayectoria histórica, un entorno cultural, y un cierto entramado intersubjetivo. Además, esta perspectiva llamada ‘subjetividad’ es una dimensión irreductible a lo que experimentamos como ‘mundo’ o ‘realidad’.¹³

No intentaré aquí destilar estas posiciones y tomar partido al respecto. Basta con registrar el hecho, expresado elocuentemente por Thomas Metzinger, de que “según nuestro mejor conocimiento actual, no hay ninguna cosa, ninguna entidad indivisible, que [pueda decirse que] es *nosotros*, ni en el cerebro ni en algún ámbito metafísico más allá de este mundo”¹⁴. El corolario es que el sujeto (o la naturaleza), el ancla de nuestra comprensión y definición de la realidad, no tiene consistencia propia. El desencanto de la naturaleza ha dado espacio a un “desencanto del sí-mismo”¹⁵, y a una comprensión radical del proceso de simbolización que constituye tanto la objetividad como la subjetividad en la autoconciencia humana.

La autoconciencia es así un complejo proceso simbólico socio-cultural aprendido gracias al lenguaje y aprendida de otros – no es ni una necesidad biológica y

¹⁰ METZINGER, 2009, loc. 1650.

¹¹ DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991. p. 432s.

¹² HOFSTADTER, Douglas. *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books, 2007. Kindle Edition, cap. 6, loc. 1872ss.

¹³ Ver NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986. p. 6.

¹⁴ METZINGER, 2009, loc. 70. Mi énfasis.

¹⁵ METZINGER, 2009, loc. 3231. Utilizo la expresión “sí-mismo” para traducir el vocablo alemán “Selbst” e inglés “Self”. La expresión conglomerada la visión de varias escuelas de psicología, pero sigo particularmente la interpretación de Carl Gustav Jung para quien el sí-mismo es el arquetipo central del inconsciente colectivo, expresando la totalidad del ser humano. El sí-mismo es no sólo el centro del individuo, sino también el ámbito psíquico que aúna lo consciente y lo inconsciente. Figuras arquetípicas como Cristo o el Buda son símbolos altamente desarrollados del sí-mismo. Ver *Psicología y alquimia*. II. 3. D. Sobre el simbolismo del sí-mismo. In: *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 2005. v. 12, p. 20s.

aún menos una entidad metafísica. Como argumenta Terrence Deacon, la experiencia simbólica de la conciencia es, en gran medida, cultural y socialmente mediada; no es ‘algo’ arraigado en nuestros cerebros sino, mayormente, “prestado”. El sí-mismo que es la fuente de la experiencia de la intencionalidad o agencialidad, el sí-mismo que experimenta diversos estados mentales, el sí-mismo que se preocupa por su potencial desaparición, es completamente un ser simbólico, una realidad *virtual*, cuya existencia es derivada de afuera – de otras mentes y otros tiempos.¹⁶ O como lo expresa Slavoj Žižek:

El sí-mismo es precisamente una entidad sin densidad substancial alguna, sin ningún núcleo duro que garantice su consistencia. Si penetramos la superficie del organismo y miramos profundamente en él, nunca nos encontramos con algún elemento central de control que sería el sí-mismo, secretamente moviendo los hilos de sus órganos. La consistencia del sí-mismo es así puramente virtual...¹⁷

Sin embargo estas representaciones virtuales tienen una eficacia física tremenda,¹⁸ pues establecen una poderosa economía de referencialidad que, al predecir acontecimientos, organizar memorias y planificar conductas, señalan una trayectoria para cuerpos donde ciertas metas pueden ser ‘alucinadas’ por un nuevo tipo de ‘alucinación’.¹⁹ Es así que vivimos en un mundo que es totalmente físico y virtual a la vez –uno no puede existir sin el otro.

Si la subjetividad es vista más como un efecto que como una causa, como un punto de vista, como una perspectiva o representación en lugar de una sustancia, si el ego surge a partir de ciertas restricciones biológicas, históricas y sociales y no tiene ninguna consistencia en sí mismo, significa que este ego ya es el síntoma de una *enajenación*. Las reflexiones que siguen buscan entender a la teología de Lutero como un discurso-relato dirigido principalmente a la conciencia y su simbolización, asumiendo que su exposición teológica sobre las dos justicias (entornos) relata la experiencia de la subjetividad como una tensión con un orden simbólico que aparece como necesario pero alienante (la ley), y por ello como la articulación de un conflicto entre dos tipos de representación en el mismo sujeto (cristiano). Por esta razón Lutero –contrariamente al pensamiento escolástico– no hablará de un sí-mismo unitario o indivisible cuyos hábitos (cualidades) tienen que ser cultivados, sino de un sujeto que está marcado por una doble enajenación: primero, como un ego que surge por las restricciones (que están claramente marcadas por la ley); segundo, por la irrupción de una presencia virtual ‘ajena’ (Cristo) que paradójicamente torna al sujeto holísticamente –mente y cuerpo– hacia los ‘enajenados’ (prójimos).²⁰ En suma, el relato de Lutero sobre la fe

¹⁶ Ver DEACON, Terrence. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W. W. Norton & Co., 1997. p. 452.

¹⁷ ŽIŽEK, 2006, loc. 3626.

¹⁸ Ver DEACON, 1997, p. 22.

¹⁹ Ver METZINGER, 2009, loc. 2048 y HOFSTADTER, 2007, loc. 6195.

²⁰ Ver LW 27: 30.

refiere a una conciencia *interpelada* por Dios, una revelación que nos llega y nos torna hacia lo otro: el hacer de la fe que confía en Dios y ama al prójimo.²¹ Creer es ser pasivamente deconstruido, para ser (persona) y hacer (en el mundo) de una manera diferente.

La transposición del objeto (metafísicamente definido) de la creencia al sujeto que cree, es el tema central que subyace a la exposición de Lutero sobre la carta de Pablo a los Gálatas. Este marco abre las puertas para una deconstrucción del tándem Dios, ego, obras y ley, proponiendo una nueva comprensión de lo que significa ser persona a la luz del Dios devenido en carne – una nueva perspectiva subjetiva. Esto coloca al evento de creer como un desplazamiento de una conciencia y ego social y eclesiásticamente construidos, por la aparición de un nuevo centro (social) de la subjetividad, la ‘mente’ de Cristo, es decir, la fe. Esto es lo que “persona” significa para Lutero, una ruptura radical con la auto-referencialidad del ego y la asimilación de la perspectiva de la propia experiencia subjetiva del Dios encarnado.

Un Dios profundamente encarnado

Como se señaló, cuando Lutero habla de la justicia cristiana y la justicia de la ley se está refiriendo a dos mundos sociales o entornos que cruzan la existencia cristiana. Por un lado encontramos el mundo gobernado por las prohibiciones de un Dios ‘iracundo’ (el ‘Gran Otro’ en términos lacanianos), que sólo puede ser percibido por el ego como un poder tiránico que, a través de la ley, parece sólo interesado en aterrorizar a la conciencia. Por otra parte, sólo por la ‘descolonización’ de este ámbito llamado conciencia es que la realidad de la ‘justificación’ se hace transparente, lo que lleva a expulsar la tiranía de la ley del “cielo” –es decir, liberando al corazón y la conciencia– [*Lex maneat extra coelum, hoc est extra cor vel conscientiam*]²², coincidiendo esto con la aceptación por parte de la persona de la propia auto-interpelación de Dios como el evento que define al núcleo del sí-mismo. Este es el mundo virtual que Lutero llama fe, resultando en una libertad que configura a la conciencia en sentido opuesto al ego cincelado por la ley. El resultado es la reorientación de la mente y el cuerpo hacia un nuevo espacio de libertad que subyace al encuentro, inicialmente traumático, con el prójimo.

Lutero elabora sobre esta confrontación desde el punto de vista ofrecido por el enajenamiento de Dios, es decir, el pasaje desde un Dios ‘majestuoso’ (deidad), a quien nuestra razón ‘especulativa’ es siempre atraída, al advenimiento de un Dios encarnado y humano [*hunc incarnatum et humanum Deum*].²³ Este enajenamiento del Dios majestuoso en la carnosidad de un vientre, nutrido por las propiedades enriquecedoras de los pechos de una mujer y sometido a la precariedad de un pesebre,

²¹ LW 26: 255. Con respecto al tema de la ‘interpelación’, ver BAYER, Oswald. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 16.

²² LW 26: 116, [WA 40 (I): 208].

²³ LW 29, [WA 40 (I): 77].

se ubica como el centro del redescubrimiento del evangelio por parte de Lutero. Dios ancla su propio sí-mismo perspectivo en la existencia humana, puesto que “no hay ningún otro Dios mas que este hombre Jesucristo” [*nullum Deum scito extra istum hominem Iesum Christum*]. Así el Dios encarnado y humano libera a la conciencia y reivindica al cuerpo como espacio del *apokalypsis* del Espíritu, abriendo el universo de la subjetividad a la existencia del otro/a. No hay nada más agradable para el diablo, Lutero afirma, que aquellos que destruyen sus propios cuerpos y almas, privando a sí mismos y a otros/as de las bendiciones de los dones de Dios.²⁴ La justificación por las obras es así el intento de ofuscar el hecho de que el ego está, en sí mismo, enajenado, es decir, atrapado en un circuito autorreferencial que subsiste en un espejismo que niega la bondad del cuerpo y las necesidades del prójimo.

Por esta razón para Lutero la fe es un evento *pasivo* por el cual somos asidos por un nuevo suceso en Dios. La fe es un “regalo de Dios, una obra de Dios en nuestros corazones que nos justifica porque toma posesión de Cristo como el Salvador” [*Sed quod fides per se est donum Dei et opus divinum in corde, quod ideo iustificat, quia apprehendit ipsum Christum Salvatorem*].²⁵ Aferrarse a Cristo –de eso se trata la fe– es así participar de la propia ‘enajenación’ de Dios, de su advenimiento. La auto-enajenación de Dios es la entrada de Dios en el ámbito de la carne, en el mundo sometido a la ley, para efectuar un cambio en la subjetividad humana que se halla atrapada en los estrechos confines del “ego-túnel.” Es como si la carne y la ley tienen que ser subvertidos desde dentro para liberar al “cielo” (conciencia y corazón) de sus cadenas. El nombre de esta subversión es Cristo, y la realización de la misma es la fe.

El envío del Hijo al ámbito de la carne tiene para Lutero un propósito: que los seres humanos alcancen plenitud en y por él.²⁶ Este evento es lo que identifica a Dios como uno que *se regala*, sin esperar nada a cambio.²⁷ Que la fe es lo que se apodera de Cristo, que la fe es una confianza segura y firme aceptada en el corazón, puede sonar ridículamente sentimental hasta que entendemos que Lutero habla de un nuevo horizonte del ser (un “nuevo mundo”, *novus quidam mundus*). La fe forma una subjetividad que está inscrita en el objeto mismo de la creencia, pues el ‘objeto’ (Dios, Cristo) está ya inscrito con subjetividad. Por lo tanto, que la fe se apodera de Cristo no significa simplemente que Cristo es el *objeto* positivo de la fe, sino más bien, que la fe señala y participa del mismo devenir de Dios como *sujeto* humano.²⁸ Sin embargo, esta presencia se caracteriza por su virtualidad, en la medida en que no es un evento que puede ser visiblemente poseído por la mirada. Paradójicamente la fe es un tipo de conocimiento acompañado de una oscuridad que nada puede ver, una “nube [*nebula*] en nuestros corazones”, dice Lutero.²⁹ Cristo es la ‘forma’ de esta fe, no un comple-

²⁴ Ver LW 26: 70.

²⁵ LW 26: 88, [WA 40 (I): 164].

²⁶ LW 26: 126

²⁷ LW 26: 127.

²⁸ Cfr. LW 26: 129.

²⁹ LW 26: 130.

mento cuantitativo a un ego ya constituido. Este es el nuevo ‘mundo virtual’ que se superpone a la configuración antigua de egos regida por la ley.

La fe es una conciencia o corazón entrenado, adornado y enriquecido por Cristo, una realidad donde la aceptación ha reemplazado la ‘objetividad’ de las obras meritorias que siempre buscan reconocimiento a través de la instrumentación del entorno ‘corporal’ –que sólo puede conducir a la condenación, la ira y la muerte. Lutero reconoce lo fácil que es entender la *doctrina* de la fe, sin embargo, lo difícil que es entender el tipo de práctica, vida y aplicación de esta enseñanza.³⁰ Siempre tendemos a caer en el espejismo del orden simbólico de la ley, cuando en realidad su potencia espectral ha sido neutralizada por Cristo.³¹ Esto es lo que transmite el lenguaje de ‘aplacamiento’ e ‘imputación’, donde nuestra aceptación en Cristo conduce a una nueva promulgación de nuestra existencia como seres encarnados, tanto individual como socialmente. En efecto, la admonición “Papista” sobre la necesidad de afligir al cuerpo,³² o el llamamiento de los “Entusiastas” a la “cruz, sufrimiento y derramamiento de sangre”³³, son emasculados por Lutero de sus cualidades numinosas que manipulan mentes y cuerpos en la repetición de un sacrificio que sólo pertenece a Dios.³⁴ Esto es también lo que llevó al grosero malentendido de los escolásticos, en cuyo esquema Dios no puede más que aparecer como un tirano y atormentador que demanda de la humanidad lo que la humanidad (como ego) no puede producir. Los egos son, por definición, circuitos autorreferenciales en oposición total a Dios [*quo diligo meipsum contra Deum*].³⁵

Este es el marco de la crisis que enfrentó Lutero. La razón y la sabiduría humana, tal como fueran entendidas por los escolásticos, no entienden que Cristo debe ser *poseído* por la fe, que una nueva configuración del sí-mismo debe emerger para poder ser realmente personas y así estar disponibles para otros en el amor. Objetivamente enseñan lo contrario, es decir, que si uno quiere vivir para Dios, uno debe obedecer la ley. Para Lutero esto es una contradicción: no podemos vivir para Dios si no hemos muerto antes a la ley.³⁶ La ley no puede garantizar ninguna comunión con Dios pues su presuposición básica es el distanciamiento total entre Dios y los seres humanos, de los seres humanos entre sí, de los seres humanos respecto a la naturaleza y finalmente, la

³⁰ LW 26: 144.

³¹ LW 26: 152.

³² LW 26: 153.

³³ LW 26: 144.

³⁴ LW 26: 154.

³⁵ LW 26: 297, [WA 40 (I): 461]. Aquí radica el meollo de la polémica de Lutero con los ‘sofistas’ para quienes el amor es lo que hace la fe eficaz, como un adorno infundido, completando el proceso de justificación. Lejos de rechazar el amor, el argumento de Lutero es que el discurso sofista-escolástico lo ha emplazado mal, pues presupone un ego que tiene una independencia autónoma y pueda valerse por sí mismo. Este es el error fatal de los sofistas, especialmente Escoto, quien proyecta la capacidad humana para amarse a sí mismo hacia un amor de algo más grande que uno mismo – Dios. Un simple cambio de objetos no altera la calidad de la disposición intrínseca de la humanidad; simplemente la amplía. Pues ¿quién puede cuestionar que mientras más bueno sea algo, más adorable es? Lutero lo hace, porque este concepto de amor está ya distorsionado por un ego que socava al amor desde dentro.

³⁶ LW 26: 156.

existencia misma del sujeto como signo de enajenación –un ego que se ha convertido en su propio centro. Esta presuposición, mediada por el tropo de un Dios irascible, es lo que hace de la vida un tormento, un pecado, un infierno.³⁷ La razón, a saber, la construcción histórica del orden simbólico, se espanta ante esto. Sostiene la ficción de que la regulación simbólica de la mente y cuerpos por medio de normativas externas, puede orientar la existencia hacia su meta final.

Por lo tanto, para Lutero Cristo es la liberación de la ley, un “veneno” [*venenum*] o virus que desentraña desde su interior a la ley, el pecado y la muerte, inaugurando libertad, justicia y vida eterna.³⁸ No existe verdadera vida si no estamos liberados de la ley que ha colonizado la conciencia, distorsionando su función y alcance. La encarnación de Dios es al mismo tiempo la crucifixión del factor que ha sostenido al orden simbólico anterior, es decir, el tándem ego-Gran Otro-obras-ley. Y en este punto Lutero plantea una revolucionaria alteración del orden simbólico que sustenta a la persona cristiana: Cristo como un cambio en nuestra visión perspectiva, un movimiento descentrador que nos recentra en lo que inicialmente aparece como algo ‘ajeno’.

El ego y el nuevo sí-mismo

La lucha entre el ego y un nuevo sí-mismo (Cristo) está expuesta en el punto culminante de la exposición de Lutero, a saber, en su comentario a las enigmáticas palabras de Pablo en Gálatas 2:20: “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí.” Aquí llegamos al ataque central del reformador contra la concepción escolástica de persona como un ser substancial, confrontando así también al núcleo del orden simbólico teológico como tal. La justicia/justificación no es el resultado de nuestros arduos esfuerzos merced a nuestras importantes potencialidades y atributos, pero la aceptación y la integración de una perspectiva ‘ajena’ en la misma red simbólica que constituye la subjetividad. Lo que propone Lutero es un desplazamiento o ‘paralaje’³⁹ radical en la manera en que entendemos tanto la ‘persona’ como ‘Dios’. Cuando uno discute la cuestión de la justicia, Lutero mantiene, el concepto habitual de persona debe ser totalmente rechazado, ya que este es el resultado de la medida cautelar impuesto por el orden de la ley que presupone sujetos autorreferenciales. En otras palabras, es el resultado de la heteronomía que ha tallado una sustancia imaginaria (el ego) atrapada en las restricciones mismas establecidas por la ley. La ley sólo puede exponer lo que *no* somos, redoblando la enajenación básica que sustenta nuestra identidad. Si Cristo (o Dios) está “en los cielos y tú en la tierra,” Lutero argumenta, no hay ninguna posibilidad de tender un puente para estrechar este distanciamiento. El foco de atención se mantiene en la parte que el ego debe jugar para acortar la distancia. Pero aquí reside la paradoja: el ego como tal se encuentra impedido de realizar tal proeza, pues es ya una prenda distorsionada y distorsionante

³⁷ LW 26: 157.

³⁸ LW 26: 163.

³⁹ Cf. ŽIŽEK, 2006, loc. 91.

definido por lo que *carece*, eclipsado por una cualidad ausente imposible de realizar. Lutero invierte los términos: la cuestión no es llegar al ‘cielo’, sino dejar que el cielo se manifieste en nosotros. La justicia/justificación es Cristo viviendo en nosotros, por el que Cristo y la conciencia devienen en un cuerpo – un acontecimiento nupcial.⁴⁰

Con ello el argumento de Lutero anticipa algunos de los presupuestos de las teorías psicológicas contemporáneas, como por ejemplo, los postulados de la escuela jungiana. Estas perspectivas, junto a las contribuciones de la lingüística, la filosofía cognitiva y la neuropsicología sobre la naturaleza de nuestra mente y el sí-mismo fenoménico, tienen en común la descripción de la subjetividad como un evento simbólico y perspectivo. No es que tenemos una conciencia que produce símbolos, sino que la conciencia como tal es el resultado de los vínculos simbólicos. El ego y la conciencia se emplazan así en un mundo virtual que, en el caso de Lutero, está ligado a la disputa entre una vieja trayectoria histórica (representado por la ley y el pecado) y una nueva irrupción (representado por la fe y Cristo). Para el Reformador la declaración de Pablo de que “ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí” es el centro de su proclamación de la justificación en Cristo –una justicia por la que Cristo vive en nosotros y que de hecho introduce una división en nuestra existencia y conciencia. Hay un “yo” [Ego] que quiere vivir y ocupar el centro de la escena de aquello que enmarca la propia identidad y sus preocupaciones; pero, ¿Quién es este yo? [*Quis est ille 'ego'?*]. Lutero contesta, otra vez, señalando la red más amplia que inscribe simbólicamente a este yo, la ley, y su manifestación externa, las obras. Escribe:

¿Pero quién es este “yo” de quien dice: “ya no vivo yo”? Es aquel que tiene la ley y está obligado a hacer obras, aquel quien es una persona separada de Cristo [*persona quaedam segregata a Christo*]. Este “Yo” Pablo rechaza, pues “Yo,” como una persona distinta de Cristo, pertenece a la muerte y al infierno.⁴¹

Está claro que para Lutero la justicia de Cristo denota no sólo un acto forense, sino una transición existencial y psicológica por la que una vida ‘ajena’ es vivida como propia.⁴² Cristo es el símbolo de una nueva reinscripción social y relacional de la persona, un orden simbólico desafectado de la exterioridad y objetividad de un supuesto mundo metafísico que enfrenta a la persona con su propio ego, con otros egos, y al ego con Dios. Ego (subjetividad), Dios-ley (trascendencia) y obras (objetividad) no refieren a tres ‘sustancias’, sino a tres *nodos* dentro del mismo sistema. El ego es eminentemente relacional, pero está atrapado en un laberinto de espejos creando la ilusión de que el ego es su propia persona o sustancia, es decir, que tiene los recursos para su propia realización. La ley, las obras y el ego se retroalimentan mutuamente,

⁴⁰ LW 26: 137.

⁴¹ LW 26: 167.

⁴² Un tema repetidamente enfatizado por la escuela finlandesa de estudios sobre Lutero. Ver PEURA, Simo. “Christ as Favor and Gift (donum): The Challenge of Luther’s Understanding of Justification”. In. BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (eds.). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 42-69.

orbitando recursivamente alrededor no sólo de una ‘carencia’, sino de un verdadero ‘túnel’ en penumbras. En efecto, si el ego se concibe como la posesión de sí mismo, asume una sustancialidad que, aunque finita, se esfuerza para llegar a la plenitud y realización como un *super*-ego –representado por un Dios/Gran Otro. El mundo de las ‘objetividades’ (otros seres humanos, la naturaleza, etc.) sólo puede aparecer como un *medio*, buscado para borrar una incompletud endémica. La vida se convierte en una pesadilla –la muerte y el infierno.

La formulación paulina “ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí” implica para Lutero un nuevo entorno que literalmente reorganiza el sí-mismo fenoménico del cristiano. Pero al hacerlo, desata una nueva identidad que se expresa en una praxis de vida. No es sólo el caso que Cristo “está fijado y unido a mí y habita en mí”⁴³ en un ámbito simplemente virtual. Cristo es también el nombre de la transición entre virtualidad y realidad, puesto que “la vida que ahora vivo, El la vive en mí. De hecho, Cristo mismo es la vida que ahora vivo. De esta manera, por lo tanto, Cristo y yo somos uno” [*Christus ergo, inquit, sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam quam ago, vivit in me, imo vita qua sic vivo, est Christus ipse. Itaque Christus et ego iam unum in hac parte sumus*].⁴⁴ Cristo constituye la misma vida que ahora vivo, un nuevo entorno que es revelado cuando uno es arrancado de su “propio pellejo.” Todos los atributos de Cristo –gracia, justicia, vida, paz y salvación– aparecen ahora unidos a la propia existencia. Cuando uno divide a la propia persona de Cristo, se cae en el viejo entorno, el de la ley. En suma, la fe me junta a Cristo “más íntimamente que un marido aparejado con su esposa” [*Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulates*].⁴⁵ El fruto de este aparejamiento, por supuesto, es la miríada de buenas obras que conforman la vida cristiana.

Sin embargo, Lutero es consciente que lo que Pablo contempla aquí crea una disonancia cognitiva que no es fácilmente asimilada por el tándem simbólico constituido por el ego, la obras y la ley. La intrusión de otro principio subjetivo es rechazada con vehemencia por el viejo orden simbólico, pues el ego y sus secuaces están ahora en riesgo. Ha surgido una nueva forma de ser persona, y la vieja conciencia del ego no se rendirá fácilmente en la lucha. Así la existencia cristiana es una vida doble: “la mía propia, que es natural o animada, y una vida ajena, la de Cristo en mí” [*ut Christus in eo vivens vivit aliena vita*].⁴⁶ Mientras que el primero es la perspectiva ‘innata’, la segunda es concedida y es ‘ajena’. Pero esta ‘doble vida’ no es un síntoma de un dualismo ontológico, sino la manifestación de diferentes modos de ser y existir donde la realidad de un nuevo sí-mismo fenomenal cohabita en tensión con la conciencia del ego mediada por una particular trayectoria autorreferencial. Para Lutero, el testimonio de Pablo equivale a la descripción de este nuevo sí-mismo fenoménico por el que Cristo ahora habla, actúa y realiza todas las acciones en el cristiano.

⁴³ LW 26: 167.

⁴⁴ LW 26: 167, [WA 40 (I): 283].

⁴⁵ LW 26: 168, [WA 40 (I): 286].

⁴⁶ LW 26: 170, [WA 40 (I): 287].

Tanto Pablo como Lutero parecen delinear una realidad demencial, o totalmente esquizofrénica. Pero la noción de que la mente humana ya está habitada en diversos grados por otros “yoes,” es decir, un patrón de perspectivas conformando una especie de collage de fragmentos de otras subjetividades, es uno de los principios contemporáneos en la comprensión de la conciencia y subjetividad humana.⁴⁷ Esto debe darnos pausa para la reflexión. Porque en efecto, si el ego que identifico como ‘yo’ ya es una construcción simbólica, el Cristo que es captado por este yo significa un nuevo modelo del sí-mismo cuyo centro ya no está anclado al punto de vista del ego-túnel, sino a la perspectiva encarnada por Cristo. Esto es una realidad que es ‘creída’, como son ‘creídas’ nuestras experiencias primordiales y ‘realistas’ de nosotros mismos como egos. Pero ¿cuál es el cambio de perspectiva que trae aparejada esta nueva configuración del sí-mismo en torno a Cristo?

Amor, prójimo y el Espíritu

Si la fe es una estructuración de la subjetividad por el que una “vida ajena” [*aliena vita*] vive en el creyente, creer es, por lo tanto, asumir e integrar esta presencia ajena que incorpora el trauma del prójimo y su lucha. Implica descentrar el ego como el lugar de una ‘economía’ que sólo busca satisfacer su propio apetito, cumplir su propio objetivo. En la fe, sin embargo, es Cristo mismo quien está hablando, actuando y realizando todas las acciones en y a través de uno mismo.⁴⁸ Mientras que de hecho podemos decir que como cristianos vivimos en la carne, ya no vivimos según los dictados del ego.⁴⁹ El ego sólo da señales de hostilidad hacia la voluntad de Dios, con la pretensión de llegar a sí mismo cultivando cualidades que ya están dañadas e inscriptas por el pecado. El ego sólo busca lo que es una ganancia para sí mismo —una demanda intrínseca a su autoreferencialidad evolutiva.

Como se mencionó, la fe no es una cuestión de estirar una cualidad espiritual inherente, sino “asir y aferrarse” a Cristo. Y a la inversa, la fe es también ser captado por el movimiento de Dios donde Dios, como Hijo, renuncia a sí mismo —por nuestra causa. La fe, como una nueva estructuración de la subjetividad, es la propia ‘economía’ de Dios que crea de la nada. Así la opción preferencial de Dios por los enajenados (pecadores) es la expresión de la ex-centricidad de Dios, una ex-centricidad que se encarna de manera recursiva en la multitud de personas ligadas por la fe. Por lo tanto Cristo denota aquí un doble movimiento de ex-centricidad. Por un lado, la ex-centricidad de Dios en el Hijo; por el otro, la ex-centricidad del sujeto por el cual ya no vive en sí mismo, sino en Cristo por la fe y en el prójimo por el amor. Como Lutero escribe en *La Libertad Cristiana*,

⁴⁷ Ver HOFSTADTER, 2007, loc. 5297ss.

⁴⁸ LW 26: 170.

⁴⁹ LW 26: 171.

Se deduce de todo lo dicho que el cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y el prójimo; en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor. Por la fe sale el cristiano de sí mismo y va a Dios; de Dios desciende el cristiano al prójimo por el amor. Pero siempre permanece en Dios y en el amor divino...⁵⁰

Así participamos de dos momentos que en realidad es uno: la construcción virtual, subjetiva del sí-mismo que asimila la enajenación de Dios en la carne, y el encuentro disruptivo con el prójimo en su enajenación. Esta apertura es una apuesta en el poder del futuro, no del pasado. Ser una criatura es asumir que somos totalmente dependiente del otro, recibiendo en Cristo y el prójimo nuestra identidad.⁵¹

Al hablar de este movimiento ex-céntrico tanto de Dios como del cristiano, el lenguaje de Lutero adopta un tono marcadamente pneumatológico. El registro de que somos justificados por la fe en Cristo, aparte de las obras, es integral a la praxis del Espíritu Santo. Mientras que la ley enseña lo que uno debe hacer, es la escucha del evangelio lo que arrima al Espíritu Santo, quien siempre da.⁵² Aquí se exponen dos ‘economías’, el que exige algo del ego (actividad), y el que ofrece un nuevo sí-mismo (pasividad). La ley siempre busca extraer algo de nosotros, mientras que el Espíritu siempre nos da. Al ser un don, el evangelio no exige nada. Oír, escuchar, ser interpelado...están son las ‘actividades pasivas’ que producen en la persona un claro en la medianoche que es el pesebre de Cristo. Uno se convierte en un cristiano no por las obras, sino escuchando, Lutero insiste.

Con todo esta pasividad ‘activa’ no es algo que se acepta fácilmente, pues se la percibe como un incitación para que las personas sean “petulantes, perezosas y somnolientas,”⁵³ perdiendo así motivación alguna para la realización de buenas obras. Aquellos interesados por el orden (o cambio) social se burlarán de cualquier mensaje que no urja al trabajo, al sudor y al sacrificio en pos de ciertas metas, ya sea en el campo espiritual o secular. Es por ello que, según Lutero, sus oponentes consideran a la fe como algo completamente intrascendente y sin valor, ya que no ‘disciplina’ los cuerpos según una trayectoria previamente calculada. Sin embargo, esto pierde totalmente de vista lo que el evangelio señala: la Palabra que escuchamos no es sólo el sonido de una voz humana, sino que es un poder que penetra el corazón transformando la conciencia. La Palabra reconfigura todo el orden simbólico, a grado tal que deja de ser un mero hecho externo para ser totalmente subjetivizado y, por lo tanto, encarnado en la vida del creyente. Lutero nunca deja de señalar lo difícil que es entender esto, especialmente cuando hemos sido condicionados por siglos de formulaciones y prácticas teológicas que llevan a nuestras conciencias a murmurar pensando que “cuando

⁵⁰ LW 26: 171. In: WITTHAUS, Carlos (Trad. y ed.). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1967. Tomo I, p. 167.

⁵¹ Ver HAMPSON, Daphne. *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 228.

⁵² LW 26: 208.

⁵³ LW 26: 214.

la justicia, el Espíritu Santo y la salvación eterna se prometen sólo a base de escuchar con fe, esto parece una manera demasiado fácil.”⁵⁴

Pero para Lutero los efectos del Espíritu Santo son una “nueva mente, una voluntad nueva, aún nuevos sentidos y nuevas acciones de la carne” [*quae afferunt novam mentem, voluntatem, novos sensus et actiones etiam carnis*]⁵⁵ que se reflejan en una nueva disposición en el mundo: confianza y amor. La vida de fe es la vida del Espíritu, un Espíritu que opera primero en el plano de la virtualidad para luego abordar los campos sociales y relacionales donde el cuerpo tiene su lugar. Estos campos son identificados como “formas de vida” [*vitae genera*] que son santos y divinamente instituidos.⁵⁶ Por ejemplo, amar a la pareja, la crianza de los niños/as, la gobernanza de la familia, honrar a los padres, obedecer a la autoridad.... Por supuesto, estos son buenos ejemplos de una mentalidad patriarcal, seguro, pero uno no debe olvidar el cambio revolucionario que despertó esta nueva visión. Su mirada teológica visibilizo estos campos como espacios éticos donde el otro, que normalmente es regulado por la ley como un polo potencial de agonística, aparece ahora como un prójimo inscrito en la propia subjetividad del sí-mismo (cristiano). No se limitan sólo a ser realidades ‘seculares’, sino formas de vida que encarnan social, política y económicamente los frutos del Espíritu [*fructus spiritus*].⁵⁷

Su comprensión del prójimo, sin embargo, va más allá de la revelación del otro con quien cohabitamos en proximidad cercana. El prójimo es cualquier persona en necesidad, cerca o lejos.⁵⁸ Puesto que la eficacia última del Espíritu Santo es el amor al prójimo, la encarnación de ese amor siempre se encuentra materialmente mediada. Amar al prójimo es estar dispuesto a entregar dinero, propiedad, vida, todo lo que uno tiene para la salud y el bienestar del otro.⁵⁹ Amor no es simplemente “desear el bien del otro, o que el amor es una cualidad inherente a la mente por el cual una persona logra la motivación en su corazón.” Para Lutero esto es simplemente un amor despojado, pobre y “matemático” [*Mathematica charitas*],⁶⁰ que se distingue del amor cristiano en que ésta está siempre encarnada, mediada por las variables de la existencia económica y política. Así el amor sirve al otro/a no sólo con las palabras, manos, dinero y habilidades, sino con el propio cuerpo y vida [*etiam corpore et ipsa vita*].⁶¹

Lutero entiende al Espíritu como el modo performativo de Dios en el mundo, repitiendo en el orden económico y político la misma obra hecha por Cristo en el orden simbólico del creyente. Sin embargo, esta imagen no estaría completa si se pasara por alto el aspecto profundamente encarnacional de su pensamiento. Tanto la renovación de la mente (la fe) y las buenas obras (amor) son conjuntamente la performance

⁵⁴ LW 26: 215.

⁵⁵ LW 27: 140, [WA 40(II): 179].

⁵⁶ LW 26: 213.

⁵⁷ LW 26: 217.

⁵⁸ Ver LW 27: 58.

⁵⁹ LW 26: 220.

⁶⁰ LW 27: 52.

⁶¹ LW 27: 58.

del Espíritu que abarca la vida total de los cristianos [*tota vita Christianorum*].⁶² Es como si la presencia ‘ajena’ e ‘interior’ de Cristo en el creyente es redoblada como Espíritu en el encuentro ‘exterior’ con el prójimo extraño y ajeno a nuestro mundo inmediato. Este Espíritu es el paso desde la in-timididad a la ex-timididad,⁶³ el reverso de la fe como un amor que encuentra al otro en su concreta existencia corporal.

Para el cristiano esto significa caminar y ser ‘caminado’ por el Espíritu, entrar en un ambiente fluido donde los rígidos límites establecidos por el ego entre los subjetivo y lo objetivo, entre el yo y el otro, entre el yo y el prójimo, aunque no desaparecen del todo en esta vida, adquieren una completa porosidad.⁶⁴ Estos son los intersticios donde el Espíritu produce un cambio radical de perspectiva, trayendo el amanecer de una nueva existencia comunal (¡y comunista!).

Referências

- BAYER, Oswald. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- CAMACHO, Haroldo. *El Comentario de Martin Lutero sobre la Epístola a los Gálatas*. Bloomington: Palibrio, 2011.
- DEACON, Terrence. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W. W. Norton & Co., 1997.
- DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.
- HAMPSON, Daphne. *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HOFSTADTER, Douglas. *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books, 2007. Kindle Edition.
- LUTHER'S WORKS. Editados por Jaroslav Pelikan. Saint Louis: Concordia Publishing House. v. 26, 1963; v. 27, 1964.
- MANNERMAA, Tuomo. *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- METZINGER, Thomas. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books, 2009. Kindle Edition.
- NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- PEURA, Simo. “*Christ as Favor and Gift (donum): The Challenge of Luther's Understanding of Justification*”. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert. (eds.). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

⁶² LW 27: 30, [WA 40 (II): 38].

⁶³ En términos lacanianos, la *extimididad* no es lo opuesto a intimidad sino que refiere a aquellos eventos psíquicos que desafían las categorías binarias tales como interior/exterior, yo/otro, etc. La extimididad aúna lo externo y lo íntimo al mismo tiempo.

⁶⁴ Sin embargo, Lutero es muy realista en su comprensión de la existencia cristiana. Hay discontinuidades, por supuesto, pero también continuidades. Nunca debe suponerse que una vez aceptada la fe, uno pasa por una metamorfosis mágica hacia un completo nuevo ser humano. Los rastros del viejo sujeto, lo que Lutero llama los “vicios naturales”, no se extinguen totalmente. Lo que la fe y el Espíritu Santo producen en los corazones es un atemperamento de estos ‘vicios’, sobre todo en sus efectos. De hecho, se ven ‘obligados’ a servir al Espíritu, y esto no sucede sin una lucha, un duelo y un enfrentamiento con el ego que lucha por preservar su centralidad. Ver LW 26: 281.

SHEAR, Jonathan (ed.). *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

WITTHAUS, Carlos (Trad. y ed.). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1967. Tomo I.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006. Kindle Edition.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2988>

HERMENÊUTICA DO ESPÍRITO: A LEITURA BÍBLICA NA REFORMA RADICAL¹

*Hermeneutics of the Spirit:
biblical reading in Radical Reformation*

Kenner Roger Cazotto Terra²
David Mesquiati de Oliveira³

Resumo: Este texto reflete sobre os *insights* da Reforma Radical sobre a leitura da Bíblia como parte da grande Reforma da igreja cristã. Esse patrimônio nem sempre foi valorizado, seja porque foi invisibilizado por falta de pesquisas (política), por ser o tema considerado não relevante (opção teológica), porque esses grupos foram estigmatizados como cismáticos e sectários (leitura parcial) ou por ignorância. Contudo, desde o século XX renovou-se a pesquisa sobre esses grupos, bem como houve um amadurecimento ecumênico na convivência entre as diferentes igrejas oriundas dos diversos ramos da Reforma, que permite uma aproximação mais positiva a esses sujeitos e movimentos históricos. O texto aponta que a forma como a Reforma Radical lia as Escrituras não pode ser preterida e relegada como algo ultrapassada, mas deveria ser revisitada e refletida de forma mais acurada.

Palavras-chave: Reforma Radical. Espiritualistas. Leitura bíblica. Pneumatologia.

Abstract: This text reflects on the insights of the Radical Reformation about reading the Bible as part of the great Reformation of the Christian church. This patrimony was not always valued, either because it was invisible due to lack of research (policy), because the theme was not considered relevant (theological option), because these groups were stigmatized as schismatic and sectarian (partial reading) or ignorance. However, the research on these groups has been renewed since the twentieth century, as well as an ecumenical maturation in the coexistence between the different churches from the

¹ O artigo foi recebido em 29 de março de 2017 e aprovado em 12 de maio de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião (UMESP), docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA), pesquisador no Grupo RELEP Brasil (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais), do Grupo Oracula de pesquisa, da ABIB (Associação Brasileira de Interpretação Bíblica), e BAAS (The Bible Across the Americas Seminar). Contato: kenner@faculdadeunida.com.br

³ Doutor em Teologia (PUC-Rio), docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA) e pesquisador no Grupo RELEP Brasil (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais). Contato: david@faculdadeunida.com.br

various branches of the Reformation, which allows a more positive approximation to these subjects and historical movements. The text points out that the way the Radical Reformation read the Scriptures cannot be overlooked and relegated as outdated, but should be revisited and reflected more sharply.

Keywords: Radical Reformation. Spiritualists. Bible reading. Pneumatology.

Introdução

O movimento da Reforma do século XVI envolveu uma complexidade de fatores políticos, sociais e culturais. Mas, sobretudo, como afirma Timothy George, a Reforma é uma iniciativa religiosa, movida por interesses teológicos. A Reforma “foi um tempo de reavivamento e revolução”. E prossegue: “a época da Reforma produziu mais mártires do que as perseguições na igreja primitiva”⁴. Walter Altmann acrescenta que, considerando o contexto social de cristandade da época, qualquer movimento reformatório, necessariamente, teria que passar pela transformação da igreja. Ao dirigir-se à igreja com suas críticas, Lutero ajudou a sedimentar as mais variadas críticas ao sistema medieval que resistia aos novos tempos.⁵ Mas esse movimento não pode ficar restrito a um segmento específico. A Reforma deve ser entendida, mesmo em seu aspecto teológico, a partir dos diferentes grupos envolvidos. George Williams classificou a Reforma Protestante em dois grupos principais, ao que chamou de Reforma *Magisterial* (luterana, calvinista e anglicana) e Reforma *Radical* (anabatistas, espiritualistas e racionalistas).⁶ Ao mesmo tempo, não se podem desconsiderar os movimentos reformatórios dentro da Igreja Católica. Assim, convocar as diferentes igrejas para refletir à luz dos 500 anos da Reforma deveria contemplar a dinâmica dos diferentes grupos daquele tempo. Este texto busca refletir sobre os *insights* da Reforma Radical como parte da grande Reforma da igreja cristã.⁷

A Reforma Protestante

O ano de 2017 será marcado em muitos lugares e espaços pela celebração dos 500 anos do movimento chamado de “Reforma Protestante”. Lutero e os demais reformadores foram, sem dúvida, grandes personalidades que estiveram envolvidas no início daquele movimento. No entanto, como é comum nas grandes narrativas, os reformadores, vez ou outra, são tratados como “mártires sem sacrifício” que lideraram

⁴ GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 20s.

⁵ Cf. ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 30.

⁶ WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 3.

⁷ Timothy George afirmou: “Os teólogos contemporâneos fariam bem em ouvir novamente a mensagem desses cristãos corajosos que desafiaram imperadores e papas, reis e câmaras municipais, porque suas ideias estavam cativas à Palavra de Deus” (GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 11).

uma “revolução”. Mas, sabemos, depois de publicações especializadas⁸, que os movimentos europeus de 1517 em diante poderiam ser chamados de “brumas” – como diriam os historiadores que pensam a história em longa duração⁹ – de desenvolvimentos estruturais mais “de baixo”, o que impede hipervalorização de figuras emblemáticas. Como bem defende Le Goff, para explicar a Nova História Cultural, “a Nova História mostra que esses ‘grandes acontecimentos’ são em geral apenas a nuvem – muitas vezes sangrenta – levantada pelos verdadeiros acontecimentos sobrevivendo antes desses, isto é, as mudanças profundas da história”¹⁰.

Antes de Lutero temos, por exemplo, os Goliardos, que *carnevalizavam* – para usar um conceito de M. Bakhtin¹¹ – a igreja oficial com indisciplinas e sátiras. Como andarilhos mendicantes, criticavam asperamente as estruturas sociais e poetizavam o vinho, o jogo e o amor, acirrando os ânimos mais piedosos.¹² O alvo das mais duras críticas desses transeuntes, vistos como repugnantes, era a tríade papa, bispo e monge. Le Goff afirma que

A inspiração anti-pontifícia e anti-romana dos goliardos mistura-se sem se confundir com duas outras correntes: a corrente gibelina, que ataca sobretudo as pretensões temporais do papado e apóia o Partido do Império contra o do Sacerdote; a corrente moralizadora, que critica no pontífice e na corte de Roma os compromissos com o século, o luxo, o gosto do dinheiro. [...] O bestiário satírico dos goliardos, no espírito do romance grotesco, desenvolve uma linha de eclesiásticos metamorfoseados em animais e faz surgir no frontão da sociedade um mundo de carrancas eclesiásticas. [...] Há mais nesses ataques do que as brincadeiras, tradicionais, sobre seus maus costumes: gula, preguiça, devassidão. Há espírito secular – próximo do espírito leigo – denunciador dos monges como concorrentes que arrancam dos pobres párocos prebendas, penitentes, feis [...]¹³.

Antes de Lutero, Guilherme de Ockham já dizia que a moralidade do ser humano não depende da sua própria ação, mas da aceitação da vontade de Deus e sua graça, que pode santificar antes que haja o arrependimento. Além disso, em seu *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, Ockham já questionava o poder papal e a tradição:

⁸ Por exemplo, BLOCH, E. *Tomás Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

⁹ A Nova História Cultural tem como projeto historiográfico a história total, das mentalidades, imaginários, a micro-história etc. Essa historiografia propõe a compreensão dos movimentos sociais e culturais da humanidade em uma perspectiva de longa duração, o que impede de colocar no centro dos acontecimentos grandes datas e nomes, redirecionando o olhar para a vida cotidiana, os pequenos feitos e a fluidez das identidades. Cf. BURKE, Peter. *Origens da história cultural. Variedades de história cultural*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006; BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008; PESSAVENTO, Sandra. *História e linguagens*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006; RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998; LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹⁰ LE GOFF, 1998, p. 16.

¹¹ Cf. BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

¹² Cf. LE GOFF, J. *Os intelectuais da Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 50.

¹³ LE GOFF, 1988, p. 54.

Logo, muito menos o papa possui a plenitude do poder nas coisas espirituais, pois na pessoa dos apóstolos foi interdito ao papa e aos demais preladados exercer sobre os fiéis, em quaisquer assuntos, tanto poder quanto os reis e príncipes exercem sobre seus súditos¹⁴.

Como ilustração, cabe aqui o caso de Orleans, em 1022 d.C., quando 14 clérigos da alta hierarquia foram queimados por questionarem a graça do batismo, a eucaristia, a remissão dos pecados mortais e outros pontos importantes do cristianismo medievo.¹⁵ É necessário lembrar, também, dos cátaros, dos valdenses, Wycliffe, Huss e Savonarola.

Lutero foi uma ponta do *iceberg*, favorecido pelos contextos social, cultural, econômico e religioso propícios para o desencadeamento de ondas transformadoras iniciadas na Europa e expandidas para todo o mundo, criando não somente novos cristianismos, mas também outras formas de pensar a vida e o ser humano na arte, na política, na economia, entre outros.¹⁶

A partir dessas constatações, percebe-se que a escrita da história, por vezes, é injusta e silencia vozes importantes e significativas. Por isso é necessário lembrar que a Reforma não é somente a história de Lutero, Calvino, Zwinglio etc., como, também, movimentos posteriores devem ser levados em consideração, mesmo aqueles que são tratados com desconfiança. Por isso não é adequado simplesmente afirmar o princípio *sola scriptura* sem levar em consideração figuras como Tomas Müntzer e os anabatistas, os quais representam propostas de aproximação à Bíblia. Esses podem nos servir de crítica ao que se estabeleceu como “somente as Escrituras” na ortodoxia luterana e abrir novos caminhos já traçados em nossas “origens”.

***Sola scriptura* e a ortodoxia protestante**

A atitude de Lutero de *ouvir* a Palavra (*fides ex auditu*) – “não fiz nada. Deixei a Palavra agir” – estremeceu o papado e o império.¹⁷ O movimento de volta às fontes (*ad fontes!*), na esteira do humanismo (elite)¹⁸ permitiu redescobrir e desenvolver doutrinas bíblicas que se chocaram com a tradição e com o magistério da Igreja Católica. Para Lutero, “a Bíblia era ‘o livro do Espírito Santo’, ‘o veículo do Espírito’,

¹⁴ OCKHAM, G. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 54.

¹⁵ Cf. BARROS, José D’ Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.

¹⁶ Berman descreve o impacto da Reforma sobre a tradição legal do Ocidente, que não somente seria perceptível no passado, “mas também influencia o presente e o futuro”. Cf. BERMAN, H. *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Harvard: Harvard University Press, 2006, p. xii. Cf. também BERMAN, 2006, p. 29-78.

¹⁷ Cf. GEORGE, 1994, p. 56.

¹⁸ De acordo com Timothy George, o humanismo foi um “movimento de reforma que se originou com a elite intelectual da Europa, tendo sido dominado por ela [...]. *Ad fontes!* – de volta às fontes! – era o mote dos estudiosos humanistas, cujo trabalho abriu novas perspectivas na história, na literatura e na teologia”. E continua: “o Humanismo influenciou profundamente todas as ramificações da Reforma” (GEORGE, 1994, p. 18).

não apenas suas palavras, mas até suas frases são inspiradas; mesmo sendo escritas por homens, não são nem veem de homens, mas de Deus¹⁹. Ele e outros reformadores enfatizavam o caráter dinâmico da Bíblia. As passagens bíblicas eram consideradas eventos vivos, aqui e agora. O Espírito vivifica! Assim, é possível “sentir” as palavras da Escritura “no coração”. Está claro que a experiência é necessária para entender a Palavra.²⁰ Mas a forma como essa palavra é acolhida no coração ganhou contornos bem definidos pela Reforma Magisterial, especialmente por meio da pregação no culto, que recebe novo *status* nessa ala da Reforma.

A igreja não seria a “casa da escrita”, dizia Lutero, mas a “casa da fala”. Por isso o sermão passou a ser o núcleo da liturgia. Na *Confissão de Augsburg* (artigo 5) estaria representada a teologia luterana da palavra (pregação), por meio da qual se recebe a fé justificadora. Para Bayer, a confissão “condenando uma compreensão direta e imediata – ‘entusiasta’ – do Espírito Santo, insiste que Deus vem no *verbum externum*, na ‘palavra física’²¹. Essa redução à palavra física (meios externos) colocava a ortodoxia luterana em rota de colisão com a subjetividade moderna e com o misticismo.²² Combinado com o esforço para evitar a suficiência das obras para a salvação, Lutero e outros suprimiram a experiência interior com o Espírito ou relegaram-na a segundo plano. Ficou o estigma de que os espiritualistas relativizavam a Bíblia e a palavra pregada, devendo ser combatidos.

O excesso de reduzir o Espírito à letra da Escritura tirou-lhe a autonomia, reservando à Terceira Pessoa da Trindade um papel funcionalista de garantir o conteúdo e a mensagem da Escritura.²³ A ortodoxia protestante (especialmente a luterana) identificou dois extremos. De um lado, o grupo que foi chamado de “entusiastas”, sobre o qual pesava a acusação de enxergar o Espírito livre inclusive das Escrituras; de outro, os católicos, que mantinham o Espírito sob as leis eclesiásticas e doutrinárias. As formas encontradas para lidar com esses extremos foram os credos e as fórmulas confessionais, consideradas suficientes para encerrar as controvérsias do período pós-Reforma.²⁴

Ao Espírito restou agir no coração do crente por meio de “palavras vivas”, a pregação da Palavra, de tal forma que Espírito Santo e fé se equivaliam. Viver no Espírito era entendido como viver pela fé, em uma clara simultaneidade entre Espírito e letra.²⁵ Mas essa ação divina é extremamente melindrosa, pois, como afirma Ezequiel Hanke, “tanto a letra da doutrina, do papa, de um reformador, de um ministro da igreja, ou de qualquer pessoa, quanto a experiência do pietismo, do pentecostalismo

¹⁹ Cf. GEORGE, 1994, p. 83.

²⁰ Cf. GEORGE, 1994, p. 84.

²¹ BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 180.

²² Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati. A pneumatologia de Lutero: uma aproximação. *Revista Reflexus*, v. 11, n. 17, 2017 e AULÉN, Gustav. *A fé cristã*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002. p. 299-300.

²³ BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 13.

²⁴ Cf. BRANDT, 1985, p. 14.

²⁵ BAYER, Oswald. *Viver pela fé: justificação e santificação*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 57.

ou do carismatismo, podem matar e asfixiar a ação do Espírito no crente²⁶. Essa subjetividade é característica da Modernidade, que enfatizou a dimensão direta do sujeito, possibilitando-lhe descobrir “como nunca antes seu caráter único e sua liberdade. Mais e mais arrancado das amarras tradicionais e das mediações institucionais, ele está diretamente diante de Deus. Essa imediaticidade de Deus é vivenciada no próprio interior²⁷”.

Bernd Hilberath afirma que:

Desde o início as comunidades cristãs, depois a grande igreja em formação e, após o cisma de fé, as igrejas confessionais sentiram, cada uma à sua maneira, como perturbadores e perigosos os movimentos entusiastas e carismáticos (p. ex., montanistas, adeptos de Joaquim de Fiore, movimentos batistas, quacres, igrejas pentecostais) que invocavam o Espírito. Em face da suposta alternativa: “tumulto ou ordem”, ocorreram uma ampla domesticação e institucionalização do Espírito Santo. Assim, diferentemente do âmbito da Igreja Ortodoxa, “a doutrina ocidental do Espírito não se tornou em primeiro lugar uma doutrina sobre o Espírito, mas sobre sua administração pela igreja” [...]. As consequências desse desenvolvimento foram: reserva de experiências “autênticas” do Espírito para a igreja dos primeiros tempos, redução da atuação atual do Espírito à vida interior do indivíduo, crescente dualismo entre espírito e matéria em virtude de uma intelectualização do discurso sobre o Espírito²⁸.

Esse “embaraço pneumatológico” não foi resolvido nos tempos da Reforma, senão que, pelo contrário, acentuou-se e prevaleceu a desconfiança e um consequente fechamento posterior na “reta doutrina”. Uma tentativa de abertura nessa ortodoxia teria ocorrido em terreno alemão no século seguinte (XVII), com o que ficou conhecido como movimento pietista. Contudo, as contribuições dos radicais durante o século XVI ainda carecem de abordagens aprofundadas.

A Reforma Radical e a leitura bíblica

A Reforma Radical não foi simplesmente uma “ala” da Reforma do século XVI ou “um efeito colateral que revelou apenas a forma mais extrema da Reforma; antes, foi um movimento que gerou nova forma de fé e vida cristãs²⁹”. Buscando fazer uma apresentação geral da Reforma Radical, Timothy George afirma:

A Reforma radical foi um tremendo movimento de renovação espiritual e eclesial que ficou à margem das importantes igrejas territoriais, a católica e a protestante, durante a grande convulsão religiosa do século XVI. Entretanto, esse movimento não foi

²⁶ HANKE, Ezequiel. *O Espírito Santo na teologia de Lutero e Calvino*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2015. p. 21.

²⁷ BENKE, Christoph. *Breve história da espiritualidade cristã*. Aparecida: Santuário, 2011. p. 152.

²⁸ HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de dogmática*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 404.

²⁹ GEORGE, 1994, p. 254.

nem marginal nem periférico em seus direcionamentos básicos e vitalidades espirituais. Englobando tanto o ecumenismo quanto o sectarismo, tanto a revolução violenta quanto o comunalismo pacifista, sublimando os impulsos ascéticos, místicos e racionalistas da baixa Idade Média, a Reforma radical, considerada como entidade, apresentou uma crítica completa ao corpus christianum em suas principais mutações protestante e católica romana³⁰.

Ainda de acordo com T. George, no caso dos anabatistas, a radicalidade era expressa na ênfase na leitura da Bíblia, especialmente do Novo Testamento, e no anseio por restaurar a pureza da igreja apostólica. No caso dos espiritualistas, a radicalidade residia na experiência interior do Espírito, visto que não estavam muito preocupados com a “igreja externa”, chegando, em alguns casos, a abrir mão das *externalia*, como o batismo e mesmo a Ceia. Entre os racionalistas evangélicos prevalecia a razão, não uma razão autônoma iluminista, mas uma razão informada pelo Espírito e pelas Escrituras, que questionava muitos dogmas e a tradição da igreja antiga.³¹ A relação entre o Espírito e as Escrituras é um tema comum que perpassa de forma especial esse grupo. Dessa forma, podemos afirmar que a Reforma Radical, enquanto parte integrante do movimento da Reforma, apresenta peculiaridades quanto ao princípio do *sola scriptura*, que desenvolveremos mais tarde.

Um dos princípios da Reforma é a centralidade das Escrituras, o que para Foucault seria o germe da crítica. Segundo ele, para compreender a história da crítica é preciso ancorá-la na crítica bíblica. Com a busca pela autêntica revelação das Escrituras, não mais governada pelo magistério da igreja, cria-se a possibilidade de descortinar o que verdadeiramente estava nas sagradas letras, mesmo desqualificando a interpretação da tradição. Por isso Foucault pode afirmar que “a crítica é historicamente bíblica”³². No *sola scriptura*, a crítica à tradição é o germe do fazer crítico, o que significou importante contribuição, segundo o autor, do que seriam as críticas modernas.

A centralidade da Escritura e todas as fortificadas afirmações teológicas de inspiração já indicam como sua presença na piedade dos reformadores é determinante e descentraliza outros poderes eclesiásticos (pelo menos em termos ideais). Por isso Calvino, no século XVI, condenava como erro perniciosíssimo a valorização da Escritura segundo os alvires da igreja:

Entre a maioria, entretanto, tem prevalecido o erro perniciosíssimo de que o valor que assiste à Escritura é apenas até onde os alvires da Igreja concedem. Como se de fato a eterna e inviolável verdade de Deus se apoiasse no arbítrio dos homens! Pois, com grande escárnio do Espírito Santo, assim indagam: “Quem porventura nos pode fazer crer que essas coisas provieram de Deus? Quem, por acaso, nos pode atestar que elas chegaram até nossos dias inteiras e intactas? Quem, afinal, nos pode persuadir de que

³⁰ GEORGE, 1994, p. 252.

³¹ Cf. GEORGE, 1994, p. 254.

³² FOUCAULT, M. *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), 1997. p. 46.

este livro deve ser recebido reverentemente, excluindo um outro de seu número, a não ser que a Igreja prescrevesse a norma infalível de todas essas coisas?³³

A Escritura, nesse sentido, deixa de ser artefato da instituição e torna-se instrumento de intervenção e crítica (Foucault). Contudo, como a Bíblia seria utilizada ou lida? Ainda pensando nas margens da história, outros movimentos de reforma podem contribuir para os mecanismos de acesso e interpretação das Sagradas Escrituras, os quais podem ativar de maneira mais intensa sua potencialidade crítica, valorizando a participação do leitor na vivência da Escritura. Nesse ponto, Tomás Müntzer e a Reforma Radical³⁴ podem ser inseridos, mesmo tratados com tanto preconceito por conta da força revolucionária de sua teologia e alguns de seus princípios.³⁵ O que chamamos aqui de Reforma Radical segue a descrição de G. Williams:

Esta Reforma Radical foi um amontoamento, não muito integrado, de Reformas e restituições doutrinárias e instituições subscritas por anabatistas de vários tipos, por espiritualistas e espiritualizantes de diversas tendências (desde Tomás Müntzer, passando pelo *Grübler* individualista Sebastián Franck, até o quietista e pietista Gaspar Schwenckfeld, assim como pelos racionalistas evangélicos, para quem a única base essencial era o Novo Testamento (desde Juan de Valdés, passando por Lelio Socino, até Pedro Gonesius)³⁶.

Interessante, Müntzer e os Radicais, desde as discussões com Lutero e demais reformadores, foram alvos de avaliações conservadoras, a ponto de serem tratados como fanáticos, possuídos pelo demônio e desdenhadores das Escrituras.³⁷ Contudo, seria mais adequado afirmar que Müntzer era porta-voz de uma espiritualidade revolucionária e militava por uma *hermenêutica do Espírito*.

Ademais, segundo sua própria confissão, havia aceitado a hermenêutica espiritualista dos mesmos storchitas, segundo a qual os dois Testamentos, o Antigo e Novo, deveriam ser interpretados no Espírito [...] No manifesto de Praga, Müntzer defende que a meta da redenção é o recebimento dos sete dons do Espírito Santo em forma de visões, sonhos, afirmações extáticas e exegeses inspiradas.³⁸

Os radicais diferenciavam *Palavra e Escritura* de uma maneira muito peculiar, evocando a ideia de Palavra *exterior e interior*. A primeira seria vista de muitas formas, podendo se referir ao texto bíblico escrito, na maneira como está traduzido nas línguas autóctones; por vezes era vista como a Palavra audível e visível nos sermões

³³ CALVINO, J. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã (edição clássica)*. Tradução Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. v. 1, p. 81.

³⁴ Lutero chamava-os de *Schwärmer*.

³⁵ Para discussão a respeito de Müntzer e a Reforma Radical, cf. WILLIAMS, 1983 e BLOCH, 1973.

³⁶ WILLIAMS, 1983, p. 6.

³⁷ Cf. WILLIAMS, 1983, p. 69-79.

³⁸ WILLIAMS, 1983, p. 70.

ou sacramentos; ou, também, poderia ser a Palavra encarnada, o Verbo, a saber, o Jesus histórico.

A Palavra interior, por sua vez, da mesma forma possui vários sentidos: abismo interior, confundido com a consciência ou a divina Palavra que está no interior do ser humano. Para Müntzer, cada crente é templo do Espírito, e no seu interior há a Palavra, sem a qual ninguém pode falar de maneira inspirada ou expressar algo verdadeiro acerca de Deus.³⁹ Essa perspectiva poderia confundir a “Palavra interior” e o “Espírito Santo”. Contudo, os radicais se esmeraram por fazer a devida distinção:

A Palavra e o Espírito Santo no interior de cada indivíduo parecem, por vezes, confundir-se. Contudo, há o esforço para distingui-los. O papel da Palavra interior é dar luz; por sua vez, a do Espírito Santo é impulsionar a vontade. Mas, na verdade, o Espírito vem a ser um modo da Palavra. Esta Palavra é a luz divina no interior de cada indivíduo (Jo 1.9), consubstancial com Deus⁴⁰.

Os radicais acreditavam na centralidade da Palavra de Deus para a piedade cristã. Eles não negavam as Escrituras, como alguns os acusam, mas valorizavam o que eles chamavam de Palavra Interna. Por mais subjetivista que pareça ser, esse conceito é um complexo e interessante princípio hermenêutico pneumatológico, o que poderia ser aproximado ao que alguns pesquisadores chamarão, hoje em dia, de hermenêutica pentecostal.⁴¹ Essa Palavra interior proporcionava possibilidades de compreensão da Escritura e seus sentidos, os quais eram partilhados e disputados em grupo.⁴² Aqui, aponta-se para uma leitura bíblica na qual a relação entre o texto (exterior) e o indivíduo/comunidade (interior) tem seu lugar. Encontramos, então, o princípio da *sola scriptura* em uma perspectiva mais popular, porque não restringe o acesso à Bíblia aos especializados da filologia ou análise histórica, mas valoriza a potencialidade do receptor do texto, que possui em si instrumentos, através dos quais poderão interpretar as Escrituras, o que permite que até os mais iletrados tenham encontros salvíficos com o texto. Mesmo com todos os riscos previstos, a Bíblia entra na comunidade como instrumento de diálogo e inclusão. Como texto vivo, o texto bíblico dialogará com as subjetividades de seus receptores no processo de significação, e permitirá que os leitores tenham muitas faces e classes, sem que isso seja desqualificado por posturas elitistas. A Bíblia continua o centro, mas é permitido encontrar no receptor e seus dilemas instrumentos para animação da fé e resposta às questões concretas da vida.

Aqui entra a importância de tratar a Palavra como “viva”, capaz de atuar de forma pessoal com o crente. O entendimento de Lutero sobre a palavra “viva” estava restrito à pregação, à Escritura falada. Para os espiritualistas, o Espírito também tinha a liberdade de agir para além da letra e da pregação, tendo no mais íntimo do ser hu-

³⁹ Cf. WILLIAMS, 1983, p. 907.

⁴⁰ WILLIAMS, 1983, p. 908.

⁴¹ Cf. ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic*. Spirit, Scripture and Community. Cleveland, Tennessee USA: CPT Press, 2005.

⁴² Cf. WILLIAMS, 1983, p. 913.

mano (para recordar os místicos) e na vida em comunidade as condições necessárias para atuar.

Guardadas as devidas proporções, essas intuições apontam para projetos de acesso à Bíblia – legitimamente reformados – através dos quais a polissemia dos textos e as experiências da comunidade receptora contribuem para pensarmos *o como da centralização* da Escritura na igreja. Além disso, essa postura interpretativa antecipa perspectivas em relação ao texto que podem se aproximar das novas perspectivas hermenêuticas.

Avaliação da leitura radical: proposta de leitura da Bíblia

A Bíblia só pode tornar-se centro da igreja se a vida for parte do processo de significação e compreensão do texto. E pelo que temos mostrado, *a experiência* como mediadora e iluminadora da interpretação da Escritura também tem lugar na tradição dos movimentos da Reforma. Inclusive, isso representa valorização da vida do receptor, suas subjetividades e vicissitudes.

Nesses últimos anos, tem ficado claro que não importa se somos metodologicamente refinados ou não, o consumo de textos e suas leituras sempre serão criativos. Essa afirmação está inserida na disputa entre a valorização do “autor”, “texto” ou “leitor” nos projetos de interpretação: *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris*.

Umberto Eco sintetiza bem essas discussões:

[...] o debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas: (a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer; (b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor. Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre: (b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda; (b2) é preciso buscar no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios⁴³.

Em *Obra aberta*, Eco abre quase que irresponsavelmente as portas para a multiplicidade de interpretações, especialmente por contar com a criatividade do leitor.⁴⁴ No entanto, dizer que um texto não tem *fim*⁴⁵ não quer dizer que todo ato de interpretação tenha um final feliz.⁴⁶ Por isso fala-se em equilíbrio entre leitor e fidelidade à obra literária. “Isso quer dizer que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer

⁴³ ECO, Umberto. *Os limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 6-7.

⁴⁴ Cf. ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e interdeterminação nas poéticas contemporâneas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

⁴⁵ Tem diversas possibilidades de sentido.

⁴⁶ Cf. ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 28.

que coincidem com os direitos de seu autor)⁴⁷. Outra tentativa seria reconfigurar o significado dos conceitos, migrando, como fizeram as ciências da narrativa, para o leitor e autor implícitos, sem perder de vista as relações que o texto tem com as dinâmicas intertextuais e em seus efeitos.⁴⁸

Para a perspectiva que valoriza o receptor, é fundamental o diálogo com o horizonte de expectativas dos leitores, o lugar onde se consome a obra.⁴⁹ Isso segue de perto as intuições de Lotman quando desenvolve a segunda função do texto. Para Lotman, o texto tem três funções: 1. função comunicativa; 2. função geradora de sentido; 3. função mnemônica.⁵⁰ A primeira função mostra o texto como processo de realização da língua natural; na segunda perspectiva, o texto é um potente instrumento de geração de sentidos. Para Lotman, o texto preserva potencialidades de sentidos que poderão ser acessadas em tempos posteriores ao original: quanto mais lido, mais rico fica o texto. Não há nessa perspectiva de leitura ingenuidades tais como “isenção de interesses” ou “deslocamento do contexto do leitor”, como se a leitura fosse feita no “ar” ou em regiões celestiais, ou, até mesmo, como se ler significasse o esgotamento do texto no passado. Por isso sempre a leitura será engajada, pois os dilemas das comunidades leitoras serão instrumentos para formulação de perguntas, denunciarão ocultamentos e alimentarão movimentos contextualizados.

A Bíblia é texto vivo. Seus símbolos, metáforas e estruturas mais básicas estão carregados com forças de sentidos, as quais ganham potência na leitura na comunidade de fé, que é formada por pessoas com suas experiências. Assim, as perguntas contextuais e as questões nas quais os pés das comunidades tocam poderão ser o lugar privilegiado para a compreensão da Bíblia. Talvez essa perspectiva poderia ser interpelada com a afirmação de que assim não há limites para a interpretação e até mesmo as leituras violentas ganhariam espaço. Contra essa afirmação pode-se afirmar que leitura eivada de interesses não é uma opção, mas um dado que há muito as ciências da linguagem e hermenêutica denunciaram. Nesse sentido, as subjetividades, a história, os gritos, o sangue, as questões, os dilemas, os mundos, a linguagem, os sonhos e os desejos do receptor não podem ser evitados, mas precisam ser canalizados pelos interesses da promoção da vida. Isso fará da Bíblia uma parceira de diálogo e construção de sentido. Além disso, não é justo dizer que a leitura não terá limites. Pelo contrário, a realidade e vida da comunidade não somente nortearão os sentidos, como também os limitarão. Aliás, o próprio texto, como diz Eco, tem seus limites e apontamentos interpretativos. Outra coisa, os pressupostos do Reino e sua justiça determinarão os limites dos interesses teológicos das leituras, o que impedirá qualquer espaço para interpretações desumanizadoras.

⁴⁷ ECO, 2004, p. XXII.

⁴⁸ Cf. PRINCE, Gerald. *Narratology. The Form and Functioning of Narrative*. Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982.

⁴⁹ Cf. JAUSS, H. R. *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*. São Paulo: Ática, 1994. p. 23-28.

⁵⁰ Cf. LOTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

Dessa forma, munidos das preocupações próprias da vida da comunidade e a capacidade de interação entre leitor(es)/leitadora(as) e texto, a Bíblia será instrumento de transformação e norteará a caminhada de fé. Consequentemente, a releitura e recepção do texto bíblico, que realmente significam sua popularização, sairão das mãos dos “donos do saber” para ganhar vida na partilha, onde há a presença do Espírito acolhido na comunidade.

Mesquiati de Oliveira, nessa mesma linha, partindo do diálogo com o movimento da Reforma em seu sentido amplo (magisterial, radical e católica), defende que além dos quatro *solae* da Reforma Luterana, um quinto princípio igualmente exclusivo e correlato deveria ser enfatizado, na esteira dos reformadores radicais – e que no entendimento do Mesquiati é também a característica do pentecostalismo, especialmente o chamado pentecostalismo clássico – que seria o *solus Spiritus Sanctus*.⁵¹ Sem essa ação direta do Espírito Santo, tanto no coração do indivíduo como no seio da comunidade, a leitura e a acolhida das Escrituras estariam comprometidas. Assim, não existiria o *sola scriptura* sem o *solus Spiritus*. Essa chave pneumatológica é não só potencializadora de sentido como também é necessária para o *vivo* entendimento das Escrituras.⁵²

A *hermenêutica do Espírito* da Reforma Radical é um patrimônio para o cristianismo. Quando grupos como os pentecostais a acionam, estão retomando, em grande medida, a tradição da Reforma do século XVI. No entanto, a desconfiança para com o Espírito Santo – e para com os grupos que afirmam ter experiências diretas com ele – resiste, seja nos escritos acadêmicos ou mesmo nos círculos das igrejas, dado o *modus operandi* dos grupos espiritualistas naquele tempo, seus excessos e seus erros. Mas não são somente seus equívocos que devem ser descritos, mas também seus *insights*. É tempo de as teologias e as igrejas serem capazes de incorporar essas contribuições da Reforma de maneira mais articulada e enriquecedora, abrindo-se para outras vias, de forma consciente e deliberada. Como afirmou Timothy George, além de ser um movimento histórico, a Reforma deve ser vista “como movimento do Espírito de Deus” e, assim, “possui um significado permanente para a igreja de Jesus Cristo”⁵³. Estabelecer um diálogo com a história desses grupos da Reforma e com os novos espiritualistas de nosso tempo pode ser mutuamente enriquecedor. Mas teria que ser um diálogo franco, aberto e propositivo, que fosse capaz de desinstalar-nos, de tirar-nos de nossas cômodas posições e pressupostos.

⁵¹ Cf. OLIVEIRA, 2017.

⁵² Kenner Terra mostra como a experiência do Espírito foi marcante na igreja das origens. Cf. TERRA, Kenner. Êxtase, pentecostes e unidade: desafios à luz das origens. In: OLIVEIRA, David Mesquiati (Org.). *Pentecostalismo e unidade*. São Paulo: Fonte Editorial; FPLC; RELEP, 2015. p. 167-179. Donald Dayton, por sua vez, afirmou que essa ação narrada em Atos pode ter se tornado paradigmática para a igreja, possibilitando novas apropriações ao longo dos séculos. Cf. DAYTON, Donald. *Theological roots of Pentecostalism*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991.

⁵³ GEORGE, 1994, p. 306.

Conclusão

À luz da leitura bíblica da Reforma Radical, ler a Bíblia historicamente não pode somente significar inseri-la no seu contexto histórico original, mas precisa levar em consideração o receptor historicamente instalado. Nesse sentido, a afirmação “somente a Escritura” precisa ser sucedida pela questão “como isso se aplicará?”. Em um contexto de luta crítica pela capacidade de compreensão para além da tradição e magistério, busca-se a verdade da Escritura, à qual se entende ser possível acessar sem que sistemas ou organizações influenciem. Essa postura sempre correrá o risco de ser “elitização da interpretação” e acreditará nas inocentes afirmações do paradigma do sujeito, que nega as subjetividades, intuições, sensibilidades e mediações. Inclusive, essas características, por vezes negadas, são o caminho possível para que a Palavra de Deus se encarne na vida daqueles e daquelas que não somente a leem, mas vivem-na nas lutas pessoais, performatizam-na nas celebrações e consubstanciam-na na relação consigo mesmo, com o outro e com Deus.

Como consequência dessas discussões, precisamos levar em consideração que o contexto original, antes de qualquer coisa, é uma narrativa construída pelo intérprete especializado ou não, o qual acredita ser capaz de reconstruir e descrever a realidade. Portanto o histórico da Bíblia Sagrada é também o *lugar de leitura*, porque esse tem potencialidade para determinar sua expressão de sentido. O lugar do receptor determina as perguntas e, conseqüentemente, conduz suas respostas. Dessa forma, os dilemas da vida da igreja, com todos os seus interesses por justiça, libertação, promoção e sinalização do Reino, são parte prioritária no projeto de consumo da Escritura.

Assim, a *Reforma Radical* – que é parte, por vezes marginalizada, do movimento estabelecido desde a *Reforma Protestante Magisterial* e que contribui na construção da identidade do protestantismo e demais movimentos neles enraizados – pode ser resgatada como fonte para intuições hermenêuticas, através das quais se responde à questão de como a Bíblia pode ser o centro da piedade e caminhada de fé.

Referências

- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic*. Spirit, Scripture and Community. Cleveland, Tennessee USA: CPT Press, 2005.
- AULÉN, Gustav. *A fé cristã*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BARROS, José D' Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BAYER, Oswald. *Viver pela fé: justificação e santificação*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- BENKE, Christoph. *Breve história da espiritualidade cristã*. Aparecida: Santuário, 2011.
- BERMAN, H. *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Harvard: Harvard University Press, 2006.
- BLOCH, E. *Tomás Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

- BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- BURKE, Peter. *Origens da história cultural*. Variedades de história cultural. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CALVINO, J. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã* (edição clássica). Tradução Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. v. I.
- DAYTON, Donald. *Theological roots of Pentecostalism*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e interdeterminação nas poéticas contemporâneas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ECO, Umberto. *Os limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FOUCAULT, M. *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), 1997.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- HANKE, Ezequiel. *O Espírito Santo na teologia de Lutero e Calvino*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.
- HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de dogmática*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 403-497.
- JAUSS, H. R. *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*. São Paulo: Ática, 1994.
- LE GOFF, J. *A História Nova*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LE GOFF, J. *Os intelectuais da Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LOTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.
- OCKHAM, G. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. A pneumatologia de Lutero: uma aproximação. *Revista Reflexus*, v. 11, n. 17, 2017.
- PESSAVENTO, Sandra. *História e linguagens*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- PRINCE, Gerald. *Narratology. The Form and Functioning of Narrative*. Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982.
- RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.
- TERRA, Kenner. Êxtase, Pentecostes e unidade: desafios à luz das origens. In: OLIVEIRA, David Mesquiati (Org.). *Pentecostismos e unidade*. São Paulo: Fonte Editorial; FPLC; RELEP, 2015. p. 167-179.
- WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2953>

MARTIN BUCER E OS JUDEUS¹

Martin Bucer and the Jews

Görge K. Hasselhoff²

Resumo: Tradicionalmente, a atitude em relação ao judaísmo de Martin Bucer, o reformador protestante de Estrasburgo, é julgada a partir de “Judenratschlag” (Conselho sobre os judeus) (1538), que ele escreveu junto com alguns pastores de Hesse a pedido do landgrave Felipe II. Este artigo faz uma aproximação diferente examinando as obras de Bucer de acordo com sua ordem cronológica. Sua atitude em relação à língua hebraica não era diferente daquela dos humanistas contemporâneos e, repetidamente, em seu comentário anonimamente publicado sobre os Salmos, utilizou a literatura exegética judaica pertinente. Com judeus contemporâneos como Josel de Rosheim ele mantinha uma relação pessoal amigável. Nesse contexto, é ainda mais surpreendente que ele seja o coautor do áspero livro “Judenratschlag”. A razão para isso poderia ser que Bucer era um teólogo tradicional que cresceu na tradição dominicana. Portanto seu conselho deveria ser visto como um conselho político com traços teológicos. No entanto, Bucer não era tão antijudaico e cheio de ódio judeu como seu companheiro reformador Martin Lutero.

Palavras-chave: Rosel von Josheim. Estrasburgo. Filipe de Hesse. Judenratschlag.

Abstract: Traditionally, the attitude towards Judaism of Martin Bucer, the protestant reformer of Strasbourg, is judged on the “Judenratschlag” (1538) that he wrote together with some Hessian ministers on request of Landgrave Philipp II. This article takes a different approach by scrutinising Bucer’s works according to their chronological order. His attitude towards the Hebrew language was not different from that of contemporary humanists, and time and again in his anonymously published commentary on Psalms he made use of pertinent Jewish exegetical literature. With contemporary Jews like Josel of Rosheim he was personally on a friendly level. Against this background it is all the more astonishing that he co-authored that rather harsh “Judenratschlag”. The reason for

¹ O artigo foi recebido em 27 de fevereiro de 2017 e aprovado em 04 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Tradução: Martin Volkmann; revisão: Rudolf von Sinner, com apoio técnico da bolsista de Iniciação Científica Fabiane Schmidt. – Uma versão alemã deste artigo mais detalhada, principalmente no tocante às notas, foi publicada em: *Judaica*, v. 68, p. 343-373, 2012.

² Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg, Alemanha. Atualmente, é livre-docente em História da Igreja e da Teologia na Universidade Politécnica de Dortmund. Em 2012, foi professor visitante na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Contato: goerge.hasselhoff@udo.edu

that might be that Bucer was a traditional theologian who grew up in the Dominican tradition. Therefore his advice should be seen as a theologically coloured political advice. Nonetheless, Bucer was not as anti-Jewish and filled with Jew hatred as his fellow reformer Martin Luther.

Keywords: Rosel von Josheim. Straßburg. Philipp von Hessen. Judenratschlag.

A história da primeira geração da Reforma poderia ser descrita como sendo a história da importância das ordens religiosas. Martin Lutero era monge da ordem agostiniana – isso é do conhecimento geral. Mas também outros reformadores tiveram sua formação em mosteiros, conventos e escolas monásticas ou, no mínimo, foram marcadamente influenciados por teólogos de ordens religiosas. Assim, por exemplo, o professor de hebraico e colaborador de Ulrico Zwinglio, Conrad Pellikan, durante muitos anos foi membro da ordem dos franciscanos, e Martin Bucer, de quem trataremos a seguir, foi membro da ordem dos dominicanos.³ Ao que tudo indica, tiveram forte influência na fase inicial de sua teologia especialmente Tomás de Aquino, respectivamente o tomismo marcado por Cajetano. Mesmo assim, Bucer sempre permanece um tanto como o “grande desconhecido” da época da Reforma. A isso correspondem formas surpreendentes como ele seguidamente é caracterizado como, por exemplo, a seguinte: Martin Bucer é um “teólogo provocador” [“*scharfmacherischer Theologe*”]. Esse é o juízo de um historiador sobre a postura do reformador de Estrasburgo em relação aos judeus.⁴ Como, no entanto, na historiografia da Reforma, Bucer em geral é descrito como teólogo irênico⁵, tal juízo é muito surpreendente. Além disso, impõe-se a pergunta se a relação de Bucer com os judeus e sua recomendação em relação aos judeus de 1538 são parte central de sua teologia reformatória ou, no mínimo, consequência dela. Assim, faremos, em duas partes distintas, uma análise da temática “Bucer e o judaísmo”: num primeiro momento, sob o enfoque biográfico e, num segundo momento, a partir da leitura de textos selecionados de Bucer.

³ Desde os anos 50 do século XX, as obras de Martin Bucer são editadas criteriosamente. Os volumes da edição crítica são abreviados como segue:

BDS = Martin Bucers Deutsche Schriften = Martini Bucer Opera Omnia, ser. I

BOL = Opera Latina = Martini Bucer Opera Omnia, ser. II

BCor = Correspondance de Martin Bucer [ab v. 4: Martin Bucer Briefwechsel – Correspondance] = Martini Bucer Opera Omnia, ser. III

⁴ HILLERBRAND, Hans J. Vom geistigen “Holocaust“ zur rechtlichen Toleranz: Bemerkungen zum Thema Johannes Reuchlin und die Reformation. In: HERZIG, Arno (Org). *Reuchlin und die Juden*. Sigmaringen: Thorbecke, 1993. p. 109-122. O contexto da p. 118 diz o seguinte: “No despacho da resolução do Hesse em relação aos judeus (1539), o conde de tendência tolerante [isto é, Felipe de Hesse [...]] tinha que ocupar-se com o teólogo instigante Martin Bucer”.

⁵ Cf. ERICHSON, Alfred. *Martin Butzer der elsässische Reformator*. Strassburg, 1891. p. 55 com citação de Ambrosius Blaurer.

Aspectos biográficos

Martin Bucer nasceu em 11 de novembro de 1491, oito anos após Martim Lutero, em Schlettstadt (atualmente Seléstat). Com 15 anos foi entregue à guarda da ordem dominicana em Schlettstadt.⁶ O mais tardar na segunda metade da segunda década do século XVI, Bucer estudava e lecionava nos conventos de sua ordem em Heidelberg e Mainz. Mesmo que Bucer tenha se afastado gradativamente da ordem dominicana na sequência da disputa de Lutero em Heidelberg de 1518, sua formação dentro da ordem teve, sob muitos aspectos, influência marcante em seu modo de pensar. Por um lado, provém dessa época seu amplo conhecimento da teologia de Tomás de Aquino; por outro lado, a relação de seus livros de 30 de abril de 1518 evidencia um amplo interesse tanto na literatura da ordem quanto em obras humanistas.⁷ Entre os livros de Bucer constam, entre muitos outros, várias obras de Tomás de Aquino (p. ex. *Summa theologiae*, *Summa contra gentiles*, *Scriptum super Libros Sententiarum*, *Questiones de veritate*, Comentário sobre a Metafísica), Comentário sobre sentenças de Petrus de Palude (1280-1342), comentários de Tomás de Vio Cajetano (em relação à Suma Teológica de Tomás Aquino, bem como ao Pentateuco), mas também obras de autores clássicos da filosofia, tais como Aristóteles e Cícero, bem como de Paulus Ricius, Marsilio Ficino, Laurentius Valla, Jacques Lefèvre d'Étaples e Erasmo. Interessante em relação ao assunto deste estudo é o fato de que Bucer possuía uma edição hebraica dos Salmos de Conrad Pellikan e uma edição da *Defensio Johannis Reuchlini contra calumniatores suos Colonienses* (Tübingen, 1514; “Defesa de João Reuchlin contra os caluniadores de Colônia”)⁸. Nessa questão em torno de Reuchlin, Bucer, ao que tudo indica, se posicionava a favor de Reuchlin, não obstante transpareça, em comentários posteriores, uma proximidade maior com a polêmica antijudaica de Pfefferkorn.⁹ Além disso, encontra-se entre os livros de Bucer uma gramática hebraica. Provavelmente trata-se de *הדיקדוק הלק* de David Kimchi.¹⁰ Portanto podemos concluir que Bucer esteve profundamente enraizado tanto no humanismo quanto no “puro e rígido tomismo”¹¹ nos inícios do século XVI.

⁶ Com relação a detalhes biográficos, cf. em especial GRESCHAT, Martin. *Martin Bucer: Ein Reformator und seine Zeit*. München: Beck, 1990.

⁷ A relação de livros consta, com comentários, em BCor 1: (*Jusqu'en 1524*), publicado por ROTT, Jean. Leiden: Brill, 1979. (Studies in Medieval and Reformation Thought, v. 25). p. 42-58.

⁸ Cf. BCor 1, 53, n. 32.

⁹ Com relação à disputa de Pfefferkorn. cf. KIRN, Hans-Martin. *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. p. 121-185.

¹⁰ A referida gramática de David Kimchi (1105-1170) só é comprovada na forma impressa a partir de 1529. Porém, eu não excluo a possibilidade de que Bucer tenha possuído um manuscrito da mesma. Por outro lado, Jean Rott atribui a anotação de Bucer “Grammatica hebraea, uno libro” ou a Wolfgang Capito, Johannes Reuchlin ou a François Tissard (BCor 1, 54, n. 41); GRESCHAT, 1976, p. 42, nota 72 considera que Capito tenha possuído *Hebraicarum institutionum Libri duo* (Basel 1518) como sendo pouco provável.

¹¹ GRESCHAT, Martin. Martin Bucers Bücherverzeichnis von 1518. In: *Archiv für Kulturgeschichte*, 57, p. 162-185, 1975. aqui p. 184.

Após a saída da ordem dos dominicanos e de dois anos turbulentos, em que também aconteceu o matrimônio com Elisabeth Silbereisen, Bucer se firmou em Estrasburgo. Assim se estabeleceu uma proximidade teológica com o reformador de Zurique, Ulrico Zwinglio, junto com o qual participou do “debate religioso” com Martim Lutero em Marburgo. Isso merece atenção especial, porque Bucer parece ter causado uma impressão que se perpetuou ao longo do tempo sobre o conde Felipe de Hesse. O mais tardar a partir de 1538, Bucer passou a contar entre os conselheiros mais próximos do conde.¹² Como tal e sob sua incumbência participou decisivamente como “Pai da Igreja em Hesse”¹³ na elaboração do “regulamento de disciplina” de Ziegenhain e no “conselho sobre os judeus”. Após o debate religioso de 1529 e a morte prematura de Zwinglio em Kappel (1531), Bucer tornou-se um dos porta-vozes dos reformadores até a Reforma sofrer um forte revés político após a guerra de Esmalcalde de 1547. Nem bem dois anos após, Bucer fugiu de Estrasburgo, refugiando-se em Cambridge, onde veio a falecer em 28 de fevereiro de 1551.

Nas três décadas entre a saída da ordem dos dominicanos e sua morte, Bucer redigiu uma ampla obra literária, desde comentários bíblicos (entre outros, sobre os Evangelhos de Mateus e de João, Carta aos Romanos, Salmos e Sofonias) e textos dogmáticos no espírito de um tomismo protestante, bem como escritos políticos, ordens da vida eclesiástica e cartas. Em diversos desses textos encontram-se manifestações sobre os judeus e o judaísmo. Essas manifestações, em amplos trechos, aparecem como eco da tradição cristã desde Agostinho até Tomás de Aquino.¹⁴

Na criação literária de Bucer parece ocorrer uma ruptura em torno do ano de 1530. Até essa data, Bucer redigiu a maioria dos comentários bíblicos, nos quais, como veremos a seguir, se pode perceber um acolhimento positivo, mas ao mesmo tempo crítico da língua hebraica e do judaísmo. Posteriormente, com exceção do comentário à Carta aos Romanos, a recepção se desloca mais para reflexões jurídicas, possivelmente motivadas por sua atuação político-eclesiástica.

O ano de 1530 representa para a Reforma na Alemanha, sob o ponto de vista político, uma ruptura. Basta lembrar a dieta de Augsburg, em que o movimento da Reforma se apresentou com uma confissão própria e, ao mesmo tempo, Josel von Rosheim, como representante dos judeus alemães, se distanciava radicalmente da Reforma.¹⁵ Também em relação à cidade de Estrasburgo essa data é significativa, uma vez que no dia 16 de março o senado da cidade emitiu um decreto em que se fazia re-

¹² Cf. na introdução do editor: *Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer*. Editado e comentado por Max Lenz. Leipzig: Hirzel, 1880. 1. Theil, p. v-vi.

¹³ Cf. ORTMANN, Volker. Martin Bucer als Kirchenvater Hessens. In: FÄCKE, Bodo (org.). *Die Homberger Synode von 1526*. Die Reformation in Hessen. 2. ed. Homberg; Efze: Geschichtsverein, 2002. p. 76-85.

¹⁴ Em relação a isso, cf. HOOD, John Y. B. *Aquinas and the Jews*. Philadelphia/PA: University of Pennsylvania Press, 1995.

¹⁵ Quanto à postura de Josel von Rosheim na dieta de Augsburg, cf. ainda FEILCHENFELD, Ludwig. *Rabbi Josel von Rosheim: Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland im Reformationszeitalter*. Strassburg, 1898. p. 27-33, 54s, 117-119, 153-159. (Anexo III).

ferência à proibição de juros e usura para os judeus.¹⁶ No entanto, o problema da usura continuou o que fica comprovado pelo fato de que, no dia 13 de setembro de 1539, foi emitido um novo decreto, a fim de regulamentar a questão dos juros.¹⁷ Além disso, segundo a opinião de Osten-Sacken, o escrito polêmico *Der gantz Jüdisch glaub* de Anton Margarith, um judeu convertido ao cristianismo, parece ter tido influência extremamente negativa não apenas em Martin Lutero, mas também em Martin Bucer.¹⁸

Judeus e judaísmo na obra de Bucer

Em pesquisas mais recentes, em especial de Peter von der Osten-Sacken¹⁹ e Achim Detmers, o comentário aos Romanos de Bucer é analisado como base para o conselho em relação aos judeus de 1538. Detmers classifica o comentário como uma “doutrina sobre Israel” de Bucer, doutrina essa que seria comprovável ao longo de toda a sua atuação.²⁰ Já a análise de R. Gerald Hobbs segue um outro caminho. Ele parte do enfoque no comentário sobre os Salmos, em que ele analisa o uso por parte de Bucer de fontes judaicas e da língua hebraica, bem como o seu convívio com contemporâneos judeus. Hobbs destaca que o interesse primordial de Bucer no estudo do hebraico era o sentido literal da Bíblia. Nisso também era possível entrar em debate com estudiosos judeus, motivo pelo qual Rashi²¹, Abraham ibn Ezra²² e David Kimchi seriam citados seguidamente no comentário sobre os Salmos. No entanto, judeus contemporâneos podem simultaneamente representar um problema, explicável a partir de uma tese condenatória derivada da Bíblia.²³ Nesse modo de pensar Hobbs se encontra na sequência de August Lang²⁴ e Walter Holsten²⁵.

A seguir, procuraremos acompanhar em alguns exemplos essa trilha. Primeiramente, analisaremos o uso da língua hebraica e as descobertas feitas a partir do hebraico; depois descreveremos o aproveitamento de autores judeus em um de seus

¹⁶ O decreto consta em GLASER, Alfred. *Geschichte der Juden in Strassburg. Von der Zeit Karls d. Gr. Bis auf die Gegenwart*. Strassburg, 1894. p. 26.

¹⁷ GLASER, 1894, p. 26.

¹⁸ Cf. OSTEN-SACKEN, Peter von der. *Martin Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

¹⁹ OSTEN-SACKEN, 2002, p. 248-253.

²⁰ DETMERS, Achim. *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. p. 185-215.

²¹ Rashi já fora aproveitado por Nikolaus von Lyra, mas parece que Bucer se baseia em estudos próprios.

²² Sem dúvida alguma, é surpreendente, com base nas edições de textos hebraicos, que textos de Ibn Ezra já muito cedo estavam acessíveis em versões em francês antigo e, posteriormente, em latim. Em parte ele mesmo formulava em latim.

²³ Cf. HOBBS, R. Gerald. Bucer, the Jews, and Judaism. In: BELL, Dean Phillip; BURNETT, Stephen G. (Org.) *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden: Brill, 2006. p. 137-169, onde ele faz um resumo provisório de seus estudos anteriores.

²⁴ LANG, A[ugust]. *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*. Leipzig: Dieterich, 1900.

²⁵ HOLSTEN, Walter. Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers. *Theologische Studien und Kritiken: Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*, v. 107, Neue Folge II, p. 105-194, 1936.

comentários bíblicos e, finalmente, lançaremos o olhar, com base nessa análise, nos escritos políticos de Bucer.

O manejo da língua hebraica

A partir da segunda metade dos anos 20 do século XVI, Bucer redigiu diversos comentários bíblicos. Em Estrasburgo, ele mesmo organiza seus escritos em um conjunto de comentários, uma vez que ele e Wolfgang Capito teriam decidido organizar um projeto de comentários, sendo que Bucer comentaria os escritos do Novo Testamento e Capito, os do Antigo Testamento.²⁶ No início, consta um comentário sobre o Evangelho de Mateus, que inclui também explicações de textos paralelos dos outros sinóticos – Marcos e Lucas.²⁷ Segue um comentário sobre Efésios (igualmente de 1527) e uma interpretação do Evangelho de João (1528)²⁸. Após uma pausa de alguns anos, surgiu em 1536 um comentário muito extenso sobre a Carta aos Romanos.²⁹ Além disso, constam dois comentários sobre escritos veterotestamentários: sobre o profeta Sofonias (1528)³⁰ e sobre os Salmos (1529)³¹. Importante no manejo, tanto do

²⁶ Cf. O prefácio de Bucer ao comentário sobre o Evangelho de Mateus em LANG, 1900, 378 (= *Ennarrationvm in Evangelia*, 1527 [veja nota seguinte], f. 3a).

²⁷ Nas minhas pesquisas eu me basei na edição *Enar/rationvm in Evan/gelia Matthaei, Marci, & Lucae, / libri duo. // Loci communes syncerioris Theologiae / supracentum, ad simplicem scriptu/rarum fidem, circa ullius infecta/tionem aut criminationem, / excu/ssi, / per M. Bucervm. / Argentorati, Anno, M.D.XXVII. [Universitäts- und Landesbibliothek Bonn (= ULB BN) Gk 115]. Esse título, no entanto, só deixa transparecer a apreciação de Mateus 1-7. O segundo volume muito raro da primeira edição não estava acessível durante a elaboração do presente estudo.*

²⁸ O comentário de João, numa edição crítica, consta em BOL 2: *Enarratio in Evangelion Iohannis (1528, 1530, 1536)*, publicado por Irena Backus. Leiden et alii: Brill, 1988. A edição de 1530 contém, além disso, a segunda edição do comentário de Mateus, do qual ainda não há uma edição crítica. O comentário da Carta aos Efésios só é acessível em sua primeira edição e não foram feitas reedições.

²⁹ O comentário ainda não existe em edição crítica. A seguir baseio-me na seguinte edição: *Metaphrases et / enarrationes perpetuae epistolarvm / D. Pauli Apostoli, quibus singulatim Apostoli omnia, / cum argumenta, tum sententiae & uerba, ad autori/tatem D. scripturae, fidemq(ue) Ecclesiae catholicae tam priscae quam praesentis, religiose / ac paulo fusius excutiuntur. // Dissidentium in speciem locorum scripturae, & primarum hodie in religionis doctrina controuersiarum conciliationes & decisiones. XLII. // [...] // Tomvs Primvs. / continens metaphrasim et enarrationem / in Epistolam ad Romanos, in qua ut Apostolus praecipuos totius Theologiae / locos tractauit quam exactissime & plenissime, ita est hoc Tomo maxima / pars totius non tam Paulinae, q(uam) uniuers(a)e S. Philosophi(a)e explicata. / per Martinvm Bucerum. // Argentorati per VVendelinvm / Rihelium. Mense Martio. Anno / M. D. XXXVI. [ULB BN 4° Ga 1279].*

³⁰ *Tzepha/niah, qvem Sopho/niam, uulgo uoca(n)t, prophetarum / epitomographus, ad ebraicam / ueritatem uersus, & com/mentario explanatus / per M. Bucervm // Argentorati apvd Ioannem Hervagi/vm, mense sept. / anno M. D. / XXVIII.*

³¹ A seguir, citações segundo a 4. ed.: *Sacrorvm Psal-/morvm libri qvinque, ad ebrai-/cam ueritatem genuina / uersione in Latinum traducti: primum appensis bona fide sententijs, / deinde pari diligentia adnumeratis uerbis, tum familiari / explanatione elucidati. // Nunc denuo, non paulo maiore quam antea, & fide & di-/ligentia emendati. // Aretio Felino / autore. / [...] / Basileae per Ioan. Heruagium 1547 [ULB BN 4° Ga 702].*

Antigo quanto do Novo Testamento, é o princípio hermenêutico básico de que há uma unidade indissolúvel entre os testamentos e da aliança de Deus.³²

Tomando-se todos os comentários sobre escritos do Novo Testamento em conjunto, cai na vista que Bucer interpreta nomes e textos neotestamentários recorrendo ao hebraico. De que forma – isso nós iremos demonstrar exemplarmente com base na introdução do comentário de Mateus. Aí Bucer expõe que, o que na literatura cristã é designado por “evangelho”, no hebraico, é traduzido por *besorah*, que, por sua vez, provém de *basar*. Esse verbo é utilizado pelos profetas para prenunciar a profecia da graça, que será revelada pelo Cristo. Na Septuaginta, esse verbo sempre é reproduzido por *evangelizein*. Isso Bucer fundamenta com base em diversos textos dos Salmos e do profeta Isaías.³³

Mas Bucer também interpreta outros termos a partir do hebraico; por exemplo, que “Cristo”, como designação do futuro rei, deriva do termo hebraico משיח que, por sua vez, é reproduzido no grego por χριστός³⁴. O nome da cidade de origem de Jesus – Nazaré (que deriva de נצר e não de נצר) – é também explicado detalhadamente³⁵, bem como de onde derivam os termos “escribas” (de סופרים), “fariseus” (de פורשים) e “saduceus” (de צדיקים)³⁶. Outras explicações, que reaparecem posteriormente no comentário de João, são as dos termos “torá”³⁷ e “filhos do trovão”³⁸. Mas também se pode observar certo desenvolvimento teológico. Enquanto no comentário dos evangelhos (sinóticos) Jesus = יהושע é derivado de, filologicamente correto, da raiz do hifil ישה³⁹, no comentário de João, é acrescentada uma derivação do nome de Deus יהוה⁴⁰. No comentário de Romanos, concluído em 1536, Bucer aplica, a partir de uma perspectiva filológica humanista, o mesmo procedimento de explicar termos gregos (e latinos) a partir do hebraico, justificando esse procedimento com o fato de que Paulo se referia a termos e temas hebraicos. Assim, por exemplo, como no comentário de João, o nome Jesus é identificado com o tetragrama.⁴¹

Para avaliar a relação teológica de Bucer com o judaísmo, o comentário de Romanos serviu de base para diversas análises, de maneira que, neste momento, basta

³² Ennarationvm in Evangelia, 1527, 150v-159r, citado e traduzido em partes em DETMERS, 2001, p. 197 (segundo a 3. ed. de 1536). – Nur noch fragmentarisch erhalten und bereits im 16. Jahrhundert posthum veröffentlicht sind zudem Vorlesungen über das Richterbuch. Estão preservadas apenas fragmentariamente e já foram, postumamente, publicadas no século XVI também preleções sobre o livro de Juízes I, sobre isso cf. TIMMERMAN, Daniel. Martin Bucer as Interpreter of the Old Testament: A Re-examination of Previous Scholarship in Light of Bucer’s *Ennarationes in librum Iudicum* (ca. 1540). In: *Reformation and Renaissance Review*, v. 9, p. 27-44, 2007.

³³ Ennarationvm in Evangelia, 1527, p. 1r.

³⁴ Cf. Ennarationvm in Evangelia, 1527, p. 9v.

³⁵ Cf. Ennarationvm in Evangelia, 1527, p. 39r-40r.

³⁶ Cf. Ennarationvm in Evangelia, 1527, p. 159r-160r.

³⁷ Cf. Ennarationvm in Evangelia, 1527, p.148v. BACKUS, 1988, p. 349.

³⁸ Cf. BUCER, 1527, p.125r-v; BACKUS, 1988, p. 17.

³⁹ Cf. BUCER, 1527, p.15r-16r, no caso, p. 15v.

⁴⁰ Cf. BACKUS, 1988, p. 25s, 221.

⁴¹ Cf. BUCER, 1530, p. 11b, 64b, 195a-197a. – Com relação à alteração no método exegético de Bucer, cf. LANG, 1900, v.a. 31s.

vermos um resumo dessa análise.⁴² Por um lado, vale também para Bucer o tradicional argumento de que, com a encarnação de Jesus, a igreja substituiu Israel.⁴³ Consequentemente, considerando também o secreto desígnio de Deus, os judeus estão rejeitados.⁴⁴ Mas como Israel é o povo escolhido de Deus, uma parte do povo, ou seja, os crentes serão salvos, no final dos tempos, junto com a igreja crente, formando assim o verdadeiro Israel. Por outro lado, no entanto, é digno de nota que Bucer, apesar desses preconceitos tradicionais, não deixa de mencionar o tratamento que os judeus recebem na sociedade da época. Assim, ele cita, por exemplo, o tratamento impiedoso e bárbaro dos judeus, a contradição com o direito vigente, os excessivos juros cobrados de judeus que, no entanto, representam, ao mesmo tempo, um poder econômico muito forte. Isso dificulta uma potencial adesão dos judeus ao cristianismo.⁴⁵

Aproveitamento de autoridades judias nos comentários bíblicos de Bucer

Gerald Hobbs, que se ocupou intensivamente com o comentário sobre os Salmos, mostrou que Bucer não tinha escrúpulo nenhum em citar autoridades judias na interpretação dos Salmos. Em primeiro lugar, trata-se do targum⁴⁶, Rashi (por volta de 1040-1105)⁴⁷, Abraham ibn Ezra (1089-1164)⁴⁸ e David Kimchi (por volta de 1160-1235)⁴⁹. Além disso, aparecem no comentário dos Salmos nomes como Flavio Josefo⁵⁰, diversos rabinos da mishnah e do talmude, entre eles Yehuda ha-Nasi (Rav), o redator da mishnah⁵¹, Saadya Gaon⁵², Joseph Kimchi, o pai de David Kimchi⁵³, e um rabino Moses que, noutra momento, é designado como Moshe Cohen⁵⁴, que, no entanto, também poderia ser Moshe ha-Darshan ou Maimonides⁵⁵. Conforme Hobbs, para a elucidação do sentido literal, Bucer seguidamente se associa às interpretações

⁴² Cf. DETMERS, 2001, p. 185-215.

⁴³ Veja, por exemplo, BUCER, 1530, p. 192a. No entanto, essa ideia já é exposta em momentos anteriores, como, por exemplo, em “Bericht auß der heyligen geschrift“. In: STUPPERICH, Robert (ed.). *Straßburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532-1534*. Gütersloh, 1978. (BDS 5). p. 109-258, aqui p. 178,37-179,5. 180,34-184,20.

⁴⁴ BUCER, 1530, p. 426b.

⁴⁵ BUCER, 1530, p. 442b.

⁴⁶ Sempre sob o nome Joseph Paraphrastes Chaldeus, ao total, em 76 passagens.

⁴⁷ São 41 passagens.

⁴⁸ Mais de 100 menções.

⁴⁹ Mais de 150 menções.

⁵⁰ BUCER, 1547, p. 33, 107, 156, 246, 318s, 392, 403, 439, 559, 610.

⁵¹ BUCER, 1547, p. 521; outros rabinos são o amorreu R. Jonah (por volta do séc. IV, p. 340) e R. Levi (por volta dos séc. II/III, p. 259), bem como, em uma passagem, o autor da massorá, provavelmente um dos tiberíades da família dos Bney Asher (a partir do séc. VIII, p. 320).

⁵² BUCER, 1547, p. 482.

⁵³ BUCER, 1547, p. 90, 130, 336, 453, 573.

⁵⁴ BUCER, 1547, p. 96. As três outras menções de um rabino Moshe encontram-se na p. 475, p. 519, p. 573.

⁵⁵ Com relação à dificuldade de classificação precisa dos nomes, cf. HASSELHOFF, Gorge K. *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. 2. ed. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. p. 16, 21.

de Ibn Ezra e de Kimchi, enquanto Rashi serve mais como exemplo negativo, do qual Bucer se distancia.⁵⁶ Ele também o justifica na introdução ao comentário.⁵⁷

Vejamus um exemplo. No Sl 110.4 é dito a respeito do rei/messias: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”. Na Carta aos Hebreus, esse anúncio é entendido como promessa feita para Jesus (cf. Hb 5-7). Em seu comentário, Bucer procura elucidar o sentido literal dessa passagem. Para tal ele menciona inicialmente Kimchi, que interpreta a passagem no sentido de que a ordem divina em relação ao sacerdócio é expressão do primado (*princeps*) soberano e do reinado eterno do mesmo. Assim, a expressão *al divrati* significa que, caso ele queira ser um rei da justiça, ele deve zelar por direito e justiça para todo o povo. Ibn Ezra, no entanto, interpreta a expressão *al divrati* como costume e rito de Melquisedeque. Com isso estaria sendo dado um exemplo de como, assim como Abraão dera uma parte de seu despojo para Melquisedeque, o povo ofertara a Davi o despojo (em forma de armas) que conquistara dos inimigos. Por sua vez, Rashi interpreta a passagem no sentido de que Davi seria semelhante a Melquisedeque, porque ambos seriam sacerdotes e governantes do Altíssimo. A Carta aos Hebreus, por sua vez, interpretaria a passagem no sentido de que quem não conhece a Cristo, na realidade não entenderia coisa alguma corretamente. Por isso a expressão *divrati* só estaria repetindo o que já fora expresso com o termo *malki* (meu rei) que consta no nome Melquisedeque. Exemplos semelhantes se encontrariam seguidamente na Escritura.⁵⁸

Considerando o contexto amplo do comentário dos Salmos, cai em vista que Bucer não o publicou em seu próprio nome, nem na primeira edição, nem na edição de 1547, mas o fez sob o pseudônimo Aretius Felinus. Como nos demais comentários bíblicos raramente aparecem autoridades judias, causa a impressão de que o representante da Reforma e autoridade da igreja Martin Bucer não poderia se dar ao luxo de citar autoridades judias, enquanto que o humanista o podia fazê-lo sem problema sob o pseudônimo. Mesmo assim, há também nos comentários do Novo Testamento muito esporadicamente referências a autoridades judias. Como exemplo, vejamos a seguinte passagem. Em Rm 3.13, Paulo cita o Sl 140.4. Ali se trata de עכשור⁵⁹. No comentário de Romanos esse termo é explicado mediante recurso à explicação da referida passagem no comentário dos Salmos. Aí Bucer/Felinus havia explicado que Rashi reproduz o referido termo com a palavra do francês antigo para aranha, Ibn Ezra e Kimchi, ao contrário, dizem que se trata de uma besta muito cruel e feroz.⁶⁰ No comentário de Romanos consta o seguinte:

⁵⁶ Cf. HOBBS, R. Gerald. Martin Bucer on Psalm 22: A Study in the Application of Rabbinic Exegesis by a Christian Hebraist. In: FATIO, Olivier; FRAENKEL, Pierre (Orgs.). *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*: Texte du colloque international tenu à Genève en 1976. Genebra: Droz, 1978. p. 144-163, à p. 150s; HOBBS, 2006, p. 141-154.

⁵⁷ BUCER, 1547, *Prefatio* f. [a6r].

⁵⁸ Cf. BUCER, 1547, p. 521.

⁵⁹ Esse termo hebraico, que só aparece nessa passagem (hapaxlegomenon), é de difícil tradução.

⁶⁰ Cf. BUCER, 1547, p. 589.

[Há] veneno de áspides debaixo dos lábios deles. Assim afirma Sl 140[.4]: e isso significa o que está acima, qual seja, a culpa, como foi dito, e ele pensa nos crimes nefastos, através dos quais [os] ímpios subitamente destroem [os] inocentes No hebraico [do salmo] consta עכשור, que Rabi Schlomoh [= Rashi] traduz por “aranha”, porém mais adequado [é] que, através desse nome, seja designado [um animal] de culpa extraordinária e de veneno mais eficaz com esse nome, pois neste verso o profeta [= Davi] prometeu uma serpente⁶¹.

Portanto, Bucer aproveita a explicação de Rashi para o termo hebraico עכשור. No entanto, ao mesmo tempo se distancia dessa explicação e contrapõe a sua própria que, por um lado, tem semelhança com a explicação de Kimchi e Ibn Ezra (*noxa*); por outro lado, porém, apresenta uma ampliação (*serpens*). No entanto, importa ter presente o seguinte: Ele não hesita em recorrer à autoridade de Rashi.

Outra pergunta que se impõe é a de onde Bucer tem todo esse conhecimento de autores judeus. Uma possibilidade seria a de que ele teria assumido coleções de textos medievais como, por exemplo, a *Postilla* de Nicolaus von Lyra ou o *Pugio fidei* de Ramon Martí. No entanto, dessas fontes só seria possível o conhecimento de Rashi. Outra possibilidade para o conhecimento do targum é o *Psalterium Octaplum* de Agostino Giustiniani, onde o texto dos Salmos é reproduzido em hebraico, grego, árabe (!) e aramaico.⁶² E a possibilidade de conhecimento de Rashi, Kimchi e Ibn Ezra é a *Biblia Rabbinica* de 1517, respectivamente na Bomberg-Edition de 1524/25⁶³.

O tratamento de judeus em escritos políticos

Bucer não foi apenas teólogo, ele também foi político eclesiástico.⁶⁴ Assim, diversas vezes foi desafiado a redigir regimentos de igreja e ordens da vida eclesiástica. Além dos escritos que serão analisados a seguir, basta mencionar o regimento da arquidiocese de Colônia⁶⁵, que nunca foi implantado, bem como o escrito *De regno Christi*⁶⁶, tão importante para a Reforma inglesa.

⁶¹ *Venenum aspidu(m) sub labijs eorum. Hoc Psalmus habet .140. & ualet ide(m) q(uod) superiora, noxias e(ni)m eo dicto & exitiales intelligit fraudes, quibus impij innocuos subito euertunt. Hebraice est עכשור quod Rabi Schlomoh aranea(m) uertit, sed uerisimilius est p(re)cipua(e) nox(a)e & praesentioris ueneni animal hoc nomine significari, na(m) uates serpente(m) p(ro)misit eode(m) uersu.* BUCER, 1530, p. 173b.

⁶² *Psalterium Hebreum, Graecum, Arabicum, Chaldaicum: cum lat. interpr. / cum tribus latinis interpretationibus et glossis Augustini Justiniani.* Genua: Porrus, 1516. (O Saltério é facilmente acessível em <<http://gallica.bnf.fr>>.).

⁶³ Cf. HOBBS, 1984, p. 486s.

⁶⁴ Cf. a consistente coletânea STROHM, Christoph (Org.). *Martin Bucer und das Recht: Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden.* Genebra: Droz, 2002.

⁶⁵ Cf. *Schriften zur Kölner Reformation*. Teil 1.: STROHM, Christoph; WILHELMI, Thomas; BUCKWALTER, Stephen E. (ed.). Gütersloh, 1999. Teil 2: WILHELMI, Thomas (ed.). Gütersloh, 2003. (BDS 11/1-2).

⁶⁶ BUCER, Martin. *De regno Christi. Libri Dvo 1550.* Organizado por François Wendel. Paris; Gütersloh: GVH, 1955. (BOL 15).

Dialogi (1535)

Referente ao enfoque em judeus, significativos são os *Dialogi* de Bucer, que surgiram em 17 de maio de 1535 com dedicatória ao senado da cidade de Augsburg.⁶⁷ Nesses diálogos (fictícios), três oradores discutem a respeito do papel da autoridade numa cidade-estado da Reforma. Hartmut representa o entusiasmo religioso zwingliano; Sinnprecht defende a posição indecisa humanista de Sebastian Franck e Fridlieb aparece como mediador com características da posição de Bucer. No sétimo diálogo (dentre nove), Fridlieb, ou seja, Bucer constata:

Falta-nos fé, caro irmão. Com palavras confessamos a Deus, mas com ações nós o negamos. Caso contrário, poderíamos, por causa do nome do Senhor, entregar, negar tudo ao nosso redor. Sim, odiar nossa esposa e filhos, pai e mãe, irmã e irmão e nossa própria vida. Haveria também um pouco do entusiasmo, que marcava os levitas, pois dedicavam suas mãos ao Senhor, podendo matar a seu filho e irmão, a fim de evitar que renegassem a fé em favor do bezerro de ouro e, assim, alcançavam a benção de Deus diante das outras tribos de Israel, entusiasmo esse que Fineias demonstrou diante da tribo de Simeão. O mesmo entusiasmo de Elias diante dos sacerdotes de Baal, de Jeú, de Ezequias e de Josias contra toda a idolatria que havia se infiltrado entre seus antepassados no povo de Deus⁶⁸.

O entusiasmo da fé em Israel é exemplar. E, na sequência do diálogo, Bucer destaca que, pela causa do evangelho, se faz necessário aplicar uma dose forte de remédio.⁶⁹ No entanto, em relação a Israel, vale que só foi necessária uma única dose, ou seja, por ocasião da peregrinação pelo deserto. Porém, para os judeus e cristãos descrentes, deve-se continuar a ministrar o remédio por um período muito mais longo:

Tamanhas maravilhas, como Deus fizera a Israel no deserto, nunca mais o fez ao povo de Israel nem a nenhum outro povo. Israel era para ser naquela época e também depois um povo exemplar e modelo para todo o mundo (1Co 10.6). Para aprender nele como Deus trata a ambos: os que o respeitam e os que o desprezam. Pois os mencionados judeus e cristãos, que desprezam o Cristo, recebem de Deus seus pesados e duros castigos e sofrimentos, após a exaltação de Cristo, nosso Senhor. Assim, a última destruição dos judeus foi tão cruel que semelhante dor e sofrimento jamais houve e nunca haverá. Pois os judeus nunca sofreram tanto com egípcios, sírios, assírios, caldeus e outros povos, como os cristãos sofreram semelhantes dores de persas, godos, francos, turcos e outros povos. Os judeus permaneceram setenta anos no exílio babilônico. Assim são quase novecentos anos que se iniciou a destruição das igrejas cristãs por Maomé. E

⁶⁷ BUCER, Martin. *Dialogi oder Gespräch: Von der gemeinsame vnnnd den Kirchen jßungen der Christen Vnd was yeder Oberkait von ampts wegen auß Gýttlichem befelch an den selbigen zûuersehen vnd zû besseren gebüre*“ (1535). In: STUPPERICH, Robert (Org.). *Zum lus Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahr 1535. Dokumente zur 2. Straßburger Synode von 1539*. Gütersloh: GVH, 1984. (BDS 6,2). p. 39-188.

⁶⁸ BUCER, 1984, p. 117,36 - 118,9.

⁶⁹ Cf. BUCER, 1984, p. 119,6-13.

desde lá só aumentou o sofrimento, não só na Palestina, onde os judeus moravam, mas por toda a Síria, Ásia, Grécia, Egito e África. Todas essas regiões foram privadas do santo Evangelho com indizíveis destruições. E por isso também nunca faltaram pestes e carestias. Como fora no início da divulgação do Evangelho quando, sob o imperador Cláudio, houve tamanha carestia que se fez em todas as regiões coletas em favor dos santos na Judeia⁷⁰.

No entanto, o castigo do povo não é um fim em si mesmo, mas tem caráter de medida pedagógica. “Por isso Deus castigou sempre a maldade mais fortemente nos judeus do que nos pagãos, nos cristãos mais severamente do que nos judeus e nos pagãos”⁷¹. Logo, a dádiva dos mandamentos a Moisés foi uma grande graça⁷², ou seja, como presente do Espírito de Cristo:

Evidentemente o Espírito de Cristo, que instruíra o povo de Israel para avaliar corretamente uma mensagem, este mesmo espírito certamente também instruirá um príncipe cristão para encaminhar tudo da melhor forma para o bem, antes de exercer o forte castigo⁷³.

Se até esse ponto Israel ainda deve ser visto tipologicamente, sendo a igreja a continuidade lógica do agir salvífico de Deus, com a encarnação de Jesus Cristo iniciou-se um novo tempo. E, a partir desse momento, os judeus fazem parte daqueles que foram rejeitados. Logo – e isso é surpreendente em Bucer – vale no reino a lei romana. Correspondente a isso, num momento posterior do diálogo, Fridlieb aponta para a questão do direito:

Mas quando chegou a hora e a oportunidade, eles reconheceram ser útil para tal finalidade o castigo que então estabeleceram: privação de alimento, de honra e de todo e qualquer convívio humano no reino. No livro sobre hereges e maniqueus e samaritanos, apóstatas, judeus e adoradores do céu, sobre sacrifícios pagãos e templos⁷⁴.

Uma apostasia do Deus (cristão) é equivalente à apostasia “da fé em direção aos judeus ou aos pagãos”⁷⁵.

Os diálogos também evidenciam que o Israel veterotestamentário possui forte caráter de exemplo. Esse, no entanto, foi superado no momento em que se fundou a igreja. Assim, a religião judaica perde, ao menos em parte, o *status* da graça (por ter negado a Deus) e passa a ser uma grandeza do direito comum.

⁷⁰ BUCER, 1984, p. 120,19-38.

⁷¹ BUCER, 1984, p. 121,6-8.

⁷² Cf. BUCER, 1984, p. 122,9-18.

⁷³ BUCER, 1984, p. 122,30-34; cf. p.160,33-161,2. – p.142,7-18 fica evidente que a lei permanece válida também para cristãos, uma vez que ela ensina „das übel [... zu] hassen“ (1.10).

⁷⁴ BUCER, 1984, p. 138,13-17; Complementações por parte de Stupperich, o qual aponta para o *Corpus Iuris Civilis*, Cod. 1,5-11 como fonte do direito. In *cod[ice] de here[ticis] et ma[nichaeis et samaritis]*, de *Apostat[is]*, *De iud[aeis] et coel[icis] de sacri[ficiis] pa[ganis] et temp[li]s*.

⁷⁵ BUCER, 1984, p. 150,32.

Com isso estão estabelecidas as coordenadas para posteriores manifestações de Bucer, entre elas, o “Conselho sobre os judeus”, de 1538.

O “Conselho sobre os judeus”, de 1538

O conselho, “Se a autoridade cristã esteja autorizada a permitir que judeus morrem entre cristãos e, caso venha a permitir de que forma e tudo o mais”⁷⁶, que Bucer redigiu juntamente com seis clérigos de Hesse, não tem apenas em relação à teologia de Bucer uma longa pré-história, mas também um efeito posterior.

Pré-história

No dia 28 de julho de 1524, o conde Felipe de Hesse expulsara os judeus de seu território. No entanto, a maior parte da população judia parece ter permanecido no território. Assim, em 28 de maio de 1532, Felipe editou novo salvo-conduto para os próximos seis anos.⁷⁷ Ao final desse período de seis anos, Felipe incumbiu sua chancelaria de solicitar um parecer sobre o tratamento a ser dado aos judeus. Como Bucer se encontrava desde outubro em Hesse, a fim de ajudar como consultor e orientador na questão do batismo, o senado da cidade de Estrasburgo sugeriu o seu nome também para essa questão. Aos conselheiros teológicos foi apresentada uma proposta de texto, com sete artigos, “Conselho como os judeus devem ser tolerados”⁷⁸, cuja origem é difícil de ser explicada. Parece que as primeiras cinco teses sobre economia poderiam se originar de sugestões dos próprios judeus de Hesse, uma vez que apresentam grande semelhança com os princípios defendidos por Josel von Rosheim na dieta de Augsburg de 1530. A origem das outras duas teses (ordem sobre a pregação e a proibição de debate) permanece incerta.

O conselho

A resposta à solicitação de Felipe, de dezembro de 1538, contém sete assinaturas. Além de Bucer, assinam seis superintendentes e pastores. Mesmo assim, há a suspeita de que Bucer seja o autor principal do conselho, uma vez que os teólogos de Hesse, ao que parece, defendiam uma extradição de todos os judeus.⁷⁹ No detalhe, as sete teses são comentadas de forma detalhadamente diferenciada, destacando-se em especial a ênfase nos aspectos econômicos.⁸⁰ No geral, porém, são avaliadas como sendo por demais brandas. Depois de uma consideração introdutória de que tanto a Sagrada Escritura como concílios constataram que judeus não creem conforme a

⁷⁶ O texto consta em BDS 7, p. 342-360(1).

⁷⁷ O texto consta em BDS 7, p. 377 (como anexo 1).

⁷⁸ BDS 7, p. 342s.

⁷⁹ Cf. BDS 7, p. 360,1-13.

⁸⁰ Para isso já apontara KLEINER, John W. The Attitudes of Martin Bucer and Landgrave Philipp toward the Jews of Hesse (1538-1539). In: LIBOWITZ, Richard (Hg.). *Faith and Freedom. A Tribute to Franklin H. Littell*. Oxford et al.: Pergamon Press, 1987. p. 221-230, à p. 223-225.

verdadeira religião, as teses previamente apresentadas são comentadas, em geral, de forma equilibrada. No entanto, alguns detalhes caem imediatamente em vista:

– O talmude, como base para a religião judia, é menosprezado pelos avaliadores, e histórias do talmude são classificadas como sendo enganosas: “Pois através das ateias histórias do talmude os judeus pobres e benevolentes são afastados de nossa verdadeira religião”⁸¹.

– Sugere-se proibir a construção de novas sinagogas.⁸²

– Deve-se introduzir uma proibição de debates sobre questões religiosas em nível inferior a especialistas teológicos. Por outro lado, destaca-se a obrigatoriedade para todos os membros de famílias judias de assistir a pregações cristãs.⁸³ (Especialmente nessas recomendações caem em vista as semelhanças para com exigências em relação a famílias anabatistas.)

– Finalmente, com base em Dt 28.43s – o que evidencia um aspecto “novo” sob o ponto de vista teológico –, é sugerido um programa econômico de divisão de trabalho que significa a destruição da base da existência econômica dos judeus em Hesse. Além da proibição do ágio e do comércio em geral⁸⁴, propõe-se que cabem aos judeus: “Os trabalhos mais desprezíveis, pesados e difíceis, tais como mineração, cavar e construir diques, quebrar pedras e rachar lenha, queimar carvão, limpar chaminé e cloaca e coisas semelhantes”⁸⁵. Fundamenta-se essa ideia, com base naquela passagem do Deuteronômio, com o argumento de que os judeus, como sendo os atuais estrangeiros, passaram a ser o rabo, enquanto os cristãos, como os verdadeiramente crentes, passaram a ser a cabeça.⁸⁶

O conselho termina com a sugestão de expulsar os judeus: “Por isso deve-se reconhecer e concluir que tinha que ser mais útil e melhor, assim como a situação está colocada no condado, não tolerar mais os judeus no condado”⁸⁷.

⁸¹ BDS 7, p. 351,26-28. Que Bucer já anteriormente tem reservas ao pensamento rabínico pode-se ver em uma declaração em uma carta aos valdenses do período após 19 de outubro de 1530. (In: BCOR 5: (*September 1530 – Mai 1531*). Hrsg. und bearb. von Reinhold Friedrich u.a. Leiden; Boston: Brill, 2004. [Studies in Medieval and Reformation Thought, v. 101], 43-74 n. 351, aqui 65,6-9).

⁸² BDS 7, p. 352,1-3. Essa proibição está de acordo com o *Codex Justinianus* I,9,19.

⁸³ BDS 7, p. 352,4-18.

⁸⁴ BDS 7, p. 353,3-5. Que a usura parece ter sido o verdadeiro problema para Bucer pode ser visto no escrito mais antigo „Vom mangel der Religion, an deren alles hanget“ (ca. 1532). Cf. STUPPERICH, Robert (hrsg.). *Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528-1533*. Gütersloh; Paris, 1975. (BDS 4). p. 449-464, aqui p. 458,4-20.

⁸⁵ STUPPERICH (hrsg.), 1975, p. 356,9-12. Cf. A sugestão que merece consideração em VOGT, Herbert. *Martin Bucer und die Kirche von England*. 1966. Tese (Mestrado em Filosofia) – Münster, 1966. p. 92, de que o pensamento de Bucer remontaria ao escrito „Utopia“ de Thomas Mores, no prelo em 1518. De fato sugestões semelhantes de fortes trabalhos físicos dos escravos encontram-se em SURTZ, Edward; HESTER, J. H. (hrsg.). *The Complete Works of St. Thomas More*. New Haven; London, 1965. v. 4, Buch II, p. 84. No entanto, no melhor dos casos, deve ter sido, para Bucer, apenas uma motivação para a reflexão, porque o “novo” nessas propostas é de fato a fundamentação bíblica.

⁸⁶ Cf. BDS 7, p. 353,24-354,27. Essa passagem bíblica passa a ser central para Bucer na continuidade da “questão dos judeus”.

⁸⁷ BDS 7, p. 360,11-13.

Efeito posterior

Contrariando as expectativas, o conde não acatou o conselho. Em lugar disso, em 23 de dezembro de 1538, enviou a seus conselheiros um documento de responsável teologia laica, em que ele, com base em seus próprios estudos bíblicos, rechaça as duras atitudes coercitivas.⁸⁸ O esboço, elaborado no mesmo período, de uma ordem para os judeus, com 11 artigos, acata algumas sugestões do conselho. No entanto, não acolhe as propostas de trabalho forçado e a proibição de comércio.⁸⁹ Já em 27 de dezembro de 1538, Bucer reagiu ao documento do conde.⁹⁰ Nessa carta, ele, por um lado, destaca a posição especial dos judeus na história salvífica; por outro lado, aponta para o problema da falta de fé em Cristo, o que exigiria uma atitude mais severa em relação a eles:

Por isso deveríamos ser tão rigorosos contra os judeus, assim como eles devem ser, a partir do juízo misericordioso de Deus, em relação a todos os descrentes. Mas, na minha opinião, esse povo deveria receber entre nós, por causa dos pais e da eleição, um pouco mais de misericórdia do que outros descrentes. Assim, gostaria de ver que se lhes faça todas as bondades que lhes convêm⁹¹.

Destacando novamente aquela passagem de Dt 28, ele também continua a negar a liberdade econômica. No entanto, nos demais artigos, ele concorda com Felipe⁹², inclusive no que diz respeito a uma limitada jurisprudência, “que eles derivam de Moisés e não do talmude”⁹³.

A correspondência seguinte de Bucer com Felipe levanta a suspeita de que, com isso, o assunto estaria encerrado. Somente uma única vez ambos fazem referência aos judeus numa observação lateral. Em uma carta de Bucer ao conde de 3 de julho de 1540, encontra-se, num bilhete anexo, a seguinte observação:

Bilhete. Pede por sentimento paternal em relação à nobreza, a qual, como deve ter notado, é contra o chanceler, a quem considera como inimigo. Pede por apoio para o acordo de Sikkingen.

Por causa dos judeus e por causa de outras mazelas, ouça aqueles que não levam vantagem alguma.

Os anabatistas também devem poder voltar. E os pastores devem instar para a disciplina cristã!⁹⁴

Na resposta do conde, sem data, possivelmente 12 de julho, consta simplesmente:

⁸⁸ Veja documento impresso BDS 7, p. 380-382 (como anexo 4).

⁸⁹ Veja documento impresso em BDS, p. 383-385 (como anexo 5).

⁹⁰ A carta está reproduzida em BDS 7, p. 388-390 (como anexo 7).

⁹¹ BDS 7, p. 388,17-19, 22-25.

⁹² BDS 7, p. 389,20-22.

⁹³ BDS 7, p. 390,6s; cf. p. 385,8-12.

⁹⁴ LENZ I, p. 178 (n. 69).

Em relação aos judeus em nosso território, tomamos medidas nos últimos dias e esperamos que sejam executadas. O mesmo nós também fizemos em relação aos anabatistas⁹⁵.

No ano de 1539, surge finalmente o decreto de Felipe em relação aos judeus.⁹⁶ Também esse, como os anteriores, parece só ter sido observado em parte.⁹⁷ Como, no entanto, no início de 1539, o “conselho” tinha sido publicado duas vezes⁹⁸, Bucer sentiu-se desafiado a reagir e providenciar, de sua parte, a publicação do mesmo, ao qual ele acrescentou uma carta justificativa a um “bom amigo” no dia 10 de maio de 1539.⁹⁹ Bucer explica na introdução que se trata da consolidação da verdadeira religião, uma vez que existe mais do que só um inimigo de Jesus Cristo:

Os inimigos de nosso Senhor Jesus Cristo, sejam judeus, turcos, papistas ou seja lá como se chamam, irão lutar, blasfemar e causar tanta desgraça, assim como Deus sempre lhes impôs, ao próprio Senhor e também a nós, enquanto permanecerem inimigos de nosso Senhor¹⁰⁰.

Logo, “a religião dos papistas e dos judeus é um problema”¹⁰¹, especialmente em relação ao culto desvirtuado.¹⁰² Como os judeus, como filhos de Agar e não de Sara, não representam o verdadeiro Israel, teriam que servir a este.¹⁰³ No entanto, vale em relação aos judeus que eles, na realidade, deveriam ser dominados; porém, considerando Rm 9-11, com misericórdia:

Como o santo Paulo amava os judeus por causa dos pais, assim também nós defendemos que devemos portar-nos em relação a eles de maneira misericordiosa e amistosa. Porém, como são inimigos dos filhos de Deus como do próprio Cristo, eles não devem dominar sobre os filhos de Deus, mas devem servir a eles, assim como Deus ordenou¹⁰⁴.

Segue uma exposição mais extensa por que, numa perspectiva escatológica, haveria um privilégio do judaísmo frente a outros descrentes, apesar da rejeição. E Bucer conclui:

Em resumo: por causa dos pais e a fim de que o Senhor continue a conceder-lhes a graça, deve-se fazer o bem aos judeus. Porém, de maneira que não cause mal nem a eles nem a outros e que sirva para melhora verdadeira. [...] No entanto, como não ser

⁹⁵ LENZ I, p. 185 (n. 71).

⁹⁶ Publicado em BDS 7, p. 391-393 (como anexo 8).

⁹⁷ Para tal aponta uma carta de admoestação de Felipe de 29 de novembro de 1542 (publicada como anexo 9 em BDS 7, p. 394).

⁹⁸ Não é possível reconstruir quem assina como responsável pela publicação. Bucer supõe que tenham sido judeus próximos à chancelaria. Cf. BDS 7, p. 362,15,19; p. 365,30s.

⁹⁹ BDS 7, p. 362-376.

¹⁰⁰ BDS 7, p. 382,25-29; cf. p. 364,34-365,2; 367,33-386,1 e outras mais.

¹⁰¹ BDS 7, p. 363,10s.

¹⁰² Cf. BDS 7, p. 363s.

¹⁰³ Cf. BDS 7, p. 364,28-31 (cf. Gl. 4.22).

¹⁰⁴ BDS 7, p. 369,10-14.

muito duro ou muito severo, segundo o Evangelho, em relação aos judeus descrentes e a nossos inimigos, não sendo, ao mesmo tempo, muito duro e muito severo em relação aos cristãos crentes, nossos membros em Cristo?¹⁰⁵

Segue uma justificativa do conselho de Bucer de impor aos judeus trabalhos forçados e de excluí-los do mercado.¹⁰⁶ Nessa justificativa consta uma observação que dá motivo para a suposição de que Bucer não apenas escreveu a “carta a um bom amigo” por causa da publicação do conselho, mas também porque ele sofrera uma derrota frente a Josel von Rosheim em conexão com a disputa de Frankfurt de fevereiro de 1539. Josel escreve a respeito desse encontro:

[...] e em consequência das disputas que tive diante de muitos sábios de outras nações, a fim de orientá-los, a partir de nossa santa doutrina, contra as palavras de Lutero e de Bucer e seus adeptos, eles me agradeceram pelas palavras de bênção¹⁰⁷.

Bucer comenta em relação a esse encontro:

[...] um judeu tentou me convencer de que nós lhes teríamos causado grande prejuízo nessa questão [isto é, a sugestão de proibição de comércio]. Então ele me mostrou um livro em que consta que eles devem fazer o bem a nós pagãos, entre os quais eles moram. A isso eu lhe respondi: Nos livros de cristãos e de judeus há muita coisa boa escrita. Mas quando as ações contradizem isso, os livros não desculpam ninguém¹⁰⁸.

No final da carta, Bucer relembra as tarefas das autoridades, ou seja, exercer a jurisprudência divina e possibilitar a todos os descrentes (e certamente também aos crentes) a possibilidade do arrependimento:

Em resumo: As autoridades exercem o juízo de Deus. Por isso, como Deus, não devem fazer acepção de pessoas, mas considerar a cada um conforme o seu próprio valor. O Senhor queira conceder a todas as autoridades tal sentimento e boa vontade e a ambos, judeus e maus cristãos, a disposição ao arrependimento. E aos convertidos conceda que com Cristo sempre procurem ajudar a salvar o que está perdido. Amém¹⁰⁹.

¹⁰⁵ BDS 7, p. 373,22-25, 30-34.

¹⁰⁶ BDS 7, p. 373,35-376,7.

¹⁰⁷ ROSHEIM, Josel von. „Journal“. In: KRACAUER, J. Rabbi Joselmann de Rosheim. In: *Revue des Etudes Juives*, v. 16, p. 82-105, 1888. p. 92 (§ 22); ROSHEIM, Joseph of. *Joseph of Rosheim. Historical Writings*. Ed. with Introduction, Translations and Indices by Chava Fraenkel-Goldschmidt. Jerusalem 1996. (hebr.). p. 302; versão inglesa in: *The Historical Writings of Joseph of Rosheim: Leader of Jewry in Early Modern Germany*. Ed. with Introduction, Commentary, and Translations by Chava Fraenkel-Goldschmidt. Translated from the Hebrew by Naomi Schendowich. English Edition ed. and an Afterword by Adam Shear. Leiden; Boston, 2006. (Studies in European Judaism, v. 12). p. 330; cf. FEILCHENFELD, 1898, p. 122, 126.

¹⁰⁸ BDS 7, 375,5-10.

¹⁰⁹ BDS 7, 375,5-10.

A nova publicação do “Conselho” por parte de Bucer, incluindo seus posicionamentos, motivou, por sua vez, uma reação de Josel von Rosheim, redigida em hebraico, que, mais tarde, também foi encaminhada, em tradução para o alemão, para o senado da cidade de Estrasburgo.¹¹⁰

No entanto, importa segurar o seguinte: Bucer continuou a se ocupar com a importância teológica de Israel e do judaísmo, porém, sem publicar novos consistentes escritos antijudaicos. Assim, a conclusão de Hastings Eells de 1937 parece continuar a ter certa validade: “Mesmo que Bucer tenha manifestado tão extrema opinião na questão da tolerância dos judeus, é de se duvidar se ele realmente pensava assim no fundo do coração. Antes, parece ser um episódio de menor peso em sua vida”¹¹¹.

Conclusão

Do panorama acima exposto deve ter ficado claro que Martin Bucer, na sua compreensão do judaísmo, parece ter sido jogado para cá e para lá entre humanismo, teologia e política (*Realpolitik*). Por um lado, dentro da visão tradicional, ele está convencido de que Israel foi substituído pela igreja e que a esperança para Israel consiste unicamente na aceitação de Jesus. Por outro lado, ele ama a língua hebraica e a maneira dos rabinos de buscar o sentido histórico dos textos bíblicos. Ter assumido esse método representou para Bucer muitas críticas, tanto por parte de Conrad Pellikan¹¹² como de Valentin Crautwald¹¹³. Diante desse panorama teológico, Bucer não pode deixar de se manifestar politicamente e de se confrontar com a realidade de um judaísmo convicto representado na pessoa de Josel von Rosheim.

Ao proceder dessa forma, Bucer é um “teólogo provocador”, como eu afirmara no início? Responder a essa pergunta não é fácil. Bucer não é instigante, mas um teólogo tradicional. Mesmo como reformador ele permanece tomista!¹¹⁴ Nessa tradição, ele pode tomar como base a validade permanente do Antigo Testamento para o cristianismo. O povo de Israel, que permanece na aliança, é uma grandeza que tem que fazer parte da reflexão. Os judeus são os irmãos mais velhos que se desviaram e que, por isso, se assemelham aos hereges, mas que, de forma alguma, podem ser identificados com eles. Simultaneamente, Bucer é instigante nas afirmações contundentes, tanto no “Conselho” como carta a um bom amigo, no sentido de que ele parece antecipar aspectos da polêmica vigorosa dos escritos finais de Lutero ou de João Eck. Todavia, ele não conclama a atos de violência, tais como a queima de sinagogas.

¹¹⁰ Cf. ROSHEIM, Joseph of, 1892 (hebr.), p. 328-349; Historical Writings of Joseph of Rosheim, p. 357-363.

¹¹¹ EELLS, Hastings. “Bucer’s Plan for the Jews”. In: *Church History*, v. 6, p. 127-135, 1937. à p. 135.

¹¹² Cf. BCor 3: (1527-1529). Editado por Christian Krieger (Org). Leiden et al.: Brill, 1995. p. 310-312, n. 243. (Pellican para Bucer em 6 de agosto de 1529).

¹¹³ Cf. SHANTZ, Douglas H. The Crautwald-Bucer Correspondance, 1528: A Family Feud Within the Zwingli Circle. In: LIENHARD, Krieger. *Martin Bucer*. v. II, p. 635-643. aqui p. 638-640.

¹¹⁴ Cf. LEIJSEN, Lambert. “Martin Bucer und Thomas von Aquin”. In: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, v. 55, p. 266-296, 1979. à p. 288-293.

Finalmente, importa levar em consideração o seguinte: Bucer não temia manter contato com judeus como, por exemplo, Josel von Rosheim. Em abril de 1537, ele não impediu que Wolfgang Capito lhe fizesse uma carta de apresentação para a Saxônia e uma carta de recomendação para Martim Lutero. Pelo contrário, Capito diz expressamente que ele o faz por incumbência de Bucer.¹¹⁵ (O fato de que Lutero se negou a manter um diálogo com Josel é outra questão e não vem ao caso aqui). Além disso, Bucer estava pronto a manter uma discussão aberta com Josel, o que se pode deduzir das observações acima sobre a disputa de Frankfurt em fevereiro de 1539.

¹¹⁵ Trata-se de uma carta de Wolfgang Capito para Martim Lutero de 26 de abril de 1537 (In: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*. Weimar: Böhlau, 1938. v. 8, p. 76-78, n. 3152).



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2969>

A REFORMA DO SÉCULO XVI E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A ATUALIDADE: DA PRÁTICA DA EXCOMUNHÃO AOS GESTOS DE RECONCILIAÇÃO¹

*The sixteenth century Reformation and its implications nowadays:
from the excommunication to reconciliation gestures*

Elias Wolff²

Resumo: O artigo faz uma análise da Reforma do século XVI centrado em três elementos que estão na origem das questões teológicas e pastorais do processo reformatório: a prática das indulgências, as 95 Teses de Lutero e a bula *Exsurge Domine* do papa Leão X. Aponta para uma nova compreensão desses elementos dentro de dois horizontes: os resultados das novas pesquisas sobre a pessoa e o ensino de Lutero; e o atual contexto do diálogo católico-luterano. A partir disso, mostra elementos da Reforma que podem ser acolhidos como herança comum para católicos e luteranos em nossos dias e pergunta pela possibilidade de uma revisão da excomunhão de Lutero, de modo a favorecer os esforços por uma comunhão na fé entre católicos e luteranos.

Palavras-chave: Igreja. Reforma. Lutero. Excomunhão. Ecumenismo.

Abstract: The article analyses the sixteenth century Reformation focusing three elements which count to the origins to the pastoral and theological matters in the Reformation process: the indulgences practice, the 95 theses, and Pope Leo X's *Exsurge Domine* bull. The research points out to different comprehensions on these elements on two horizons: the results of the new researches on Luther; and the current dialogue context regarding Catholics and Lutherans. Thus, the work demonstrates Reformation elements that may be received as a common heritage today. Furthermore, this paper asks about the possibility on reviewing Luther's excommunication, so that it could favor Catholics and Lutherans Faith communion efforts.

Keywords: Church. Reformation. Luther. Excommunication. Ecumenism.

¹ O artigo foi recebido em 14 de março de 2017 e aprovado em 25 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia e mestre em Filosofia, membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Especialista em ecumenismo e diálogo inter-religioso, líder do Grupo de Pesquisa Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso (PUCPR), coordenador da Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil e do Núcleo Ecumênico e Inter-Religioso da PUCPR. Bolsista produtividade CNPq. Contato: elias.wolff@pucpr.br

Introdução

Os posicionamentos de Lutero sobre a teologia, a espiritualidade, a organização estrutural e a ação pastoral da igreja no século XVI, no contexto de polêmicas em torno das indulgências, levaram-no à excomunhão. Nasce a Reforma, que dá origem a diferentes tradições eclesiais, com patrimônios doutrinários isolados e em conflito. Mas pesquisas atuais constataam que nem tudo na teologia de Lutero era oposto à doutrina católica. E 500 anos depois, verificam-se mudanças significativas nas igrejas católica e luterana, de modo que não mais valem para o presente muitas das mútuas condenações doutrinárias do passado. É importante, então, perguntar se da parte da Igreja Católica seria possível uma revisão do processo de excomunhão de Lutero e um gesto simbólico de levantamento daquele ato, manifestando, com isso, o sincero desejo de fortalecer os esforços por reconciliação entre católicos e luteranos.

Reverendo os fatos

As 95 Teses

Lutero não admitia que a prática das indulgências, tal como praticada em seu tempo, fosse coerente com a proposta do perdão e da salvação em Cristo. Em 31 de outubro de 1517, lança *95 Teses*, questionando cinco principais elementos das indulgências: 1) a *natureza* das indulgências: não é a reconciliação com Deus (Tese 33), pois suas graças “se referem somente às penas de satisfação sacramental, determinadas pelos seres humanos” (Tese 34), pelo que as indulgências não têm poder para perdoar pecados (Tese 76, 52). Está em questão também quais são os “tesouros da igreja” a partir do qual se pregam as indulgências: os temporais (dinheiro acumulado) (Tese 57 e 64, 66, 67), os méritos de Cristo e dos santos, que “operam sem o papa” (Tese 58 e 63), o Evangelho (Tese 62) ou os pobres (Tese 59, 43). 2) A *disposição do fiel* para receber as indulgências: aqui Lutero vê uma dissociação entre o perdão e a contrição (Tese 35) e opõe-se à compra das indulgências pelos falecidos (Tese 13). 3) A *autoridade do papa*: para Lutero, o papa “não quer nem pode dispensar de quaisquer penas senão daquelas que impôs por decisão própria ou dos cânones” (Tese 5). “O papa não tem o poder de perdoar culpa a não ser declarando ou confirmando que ela foi perdoada por Deus” (Teses 6, 20, 38). 4) *Questões econômicas*: entende Lutero que “a maior parte do povo está sendo ludibriada” pela proposta de absolvição da pena (Tese 24), o que tem interesse econômico (Teses 50 e 51). 5) A *pregação*: alerta os bispos para estarem atentos ao que pregam os comissários das indulgências (Teses 51, 56, 69, 70, 72, 74, 75, 77), pois não esclarecem a verdadeira doutrina da igreja (Tese 56).

Com as *Teses* Lutero mostra um problema mais amplo que as indulgências: o clima eclesial e espiritual da época, marcado pela devoção popular muito próxima da superstição; o antropocentrismo teológico, que se expressa sobretudo no racionalismo da escolástica; o excessivo poder das autoridades eclesiásticas. As *Teses* têm a fina-

lidade de discutir essas questões, na intenção de contribuir para o esclarecimento da doutrina da igreja e para que seja feita a reforma de que tanto necessita.

Exsurge Domine e Decet Romanum Pontificem

Em resposta a Lutero, o papa Leão X publicou a bula *Exsurge Domine*³, condenando 41 de suas afirmações, consideradas “heréticas, escandalosas, perigosas, falsas, ofensivas” (DH 1492), que agrupamos em três blocos: I) as que dizem respeito ao *sacramento da confissão e ao pecado*. O papa acusa Lutero de afirmar que os sacramentos não dão a graça do perdão (1); que as partes do sacramento (contrição, confissão e satisfação) não se fundamentam nas Escrituras (5); que o pecado permanece depois da absolvição (2, 15); que o pecador não é capaz de uma contrição que o ajude a ser perdoado (4, 6, 7, 11, 14) e crer que o perdão foi recebido vale mais que o ato da contrição, da confissão e da absolvição (10, 11, 12, 15); a impossibilidade de confessar todos os pecados (9, 10); e que qualquer pessoa pode conceder o perdão dos pecados (13). II) Outro conjunto de erros diz respeito às *indulgências*, entendendo que Lutero nega ser a sua natureza a administração pela igreja dos tesouros espirituais que ela possui (17), que não tem nenhum efeito para a remissão dos pecados (19, 18, 20, 21). III) As afirmações sobre a *doutrina do papado*: *Exsurge Domine* acusa Lutero de não reconhecer que o papa é o vigário de Cristo, por ele instituído sobre a igreja universal (25, 26); que o papa não tem poder para decidir sobre questões de fé, moral e boas obras (27), o que só pode ser feito por um concílio e sem a pretensão de infalibilidade (28, 29, 30, 33)⁴. Lutero tinha sessenta dias para se retratar. Como não o fez, em 3 de janeiro de 1521, Leão X o excomungou com a bula *Decet Romanum Pontificem*.

Diálogo infrutífero

Lutero esperava receber o apoio do papa, pois entendia estar ajudando a igreja a corrigir graves erros que a distanciavam do evangelho. Mas Roma ignorou as questões levantadas pelo monge agostiniano e com a ajuda do dominicano Silvestre Mazzolini (1457-1523) o acusou de herege. Iniciou-se uma série de debates entre Lutero e representantes do papa. Não havendo entendimento entre os debatedores, em 1520 foi redigida a já mencionada bula *Exsurge Domine* e enviada a Lutero, que reage queimando a bula papal e livros canônicos. Nesse clima de controvérsia, Lutero aprofunda suas doutrinas, reduzindo o número de sacramentos a Batismo, Eucaristia e Penitên-

³ PAPA LEÃO X. *Bulla Exsurge Domine* (15/06/1520). In: DEZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion Symbolorum*. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Bolonha: EDB, 1996. p. 627-635.

⁴ O documento de Leão X rejeita, ainda, as afirmações de Lutero que dizem ser a doutrina sobre o purgatório sem fundamento na Bíblia, e o modo como ensina sobre a condição das almas que, porventura, lá se encontram (37, 38, 39, 40). Condena o ensino do Reformador que afirmava ser a pessoa pecadora em cada ato (31, 32, 35, 36, 40), que se deve dar a comunhão sob as duas espécies (16), que a excomunhão é algo a ser apreciado (24), mas “são apenas penas externas e não privam o homem das orações espirituais comuns da igreja” (23).

cia (*Do Cativo Babilônico da Igreja*, 1520)⁵ e incluindo o perdão dos pecados no significado da Eucaristia (*Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades*, 1519)⁶; rejeita a compreensão da doutrina do mérito (*Das Boas Obras*, 1520)⁷; desenvolve uma nova concepção de igreja, realçando sua invisibilidade (*Sobre o Papado de Roma*, 1520)⁸, afirmando o sacerdócio universal de todos os batizados e a autoridade da Bíblia sobre qualquer outra (*À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, 1520)⁹. Em tudo Lutero continua com a consciência de estar agindo na liberdade e coerência de sua fé: “Essa é a liberdade cristã, nossa fé [...] que ninguém necessita da lei ou de obras para a justiça e a salvação”¹⁰.

Em abril de 1521, Lutero vai à Dieta de Worms, onde lhe são mostrados os seus escritos e lhe é perguntado se afirma ou rejeita o conteúdo dos mesmos, ao que responde:

A menos que eu me convença pelo testemunho das Escrituras ou por uma razão clara [...] eu estou vinculado pelas Escrituras que citei, e minha consciência está presa à Palavra de Deus. Eu não posso e não quero retratar-me de nada, uma vez que não é nem seguro nem correto ir contra a consciência. Ajude-me Deus. Amém¹¹.

O rompimento definitivo com Roma mostrava-se irreversível.

Atualizando a compreensão dos fatos

O que Lutero queria, afinal?

Lutero está convicto de que “*ecclesia indiget reformationem*” (“a igreja necessita de reformas” – introdução às *Teses*), o que deve acontecer em três principais âmbitos: na *teologia*, de caráter mais bíblico, patrístico e existencial, em contraposição ao racionalismo da escolástica; na *pregação*, com linguagem mais espiritual do que disciplinadora e legalista; nas *estruturas da igreja*. O objetivo da reforma é “re-centrar” a igreja em Cristo e no seu evangelho, afirmando o primado das Escrituras

⁵ LUTERO, Martinho. Do Cativo Babilônico da Igreja. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 341-424. [A seguir, abreviado como *OSel.*]

⁶ LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades (1519). In: *OSel*, 1987, v. 1, p. 425-446.

⁷ LUTERO, Martinho. Das Boas Obras (1520). In: *OSel*, 1989, v. 2, p. 97-170.

⁸ LUTERO, Martinho. A respeito do papado em Roma contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig. In: *OSel*, 1989, v. 2, p. 197-238.

⁹ LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento cristão. In: *OSel*, 1989, v. 2, p. 289.

¹⁰ LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *OSel*, 1989, v. 2, p. 441.

¹¹ LUTERO, Martinho. Discurso pronunciado na Dieta de Worms – Testemunho. VV.AA. *Martin Luther; 450 ans de Réforme*. Internationes, 1967. p. 56. “A moins qu’on ne me convainque (autrement) par dès attestations de l’Ecriture ou par d’évidente raisons ... jê suis lié par les textes scripturaires que j’ai cites et ma conscience est captive dès paroles de Dieu; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien car il n’est ni sùr ni honnête d’agir contre sa propre conscience. Que Dieu me soit en aide. Amen”.

na vida cristã. A base é a afirmação da justificação unicamente por graça e fé em Cristo (Rm 1.17), sustentada nos princípios *sola fide, sola gratia, sola Scriptura*. A reforma deve ser ampla e profunda: “Uma reforma na Igreja é impossível se não se arrancam até a raiz os cânones, os decretais, a teologia escolástica, a filosofia, a lógica”¹². Então Lutero passa a contestar o aparato canônico da igreja, o sacerdócio hierárquico, o institucionalismo eclesiástico e o seu corpo doutrinal. Mas ele não queria dividir a igreja. Mesmo no clima mais duro das controvérsias, entendia-se unido ao papa e defendendo a doutrina: “Com isto nada queremos dizer nem acreditamos ter dito qualquer coisa que não esteja de acordo com a Igreja católica e os mestres da Igreja”¹³. Queria apenas reformar a igreja e o fez, “embora com erros e equívocos”¹⁴. Observou que “a Igreja romana, outrora a mais santa de todas, se transformou [...] no lupanar mais impudente de todos”¹⁵. Por isso: “A Igreja necessita de uma reforma, o que não é tarefa de uma única pessoa, do pontífice, nem de muitos cardeais – como o provou, a ambas as coisas, o último concílio –, mas de todo o mundo, mais ainda: unicamente de Deus”¹⁶. As dificuldades do diálogo e as animosidades se acentuam a ponto de Lutero acusar o papado de “anticristo”. As discussões inicialmente sobre doutrina incluem agora as estruturas da igreja. O distanciamento de Roma é inevitável:

Visto que o papa juntamente com os seus simplesmente se nega a realizar um concílio, não querendo reformar a Igreja nem acrescentar qualquer progresso ou remediar, e sim querendo que a Igreja vá à ruína [...] nada podemos fazer, e temos que [...] buscar conselho e ajuda em outra parte e, antes de tudo, buscar e pedir uma reforma junto a nosso Senhor Jesus Cristo¹⁷.

Depois do encontro que Lutero e Andreas Bodenstein von Karsltdt tiveram com Iohannes Eck em Leipzig (1519), Lutero conquistou pensadores humanistas, que o ajudaram no desenvolvimento de suas *Teses*, e alguns nobres que lhe ofereceram proteção. Graças à imprensa de Gutenberg, os textos de Lutero logo ganham a Europa. Desse modo, o processo reformatório atinge dimensões e uma complexidade tal que escapa do controle dos teólogos reformadores.

¹² Carta de Lutero a Jodocus Trutfetter, em 09/05/1518. Apud CONGAR, Yves. *Lutero, la Fede, la Riforma*. Brescia: Morcelliana, 1984. p. 40. “Una riforma della Chiesa è impossibile se non si svellono fino alla radice i canoni, le decretali, la teologia scolastica, la filosofia, la lógica.”

¹³ LUTERO, Martinho. Debate sobre a Teologia Escolástica. *OSel*, 1987, v. 1, p. 20. Lutero entendia-se vinculado à autoridade eclesiástica do seu tempo, como se verifica no texto *Martinho Lutero saúda Leão X, Pontífice Romano, em Cristo Jesus, nosso Senhor: Amém*. In: *OSel*, 1989, v. 2, p. 426-433.

¹⁴ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA (CICL). *Do Conflito à Comunhão*. Comemoração Conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017. São Leopoldo: Sinodal; Brasília: CNBB, 2015. n. 222.

¹⁵ LUTERO, Martinho. Do Cativo Babilônico da Igreja. In: *OSel*, 1989, v. 2, p. 423.

¹⁶ LUTERO, Martinho. Explicações do Debate sobre o Valor das Indulgências. Tese 89. In: *OSel*, 1987, v. 1, p. 188.

¹⁷ LUTERO, Martinho. Dos Concílios e da Igreja. In: *OSel*, 1992, v. 3, p. 306.

Um balanço das controvérsias

Na história das relações entre católicos e luteranos, as doutrinas de uns e de outros foram interpretadas como mutuamente excludentes, pois olhadas apenas no contexto polêmico no qual foram escritas. Na atualidade, observam-se, felizmente, significativas mudanças em ambas as partes, explicitando convergências e, inclusive, consensos na fé das duas tradições.

Reconhecimento da catolicidade da fé em Lutero?

Lutero entendia que o seu ensino teológico não negava a fé católica, mas ajudava na superação de riscos que a ameaçavam, tanto na formulação conceitual quanto na sua aplicação prática, o que levou Joseph Lortz a concluir que “Lutero superou em si mesmo um catolicismo que não era inteiramente católico”¹⁸. Há que se reconhecer em Lutero afirmações de verdadeira fé. Concentrando-nos nas 95 *Teses*, apontamos para: as que tratam do sacramento da penitência (especificamente as teses de 1 a 3); sobre o costume antigo de dar a pena antes da absolvição (12); a igualdade entre papa, bispos e padres no poder do perdão sacramental (25); a crítica do caráter comercial das indulgências (27, 28, 50, 51, 66, 67, 73); a dificuldade, dada a pouca formação dos fiéis, de entender a autenticidade tanto do penitente quanto da aquisição da indulgência (31); a crítica a quem acredita ter na carta de indulgência total segurança da salvação (32 e 52); a identificação do documento de indulgência com o perdão de Deus (33); a necessidade da contrição para se obter o perdão (35); que, na via prática, as indulgências podem relaxar a contrição (40), a prática da caridade (41) e as obras de misericórdia (42); a liberdade para adquirir ou não as indulgências (47); a dificuldade de entender os verdadeiros tesouros da igreja (56, 57, 59, 62); a necessidade de rever a pregação das indulgências (69 a 80), evitando desvios da doutrina sobre a mesma (50, 51, 91); a pertinência dos questionamentos populares sobre as indulgências (80 a 89).

Esse elenco é limitado e não pretende mostrar a natureza de cada tese. Mostra, no entanto, que a minoria delas é, realmente, inadmissível na doutrina católica. Estudos atuais sobre Lutero permitem uma compreensão comum de muitas das suas posições e das problemáticas de fundo da Reforma. A consciência do caráter historicamente condicionado das formulações teológicas admite formas diferentes de apresentar o evangelho. E “não se pode culpar a alguém por seguir sua consciência quando foi formada pela Palavra de Deus e alcançou seu juízo após deliberação séria com outras pessoas”¹⁹. O que Lutero pretendia era ajudar “aqueles cuja consciência sofria sob o império da lei e das prescrições humanas, os que eram atormentados pela sua deficiência e pela preocupação da sua salvação eterna, (esses) graças à fé no evangelho podiam reaver a confiança na promessa libertadora da graça de Deus”²⁰.

¹⁸ Apud CICL, 2015, n. 21.

¹⁹ CICL, 2015, n. 232.

²⁰ CICL. “Martin Lutero testimone di Gesù Cristo”. Bolonha: EDB, 1994a, n. 9. “Coloro le cui coscienze soffrivano sotto l’impero della legge e delle prescrizione umane, coloro che erano tormentati delle loro

Essa conclusão situa-nos em dois principais elementos: na compreensão da pessoa de Lutero como “uma personalidade profundamente religiosa”²¹, “testemunha do Evangelho, mestre na fé, arauto de uma renovação espiritual”²², que se manifestava pelo desejo de reforma e de unidade da igreja; e no reconhecimento da catolicidade do Reformador. De fato, até chegar o período polêmico da Reforma, Lutero afirmava: “me senti vinculado com as leis papais e com as tradições dos Padres, observando-as com todo zelo e fervor”²³. Nas críticas que fazia à igreja, Lutero não entendia negar a sua identidade católica, mas cria estar ajudando a igreja a viver a sua catolicidade: “O primeiro protestante foi, em contrapartida, muito mais católico que grande número de seus adversários romanos”²⁴.

Reconhecimento da fé luterana em afirmações da Exsurge Domine?

Semelhante exercício pode ser feito sobre os erros de Lutero apontados na *Exsurge Domine*, verificando o que também os luteranos poderiam admitir como verdade da doutrina cristã no documento papal. Destacamos: a *Exsurge Domine* acusa Lutero de não crer na possibilidade de uma plena contrição (4, 6, 12, 14); de Lutero negar a possibilidade de confessar todos os pecados considerados graves (8, 9); de ensinar de que as indulgências não são a dispensação dos tesouros da igreja, os méritos de Cristo e dos santos (17); de negar que a excomunhão priva os fiéis dos bens espirituais que a igreja poderia lhe oferecer (23); de negar o poder que o papa tem para decidir sobre artigos de fé, moral e boas obras (27); de afirmar que qualquer um pode desaprovar as decisões e a autoridade dos concílios da igreja (29); de ensinar que o justo peca em toda boa obra (31, 32, 35), pois não há livre-arbítrio (36); de afirmar que as almas dos falecidos (no purgatório) pecam por desejarem o descanso (no céu) (39), e as que saíram do purgatório pelo sufrágio dos vivos não são felizes (40); de afirmar que seria oportuno que os prelados destruíssem as bolsas de mendicância (41).

Em que a condenação dessas afirmações de Lutero estaria atingindo as convicções das igrejas luteranas na atualidade? Podem os luteranos hoje concordar com a bula papal que afirma existirem erros nesses ensinamentos de Lutero, sem com isso se sentir prejudicados na sua doutrina?

Da discussão ao diálogo

O processo que levou Lutero à excomunhão foi marcado por ambivalências. “Ele e o público [...] esperavam um intercâmbio de argumentos. Havia sido prometido um processo justo a Lutero. No entanto, ainda que lhe tivesse sido assegurado que

deficienze e dalla preoccupazione verso la loro salvezza eterna, grazie alla fede nell'evangelo potevano riavere fiducia nella promessa liberante della grazia di Dio.”

²¹ WILLEBRANDS, Johannes. Conferência na V Assembleia da Federação Luterana Mundial. *La documentation Catholique*, n. 1569, p. 766, 06/09/1970.

²² CICL, 1994a, n.4.

²³ Apud STAUFER, Richard. *La Reforma*. Barcelona: Oikos; Tau Ediciones, 1974. p. 12.

²⁴ STAUFER, 1974, p. 25.

seria ouvido, repetidas vezes recebeu a mensagem de que ou deveria retratar-se ou seria declarado herege.”²⁵ A indisponibilidade para compreender o real conteúdo das afirmações de Lutero impossibilitou a compreensão das suas verdadeiras intenções.

Também os luteranos admitem dificuldades no diálogo:

[...] também nós congregações e cristãos luteranos reconhecemos que os julgamentos dos reformadores nos confrontos com a Igreja Católica Romana e a teologia do seu tempo, frequentemente não eram livres de deformações polêmicas, que em parte prolongam os seus efeitos até o presente. Lamentamos sinceramente que os nossos irmãos católicos romanos tenham sido ofendidos e mal entendidos por causa de tais visões polêmicas²⁶.

Portanto a divisão aconteceu “não sem culpa de um e de outro lado” (*Unitatis redintegratio*, 3). O papa João Paulo II assim se pronunciou: “Não queremos julgar uns aos outros (Rm 14.13). Mas queremos reconhecer juntos a nossa culpa. Isso vale também para a graça da unidade: ‘Todos pecaram’ (Rm 3.23). Devemos ver e dizer isso com toda a seriedade e tirar daí as nossas conseqüências”²⁷. E o papa Francisco, tratando da viagem que faria a Lund, Suécia, em 31 de outubro de 2016, para a abertura das comemorações dos 500 anos da Reforma, se pronunciou sobre Lutero: “Talvez os métodos estavam equivocados. Mas a igreja não era modelo a ser imitado [...]. Ele contestou. E deu um passo à frente para criticá-la. Depois, viu que não estava mais sozinho”²⁸.

Estudos atuais constataam que muitas teses de Lutero só foram objeto de condenação porque “tomadas fora de seu respectivo contexto”²⁹. Então é de se perguntar: se as teses fossem consideradas em seu contexto específico, seriam passíveis de condenação? Podemos concluir que foram rejeitadas porque não foram interpretadas em seu universo semântico próprio e, portanto, a condenação sofrida não foi justa?

De outro lado, Lutero também criticou e condenou duramente a doutrina, as estruturas, a espiritualidade e a ação pastoral da igreja do seu tempo. Mas significativas e profundas mudanças aconteceram na igreja católica desde então, de modo que muitas dessas críticas e condenações não valem para hoje. Há um clima propício para o diálogo e “[n]ão é adequado continuar repetindo antigos relatos da Reforma, que apresentam as perspectivas luteranas e católicas de forma separada e muitas vezes em

²⁵ CICL, 2015, n. 46.

²⁶ CICL. “L’unità davanti a noi”. CICL, 1994b, n. 52. “...anche noi congregazioni e cristiani luterani riconosciamo che il giudizio dei riformatori nei confronti della Chiesa cattolica romana e la teologia del loro tempo spesso non erano liberi da deformazioni polemiche, che in parte prolungano i loro effetti fino ao presente. Ci rincorre sinceramente che i nostri Fratelli cattolici romani siano stati offesi e fraintesi a causa di tali visioni polemiche.”

²⁷ Apud CICL. “L’unità davanti a noi”. CICL, 1994b, n. 51. “‘Tutti hanno peccato’ (Rm 3,23). Dobbiamo vedere e dire cio in tutta serità e tirarne le nostre conseguenze.”

²⁸ Entrevista concedida no avião quando retornava de sua visita pastoral à Armênia, em junho de 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/556972-qas-intencoes-de-lutero-nao-estavam-equivocadasq-a-opiniao-dos-protestantes>>. Acesso em: 05 ago. 2016.

²⁹ CICL, 2015, n. 50.

oposição uma à outra³⁰. Não cabe ao presente cancelar os acontecimentos da história. Mas pode-se rever o seu significado e trabalhar as suas consequências para hoje: “O que aconteceu no passado não pode ser mudado, mas o que e como é lembrado, com o passar do tempo, de fato muda [...] Não se trata de contar uma história diferente, mas de contar a história diferentemente³¹”.

Tal é o esforço do atual diálogo católico-luterano. São revisadas as questões eclesiológicas, a teologia dos sacramentos, o ministério pastoral, o ministério petrino, a espiritualidade, a missão etc. Convergências e consensos significativos são obtidos por esse diálogo, como demonstra a *Declaração conjunta sobre a justificação* (1999 – o Concílio Mundial Metodista a assinou em 2006³²). Cancelam-se as mútuas acusações de heresia, considerando a justificação por graça e fé em Cristo como a essência da identidade cristã de católicos e luteranos. Questões que permanecem não comprometem o acordo de base entre as igrejas.

O reconhecimento da herança comum da Reforma

Pelo considerado acima, justifica-se o fato de católicos e luteranos estarem hoje em condições de uma comemoração conjunta dos 500 anos da Reforma. Cresce a consciência de pertença a um mesmo corpo, o que se compreende como uma “possibilidade impossível e fonte de grande sofrimento³³”, pelas dificuldades de convivência na plena comunhão. Reconhecer o que os une em Cristo é motivo de alegria; e o que divide faz sofrer e exige perseverança no diálogo reconciliador.

Fundamental é o entendimento comum que:

Os apelos de Lutero à reforma da igreja, isto é, à penitência, são ainda válidos para nós. Ele nos exorta a re-escutar o evangelho, a reconhecer a nossa infidelidade ao evangelho e a testemunhá-lo de maneira crível. Atualmente, isso não pode acontecer sem uma atenção recíproca entre as igrejas e ao seu testemunho, sem uma busca da reconciliação e sem abandonar os estereótipos polêmicos ultrapassados³⁴.

³⁰ CICL, 2015, n. 8.

³¹ CICL, 2015, n. 16.

³² CICL, *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*. São Leopoldo: Sinodal; Brasília: CONIC; São Paulo: Paulinas, 1999. Essa *Declaração* resolveu muitos dos impasses doutrinários presentes tanto nas *Teses* de Lutero como na bula *Exsurge Domine* e no desenvolvimento teológico posterior das duas igrejas. É notável a base bíblica comum para entender a justificação (CICL, 1999, n. 8-12) e o “consenso diferenciado” sobre a justificação unicamente por graça e fé em Jesus Cristo (n. 15). São superadas as polémicas sobre o princípio *sola fides* (CICL, 1999, n. 26-27), a cooperação (CICL, 1999, n. 20-21), a compreensão de mérito (CICL, 1999, n. 38-39), o *simul iustus et peccator* (CICL, 1999, n. 29-30).

³³ CICL, 2015, n. 223.

³⁴ CICL, 1994a, n. 6. “Gli appelli di Lutero alla riforma della chiesa, cioè alla penitenza, sono tuttora validi per noi. Egli ci esorta a riascoltare il Vangelo, a riconoscere la nostra infedeltà al Vangelo e a testimoniare in maniera credibile. Attualmente ciò non può avvenire senza una attenzione recíproca fra le chiese e la loro testimonianza, senza una ricerca della riconciliazione e senza abbandonare gli stereotipi polemici sorpassati.”

Não se trata de reconhecer que tudo foi positivo na Reforma. Estudos de luteranos atuais expressam uma “consciência dos lados obscuros de Lutero e da Reforma”³⁵, como os seus limites pessoais, os seus excessos polêmicos, as suas “posições viciadas e degradantes”³⁶ em relação aos judeus, aos anabatistas, ao levante dos colonos, ao papa. Mas isso não impede de reconhecer no Reformador

as suas razões em tentar reformar a teologia e os abusos existentes na igreja dos seus tempos, e que a sua concepção reformadora fundamental, sobre a justificação que nos é dada por Cristo sem nenhum mérito da nossa parte, não está de modo algum em contradição com a genuína tradição católica assim como se expressa, por exemplo, em Agostinho e Tomás³⁷.

Assim se pronunciou o papa Bento XVI sobre Lutero:

O que sempre ocupava [Lutero] era a questão de Deus, era sua paixão profunda e sua força condutora de toda a sua vida. “Como posso encontrar um Deus misericordioso?”, essa questão lhe apertava o coração e se constitui no fundamento de todas as suas buscas teológicas e suas lutas interiores. Para ele, a teologia não era meramente uma busca acadêmica, mas a luta por si mesmo, que por sua vez era a luta com Deus. “Como posso encontrar o Deus da graça?” O fato de que essa questão foi a força condutora de toda a sua vida nunca deixa de me impressionar. Quem atualmente ainda está preocupado com isso hoje – mesmo entre cristãos? O que representa a questão de Deus em nossas vidas? Em nossa pregação? A maioria das pessoas, mesmo cristãs, parte hoje da pressuposição de que Deus, fundamentalmente, não está interessado em nossos pecados e virtudes³⁸.

E o papa Francisco concorda que “[p]recisamente ‘a questão sobre Deus’, sobre ‘o modo como podemos ter um Deus misericordioso’ constituía ‘a profunda paixão, a mola da vida e de todo o itinerário’ de Lutero”. E conclui: “No fundo, o que animava e inquietava os reformadores era indicar o caminho para Cristo. É isso que nos deve preocupar hoje, depois de termos novamente empreendido, graças a Deus, um caminho comum”³⁹.

É assim fortalecida a orientação do Vaticano II: “É mister que os católicos reconheçam com alegria e estimem os bens verdadeiramente cristãos, oriundos de um patrimônio comum, que se encontram nos irmãos de nós separados” (*Unitatis redin-*

³⁵ CICL, 2015, n. 229.

³⁶ CICL, 2015, n. 229.

³⁷ CICL, 1994a, n. 22. “Le sue ragioni nel tentare di riformare la teologia e gli abusi esistenti nella chiesa dei suoi tempi e che e che la sua concezione firmormatrice fondamentale, sulla giustificazione che ci viene data da Cristo senza alcun merito da nostra parte, non è in alcun modo in contraddizione con la genuína tradizione cattolica così come viene espressa, all’incirca, da sant’ Agostino e da Tommaso d’ Aquino.”

³⁸ PAPA BENTO XVI. Discurso aos representantes do Conselho da Igreja Evangélica na Alemanha, em 23/09/2011. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html>. Acesso em: 09 ago. 2016.

³⁹ Discurso à delegação ecumênica da Igreja Evangélica na Alemanha: Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170206_chiesa-evangelica.html>. Acesso em: 23 fev. 2017.

tegratio, 4). De fato, em muitos ensinamentos do Concílio Vaticano II verifica-se uma profunda sintonia com as intuições de Lutero, como: o primado das Escrituras na vida da igreja (*Dei verbum*), a igreja compreendida como povo de Deus (*Lumen gentium*, cap. II), a constante necessidade de reforma na igreja (*Lumen gentium* 8, UR 6), a confissão da cruz de Cristo na vida cristã e eclesial (*Lumen gentium* 8, UR 4, *Gaudium et spes* 37), os ministérios como serviço (*Christus Dominus* 16; *Presbiterorum ordinis*), o sacerdócio comum dos batizados (*Lumen gentium* 10-11; *Apostolicam actuositatem* 2-4), a liberdade de consciência e de fé (*Dignitatis humanae*)⁴⁰.

Assim, ao mesmo tempo em que “luteranos e católicos experimentam dor a respeito das falhas e desvios, culpa e pecado nas pessoas e eventos que são lembrados”⁴¹, podem também dizer: “na realidade do único Batismo que nos torna irmãos e irmãs, e na escuta comum do Espírito numa diversidade já reconciliada, nós sabemos valorizar os dons espirituais e teológicos que recebemos da Reforma”⁴². Há um “patrimônio comum” que precisa ser reconhecido (*Unitatis redintegratio* 3; *Lumen gentium* 15) como base da consciência de pertença ao mesmo corpo de Cristo e dos esforços pela superação das divisões.

A revisão da excomunhão de Lutero

Considerando o que foi refletido até aqui, cabe nos concentrarmos agora no tema da excomunhão de Martinho Lutero. A excomunhão era uma prática comum de Roma, nem sempre, porém, com motivos unicamente religiosos.⁴³ Em nossos dias, muitos entendem que “chegou o momento de eliminar a aresta que existe entre católicos e protestantes, lembrando que muitas comissões ecumênicas já concluíram que a excomunhão de Lutero foi ‘teologicamente injustificável’”, como disse a pastora Margot Kässmann ao papa Bento XVI.⁴⁴ A aspiração não é nova. Em março de 1963, Wilhelm Michaelis, teólogo alemão luterano, enviou ao cardeal Agostinho Bea, então presidente do Secretariado para a União dos Cristãos, uma *Proposta para o melhoramento dos contatos ecumênicos*, sugerindo a anulação das excomunhões de Fócio (patriarca de Constantinopla entre 858 e 867 e, novamente, entre 877 e 886),

⁴⁰ Esses textos do Concílio Vaticano II encontram-se em *Documentos do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007.

⁴¹ CICL, 2015, n. 229.

⁴² Discurso à delegação ecumênica da Igreja Evangélica na Alemanha: Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170206_chiesa-evangelica.html>. Acesso em: 23 fev. 2017.

⁴³ É o que demonstram as excomunhões dos imperadores Henrique IV e Frederico II, da rainha Elizabeth I, de Napoleão, do rei Vittorio Emanuel II, entre outros casos. Inclusive toda a República de Veneza, com os seus cidadãos, já foi excomungada pelo papa, como também os membros do Partido Comunista (1949). Ver: MANCUSO, Vito. “A excomunhão como arma contra a heresia criminosa”. *Revista IHU-Online*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/532584-a-excomunhao-como-arma-contra-a-heresia-criminosa-artigo-de-vito-mancuso>>. Acesso em: 09 ago. 2016.

⁴⁴ “Luteranos sugerem a Bento XVI que revogue a excomunhão do reformador Lutero”. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/luteranos-sugerem-a-bento-xvi-que-revogue-a-excomunhao-do-reformador-lutero>>. Acesso em: 26 ago. 2016. Parte superior do formulário.

Miguel Cerulário (patriarca de Constantinopla entre 1043-1054) e Lutero.⁴⁵ No último período do Concílio Vaticano II, a *Proposta* foi enviada a 70 padres conciliares. Tratando de Lutero, o documento pedia que fossem anuladas as bulas *Exsurge Domine* e *Decet Romanum Pontificem*, a que o bispo Helmut Hermann Wittler (Osnabrück, na Saxônia) respondeu que a *Exsurge Domine* não poderia ser anulada, pois, mesmo que algumas condenações doutrinárias de Lutero estejam em dúvida, o Concílio de Trento também as condenou. Então seria necessário rever também o Tridentino. O bispo acrescenta, porém, que “fundamentalmente nada impediria a anulação da própria bula de excomunhão, *Decet Romanum Pontificem*”⁴⁶. A questão é se é possível no presente desfazer um ato de tamanha magnitude realizado no passado, ou se esse ato obrigatoriamente se perpetua na história. Mas chega-se hoje a um “quase total acordo em afirmar que a autoridade que pronunciou a excomunhão contra Lutero é competente para anulá-la”⁴⁷. Esse ato precisa ter a competência jurídica para a análise do fato e do direito, com um novo exame das razões teológicas e históricas do processo de excomunhão de Lutero.

Em 1967, o autor da *Proposta* a enviou ao papa Paulo VI, com uma petição para que formasse uma comissão de canonistas, teólogos e historiadores para estudarem a questão. Em 1968, Roger Schutz encaminhou a mesma petição à Sagrada Penitenciária.⁴⁸ Na visita da delegação da Federação Luterana Mundial ao Secretariado para a União, em 1969, tratou-se da anulação da excomunhão de Lutero, e o secretário da Federação, Harding Meyer, “perguntava se seria imaginável, factível e desejável para uma e outra parte que, em ocasião especial, algum alto representante da Igreja Católica expressasse o que é que ela pensa atualmente acerca da pessoa e da obra de Martinho Lutero”⁴⁹. Em 1971, foi encaminhado ao sínodo das dioceses da República Federal da Alemanha o pedido de algum ato que “testemunhasse diante da Igreja universal que os católicos alemães, não obstante as diferenças existentes nalgumas questões doutrinárias, não acham mais o reformador Martinho Lutero digno da excomunhão”⁵⁰. Como tal não ocorreu, os católicos de Worms e Mogúncia escreviam ao papa, sugerindo que, por ocasião dos 450 anos da dieta de Worms, ele “pronunciasse uma palavra clara acerca da pessoa e doutrina de Martinho Lutero à luz do pensamento católico contemporâneo”⁵¹. O cardeal Willebrands respondeu, em 14 de julho de 1971, que esse pronunciamento já fora feito por ele mesmo no plenário da Assembleia da Federação Luterana Mundial, em Evian/França, 1970. Questiona-se quem deve tomar a iniciativa de pedir ao papa a anulação da excomunhão de Lutero, se cristãos luteranos ou católicos. Alguns entendem que “esse é um problema da igreja católica”; outros, que também os luteranos podem fazer a proposta. Na verdade, a ex-

⁴⁵ MICHAELIS, Wilhelm. Controvérsias sobre a anulação da excomunhão. *Concilium*, v. 8, p. 95-110, 1976.

⁴⁶ MICHAELIS, 1976, p. 97.

⁴⁷ MICHAELIS, 1976, p. 98.

⁴⁸ MICHAELIS, 1976, p. 100.

⁴⁹ MICHAELIS, 1976, p. 101.

⁵⁰ MICHAELIS, 1976, p. 103.

⁵¹ MICHAELIS, 1976, p. 103.

comunhão deixou de existir com a morte do Reformador. Mas quem estuda a pessoa e o pensamento de Lutero à luz das novas pesquisas históricas e teológicas em perspectiva ecumênica conclui que um gesto simbólico que indique levantar a excomunhão terá um profundo significado no caminho da reconciliação entre as duas igrejas.

No caminho jurídico e teológico

É inegável a convivência positiva, o intercâmbio teológico e espiritual, a cooperação pastoral entre católicos e luteranos em nossos dias. Mas isso, por mais relevante que seja, não é suficiente para desfazer a excomunhão. A excomunhão foi um ato jurídico, e por isso deverá ser desfeita com outro ato jurídico, expressando uma palavra oficial, formal, liberatória. Tal foi o que aconteceu na anulação das excomunhões de 1054 pelo papa Paulo VI e o patriarca Atenágoras (07/12/1965). É preciso um exame jurídico da excomunhão, verificando a legitimidade da pena aprovada, que pode ser questionada, entre outros: porque ela se fundamenta nas 41 teses reprovadas, e a atual reinterpretação delas esclarece que nem todas contradizem a doutrina católica; a dúvida quanto aos princípios da imparcialidade e equidade exigidos dos juízes que ouviram Lutero; a clareza que hoje se tem que Lutero não queria abandonar ou dividir a igreja, tendo, em muitas situações, sido forçado a ir a extremos que levaram à separação.⁵²

Considerando que ao publicar as *95 Teses* Lutero tinha ciência de não ter um posicionamento fechado, mas estar propondo um debate público, acadêmico, que nunca aconteceu, de modo que não pôde fazer-se compreendido em seu verdadeiro entendimento das mesmas; que os estudos atuais sobre Lutero não negam a seriedade de suas motivações de fé, pelo contrário, reconhecem nele “pessoa profundamente religiosa, que lutou com honestidade e dedicação pela mensagem do evangelho”⁵³; que o atual diálogo entre católicos e luteranos permite verificar consensos em doutrinas fundamentais das duas igrejas, entre outros, não são as propostas pelo levantamento da excomunhão de Lutero que precisam de justificação, mas os posicionamentos que buscam mantê-la.

Excomunhões do passado, válidas para hoje?

É preciso verificar se as históricas condenações formais e recíprocas das doutrinas católica e luterana não ocorreram a partir de preconceitos comumente difundidos e que passaram a moldar a consciência dos fiéis. Elementos de caráter cultural e costumes localizados podem ter contribuído para o não entendimento do pensamento teológico do outro. Nos contextos de apologia polêmica que impregnava os debates teológicos, era notória a falta de serenidade e lucidez. Assim, apresenta-se hoje a ne-

⁵² MICHAELIS, 1976, p. 107.

⁵³ CICL, 1994a, n. 23. “persona profundamente religiosa che lottò con onestà e dedicazione per il messaggio dell’Evangelo.”

cessidade de uma profunda revisão das condenações afirmadas em tais contextos para verificar se elas mantêm seu fundamento para os tempos atuais.

Além disso, há também mudanças ocorridas nas igrejas católica e luterana. Se não há alterações quanto ao conteúdo da fé, é visível o redimensionamento na sua formulação. E isso não é pouco. A forma de uma igreja expressar sua convicção de fé nem sempre foi compreendida pela outra, o que levou a distanciamientos por se entender que não apenas falavam uma linguagem diferente sobre a fé, mas que essa fé em si mesma era diferente. Assim, por exemplo, os teólogos da Reforma do século XVI acusavam a Igreja de Roma de pelagiana, pois estaria incentivando a amar a Deus e cumprir os seus mandamentos com o próprio esforço⁵⁴; que os sacramentos justificam *ex opere operato*, sem a necessidade da boa disposição de quem o recebe⁵⁵; ou que o sacrifício da missa nega o valor e a unicidade do sacrifício na cruz⁵⁶. A doutrina católica, por sua vez, acusou os teólogos da Reforma de negarem o valor dos dez mandamentos para a vida cristã (DH 1659); de afirmarem que o que foi justificado não pode mais pecar nem perder a graça (DH 1573); de ensinarem que os sacramentos não concedem a graça *ex opere operato*, sendo suficiente a fé para se obter a promessa de Deus (DH 1608); de negarem a presença real de Cristo na Eucaristia (DH 1651), por rejeitarem a doutrina da transubstanciação (DH 1652).

O fato é que no contexto de polêmica uma igreja não conseguiu expressar claramente a sua verdade nem compreender o que a outra afirmava. Uns e outros confundiram linguagem e conteúdo da fé. Assim, por exemplo, a *forma* de se entender a presença real causou controvérsias; a concentração da vida eclesial no ministro ordenado levou a confusões sobre o sacramento da Ordem; diferenças na vida cristã esconderam o valor do Batismo comum; e a doutrina da justificação pareceu o pilar apenas da igreja luterana. Avanços no diálogo constataam hoje o conteúdo comum da fé nesses e em outros elementos, mesmo se usando linguagens diferentes. A doutrina luterana afirma que na Ceia “os elementos consagrados não permanecem simplesmente pão e vinho, mas em virtude da palavra criadora nos são dados como corpo e sangue de Cristo”, pelo que se afirma uma “transformação” nas espécies consagradas, ainda que não se utilize o conceito da *transubstantiatio*⁵⁷; que “não rejeita, em linha de princípio, de aplicar o conceito de sacramento ao ministério e à ordenação [...] com o ato da ordenação o Espírito Santo, comunicando a graça, habilita o ordenado a cumprir o seu ministério”⁵⁸; o mútuo reconhecimento do Batismo é um fato consumado; sobre a justificação, as igrejas afirmam juntas:

⁵⁴ A CONFISSÃO DE AUGSBURGO, art. 18.

⁵⁵ A CONFISSÃO DE AUGSBURGO, art. 13.

⁵⁶ ARTIGOS DE ESMALCALDA, II, 2; A CONFISSÃO DE AUGSBURGO, art. 24.

⁵⁷ Cf. CICL. La cena del Signore. *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994c. v. 1, n. 51. O diálogo permite também a católicos e luteranos afirmarem juntos a “eucaristia como sacrifício de ação de graças pelo sacrifício da cruz presente no sacramento” (CICL, 1994c, n. 60), sem significar repetição ou carência no valor salvífico do único sacrifício de Cristo na cruz.

⁵⁸ CICL. Vie verso la comunione. *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994d, n. 69. “non rifiuta in linea di principio di applicare il concetto di sacramento al ministero e all’ordinazione [...] com l’atto dell’ordinazione lo Spirito santo, comunicando la grazia, abilita l’ordinato a compiere il suo ministero.”

É nossa fé comum que a justificação é obra do Deus uno e trino. O Pai enviou seu Filho ao mundo para a salvação dos pecadores. A encarnação, a morte e a ressurreição de Cristo são fundamento e pressuposto da justificação. Por isso justificação significa que o próprio Cristo é nossa justiça, da qual nos tornamos participantes através do Espírito Santo, segundo a vontade do Pai. Confessamos juntos: somente por graça, na fé na obra salvífica de Cristo, e não por causa de nosso mérito, somos aceitos por Deus e recebemos o Espírito Santo, que nos renova os corações e nos capacita e chama para as boas obras⁵⁹.

Mesmo sabendo que persistem divergências doutrinárias entre as igrejas, há o reconhecimento mútuo dos elementos essenciais da fé cristã, o que forma um patrimônio comum, mesmo se esse tem expressões diferentes em cada tradição eclesial: “o fato que os reformadores tenham mantido sadamente a continuidade com a igreja das origens é visto hoje com mais clareza e reforça a consciência da ecumenicidade e catolicidade da confissão luterana”⁶⁰.

Assim, retomamos: se é possível reconhecer hoje em Lutero a fé que justifica, fé verdadeira, portanto, como isso pode ajudar a rever em nossos dias a excomunhão decretada no passado sob a acusação de fé falsa ou falta de fé? Relendo a vida do reformador, não se verifica a falta da fé professada pela igreja de então, mas dissensões teológicas na explicitação da fé. E a excomunhão não teve apenas razões teológicas. Parece-nos oportuno que, considerando o atual contexto positivo das relações entre a igreja católica e a luterana, no âmbito da comemoração conjunta dos 500 anos da Reforma aconteça um gesto de altíssimo nível simbólico que muito fortaleceria os esforços por reconciliação e comunhão na fé entre as duas igrejas: um gesto oficial, por parte do bispo de Roma, de retirada da excomunhão que foi imposta a Martinho Lutero em 03 de janeiro de 1521. Nossa sugestão segue o que propõe o diálogo católico-luterano: um ato de declaração da nulidade da excomunhão num contexto celebrativo, tratando-se de uma celebração de reconciliação, a qual assume um caráter penitencial pelos erros de uns e outros que levaram à divisão, às ofensas mútuas, à falta de caridade e também de ação de graças.⁶¹ O ato de retirar a excomunhão, com um significado penitencial pela divisão e também como ação de graças e de louvor a Deus pelas atuais relações positivas entre as igrejas, seria uma privilegiada expressão da “fraternidade reencontrada”⁶², e teria um significado eclesial de valor inimaginável para a vida dos cristãos e das igrejas, fortalecendo a busca da comunhão na fé em Cristo e a comum responsabilidade no testemunho do seu evangelho no mundo.

⁵⁹ CICL, 1999, n. 15.

⁶⁰ CICL, 1994b, n. 54. “il fatto che i riformatori abbiano mantenuto saldamente la continuità con la chiesa dell’origini, viene visto oggi con più chiarezza e fafforza la consapevolezza dell’ecumenicità e cattolicità della confesione luterana.”

⁶¹ Cf. CICL, 1994b, n. 69.

⁶² PAPA JOÃO PAULO II. *Ut Unum Sint*. São Paulo: Paulinas, 1995. n. 42.

Considerações finais

Do refletido, parece-nos claro que não é teologicamente insustentável a possibilidade de um ato que indique o levantamento da excomunhão de Martinho Lutero. Essa possibilidade ganha sustentação na acolhida efetiva das convergências e consensos doutrinários resultantes do diálogo católico-luterano. Mas para isso não basta o trabalho dos teólogos. É preciso que as lideranças maiores das igrejas se disponham a fazê-lo. Os teólogos ajudam as igrejas a compreenderem o entendimento da complexidade da situação que levou à declaração da excomunhão no passado, do *status quaestionis* da divisão no presente, dos passos dados para a reaproximação, das consequências positivas do levantamento da excomunhão para o futuro da igreja. Uma vez esclarecidos esses pontos, aos líderes das igrejas cabe a responsabilidade de realizar atos oficiais de retirada da excomunhão.

Referências

- A CONFESSÃO DE AUGSBURGO. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- ARTIGOS DE ESMALCALDA. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1996. p. 603-610.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2007.
- CONGAR, Yves. *Lutero, la Fede, la Riforma*. Brescia: Morcelliana, 1984.
- COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA LUTERANA. *Do Conflito à Comunhão. Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017*. São Leopoldo: Sinodal; Brasília: CNBB, 2015.
- _____. Martin Lutero testimone di Gesù Cristo. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994a. v. 1, p. 743-751.
- _____. L'unità davanti a noi. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994b. v. 1, p. 752-830.
- _____. La cena del Signore. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994c. v. 1, p. 589-653.
- _____. Vie verso la comunione. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994d. v. 1, p. 654-692.
- LUTERO, Martinho. Discurso pronunciado na Dieta de Worms – Testemunho. In: VV.AA. *Martin Luther; 450 ans de Réforme*. Internationes, 1967. p. 52-56.
- _____. Debate sobre a Teologia Escolástica (1517). In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1987. v. 1, p. 13-20.
- _____. Do Cativoiro Babilônico da Igreja. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 341-424.
- _____. Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades (1519). In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1987. v. 1, p. 425-446.
- _____. Das Boas Obras (1520). In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 97-170.
- _____. A respeito do papado em Roma contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 197-238.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento cristão. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 277-340.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 435-460.

_____. Dos Concílios e da Igreja. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1992. v. 3, p. 300-432.

_____. Explicações do Debate sobre o Valor das Indulgências. Tese 89. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1987. v. 1, p. 55-190.

_____. Martinho Lutero saúda Leão X, Pontífice Romano, em Cristo Jesus, nosso Senhor. Amém. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concordia, 1989. v. 2, p. 426-433.

MANCUSO, Vito. A excomunhão como arma contra a heresia criminosa. *Revista IHU-Online*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/532584-a-excomunhao-como-arma-contr-a-heresia-criminosa-artigo-de-vito-mancuso>>. Acesso em: 09 ago. 2016.

MICHAELIS, Wilhelm. Controvérsias sobre a anulação da excomunhão. In: *Concilium*, v. 8, p. 95-110, 1976.

PAPA BENTO XVI. Discurso aos representantes do Conselho da Igreja Evangélica na Alemanha, em 23/09/2011. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html>. Acesso: 09 ago. 2016.

PAPA FRANCISCO. Entrevista concedida no avião quando retornava de sua visita pastoral à Armênia, em junho de 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/556972-qas-intencoes-de-lutero-nao-estavam-equivocadasq-a-opiniao-dos-protestantes>>. Acesso: 05 ago. 2016.

_____. Discurso à delegação ecumênica da Igreja Evangélica na Alemanha: Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170206_chiesa-evangelica.html>. Acesso em: 23 fev. 2017.

PAPA JOÃO PAULO II. *Ut Unum Sint*. São Paulo: Paulinas, 1995.

PAPA LEÃO X. *Bulla Exsurge Domine*. In: DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion Symbolorum*. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Bolonha: EDB, 1996. p. 627-635.

STAUFFER, Richard. *La Reforma*. Barcelona: Oikos; Tau Ediciones, 1974.

WILLEBRANDES, Johannes. Conferência na V Assembleia da Federação Luterana Mundial. In: *La documentation Catholique*, n. 1569, p. 761-767, 06/09/1970.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2998>

AS MULHERES DA REFORMA NA IGREJA DO NORTE DA ALEMANHA: UM OLHAR SOB A PERSPECTIVA DE GÊNERO¹

*The women of the Reformation in the Northern Church of Germany:
a look from the gender perspective*

Karen Bergesch²

Resumo: O artigo aborda o tema das mulheres da Reforma desde o século XVI até hoje, propondo uma análise de gênero. Para tanto, é apresentado inicialmente o projeto da exposição itinerante organizada pelo Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha. A exposição define como mulheres da Reforma aquelas que, ao darem o seu testemunho de fé, contribuíram ativamente para a promoção das ideias de uma igreja sempre em Reforma. A compreensão da Reforma como um processo contínuo estende o movimento histórico desde o século XVI até hoje. A segunda parte do artigo apresenta cinco biografias de mulheres incluídas na exposição em forma de resumo. As biografias narram histórias de mulheres que deram testemunho de fé de forma inovadora, marcando a história da sua região. A terceira parte do artigo realiza uma análise de gênero a partir das mudanças propostas pelo movimento da Reforma aos papéis do masculino e do feminino na sociedade no século XVI. Também são incluídas na análise as situações trazidas pelas biografias, que descrevem enfrentamentos pela liderança de comunidades e no trabalho social, bem como conquistas.

Palavras-chaves: Mulheres. Reforma. Gênero. Transformação.

Abstract: The article addresses the theme of women of the Reformation from the sixteenth century until today, proposing a gender analysis. The first part presents the women of the Reformation itinerant exhibition projekt organized by the Women's Desk of the Northern Church of Germany. The exhibition includes those women who, by giving their testimony of faith, have contributed actively to the promotion of the new faith. The Reformation's understanding for the exhibition is an ongoing process from the 16th century until today. The second part presents five women biographies from the exhibition in the form of a summary. The biographies tell stories of women who have witnessed faith in an innovative way, marking the history of their region. The third part of the

¹ O artigo foi recebido em 02 de abril de 2017 e aprovado em 05 de maio de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Coordenadora do Departamento da América Latina e América do Norte no Centro de Missão e Ecumenismo na Igreja do Norte da Alemanha, Hamburgo, Alemanha. Contato: karenbergesch@t-online.de

■ article performs a gender analysis based on the changes proposed by the Reformation movement to the masculine and feminine roles in society in the 16th century. This part includes also the biographies analysis, which describe confrontations in the community leadership and social work, as well as achievements.

■ **Keywords:** Women. Reformation. Gender. Transformation.

Introdução

O presente artigo aborda o tema das mulheres da Reforma, propondo uma análise sob a perspectiva de gênero. Essa proposta enfrenta alguns desafios. Primeiramente, é necessário caracterizar as mulheres da Reforma. Geralmente são incluídas nessa categoria mulheres que deixaram seus nomes registrados através de debates teológicos no século XVI. Mas será que as mulheres da Reforma podem ser restringidas somente a esse grupo?

Segundo, ao refletir sobre essa pergunta, mais um desafio se coloca. Qual seria o período da Reforma exatamente? É correto reduzir o movimento da Reforma ao século XVI? Certamente esse século foi determinante para a Reforma, mas o movimento em si propõe uma continuidade na revisão da fé a partir da Bíblia. Sob tal enfoque, a Reforma aqui é compreendida como um movimento que inicia no século XVI e se estende até hoje.

Ambos os desafios encontram uma resposta na exposição itinerante sobre as mulheres da Reforma, organizada pelo Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha em comemoração ao jubileu de 500 anos da Reforma. As organizadoras da exposição criaram critérios específicos para encontrar as mulheres da Reforma e o resultado é positivamente surpreendente.

Além disso, a exposição é planejada para ir ao encontro de seu público e não esperar que o público a visite em um único lugar. A exposição está em movimento, assim como a igreja da Reforma. A exposição assume iniciativas, assim como as mulheres da Reforma. Essa é a primeira parte do artigo.

A segunda parte do artigo apresenta o resumo de cinco dentre as 20 biografias da exposição. As biografias resgatam histórias de mulheres que tiveram papel marcante em suas comunidades ao darem testemunho de sua fé. As iniciativas tomadas por essas mulheres geraram resultados de inclusão e de cuidado (diaconia) que chegam aos dias de hoje.

Por fim, o texto propõe uma análise histórica dos papéis e normas referentes ao masculino e ao feminino a partir da categoria de gênero. Que mudanças são propostas? Que mudanças se consolidam? Quais são os papéis e as normas que deixam de seguir o convite para um movimento contínuo de reflexão a partir da igualdade vinda com o sacerdócio universal de todos os crentes? Como foram resolvidos os confrontos de gênero frente ao interesse comum pela liderança?

A exposição itinerante – um convite ao movimento

Por ocasião das comemorações do Jubileu dos 500 anos da Reforma Luterana em 2017, estão sendo organizados vários encontros, eventos e publicações nas igrejas luteranas ao redor do mundo já há algum tempo. Diversos grupos e organizações de mulheres, nas igrejas luteranas, buscam visibilizar a participação de mulheres do movimento da Reforma junto a tais festividades através de palestras, publicações de materiais e seminários.

Dentre as numerosas atividades comemorativas para a ocasião do jubileu, a Igreja do Norte da Alemanha (*Nordkirche*)³, através do Departamento de Mulheres (*Frauenwerk*), propõe uma exposição itinerante, resgatando a participação de mulheres desde o movimento da Reforma até nossos dias. A compreensão para tanto é de que a Reforma não se restringe somente ao período do século XVI, mas é contínua.

Uma igreja em constante movimento de Reforma dialoga com as questões de seu tempo, sendo desafiada e desafiando a sociedade e seus membros continuamente. Ao resgatar a história de mulheres que testemunharam sua fé através de ações concretas na sociedade de seu tempo, registra-se a situação de mulheres em posição de liderança ou na busca por espaços de igualdade e reconhecimento para a liderança.⁴

O título da exposição é „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“ *Frauen schreiben Reformationsgeschichte* (“...de importância não estimável, mulheres escrevem história da Reforma”). A coordenadora geral é a bispa emérita Maria Jepsen⁵ e a organizadora responsável pelo Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha, Kerstin Klein.

A exposição itinerante percorre 14 cidades entre fevereiro de 2016 e novembro de 2017. Nela, o público encontra 20 biografias que se destacaram tanto no movimento da Reforma como na história da igreja luterana no norte da Alemanha até hoje. A pesquisa revelou um volume inesperado de material, cerca de 60 biografias.⁶

Na verdade, esse é um longo período que narra a história do próprio país. A perspectiva de incluir histórias de vidas desde o século XVI até hoje amplia a possibilidade de fonte de pesquisa. Desde a Reforma, há mulheres que interagem com modificações políticas, geográficas e econômicas, tendo suas decisões e ações ancoradas na fé e na vivência junto à igreja. Dessa forma, a exposição revela novas histórias e,

³ A Igreja do Norte da Alemanha (*Nordkirche*) foi fundada como Igreja Territorial (*Landeskirche*) em 27 de maio de 2012, sendo essa a fusão das Igrejas Regionais de Mecklenburg, Nordelbien e Pommern. Tornou-se, dessa forma, a quinta maior Igreja Territorial, com aproximadamente 2,1 milhões de membros, dentre as 20 Igrejas Regionais filiadas à Igreja Evangélica da Alemanha (EKD). Cf. <www.nordkirche.de>.

⁴ KOERTGE, Ulrike. 500 Jahre Reformation – und Frauen sind machtvoll dabei! Vorwort von Ulrike Koertge. In: KLEIN, Kerstin; MANSKE, Maïke. „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“. *Frauen schreiben Reformationsgeschichte*. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 2016. p. 8.

⁵ Maria Jepsen, bispa emérita, nasceu em 1945 em Bad Segeberg. Primeira bispa eleita em toda a igreja luterana ao redor do mundo para a região de Hamburgo em 1992. Em 2008, assumiu o Bispado Hamburg-Lübeck, Nordelbische Kirche. Em 2010, aposentou-se. Estudou Teologia em Tübingen, Kiel e Marburgo. Cf. <www.nordkirche.de/de.wikipedia.org/wiki/Maria_Jensen>. Acesso em: 27 mar. 2017.

⁶ KOERTGE, 2016, p. 8.

paralelamente, enfatiza a abordagem sobre a Reforma a partir da compreensão de uma igreja em contínua transformação.⁷

Diante do longo período histórico e do volume de material encontrado sob esse novo olhar, foi necessário criar critérios para a seleção das biografias. Os critérios definidos foram: 1. apresentar pelo menos uma biografia oriunda de cada distrito eclesial; 2. apresentar pelo menos uma representante de cada século; 3. encontrar o maior número possível de representantes de diferentes campos de atividades; 4. registrar ações que ainda são relevantes para os dias de hoje; 5. selecionar biografias que reflitam um diálogo com a sociedade na perspectiva da fé.

A partir desses critérios, nenhuma representante da Reforma deveria ser ignorada.⁸ Estabeleceram-se também os objetivos específicos:

- Mudar a perspectiva: dirigir a atenção do olhar para as mulheres e compreender a Reforma como um processo contínuo até hoje.
- Fomentar o conhecimento sobre as mulheres nesse período histórico e perceber a importância de suas vidas para o contexto de hoje.
- Estimular a identificação das pessoas com essas biografias para que elas busquem ampliar o conhecimento sobre a cultura local.
- Impulsionar as mulheres de hoje a continuarem o movimento da Reforma a partir de questões atuais.
- Incentivar a integração da Igreja do Norte da Alemanha.
- Resgatar a biografia de mulheres que foram esquecidas nesse período da história.⁹

As biografias encontradas exemplificam a história das mulheres de forma mais ampla na busca por igualdade, respeito, direitos e responsabilidades, incluindo conquististas e períodos de estagnação. As biografias pertencentes à exposição itinerante incluem novos nomes à pesquisa já existente sobre o tema, unindo-se à lista daqueles nomes mais conhecidos como, por exemplo, os de Katharina von Bora e de Argula von Grumbach.¹⁰

Seguem-se agora o resumo de cinco biografias incluídas na exposição.

Biografias

Wibe Junge (ca. 1485-?) – coragem em defender as ideias reformadoras

As poucas informações sobre Wibe Junge estão relacionadas ao movimento da Reforma em Dithmarschen. Wibe Junge defendeu Heinrich von Zütphen, que divulgava o pensamento reformador na região. Von Zütphen alcançou grande êxito e,

⁷ KLEIN, 2016, p. 10.

⁸ KLEIN, 2016, p. 10-13.

⁹ KLEIN, 2016, p. 10-13.

¹⁰ DOMRÖSE, Sonja. *Frauen der Reformationszeit, gelehrt, mutig und glaubensfest*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

paralelamente, críticas severas. No dia 10 de dezembro de 1524, foi levado com muita violência da casa onde estava para um local de execução.

Wibe Junge enfrentou a multidão enfurecida e proferiu um discurso em defesa de Heinrich von Zütphen, pedindo que o acusado tivesse direito de defesa diante dos seus acusadores. Para tanto, ele deveria receber alguns dias de prazo a fim de preparar-se para o julgamento. Wibe Junge se dispôs a pagar um valor para garantir o direito de defesa do acusado. Infelizmente, de nada adiantou seu bravo discurso. Ela foi jogada ao chão e Heinrich von Zütphen executado.

Wibe Junge teve seus primeiros contatos com o pensamento reformista no ano de 1514, depois da morte do marido. Ela é descrita como uma pessoa estudada, rica e distinta, que promoveu o pensamento da Reforma no lugar onde morava, tendo trocado correspondência com Lutero.

Apesar da execução de Heinrich von Zütphen, as ideias reformistas continuaram se espalhando, e oito anos depois a Reforma instalou-se definitivamente na região. Igrejas e escolas católicas passaram a ser luteranas. Wibe Junge não assumiu diretamente nenhum cargo de liderança na nova organização da igreja e das escolas, mas seu nome está relacionado tanto com a divulgação desse movimento religioso quanto com o nome de amigos e familiares que assumiram cargos de liderança.¹¹

Duquesa Maria Elisabeth de Schleswig-Holstein-Gottorf (1610-1684) – imprimiu uma versão da Bíblia e um cancionero

Maria Elisabeth nasceu em 22 de novembro de 1610 em Dresden. Sendo de família nobre e religiosa, recebeu uma educação com ênfase em música, línguas e arte, ancorada na fé e nos valores luteranos. A mãe foi responsável por sua educação religiosa. Casou-se aos 19 anos de idade com o duque Friedrich III de Schleswig-Holstein-Gottorf e juntos constituíram uma família.

O casal promoveu a vida cultural, convidando artistas, escritores e músicos de renome para eventos em seu castelo e na região. Ao ficar viúva, Maria Elisabeth continuou promovendo a vida cultural e religiosa. Grande destaque recebem suas iniciativas de imprimir uma versão da Bíblia (1664) para ser utilizada nos cultos de Husum. Outra iniciativa de grande louvor é a compilação de um livro de canto (1676), com uma tiragem de 110 exemplares. Devido à sua boa formação humanista e a seus contatos nessa área, procurou garantir a qualidade das publicações convidando pessoas competentes para trabalhar nos projetos.

Maria Elisabeth era conhecida não só pelo seu amplo conhecimento cultural, mas também por ser uma pessoa religiosa e piedosa. Seu testemunho de fé na sociedade, na família, junto aos empregados e na promoção da vida comunitária através de doações e presentes tornou-a uma pessoa amada e respeitada. Dessa forma, Maria

¹¹ MURY, Nanna; MANSKE, Maike. Wibe Jung, ca. 1485 – unbekannt. „Da trat hinzu eine fromme christliche Frau, wohnhaft zu Meldorf“. In: KLEIN; MANSKE, 2016, p. 19-23.

Elisabeth passou a ser a imagem ideal de uma princesa. Seu incentivo à fé luterana foi determinante para o desenvolvimento da igreja luterana no norte da Alemanha.¹²

Amalie Sieveking (1794-1859) – iniciativas diacônicas

A Igreja do Norte da Alemanha assume como data oficial de início dos trabalhos diacônicos a fundação da *Rauhes Haus* por Johann Hinrich Wichern no ano de 1848 em Hamburgo. Esse é um dos centros de diaconia mais antigos do país.¹³ No entanto, em anos anteriores, já haviam sido realizados trabalhos diacônicos por iniciativa de algumas mulheres. Tais iniciativas individuais ou em grupo procuraram auxiliar a população em situações de necessidade.

Amalie Sieveking é um nome de grande destaque no período anterior à organização da instituição da diaconia como parte do trabalho da igreja luterana. Amalie Sieveking nasceu em uma família de comerciantes abastados de Hamburgo. A situação econômica confortável da família possibilitou-lhe o estudo privado de música e pintura, além de bordado e de economia doméstica.

A invasão de Napoleão e suas tropas na cidade de Hamburgo no ano de 1806 trouxe grandes dificuldades econômicas aos comerciantes, o que afetou diretamente a família Sieveking. Somou-se a situação já difícil, a morte de seu pai em 1809 (a mãe já havia falecido de tuberculose anos antes). Diante disso, familiares assumiram o cuidado e a orientação das crianças órfãs. Amalie foi para a casa de uma parente mais idosa que vivia da comercialização de seu artesanato. A fé e os conhecimentos bíblicos desses familiares marcaram a vida da jovem Amalie.

Ao longo de sua vida, Amalie foi uma pessoa ativa e de grande iniciativa. Fundou inicialmente uma escola para meninas pobres (1815), desenvolvendo um currículo escolar próprio. Após a morte prematura de seu irmão, fato que a abalou muito, dedicou-se à busca autônoma de conhecimentos teológicos pela leitura e junto a amigos pastores. Influenciada por teólogos místicos, procurou encontrar seu próprio caminho de fé.

Em 1832, fundou, juntamente com outras seis mulheres casadas e sete mulheres solteiras, o *Weiblicher Verein für Armen- und Krankenpflege* (associação feminina para o cuidado a pessoas pobres e enfermas). Através dessa cooperativa, auxiliou pessoas necessitadas por ocasião da epidemia de cólera na cidade de Hamburgo, o que significava trabalhar para combater a doença e, paralelamente, criar uma estrutura de auxílio e de esclarecimento sobre a cólera.

Apesar do muito trabalho, Amalie sempre encontrou tempo para escrever artigos teológicos, fator de crítica por parte de teólogos da época. Para ela, sempre esteve claro que suas iniciativas, tanto no campo prático, como no intelectual, ancoravam-se na fé. Suas reflexões incluíam também o debate sobre a situação da mulher. Por

¹² GREINERT, Melanie. Maria Elisabeth Herzogin von Schleswig-Holstein-Gottorf, 1610-1684. Initiatorin der Schleswiger Bibel und des Husumer Hofgesangbuches. In: KLEIN; MANSKE, 2016, p. 39-43.

¹³ Cf. <www.rauheshaus.de>. Acesso em: 28 mar. 2017.

isso foi convidada para proferir uma palestra a respeito da emancipação feminina em Berlim em 1849.

Amelie era uma pessoa ativa e uma pensadora perspicaz, que analisava criticamente o contexto ao seu redor. Através de sua fé e de seus conhecimentos bíblico-teológicos abria caminhos na sociedade para ações práticas e para a reflexão crítica. A associação feminina para pessoas pobres e enfermas foi transformada em Fundação Amelie Sieveking, em 1978, e continua ativa até hoje. O Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha fez um selo em sua homenagem no ano de 1955.¹⁴

Condessa Adeline von Schimmelmann (1854-1913) – Mulheres da missão

Adeline von Schimmelmann nasceu em família nobre, tendo uma infância tranquila com aulas particulares, juntamente com suas irmãs e irmãos em Holstein. Aos 19 anos de idade, foi enviada a um internato, em Dresden, para continuar os estudos. O pai de Adeline sempre lhe foi um modelo na fé e incentivador na mesma.

O conforto da vida familiar não era foco de seu interesse, pois desejava fazer algo mais significativo em sua vida. Com a morte de seu pai, Adeline buscou consolo na fé. Como estava muito abalada, procurou um centro de descanso no litoral para recuperar-se no verão de 1886 na ilha de Rügen. Lá percebeu a difícil situação dos marinheiros, que passavam por necessidades, enfrentando fome e falta de abrigo.

Adeline decidiu fundar uma casa para ajudá-los. Comprou um terreno e construiu um lar com possibilidade para abrigar 50 moradores. E assim surgiu o primeiro lar para marinheiros no país. Adeline também morava na casa e, aos poucos, foi percebendo os problemas de seus moradores, entre eles, o do alcoolismo. Diante disso, decidiu ela mesma celebrar meditações diárias para os marinheiros, acompanhá-los espiritualmente através do aconselhamento pastoral e organizar uma biblioteca.

O trabalho frutificou e logo tornou-se conhecido também fora dos limites regionais. Representantes do governo de Berlim visitaram a ilha para conhecer melhor o trabalho da condessa. Adeline recebeu grande reconhecimento dos marinheiros sendo chamada de “Mãe”. Esse destaque, adicionado à sua liderança religiosa (estudava teologia autonomamente e pregava), causou-lhe grandes dificuldades, chegando ao ponto de ser considerada mentalmente doente pela família.

A partir dessa constatação, foi internada pela família em uma clínica psiquiátrica em Copenhague. Lá permaneceu internada por seis semanas, apesar de os médicos não terem constatado nenhuma doença psiquiátrica. Os amigos solidarizaram-se com Adeline e divulgaram o ocorrido. Como ela era internacionalmente conhecida, notícias e comentários foram publicados em jornais.

Adeline utilizou seus contatos para mobilizar doações a fim de abrir mais lares para marinheiros no litoral do mar Báltico. Também passou a trabalhar na publicação

¹⁴ SUHR, Ulrike. Frauen in der Diakonie der Neuzeit. In: KLEIN; MANSKE, 2016, p. 60-63; GESTNER, Uta. Amalie Sieveking, 1794-1859. „Mein Geschlecht zu einer höheren Wirksamkeit erheben...“. In: KLEIN; MANSKE, 2016, p. 69-73.

de material evangelístico e na pregação. Por ter estudado teologia autonomamente, não é possível incluir seus escritos em uma linha única de pensamento dentro das tradições cristãs, pois revelam influências diversas da fé cristã.

Apesar do seu grande engajamento social e de suas inúmeras iniciativas, Adeline morreu só e pobre em Hamburgo. Alguns autores atribuem a ela o início da promoção do trabalho denominado hoje de Missão aos Marinheiros.¹⁵

Elisabeth Haseloff (1914-1974) – a primeira pastora

Elisabeth Haseloff foi a primeira pastora da Alemanha. Para assumir esse cargo foi necessário um longo trajeto. O pai de Elisabeth era professor universitário de história da arte e, em sua casa, era comum o encontro com especialistas nas áreas das ciências e das artes. A morte prematura de seu irmão abalou-a e foi no ensino confirmatório que Elisabeth encontrou consolo através da palavra de Deus. Logo após a confirmação, Elisabeth declarou que queria estudar teologia.

Em Marburgo, no ano de 1925, fundou a Associação Evangélica de Teólogas da Alemanha com o objetivo de rever os regulamentos dos exames e de ampliar as possibilidades de trabalho para teólogas. A partir de 1935, realizou seus estudos de teologia em Tübingen, Erlangen e Kiel. Durante o período de estudos, juntou-se ao grupo de teólogos e teólogas que faziam oposição ao Regime Nazista, denominado de *Bekennende Kirche* (Igreja Confessante). Em 1939, realizou seus exames de final de curso.

Logo após, iniciou seu vicariato (residência pastoral) em Neumünster, pois, devido ao início da Segunda Guerra Mundial, Elisabeth não pode seguir os planos de ir aos Estados Unidos para um intercâmbio. No vicariato, dedicou-se principalmente ao aconselhamento pastoral no hospital. Devido ao volume de trabalho, seu mentor, pastor Treplin, permitiu que ela o substituísse no trabalho pastoral da comunidade, apesar de isso não ter sido previsto pela Igreja Territorial. Dessa forma, Elisabeth pode pregar, fazer estudos bíblicos e realizar todas as demais atividades pertencentes a esse cargo.

Depois de prestar o segundo exame teológico em 1941, não foi ordenada como seus outros três colegas. Então, o que fazer? Antes de mais nada, terminou seu doutorado, depois decidiu fazer um vicariato em Rendburg. Na época, o vicariato era a única possibilidade de trabalho para mulheres que haviam se formado em Teologia. Ainda em Rendburg, Elisabeth Haseloff foi convidada a assumir uma paróquia vaga, pois muitos pastores haviam sido enviados para a guerra. Para assumir o cargo, era necessária a ordenação. O pastor Treplin realizou a ordenação de Elisabeth Haseloff, apesar dela não ter sido regulamentada pela direção da Igreja Territorial.

Ao final da guerra, os pastores retornaram aos seus antigos campos de trabalho, obrigando a quem os havia substituído a retirar-se. A partir desse momento, iniciou um período de debate sobre o pastorado de mulheres entre a direção da Igreja Territorial, as comunidades e Elisabeth. Elisabeth defendeu a ideia de que a comunidade

¹⁵ MANSKE, Maike. Adeline Gräfin von Schimmelmann (1854-1913). „... Sehnsucht nach etwas Höheren“. In: KLEIN; MANSKE, 2016, p. 103-107.

deve também decidir sobre as tarefas das vicárias (não havia ainda a denominação “pastora”). Ou seja, ela defendeu o diálogo e não a imposição de uma decisão hierárquica sobre a questão.

Em 1945, a comunidade de Büdelsdorf decidiu a favor da permanência da “Senhora Vicária” (*Frau Vikarin*) na comunidade. Na casa pastoral, as vicárias passaram a se reunir para tratar de questões relacionadas aos estudos e ao trabalho. O tema central era a definição das atividades para as vicárias. O desejo era o de não restringi-las unicamente ao trabalho de acompanhamento para mulheres.

Em 1959, o distrito de Lübeck decidiu oferecer um trabalho pastoral voltado para mulheres, a ser ocupado por Elisabeth. O diferencial aqui é que essa era uma vaga pastoral e não de vicariato. Isso foi possível depois de uma modificação na lei do país sobre a igualdade para homens e mulheres, seguida pela modificação nas leis da igreja no ano anterior. Assim, Elisabeth assumiu o trabalho pastoral na comunidade de São Mateus com a tarefa extra de coordenar o trabalho com mulheres no âmbito regional.

Esse trabalho atingiu uma dimensão tal que Elisabeth pediu afastamento da comunidade (1966), a fim de dedicar-se somente às atividades com as mulheres. O distrito de Lübeck concordou e fundou uma casa para esse fim com o nome de *Elisabeth-von-Thadden-Haus*. A pastora Dra. Elisabeth Haseloff faleceu em um acidente de carro em 1974 em Hamburgo.

Gênero e Reforma – análise de gênero

A exposição itinerante do Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha busca resgatar histórias de mulheres que, desde o movimento da Reforma no século XVI até hoje, testemunham sua fé na igreja e na sociedade. O encontro com tais biografias leva ao diálogo sobre questões relacionadas à vida das mulheres e dirige o olhar para a análise de gênero.

Os confrontos e conquistas encontrados nas biografias aqui resumidas são fruto do questionamento da ordem social estabelecida conforme a divisão de tarefas por gênero. O questionamento surge na ocupação de cargos de liderança ou no desejo de ocupá-los, na participação no debate teológico, na pregação e na iniciativa de novos projetos.

Gênero é uma categoria de análise histórica que surgiu dentro dos estudos feministas dos anos 80 do século passado. Seu enfoque recai sobre a definição de normas e papéis na sociedade a partir do masculino e do feminino. Joan Scott, historiadora norte-americana, é uma das pioneiras na formulação desse conceito. Ao pesquisar o tema da sustentabilidade a partir de um modelo de liderança de mulheres, Adriana Gastellú Camp apresenta um estudo sobre gênero como categoria de análise histórica.¹⁶

¹⁶ CAMP, Adriana Gastellú. *Como espiral de vida*, aportes de la Teología Feminista de Liberación para otros modelos de liderazgo en las Iglesias de América Latina y el Caribe. São Leopoldo: Faculdades EST; Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe, 2015. p. 74-81.

A leitura das biografias aqui resumidas permite, em uma análise de gênero, o diálogo com a proposta dos papéis masculinos e femininos a partir do movimento da Reforma. Nessa perspectiva, os temas mais presentes são: a educação para meninas e meninos, o casamento (celibato e sexualidade), a igualdade de direitos pastorais para mulheres e homens, ética e religião (proposta de igualdade a partir do sacerdócio universal de todos os crentes), novas iniciativas. Uma pergunta quer impulsionar a reflexão: por que houve uma participação tão grande por parte das mulheres no movimento da Reforma?

A fim de responder a essa pergunta, algumas constatações são importantes. Primeiramente, o pensamento teológico de Lutero sobre o sacerdócio universal de todos os crentes gerou e gera participação. Muitas mulheres se sentiram chamadas, incluídas nesse movimento religioso. Por isso escreveram seus pensamentos teológicos, divulgaram em seu meio as novas ideias de fé e, corajosamente, iniciaram trabalhos sociais junto a pessoas necessitadas.

Segundo, a ideia de igualdade veio ao encontro daquelas pessoas que buscavam por algo novo na sociedade e na vivência religiosa no século XVI. A proposta de igualdade gerava a possibilidade de ocupar outros espaços na sociedade, na igreja e nas relações sociais. Ao sentirem-se incluídas, as mulheres participam ativamente. Por isso passam a envolver-se com questões sociais, intelectuais e de direitos.

Igualdade entre os gêneros e participação social a partir da fé oportunizava um novo *Dasein*, uma nova forma de se colocar no mundo, bem como uma nova forma de compreender o mundo e suas relações. Pela primeira vez, muitas mulheres puderam participar ativamente de um movimento religioso com a perspectiva de não serem discriminadas e, paralelamente, construírem em conjunto uma nova definição do papel da mulher na sociedade e na igreja.

Destaca-se aqui a compreensão de que as mulheres da Reforma, no século XVI, colaboram ativamente na elaboração das novas ideias. Há teólogas hoje que chamam a atenção para uma análise de documentos sob esse enfoque. Para elas, as mulheres não apenas colaboram na divulgação da nova fé, mas são parte integrante / formadora de seus conteúdos. E, nesse aspecto, há um grande avanço. A tradição costuma destacar os grandes teólogos da época como Martim Lutero e Ulrich Zwinglio, por exemplo, sem enfatizar a contribuição de mulheres para o pensamento teológico da época.

Uma mudança de olhar permite outra percepção das mulheres na Reforma. Segundo essa análise, a formulação do sacerdócio universal de todos os crentes, bem como as propostas de educação, do casamento e da valorização da mulher na nova fé já estão imbuídos do diálogo com mulheres e de sua reflexão crítica.¹⁷ É a formulação conjunta de um novo *Dasein*.

¹⁷ KÄSSMANN, Margot. Endgültig beantwortet, die Beteiligung der Frauen an der Reformation war exemplarisch für deren Inhalte. Cf. <www.zeitzeichen.net/religion-kirche/frauen-der-reformation>. Acesso em: 21 mar. 2017.

O modelo de educação da Reforma busca uma formação básica para meninos e meninas. Esse é um grande avanço, pois oferece a mesma oportunidade para ambos os sexos. Apesar de a proposta ter por objetivo o preparo da mulher para o casamento e para a vida familiar, ela é muito positiva, pois oportuniza uma formação básica (matemática, contabilidade, escrita e leitura) para as meninas. Através da educação, a mulher define um lugar de respeito na família e sociedade, pois passa a dominar saberes e assumir a função de educadora dos filhos e das filhas, além da responsabilidade da economia doméstica.

Apesar dos avanços, o novo modelo de educação não deixa de apresentar falhas, recebendo, por isso, algumas críticas. A maior crítica é que o modelo não prevê uma educação em níveis mais avançados para as meninas, como acontecia anteriormente nos conventos. O debate sobre a continuação dos estudos para as meninas veio à tona somente com o Iluminismo.¹⁸ Até então, compreendia-se que o estudo até a confirmação bastava para se cumprir o papel que era definido à mulher.

O casamento também passou a ser um tema no movimento da Reforma, sendo abordado em prédicas e textos. Lutero escreve: “O homem deve sustentar a família através de seu trabalho e deve tratar sua esposa de forma tolerante e amigável. A esposa lhe deve obediência, ter crianças e educá-las na fé evangélica”¹⁹. Além disso, o casal deve ser fiel. A sexualidade passa a ser vista de forma positiva, pertencente à natureza humana e ambos no casamento são responsáveis pela sua vivência.

A visão positiva e natural da sexualidade também é uma novidade, que vem com a clara recomendação de ser desfrutada em uma relação de fidelidade. Assim, os papéis e as tarefas vão aos poucos se sedimentando para as pessoas que participam do movimento da Reforma. Era importante que o modelo de casamento atingisse sucesso entre as famílias de teólogos e futuros pastores, pois esses deveriam ser exemplo para o restante da sociedade.

Fato é que as mulheres foram sobrecarregadas em termos de tarefas nesse modelo conjugal ideal. Com o cuidado da casa, da família e da prole, pouco tempo restava para se dedicar à leitura e ao aprofundamento teológico. Além disso, a vida conjugal representava um desafio para os ex-monges e para as ex-freiras, que estavam acostumados à vida no convento.

Nem todas as ex-freiras optaram pela vida conjugal. Essa escolha tornou-se uma questão problemática por dois motivos: primeiramente, como iriam sustentar-se as mulheres solteiras? Segundo, um outro modelo de vida não poderia colocar em cheque a proposta luterana de família?²⁰ Que identidade teriam essas mulheres? Dessa forma, o casamento era colocado como modelo ideal de vida, recebendo constantes impulsos para ser desejado pelas mulheres.

¹⁸ CONRAD, Anne. Vom Evangelium zur Ehe. Frauen in der Zeit der Reformation. In: SCHATTKOWSKY, Martina. *Frauen und Reformation*, Handlungsfelder-Rollenmuster-Engagement. Leipzig: Leipziger Universität, 2016. p. 40-52.

¹⁹ CONRAD, 2016, p. 46.

²⁰ CONRAD, 2016, p. 47.

Outro problema era a situação das viúvas e seus filhos e filhas. Sem uma profissão definida, tornava-se muito difícil sustentar a família em sua nova constituição. O que fazer nessa situação? De onde tirar o sustento sem uma profissão definida? Quem deveria assumir a responsabilidade nesses casos? Muitas viúvas pediram ajuda para suas comunidades para poder enfrentar a situação. Assim, o questionamento sobre os papéis agora definidos para homens e mulheres retornava. Seria melhor permanecer no convento ou casar e enfrentar a incerteza do futuro?²¹

Se, apesar dessas dificuldades, havia uma proposta clara de igualdade através do sacerdócio universal de todos os crentes, por que aos poucos as mulheres se afastam da liderança de comunidades e da igreja, restringindo-se à esfera doméstica? Segundo Anne Conrad, algumas dessas mulheres provavelmente deixaram de publicar seus pensamentos teológicos à medida que as comunidades luteranas foram se consolidando e sendo lideradas por pregadores e teólogos, os quais possuíam formação teológica.²² Como o seu papel estava definido a partir do casamento e da maternidade, esse passou a ser o seu espaço de movimentação.

O exemplo das mulheres no trabalho de missão, aqui abordado através da biografia de Adeline von Schimmelmänn, abre um novo capítulo para a igreja em Reforma a partir do final dos anos de 1880. As iniciativas das mulheres na missão vêm ao encontro da necessidade de um determinado contexto. No entanto, parece que nem a sociedade nem a igreja sabiam ao certo como lidar com essas mulheres, e a primeira reação foi a da repressão.

Reprimir a iniciativa parecia ser a única solução para o conflito, pois tais mulheres não cabiam no modelo social a elas previsto. Pregar, aconselhar e liderar eram ações consideradas masculinas. Ao assumir tais lugares, as mulheres causavam deslocamento e desconforto, desafiando à reflexão tanto em relação à situação de necessidade, quanto a novas possibilidades de liderança, o que certamente também gerava disputa de poder.

Há casos em que a igreja manteve uma observação à distância dessas mulheres quando elas retornaram do trabalho no exterior. Somente depois, ao constatar as dificuldades pelas quais as missionárias não casadas passaram em idade avançada (doença e isolamento), é que foram propostas formas de auxílio financeiro e de cuidado para aquelas que se dedicaram à educação e à saúde na missão.²³

A partir do período entre guerras, surge outra situação que aponta para o conceito de igreja sempre em Reforma. O tema agora é a ordenação de mulheres e o pastorado para mulheres. Elisabeth Haseloff conduziu o debate sobre a ordenação e o pastorado para mulheres juntamente com colegas vicárias e outras pessoas abertas ao debate da questão. O sucesso desse processo beneficia toda a igreja, pois vem ao encontro da busca por igualdade, promovida pelo sacerdócio universal de todos os crentes.

²¹ ZINSMEYER, Sabine. *Flihen oder bleiben? Nonnen in der Reformationszeit*. In: CONRAD, 2016, p. 287-302.

²² CONRAD, 2016, p. 41.

²³ JORDAN, Britta; PAULSEN, Ulrike. *Ann Asmussen, 1871-1958, von der Senana-Dame zur Missionarin – Schritte zum eingeständigen Frauenberuf*. In: KLEIN; MANSKE, 2016, p. 113.

A história de persistência na busca pelo estudo de teologia, seguido pelo pastorado para mulheres não ocorreu somente na Alemanha. Gastellú Camp cita, em sua pesquisa de mestrado, a história da conquista do pastorado de mulheres e demais direitos na IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).²⁴ Percebe-se, assim, que o questionamento de papéis e normas previamente definidos para homens e mulheres, na igreja, não ocorreu em um único lugar. Certamente, a conquista de novos espaços para mulheres na liderança, em um determinado espaço, auxilia essa mesma conquista em outros contextos.

Novamente aqui há uma situação de confronto e disputa de poder, pois os papéis sociais referentes ao masculino e ao feminino são questionados. O que significa a possibilidade de uma mulher pregar e liderar uma comunidade? Que deslocamentos são neles propostos? Quem os teme? Pregiar e liderar significar falar de ideias, de fé e impulsionar outras formas de organização. Quando mulheres assumem essa tarefa, novas possibilidades se abrem e uma reestruturação toma lugar.

A exposição itinerante traz ao público ainda outras histórias que possibilitam a continuação dessa análise. Tal tarefa é desafio para um futuro trabalho. Outro tema para um futuro trabalho relacionado ao tema proposto neste artigo refere-se à teologia desenvolvida por teólogos. Quais são as ênfases e os temas abordados?

A teóloga mais conhecida da Igreja do Norte da Alemanha é Dorothee Sölle. Sölle aprofundou o tema da mística e da resistência em suas últimas pesquisas. Para Sölle, a busca por justiça é justificada pela relação com Deus, uma relação mística.²⁵ Essa proposta retoma o tema da mística abordado por algumas mulheres da Reforma e também enfatiza a participação das mulheres no pensamento teológico de mulheres desde o movimento da Reforma até hoje.

Considerações finais

A história das mulheres no movimento da Reforma é composta por momentos de avanço e de retrocesso. Inicialmente, as mulheres sentiram-se livres e impulsionadas para participar da oferta de um novo *Dasein*, inspiradas pelo pensamento de Lutero sobre o “sacerdócio universal de todos os crentes”. Pensamento esse que continuou e continua a inspirar inúmeras mulheres a dar seu testemunho de fé e de buscar igualdade e participação, tanto na igreja como na sociedade.

Infelizmente, a história nos mostra que a institucionalização da igreja, em alguns momentos, pendeu para uma nova organização hierárquica atingindo diretamente a participação de mulheres na liderança. Como somente os homens, por um longo período de tempo, tiveram a permissão de estudar teologia, as mulheres foram paulatinamente afastadas da liderança das comunidades e da igreja, bem como do pensamento teológico.

²⁴ CAMP, 2015.

²⁵ SÖLLE, Dorothee. *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*. Freiburg im Breisgau: Kreuz, 2014.

Com muita persistência, mulheres voltaram a ocupar lugares de liderança nas comunidades, no âmbito teológico e na igreja. Percebe-se, dessa forma, que a ideia de igualdade e de participação promovida por Lutero continua sendo extremamente desafiadora e atual. Infelizmente, ainda há desequilíbrio em representações e ocupação de cargos entre homens e mulheres. Uma política de gênero voltada para cotas procura superar essa desigualdade em muitas igrejas luteranas.

A exposição itinerante do Departamento de Mulheres da Igreja do Norte da Alemanha demonstra a importância do resgate de histórias de mulheres. Paralelamente, lança o desafio a seus visitantes de buscarem descobrir histórias em suas comunidades relacionadas ao tema e, quem sabe, o encontro de um número ainda maior de histórias de mulheres envolvidas ativamente na vida de uma igreja sempre em Reforma.

O encontro com essas biografias é marcante. Seu testemunho de fé, a convicção de igualdade e o desejo de participação levaram muitas mulheres a iniciativas corajosas. Suas conquistas trazem hoje benefícios não só para mulheres, mas também para toda a sociedade. Repensar as normas sociais para mulheres e homens, bem como modelos de liderança é uma exigência constante na busca pela igualdade.

Referências

- CAMP, Adriana Gastellú. *Como espiral de vida*, aportes de la Teología Feminista de Liberación para otros modelos de liderazgo en las Iglesias de América Latina y el Caribe. São Leopoldo: Faculdades EST; Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe, 2015.
- CONRAD, Anne. Vom Evangelium zur Ehe, Frauen in der Zeit der Reformation. In: SCHATT-KOWSKY, Martina. *Frauen und Reformation*, Handlungsfelder-Rollenmuster-Engagement. Leipzig: Leipziger Universität, 2016.
- DORMRÖSE, Sonja. *Frauen der Reformationszeit*, gelehrt, mutig und glaubenfest. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- JORDAN, Britta; PAULSEN, Ulrike. Ann Asmussen, 1871-1958, von der Senana-Dame zur Missionarin – Schritte zum eingeständigen Frauenberuf. In: KLEIN, Kerstin; MANSKE, Maike. „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“. Frauen schreiben Reformationsgeschichte. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 2016.
- KLEIN, Kerstin. „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“. Frauen schreiben Reformationsgeschichte, ein partizipatives Ausstellungsprojekt. In: KLEIN, Kerstin; MANSKE, Maike. „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“. Frauen schreiben Reformationsgeschichte. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 2016.
- KOERTGE, Ulrike. 500 Jahre Reformation – und Frauen sind machtvoll dabei! Vorwort. In: KLEIN, Kerstin; MANSKE, Maike. „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“. Frauen schreiben Reformationsgeschichte. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 2016.
- MURY, Nanna; MANSKE, Maike. Wibe Jung, ca. 1485 – unbekannt, „Da trat hinzu eine fromme christliche Frau, wohnhaft zu Meldorf“. In: KLEIN, Kerstin; MANSKE, Maike. „...von gar nicht abschätzbarer Bedeutung“. Frauen schreiben Reformationsgeschichte. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 2016.
- SÖLLE, Dorothee. *Mystik und Widerstand*. „Du stilles Geschrei“. Freiburg im Breisgau: Kreuz, 2014.

ZINSMEYER, Sabine. Fliehen oder bleiben? Nonnen in der Reformationszeit. In: SCHATTKOWSKY, Martina. *Frauen und Reformation*. Handlungsfelder-Rollenmuster-Engagement. Leipzig: Leipziger Universität, 2016.

Sites consultados

<www.nordkirche.de>. Acesso em: 21 mar. 2017.

<www.zeitzeichen.net/religion-kirche/frauen-der-reformation>. Acesso em: 21 mar. 2017.

<www.nordkirche.de/de.wikipedia.org/wiki/Maria_Jensen>. Acesso em: 27 mar. 2017.

<www.rauhenhaus.de>. Acesso em: 28 mar. 2017.

Teologia e
Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2770>

O USO LITÚRGICO DE DITOS PROFÉTICOS¹

The liturgical use of prophetic sayings

Nelson Kilpp²

Resumo: O artigo analisa a composição de Jeremias 30 e conclui que anúncios de juízo autênticos do profeta Jeremias foram usados na formação de textos litúrgicos para os cultos de lamentação exílicos e pós-exílicos. Nesse novo contexto e ambiente, os anúncios de juízo assumem a função de descrever a situação que aflige o suplicante, à qual se responde com um oráculo de salvação. A autoridade adquirida pela palavra profética após a sua concretização é, assim, transferida ao anúncio de salvação e consolo transmitido no culto, sendo de grande importância na elaboração dos traumas do povo. Além de reforçar a credibilidade dos oráculos de salvação, as palavras proféticas mantinham viva a consciência de que a catástrofe não foi mero acaso, mas resultado de decisões humanas erradas e da manifestação da justiça de Deus. O Deus justo que permitiu o juízo contra Israel também irá, em virtude de sua justiça, socorrer os sofredores que lhe trazem as súplicas no culto.

Palavras-chave: Jeremias. Profecia. Culto. Liturgia.

Abstract: The article analyses the composition of Jeremiah 30 and comes to the conclusion that authentic prophetic sayings are used in liturgical texts of exilic and post-exilic lamentation ceremonies. In this new context and environment, the prophetic words of judgement are employed to describe the actual situation of grief of the supplicants and are followed by a divine salvation oracle. The divine authority which the prophetic word acquired after its fulfillment is, thus, transferred to the salvation oracle and the consolation delivered in the worship and plays an important role in overcoming the traumas of the worshippers. Besides strengthening the credibility of the salvation oracles, the prophetic words could keep up the consciousness that the national disaster was not an accident, but the result of wrong human decisions and also a manifestation of God's justice. The just God who allowed the judgement against Israel will, for the sake of justice, also rescue the sufferers who bring him their prayers.

Keywords: Jeremiah. Prophecy. Worship. Liturgy.

¹ O artigo foi recebido em 03 de junho de 2016 e aprovado em 18 de março de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Philipps-Universität Marburg, Alemanha. Professor colaborador da Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: nkilpp@uol.com.br

Introdução

O caminho entre o anúncio de uma palavra profética e a formação de um livro profético é, na maioria das vezes, longo, complexo e difícil de ser reconstruído. A história da formação do livro de Jeremias não é exceção, apesar de aparentemente fornecer elementos para refazer esse caminho. Jr 36, por exemplo, relata que, no quarto ano do rei Joaquim (605 a.C.), Jeremias dita ao escriba Baruc as palavras que anunciara em duas décadas de atividade. Depois de escrevê-las num rolo, Baruc as lê posteriormente no templo e no palácio real. Ao ouvir a leitura, o rei destrói ostensivamente o rolo em flagrante desrespeito à pretensa origem divina do seu conteúdo. O relato conclui com a informação de que foi feita uma cópia ampliada do mesmo rolo.

A memória histórica eventualmente preservada nesse relato contempla apenas o início do longo processo de formação de um livro. A sistematização por escrito do anúncio profético de muitos anos – por parte do próprio profeta – certamente é expressão da certeza de que o anúncio é verdadeiro. Pois o registro por escrito compromete o profeta e o expõe à possível futura condenação caso o anunciado não se concretize.³ O trabalho maior de reunião, preservação e transmissão de palavras proféticas, no entanto, não ocorre antes, mas após o cumprimento do anúncio profético. Pois somente então estava definitivamente comprovado que as palavras anunciadas eram verdadeiras, isto é, de origem divina. Somente essa certeza da origem divina podia motivar os discípulos do profeta e gerações posteriores a preservarem, transmitirem, atualizarem e reverenciarem as palavras dos porta-vozes de Deus do passado. Profecias não cumpridas não eram importantes e, por isso, facilmente esquecidas.

A partir da investigação de Sigmund Mowinckel⁴, prevaleceu, por mais de meio século, a ideia de que o livro de Jeremias teria sido composto por diversas “fontes” de acordo com os diferentes tipos e gêneros literários presentes no livro. Os ditos poéticos e as narrativas em primeira pessoa (“autobiográficos”) teriam sido escritos ou ditados pelo próprio profeta (fonte A). Os relatos de cunho biográfico, nos quais Jeremias aparece em terceira pessoa, seriam da autoria de uma pessoa próxima do profeta, provavelmente de Baruc (fonte B). Os discursos em prosa ao estilo dos sermões do livro do Deuteronômio formariam uma terceira fonte (C). Um redator hábil teria, então, combinado essas fontes de acordo com critérios próprios para compor o que hoje conhecemos como o livro de Jeremias.⁵

³ SCHMIDT, W. H. *Das Buch Jeremia Kapitel 1-20*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. (Altes Testament Deutsch 20). p. 30.

⁴ A partir da hipótese das fontes aventada por DUHM, B. *Das Buch Jeremia*. Tübingen; Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament XI); MOWINCKEL, S. *Zur Komposition des Buches Jeremia*. Kristiania: Jacob Dybwad, 1914, argumentou que o livro de Jeremias (1-45) teria sido composto a partir de quatro “fontes” ou coletâneas de textos escritos.

⁵ As palavras de salvação contidas na coletânea Jr 30-31, denominadas a princípio de fonte D, foram posteriormente incorporadas, pelo menos em parte, à fonte A. Aqui não podemos entrar na complexa discussão sobre a relação entre a formação do texto massorético (TM) e a formação do texto grego (LXX).

Essa tendência começou a ser substituída, no último quartal do século passado, pela hipótese redacional. Conforme essa hipótese, textos existentes foram complementados sucessivamente por diversos autores em diversas épocas.⁶ Encontramos um excelente resumo dos resultados da pesquisa em torno da formação do livro no mais recente comentário sobre Jeremias de Werner H. Schmidt.⁷ Conforme o comentarista, a formação do livro de Jeremias seguiu, grosso modo, os seguintes passos: 1) O rolo original (Jr 36.4) com ditos de Jeremias foi complementado com outras coletâneas de palavras proféticas, entre as quais também os relatos em primeira pessoa (Jr 36.23)⁸. 2) O relato biográfico (em terceira pessoa) se integra a esse complexo e o complementa. 3) Os redatores deuteronômistas organizam todo o material, acrescentam seus discursos em prosa, complementam e atualizam o texto pré-existente. Após isso ocorrem acréscimos isolados.

Dentro dessa visão global ainda há diversos detalhes que carecem de elucidação. Um deles é a questão como textos proféticos foram recebidos, transmitidos e interpretados no contexto do culto israelita. Não se trata, aqui, de textos que sugerem a função do profeta dentro do culto nem tampouco da relação mais ampla existente entre culto e profecia. Trata-se de verificar se palavras proféticas autênticas foram adequadas para assumir alguma função em celebrações ou cultos israelitas na época exílica e pós-exílica e, em caso positivo, qual a sua importância na elaboração do sentimento de perda e abandono e na recuperação da esperança. Essa não é apenas uma questão histórica. A apropriação do anúncio profético pelo culto e pela liturgia implica um processo hermenêutico de ressignificação que pode dar pistas para desvendar critérios envolvidos na longa trajetória da canonização do livro. Creio que se pode verificar isso em Jr 30.

⁶ A partir de observações feitas por RUDOLPH, W. *Jeremia*. 3. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968, que considerou a fonte C como principal mão redatora do livro, Winfried Thiel desenvolveu uma pesquisa detalhada e de fôlego sobre Jr 1-45 que o levou à conclusão de que os sermões em linguagem deuteronômista são obra de um extenso trabalho redacional de uma escola deuteronômista. Essa pesquisa está acessível em dois volumes: THIEL, W. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1973. (WMANT 41), e THIEL, W. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981. (WMANT 52). Uma pesquisa de Axel Graupner sobre os relatos em terceira pessoa (GRAUPNER, A. *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991) chegou a resultado semelhante quanto os relatos biográficos: seu autor trabalha como redator, ou seja, escreve a partir de textos existentes, os quais complementa e reposiciona. Para uma discussão sobre outras hipóteses de formação do livro de Jeremias, cf. ZENGER, E. et al. *Einleitung in das Alte Testament*. 3. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. p. 420ss, e o mais recente informe da pesquisa LIWAK, R. *Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. Theologische Rundschau*, 76/2 (p. 131-179); 76/3 (p. 265-295; 415-475); 77/1 (p. 1-53), Tübingen, 2011 e 2012.

⁷ SCHMIDT, 2008, p. 30-41, em especial p. 40. O segundo volume desse comentário saiu em 2013 (SCHMIDT, W. H. *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. [Altes Testament Deutsch 21]).

⁸ Abreviaturas de livros bíblicos e citações de capítulos e versículos de acordo com a BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

O “livro da consolação” (Jr 30-31)

É amplo o consenso na pesquisa de que os capítulos 30 e 31 do livro de Jeremias, chamados “livro da consolação de Efraim” por causa de 31.13, formaram, na origem, um escrito (*sêfer*) autônomo, mais tarde incorporado pelos redatores no livro atribuído a Jeremias. Também se impôs a observação⁹ de que a coletânea, composta de vários anúncios de salvação, mormente em forma de poesia, se encontra dentro de uma dupla moldura. Isso é relativamente fácil de verificar no início, onde se podem constatar duas introduções: a primeira em Jr 30.1-3, e a segunda em Jr 30.4. De forma análoga, postulam-se duas conclusões no final do livrinho. Encontramos uma espécie de conclusão em Jr 31.23-26 (“Neste ponto, despertei e vi que meu sonho tinha sido agradável”); como uma segunda conclusão pode ser considerado o trecho Jr 31.27-34, que culmina com a famosa profecia da “nova aliança” (v. 31-34).¹⁰

A moldura externa (30.1-3 e 31.27-34) apresenta formulações típicas dos redatores deuteronomistas. Além do título característico “a palavra que aconteceu a Jeremias por parte de Javé” (30.1; cf. 7.1; 11.1; 18.1 etc.), do uso da fórmula escatológica (“eis que virão dias”: 30.3; cf. 7.32; 19.6; 23.7; 31.27)¹¹ e da figura etimológica *shub shebut* (“volver a volta” no sentido de “mudar o destino”; Jr 30.3; cf. Dt 30.3; Jr 29.14; 32.44; Am 9.14 etc.), aparecem os temas deuteronomistas prediletos: retorno dos exilados à pátria e nova dádiva da terra prometida aos “pais” (Jr 30.3; cf. 7.7; 16.5; 24.10; 32.2 *passim*).¹²

Jr 30.4 (“Estas são as palavras que Javé disse a Israel e Judá”) deve ser visto como introdução independente. Ela não é continuidade dos v. 1-3, pois o demonstrativo “estas” é prospectivo: ele não retoma algo já dito, mas aponta para algo que vem. Além disso, causaria muita estranheza se o mesmo autor repetisse o binômio “Israel e Judá” em dois versos consecutivos (30.3 e 4). Essa introdução interna da coletânea Jr 30-31 (30.4) deve ser a mais antiga. Chama a atenção que ela não deixa claro que as palavras de Javé que seguem foram proferidas pelo profeta Jeremias. Certamente também por isso os redatores deuteronomistas sentiram a necessidade de acrescentar uma nova introdução, a externa (30.1-3), para deixar claro que as palavras do escrito em mãos dos redatores provêm de Jeremias, que, por ordem de Javé, as escreveu no “livro” (*sêfer*), à semelhança do rolo escrito por Baruc, em Jr 36. Esse “livro” nada mais é do que a coleção de ditos que segue (30.5 a 31.26).

A moldura externa final (31.27-34) acrescenta promessas em prosa com fórmulas, temas e terminologia tipicamente deuteronomistas (fórmula escatológica e o tema do crescimento numérico da população e do gado, em 31.27,31) e retoma a conhecida série de verbos que qualificam a missão profética de Jeremias em 1.10 (“ar-

⁹ A partir de MOWINCKEL, 1914, p. 46s. Cf., por exemplo, THIEL, 1981, p. 20s; SCHMIDT, 2013, p. 105.

¹⁰ Por causa da alternância entre prosa e verso no trecho 31.23ss e devido à variedade de temas individuais, a delimitação exata da dupla moldura final permanece, no entanto, incerta.

¹¹ THIEL, 1981, p. 20.

¹² KILPP, N. *Niederreißen und Aufbauen*: Das Verhältnis von Heilsverheissung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990. p. 104, nota 31.

rancar, arrasar, demolir, exterminar, afligir” – “construir, plantar”: 31.28), aqui relacionada com a visão do ramo de amendoeira (com o jogo de palavras *shaqed* “ramo” e *shoqed* “vigiar”; Jr 1.11s). O todo culmina com o trecho da “nova aliança”, que teve uma história da interpretação muito rica. O que interessa ao propósito deste trabalho é o provérbio popular citado nesta moldura externa, em 31.29: “Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos se embotaram”. O fato de Ez 18.2 citar o mesmo provérbio e Lm 5.7 aludir a ele mostra que, na época após a destruição de Jerusalém, a população que permanecera na Palestina se entendia como a geração (“filhos”) que estava pagando pelos pecados das gerações anteriores (“pais”).¹³ A geração dos “dentes embotados” provavelmente é também a geração que realiza o trabalho de reflexão que se encontra em Jr 30.

Antes de analisar Jr 30, fazem-se necessárias duas observações. A introdução mais antiga (30.4) entendia que já o *séfer* pré-deuteronomista continha palavras a “Israel” e “Judá”.¹⁴ É de se esperar que, estando lado a lado, esses dois nomes significuem o Reino do Norte/Israel e o Reino do Sul/Judá. Politicamente o Reino do Norte já não existia desde 722 a.C., quando foi transformado na província assíria de Samaria. Mas ainda havia moradores em seu território, que foi parcialmente reconquistado pelo rei Josias no decurso de sua reforma, em 622 a.C. Havia, além disso, muitos descendentes dos antigos habitantes do Reino do Norte que se haviam refugiado em Judá diante do avanço dos assírios e residiam nas redondezas de Jerusalém. De fato, o capítulo 31 contém trechos que só podem ter sido endereçados a estes destinatários: os v. 5s falam de Samaria e do monte de Efraim; o v. 15 descreve o choro da mãe das tribos do Norte, Raquel, por seus filhos; o v. 17 fala novamente do lamento de Efraim. Esses topônimos e antropônimos dificilmente podem designar o Reino do Sul. Certamente Jr 31 preservou ditos proféticos destinados aos descendentes dos antigos cidadãos do Reino do Norte/Israel.¹⁵ O capítulo 30, por outro lado, não contém palavras que devam necessariamente ter sido dirigidas aos descendentes do ex-Reino de Israel. Os nomes próprios “Israel” e “Jacó”, que aparecem em 30.7,10,18 devem ser entendidos em sua dimensão teológica, ou seja, Jacó/Israel é todo o povo eleito de Javé.¹⁶

A segunda observação é, antes, uma advertência: deve-se ter em mente que uma coletânea de palavras de salvação como a que se encontra em Jr 30-31 é propensa a receber sucessivas complementações e atualizações por parte de gerações posteriores. Por isso não seria nada incomum se encontrássemos aí palavras de salvação provenientes das diversas épocas de formação do livro de Jeremias.

¹³ KILPP, N. Eine frühe Interpretation der Katastrophe 587. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 97, p. 210-220, 1985.

¹⁴ Os responsáveis pela edição da Bíblia de Jerusalém, 2002, entendem que Jr 30s contem apenas palavras dirigidas a “Israel”. Por isso colocam, em 30.3,4, “e Judá” entre parênteses. Não há motivos exegéticos convincentes para tal.

¹⁵ Quanto à atuação de Jeremias com essa população, cf. KILPP, N. Um profeta que nasce da atuação pastoral. *Reflexus*, Vitória, p. 43-60, 2013.

¹⁶ Sobre essa discussão remeto a THIEL, 1981, p. 22.

A construção de Jr 30

As fórmulas do mensageiro (“assim disse o Senhor”) subdividem o capítulo em três unidades: 30.5-11; 30.12-17; 30.18-31.1. Começamos pelo fim. A terceira e última unidade contém um anúncio de salvação que reúne diversos temas sob o lema maior da restauração: reconstrução das cidades em ruínas e da alegria do povo, aumento da população, reabilitação da honra, estabilidade da comunidade, castigo dos opressores, restabelecimento da soberania política através de um governante com funções sacerdotais. Esse anúncio de salvação encerra com a fórmula conclusiva *ne’um YHWH* (“dito/oráculo do Senhor”; 30.21). O que segue (30.22-24) geralmente é considerado acréscimo à coletânea.¹⁷ Por causa da nova introdução (“naquele tempo”), 31.1 pode ser considerado o elo de ligação entre os dois capítulos. A fórmula da aliança (“serei o Deus de Israel, e eles serão o meu povo”) antecipa 31.33 e deve provir da redação deuteronomista.

O cerne da terceira unidade se resume, portanto, ao anúncio contido em 30.18-21, que forma a conclusão do capítulo. Aqui, ela tem o propósito de ampliar a salvação anunciada nas primeiras duas unidades a fim de abarcar todas as dimensões da vida. As duas primeiras unidades também estão em forma de poesia com exceção de dois versículos: 30.8s.¹⁸ A forma de prosa, a inconsistência formal¹⁹ e o conteúdo desses dois versículos depõem a favor de uma inserção secundária. A esperança por um novo Davi é elemento estranho nas expectativas de salvação dessas duas primeiras unidades.²⁰ Além disso, sem 30.8s, recuperar-se-ia o paralelismo formal entre essas primeiras unidades do capítulo 30. Ambas iniciam com uma descrição da aflição e concluem com o anúncio de uma salvação iminente:

I. Primeira unidade: 30.5-11 (sem v. 8s)

1. Descrição da situação de aflição e sofrimento: 30.5-7
2. Anúncio da salvação: 30.10-11

¹⁷ O v. 22 falta na LXX, antecipa 31.1 e está formalmente deslocado do seu contexto por ser o único versículo que se dirige a uma segunda pessoa do plural (“vós”). Deve tratar-se de uma glosa tardia; cf. RUDOLPH, Wilhelm. *Jeremia*. 3. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. (Handbuch zum Alten Testament). p. 193; BÖHMER, Sigmund. *Heimkehr und neuer Bund*. Studien zu Jeremia 30-31. Göttingen, 1976. p. 65; THIEL, 1981, p. 21. Já Jr 30.23s é uma duplicação de Jr 23.19s e não faz nenhum sentido no atual contexto de salvação. Esses dois versículos estranhos, que tratam da ira de Deus que exterminará os ímpios da comunidade, não cabem nem no contexto da polêmica contra os profetas (Jr 23) nem no presente contexto dos anúncios de salvação de Jr 30.

¹⁸ “E acontecerá naquele dia – dito do Senhor dos exércitos – que quebrarei o seu jugo, que está sobre o teu pescoço, e romperei as tuas amarras; então estrangeiros não mais o escravizarão. E servirão ao Senhor, seu Deus, e a Davi, seu rei, o qual suscitarei para eles.”

¹⁹ A mudança dos pronomes (primeiro “tu”, depois “eles”) e a transformação da fala de Deus (no v. 8) em fala sobre Deus (no v. 9).

²⁰ O caráter secundário de 30.8s é afirmado, entre outros, por RUDOLPH, 1968, p. 191; BÖHMER, 1976, p. 59s; KILPP, 1990, p. 106, nota 1. Recentemente SCHMIDT, 2013, p. 115, parece discordar, uma vez que considera os v. 8s e os v. 10s complementos simultâneos de 30.5-7.

II. Segunda unidade: 30.12-17

1. Descrição da situação de aflição e sofrimento: 30.12-15
2. Anúncio da salvação: 30.16-17

As semelhanças não param por aí. Em ambas as unidades, os trechos que descrevem a situação de sofrimento ou angústia usam terminologia e temática tipicamente jeremiânicas, enquanto que os anúncios de salvação conservam semelhanças com a linguagem dos salmos. Creio que essa observação é de fundamental importância para a questão como a mensagem profética foi utilizada liturgicamente na época exílica. Vamos aos detalhes.

A primeira passada litúrgica (30.5-7,10-11)

A situação de aflição (30.5-7)

A seção 30.5-7 descreve uma situação de angústia e terror, da qual, no entanto, “Jacó” será salvo. A fórmula do mensageiro no início da seção, na verdade, não introduz uma palavra de Deus. Quem fala, a seguir, é o próprio profeta:²¹

5. Ouço²² gritos de pavor; há terror, e não há paz!
6. Interrogai e vede se um homem pode dar à luz!
Por que vejo todos os homens com as mãos nos quadris
como mulheres em trabalho de parto²³?
Por que todos os rostos se tornaram lívidos?
7. Ai! Pois grande é aquele dia, não há outro igual a ele!
É tempo de angústia para Jacó, mas ele será salvo!

As expressões “ouço” e “vejo” indicam uma visão e audição proféticas. Na visão, o profeta vê um acontecimento futuro e o descreve como se já fora algo presente (v. 5-6). O v. 7 não mais descreve a visão, mas qualifica, através de orações nominais, o acontecimento futuro como dia de incomparável desgraça. Terminologia, estilo e imagens dos v. 5 e 6 podem ser atribuídos com relativa facilidade ao profeta Jeremias. Expressões como as traduzidas acima por “terror”²⁴, “não há paz”²⁵, “tornar-se”²⁶, entre outras, fazem parte do vocabulário usual do profeta. A transformação da

²¹ Todas as traduções de textos bíblicos são próprias.

²² O editor da *Bíblia Hebraica* (W. Rudolph) sugere ler a primeira pessoa do singular em vez do plural do Texto Massorético (“ouvimos”), seguindo o exemplo do v. 6 (“vejo”). No caso de se manter o plural, deve-se entender o v. 5 como citação da fala de um grupo não especificado que o profeta insere em sua mensagem (SCHMIDT, 2013, p. 110s).

²³ O termo *kayyoleadah* (“como a parturiente”) falta no original da LXX e, além disso, extrapola a métrica. Por isso o termo deve ser uma glosa explicativa (cf. BH e RUDOLPH, 1968, p. 190).

²⁴ *Pahad*: Jr 49.5.

²⁵ *Ein shalom*: Jr 6.14; 8.15; 12.12. Em 8.15 (=14.19) também se encontra o paralelismo *pahad//ein shalom*.

²⁶ *Hafach (qal e nifal)* “transformar-se em”: 2.21; 13.23.

cor da pele é um motivo que também aparece em Jr 13.23. Típico do estilo de Jeremias é também o uso da pergunta retórica, em especial introduzida por “por quê”.²⁷ A imagem da mulher em trabalho de parto para caracterizar o terror e o pânico do dia do juízo futuro aparece quatro vezes na mensagem profética ao povo de Judá.²⁸ Diferentes aspectos do trabalho de parto e das dores que o acompanham são descritos com diversas nuances e com terminologia variada. A parturiente grita e está aflita por ser seu primeiro parto (4.31), ela geme (22.23), tem dores (6.24) e estende as mãos (4.31); as suas mãos desfalecem (6.24). Em 30.5, a postura dos homens é comparada à posição da mulher que está prestes a dar à luz: com força pressionam os glúteos. A posição aponta para a imobilidade causada pelo terror (cf. 49.22).

O v. 7 não mais apresenta a vivacidade e a plasticidade dos versículos anteriores. Ele não mais descreve um acontecimento, mas busca definir, em orações nominais, “aquele dia” fatídico: ele é grande, incomparável, pleno de angústia. Uma única oração verbal conclui o versículo: “mas ele (Jacó) será salvo!” Essa perspectiva de salvação aparece de forma um tanto inesperada e abrupta. Ela somente é compreensível como ponte para o trecho seguinte, que fala da salvação de Jacó: 30.10-11.²⁹ O v. 7 tem, portanto, a função de direcionar o anúncio jeremiânico de juízo para o anúncio de salvação que segue.³⁰ Ele forma a transição para o anúncio de salvação 30.10-11.

*A salvação futura (30.10-11)*³¹

A seção 30.10-11 é continuação direta de 30.5-7. Trata-se de uma fala divina na forma de um oráculo da salvação.

10. Mas tu, Jacó, meu servo, não temas – dito do Senhor –
e não te apavores, Israel!
Pois eis que te salvarei de terras distantes,
e teus descendentes da terra de seu cativoiro.
Jacó tornará a ter paz,

²⁷ Perguntas introduzidas por *maddua'* aparecem 16 vezes no livro de Jeremias, das quais, no mínimo, nove devem ser atribuídas ao próprio profeta.

²⁸ Jr 4.29-31; 6.22-26; 13.20-22; 22.20-23. Além disso, a imagem ainda aparece quatro vezes nos ditos contra as nações. Dessas quatro ocorrências, no entanto, somente 49.22 pode ser considerada autêntica. A metáfora faz parte do imaginário do “dia do Senhor” (BÖHMER, 1976, p. 57ss).

²⁹ As expressões “Jacó” e “salvar” aparecem em 30.10,11.

³⁰ Há autores que afirmam que os v. 5-7 não provêm de Jeremias, mas são imitação de retórica profética. Se cópia e original são quase idênticos, torna-se desnecessária a pergunta pela autenticidade.

³¹ Os versículos 30.10-11 aparecem também em 46.27-28, no contexto dos ditos contra as nações. Aí, no entanto, os versículos não fazem nenhum sentido, pois não há relação de conteúdo nem com o dito contra o Egito (que antecede) nem com o dito contra os filisteus (que sucede). Jr 30.10-11 também falta na LXX. Na versão grega, que tem outra contagem de capítulos, Jr 30.10-11 (TM) deveria constar após LXX 37,9, mas os versículos não estão aí; aparecem somente em LXX 26,27-28, o que equivale a TM 46,27-28. Desde HITZIG, F. *Der Prophet Jeremia*. Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung, 1866. p. 235, a pesquisa tem explicado esse fenômeno da seguinte maneira: a LXX tende a eliminar um texto quando ele aparece pela segunda vez em sua versão do livro de Jeremias. Conforme a contagem da versão grega, TM Jr 30.10-11, de fato, vem depois de TM 46,27-28. Assim, por último, SCHMIDT, 2013, p. 115, nota 30.

viverá tranquilo, sem ninguém que o espante.

11. Pois estou contigo – dito do Senhor – para te salvar.

Destruirei todas as nações aonde te dispersei,
mas a ti não destruirei.

Castigar-te-ei conforme o direito,
mas não te deixarei completamente impune.

Já em seu estudo seminal sobre o oráculo de salvação, Joachim Begrich viu evidências de um oráculo sacerdotal também em Jr 30.10-11.³² O “oráculo de salvação” é a resposta de Deus ao suplicante que traz seu lamento e sua súplica ao santuário. Em geral, esse oráculo é transmitido pelo sacerdote. Ele deve ser pressuposto toda vez que, num salmo, ocorre a mudança abrupta da descrição de aflição para a situação de louvor ou alegria pelo auxílio recebido. Mencione-se como exemplo a mudança inesperada entre a profunda aflição descrita no Sl 22.1-22 e o ardente desejo de proclamar o louvor de Deus a partir do v. 23. Presume-se que, entre esses dois versículos, um sacerdote tenha pronunciado um oráculo de salvação ao suplicante, e que esse tenha experimentado ajuda e queira, por isso, dar testemunho dela durante o culto da congregação. Características desse oráculo de salvação são, conforme Begrich, entre outras, a fórmula “Não temas!” e expressões que afirmam a proximidade de Deus, tais como “eu estou contigo”.³³ Os profetas, em especial Dêutero-Isaías³⁴, fizeram uso da forma do oráculo sacerdotal em seus anúncios de salvação. Seu lugar de origem e de uso normal, no entanto, é o culto.

Jr 30.10-11 contém, de fato, linguagem sálmica, típica do culto. É claro que o anúncio poderia ter sido proferido por um profeta. Mas não há nenhum indício de linguagem jeremiânica. Além disso, o conteúdo apresenta os temas tradicionais da época exílica: retorno dos exilados da terra do cativo, vida tranquila e segura, juízo contra as nações do exílio, limitação do castigo para Israel. Há certa semelhança com Isaías 41.8-13. Mas essa semelhança é flagrante somente nos elementos característicos do oráculo da salvação (“não temas”, uso do tratamento carinhoso e pessoal “Jacó” para o povo, o honroso atributo “servo”, a promessa da presença divina: “eu estou contigo”). De resto, a linguagem é bastante diferente da de Dêutero-Isaías. Tudo indica, portanto, que tanto Dêutero-Isaías quanto o autor de Jr 30.10s beberam da mesma fonte.

³² BEGRICH, Joachim. Das priesterliche Heilsorakel. (1934) In: _____. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Chr. Kaiser, 1964. p. 217ss. (Theologische Bücherei).

³³ BEGRICH, 1964, p. 219.

³⁴ Além do artigo mencionado de Begrich, podem-se citar os detalhados estudos sobre a linguagem de Dêutero-Isaías realizados por VON WALDOW, Hans-Eberhard. *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterjesaja*. 1953. Tese (Doutorado) – Bonn, 1953; e WESTERMANN, Claus. *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*. In: _____. *Forschung am Alten Testament*. München: Chr. Kaiser, 1964. p. 92-170, em especial, p. 117ss. Cf. os exemplos clássicos de Dêutero-Isaías: Is 41.8-13, 14-16; 43.1-4, 5, 7; 44.1-5.

Por outro lado, os versículos 10-11 retomam tão claramente a linguagem da seção 30.5-7³⁵ que o anúncio de salvação em forma de oráculo sacerdotal deve ter sido concebido especialmente para formar a continuidade de 30.5-7. Não é mero acaso que se utilize aqui linguagem e formas do âmbito do culto. Toda a unidade 30.5-7,10-11 provavelmente foi criada para ser utilizada em celebrações na época do exílio, pois somente assim uma afirmação como “castigar-te-ei conforme o direito³⁶, mas não te deixarei completamente impune” (no final do v. 11) torna-se compreensível. O anúncio de castigo – ainda que comedido – para o povo dentro de um anúncio de salvação causa estranheza. Ele somente é inteligível se os destinatários do anúncio já estão vivendo numa situação caracterizável como “castigo”, isto é, se o “castigo” anunciado de alguma forma já aconteceu. Na boca do profeta Jeremias trata-se de um castigo vindouro, para o autor do oráculo da salvação e seus destinatários, no entanto, é algo passado que ainda perdura. Para dentro desse contexto, o anúncio de um castigo mó-dico consegue alcançar dois objetivos: a) o sofrimento do povo foi merecido; portanto o Deus de Israel não é um Deus injusto; b) o sofrimento não deve durar muito, pois o Deus de Israel coloca limites ao seu castigo.

Temos, agora, condições de entender o processo hermenêutico por trás da construção da unidade 30.5-7,10-11. Um autor desconhecido da época exílica vinculado ao culto se apropria de um anúncio de juízo do profeta Jeremias que antecipa, em visão, a aflição futura do povo de Israel, e o transforma em descrição da aflição existente, na qual vivem o autor e os participantes do culto. O anúncio profético torna-se salmo de lamentação e de súplica, para o qual o autor fornece uma resposta divina na forma de um oráculo sacerdotal de salvação (v. 10-11).

Tudo isso é colocado retrospectivamente na boca do profeta. Com isso, o autor consegue dar credibilidade ao anúncio de salvação. Pois, já que a mensagem profética de juízo foi concretizada – o que pode ser facilmente constatado –, certamente também o futuro anunciado no oráculo de salvação irá realizar-se. Mas o autor não pode passar por cima da realidade de sofrimento ainda existente. A geração exílica ainda sente que seus “dentes” estão “embotados”.

A segunda passada litúrgica (30.12-15,16-17)

A segunda unidade foi construída de forma análoga à primeira: à descrição da situação de sofrimento segue um anúncio de salvação.

³⁵ O “pavor” do v. 5 é retomado pelo “não te apavores” do v. 10; o passivo divino “será salvo” do v. 7 é retomado no “eu te salvarei” dos v. 10 e 11; a alusão ao dia do Senhor, no v. 7, é retomada no anúncio de juízo contra as nações do exílio, v. 11; e o tempo de aflição de Israel (v. 7) é pressuposto na afirmação do castigo limitado do v. 11.

³⁶ “Conforme o direito” deve ser entendido como: castigo “módico”, “dentro dos limites” (cf. KILPP, 1990, p. 118; SCHMIDT, 2013, p. 115).

A situação de aflição (30.12-15)

12. Sim, assim disse o Senhor:

Incurável é a tua fratura, e sem remédio o teu ferimento.

13. Não há (quem defenda a tua causa)³⁷ cura para a úlcera nem cicatrização para ti.

14. Todos os teus amantes se esqueceram de ti, não mais te procuram.

Pois te feri com golpe de inimigo, um castigo cruel.

(Por causa do tamanho da tua culpa e da multidão dos teus pecados.)³⁸

15. Por que gritas por causa da tua ferida, que a tua dor não tem cura?

Por causa do tamanho da tua culpa e da multidão dos teus pecados é que te tratei dessa maneira.

A fórmula do mensageiro introduz uma fala de Deus a uma segunda pessoa feminina no singular, na qual se descreve a situação desoladora e irremediável de Judá à semelhança da forma de lamento e súplica do povo. Estilo, terminologia e metáforas evidenciam que o trecho é autenticamente profético.³⁹ O motivo da pessoa ferida e golpeada – aqui se trata de uma mulher – para representar a futura destruição e o quebra-quebra de Judá e Jerusalém é um tema recorrente na mensagem profética. Jeremias faz uso de uma rica terminologia e pinta nas mais variadas cores a situação desolada do povo ferido que não encontra cura.⁴⁰ A imagem dos “amantes”, inserida em 30.14, lembra a metáfora da “mulher de prostituições” de Oseias (Os 1.2), adotada por Jeremias na fase inicial de sua atuação (Jr 2.23ss; 3.1s). Também aqui um anúncio de juízo futuro do profeta Jeremias é transformado pelo autor exílico numa descrição da aflição desesperadora pela qual seus conterrâneos passam em sua própria época. A esse lamento e a essa súplica pode seguir, sem nenhuma transição, o anúncio de salvação 30.16-17.

³⁷ A maioria dos exegetas considera a expressão entre parênteses uma glosa (por último, SCHMIDT, 2013, 117, nota 1), tanto por extrapolar a métrica quanto pelo conteúdo: na descrição das chagas, feridas e rupturas não cabe a figura de um advogado.

³⁸ Trata-se, aqui, conforme a maioria dos exegetas, de antecipação do v. 15 (cf. RUDOLPH, 1968, p. 190; CARROLL, R. P. *Jeremiah*. A Commentary. London, 1986. p. 581 (Old Testament Library). LXX deixa o v. 15 fora, provavelmente para evitar essa repetição.

³⁹ A maioria dos exegetas – até mesmo DUHM, Bernhard. *Das Buch Jeremia*. Tübingen; Leipzig, 1901. p. 240; e CARROLL, R. P. *From Chaos to Covenant*. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah. London, 1981. p. 207 – concordam em atribuir os v. 12-15 ao profeta (por último, SCHMIDT, 2013, p. 118).

⁴⁰ *shéber* pode significar a “ruína”, a “quebradeira” ou a “ruptura (de um membro do corpo)” (4.6,20; 6.1; 8.21; 10.19 etc.); *makkah* “golpe” (10.19; 14.17); os ajetivos ‘*anush* “incurável” (15.18; 17.16) e *nahala* “grave, sem remédio” (10.19; 14.17); *mach’ob/cha’ab* “dor” (15.18); *te’alah* “cicatriz(ação)” (8.22; 46.11).

O anúncio de salvação (30.16-17)

16. Por isso, todos os que te devoraram serão devorados,
e todos os teus adversários irão ao cativeiro.

E os que te despojaram converter-se-ão em despojo,
e todos os que te saquearam, em objetos de saque.

17. Porque eu te trarei a cura,
e as tuas feridas sararei – dito do Senhor!
Pois “repudiada” te chamaram (esta é Sião)⁴¹,
pela qual ninguém se importa.

O anúncio de salvação não tem as características de um oráculo de salvação, mas, ainda assim, é resposta direta aos que sofrem e lamentam no trecho anterior. Terminologia e conteúdo nada revelam sobre sua origem. Em todo caso, não há como atribuir esse anúncio ao profeta Jeremias. As semelhanças terminológicas se restringem ao v. 17a, que retoma termos que descrevem a mulher ferida para anunciar a cura da enfermidade. No anúncio de retaliação contra as nações que devastaram Israel ecoam as preces por vingança contra os inimigos contidas nos salmos de lamentação do povo (Sl 79.6-7,12; 8.10-16; 137.7-9 etc.) e nas diversas coletâneas de ditos contra as nações.

Na situação de culto também pode ser entendido o uso da conjunção *lachen* “por isso”, aparentemente sem sentido, no início do v. 16. De fato, à primeira vista, uma conjunção adversativa (“mas”) refletiria melhor a relação entre ambos os trechos da unidade.⁴² Uma relação causal, no entanto, é perfeitamente compreensível no ambiente do culto, onde o fato de o sofrente trazer seu lamento e sua súplica à presença divina já é considerado razão suficiente para receber uma resposta positiva de Deus através de seu intermediário.

Considerações finais

A análise de Jr 30 revelou que, na época do exílio babilônico, depois da concretização ainda que parcial dos anúncios proféticos e, por conseguinte, da confirmação de seu *status* de palavra divina, as palavras dos profetas podiam ser usadas no processo de superação da situação existencial de desespero, abandono, vazio e dor. Importante momento para superar os traumas teológicos e psicológicos causados pela perda da independência política, destruição da cidade santa e do templo – importantes pilares da identidade religiosa – era o culto. Em especial os cultos de lamentação – bastante frequentes na época do exílio e do pós-exílio (cf. Lm; Zc 7.3; 8.19) – constituíam uma

⁴¹ “Esta é Sião” extrapola a métrica e não cabe formalmente na construção da frase. Ela mais parece uma observação explicativa anotada originalmente à margem do texto. LXX lê bem outra coisa.

⁴² Grande parte dos exegetas substitui, portanto, o “por isso” pela conjunção “mas”, pois não veem uma relação causal entre adversidade e salvação (cf., p. ex., a Bíblia de Jerusalém; RUDOLPH, 1968, p. 192; com cautela também SCHMIDT, 2013, p. 117, nota 4).

oportunidade de trabalhar essas dores. A simples possibilidade de externar, em conjunto com outras pessoas, as angústias que afligiam indivíduos já constituía um alívio.

Importante função nesses cultos de lamentação exerciam os liturgos encarregados de transmitir consolo e esperança aos que traziam seus lamentos e suas súplicas ao santuário. Não temos muitas informações sobre essas pessoas. Sabemos que elas conheciam as tradições do culto israelita, mas também as tradições proféticas. Essas tinham um impacto especial nos celebrantes pela autoridade que angariaram. Os anúncios que descreviam, com muitas imagens, a futura desgraça que atingiria o povo de Israel podiam, no novo contexto, exercer o papel de descrição da situação atual de sofrimento e angústia. Esses anúncios de juízo reforçavam a consciência de que a catástrofe experimentada não foi um mero *fatum*, mas resultado de decisões humanas erradas, preservando, assim, o senso de realidade necessário à superação do trauma da perda sem, no entanto, reforçar o conformismo dos celebrantes que se sabiam estar vivendo as consequências das gerações que “comeram as uvas verdes”. Além disso, ao ser vinculado à palavra profética, o próprio oráculo de salvação – a resposta de Deus à súplica do povo – recebe, por empréstimo, uma aura profética, passando a gozar da mesma autoridade que a profecia conquistara na mente do povo. A credibilidade da salvação transmitida nos oráculos passa a ter a mesma autoridade dos anúncios do profeta Jeremias. A apropriação litúrgica de textos proféticos reflete, portanto, o “contágio de autoridade”, que forma a base do processo histórico da canonização de textos proféticos do Antigo Testamento.

Os conteúdos das expectativas de salvação futura são genéricos, tradicionais, quase estereotipados: retorno do exílio, vingança contra as nações que expoliaram Israel e o levaram ao exílio, responsáveis, portanto, pela situação em que vivem no momento, restauração das condições anteriores, agora idealizadas, e a vida tranquila numa nova pátria. Em nenhum momento essas expectativas impõem condições aos ouvintes ou celebrantes. Tampouco se mencionam motivos para a atuação salvífica futura de Deus. Mas há uma ideia teológica que subjaz o todo: o Deus de Israel é um Deus justo. Como tal, ele não pôde deixar de castigar Israel nem poderá deixar impunes as nações opressoras. Mas também faz parte da “justiça” de Deus socorrer os fracos. Essa justiça que favorece os sofredores possibilita a constante atualização dos textos, o que agrega aos profetas uma validade que extrapola seu contexto: uma distorção histórica, mas hermeneuticamente legítima.

Referências

- BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BEGRICH, Joachim. Das priesterliche Heilsorakel. (1934) In. _____. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Chr. Kaiser, 1964. (Theologische Bücherei).
- BÖHMER, Sigmund. *Heimkehr und neuer Bund*. Studien zu Jeremia 30-31. Göttingen, 1976.
- CARROLL, R. P. *Jeremiah*. A Commentary. London, 1986. (Old Testament Library).
- DUHM, B. *Das Buch Jeremia*. Tübingen; Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament XI).
- GRAUPNER, A. *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia*. Neukirchen-Vluy: Neukirchener, 1991.

- HITZIG, F. *Der Prophet Jeremia*. Leipzig, 1866.
- KILPP, N. Eine frühe Interpretation der Katastrophe 587. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 97, p. 210-220, 1985.
- _____. *Niederreisen und Aufbauen: Das Verhältnis von Heilsverheissung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- LIWAK, R. Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. *Theologische Rundschau* 76/2, 76/3, 77/1. Tübingen, 2011 e 2012.
- MOWINCKEL, S. *Zur Komposition des Buches Jeremia*. Kristiania, 1914.
- RUDOLPH, Wilhelm. *Jeremia*. 3. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. (Handbuch zum Alten Testament).
- SCHMIDT, W. H. *Das Buch Jeremia Kapitel 1-20*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. (Altes Testament Deutsch 20).
- _____. *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. (Altes Testament Deutsch 21).
- THIEL, W. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1973. (WMANT 41).
- _____. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981. (WMANT 52).
- VON WALDOW, Hans-Eberhard. *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterocesaja*. 1953. Tese (Doutorado) – Bonn, 1953.
- WESTERMANN, Claus. Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas. In: _____. *Forschung am Alten Testament*. München: Chr. Kaiser, 1964, p. 92-170.
- ZENGER, E. et al. *Einleitung in das Alte Testament*. 3. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2473>

**NOVOS RUMOS DE UMA HERMENÊUTICA CONTEXTUAL:
35 ANOS DE “RUMO A UMA HERMENÊUTICA CONTEXTUAL”,
DE C. R. PADILLA¹**

*New directions of a contextual Hermeneutics:
35 years after “Rumo a uma hermenêutica contextual”, by C. R. Padilla*

Júlio Paulo Tavares Zabatiero²

Resumo: Este artigo tematiza a noção de hermenêutica contextual, desenvolvida inicialmente por Carlos R. Padilla, em artigo de 1980, traduzido e publicado no Brasil em 1984 pela revista *Estudos Teológicos*, celebrando seus 35 anos de existência. Oferece uma leitura crítica do artigo em diálogo com a leitura popular da Bíblia, bem como uma atualização da discussão hermenêutica contextual, com foco nas noções de contexto e diálogo entre contextos, à luz da teoria enunciativa da linguagem, em diálogo com a hermenêutica de Gadamer e Ricoeur. Apresenta primariamente os aspectos teóricos do contexto e do diálogo entre contextos, introduzindo aspectos metodológicos básicos.

Palavras-chave: Hermenêutica contextual. Contexto. Exegese. Missão integral. Teologia da libertação.

Abstract: This article offers a discussion about the article “Towards a Contextual Hermeneutics”, by Carlos R. Padilla, originally published in 1980 and translated and published in *Estudos Teológicos*, Brazil, in 1984, celebrating 35 years of existence. It presents a critical review of the article and introduces a new discussion about the notions of context and hermeneutical dialogue, in conversation with Gadamer, Ricoeur and the French linguistics of Benveniste and others. It presents the theoretical of the notions of context and dialogue as also as a brief methodological discussion of those terms.

Keywords: Contextual hermeneutics. Context. Exegesis. Holistic Mission. Liberation Theology.

¹ O artigo foi recebido em 02 de agosto de 2015 e aprovado em 28 de março de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Professor na Faculdade Teológica Sul Americana e FAPI, Pindamonhangaba/SP, Brasil. Contato: jzabatiero@uol.com.br

Introdução

Em seu artigo seminal “Rumo a uma hermenêutica contextual”³, Padilla fez uma contribuição relevante aos estudos bíblicos latino-americanos na atualidade, ao mesmo nível, creio eu, das contribuições de Ivoni R. Reimer, Carlos Mesters, José Severino Croatto e Milton Schwantes, para mencionar apenas alguns protagonistas da hermenêutica bíblica do fim do século passado. O que há em comum entre esses autores e autoras é a percepção de que a leitura da Bíblia é um processo *ético* – ou seja, não se trata apenas de entender o que um texto diz, mas de responder à questão de *como viver a partir do que o texto diz*. As respostas são diferentes, mas a pergunta é a mesma, trazendo à superfície da tarefa hermenêutica uma concepção de Paul Ricoeur, traduzindo Heidegger para a tarefa da leitura: “o primeiro objetivo da compreensão é, então, situar a nós mesmos no mundo e apreender uma possibilidade de ser”⁴.

Com este artigo, viso oferecer uma leitura do artigo de Padilla 35 anos depois, procurando apontar novos rumos epistêmicos e metodológicos de uma hermenêutica contextual latino-americana. Parto, aqui, da premissa de que toda hermenêutica praticada no âmbito da missão integral e da teologia da libertação no último quarto do século passado pode ser descrita como hermenêutica *contextual*.⁵

Uma leitura crítica de “Rumo a uma hermenêutica contextual”

Em que consiste a hermenêutica contextual? Na descrição do próprio Padilla:

O problema básico da hermenêutica bíblica consiste em transpor a mensagem bíblica do seu contexto original para o contexto do locutor ou ouvinte moderno, a fim de produzir neste o mesmo tipo de impacto que essa mensagem quis produzir nos leitores e ouvintes originais. Outra maneira de expressá-lo seria dizer que hermenêutica é essencialmente a ciência e a arte de explicar dentro de uma situação histórica moderna a palavra de Deus originalmente explicada num meio ambiente hebreu ou greco-romano, e no intuito de conseguir que a vida dos leitores ou ouvintes se conforme à vontade de Deus⁶.

Nessa descrição da tarefa hermenêutica fica evidente o “lugar” a partir do qual Padilla se expressa – o do chamado movimento evangélico, parte integrante do chamado Protestantismo de Missão na América Latina – ambiente no qual se manifestou concretamente o impacto da proposta de Padilla – como membro de um movimento

³ PADILLA, C. R. Rumo a uma hermenêutica contextual. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 24, n. 3, p. 225-249, 1984. (O original em castelano foi publicado em 1980 no *Boletín Teológico* da Fraternidad Teológica Latinoamericana).

⁴ HECKE, P. van. *From Linguistics to Hermeneutics. A Functional and Cognitive Approach to Job 12-14*. Leiden: Brill, 2010. p. 12

⁵ Ficará claro, no decorrer do artigo, que ao assim definir a contextualidade da hermenêutica, atribuo ao par “hermenêutica contextual” um sentido que vai além do pretendido por Padilla.

⁶ PADILLA, 1984, p. 225.

de renovação desse protestantismo – não só no campo da hermenêutica bíblica, mas no conjunto da vida eclesial e eclesiástica, com a noção e a prática da missão integral.⁷

Em seu texto, Padilla manifesta uma apropriação da teoria hermenêutica do século XX, principalmente de Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Essa apropriação é realizada de modo parcial e crítico, a partir da chamada hermenêutica histórico-gramatical, que, além de teoria e metodologia exegética e hermenêutica, também é uma noção demarcadora de identidade evangélica, em contraposição à identidade protestante mais demarcada pelo uso da hermenêutica histórico-crítica. O conceito de *contextualização* é utilizado como a ponte concreta dessa apropriação, do qual deriva o próprio termo hermenêutica contextual. A teoria hermenêutica assim apropriada serve de fundamento para Padilla descrever e superar os limites das abordagens hermenêuticas que ele denomina de *intuitiva e científica* – o tipo de leitura comumente feito por pastores e leigos no protestantismo de missão, e o tipo de leitura histórico-crítica mais comum nos meios acadêmicos da teologia. Semelhantemente, embora disperso ao longo do texto, encontramos o seu distanciamento crítico da hermenêutica ligada à teologia da libertação, em suas críticas a Juan Luís Segundo e José Severino Croatto. No conjunto, sua crítica às abordagens intuitiva e científica, que eu chamaria de *confessional e historicista*, bem como sua proposta de um paradigma contextual representaram um significativo avanço no pensamento hermenêutico latino-americano, mas não suficiente, a meu ver, para superar a abordagem que Padilla chama de científica, que, a meu ver, é a abordagem que ele mesmo propõe e pratica – embora sob a forma militante da abordagem histórico-gramatical contra a histórico-crítica. Assim, 35 anos depois, estamos em condições de fazer uma retrospectiva crítica do artigo e da proposta de hermenêutica contextual, o que procuro fazer neste ensaio, consciente dos limites do que aqui proponho.

Início com a noção de *círculo hermenêutico*. Basicamente, o que está *ausente* do círculo hermenêutico de Padilla é a perspectiva gadameriana da temporalidade enquanto uma *continuidade triditiva descontínua*. Isso se revela de modo mais claro na definição da teologia como um dos elementos do círculo. Padilla deixa de notar que não há teologia, mas teologias, e que essas teologias são distintas contextualizações da mensagem bíblica. Desse modo, ele define a teologia como algo temporalmente abstrato e consegue, assim, descontextualizar os diferentes sistemas ou construtos teológicos! Usando a própria definição de Padilla, uma boa teologia é uma *fusão de horizontes* entre a Escritura e a teologia.⁸ Ocorre, porém, que Padilla, mesmo ao perceber que essa *fusão* não se dá fora da temporalidade, não é capaz de levar à última

⁷ Para descrições academicamente pertinentes desse movimento, pode-se consultar SANCHES, Regina F. *Teologia da Missão Integral: História e Método da Teologia Evangélica Latino Americana*. São Paulo: Reflexão, 2009 e GONDIM, R. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

⁸ “Seja em forma de ‘teologia bíblica’ ou em forma de ‘exposição da Bíblia’, a teologia é resultado de uma fusão dos horizontes da situação histórica contemporânea com os horizontes do texto. Sem essa fusão não pode dar-se a transposição da mensagem bíblica de uma situação concreta no passado para uma situação concreta no presente”. PADILLA, 1984, p. 240.

consequência essa noção. Em outras palavras, ele não nota (ou não acentua) o fato de que uma determinada *fusão de horizontes* permanece na temporalidade, ou seja, ela não pode ser entendida como *definitivamente* correta.⁹ A boa teologia pode ser relevante e fiel à Escritura e, mesmo assim, com a mudança temporal, precisa ser questionada, reformulada e, mesmo, às vezes, abandonada.

Consequentemente, a descrição da hermenêutica contextual de Padilla ainda permanece no campo da abordagem por ele denominada de *científica* (em termos teórico-práticos, a abordagem contextual de Padilla é um refinamento da noção de contexto e interpretação na hermenêutica histórico-gramatical, mas delimitada ao horizonte da *científicidade* dessa abordagem). Seu gráfico dos dois horizontes contextuais não é compatível com a *temporalidade* enquanto tal, demonstrando que sua apropriação da teoria de Gadamer não foi completa. Uma visão mais adequada, então, não seria apresentada como Padilla o fez:¹⁰

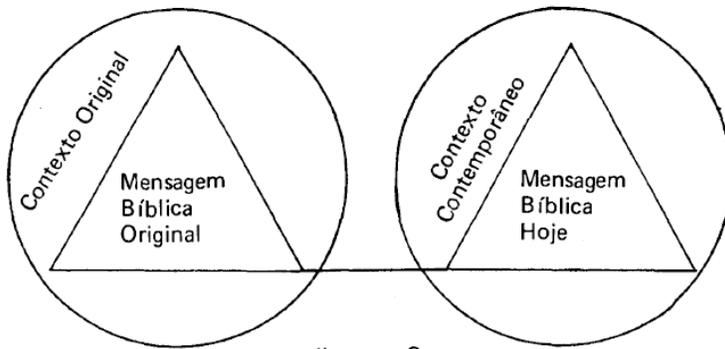
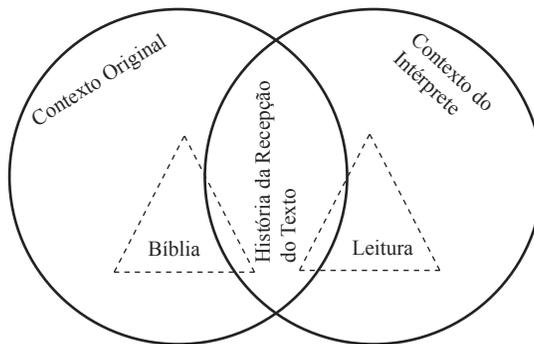


diagrama 3

Mas, sim, da seguinte maneira:



⁹ Somente em sua discussão breve sobre a contextualização, ao final do artigo, Padilla utiliza essa noção de temporalidade, mesmo assim, de modo mitigado, servindo basicamente como justificativa para a crítica à teologia “matriz” do movimento missionário norte-americano e à ausência de iniciativa teológica das igrejas por ele plantadas no continente latino-americano.

¹⁰ PADILLA, 1984, p. 231.

Com esse diagrama temos uma descrição visual mais adequada – embora não plena – do processo hermenêutico. Três diferenças devem ser ressaltadas: (a) os dois contextos ou horizontes não são separados entre si, ambos pertencem a um contínuo histórico-temporal (ainda que marcado por descontinuidade), de modo que ambos fazem parte de uma *tradição* (em sentido lato); (b) tanto a Bíblia como a leitura dela feita são, primeiramente, *abertas* aos seus respectivos contextos, de modo que (1) nem o texto nem sua interpretação são compreendidos como objetos estáticos e autônomos em relação aos seus contextos, e (2) tanto a Bíblia como a leitura (ou seja, a *fusão de horizontes*) também pertencem à *história da recepção* (para Gadamer, história dos efeitos do texto), de modo que se situam integralmente na temporalidade; e (c) notem as linhas *quebradas* presentes no meu diagrama, indicando não só o caráter aberto, mas também *descontinuamente* contínuo, tanto da Bíblia como das interpretações concretas da mesma.

Suponho que essas ausências na descrição de Padilla tenham sido causadas principalmente pelo temor ao *relativismo*¹¹ que poderia ser deduzido da descrição aqui apresentada. Tal relativismo, porém, não é consequência da compreensão dos horizontes como pertencentes à temporalidade. Na visão de Gadamer, é a própria *tradição* que elimina a consequência relativista, enquanto na de Ricoeur é a *textualidade* do texto que o faz. Semelhantemente, ao afirmar o caráter *aberto* e *descontínuo* do texto bíblico, não apresento nenhuma ameaça à noção da Bíblia como palavra de Deus *inspirada e útil*, simplesmente destaco um fato constitutivo do ente livro.

Outro limite teórico de sua proposta pode ser percebido em sua noção de *sentido* (uma propriedade inerente ao texto), típica das teorias hermenêuticas pré-Gadamer, que pode ser vista com mais clareza na crítica de Padilla a aspectos do pensamento de Segundo e Croatto. Em relação a Juan Luis Segundo, Padilla cita adequadamente a sua noção de círculo hermenêutico:

Logo ele propõe um círculo hermenêutico no qual ele distingue quatro pontos. Primeiro, nossa maneira de experimentar e avaliar a realidade concreta, a qual nos leva à “suspeita ideológica”. Segundo, a aplicação dessa suspeita a toda a “superestrutura ideológica”, da qual a teologia faz parte. Terceiro, um novo modo de experimentar a realidade teológica, o qual nos leva à “suspeita exegética”. Quarto, uma nova hermenêutica, ou seja, um novo modo de interpretar a Escritura, que inclui os novos elementos adquiridos nesse processo¹².

Sua crítica a Segundo, porém, é inválida sob dois aspectos: primeiro, porque o círculo hermenêutico do teólogo uruguaio não se limita a um olhar marxista sobre a realidade e a Bíblia; segundo, porque mesmo a adoção de uma crítica marxista não

¹¹ A questão do relativismo tem sido discutida por hermeneutas de várias tendências. Como Padilla seguiu a teoria de Gadamer (e, parcialmente, de Ricoeur), os dois podem ser consultados para tratar desse tema. Da mesma forma, esse problema foi tratado por Martin Heidegger (sob o título do *ceticismo*), que é a fonte dos dois hermeneutas aqui mencionados.

¹² PADILLA, 1984, p. 234. Não é possível, aqui, entrar no debate sobre a validade teórica da própria descrição do círculo por Segundo.

impossibilitaria, por si só, uma leitura fiel da Escritura, como Padilla afirma categoricamente: “Ao se optar pela análise sociológica marxista da realidade como ponto de partida, bloqueia-se, entretanto, *a priori* a possibilidade de as Escrituras falarem por si mesmas”¹³. Se fosse esse o caso, o mesmo teria de ser dito a respeito de qualquer tipo teórico ou ideológico de análise da sociedade. Se fosse coerente com sua própria descrição da hermenêutica, Padilla apontaria a necessidade de que a visão marxista do intérprete estivesse aberta à crítica da Escritura, ao invés de simplesmente afirmar que essa visão é incompatível com a busca da vontade de Deus na Escritura.

Em relação a Croatto, após uma descrição razoavelmente adequada de sua posição, Padilla tece sua crítica:

[...] no entanto, Croatto não chega a ver o papel único que tanto os profetas como os apóstolos representam na história da salvação como intérpretes autorizados dos Eventos originais, cuja palavra de interpretação é inseparável dos próprios Eventos. Em consequência, ele deixa aberta a porta a uma *eisegese* do tipo mais arbitrário. Poderia ser que um *sensus plenior* nas Escrituras seja a inferência lógica de uma doutrina bíblica da inspiração. Porém nenhum intérprete moderno pode afirmar que sua interpretação se encontra num mesmo nível que a dos profetas e apóstolos nas Escrituras, sem cair num subjetivismo total. A interpretação dos Eventos salvíficos que aparecem na Bíblia não é exaustiva, mas certamente é normativa¹⁴.

Alguns comentários relativos ao que vejo como não válido nessa crítica:

(a) A afirmação de que Croatto “deixa aberta a porta a uma *eisegese* do tipo mais arbitrário” não se sustenta, pois o exegeta argentino, seguindo Paul Ricoeur, reconhece a necessidade do momento analítico da interpretação, em que a *materialidade* do texto serve de guia para o intérprete, de modo que esse não veja *qualquer* coisa no texto; (b) a identificação entre um *sensus plenior* e a noção de que a interpretação moderna do texto está no mesmo nível de autoridade da Escritura também não se aplica ao livro de Croatto, e revela falta de compreensão da noção de *sensus plenior* na história da hermenêutica bíblica, que não tem a ver com a autoridade do intérprete, mas com a autoridade do inspirador da Escritura; (c) a afirmação de que a palavra de profetas e apóstolos é *idêntica* ao evento de que ela testemunha se aproxima, de modo muito perigoso, de um fundamentalismo biblicista incapaz de discernir as diferentes teologias dos escritos bíblicos, bem como de distinguir entre a ação divina e a resposta humana. Ademais, contradiz o que o próprio Padilla escrevera pouco antes: “Primeiro, que o sentido dos Eventos originais nas Escrituras pode ir além daqueles que os escritores originais tinham em mente ao escrever. *Este é um fato que ninguém pode negar*, considerando-se as Escrituras como Palavra de Deus que transcende uma situação histórica e que é relevante à totalidade da história humana”¹⁵; e (d) a afirmação de que a interpretação dos eventos, na Escritura, é *normativa* certamente seria

¹³ PADILLA, 1984, p. 234s.

¹⁴ PADILLA, 1984, p. 244.

¹⁵ PADILLA, 1984, p. 243s. Grifos meus.

aceitável a Croatto, mas o ponto não é esse; o ponto é: como traduzir, para o horizonte do intérprete, o significado dessa *normatividade*? Assim, ao atribuir a Croatto (e a outros hermeneutas assemelhados) a acusação de *subjetivismo total*, Padilla imagina que a interpretação do texto terá uma objetividade garantida pelo método (histórico-gramatical), revelando sua pertença ao ambiente do que ele mesmo chama de hermenêutica científica.

Qual é, assim, o conceito básico de interpretação que serve como critério para a sua crítica às abordagens hermenêuticas não contextuais e fundamenta a sua própria descrição dessa nova abordagem? Nós o encontramos em uma citação de James Smart:

Toda interpretação deve ter como seu primeiro passo a leitura do texto com o matiz exato de significado que tinha ao ser escrito ou pronunciado pela primeira vez. Primeiro, as palavras devem manter o sentido distinto que o seu autor lhes quis dar, devem ser lidas dentro do contexto de suas outras palavras. Logo, cada palavra deve ser estudada no contexto da época, a fim de estabelecer não só o significado que tinha para o seu autor, mas também que significado teria para aqueles a quem estava dirigida, não sendo sempre idênticas ambas as coisas, além do fato de ambas desempenharem um papel na gênese do texto. O fundo religioso cultural e social é da maior importância para, por meio das palavras, penetrar na mente do autor, mas não se deve supor que esse sempre usava palavras com a mesma significação que seus contemporâneos¹⁶.

Nessa definição, vemos uma tensão que perpassa todo o artigo de Padilla: como conciliar a *dinamicidade* do processo interpretativo com a *estaticidade* do significado único que se supõe estar presente no texto bíblico – a tensão que caracteriza, em boa medida, os paradigmas intuitivo e científico criticados (em cada um, operando de modo diferente – no intuitivo mediante o primado do sujeito sobre o texto; no científico, mediante o primado da objetividade no processo interpretativo). Já Heidegger apontava para a inviabilidade da busca do sentido *do* texto nessa acepção de sentido único, objeto que está no texto e pode ser dele extraído:

Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, se apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia¹⁷.

Semelhantemente, essa definição segue o projeto romântico da hermenêutica, na trilha de Schleiermacher e Dilthey, ambos acentuando o papel do autor e sua intenção como o *locus* do sentido. Entretanto, situar o sentido na mente do autor constitui, de fato, o problema insolúvel dessa tradição hermenêutica, conforme explicitado por Paul Ricoeur:

¹⁶ PADILLA, 1984, p. 237.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. Parte I, p. 207.

A obra de Dilthey, mais ainda que a de Schleiermacher, elucida a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não aquilo que diz o texto, mas aquele que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime¹⁸.

Destarte, a concepção de sentido usada por Padilla acaba soando como contraditória à sua própria visão de uma hermenêutica contextual, embora para o autor do artigo aqui comentado essa evidente contradição não seja assim percebida, mas notada como uma virtude. Para ele, então, embora a interpretação seja um processo de reformulação constante da interpretação do texto, não se trata de ver o processo como uma efetiva interação significativa entre leitura e texto, mas como um processo de crescente objetificação do sentido que está, definitivamente, no texto, mas que não tem sido ainda captado em sua inteireza no contexto do intérprete:

Assim a hermenêutica pode ser concebida como uma circulação a evoluir em espiral, na qual uma compreensão mais rica e profunda da Bíblia conduz a uma compreensão maior do contexto histórico, e uma compreensão mais profunda e rica do contexto histórico conduz a uma compreensão melhor da mensagem bíblica de dentro da situação concreta, mediante a atuação do Espírito Santo¹⁹.

E o mesmo vale para a conclusão do artigo, referente ao termo contextualização:

A contextualização do Evangelho não deve consistir numa adaptação de uma teologia existente a uma situação particular. Ela não será meramente resultado de um processo intelectual. Não há de ser auxiliada por um paternalismo missionário benevolente, empenhado em ajudar os “nativos” a selecionar elementos culturais que possam ser considerados positivos. Ela somente poderá ser o resultado de *uma leitura nova e não-condicionada da Escritura*, com uma hermenêutica na qual o Evangelho e o contexto histórico entram num diálogo cujo propósito é colocar cada aspecto da vida e da missão da igreja sob a soberania do Senhor Jesus Cristo em sua situação concreta²⁰.

¹⁸ RICOEUR, P. La tâche de l'herméneutique. In: *Du texte à l'action*. Paris: Du Seuil, 1986. (Essais d'herméneutique II). p. 86. Disso não se deve derivar a noção de que entre o autor e o texto haja uma distância intransponível, ou que a *intenção* do autor não desempenhe qualquer papel no processo de criação e interpretação do texto. Ela não pode, porém, ser o eixo central do processo hermenêutico.

¹⁹ RICOEUR, 1986, p. 245. Encontramos o mesmo tipo de tensão no texto de VANHOOZER, K. J. *Há um significado neste texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida, 2005. A meu ver, os principais limites do projeto de Vanhoozer (nesse e em vários outros de seus livros) derivam de sua obsessão pela validação da identidade *evangelical* (no sentido norte-americano do termo) como a identidade bíblica para o mundo de hoje, de modo que ele, como Padilla no artigo aqui comentado, critica autores como Derrida, Croatto e Saussure de modo retórico, sem descrever adequadamente suas respectivas posições, mas atribuindo aos mesmos o *mal* que ele vê em certas noções, como a da *morte do autor*, por exemplo.

²⁰ PADILLA, 1984, p. 249. Grifo meu. Note-se nessa descrição da contextualização a mesma falta de percepção da *temporalidade traditiva* do processo hermenêutico.

Diante dessa ousada definição, não é preciso muito esforço para se perceber que as mesmas críticas dirigidas por Padilla a Segundo e Croatto poderiam ser dirigidas contra sua afirmação da novidade incondicionada por um leitor ou leitora antipático ao movimento teológico do qual Padilla faz parte como um dos fundadores e líderes.

A crítica às propostas hermenêuticas de Segundo e Croatto, enfim, mostra a posição retórica e institucional adotada por Padilla. Sua proposta de hermenêutica contextual pertence ao mesmo amplo projeto hermenêutico avançado por Segundo e Croatto (embora haja evidentes diferenças entre as teologias e os projetos políticos dos três), algo que Padilla não poderia reconhecer sob pena de ter sua própria teologia e hermenêutica contestadas *a priori* no meio evangélico conservador em que ele atuava então. Por outro lado, representa a necessidade que o movimento da teologia da Missão Integral possuía de, àquele tempo, se distinguir claramente do movimento da teologia da libertação. Nessa segunda década do século XXI, em que a polêmica TMI *versus* TdL está diluída, esse tipo de delimitação de fronteiras se tornou desnecessário.²¹ Acredito que sem o viés militante em prol da identidade evangélica, a proposta de uma hermenêutica contextual pode render ainda mais frutos benéficos ao estudo bíblico na atualidade – o que tento mostrar na próxima seção, propositiva, deste ensaio.

Novos rumos de uma hermenêutica contextual

Nesta seção, ocupar-me-ei de dois temas que possibilitam o aperfeiçoamento do projeto de uma hermenêutica contextual: o tema epistemológico central, que é a própria noção de *contexto* e como o texto e a interpretação se relacionam com seu contexto²², e o tema metodológico de como realizar o *diálogo* entre os contextos, noção que é constantemente afirmada, mas pouco concretizada em termos metodológicos ou procedimentais.²³

Começo com a noção de contexto. Tradicionalmente o contexto é pensado como o extratexto, como a realidade externa ao texto na qual o texto foi produzido. Essa é uma noção derivada do senso comum. É claro que existe uma realidade “fora” do texto – pessoas, países, casas, palácios etc. É claro que podemos nos referir a essa

²¹ Apesar de alguns autores continuarem insistindo em uma tecla absolutamente desafinada: de que a teologia da missão integral seja uma *heresia* idêntica à teologia da libertação. Autores esses que se situam no espectro do neopuritanismo reformado representado por pessoas como Augustus Nicodemus Lopes e Guilherme de Carvalho, para mencionar os mais articulados escritores do grupo.

²² Embora não tenha tratado especificamente dessa questão, a base da discussão aqui apresentada pode ser encontrada em meu *Manual de Exegese* (2. ed. São Paulo: Hagnos, 2009) e no ensaio “Enunciação e interpretação. Novos rumos na exegese bíblica”. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. (Orgs.). *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 149-162.

²³ A discussão sobre esse tema se baseia em duas incursões anteriores ao mesmo: o último capítulo de meu *Manual de Exegese* (2009) e o ensaio “Recepção do ponto de vista da semiótica greimasiana”. In: ZABATIERO; LEONEL (Orgs.), 2011, p. 163-174. Nos escritos hermenêuticos, o tema tem sido abordado desde Schleiermacher, com sua tese sobre a *divinação* como momento fundamental da interpretação, que serve parcialmente de base para a noção de *fusão de horizontes* em Gadamer, passando pela noção de *circularidade hermenêutica* em Heidegger (“só podemos compreender o que já é compreendido”), desembocando em noções como a de *leitura, recepção, atualização* etc.

realidade como o *contexto* de uma obra escrita. Entretanto, não podemos permanecer no nível do senso comum e seu realismo ingênuo. De fato, essa realidade extratextual só faz sentido e só contribui para a feitura do sentido no texto na medida em que ela é compreendida semioticamente. É nesse sentido que podemos entender a afirmação greimasiana, por exemplo, de que “fora do texto não há salvação” (parafrazeando o famoso axioma teológico patrístico). É assim que devemos entender a afirmação derideana de que não há nada fora do texto. Não se trata de uma ingênua linguistificação das coisas, mas de uma afirmação forte e retoricamente pesada de que o único acesso que temos ao contexto é mediante a semiose – a produção de sentido. Para ser mais preciso, não há realidade extrassemiótica – o contexto é, ele mesmo, semiótico.²⁴

Voltando à terminologia greimasiana, o contexto não é uma realidade extrassemiótica, o contexto é semiótico. De fato, todas as coisas existentes existem também semioticamente. Por isso, na tradição greimasiana, pode-se falar, por exemplo, da semiótica do mundo natural – na medida em que nosso acesso à natureza é semioticamente mediado: pela semiótica natural propriamente dita, pelos indícios de significação e sentido que a própria natureza nos oferece, e pela semiótica discursiva – pelas descrições, explicações, articulações semânticas que nós damos ao mundo natural mediante nossas várias atividades de produção de sentido (entre elas, a ciência).²⁵

O contexto de um texto (bíblico, ou não) é, assim, uma realidade semiótica, e não uma realidade extralinguística ou extrassemiótica. Nosso acesso ao contexto é semioticamente mediado – e a própria descrição histórica do contexto não passa de uma reconstrução semiótica do mundo em que o texto foi elaborado. Essa reconstrução dialoga, é claro, com as diversas semióticas deste mundo: a natural (quando utilizamos fontes da natureza), a arquitetônica (quando utilizamos fontes arqueológicas monumentais), a discursiva (quando nos utilizamos de fontes escritas da época) etc. Desta forma, a reconstrução do contexto de um texto deve ser repensada como parte da interpretação do próprio texto, como uma pesquisa sobre o contexto *no* texto, sobre o contexto que atravessa o texto com sua frágil presença, por assim dizer, nas entrelinhas do texto. Podemos, aqui, inserir uma contribuição proveniente da linguística textual:

O contexto, da forma como é hoje entendido no interior da Linguística Textual abrange, portanto, não só o co-texto, como a situação de interação imediata, a situação mediata (entorno sociopolítico-cultural) e também o contexto sociocognitivo dos interlocutores que, na verdade, subsume os demais. Ele engloba todos os tipos de conhecimentos arquivados na memória dos actantes sociais, que necessitam ser mobilizados por ocasião do intercâmbio verbal (cf. Koch, 1997): o conhecimento linguístico propriamente dito, o conhecimento enciclopédico, quer declarativo, quer episódico (*frames, scripts*), o conhecimento da situação comunicativa e de suas “regras” (situacionalidade), o co-

²⁴ Uso a palavra “semiótica” aqui não no sentido de uma “disciplina” de estudos, mas no sentido equivalente ao termo não usado na língua portuguesa “semiósica” (derivado da semiose).

²⁵ Deve-se consultar o verbete “Semiótica” em GREIMAS, A. J.; COURTÈS, J. *Dicionário de Semiótica*. Campinas: Contexto, 2008. p. 448-456.

nhecimento superestrutural (tipos textuais), o conhecimento estilístico (registros, variedades de língua e sua adequação às situações comunicativas), o conhecimento sobre os variados gêneros adequados às diversas práticas sociais, bem como o conhecimento de outros textos que permeiam nossa cultura (intertextualidade)²⁶.

Assim repensada a noção de contexto, podemos perceber mais uma razão porque jamais duas interpretações de um texto serão idênticas – não só as habilidades analíticas de texto diferem, mas também – e principalmente – o lugar das pessoas no *contexto* é sempre diferente: jamais duas pessoas veem e vivenciam seu contexto de forma idêntica. Assim também, na interpretação de um texto bíblico, jamais se poderá reconstruir o contexto do texto de forma idêntica – seja a vivência do contexto pelo autor ou autora do texto, seja a reconstrução do contexto por intérpretes do texto. Aliás, levando em conta essas diferenças inevitáveis, podemos também compreender o dito hermenêutico de que um intérprete chega a compreender o texto melhor do que seu autor ou autora. Poderíamos evitar mal-entendidos deixando de usar o advérbio “melhor” e usando o advérbio *diferentemente*, que englobaria a capacidade de intérpretes em captar sentidos que sequer teriam sido intencionados por autoras e autores.²⁷

Para finalizar essa discussão da noção de contexto, um diálogo com Jürgen Habermas sobre a tarefa da interpretação:

(a) Uma hermenêutica *contextual* deve partir da premissa de que toda reconstrução do contexto pelo intérprete se diferencia da percepção do contexto pelo autor do texto, de tal modo que se faz necessário, mediante a análise *interna* do texto, tentar reconstruir como o próprio texto se situa em seu contexto (ou o reconstrói):

A tarefa da interpretação deixa-se então determinar da seguinte maneira: que o intérprete aprenda a diferenciar da compreensão de contexto do autor a sua própria compreensão de contexto, que ele inicialmente acreditava compartilhar com a do autor, mas que de fato apenas atribuíra a este como um pressuposto. A tarefa consiste em explorar ou deduzir (*erschliessen*) as definições de situação, que o texto transmitido pressupõe, a partir do mundo de vida do autor e de seus destinatários²⁸.

(b) Uma hermenêutica *contextual* deve exercer, em relação ao texto, uma postura crítica, na medida em que precisa analisar as pretensões de validade utilizadas pelo texto, explicando *por que* o texto se apresenta como tal e não de outra forma. Assim se podem reconstruir racionalmente as *intenções* da autora ou autor do texto:

Um mundo da vida forma o horizonte de processos de entendimento, com os quais os participantes concordam ou discordam sobre algo num único mundo objetivo, num

²⁶ KOCH, Ingedore G. V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 24.

²⁷ Foge ao escopo deste artigo, mas aqui também poderíamos discutir a impropriedade da antiga e tradicional noção exegética de que compreender o texto é compreender a intenção de seu autor, ou a sua formulação mais sofisticada, de que a intenção do autor é guia normativo para a interpretação do texto.

²⁸ HABERMAS, J. *Hermenêutica filosófica: leitura tradicionalista e leitura crítica*. In: HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. São Paulo: L&PM, 1987. p. 88.

mundo social comum a eles ou em um mundo sempre subjetivo. O intérprete pode pressupor tacitamente que compartilha com o autor e seus contemporâneos essas referências formais ao mundo. Ele procura compreender *por que* o autor, acreditando que determinados estados de coisas existem, determinados valores e normas têm validade, determinadas vivências podem ser imputadas determinados sujeitos, apresentou em seu texto determinadas afirmações, observou ou transgrediu certas convenções, externou determinados propósitos, disposições, sentimentos, etc. Só na medida em que o intérprete descobre as razões (*Gründe*) que fazem aparecer os proferimentos do autor como *racionais*, ele compreende o que o autor podia ter *querido dizer*, podia ter *tido em mente* (*gemeint*)²⁹.

(c) Uma hermenêutica *contextual*, enfim, deve saber discernir os problemas que o texto encontrou e tentou resolver em seu contexto para, a partir deles e das respostas textuais, construir os próprios problemas que a interpretação visa resolver em seu próprio contexto, a fim de que a interpretação não seja mera reprodução textual, mas seja um efetivo diálogo com o texto antigo, concretizado na elaboração de um novo texto em um novo contexto. Desta forma, o que Paul Ricoeur chamava de uma “segunda ingenuidade” pode ser operacionalizado metodologicamente:

O intérprete compreende então a significação de um texto na medida em que descobre por que o autor se sentiu no direito de apresentar determinadas afirmações (como verdadeiras), reconhecer determinados valores e normas (como corretos), externar determinadas vivências (como sinceras). O intérprete tem de aclarar para si o contexto que tem de ter sido pressuposto pelo autor e pelo público contemporâneo como saber comum, para que naquela época não precisassem aparecer aquelas dificuldades que hoje o texto nos apresenta, e para que pudessem aparecer entre os contemporâneos *outras* dificuldades, que para nós, inversamente, parecem triviais. Somente sobre este fundo de elementos cognitivos, morais e expressivos da provisão cultural do saber, a partir do qual o autor e seus contemporâneos construíram suas interpretações, pode tornar-se manifesto o sentido do texto. Mas, por outro lado, o intérprete nascido mais tarde não pode identificar estes pressupostos se ele não toma posição ao menos implicitamente com respeito às pretensões de validade vinculadas ao texto³⁰.

Consequentemente, não basta estudar o contexto de um texto bíblico a partir de sua reconstrução historiográfica, por mais ampla que seja. Tal reconstrução é, sim, necessária e indispensável. Não é, entretanto, suficiente. Precisamos, também, analisar o contexto a partir de uma reconstrução *semiótica* da época em que o livro foi escrito, pois essa reconstrução nos permitiria enxergar o contexto a partir da interpretação do próprio autor ou autora do texto, e estabelecer o diálogo necessário com nossa própria visão do contexto. Há três procedimentos complementares que a teoria sêmiotico-discursiva oferece para a análise do contexto de um livro ou texto a ser interpretado. O primeiro é a análise do gênero textual do livro, o segundo é a análise das relações

²⁹ HABERMAS, 1987, p. 88.

³⁰ HABERMAS, 1987, p. 89.

interdiscursivas do e no livro, e o terceiro é a análise do contrato de veridicção proposto pelo texto. Mediante a análise do gênero, situamos o livro no conjunto das instituições e práticas sociais de sua época. Mediante a análise das relações interdiscursivas, situamos o livro e suas perícopes nas relações contratuais e polêmicas de seu universo discursivo (ou conjunto das instituições e práticas sociais).³¹ Mediante a análise do contrato de veridicção do texto, especificamos os resultados alcançados mediante os dois procedimentos anteriores.

Não posso entrar em detalhes aqui sobre os procedimentos propriamente ditos, de modo que me restrinjo à definição teórica dos três processos de análise. Início com o conceito de gênero textual³²:

[...] os gêneros são tipos de texto que codificam os traços característicos e as estruturas dos eventos sociais, bem como os propósitos dos participantes discursivos envolvidos naqueles eventos. Assim, os gêneros textuais (orais ou escritos) constituem um “inventário” dos eventos sociais de determinada instituição, ao expressarem aspectos convencionais daquelas práticas sociais, com diferentes graus de ritualização³³.

Como a própria definição indica, a principal contribuição do estudo dos gêneros textuais para a exegese está na compreensão da relação do texto com o seu contexto, conforme explicita Meurer: “descrever e explicar gêneros textuais relativamente às representações, relações sociais e identidades neles embutidas poderá servir para evidenciar que, no discurso, e através dele, os indivíduos produzem, reproduzem, ou desafiam as estruturas e as práticas sociais onde se inserem”³⁴.

Em seguida, a contribuição das relações interdiscursivas. Também me restrinjo às definições básicas. (a) Interdiscursividade é o termo que explica o uso que um texto faz de discursos, a ele anteriores ou contemporâneos. Há duas maneiras de uso de ou-

³¹ Em grande medida, a exegese de cunho histórico (especialmente a histórico-crítica) também realiza esse tipo de análise, embora o faça a partir de diferentes metodologias.

³² Na exegese histórico-crítica, o estudo dos “gêneros textuais” recebeu impulso inicial significativo com o desenvolvimento da *Formgeschichte* (história da forma ou, a partir da versão inglesa do termo, crítica da forma) no início do século XX. Essa pesquisa morfocrítica, porém, se debruçou primariamente sobre as *perícopes* e não sobre os “livros” ou “obras”, buscando descrever a história da elaboração da perícope desde sua apresentação oral (forma oral), em uma situação sociocultural específica (em alemão, *Sitz im Leben*), até sua fixação por escrito no livro bíblico. A análise do gênero das obras se deu mediante uso da metodologia da crítica literária aplicada à literatura em geral e adaptada ao universo bíblico e, na exegese histórico-crítica, servia primariamente para auxiliar na definição da história da escrita do livro. A chamada “nova crítica literária” aplicada aos estudos bíblicos, ou “análise literária” da Bíblia, por outro lado, visa destacar os elementos propriamente literários ou “estéticos” do livro. O que faço aqui tira proveito dessas formas de pesquisa, porém tem uma finalidade distinta, da qual decorre também a distinção metodológica – de modo que não podemos identificar “gênero textual” com “forma literária”.

³³ BALOCCO, Anna E. A perspectiva discursivo-semiótica de Gunther Kress: o gênero como um recurso representacional. In: MEURER, J. L.; BONINI, Adair; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros: teorias, métodos, debates*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005. p. 65.

³⁴ MEURER, José Luiz. Uma dimensão crítica do estudo de gêneros textuais. In: MEURER, José Luiz; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros textuais e práticas discursivas: subsídios para o ensino da linguagem*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 28.

tros discursos: a *citação*, quando um texto copia percurso(s) temático(s) de outro(s); e a *alusão*, quando um texto se apropria mais livremente de percurso(s) temático(s) de outro(s). (b) Intertextualidade é o termo que explica o uso que um texto faz de outros, a ele anteriores ou contemporâneos. Há três maneiras de uso de outros textos: a *citação*, quando um texto copia literalmente partes ou o todo de outro(s) texto(s); *alusão*, quando um texto se apropria não literalmente de partes ou do todo de outro(s); e *estilização*, quando um texto imita o estilo de outros. Tanto na interdiscursividade quanto na intertextualidade, o uso dos outros textos e/ou discursos pode ser de forma *contratual* (quando há um acordo de ideias ou práticas) ou *polêmica* (quando os outros textos e/ou discursos são usados sem concordância).

Nem sempre as relações interdiscursivas estão explicitadas no texto, de modo que o estudo dos “implícitos” (pressupostos e subentendidos) é indispensável para a análise. Quando as relações estão explicitadas, há várias maneiras de marcar no texto essas relações. Pode-se afirmar claramente que se está *citando* um outro texto ou discurso; podem-se indicar essas relações mediante o uso de aspas, travessões ou outras formas de pontuação; podem-se usar recursos estilísticos como a ironia e a paródia; pode-se usar a negação; podem-se usar glosas; podem-se usar também diferentes formas de inclusão de outras vozes: *discurso direto* (a fala da “voz” é citada) e *discurso indireto* (a fala da “voz” é marcada por um verbo de *dizer* e uma oração subordinada substantiva objetiva direta).

O terceiro procedimento é o da análise do contrato de veridicção, uma das noções fundamentais do conceito mais amplo de *narratividade* desenvolvido por Greimas e cooperadores:

Parte-se de duas concepções complementares de narratividade: narratividade como transformação de estados, de situações, operadas pelo fazer transformador de um sujeito, que age no e sobre o mundo em busca de certos valores investidos nos objetos; narratividade como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de que decorrem a comunicação e os conflitos entre os sujeitos e a circulação de objetos-valor³⁵.

A chave aqui é a percepção dos objetos-valores do texto e o contrato de veridicção que está implícito na busca dos mesmos. O conceito de contrato de veridicção pode ser assim descrito:

No nível do discurso, o contrato fiduciário é um contrato de veridicção, que determina o estatuto veridictório do discurso. A verdade ou a falsidade do discurso dependem do tipo de discurso, da cultura e da sociedade. [...] O contrato de veridicção determina as condições para o discurso ser considerado verdadeiro, falso, mentiroso ou secreto, ou seja, estabelece os parâmetros, a partir dos quais o enunciatário pode reconhecer as marcas da veridicção que, como um dispositivo veridictório, permeiam o discurso. A interpretação depende, assim, da aceitação do contrato fiduciário e, sem dúvida, da

³⁵ BARROS, Diana L. P. de. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988. p. 26.

persuasão do enunciador, para que o enunciatário encontre as marcas de veridicção do discurso e as compare com seus conhecimentos e convicções, decorrentes de outros contratos de veridicção, e creia, isto é, assuma as posições cognitivas formuladas pelo enunciador³⁶.

Nesse sentido, reafirma-se a proposição teórica anteriormente apresentada de que o contexto não está *fora* do texto, mas presente *no* texto, e presente de diferentes modos. Ficou de fora desta apresentação de possíveis novos rumos de uma hermenêutica *contextual* toda a discussão, urgente e necessária, sobre a “ponte contextual”, que liga os contextos de intérpretes e o do texto bíblico – ou o que Gadamer chamaria da *Wirkungsgeschichte* do texto. Essa dimensão da *contextualidade* do procedimento hermenêutico nos levaria muito além do que o escopo de um artigo possibilita.

Considerações finais

Minha intenção, aqui, foi predominantemente celebratória. Comemorar três décadas e meia de uma aventura hermenêutica – a aventura latino-americana de ler a Bíblia com vistas a participar dos processos de libertação de Deus em nossa história. Em outro texto, pude celebrar esse mesmo período a partir das experiências da “leitura popular da Bíblia”³⁷. Aqui o faço a partir das experiências da leitura evangelical da Bíblia no âmbito da chamada teologia da missão integral. Em minha vivência, internalizei ambos os caminhos ecumenicamente, na esperança de que as divisões institucionais e conceituais não nos impeçam de servir a Deus mediante o serviço ao povo que sofre.

Referências

- BALOCCO, Anna E. A perspectiva discursivo-semiótica de Gunther Kress: o gênero como um recurso representacional. In: MEURER, J. L.; BONINI, Adair; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros: teorias, métodos, debates*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.
- BARROS, Diana L. P. de. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988.
- GONDIM, R. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- GREIMAS, A. J. Semiótica. In: GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. Campinas: Contexto, 2008. p. 448-456.
- HABERMAS, J. Hermenêutica filosófica: leitura tradicionalista e leitura crítica. In: HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. São Paulo: L&PM, 1987. p. 86-97.
- HECKE, P. van. *From Linguistics to Hermeneutics. A Functional and Cognitive Approach to Job 12-14*. Leiden: Brill, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. Parte I.

³⁶ BARROS, 1988, p. 93s. É claro que, na interpretação, o intérprete pode recusar o contrato de veridicção presente no texto e dele discordar.

³⁷ ZABATIÉRO, J. P. T. Texto, estranho texto. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 100, p. 20-25.

- KOCH, I. G. V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2003.
- MEURER, José Luiz. Uma dimensão crítica do estudo de gêneros textuais. In: MEURER, José Luiz; MOTTA-ROTH, Désirée (orgs.). *Gêneros textuais e práticas discursivas: subsídios para o ensino da linguagem*. Bauru: EDUSC, 2002.
- PADILLA, C. R. Rumo a uma hermenêutica contextual. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 24, n. 3, p. 225-249, 1984.
- RICOEUR, P. La tâche de l'herméneutique. In: *Du texte a l'action*. Paris: Du Seuil, 1986. (Essais d'herméneutique II).
- SANCHES, Regina F. *Teologia da Missão Integral: História e Método da Teologia Evangélica Latino-Americana*. São Paulo: Reflexão, 2009.
- VANHOOZER, K. J. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005.
- ZABATIERO, J. P. T. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2009.
- _____. Enunciação e interpretação. Novos rumos na exegese bíblica. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. (Orgs.). *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 149-162.
- _____. Recepção do ponto de vista da semiótica greimasiana. In: ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. (Orgs.). *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 163-174.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2722>

ELEMENTOS DA NOVA PERSPECTIVA SOBRE PAULO A PARTIR DE REPRESENTANTES CLÁSSICOS¹

*Elements of the new perspective on Paul
from classical representatives*

Werner Wiese²

Resumo: As cartas do apóstolo Paulo constituem um desafio. Sua recepção não foi consensual. Porém, a ocupação com elas cativou e impactou pessoas a ponto de se tornarem personagens cuja interpretação de Paulo se impôs e marcou decisivamente a história da teologia e igreja. Martin Lutero foi um exemplo clássico disso. Ocupando-se intensivamente com as cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos, Lutero achou a chave hermenêutica para compreender a justiça de Deus como justificação do pecador somente pela fé em oposição às obras. Exceções e variações à parte, essa compreensão de justiça de Deus foi determinante para a exegese protestante posterior, e no “ocidente cristão” influenciou fortemente a compreensão do judaísmo como religião meramente legalista, à qual Paulo se opôs com veemência em suas cartas. Dos anos de 1960 em diante, surgiu uma nova leitura de Paulo e do judaísmo de seu tempo. Ela tornou-se conhecida como *nova perspectiva sobre Paulo*. Nela, questiona-se principalmente a exegese alemã. Isso causou reações materializadas em rica produção literária que não pode mais ser ignorada na pesquisa acadêmica sobre Paulo e o judaísmo. O presente artigo destaca, *sobretudo*, aspectos do debate da *nova perspectiva sobre Paulo* no contexto da exegese alemã. Para tal, os nomes de Stendahl, Sanders e Dunn são referência básica.

Palavras-chave: Paulo. Judaísmo. Nova Perspectiva. Nomismo da Aliança. Obras da lei.

Abstract: The letters of Paul consist in a challenge. Their acceptance was not consensual. However, the work with them captivated and impacted people to the point of becoming characters whose interpretation of Paul overcame others and became a mark in the history of theology and church. Martin Luther was a classic example of it. From his intensive work with the letters of Paul to the Galatians and Romans, Luther found the hermeneutic key to comprehend the justice of God as justification of the sinner by

¹ O artigo foi recebido em 1º de abril de 2016 e aprovado em 26 de fevereiro de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pelo IEPG (hoje Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST), Pós-doutorado pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Professor na Faculdade Luterana de Teologia – FLT em São Bento do Sul/SC, Brasil. Contato: wwiese@flt.edu.br

faith alone in opposition to good works. Exceptions and variations aside, this comprehension of the justice of God was determinant to the posterior protestant exegesis, and strongly influenced the comprehension of Judaism as a merely legalistic religion on the “Christian west”, which Paul vehemently objected in his letters. From the 1960’s on, arose a new reading of Paul and the Judaism of his time. It became known as the *new perspective on Paul*. In this reading is questioned mainly the German exegesis. This caused materialized reactions in rich literary production that can no longer be ignored in academic research about Paul and Judaism. The present article highlights, *above all*, aspects of the debate of the *new perspective on Paul* on the German exegesis context. Thus, the names of Stendahl, Sanders and Dunn are basic reference.

Keywords: Paul. Judaism. New Perspective. Nomism of the Alliance. Works of the Law.

Introdução

Depois de Jesus de Nazaré, Paulo é o personagem bíblico do Novo Testamento mais conhecido e influente na história da teologia cristã. Pessoas se tornaram reféns de suas palavras e deixaram marcas inextinguíveis a ponto de influenciarem inclusive o rumo da história social, principalmente no Ocidente. Lutero foi um exemplo clássico disso. Sua compreensão da justificação do ser humano por Deus somente pela fé como o centro da teologia de Paulo tornou-se, teoricamente, não só o *artigo da fé com o qual a igreja se mantém de pé ou cai*, mas norteou a leitura das cartas de Paulo na exegese protestante posterior à Reforma Protestante do século 16. Em maior ou menor grau, a interpretação de Paulo eram desdobramentos de impulsos da Reforma Protestante, detendo o monopólio da interpretação acadêmica.

Na primeira metade do século 20, esse monopólio estava fortemente marcado pelo exegeta alemão Rudolf Bultmann³, que se entendia como legítimo representante de Lutero. Niebuhr destaca três pontos característicos da compreensão paulina por Bultmann: 1. a antropologia paulina como ponto de partida; 2. a doutrina da justificação como centro da teologia paulina e 3. a interpretação da justificação como “auto-compreensão individual de uma existência adquirida para uma existência concedida”⁴. A escola alemã ocupava uma função de *vanguarda* internacional que parecia se impor ainda por muito tempo como “inquestionável”.

Contudo, dos anos sessenta do século passado em diante surgiu no âmbito *anglo-saxão* um novo enfoque na pesquisa sobre Paulo que mexeria essencialmente com duas questões tidas como prova de qualidade inquestionáveis: a doutrina da justificação somente pela fé como centro da teologia de Paulo e a interpretação do judaísmo como uma religião legalista que apostava em obras meritórias para a salva-

³ Na esteira de Bultmann, mas com alguns enfoques divergentes dele, estão nomes como Ernst Käsemann, Günther Bornkamm e outros exegetas mais.

⁴ NIEBUHR, Karl-Wilhelm. Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. In: SÖDUNG, Thomas (ed.). *Worum geht es in der Rechtfertigungs-Lehre?* Das biblische Fundament der “Gemeinsamen Erklärung” von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1999. p. 107.

ção. Está-se falando da “Nova Perspectiva sobre Paulo” (*NPP*)⁵. O cerne da questão é a compreensão da *justificação pela fé* em oposição às *obras* ou *obras da lei* tal qual defendida pelos Reformadores e a interpretação decorrente dela.

No presente texto pretende-se investigar e destacar alguns elementos centrais da *NPP* em Krister Stendahl, Ed Parish Sanders e James Douglas Grand Dunn. Houve quem os classificasse como *arauto*, *fundador* e *difusor* da *NPP*⁶, respectivamente.

Precursos da *NPP*

Muito antes de se falar da *NPP*, havia vozes críticas em relação à *doutrina da justificação pela fé* como centro da teologia de Paulo⁷, por exemplo: em 1836, Ferdinand C. Baur defendia a tese de que os capítulos 9-11 de Romanos são a “parte principal e central” da carta de Paulo aos Romanos. Para entendê-los seria preciso estudar seu contexto de origem.⁸ Na virada do século 19 para o século 20, William Wrede defendeu a ideia de que a justificação pela fé seria *apenas* uma “doutrina apologética” de Paulo para sustentar a liberdade dos cristãos gentílicos em relação à lei mosaica.⁹ Em 1930, Albert Schweitzer, por sua vez, referiu-se à justificação pela fé como “cratera marginal” de um vulcão, cuja cratera principal seria a “Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo”¹⁰. Por fim, em 1929, Werner G. Kümmel publicou sua tese doutoral com o título *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. Em 1974, ela foi reeditada juntamente com outro escrito do autor. Segundo Kümmel, Romanos 7 não é uma autobiografia do Paulo pré-cristão nem de sua experiência como seguidor e apóstolo de Jesus Cristo. A exegese de Kümmel mostrou fragilidades da exegese de Rm 7 por Lutero e teólogos na sucessão do Reformador.¹¹ Inclusive o teólogo luterano Althaus admitiu e apontou diferenças entre Paulo e Lutero¹² também no que concerne à doutrina da justificação.¹³

⁵ Melhor seria falar de *perspectivas*, pois não se trata de uma única perspectiva nem mesmo de algo inteiramente novo. E paralelamente a essa perspectiva existem outras perspectivas, principalmente interpretações com amplas implicações sociopolíticas. Cf., por exemplo, ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo*. A justiça de Deus e a política do apóstolo. São Paulo: Paulus, 1998; do mesmo autor *A arrogância das nações*. A carta aos Romanos à sombra do Império. São Paulo: Paulus, 2010; HORSLEY, Richard. *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011. Por causa de espaço, essas perspectivas não podem ser abordadas aqui.

⁶ Cf. HAACKER, Klaus. Hat Luther Paulus missverstanden? Zur “neuen Perspektive” der Paulusauslegung. In: HEMPELMANN, Heinzpeter; HERBST, Michael (hrsg.). *Theologische Beiträge*, n. 4/5, p. 218ss, 2013.

⁷ Cf. KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas Paulinas*. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2003. p. 102-103.

⁸ Cf. KÄSEMANN, 2003, p. 103.

⁹ WREDE apud HAACKER, 2013, p. 219, nota 2.

¹⁰ SCHWEITZER, Albert. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930. p. 220.

¹¹ KÜMMEL, Werner Georg. *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974.

¹² Cf. ALTHAUS, Paul. *Paulus und Luther über den Menschen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1938. p. V-VI, p. 19-20, e outras páginas.

¹³ KÄSEMANN, 2003, p. 103.

Stendahl – o “arauto” da NPP¹⁴

Em 1963, Stendahl publicou um artigo com o título “O apóstolo Paulo e a consciência introspectiva do Ocidente”¹⁵. Esse artigo o tornou conhecido como *anunciante* daquilo que viria a ser a NPP. Além disso, na sacristia da Catedral de Uppsala na Suécia, Stendahl ouviu confissões de estudantes e percebeu que esses davam um valor excessivo ao pecado e ao perdão.¹⁶ No entendimento de Stendahl, isso não se coadunava com as cartas autênticas de Paulo que sequer usam o termo perdão. Stendahl tinha a impressão de que os pensamentos dos estudantes estavam tão autocentrados no circuito de pecado e perdão que não conseguiam sair desse círculo vicioso, apesar da ênfase que davam ao perdão dos pecados.¹⁷

Stendahl começou a duvidar da coerência entre o que Paulo diz nas suas cartas e a “reprodução” luterana do apóstolo. O exegeta alemão Haacker¹⁸ defende Lutero e chama a atenção que a dúvida de Stendahl não se refere diretamente ao reformador, mas diz respeito à maneira como a recepção de Paulo aconteceu no luteranismo. O luteranismo supõe que Lutero e Paulo eram movidos pela mesma pergunta de como conseguir um Deus gracioso. Aqui está um equívoco de interpretação. Enquanto Lutero tinha uma consciência torturada por causa da justiça de Deus, Paulo tinha uma “consciência robusta”, pois afirma ter vivido de maneira “irrepreensível” no que diz respeito “à justiça que há na lei” (Fp 3.6).

As Confissões de Agostinho são o primeiro grande documento na história da consciência introspectiva. A linha agostiniana conduz até a Idade Média e alcança seu ponto máximo na luta de penitência de um monge agostiniano, Martim Lutero e sua interpretação de Paulo.¹⁹

Além de ter detectado uma consciência introspectiva hipersensível que passa o Ocidente desde Agostinho até Lutero, Stendahl afirma que o centro da carta de Paulo aos Romanos são os capítulos 9-11, e não os primeiros capítulos, como é comum afirmar no luteranismo e na Reforma Protestante em geral. A preocupação de Paulo em Rm 9-11 é *missiológica* e *ecumênica*. A argumentação paulina da justificação pela fé não é uma polêmica à compreensão judaica da lei, mas uma defesa da inclusão dos gentios como membros plenos do povo de Deus, sem que para isso devam se tornar judeus. A *doutrina da justificação* que se abstrai das cartas aos Ro-

¹⁴ Stendahl era teólogo luterano e na maior parte da sua vida foi professor na Universidade de Harvard nos Estados Unidos. Depois da sua “aposentadoria acadêmica”, de vez em quando foi bispo em Estocolmo na Suécia.

¹⁵ Cf. HAACKER, 2013, p. 220.

¹⁶ STENDAHL, Krister. *Das Vermächtnis des Paulus*. Eine neue Sicht auf den Römerbrief. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2001. p. 14-15.

¹⁷ Cf. HAACKER, 2013, p. 220.

¹⁸ Cf. HAACKER, 2013, p. 220.

¹⁹ STENDAHL apud HAACKER, 2013, p. 221.

manos, aos Gálatas e Filipenses 3 é uma apologia paulina da sua missão livre da lei dentre os gentios.²⁰

Haacker admite que Lutero parece não ter considerado satisfatoriamente o motivo e o contexto original da justificação pela fé em Paulo e, conseqüentemente, a centralizou na “pergunta atemporal do indivíduo pela graça de Deus à vista do pecado humano”²¹. Por mais que Lutero insistisse que se deveria olhar para Cristo e não para si mesmo, ele próprio permaneceu muito preso a seu próprio eu. Nesse sentido, a experiência de Stendahl com estudantes em Uppsala é reflexo não só da interpretação luterana de Paulo, mas também do próprio Lutero.

Sanders – o fundador da NPP

No entendimento de Dunn, a abordagem e crítica de Stendahl causou uma “fenda” na compreensão tradicional de Paulo. Por meio de Sanders, então, ocorreu a “ruptura” dessa compreensão.²² Sanders ficou conhecido por meio do seu livro *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, publicado em 1977. Em 1985, esse livro foi publicado também em língua alemã.²³ Trata-se de uma obra com mais de 500 páginas de texto, fora notas explicativas, referências e índice remissivo. Dessas, em torno de 400 páginas são dedicadas à análise do judaísmo palestinese e em torno de 100 páginas à análise da teologia de Paulo.

Sanders não se preocupa, em primeiro lugar, em como Paulo foi interpretado, mas como o judaísmo palestinese foi interpretado, inclusive pelo próprio Paulo.²⁴ O livro de Sanders é uma obra polêmica que questiona e critica majoritariamente a interpretação protestante do judaísmo palestinese, de modo particular na pesquisa alemã. Um dos objetivos de Sanders é “por um fim à avaliação cristã predominante do judaísmo, segundo a qual essa é uma religião legalista da justiça por meio das obras”²⁵.

Conforme Sanders, essa avaliação do judaísmo é inexata e muito difundida na pesquisa cristã. Com base em numerosas provas textuais e notas de rodapé, a pesquisa alemã tentou apresentar o judaísmo rabínico de forma abrangente e sistemática. Dessa forma foram produzidas uma caricatura do judaísmo e uma avaliação difamatória da religião rabínica. Sanders tentou fazer uma nova análise da literatura rabínica, respondendo à altura, como ele próprio afirma.²⁶ Para tal, Sanders rastreou documentos do

²⁰ Cf. HAACKER, 2013, p. 221; cf. também DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 663-692.

²¹ HAACKER, 2013, p. 221-222.

²² DUNN apud HAACKER, 2013, p. 219-220.

²³ SANDERS, Ed Parish. *Paulus und das palästinische Judentum*. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

²⁴ SANDERS, 1985, p. 407ss, especialmente p. 510-513.

²⁵ SANDERS, 1985, p. IX.

²⁶ SANDERS, 1985, p. IX. Obviamente esse argumento também pode ser usado contra o próprio Sanders. Aliás, a maneira como ele procedeu tributou-lhe críticas, inclusive por parte de eruditos do judaísmo contemporâneo, por exemplo, de Jacob Neusner, como o próprio Sanders o registra; cf. SANDERS, 1985, p. XI-XII.

judaísmo palestinese do ano 200 a.C. até 200 d.C. Trata-se da “literatura tannaítica”; dos “rolos do mar Morto” e dos “apócrifos e pseudepígrafos”. E só por fim Sanders analisa Paulo.

No prefácio do livro, Sanders externa a esperança de que daqui em diante não será mais possível aceitar como verdade inquestionável a avaliação do judaísmo tal qual feita por Bousset na obra *Religion des Judentums* e tal qual aparece no *Kommentar zum Neuen Testament* de Billerbeck²⁷ e se perpetuou em muitas contribuições no *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.²⁸ Sanders não pleiteia uma indulgência cristã maior em relação ao judaísmo, mas que haja uma leitura justa da realidade histórica dele.²⁹

O nomismo da aliança (*Bundesnomismus/covenantal nomism*)

A principal linha de investigação de Sanders para compreender o judaísmo foi a pergunta pela “relação entre lei e aliança”³⁰. Para tal, analisou um material bastante complexo e mencionou incontáveis detalhes. Apesar disso, o extrato da sua investigação pode ser resumido no *nomismo da aliança* (*Bundesnomismus/covenantal nomism*) como *eixo central* do judaísmo. No *nomismo da aliança* Sanders encontrou o principal referencial para detectar a *estrutura religiosa* que perpassa o judaísmo e nele encontrou o critério para avaliar a interpretação do judaísmo feita pela teologia cristã, notadamente pela tradição luterana.

A estrutura (religiosa) do nomismo da aliança

No interior do judaísmo do tempo que Sanders analisou (200 a.C. até 200 d.C.) constata-se consideráveis diferenças. A despeito disso, havia algo como uma estrutura religiosa que pode ser considerada um bem comum do judaísmo. A *Sühne* (expiação) era um elemento praticamente indispensável em todas as formas de o judaísmo se manifestar.³¹ Abordando assuntos ou categorias de mérito (*Sachkategorien*), Sanders procurou saber como se entendiam o *ingresso* e a *permanência* no judaísmo.³² Seu alvo principal era descobrir se no judaísmo havia ideias ou noções comuns a respeito de exigências que se requeriam de alguém para viver de forma correta como judeu – viver à moda judaica.

Sanders defende a tese de que com o “Hineingelangen” (ingressar/entrar) e o “Darinverbleiben” (permanecer dentro) se pode descrever o judaísmo em suas varia-

²⁷ Trata-se de um comentário de quatro volumes (o volume 4 é composto de dois livros), publicados entre 1924 até 1928, com um total de 3.300 páginas, com explicações a partir do Talmude e Midrash.

²⁸ Por muito tempo era e talvez ainda seja o mais amplo dicionário teológico sobre o Novo Testamento.

²⁹ SANDERS, 1985, p. X.

³⁰ SANDERS, 1985, p. 397. Chama a atenção que a pergunta de Sanders não é a relação entre obras e justificação, tendo a primeira como pressuposto da segunda.

³¹ SANDERS, 1985, p. XI.

³² Judaísmo, aqui, subentende fazer parte do povo de Deus.

das formas de se manifestar (*Erscheinungsformen*). A tese fundamental de Sanders é que o ingresso na aliança acontece por conta da eleição graciosa de Deus. Portanto é um ato de resgate feito por Deus. A permanência na aliança acontece por meio da fidelidade e do propósito de ser obediente a Deus, que elegeu um povo para si e o resgatou.³³ É isso que define a relação entre lei e aliança e constitui quase que um “Allgemeingut” (bem comum) na literatura analisada, com exceção de Jesus Siraque, que não relaciona a questão da obediência à lei com a questão da eleição.³⁴

Em toda a outra literatura analisada, Sanders constatou que a “obediência preserva o espaço próprio no interior da aliança, mas não merece (*verdienen*) a graça de Deus como tal”³⁵. Ademais, Sanders constatou que “a obediência é vista como uma postura que condiz ao ser/estar (*Sein*) no interior da aliança e não como um meio para merecer (*verdienen*) a graça de Deus”³⁶. Conforme Sanders, o *Bundesnomismus* tem a seguinte estrutura ou elementos:

1) Deus elegeu Israel e 2) lhe deu a lei. A lei contém duas coisas: 3) a promessa de Deus de manter a eleição, e 4) a exigência de ser obediente. 5) Deus recompensa obediência e pune transgressões. 6) A lei prevê meios de expiação e a expiação conduz a 7) manter, respectivamente restabelecer novamente o relacionamento da aliança. 8) Todos aqueles que por meio de obediência, expiação e a misericórdia de Deus são mantidos na aliança pertencem ao grupo daqueles que serão salvos³⁷.

Registrado isso, Sanders chama a atenção para três aspectos importantes, com os quais encerra sua principal abordagem do *nomismo da aliança* como estrutura religiosa do judaísmo palestinese:

(1) A eleição e a redenção final não são interpretadas como uma obra que o ser humano realiza, mas ambas são entendidas como “atos da misericórdia de Deus”.

(2) Nem todo o material analisado apresenta todos os oito elementos estruturais da religião judaica, mas nele se pode encontrar indícios suficientes de que esses elementos são pressupostos mesmo onde não são mencionados explicitamente.

(3) Embora os documentos analisados não se caracterizem por uma “teologia sistemática homogênea” e apesar de em muitos pontos de grupos do judaísmo existirem “teologias distintas”, existem elementos comuns a eles que vão além do “nome ‘judeu’”³⁸.

³³ SANDERS, 1985, p. XII.

³⁴ SANDERS, 1985, p. 397-398.

³⁵ SANDERS, 1985, p. 398.

³⁶ SANDERS, 1985, p. 399.

³⁷ SANDERS, 1985, p. 400.

³⁸ SANDERS, 1985, p. 400-401.

A interpretação do judaísmo

Sanders questiona que a justificação pela fé como ela foi convencionalizada desde a Reforma Protestante seja o centro da teologia paulina.³⁹ É nesse ponto que ele entra em discussão acima de tudo com a escola alemã.⁴⁰ Das últimas décadas do século passado até a atualidade, a relação de Paulo com o judaísmo foi objeto de numerosas abordagens. Boa parte delas são fruto do livro de Sanders ou reações a ele. Trata-se de reações tanto positivas como negativas. Sanders não só recebeu críticas de quem não se identifica com a *NPP*. Dunn, por exemplo, o criticou por ter negado qualquer relação significativa entre Paulo e o judaísmo.⁴¹ Sanders atribui essa afirmação de Dunn a uma interpretação equivocada que este faz da sua abordagem sobre Paulo e o judaísmo.⁴²

No entendimento de Sanders, Lutero se equivocou na interpretação de Paulo. O principal erro do Reformador foi associar sua própria luta com a piedade medieval tardia e com a eclesiologia católico-romana da época com o contraste entre a expressão *obras* ou *obras da lei e fé* nas cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos. Portanto Lutero equiparou sua própria luta e a luta de Paulo com o judaísmo. Isso determinou e desfigurou por séculos a imagem cristão-teológica do judaísmo – até para dentro da exegese científica, de modo particular em Bultmann, que se entendia como legítimo representante da teologia reformatória.⁴³

De lá em diante, as cartas paulinas foram lidas majoritariamente pelas lentes de Lutero e de outros reformadores. Dessa forma, os oponentes de Paulo foram transformados em representantes do judaísmo como um todo, sem o perceber. Assim a base do judaísmo foi estigmatizada como religião legalista diametralmente oposta ao evangelho.

Paulo e o judaísmo

Nas cartas paulinas, depara-se com duras críticas do apóstolo ao judaísmo. Contudo, as causas das críticas são passíveis de várias interpretações, inclusive antagônicas. Sanders resume a crítica de Paulo ao judaísmo nas seguintes palavras: “Dito de forma breve: o que Paulo considera errado no judaísmo é que o judaísmo não é cristianismo”⁴⁴. Segundo Sanders, a razão dessa crítica não está numa má compreen-

³⁹ SANDERS, 1985, p. 480-487, *passim*.

⁴⁰ Hans Hübner respondeu a Sanders com o artigo *Pauli theologiae proprium*. In: HÜBNER, Hans. *Biblische Theologie als Hermeneutik*. Gesammelte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. p. 40-68. Por sua vez, Sanders reagiu com o livro “Paul, the Law, and the Jewish People”, publicado também em língua portuguesa em 1990 pelas Edições Paulinas com o título “Paulo, a Lei e o Povo Judeu”. Cf. também SANDERS, 1985, p. XII.

⁴¹ Entre outras abordagens, merece destaque o artigo de Dunn “The New Perspective on Paul”, publicado em DUNN, 2011, p. 155-185.

⁴² SANDERS, 1985, p. 510-513.

⁴³ Cf. HAACKER, 2013, p. 222-225, aqui principalmente p. 222.

⁴⁴ SANDERS, 1985, p. 513.

são que Paulo teve da função da lei no judaísmo. A causa é que Paulo chegou a uma “nova perspectiva” que o levou a *declarar* que a lei foi abolida.

Para chegar a essa *declaração* não se pode alegar nenhum pano de fundo do judaísmo em Paulo, pois em nenhum lugar da literatura judaica se expressa a expectativa de que com a vinda do Messias a lei fosse abolida. O que caracteriza a compreensão paulina da lei e no fundo toda a teologia de Paulo é que Cristo salva gentios da mesma forma como judeus. Essa era a mais profunda convicção do apóstolo. Dela resulta que a salvação dos gentios era o elemento da pregação paulina propriamente dito. Com isso a lei necessariamente cai por terra. Dito com outras palavras: o desafio que os gentios representavam para a missão do apóstolo e a exclusividade da soteriologia vinculada à cristologia levou à “destronização da lei” em Paulo.⁴⁵

Segundo Sanders, a *estrutura religiosa* do judaísmo palestinese é o *nomismo da aliança*, ao passo que a estrutura religiosa de Paulo é a soteriologia cristológica.⁴⁶ A lógica paulina é a seguinte: em Cristo, Deus de antemão providenciou a salvação para todos, logo todos devem estar perdidos. Sanders usa a expressão “Primeiro (vem) a solução, depois o problema”⁴⁷. Em consequência, Paulo nega expressamente qualquer efeito salvífico da aliança judaica, rejeita conscientemente a base do judaísmo, e as promessas da aliança feitas a Abraão valem para os cristãos e não para os legítimos descendentes de Abraão (Rm 4.13-25; Gl 3.15-29).⁴⁸ Com a importância salvífica que Paulo conferiu à obra de Cristo, ele se colocou dentro de um sistema de *camisa de força* que o obrigou a contestar tudo na lei o que conferiu ao evangelho. Para Sanders, Paulo é um “pensador coerente”⁴⁹, mas “desfigurou” o judaísmo e rompeu com ele.

Dunn – o difusor da NPP

Por causa de uma série de fatores, Dunn pode ser considerado o *difusor* da NPP, por exemplo: (1) A própria expressão “A Nova Perspectiva sobre Paulo” se deve a Dunn. (2) Foi ele quem mais se dispôs a discutir opiniões⁵⁰ e se expôs às críticas feitas à NPP como tal⁵¹ e, por conta das críticas, revisou algumas posições que defendia anteriormente.⁵² (3) Dunn deu continuidade à pesquisa dos colegas da NPP e soube valorizá-los. Em relação a Stendahl, escreveu: “Ao realçar a importância que a inclusão de gentios têm para o evangelho de Paulo, Stendahl é efetivamente o pai da nova perspectiva”⁵³. E num artigo publicado em 1983, Dunn se referiu à obra clássica de Sanders com as seguintes palavras: “Segundo a minha avaliação, durante os últimos

⁴⁵ SANDERS, 1985, p. 473.

⁴⁶ SANDERS, 1985, 408.

⁴⁷ SANDERS, 1985, p. 415. Nas páginas seguintes, Sanders desenvolve esse pensamento.

⁴⁸ SANDERS, 1985, p. 513.

⁴⁹ SANDERS, 1985, p. 408.

⁵⁰ DUNN, 2011, p. 256-260.

⁵¹ DUNN, 2011, p. 23-25, 118.

⁵² DUNN, 2011, p. 39; cf. também p. 546-547.

⁵³ DUNN, 2011, p. 65, nota 108; cf. também p. 37, nota 31.

dez ou vinte anos foi escrito somente uma única obra que merecesse esse elogio”, i.e., de ter quebrado “paradigmas” e ter apresentado “algo revolucionário para os estudos paulinos [...]”⁵⁴. Ao mesmo tempo, Dunn fez críticas aos colegas, por exemplo:

Entendi que Sanders conseguiu comprovar sua hipótese⁵⁵ e fiquei mais que agradecido pela correção que ele tinha fornecido à visão do judaísmo, tradicionalmente mais negativa. Infelizmente, porém, sua abordagem de Paulo não conseguiu responder à minha própria pergunta-chave. De fato, ao colocar as coisas em seu devido lugar, à medida que se referiam ao judaísmo confrontado por Paulo, Sanders apenas complicou o quebra-cabeça⁵⁶.

A obra clássica de Dunn leva exatamente o título “A Nova Perspectiva sobre Paulo”. Trata-se de uma obra tão minuciosa como foi a de Sanders. A diferença é que Sanders priorizou a investigação do judaísmo e Dunn focaliza Paulo em diálogo com o judaísmo do Segundo Templo. A obra de Dunn tem 22 capítulos, desdobrados a partir do seu “artigo homônimo”. Apenas o primeiro e o último capítulos são novos, com os títulos “A nova Perspectiva sobre Paulo: de onde, o quê, para onde?” e “Filipenses 3.2-14 e a Nova Perspectiva sobre Paulo”.

“Justificação pela fé e não por obras da lei”

A “pergunta-chave” que Sanders não conseguiu responder e que “complicou o quebra-cabeça” para Dunn é: “Contra o que Paulo estava reagindo em seu próprio ensinamento sobre a justificação pela graça através da fé, um ensinamento tão veterotestamentário, tão quimérico (!)?”⁵⁷. Dunn se refere acima de tudo à expressão “obras da lei” (Gl 2.16) como “termo-chave”⁵⁸ e à expressão “uma pessoa é justificada pela fé, sem as [separadamente das] obras da lei” (Rm 3.28)⁵⁹. Segundo Dunn, “obras da lei” [*erga nómu*] é uma expressão-chave da teologia de Paulo” como “antítese [...] da teologia [...] da justificação”⁶⁰. No “incidente de Antioquia”, registrado em Gl 2.11-14, Dunn encontra “a chave que poderia destrancar algo desses quebra-cabeças”⁶¹:

Encontrei-a no contexto que levou Paulo ao primeiro uso do termo-chave “obras da lei” em Gl 2.16. O contexto deixa muito claro que “obras da lei” foi a expressão usada para caracterizar a insistência da parte de crentes judaicos em dizer que a obediência à lei (“nomismo”) era uma razão necessária e suficiente para eles se “separarem” (Gl 2.12) de outros crentes e que era essencial para que pudessem ser “contados entre os

⁵⁴ DUNN, 2011, p. 157.

⁵⁵ Com “Hipótese” Dunn se refere à “fórmula-chave” de Sanders que é a função do “nomismo da aliança” no judaísmo; cf. DUNN, 2011, p. 35.

⁵⁶ DUNN, 2011, p. 35.

⁵⁷ DUNN, 2011, p. 32; cf. também p. 28, 35-36.

⁵⁸ DUNN, 2011, p. 37.

⁵⁹ DUNN, 2011, p. 55.

⁶⁰ DUNN, 2011, p. 545.

⁶¹ DUNN, 2011, p. 32.

justos” (Gl 2.16). As “obras da lei” em questão eram claramente a circuncisão, a cuja observância “os falsos irmãos” tentaram “forçar” os crentes gentios (Gl 2.3-4), e as leis alimentares, a cuja observância Pedro e os outros crentes judaicos tentaram “forçar” crentes gentios se quisessem preservar a comunhão de mesa⁶².

Essas palavras circunscrevem o principal eixo da obra de Dunn. O autor de forma alguma questiona a *justificação pela fé* como um aspecto fundamental da teologia de Paulo, tampouco advoga ser “antiluterano”⁶³. Dunn inclusive usa a expressão “justiça justificadora de Deus (Gl 3.21-26)”⁶⁴. Porém, segundo ele, a expressão “não por obras da lei [...]” não fazia parte do núcleo da pregação primária do evangelho de Paulo, mas surgiu como *reação* a exigências de crentes judeus radicais a crentes gentios para que estes *judaizassem*, i.e., adotassem “o modo de vida judaico, inclusive o modo de vida distintivamente judaico”⁶⁵. Esse modo de vida consistia essencialmente da circuncisão e de leis alimentares como “conceito de ‘fronteira’ [...] ligado ao conceito de ‘identidade’”. Esses conceitos figuravam como *emblemas (badges)* ou *marcas de identidade (identity markers)* de longa data e tradição (Cf. Lv 20.22-26; Jub 22.16; 1Mc 1.60), que não só distinguiram judeus de não judeus, mas, em casos concretos, requeriam a separação entre estes e aqueles para garantir pureza a Israel em terra impura – no caso a diáspora. Segundo Dunn: “[...] *este foi o raciocínio teológico por trás da ‘separação’ de Pedro de pessoas gentias em Antioquia (Gl 2.12)*”⁶⁶. Para Paulo, isso era absolutamente inadmissível, pois configurava “uma exigência adicional à fé (Gl 2.16)”⁶⁷.

Abordando Dunn e em consonância com ele, Haacker aponta para uma série de provas textuais na carta de Paulo aos Gálatas que se encontram igualmente em contextos de exigências “cultuais-ritualistas da lei” (Cf. Gl 2.3; 5.2, 6, 11; 6.12-13, 15; 2.11-14; 4.10). Na carta aos Romanos, diz Haacker, pressupõe-se o mesmo contexto, o que é evidenciado pela menção da circuncisão (Cf. Rm 2.25-29; 3.1, 30; 4.9-12).⁶⁸ Segundo Dunn, não pode ser considerada uma mera “coincidência” que Paulo dedique quase dois capítulos da carta aos Romanos ao assunto da *comensalidade* (Rm 14.1-15.13; 21).⁶⁹

Do todo resulta que “obras da lei” como “antítese [...] da teologia [...] da justificação”⁷⁰ não se refere a “boas obras” em termos éticos gerais nem que Paulo

⁶² DUNN, 2011, p. 36-37. Oportunamente Dunn acrescenta o *sábado* ao uso restrito de “obras da lei”, p. ex., p. 182.

⁶³ DUNN, 2011, p. 50ss; cf. também p. 103, onde o autor diz que a “nova perspectiva sobre a soteriologia de Paulo não é como ‘perspectiva luterana ou nova’, mas como ‘perspectiva luterana e nova’”.

⁶⁴ DUNN, 2011, p. 88.

⁶⁵ DUNN, 2011, p. 62; cf. também p. 47, 151, 562, 634.

⁶⁶ DUNN, 2011, p. 67; cf. também p. 238, 550.

⁶⁷ DUNN, 2011, p. 47; cf. também p. 69.

⁶⁸ HAACKER, 2013, p. 225-227, aqui especialmente p. 226; cf. também DUNN, James Douglas Grand. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 415-422.

⁶⁹ DUNN, 2011, p. 70.

⁷⁰ DUNN, 2011, p. 545.

“esteja atacando uma tentativa de alcançar a salvação por seus próprios méritos”⁷¹. Ademais, a expressão “obras da lei” em Gálatas (e Romanos) não se restringe à “circuncisão” e às “leis alimentares”, mas ela “se refere àquilo que a lei exige, à conduta prescrita pela Torá. Tudo que a lei exige”, ou seja, significa “cumprir” a lei⁷². Contudo, de acordo com Dunn, isso não deve ser mal entendido, pois Paulo não está falando de qualquer lei nem a qualquer povo, mas “está falando da Torá, da lei judaica. Por isso, para ser mais exato, nós devemos definir ‘obras da lei’ como aquilo que a lei exige de Israel *como povo de Deus*”⁷³. Isso nada tem a ver com uma relação de Israel com Deus baseada em cálculos de “débito e crédito”.

“O ‘gloriar-se’ do judeu em Rm 2.17-23”

Se é verdade que o judaísmo não era uma religião determinada por cálculos meritórios, então o “gloriar-se do judeu” carece de explicação adicional à definição restrita de “obras da lei” como circuncisão, leis alimentares e a guarda do sábado ou no sentido lato da expressão que é a conduta exigida de Israel como povo de Deus. Dunn discute esse assunto e chega à conclusão de que o judeu se gloria “por causa do privilégio da aliança” selada por Deus somente com Israel. Os gentios estão privados desse privilégio. Consequentemente, são “menos favorecidos ou, melhor, negligenciados”⁷⁴. Segundo Dunn, “‘gloriar-se’ por causa *de Deus/da lei* (Rm 2.17-23) é entendido em termos da confiança do ‘judeu’, de que ele é ‘um guia aos cegos [...], já que tinha a corporificação do conhecimento e da verdade na lei’”, conforme alegado em Rm 2.19-20. Portanto não se trata de “um ‘gloriar-se’ de autoconfiança e autossegurança, um ‘gloriar-se’ na justiça autoalcançada”⁷⁵, como convencionalmente é interpretado, mas de “afirmar que Deus é somente o Deus dos judeus; a ideia da lei funciona de alguma maneira para reforçar a pretensão exclusiva de Israel em relação a Deus”⁷⁶. É isso que Paulo contesta (Cf. Rm 3.27-30).

Na esteira ou no bojo desse raciocínio, “judeu” em torno da lei predicada pela aliança está “uma fonte de orgulho étnico para o típico judeu devoto”, que abre “uma brecha real na lei” que não só sustenta a diferença entre judeus e gentios, mas que, por causa da aliança e por pertencer ao povo escolhido, “Deus trata de maneira mais favorável”⁷⁷ as faltas desse povo. Paulo refuta esse tipo de “gloriar-se do judeu” ou de quem quer que seja, mas ele não rompe com a lei e com o judaísmo⁷⁸. Dunn também não coloca em xeque o aspecto forense da justificação pela fé, mas advoga que “a profundidade da compreensão paulina da graça salvífica de Deus não pode ser captada

⁷¹ DUNN, 2001, p. 552; cf. também p. 554-555.

⁷² DUNN, 2011, p. 37, 58-59.

⁷³ DUNN, 2011, p. 538.

⁷⁴ DUNN, 2011, p. 38.

⁷⁵ DUNN, 2011, p. 39.

⁷⁶ DUNN, 2011, p. 39-40.

⁷⁷ DUNN, 2011, p. 228; 323 (cf. também p. 45-46); 333-334 (cf. também p. 538).

⁷⁸ Cf. DUNN, 2011, p. 59-64; 95-100.

adequadamente dentro dos limites de uma única metáfora, nem mesmo da metáfora forense da justificação⁷⁹.

Considerações finais

A *NPP* quer corrigir um mal-entendido em torno da doutrina da justificação pela fé tal qual *herdada* da Reforma Protestante e *perpetuada* nos séculos subsequentes. Na tentativa de fazer isso, a *NPP* colide com a exegese clássica, principalmente da escola alemã. Por essa razão o artigo limitou-se a discutir o tema no contexto alemão. Por motivo de espaço, não foram consideradas contribuições atuais ao tema do contexto anglo-saxão.

Houve e ainda há reações à *NPP*, que oscilam entre críticas moderadas e parcialmente receptivas de alguns elementos da *NPP* e a rejeição categórica dela, por exemplo: Ernst Käsemann foi um dos primeiros a se pronunciar com veemência contra a *NPP*, porém de forma respeitosa, quando diz, por exemplo: “Comunhão não significa necessariamente concordância, mas participação no diálogo. Com estes pressupostos, proponho-me discutir agora o artigo incomumente provocador e, por isso mesmo, muito importante, de Krister Stendahl [...]”⁸⁰.

No ano de 2000, Peter Stuhlmacher proferiu palestras nos Estados Unidos, nas quais defendeu conscientemente “a doutrina paulina da justificação” contra elementos da *NPP* que a colocam em xeque. O exegeta admite algum “mérito” da *NPP* quando diz, por exemplo: “Sanders livrou o judaísmo palestino de sua reputação negativa de justificação pelas obras e de autolatria (orgulho) diante de Deus, ao trazer à tona novamente o significado da aliança”⁸¹. Contudo, para Stuhlmacher, a *NPP* como um todo é insustentável.⁸²

Karl-Wilhelm Niebuhr, como pesquisador tanto de Paulo como do judaísmo, também assume uma postura crítica em relação à *NPP*, mas reconhece aspectos positivos dela, principalmente a partir das evidências levantadas por Sanders e diz que “entrementes na exegese se reconhece em boa medida [...] que com termos como ‘ piedade meritória ’, ‘ justificação pelas obras ’ ou ‘ legalismo ’ no sentido pejorativo não se pode descrever adequadamente o judaísmo do tempo de Jesus”⁸³.

Vale registrar que a *NPP* não se entende como *dogma*. Por outro lado, ela não é uma grandeza uniforme, antes pelo contrário. No seu interior existem diferenças significativas. Por essa razão é justo falar de *aspectos* da *NPP* que requerem *cautela* na sua recepção, tanto positiva como negativamente falando. Apesar disso, ela tem méritos incontestáveis. Esses não estão em primeiro lugar nos detalhes da pesquisa, mas em traços gerais que a perpassam. Por exemplo:

⁷⁹ DUNN, 2011, p. 153.

⁸⁰ KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas Paulinas*. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2003, p. 101.

⁸¹ STUHLMACHER, Peter. *Lei e Graça em Paulo*. Uma reafirmação da doutrina da justificação. São Paulo: Vida Nova, 2003, p. 45.

⁸² STUHLMACHER, 2003, p. 45-48, 51, 53-54.

⁸³ NIEBUHR, 1999, p. 117.

(1) A ênfase de Stendahl de que a justificação não deve ser entendida de forma individualista, mas missiologicamente no contexto da proclamação do evangelho aos gentios com o objetivo de admiti-los como membros plenos do povo de Deus sem obrigá-los a se tornar judeus.

(2) A argumentação “fundamentada” de Sanders de que quem estigmatiza o judaísmo meramente como “religião das obras meritórias” comete um equívoco de interpretação.

3) Por fim, a abordagem de Dunn coloca em evidência que *fé* e *obras* não devem ser vistas meramente como *antítese* excludente.⁸⁴

Além desses traços gerais, a *NPP* é um desafio à pesquisa sobre Paulo não para dizer, em primeiro lugar, o quão certo ou equivocados os Reformadores estavam, nem o quão certo ou equivocada a *NPP* está. O desafio de modo particular é analisar textos de Paulo dentro da *realidade plural* do judaísmo da época e demandas das comunidades destinatárias das cartas paulinas. A *NPP* pode ajudar a pesquisa sobre Paulo para que temas caros na teologia não sejam transformados em chaves hermenêuticas engessadoras que impedem ouvir a voz do apóstolo naquele tempo e de perceber sua relevância para a nossa realidade.

Referências

- ALTHAUS, Paul. *Paulus und Luther über den Menschen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1938. 107 p.
- DIE “NEUE PAULUSPERSPEKTIVE”. Disponível em: <https://www.thf-paderborn.de/fileadmin/neues_testament/vorlesungsmaterialien_einleitung/30_Die_Neue_Paulusperspektive.pdf>. p. 1. Acesso em: 14 mar. 2016.
- DUNN, James Douglas Grand. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. 751 p.
- _____. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus. 907 p.
- ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo*. A justiça de Deus e a política do apóstolo. São Paulo: Paulus, 1998. 351 p.
- _____. *A arrogância das nações*. A carta aos Romanos à sombra do Império. São Paulo: Paulus, 2010. 316 p.
- HAACKER, Klaus. Hat Luther Paulus missverstanden? Zur “neuen Perspektive” der Paulusauslegung. In: HEMPELMANN, Heinzpeter; HERBST, Michael (hrsg.). *Theologische Beiträge*, Witten: CCM R. Brockhaus, n. 4/5, p. 218-229, 2013.
- HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011. 247 p.
- HÜBNER, Hans. Pauli theologiae proprium. In: HÜBNER, Hans. *Biblische Theologie als Hermeneutik*. Gesammelte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. p. 40-68.
- KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas Paulinas*. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2003. 272 p.
- KÜMMEL, Georg Werner. *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974. 233 p.

⁸⁴ Cf. DIE “NEUE PAULUSPERSPEKTIVE”. Disponível em: <https://www.thf-paderborn.de/fileadmin/neuestestament/vorlesungsmaterialien_einleitung/30_Die_Neue_Paulusperspektive.pdf>. p. 1. Acesso em: 14 mar. 2016.

NIEBUHR, Karil-Wilhelm. Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. In: SÖDUNG, Thomas (ed.). *Worum geht es in der Rechtfertigungs-Lehre?* Das biblische Fundament der “Gemeinsamen Erklärung” von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1999. p. 106-130.

SANDERS, E. P. *Paulus und das palästinische Judentum*. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 737 p.

_____. *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Paulinas, 1990. 245 p.

SCHWEITZER, Albert. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930. 407 p.

STENDAHL, Krister. *Das Vermächtnis des Paulus*. Eine neue Sicht auf den Römerbrief. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2001. 90 p.

STUHLMACHER, Peter. *Lei e Graça em Paulo*. Uma afirmação da doutrina da justificação. São Paulo: Vida Nova, 2002. 136 p.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2927>

“ÁGUAS VIVAS” NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO, NA BÍBLIA HEBRAICA E NOS MANUSCRITOS DO MAR MORTO: ENTRE CONTINUIDADES E DIFERENÇAS¹

*“Living Waters” in the Gospel of John, in the Hebrew Bible
and in the Dead Sea Scrolls: between continuities and differences*

Cesar Motta Rios²

Resumo: O artigo desenvolve um estudo da expressão “água viva” utilizada no Evangelho segundo João, considerando usos de expressão correspondente na Bíblia Hebraica e, em especial, nos manuscritos do mar Morto. Primeiramente, apresenta uma análise de “água viva” em seu sentido literal. Em seguida, propõe um entendimento de seu sentido profundo. Por fim, ocorrências encontradas nos manuscritos do mar Morto são expostas, e o que se verifica nesse conjunto de textos é cotejado com o que se encontra no evangelho joanino. A comparação favorece o entendimento do texto joanino, tanto por haver um paralelo que esclarece o sentido de “água viva” quanto por revelar o que haveria de diverso no conceito e na dinâmica joaninos.

Palavras-chave: Águas vivas. Evangelho de João. Qumran. Bíblia Hebraica. Semântica.

Abstract: This article develops a study of the expression “living waters” used in the Fourth Gospel, taking into account uses of a similar expression in the Hebrew Bible and, especially, in the Dead Sea Scrolls. First, it presents an analysis of the literal meaning of “living waters”. Next, it proposes an understanding of the hidden meaning. Finally, pertinent occurrences of “living water” in Dead Sea Scrolls are exposed, and what is verified in this *corpus* is compared to the understanding proposed for the expression in Johannine Gospel. This comparison foments the understanding of the Johannine text in two ways: because of the existence of a parallel that shed light to the meaning of “living waters”, and because it reveals what is diverse in the Johannine concept and dynamic.

Keywords: Living Waters. Gospel of John. Qumran. Hebrew Bible. Semantics.

¹ O artigo foi recebido em 17 de janeiro de 2017 e aprovado em 19 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pesquisador independente, integrante do Núcleo de Estudos de Hebraico (EST). Licenciado em Letras: Espanhol (UFMG); bacharel em Letras: Grego (UFMG); mestre em Estudos Clássicos (UFMG); doutor em Literaturas Clássicas e Medievais (UFMG); pós-doutorado em Filosofia Antiga (UFMG). Atualmente, estuda Teologia (ULBRA) com finalidade eclesial e integra o Núcleo de Estudos de Hebraico (EST). Contato: cesarmottarios@gmail.com

Introdução

Figuras de linguagem com duplo sentido, como a metáfora, costumam não ser de fácil interpretação. Por vezes, o debate em torno do entendimento preciso de uma pequena frase pode se estender por séculos. Quando o responsável pela construção não está disponível para ou disposto a elucidar a questão, o sentido correto por ele pretendido pode permanecer na incerteza. Estamos diante de um caso assim. Tudo que temos é o texto.

Neste estudo, exponho a complexidade do problema semântico levantado pela metáfora da “água vivente” no Evangelho segundo João, ensaiando uma interpretação plausível e razoavelmente demonstrada. Ademais, considerando a interpretação que será apresentada, proporei um cotejo com o que se diz sobre “água viva” nos manuscritos do mar Morto. Essa comparação revelará diferenças e continuidades. As continuidades poderão ajudar a fornecer mais suporte para a interpretação proposta. As diferenças revelarão algo que há de característico no movimento de Jesus, o que pode, inclusive, estar em oposição aberta e declarada ao que se encontrará nos textos copiados e guardados pela comunidade de Qumran.

Identificação da imagem

Metáforas se constroem a partir de imagens que apresentam um sentido mais profundo. Já que esse sentido profundo guarda alguma relação com a imagem, é preciso, inicialmente, identificar bem tal imagem. É erro comum a elucubração de hipóteses a respeito do sentido profundo (figurado) sem a tentativa prévia de uma melhor apreensão do sentido da superfície (figura).

Atualmente, em português, indicamos com o sintagma “água viva” um animal marinho que *parece ser* água, mas que *tem* vida. Obviamente, não é essa a imagem evocada por Jesus nos capítulos 4 e 7 do Evangelho segundo João.³ Parece, isto sim, que a imagem evocada é quase oposta: algo que *é* água, mas que *parece ter* vida. Passo a demonstrar que “água viva”, para os primeiros leitores do evangelho e para os interlocutores de Jesus, era obviamente uma água em movimento, água de boa qualidade, de fonte ou curso d’água. Isso requererá um breve passeio por textos mais antigos e aproximadamente contemporâneos.

³ Não há espaço para discutir questões relacionadas com a redação do evangelho, a historicidade dos discursos e diálogos nele contidos e todas as incertezas sobre autoria e hipóteses relacionadas a uma “comunidade joanina”. Apenas ressalto que, diferente do que se costumava supor, já não é possível considerar como absoluta no meio acadêmico a tendência de se atribuir a uma característica própria da “comunidade joanina” a gênese de certas passagens do *Evangelho segundo João* (cf. CIRAFESI, Wally V. The “Johannine Community” in (More) Current Research: A Critical Appraisal of Recent Methods and Models. In: *Neotestamentica*, v. 48, n. 2, p. 341-364, 2014). De todas as formas, um leitor mais conservador pode ler minhas referências às falas de Jesus como simples e diretamente relacionadas com o personagem histórico. Outro, por sua vez, poderá lê-las como se referindo a esse personagem construído no texto, seja qual for sua perspectiva específica. Uma ou outra opção não acarretará em perda significativa para meu argumento.

De início, remeto a Jeremias 2.13. O texto contrapõe uma fonte de “águas vivas” (מַיִם חַיִּים)⁴ a cisternas. A construção ressalta a oposição entre “águas vivas” e águas estanques de pouca qualidade. Há também diversas outras ocorrências do mesmo sintagma na Bíblia Hebraica e na LXX (por exemplo, Gn 26.19 e Ct 4.15) que não sugerem um sentido metafórico para a imagem da água evocada. Simplesmente referem-se à água em movimento ou de boa qualidade. Não é, pois, extraordinário que a mesma expressão מַיִם חַיִּים seja frequentemente traduzida por “água corrente” (cf. Lv 14.5 ou Nm 19.17).

Mas como uma água fresca ou em movimento teria relação com a ideia de “vida” para que o adjetivo חַי fosse utilizado para caracterizá-la? Talvez a conexão esteja no fato de que ela possibilita a vida de plantas e outras criaturas. Mas não será o caso de pensarmos que é água boa, fresca, justamente por não ser água estanque? Ou seja, a “vida” da água seria esse movimento. Nesse caso, lembro que, como adiantei, apesar de inanimada, a água corrente ou a jorrar parece comportar-se como ser vivo.

É notável que o uso da expressão com esse sentido se perpetua para além do âmbito da Bíblia Hebraica e para além do idioma semítico. Em um período muito próximo ao da composição do Evangelho segundo João, encontramos a *Didaqué*, que parece provir de, no máximo, inícios do século II d.C.⁵ Ao orientar sobre o batismo (*Didaqué* 7.1-3), o texto afirma que deveria ser feito “em água vivente” (ἐν ὕδατι ζῶντι). Caso não houvesse “água vivente” disponível, dever-se-ia usar qualquer água, fria ou quente. Caso nem isso se tivesse, seria permitido simplesmente verter três vezes água sobre a cabeça do batizando. Essa água vivente não tem nada de simbólico ou espiritual. O particípio ζῶντι, “vivente”, é usado para especificar o tipo (físico, natural) da água. É um tipo de água que não estaria disponível em todas as ocasiões de batismo. Parece sensato entender que se tratasse especificamente de água corrente de rio ou de fonte. Aqui, “água vivente” não pode ser nem mesmo “água fresca ou de boa qualidade” simplesmente, uma vez que o texto certamente não sugeriria, em seguida, verter água suja na cabeça do batizando. Há, pois, uma oposição entre água parada e “água vivente”, como em Jeremias 2.13, o que deixa claro que se trata, muitas vezes, de água corrente.

Por haver esse sentido literal acessível aos leitores da Torá no século I d.C., fossem eles judeus ou samaritanos, em João 4.11, aquela mulher samaritana que conversa com Jesus não questiona *o que* viria a ser tal “água vivente”, mas simplesmente pergunta *de onde* (πόθεν) Jesus a tiraria.⁶ João Crisóstomo percebeu isso e o expôs de modo claro: “A mulher ouviu ‘água viva’ antes disto, mas não entendeu. Visto que,

⁴ A versão grega usa uma construção com genitivo atributivo (ὕδατος ζῶντος), diferindo na forma da expressão joanina, que usa um particípio presente, mas a imagem evocada é a mesma.

⁵ Cf. DRAPER, J. A. Missing Pieces in the Puzzle or Wild Good Chase? A Retrospect and Prospect. In: DRAPER, J. A.; JEFFORD, C. N. (eds.). *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*. Atlanta: Scholars Press, 2015. p. 529-544.

⁶ A samaritana parece mesmo entender que Jesus fala de simples água. Por isso o que se desenrola entre os versículos 10 e 11 pode ser exemplo de um “mal-entendido joanino” (PEIRANO, Ana Maria Casarotti. *Jesús y la Samaritana: una lectura de Jn 4,5-26*. 2011. 146f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, São Leopoldo, 2011. p. 75).

com efeito, água ‘viva’ também se chama aquela que jorra continuamente, sempre fluindo, de fontes que não se interrompem, a mulher entendeu que era disso que se estava falando” (PG 59, col. 183). Posteriormente, ela pedirá da água oferecida com o objetivo de nunca mais ter sede (Jo 4.15). Contudo, ela fará isso não por causa da expressão “água vivente”, mas por causa da descrição que Jesus mesmo faz dessa água oferecida por ele (Jo 4.13-14). Ou seja, não é a expressão em si, mas a descrição adicional o que faz a samaritana perceber que não se trata de água ordinária. Com algum atraso, a personagem e os primeiros leitores perceberiam que estavam diante de uma metáfora. Essa água não é água. Em sentido mais profundo, essa água é *outra coisa*.

Associação da imagem (sentido literal) a outro sentido (sentido metafórico)

O que a imagem de “água corrente” pode indicar metaforicamente? Procuo responder a essa pergunta com dois movimentos. Primeiro, busco na Bíblia Hebraica, arquivo textual muito importante no universo discursivo de Jesus, do evangelho joanino e de seus primeiros leitores, algo que seja associado à imagem da *água corrente*.

Lembro de versos muitíssimo conhecidos do Salmo 1. Águas correntes, isto é, canais de água, são assemelhados à Torá. A pessoa que medita constantemente na Torá, que *tem contato permanente com esse discurso* (Sl 1.2), é comparada a uma árvore que *tem contato permanente com águas correntes* (Sl 1.3). Acrescento, em seguida, um provérbio não tão frequentemente citado:

מים עמוקים דברי פי־איש גִּחַל נִבֵּעַ מְקוֹר חַכְמָה:

Águas profundas são as palavras da boca de um homem; torrente que jorra é a fonte de sabedoria (Pv 18.4).⁷

As *palavras que saem da boca de uma pessoa* são assemelhadas a um rio, a água corrente. Inclusive, deve-se notar que essa relação está tão arraigada no idioma que o verbo que traduzi por “jorrar”, *nava*, também é usado figurativamente para se referir ao ato de proferir palavras. O fluxo dos discursos está relacionado ao fluxo das palavras.⁸

É certo que a Bíblia Hebraica influenciava a linguagem dos judeus do século I d.C. Por isso é importante essa constatação de que a associação entre discurso e água corrente não é estranha nesse *corpus*. Ainda assim, não seria metodologicamente cuidadoso ler somente um texto do século I d.C. isoladamente, o Evangelho segundo

⁷ Todas as traduções são de responsabilidade do autor.

⁸ Lembro que esse tipo de associação é culturalmente estabelecido e transmitido pela linguagem. Em outro contexto, o movimento das palavras para fora da boca em direção ao ouvinte pode ser associado a outra imagem, como, por exemplo, aves ou flechas em voo, como é o caso da expressão ἔπεα πτερόεντα, “palavras aladas”, comum na épica homérica (cf. *Iliada* 1.201 entre dezenas de outras ocorrências). A relação entre certa imagem da natureza e certa ação humana não é dado natural, mas algo codificado em grupos específicos, e transmitido/herdado por grupos específicos.

João, e considerar imediatamente que a figura de linguagem ali construída carrega uma característica semelhante à daquelas construções verificadas na Bíblia Hebraica.

É importante, então, reconhecer que algo semelhante se dá na obra de Filon de Alexandria, contemporâneo de Jesus de Nazaré.⁹ A obra filoniana, como João, insere-se em âmbito judaico¹⁰ e também está escrita em grego. No decorrer de uma interpretação do sonho do Faraó (Gn 41.17), o alexandrino afirma que “rio” é símbolo dos discursos e fundamenta sua proposta por meio de uma analogia bastante clara:

E dizemos que “rio” (ποταμὸν), simbolicamente, é “discurso” (λόγον), visto que cada um dos dois é trazido para fora, e, fluindo, tem intensa velocidade. E cada um, algumas vezes, abunda em inundações – um de água, o outro de verbos e nomes. Mas, outras vezes, míngua, enfraquecendo e baixando. E ambos são úteis, certamente, um para os campos arados dos homens, o outro para as almas dos que são afeiçoados a discursos. E também há vezes em que, ao se levantarem em ondas, produzem danos, um ao inundar a terra vizinha, o outro ao misturar e confundir o raciocínio daquele que não se mantém atento. (*Sobre os Sonhos* 2.238-239)

Temos, então, além do testemunho importante da própria Bíblia Hebraica, uma evidência explícita de período pouco anterior ao do evangelho demonstrando que a associação entre discursos e a imagem de água corrente não seria algo inusitado.

É pertinente entender que, ao falar de águas correntes, Jesus se refere metaforicamente, ou melhor, quase alegoricamente, como direi logo, a palavras que saíam de bocas humanas. São palavras que haveriam de sair do interior daqueles que recebessem das palavras (da água corrente) do próprio Jesus. Há uma informação importante em João 7.37-39. Após relatar a fala de Jesus, que afirmava que os que creem nele teriam águas vivas saindo de seus interiores, o evangelista informa que ele havia dito aquilo com respeito ao Espírito Santo, que haveria de ser recebido pelos que cressem nele.¹¹

⁹ A obra de Filon precede a redação do Evangelho segundo João. Há vasta produção acadêmica sobre possíveis influências filonianas sobre o *corpus* joanino. Embora não me pareça possível afirmar uma dependência, reconheço como inegável a existência de convergências, que indicam algum compartilhamento de tradições e contexto discursivo, sendo a mais conhecida, mas não a única delas, a semelhança referente à teologia do *lógos* (cf. BOYARIN, Daniel. *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*. In: *The Harvard Theological Review*, v. 94, n. 3, p. 243-284, Jul. 2001). A potencialidade que a obra filoniana tem para esclarecer aspectos do evangelho não está esgotada. Ainda há espaço para novas pesquisas. Recentemente, por exemplo, Peder Borgen notou que a obra de Filon pode ser significativa para a correta apreciação da forma, isto é, do gênero discursivo do quarto evangelho em seu contexto literário mais amplo (BORGEN, Peder. *Can Philo's In Flaccus and Legatio ad Gaium be of help?* In: _____. *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology – The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*. Leiden: Brill, 2014. p. 242-260).

¹⁰ Uma leitura superficial poderia sugerir que o âmbito judaico não é compartilhado pelo Evangelho segundo João. Contudo, com Daniel Boyarin, entendo ser precipitado negar a judaicidade do documento (cf. BOYARIN, Daniel. *What kind of Jew is an Evangelist?* In: AICHELE, G.; WALSH, R. *Those Outside: Noncanonical Readings of Canonical Gospels*. New York; London: T&T Clark, 2005. p. 109-153).

¹¹ Uma solução comumente aceita para o texto é o entendimento de que é proposta uma relação direta entre água e Espírito. Há fundamento para tal leitura. Em *Isaías* 44.3, a oração “verterei água sobre o sedento” (אַצְקֵי מַיִם עַל-צֹמֵא) aparece em relação de paralelismo com “verterei meu Espírito sobre tua descendência” (אַצְקֵי רוּחִי עַל-יְרֵדְךָ). Não será estranha, pois, para a tradição judaica do período neotestamentário uma

Pois bem, se, como proponho, as águas correntes são palavras que fluiriam de dentro dos cristãos, qual o lugar do Espírito Santo? A água que Jesus ofereceria à mulher samaritana se tornaria uma fonte (πηγή – Jo 4.14), que jorraria. Ou seja, temos não só a imagem da água corrente, mas também a de uma fonte. Se a água indica as palavras, o Espírito Santo, mencionado em João 7.37-39, pode ser entendido justamente como essa fonte. A relação entre as imagens e os significados profundos poderia ser a seguinte: *águas correntes/que jorram são palavras da Boa-Nova de Cristo; fonte dessas águas é o Espírito Santo; lugar dessa fonte são os que creem.*

O significado em ação e sua coerência

Antes de observar a coerência do sentido proposto, preciso esclarecer que suspeito que o discurso de Jesus possa ser lido não como simples metáfora. Há provavelmente uma alegoria, isto é, não há só elementos com significados metafóricos, mas mais de um elemento com significado profundo; e esses elementos estão relacionados em uma ação. Há uma fonte, há uma água, e há um fluir, que jorra mais da mesma água, que se torna fonte, e o ciclo continua. Tomando os significados que sugeri, coloquemo-los em movimento, para verificar como a narrativa funciona.

O discurso (água corrente) de Jesus (por isso, em um primeiro momento somente, Jesus, ele mesmo, também é a fonte) faz com que o Espírito Santo (a fonte de água corrente) seja recebido no interior daquele que crê. O discurso (água corrente, testemunho, proclamação) desse que crê é concedido pelo Espírito Santo e produz fé em outras pessoas. Essas pessoas que recebem desse discurso (dessa água corrente) também recebem o Espírito Santo. Elas também produzirão discursos com o mesmo efeito (águas correntes), pois também terão o Espírito (fonte de águas correntes).

Resta um movimento de verificação: essa narrativa condiz com aquilo que outros textos conceitualmente aproximados, isto é, especialmente os textos neotestamentários entendem como ação do Espírito Santo nos que creem? Parece-me que sim. A obra do Espírito Santo no Novo Testamento é tida como essencialmente discursiva. Ele ensina (Jo 14.16) e refuta, convence (Jo 16.8), atividades que se realizam pelo discurso. Indo além do Evangelho segundo João, o Espírito Santo, já no momento de sua descida na festa de Pentecostes conforme o relato lucano, se faz perceber por um milagre que envolve o discurso. Os apóstolos falam e cada ouvinte escuta em sua

associação próxima entre a ação do Espírito Santo e a purificação pelo banho ritual, o que se verifica nos MMM (cf. HARRINGTON, Hannah K. Purification in the Fourth Gospel in Light of Qumran. In: COLOE, M. L.; THATCHER, T. (eds.). *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*. Atlanta: SBL, 2011. p. 137). Esse fato, associado ao registrado em João 7.37-39, pode nos levar a uma identificação simbólica entre “água” e “Espírito”. Não obstante essa possibilidade, considero viável a exploração de uma relação mais complexa entre esses dois elementos, pelo menos em João 4. Isso não significa que o Espírito não esteja em vista na elaboração semântica, mas que sua identificação com a “água” não precisa ser direta. Embora afirme que as Escrituras chamam o Espírito Santo de “água”, João Crisóstomo dá um pequeno passo a meu favor ao ponderar: “A graça do Espírito, a Escritura uma vez a chama de fogo, outra vez de água, demonstrando que essas palavras são indicativas não da essência (οὐσία), mas da operação (ἐνεργεία)” (PG 59, col. 183).

própria língua (At 2.4-8). Em seguida, Pedro se levanta e, justamente, profere um discurso, exortando com várias palavras (At 2.40). Esse discurso é recebido e muitas pessoas creem.

Se o Espírito Santo figura como a fonte e a tal água corrente é o discurso, o Evangelho segundo João prenuncia em linguagem alegórica algo muito próximo ao que se ensina em linguagem direta em Mateus 10.18-20. O Espírito profere discursos, que saem (ou fluem) de dentro dos discípulos.¹²

Neste ponto da reflexão, é preciso fazer ainda outra observação sobre o sentido de “águas vivas”. Embora a imagem do sintagma seja a de águas correntes e seu sentido metafórico seja relacionado ao discurso, o significante ζῶν, “vidente”, é aproveitado de outra maneira. Em João 4.14, essa água viva (ζῶν) gera uma fonte de água que jorra para a vida (ζωήν) eterna. A polissemia potencial de um termo do sintagma cristalizado com sentido concreto é aproveitada de modo notável. Com isso em mente, lembro de Ezequiel 47 e da visão das águas que saem do Templo e trazem vida (47.9). Não me parece difícil entender que Jesus já propõe a si mesmo como Templo, e, ao mesmo tempo, atribui a seus seguidores semelhante condição (cf. 1Co 6.19). Seria a partir desse tipo de perspectiva, e pensando em Ezequiel, que Jesus se referiria às “Escrituras” (ἡ γραφή) em João 7.38? Possivelmente, sim. Talvez, em conjunto com Zacarias 14.8. As águas correntes que fluiriam a partir de Jerusalém no dia prenunciado pelo profeta podem ser hermenêuticamente apropriadas pelo nazareno como indicando o novo discurso que, inicialmente, fluiria a partir da cidade.

Parece-me, até este momento, plausível a interpretação que proponho: a fonte da água é o Espírito e a água é o discurso, o ser humano é o lugar em que está a fonte, de onde flui a água.

“Águas vivas” nos manuscritos do mar Morto¹³

São muitos os textos dos manuscritos do mar Morto – MMM que contribuem para a compreensão do texto neotestamentário, seja para o fomento de um melhor entendimento do contexto histórico-cultural, seja para o estudo de questões lingüís-

¹² Também em certos textos dos MMM, o Espírito Santo aparece associado ao conhecimento e ao discurso (TIGCHELAAR, Eibert. Historical Origins of the Early Christian Concept of the Holy Spirit: perspectives from the Dead Sea Scrolls. In: FREY, Jörg; LEVISON, John R. *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*. Berlin: de Gruyter, 2014. p. 231-232). Lembro que, como assinali na nota 11, minha proposta não exclui o Espírito da construção semântica elaborada a partir da imagem da “água corrente”. Ele está associado à “água”, mas de forma menos direta, pela mediação do elemento “discurso”.

¹³ Não se deve tomar os MMM como um *corpus* homogêneo e produzido por um único grupo (SCHOFIELD, Alison. *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*. Brill: Leiden, 2009. p. 55). Por outro lado, o conjunto de manuscritos não parece ser completamente aleatório, pois se trata de uma coleção de textos mormente relacionados ideologicamente entre si (SCHOFIELD, 2009, p. 58). Em meu argumento, procuro reconhecer os MMM como depositários de tradições judaicas antigas, mas não imponho a eles uma coerência que não lhes é inerente.

ticas ou conceituais a partir de paralelos pontuais.¹⁴ Para este estudo sobre o tema da “água viva” no texto joanino, os MMM contribuirão de ambas as formas. Por um lado, eles podem servir como testemunho de uso semelhante da expressão. Por outro lado, podem revelar, por contraste, o que há de realmente novo na proposta do quarto evangelho com respeito a um dado do entorno cultural.

Nem todas as ocorrências da expressão “água viva” ou “águas vivas” nos MMM têm a mesma relevância para a presente investigação. A seguir, comento somente as mais importantes.¹⁵

Em 11Q19 (*Col. XLV*), manuscrito em hebraico proveniente do período herodiano, mais conhecido pelo título *Rolo do Templo*, aparece a expressão em uma apropriação do fraseado de Levítico (cf. Lv 15.13; 16.26-28). Com vistas à purificação, ordena-se que a pessoa banhe toda a sua carne, isto é, seu corpo, em “águas vivas” (במים חיים), o que indica obviamente águas boas, correntes.

Essa ocorrência apenas retoma o texto bíblico e reforça a pertinência do sentido literal, o sentido da imagem, que foi demonstrado no primeiro tópico deste estudo. De qualquer forma, trata-se de uma contribuição desse documento a respeito da vitalidade, em período bastante aproximado ao de Jesus, da linguagem antes utilizada na Torá.

As ocorrências que nos restam são especialmente importantes, uma vez que parecem indicar um uso que extrapola o sentido literal. Duas delas estão em um hino preservado no 1QH^a. O hino começa como um cântico de ação de graças por Deus ter *me* plantado em uma espécie de jardim bem regado, junto a correntes de água, apesar de estar em uma região árida. Na descrição desse jardim, aparecem árvores bem plantadas, que soltam brotos em uma plantação eterna. Para tanto, estendem suas raízes até

¹⁴ BROWN, Raymond E. *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *John and Qumran*. London: Geoffrey Chapman, 1972. p. 2-3. Para ressaltar a importância dos MMM no que diz respeito ao entorno cultural, basta lembrar que foi esse conjunto de textos que interrompeu a tendência de se atribuir o Evangelho segundo João a um período mais tardio por supostas influências marcadamente helenísticas em sua linguagem abstrata e simbólica. Diante de tantos novos textos descobertos a pouco mais de 20 km de Jerusalém, escritos mormente em hebraico e aramaico e em período bem antigo, foi necessário reconhecer que o texto de João não seria estranho para aquele contexto da Judeia (BROWN, 1972, p. 8). Quanto à linguística especificamente, é notável que os MMM contribuíram decididamente para uma mudança na compreensão que se tem a respeito do uso do hebraico na Judeia no período romano (cf. SMELIK, Willem. *The Languages of Roman Palestine*. In: HEZSER, Catherine (ed.). *The Oxford Handbook of Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 124-125). Ademais, demonstrou-se que os textos dos MMM são úteis para a elucidação de questões linguísticas pontuais pertinentes ao Novo Testamento, como se percebe, por exemplo, em JOOSTEN, Jan; KISTER, Menahem Kister. *The New Testament and Rabbinic Hebrew*. In: BIERINGER, R. et al. (eds.). *The New Testament and Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 2010. p. 335-350.

¹⁵ Algumas ocorrências não serão consideradas pela dificuldade de interpretação ocasionada pelos danos nos manuscritos. Uma ocorrência em 4Q504 (Frag. 1 e 2, Col. V), manuscrito que também traz texto em hebraico e do período herodiano, aparece em trecho bastante deteriorado. Trata da apostasia de Israel e da misericórdia perene de Deus. Mas não há como ter certeza sobre o uso literal ou metafórico das “águas vivas” (מים חיים) mencionadas pouco antes de uma referência ao culto a deuses estranhos. O mesmo problema relacionado com o estado do texto acontece em 4Q418 (Frag. 103 II).

o curso d’água e abrem seus ramos “para junto de águas vivas” (למים חיים), e “estarão junto à fonte eterna” (ויהי למקור עולם)¹⁶.

Até aqui, apesar de a linguagem manter continuamente o imaginário da natureza, a forma como começa o cântico, como se o cantor estivesse ele mesmo plantado em tal lugar, deixa claro que se está construindo uma imagem com sentido mais profundo. O Salmo 1 é certamente lembrado pelo leitor. E o uso da expressão “águas vivas” reforça a pertinência de minha referência ao Salmo realizada anteriormente. Além disso, estamos mais próximos do tipo de discurso de Jesus, já que não se trata de um texto literal ou de simples comparação. Contudo, ainda não está explícito que essa água seria algo relacionado com o discurso. Poucos versos depois, contudo, haverá maior clareza. Aparece o tema do segredo. Deus oculta o jardim de quem quereria a ele se opor, aquele que vê, mas não conhece, percebe, mas não crê na *fonte da vida* (מקור חיים). Já é perceptível alguma proximidade com João 4. Mas ainda se revela algo importantíssimo nos versos que seguem:

Mas tu, meu Deus (אלהי), puseste na minha boca como um orvalho, uma chuva para todo(s) [...] e uma fonte de águas vivas (ומבוע מים חיים). (1QH^a Col. XVI 16)

Está claro que as águas vivas estão relacionadas ao discurso, já que a boca é onde está a sua fonte. Além disso, não é um discurso qualquer, como era no caso do trecho de Filon de Alexandria antes citado, mas de um discurso colocado por Deus mesmo.¹⁸ Estamos diante de algo muito próximo do que se encontra no Evangelho segundo João.¹⁹

¹⁶ Em princípio, seria gramaticalmente possível traduzir a expressão por “se tornarão uma fonte eterna”, uma vez que a construção do verbo היה com a preposição ל pode ter esse sentido de “tornar-se em”. Contudo, a falta de qualquer desenvolvimento no contexto em prol desse sentido sugere que se trate de algo mais direto. A preposição é usada, sobretudo mais tardiamente, ainda na Bíblia Hebraica inclusive, com um sentido mais espacial estático, praticamente como intercambiável com a preposição ב (GESENIUS, W. H. F. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Including the Biblical Chaldee. Translated by Edward Robinson. Boston: Crocker and Brewster, 1844. p. 424). No trecho, há uma referência a Isaías 58.11, mas com inovações importantes na linguagem, especialmente nas expressões em questão.

¹⁷ Há uma pequena lacuna ilegível entre “todo(s)” e a continuação, mas não deveria conter nada além da continuação do sintagma iniciado. A reconstrução poderia ser algo como “todos os homens” ou “todos os teus homens”.

¹⁸ Hannah Harrington, que, em seu estudo, está mais diretamente interessada no tema da purificação, observa, a partir desse mesmo trecho, que “metaforicamente, as palavras de Deus são águas purificadoras para a alma seca” (HARRINGTON, 2011, p. 132).

¹⁹ Charlesworth reconhece nessa semelhança um motivo para se pensar em dependência do Evangelho de João para com os responsáveis pelos MMM. O autor ressalta que, em João e nesses escritos, a expressão “água viva” denota uma salvação escatológica, enquanto, na Bíblia Hebraica e nos escritos rabínicos, há simplesmente o sentido de “água corrente” ou “fresca”. Somente nos MMM e em João, a expressão seria tomada como um termo técnico, que significaria realmente “água viva”. (É a forma como Charlesworth se refere ao fenômeno que eu interpreto neste estudo como um aproveitamento da polissemia de um dos termos do sintagma na construção do sentido mais profundo para uma expressão de uso comum com um sentido literal concreto.) (CHARLESWORTH, James H. *A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community*. In: _____. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006. v. 3: The Scrolls and Christian Origins, p. 138-139).

Permanece uma questão: Quem canta esse hino? O sujeito gramatical é singular. Isso pode sugerir (sem atestar) que uma figura especial estaria implicada. Muitos estudiosos entendem que a voz em muitos dos hinos em IQH^a seria do Mestre de Justiça²⁰, figura presente em outros textos dos MMM e que se entende como dotada de conhecimento especial. Como Jesus se coloca como origem das águas viventes que oferece, também na comunidade que produziu o hino, alguém específico teria a fonte.²¹

Isso parece coerente com a outra ocorrência da expressão “águas vivas” especialmente relevante encontrada nos MMM. Ela figura em CD-B, que traz uma cópia do *Documento de Damasco*²². O trecho que nos interessa conclui uma palavra de julgamento contra aqueles que rejeitam os preceitos de Deus. Trata-se de um adendo, que procura enfatizar a perdição daqueles que, uma vez tendo participado do grupo responsável pelo documento, o abandonam:

Assim, todos os homens que se achegaram à *nova aliança* (בברי החדשה) na terra de Damasco, mas se voltaram, traíram e se desviaram *do poço de águas vivas* (מבאר מים) (החיים)²³, estes não serão contados na assembleia do povo, nem serão inscritos em suas listas. (CD-B XIX)

Se o sentido metafórico atribuído às “águas vivas” em IQH^a está em vista também nesse trecho do Documento de Damasco, o que me parece certo, temos aqui uma relação próxima entre a nova aliança (como entendida por aquela comunidade) e uma fonte específica de ensino, detentora da revelação, isto é, de “seu próprio entendimento da Escritura”²⁴. Afastar-se dessa fonte específica significa apostatar-se, e encontrar-se à deriva, sem parte naquilo que o ensino oferece.

Cotejo e reflexão

Mesmo sem se ocupar com detalhes, o leitor poderá suspeitar de semelhanças entre o que aí se propõe e um conhecido diálogo no qual Jesus, abandonado por muitos após um discurso duro de se ouvir (σκληρός), pergunta a seus discípulos se eles também querem partir. Pedro responde: “*Senhor, para junto de quem iremos? Tens pa-*

²⁰ Cf. ELLEDGE, C. D. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: SBL, 2005. p. 83. Ainda recentemente, estudos pontuais sobre IQH^a têm considerado como plausível essa hipótese, como, por exemplo NÚÑEZ, César Carbullana. ¿Una teología del martirio en IQH^a y 4Q491c? Aportes para la comprensión de la cristología del Hijo del hombre joánico. In: *Veritas*, n. 25, p. 119-131, septiembre 2011.

²¹ Embora a individualidade da identidade do dono da voz nesse hino favoreça a hipótese que construo, não dependo inteiramente dela. Ainda que não seja o Mestre de Justiça, um indivíduo histórico específico e único, a cantar para a comunidade, é certo que o texto aponta para uma “fonte” histórica específica, geográfica e ideologicamente relacionada com o grupo sectário que faz uso litúrgico do canto.

²² O documento já era conhecido desde antes da descoberta dos MMM, uma vez que havia sido encontrado também na Geniza do Cairo. Sua presença nos MMM, contudo, não é sem importância. Além de contribuir com mais um testemunho do texto, atesta a importância e a antiguidade do documento.

²³ A imagem evocada lembra Jeremias 2.13 e 7.13. O vocabulário utilizado na construção, contudo, não é substancialmente aproximado.

²⁴ HARRINGTON, 2011, p. 133.

lavras de vida eterna, e nós confiamos e reconhecemos que tu és o santo de Deus!”²⁵ (Jo 6.68). O apóstolo reconhece Jesus como fonte do ensino que outorga a vida eterna, e o *status* especialíssimo desse mestre. Ao declarar isso, ele não somente afirma algo a respeito de Jesus, mas também nega esse valor a outras propostas. Ele rejeita, portanto, consciente ou não, a delimitação do Documento de Damasco, reconhecendo em Jesus, e não em outro qualquer, a fonte das águas vivas.

Há algo mais a ser dito nessa comparação. Embora Jesus seja reconhecido por Pedro como a fonte por excelência, e ele mesmo se apresente assim à samaritana, acrescenta-se uma novidade que o diferencia radicalmente do que se percebe nos textos transmitidos nos MMM. A “água viva”, isto é, a “água corrente”, que é o ensino que sai de sua boca, quando recebida pelo ouvinte, pode produzir também nele uma fonte. Ou seja, aquele ou aquela que era simplesmente um receptor do ensino, passa a ser também emissor. A fonte original é única, mas a centralidade geográfica, espacial ou mesmo cultural se vê perturbada pelo fato de que essa fonte não produz mera água, mas água que se torna novas fontes. E fica marcada a radicalidade dessa descentralização pelo fato de que uma mulher samaritana²⁶ poderia ter a fonte dentro de si, conforme João Crisóstomo, demonstrando “ações apostólicas” (ἀποστολικὰ πράγματα – PG 59, col. 184). A salvação viria originalmente dos judeus, mas não fluiria somente dos judeus.²⁷ As fronteiras se romperiam.

²⁵ κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις.

²⁶ O leitor deve se lembrar da muito conhecida querela dos judeus contra os samaritanos. Preciso, contudo, fazer uma breve observação a respeito. De fato, judeus não toleravam os samaritanos e não os entendiam como povo de Deus, embora também não os colocassem fácil e simplesmente como gentios. Havia certa ambivalência incômoda, refletida tanto na *Mishnah* quanto em Josefo (cf. FELDMAN, Louis H. Josephus’s Attitude Toward the Samaritans: A Study in Ambivalence. In: MOR, Menachem (Ed.). *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties*. Omaha, Nebraska: Creighton University Press, 1992. p. 23-45). Os samaritanos, por outro lado, se entendiam como o verdadeiro povo de Deus, afirmando-se como o autêntico Israel, e excluindo os judeus dessa noção (cf. SCHORCH, Stefan. The Construction of Samari(t)an Identity from the Inside and from the Outside. In: ALBERTZ, Rainer; WÖHRLE, Jakob (ed.). *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. p. 135-149). O que os judeus liam em 1 Reis 17 sobre a origem dos samaritanos era ignorado por esses últimos. Só consideravam (e só consideram ainda hoje) a *Torá* (com algumas pequenas diferenças, sobretudo no que diz respeito ao lugar do Templo) como texto sagrado (cf. BLANC, Luis Fernando Girón. La versión samaritana del Pentateuco. In: *Ilv*. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo VII, 2002. p. 75-82). Agora, é importante o fato de que não se pode dizer simplesmente que os judeus oprimiam os samaritanos. Os samaritanos formavam um grupo étnico enorme. Havia, inclusive, uma diáspora samaritana, com sinagogas em diversas cidades. E esse grande grupo populacional também se mostrava arredo contra os judeus. De certa forma, pode-se dizer que os oprimidos também oprimiam. Um exemplo disso está na ocorrência de assassinatos de judeus galileus que cruzavam a Samaria rumo a Jerusalém (cf. *A.J.* 20,118). Esse fato não deve diminuir a tensão e o caráter inusitado do diálogo entre Jesus e a samaritana, nem o caráter inovador do que Jesus anuncia pela metáfora das águas vivas. Pelo contrário, podemos perceber Jesus não só anulando uma opressão feita *pelo seu lado*, mas superando todo um conflito que também tem incidências *contra seu lado*.

²⁷ Inclusive porque os judeus seguidores de Jesus são, por si mesmos, tão inábeis quanto a samaritana. Eles vão e voltam da cidade, como ela também, mas não proclamam o nome de seu mestre, como ela faz; eles não se arriscam a interpelar Jesus, enquanto ela sim (Jo 4.27); eles, assim como ela, têm dificuldades para entender a linguagem de Jesus além do sentido literal (Jo 4.31-34) (cf. CUVILLIER, Élian. La figure des disciples en Jean 4. In: *New Testament Studies*, v. 42, p. 252-253, 1996). Essa constatação deveria fazer

Não há, portanto, centralização definitiva. É algo nesse sentido que o Novo Testamento sugere acontecer após narrar morte, ressurreição e assunção de Jesus. Conforme o relato de Atos, surge uma profusão de novas fontes sendo geradas a partir das fontes deixadas por Jesus em seus discípulos. O ensino produz “ensinadores”.

Essa diferença justificaria a descentralização do movimento levado adiante pelos discípulos de Jesus, o qual se deu a conhecer como *o caminho* (ἡ ὁδός), e sua expansão, em contraste com o caráter centralizador, estrito e sectário da comunidade de Qumran e de outros grupos semelhantes.²⁸

Outra semelhança notável reside no fato de que, tanto no evangelho quanto nos MMM, o símbolo da água está presente não somente como discurso ou ensino, mas também, e quantitativamente mais inclusive, como elemento de purificação. Seria, pois, recomendável que se pensasse a respeito da relação entre as “águas correntes” discursivas e as águas dos banhos rituais. Não há espaço aqui para refletir sobre isso de forma minuciosa. Apenas sugiro a possibilidade de que encontremos alguma relação na resposta de Jesus à questão do culto correto levantada pela samaritana. A pergunta sobre o culto em Geresim ou Jerusalém é ensejo para que o nazareno fale sobre algo mais profundo: o culto em espírito e em verdade a um Deus que é espírito (Jo 4.23-24). Ora, é possível que o discurso esteja para a água da purificação ritual como o culto espiritual e mais profundamente verdadeiro está para o culto ritual.²⁹ Uma coisa, portanto, não eliminaria a outra, mas seria sua realidade mais radical.

Considerações finais

Este estudo propôs, com argumentos fundamentados em fontes textuais antigas, um entendimento da metáfora (ou alegoria) das “águas correntes/vivas” construída por Jesus no Evangelho segundo João. A aproximação da expressão a outras asse-

o leitor, judeu ou não, desconfiar de sua capacidade e, assim, esperar mais confiadamente na dinâmica do Espírito e da “água vivente” apresentada por Jesus no trecho.

²⁸ Não obstante, essa diferença que pode parecer favorável ao cristianismo não deveria iludir os adeptos da igreja subsequente. Pelo contrário, com alguma sinceridade na reflexão, é possível que se reconheça que nem sempre (ou, talvez, quase nunca) a igreja soube lidar com essa dinâmica. O ímpeto de centralização, controle e estruturação bem definida não consegue se harmonizar facilmente com o que Jesus oferece aos seus discípulos. De alguma forma, as instituições cristãs estariam mais confortáveis com um Mestre de Justiça do que com um Messias que vai para a cruz, e, cumprindo uma profecia, faz derramar seu Espírito sobre toda carne (Jl 2.28; At 2.17).

²⁹ Harrington percebe tanto no evangelho quanto nos MMM uma relação entre a purificação e a revelação de conhecimento. Os sectários de Qumran valorizariam o banho ritual antes do estudo da Torá. Quanto ao evangelho joanino, a autora menciona passagens que deliberadamente associam a purificação com o discurso em si (Jo 15.3; 17.17). Ela conclui: “Os sectários de Qumran e o autor do Quarto Evangelho discordariam a respeito do papel de Jesus, mas eles certamente compartilhariam uma base comum na performance da purificação ritual para a recepção da revelação divina” (HARRINGTON, 2011, p. 134). Ainda que perspicaz nas referências, parece-me que a conclusão desconsidera um detalhe significativo: os versículos mencionados não associam diretamente a purificação com água a uma preparação para uma revelação posterior, mas falam de uma revelação que purifica. Há aspectos ainda a serem pensados, e talvez não somente do lado joanino da comparação.

melhadas na Bíblia Hebraica e o recurso a textos gregos cronologicamente próximos do texto joanino demonstraram que, com “águas vivas”, indica-se, no sentido literal, a imagem de *água corrente*, que, no sentido mais profundo, representa um *discurso* ou ensinamento oferecido por palavras.

Além disso, a reflexão deixou clara a pertinência de se comparar o discurso do evangelho com textos dos MMM, documentos que revelam dados de um universo discursivo bem próximo daquele da enunciação dos discursos de Jesus e da redação do texto neotestamentário. Essa comparação esclareceu e corroborou, por proximidade, o sentido proposto para a expressão “águas vivas” utilizada por Jesus. Por outro lado, por contraste, lançou luz sobre certo aspecto da rica dinâmica das “águas vivas” na proposta de Jesus. Trata-se da descentralização da função do testemunho e do fazer discípulos, algo perceptível nos primórdios do *Caminho* conforme o relato de Atos.

Referências

- BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BLANC, Luis Fernando Girón. La versión samaritana del Pentateuco. In: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo VII, 2002. p. 75-82. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0202230075A>>. Acesso em: 27 jun. 2016.
- BORGEN, Peder. Can Philo's In Flaccum and Legatio ad Gaium be of help? In: _____. *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology – The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*. Leiden: Brill, 2014. p. 242-260.
- BOYARIN, Daniel. What kind of Jew is an Evangelist? In: AICHELE, G.; WALSH, R. *Those Outside: Noncanonical Readings of Canonical Gospels*. New York; London: T&T Clark, 2005. p. 109-153.
- BOYARIN, Daniel. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. In: *The Harvard Theological Review*, v. 94, n. 3, p. 243-284, Jul. 2001.
- BROWN, Raymond E. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *John and Qumran*. London: Geoffrey Chapman, 1972. p. 1-8.
- CHARLESWORTH, James H. A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community. In: _____. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006. v. 3: The Scrolls and Christian Origins, p. 97-152.
- CIRAFESI, Wally V. The “Johannine Community” in (More) Current Research: A Critical Appraisal of Recent Methods and Models. In: *Neotestamentica*, v. 48, n. 2, p. 341-364, 2014.
- CUVILLIER, Élian. La figure des disciples en Jean 4. In: *New Testament Studies*, v. 42, p. 245-259, 1996.
- DIDACHE. In: *Apostolic Fathers*. Edited and Translated by Bart D. Ehrman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- DRAPER, J. A. Missing Pieces in the Puzzle or Wild Good Chase? A Retrospect and Prospect. In: DRAPER, J. A.; JEFFORD, C. N. (eds.). *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*. Atlanta: Scholars Press, 2015. p. 529-544.
- ELLEIDGE, C. D. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: SBL, 2005.
- FELDMAN, Louis H. Josephu's Attitude Toward the Samaritans: A Study in Ambivalence. In: MOR, Menachem (Ed.). *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties*. Omaha, Nebraska: Creighton University Press, 1992. p. 23-45.

- GESENIUS, W. H. F. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Including the Biblical Chaldee. Translated by Edward Robinson. Boston: Crocker and Brewster, 1844.
- HARRINGTON, Hannah K. Purification in the Fourth Gospel in Light of Qumran. In: COLOE, M. L.; THATCHER, T. (eds.). *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*. Atlanta: SBL, 2011. p. 117-138.
- HOMER. *The Iliad*: Greek text with an English translation by A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924. v. 1.
- JOÃO CRISÓSTOMO. Homiliae LXXXVIII in Joannem. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). S. P. N. *Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera Omnia Quae Existant [...]* Paris: Migne, 1862. (Patrologia Graeca, 59).
- JOOSTEN, Jan; KISTER, Menahem Kister. The New Testament and Rabbinic Hebrew. In: BIERINGER, R. et al. (eds.). *The New Testament and Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 2010. p. 335-350.
- MARCUS, Joel. Rivers of living water from Jesus' belly. In: *JBL*, v. 117, p. 328-330, 1998.
- MARTÍNEZ, Florentino García; TIGCHELAAR, Eibert J. C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999. 2 v.
- NÚÑEZ, César Carbullanca. ¿Una teología del martirio en 1QH^a y 4Q491c? Aportes para la comprensión de la cristología del Hijo del hombre joánico. In: *Veritas*, n. 25, p. 119-131, septiembre, 2011.
- PEIRANO, Ana Maria Casarotti. *Jesús y la Samaritana: una lectura de Jn 4,5-26*. 2011. 146f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, São Leopoldo, 2011.
- PHILO OF ALEXANDRIA. *Philo in ten volumes* (and Two Supplementary Volumes). COLSON, F. H.; WHITAKER, G. H. (trads.). London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929-1962.
- SCHOFIELD, Alison. *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*. Brill: Leiden, 2009.
- SCHORCH, Stefan. The Construction of Samari(t)an Identity from the Inside and from the Outside. In: ALBERTZ, Rainer; WÖHRLE, Jakob (ed.). *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. p. 135-149.
- SMELIK, Willem. The Languages of Roman Palestine. In: HEZSER, Catherine (ed.). *The Oxford Handbook of Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 122-141.
- TIGCHELAAR, Eibert. Historical Origins of the Early Christian Concept of the Holy Spirit: perspectives from the Dead Sea Scrolls. In: FREY, Jörg; LEVISON, John R. *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*. Berlin: de Gruyter, 2014. p. 167-240.
- THE GREEK NEW TESTAMENT. Fourth Revised Edition. Edited by Barbara Aland et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2803>

A REALIDADE DO ENSINO RELIGIOSO NO ESTADO DO AMAPÁ: PROPOSTA DE CRIAÇÃO DO PRIMEIRO CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO¹

*The reality of Religious Education in Amapá State:
a proposal of establishing the first licentiate course in Religious Studies*

**Elivaldo Serrão Custódio²
Marcos Vinicius de Freitas Reis³
Oneide Bobsin⁴**

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo trazer reflexões sobre a realidade do Ensino Religioso no estado do Amapá, bem como a proposta de criação do primeiro curso de licenciatura em Ciência da Religião no estado. Trata-se do resultado de um estudo exploratório, de natureza qualitativa, que adotou a pesquisa bibliográfica e a análise documental como forma de investigação. No primeiro momento, abordamos os desafios e as dificuldades da formação de professores/as de Ensino Religioso no estado. Em seguida, apresentamos uma análise sucinta da proposta de criação do curso de licenciatura em Ciência da Religião pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), levando em consideração o

¹ O artigo foi recebido em 26 de julho de 2016 e aprovado em 14 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em São Leopoldo/RS, Brasil. Bolsista da CAPES. Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente da Secretaria de Estado de Educação do Amapá (SEED). Editor associado da revista *Identidade*, da Faculdades EST. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq), do Grupo de Pesquisa Educação, Relações Étnico-Raciais e Interculturais (UNIFAP/CNPq), do Grupo de Pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa e do Grupo de Pesquisa *Identidade* (Faculdades EST/CNPq). Contato: elivaldo.pa@hotmail.com

³ Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), em Macapá, Brasil, do curso de graduação em Relações Internacionais. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq). Contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br

⁴ Professor titular de Ciências da Religião dos cursos de graduação, mestrado e doutorado em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Líder do Grupo de Pesquisa Identidade. Coordenador do Núcleo de Estudo e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) e editor de *Protestantismo em Revista*, da Faculdades EST. Contato: obobsin@est.edu.br

histórico da proposta, seus objetivos, concepção epistemológica, dificuldades encontradas e a importância desse curso para a sociedade amapaense.

Palavras-chaves: Ciência da Religião. Ensino Religioso. Religião e Educação. Amapá.

Abstract: This work aims to bring reflections on the reality of Religious Education in the state of Amapá and the proposal of creating the first Bachelor of Religious Studies in the state. This is the result of an exploratory study, of qualitative nature, which adopted the literature search and document analysis as a form of research. At first, we discuss the challenges and difficulties of teachers of religious education in the state. Next, we present a brief analysis of proposal for creating a Bachelor of Religious Studies at the Federal University of Amapá (UNIFAP), taking into consideration the history of the proposal, its objectives, epistemological conception, difficulties, and the importance of this course to the Amapá society.

Keywords: Religious Studies. Religious Education. Religion and Education. Amapá.

Considerações iniciais

Percebemos uma imensa diversidade religiosa no estado do Amapá. Andando pelas ruas dos centros urbanos dos municípios amapaenses, deparamo-nos com templos evangélicos, igrejas católicas, centros esotéricos, instituições espíritas e organizações de religiões de matriz africana, repletos de pessoas que buscam respostas para suas necessidades cotidianas.⁵

Os veículos de comunicação da sociedade amapaense tornaram-se alvos prediletos das lideranças religiosas. Não são raras as vezes em que, vendo um canal de televisão, abrindo um jornal, navegando na *internet* ou sintonizando uma determinada emissora de rádio, encontramos uma exaustiva e extensa programação religiosa com o objetivo de angariar mais fiéis. Com promessas de curas, milagres, ensinamentos doutrinários, libertações e, sobretudo, ascensão financeira e social, as programações religiosas, principalmente as pentecostais, ocupam horários até então impensáveis para o telespectador.⁶

No campo caritativo, existem iniciativas filantrópicas que, em nome de um *ethos* religioso, praticam obras sociais. Podemos citar, como exemplo, o trabalho com dependentes químicos e/ou na recuperação de alcoólatras, a ajuda financeira a men-

⁵ De acordo com os dados do IBGE de 2010 sobre o panorama religioso da população do estado do Amapá, 63,5% se identificam com o catolicismo; 28% evangélicos; 5,5% sem religião; 0,4% espíritas; 0,1% religiões afro-brasileiras e 2,3% outras religiões. Percebemos que existe um pluralismo cristão na sociedade amapaense (SOUZA, André Ricardo. Pluralismo Cristão Brasileiro. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129-141, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/1953/1218>>. Acesso em: 05 jan. 2016.).

⁶ REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARMO, Arielson Teixeira do. O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010. *Observatório da Religião*, Belém-PA, v. 2, n. 02, p. 175-197, jun./dez. 2015. Disponível em: <<http://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/article/view/834/595>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

digos, famílias carentes e instituições sociais, os trabalhos voluntários desenvolvidos em hospitais, presídios, creches e escolas, dentre outros.⁷

O mercado editorial tem-se surpreendido com o elevado número de vendas de livros que fornecem conselhos e conforto espiritual para os problemas da humanidade, a exemplo de produções no campo da autoajuda ou, até mesmo, em publicações católicas (livros do Padre Jonas) e evangélicas (Edir Macedo). No campo fonográfico, grupos gospel e padres cantores fazem apresentações musicais em eventos religiosos no Amapá arrebanhando milhares de fãs, dentre eles, estão: padre Marcelo Rossi, padre Fábio de Mello, Diante do Trono, Aline Barros, Oficina G3 e Toque no Altar, entre outros/as.⁸

Enfim, o estado do Amapá parece nunca ter presenciado tamanha oferta de práticas religiosas no cotidiano das pessoas, e isso tem despertado cada vez mais interesse de pesquisadores/as e das diversas áreas das ciências humanas a se debruçarem sobre a temática, para entender como o fenômeno religioso tem afetado a organização das instituições sociais e a vida das pessoas.

Nas escolas, também percebemos a pluralidade religiosa, pois alunos/as, professores/as, diretores/as, secretários/as e demais funcionários/as são vinculados/as às mais diferentes confissões religiosas, por isso são comuns a execução de canções religiosas nos intervalos, o uso de vestimentas que os identificam com alguma instituição religiosa, além de situações de intolerância religiosa vivenciadas no cotidiano dos estabelecimentos de ensino no estado do Amapá. Perante essa realidade, o sistema educacional religioso precisa lidar com esse contexto pluralista, pois a formação docente e a metodologia abordada em sala precisam promover a tolerância entre os/as alunos/as e evitar qualquer manifestação proselitista.⁹

Nesse intuito, a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) propõe a criação do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião e, em parceria com a Secretaria de Educação do Estado do Amapá (SEED), discutir a elaboração de projetos que contribuam para uma boa formação de docentes de Ensino Religioso.

Assim, este trabalho tem por objetivo trazer uma reflexão sobre a realidade do Ensino Religioso no estado do Amapá. Trata-se do resultado de um estudo exploratório, de natureza qualitativa, que adotou a pesquisa bibliográfica e a análise documental como forma de investigação. Na primeira parte deste trabalho serão abordados os desafios da formação de professores/as de Ensino Religioso no estado. Em seguida, será apresentada uma análise da proposta da criação do Curso de Licenciatura em Ciência

⁷ REIS; CARMO, 2015.

⁸ REIS; CARMO, 2015.

⁹ Sobre a pluralidade religiosa nas escolas públicas no estado do Amapá, as pesquisas de Custódio (2012, 2013, 2014, 2015, 2016) apontam que embora exista todo um marco legal que garante a liberdade e a pluralidade religiosa no espaço escolar, têm-se percebido, na educação pública amapaense, muitos profissionais sem qualificação específica, habilidade e/ou vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas, em especial no currículo do componente Ensino Religioso. Acreditamos que a intolerância religiosa não deve se fazer presente nas escolas nem em qualquer outro espaço social, pois é uma prática discriminatória e exclusiva. Assim é importante promover, no espaço escolar, discussões que contextualizem o exercício de cidadania e o diálogo com o diferente.

da Religião pela UNIFAP, levando em consideração o histórico da proposta, seus objetivos, concepção epistemológica, suas dificuldades e a importância desse curso para a sociedade amapaense.

Formação de professores/as de Ensino Religioso no Amapá: desafios e perspectivas

A questão do Ensino Religioso está relacionada à evolução histórica da educação e à legislação normativa sobre a formação docente. O presente tópico discute e analisa a experiência de formação de professores/as de Ensino Religioso no estado do Amapá. Não se discute se esse ensino deve ou não estar na escola pública, embora a questão seja subjacente. Partimos do ponto que está definido na legislação e, portanto, pressupõe professores/as habilitados/as para isso.

Refletir sobre a formação de professores/as e de profissionais da educação na atual sociedade é da maior importância e urgência. O enfrentamento dos problemas existentes na sua formação, na qual a articulação entre a técnica, o conhecimento e a análise crítica precisam ser elementos presentes e imbricados, com vistas a preparar professores/as que sejam formadores/as de cidadãos, considerados pessoas autônomas, capazes de selecionar, identificar e analisar informações, em interação social, a fim de construir um juízo crítico.¹⁰

Para a legislação vigente, o Ensino Religioso compõe a grade curricular da escola e requer professores/as habilitados/as e competentes. Essas condições impõem novas exigências a esse ensino no currículo escolar e ampliam-se os requisitos do profissional que poderá atuar nessa área do conhecimento. Somos conhecedores/as que, na história da educação brasileira, a formação desse profissional foi marcada por avanços e retrocessos que nem sempre corresponderam aos anseios da sociedade. Antônio Nóvoa já enfatizava que “não há ensino de qualidade, nem reforma educativa, nem inovação pedagógica, sem uma adequada formação de professores”¹¹.

O Ensino Religioso e a formação de professores/as significam a possibilidade de uma nova forma de se educar para a diversidade cultural religiosa da humanidade, assim como o auxílio na promoção da dignidade, do respeito e da liberdade individual, em clima de diálogo. Cada vez mais investigadores/as e pesquisadores/as passam a se dedicar ao estudo do Ensino Religioso e a colaborar na construção de uma epistemologia própria à disciplina que, a partir de 1997, passou à responsabilidade do estado e não mais de religiões, igrejas ou grupos religiosos.

Segundo Lurdes Caron, a Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) de 1996 normatizam o Ensino Religioso no sistema nacional de ensino. A despeito da polêmica em torno da questão, o Estado

¹⁰ CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. *Políticas públicas e direito ambiental cultural: as religiões de matrizes africanas no currículo escolar no Amapá*. 2014. 198f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014. p. 420.

¹¹ NÓVOA, Antônio. *Os professores e a sua formação*. Lisboa: Dom Quixote, 1992. p. 9.

deve estabelecer, segundo as normas constitucionais, a política de Ensino Religioso e, portanto, a política de formação de profissionais para essa disciplina escolar.¹²

O Estado, ao legislar sobre esse componente curricular, delega aos sistemas estaduais e municipais a incumbência de introduzir o Ensino Religioso no ensino regular, ordenando a atividade dos docentes em caráter temporário¹³ ou via concurso¹⁴ de acesso ao quadro regular de magistério público. Na atual conjuntura, a União e os estados deixaram a formação de professores/as, bem como o conteúdo do Ensino Religioso, por vezes, ao encargo de entidades religiosas, civis e/ou educacionais.

É urgente repensar políticas para a formação de professores/as, pois a transformação da escola frente às exigências impostas pela globalização, pela reestruturação produtiva, pelas políticas educacionais e sociedade depende em grande parte da habilitação, qualificação e competência dos/as professores/as.

O atual momento histórico da educação brasileira, marcado por inquietações, indagações e indefinições políticas desafia a educação que privilegie o ser humano de forma plena. Para tanto precisa-se de uma efetiva qualificação de professores/as, pois as mudanças curriculares exigem habilitação e competência dos profissionais da educação. E essa formação processa-se em articulação com a reflexão sobre as práticas.

A formação não se constrói por acumulação (de cursos, de conhecimentos ou técnicas), mas sim através de um trabalho de flexibilidade crítica sobre as práticas e de (re) construção permanente de uma identidade pessoal. Por isso é tão importante investir na pessoa e dar um estatuto ao saber da experiência.¹⁵

Nos últimos vinte anos, no meio universitário e nas associações de docentes, a discussão a respeito da melhoria da formação de professores/as de todos os níveis de ensino vem sendo ampliada, pois está relacionada aos contextos sociopolítico, econômico e cultural da sociedade contemporânea. Assim, pensar na profissionalização do/a professor/a é pensar na especificidade que a profissão envolve, a considerar que o/a professor/a precisa adquirir seus conhecimentos, colocando-os em prática, isto é, ser capaz de refletir e avaliar sua própria ação, ser crítico, pragmático, ser responsável e participativo, ao mesmo tempo ser autônomo em suas ações, saber trabalhar e produzir coletivamente.

¹² CARON, Lurdes. *Políticas e Práticas Curriculares: Formação de professores de Ensino Religioso*. Tese (Doutorado em Educação: currículo) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2007. 354p. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/11/TDE-2008-01-03T06:54:24Z-4689/Publico/Lurdes%20Caron%20desp%20\(sem%20o%20anexo%203\).pdf](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/11/TDE-2008-01-03T06:54:24Z-4689/Publico/Lurdes%20Caron%20desp%20(sem%20o%20anexo%203).pdf)>. Acesso em: 08 jun. 2014.

¹³ Entende-se por Admitidos/as em Caráter Temporário (ACT), a admissão de professores/as realizada pelo estado, normalmente no início do ano, encerrando-se no final do ano em exercício. Enquanto não tiver o/a professor/a habilitado/a na área, o/a docente pode-se inscrever para ser admitido como ACT. Essa situação é para todos os componentes do currículo escolar.

¹⁴ O estado e/ou município, segundo a legislação pertinente, possibilita a docentes de Ensino Religioso, por meio de concurso, ter acesso ao Quadro do Magistério Público.

¹⁵ NÓVOA, 1992, p. 25.

Para Lurdes Caron¹⁶ e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira¹⁷, a formação de docentes¹⁸ para o Ensino Religioso no Brasil, até a década de 1990, era orientada pelas denominações religiosas cristãs. Existem experiências sobre essa formação ser desenvolvida em parceria e/ou articulação entre denominações religiosas, sistemas de ensino e instituições de ensino superior (IES).

A partir de 1997, o Ensino Religioso brasileiro passou por mudança de paradigma, com a Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997, que deu nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabeleceu as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Por essa lei é atribuída aos sistemas de ensino a admissão, a habilitação e a capacitação do/a docente de Ensino Religioso. A partir de então a formação de professores/as para o Ensino Religioso configura-se nos mais distintos segmentos do ensino superior: graduação, pós-graduação – especialização; programas de mestrado e doutorados – livres.¹⁹

Entre os principais responsáveis pela atualização desses/as professores/as estão os sistemas de ensino municipal e estadual, por meio de encontros, cursos e outros eventos realizados em diferentes regiões, de forma presencial e/ou a distância. No entanto, existem estados que ainda não encontraram um caminho que permita chegar aos trâmites normais para estabelecer políticas de formação, que, por meio de cursos de licenciatura plena, ofereçam a habilitação para o/a professor/a em Ensino Religioso e a consequente efetivação desse profissional no quadro do magistério público, na área de sua atuação.

Com relação à legislação, é crescente o número de secretarias estaduais e municipais que estão organizando o Ensino Religioso quanto à estrutura, concepção, formação e admissão de professores/as, mediante leis, decretos, resoluções, pareceres e portarias. Em se tratando especificamente do estado do Amapá, segundo nossas pesquisas, de acordo com os dados no sítio do Ministério da Educação (MEC) até o ano de 2011, não havia cursos de licenciatura cadastrados para formar o/a professor/a do Ensino Religioso no Amapá. Existiam apenas cursos de bacharéis, cursos livres, de extensão ou de especialização para complementar a formação de professores/as de outras áreas no campo do Ensino Religioso. E, em consequência disso, o processo de formação do/a professor/a de Ensino Religioso no estado do Amapá era deficitário.²⁰

¹⁶ CARON, Lurdes. *Entre Conquistas e Concessões: uma experiência ecumênica em educação religiosa escolar*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

¹⁷ JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

¹⁸ Ver pesquisas de CARON, Lurdes. Políticas públicas para a formação de professores para a educação básica. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; OLIVEIRA, Lillian Blanck (Orgs.). *Ensino Religioso: memórias e perspectivas*. Curitiba: Champagnat, 2005. p. 99-117; CARON, Lurdes. *Experiências e propostas de educação continuada*. I Fórum de Ensino Religioso. Secretaria de Educação e Cultura e Faculdade Católica de Tocantins, 2005. p. 19-20.

¹⁹ Ver pesquisa de JUNQUEIRA, Sergio et al. *Formação do professor de ensino religioso: uma realidade desafiadora no Brasil*. 2006. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2006/anaisEvento/docs/CI-041-TC.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2014

²⁰ CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Formação de professores de ensino religioso no Amapá. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES PARA O ENSINO RELIGIOSO, 12., 2012, Manaus.

Em recente pesquisa no portal do MEC, em julho de 2016, constatamos que até o presente momento também não há avanços de cadastramento e/ou reconhecimento de cursos de licenciatura em Ensino Religioso no estado do Amapá. De acordo com nossa pesquisa, a maioria dos/as professores/as efetivos/as e/ou contratados/as pela SEED/AP não possui formação específica para atuar no componente Ensino Religioso Escolar (6º ao 9º ano do ensino fundamental), sendo muitos/as desses/as profissionais das áreas de Teologia, Pedagogia, História, Sociologia e/ou Filosofia.

Em trecho de entrevista com a representante da Unidade de Cadastro (UCAD) da SEED/AP, Elivaldo Serrão Custódio destaca que: “antigamente como o estado não oferecia essa qualificação específica, os servidores eram lotados nas disciplinas que tinham afinidade”. Essa afirmação demonstra, no mínimo, um descaso com a educação pública, pois percebemos que as autoridades governamentais no Amapá não observam o que rege a lei maior (Lei nº 9.475/1997, que deu nova redação ao Art. 33 da Lei nº 9.394/1996).²¹

A presença do Ensino Religioso nas escolas da rede pública está envolta em um amplo conjunto de polêmicas por parte de pessoas que desconhecem a verdadeira identidade tanto dessa disciplina quanto do papel de seus/suas professores/as. Mesmo assim, a disponibilização dela na grade curricular é garantida por lei, pois a liberdade de pensamento é uma garantia constitucional.²²

Nesse sentido, o estado do Amapá, no ano de 2006, promulgou a Resolução nº 14/2006–CEE/AP²³, para normatizar esse ensino no estado. De acordo com o artigo 4 da Resolução nº 14/2006–CEE/AP, fica estabelecido que:

[...] O Ensino Religioso será ministrado: b) De 5ª a 8ª Série: Por professor Licenciado Pleno ou Especialista em Ensino Religioso/Ciência da Religião/Educação Religiosa. § 1º. Compete à Secretaria Estadual de Educação, para os fins dispostos nesta Resolução, planejar, executar, acompanhar e avaliar o processo de capacitação e habilitação do professor de Ensino Religioso nas escolas públicas do ensino fundamental integrantes do Sistema Estadual de Ensino. [...] § 3º. A Secretaria Estadual de Educação promoverá no prazo máximo de 06 (seis) anos a habilitação dos professores que atuam no Ensino Religioso sem a formação adequada, como forma de valorização da docência no Ensino Religioso [...].²⁴

A LDBEN estabelece que a habilitação dos/as professores/as seja de competência dos estados da federação. Mas a oferta de cursos para a formação de professor/a de Ensino Religioso ainda não atende à crescente demanda. Em alguns estados, como

Anais... Florianópolis: Fonaper, 2012, p. 424. Disponível em: <www.gper.com.br/biblioteca_download.php?arquivoId=880>. Acesso em: 20 jul. 2014.

²¹ CUSTÓDIO, 2012, p. 425.

²² CUSTÓDIO, 2012, p. 425.

²³ A Resolução de nº 14 de 15/03/2006 foi assinada pelo professor Paulo Fernando Batista Guerra. Na época, presidente do Conselho Estadual de Educação do Amapá (CEE-AP), Decreto nº 2523/2004.

²⁴ BRASIL. Resolução nº 14/2006. Conselho Estadual de Educação/AP. Macapá, 12 de fevereiro de 2006. Disponível em: <www.gper.com.br/biblioteca_download.php?arquivoId=136>. Acesso em: 20 jul. 2014.

no Amapá, mesmo com a realização de concurso público, monitores/as e/ou licenciados/as em outras áreas são contratados/as para suprir carências.

A SEED/AP, até a presente data, vem apresentando dificuldade em seu quadro docente para o Ensino Religioso, principalmente para os anos finais do ensino fundamental. Em nossas pesquisas, observamos que, nos últimos anos, nessa área específica de conhecimento, o governo do Amapá não tem observado as diretrizes legais que regem o magistério para os anos finais desse nível de ensino em que está prevista a formação de docente habilitado em curso de licenciatura plena, reafirmado no artigo 4 da Resolução nº 14/2006-CEE/AP.

Vale ressaltar que o governo do estado do Amapá, até o presente momento, não adotou nenhuma política pública de formação inicial ou continuada para professores/as de Ensino Religioso. Segundo ainda nossa pesquisa de mestrado, o governo do estado do Amapá, por meio da SEED/AP, não implementou políticas públicas de formação e/ou capacitação de professores/as de Ensino Religioso desde a promulgação da Resolução nº 14/2006-CEE/AP, de acordo com a entrevista da representante da Associação de Professores/as de Ensino Religioso do Amapá (APERAP).²⁵

Segundo a representante da APERAP, sempre havia encontros, às segundas-feiras, na Arquidiocese da Igreja Católica de Macapá para os/as professores/as de Ensino Religioso para partilhar experiência e material, elaborar plano de aula, novas metodologias e estratégias. Em uma única reunião, chegavam a reunir até cem (100) professores, mas infelizmente essas reuniões deixaram de acontecer desde o ano de 2010.²⁶

Observamos ainda que, mesmo diante dessas dificuldades e/ou descaso por parte do poder público em relação à formação de professores/as nessa área do conhecimento, encontramos algumas iniciativas de instituições privadas que demonstraram interesse em suprir essa deficiência no estado, como a Faculdade de Teologia e Ciências Humanas (FATECH) – na cidade de Macapá/AP, credenciada e reconhecida pelo MEC, a qual possui um Curso de Especialização em Ensino Religioso (360h), presencial desde março de 2011, e o Instituto Brasileiro de Pós-Graduação e Extensão (IBPEX), que oferece Especialização em Metodologia do Ensino Religioso (360h) desde 2009, na modalidade semipresencial e a distância, entre outras instituições de ensino superior que oferecem formação específica na modalidade a distância.

Os cursos oferecem ferramentas metodológicas, pesquisas e capacitação para a formação de professores/as do Ensino Religioso de escolas municipais, estaduais ou particulares. Merece destaque, também, a Faculdade SEAMA, em Macapá/AP, que em 2006 ofertou, na modalidade presencial, o curso de Especialização em Ensino Religioso (360h), porém, após um ano de existência, o curso deixou de ser oferecido devido ao baixo índice de procura.

Ressaltamos que a FATECH, nos últimos anos, vem se destacando no campo educacional amapaense no que tange ao oferecimento de cursos de especialização na

²⁵ CUSTÓDIO, 2014, p. 131.

²⁶ CUSTÓDIO, 2014, p. 131.

área do Ensino Religioso. Essa instituição, no período de 2011 a 2015, já capacitou 15 turmas de Especialização em Ensino Religioso, qualificando mais de 290 profissionais, e desses, mais de 120 são professores/as da rede pública estadual do Amapá. Segundo ainda informações dessa instituição, o Programa de Pós-Graduação em Ensino Religioso parte do princípio de que a educação tem como objetivo final o desenvolvimento pleno do sujeito humano na sociedade. Nesse sentido, o Ensino Religioso é concebido como uma disciplina que contribui para a formação do ser humano e, sobretudo, para o seu estado de realização integral. Sua proposta é a de repensar o conceito de Ensino Religioso, sua prática pedagógica, sua definição de conteúdos, sua natureza e metodologia, para adequar o ensino ao universo escolar, como propõem os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), e de forma a despertar nas futuras gerações uma visão crítica sobre o fenômeno religioso.²⁷

Enfim, o que entendemos em torno dessa discussão é que precisamos repensar a formação de professores/as de Ensino Religioso no Amapá, pois não podemos considerar essa formação dissociada da reflexão crítica acerca de nossa realidade. É preciso refletir sobre essa dimensão por meio de políticas públicas eficazes, bem como de propostas curriculares, de atividades que permitam uma formação inicial e continuada de boa qualidade e que atenda nossas necessidades.

Proposta para a criação da graduação em Ciência da Religião no Amapá

No dia 13 de março de 2014, o então reitor da Universidade Federal do Amapá assinou a Portaria nº 363/2014 que permitiu o início dos trabalhos da Comissão de Elaboração do Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião.

A maioria dos/as docentes que compõem a comissão é vinculada ao grupo de pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES/UNIFAP). Os docentes são: Dr. Andrius Estevam Noronha, Dr. José Carlos Cariacas Romão da Silva, Dr. Aldenor Benjamim, Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis, Msc. Antônio de Almeida da Silva, Msc. Elivaldo Serrão Custódio, Msc. Renan Marques Birro, Prof. Msc. Fábio Py Murta de Almeida, Prof^o. Esp. Lourdes Vulcão, Prof. Esp. Emanuel Leal Lima, entre outros/as.

A proposta do curso de graduação apresenta as seguintes proposições: (a) o aluno formado terá a habilitação Licenciado em Ciência da Religião; (b) a forma de ingresso será pelo Sistema de Seleção Unificada – SISU; (c) a modalidade de ensino será presencial; (d) o regime de matrícula por meio de crédito semestral. Anualmente, o curso ofertaria quarenta (40) vagas e as aulas aconteceriam no período noturno. O turno de funcionamento da secretaria estaria estabelecido no período vespertino e

²⁷ Informações e dados concedidos pela secretaria administrativa da FATECH em 25 de agosto de 2015. Para maiores informações, ver site oficial da instituição em: <<http://faculdadefatech.com.br>>.

noturno e os discentes teriam, no mínimo, oito (8) semestres e, no máximo, doze (12) semestres para integralização das disciplinas.

Aprovado, o curso funcionará na *campus* Marco Zero, situado na cidade de Macapá, estado do Amapá, no endereço Rod. Juscelino Kubitschek, KM-02 Jardim Marco Zero Macapá/AP, CEP 68.903-419, cujo primeiro coordenador seria o Prof. Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis, com a ajuda de um servidor público no tocante aos serviços de administração e secretaria, além do Núcleo Docente Estruturante (NDE) composto pelos Prof. Msc. Antônio de Almeida Rodrigues da Silva, Prof. Dr. Andrius Estevam Noronha, Prof. Dr. José Carlos Cariacas Romão da Silva, Prof. Msc. Renan Marques Birro, e outros/as docentes integrados/as, que seriam contratados/as por concurso público para cargo efetivo com dedicação exclusiva de 40 horas.

A ideia da criação do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião deu-se em conversa com membros da APERAP. Frequentando algumas assembleias da instituição, sempre alegavam que a SEED não investia pesadamente na formação continuada de professores/as de Ensino Religioso e não se preocupava com a formação de novos/as docentes capacitados/as para tal habilitação profissional, ou seja, o estado do Amapá carece de uma instituição que ofereça formação contínua para profissionais que desejam trabalhar com o Ensino Religioso no ensino público e privado. Logo, a UNIFAP cumpriria esse papel promovendo ensino, pesquisa e extensão a assuntos relativos à Ciência da Religião.

Nesse sentido, os/as professores/as que consigam trabalhar as diferentes matrizes religiosas e desenvolvam a necessidade da tolerância religiosa entre os/as alunos/as, captem as experiências culturais das religiões e religiosidades locais e tragam para o âmbito escolar a formação humanística para os discentes. Portanto a ideia não é reforçar a característica proselitista e dogmática do Ensino Religioso nas escolas defendidas e executadas pela Igreja Católica e segmentos de igrejas evangélicas, e sim promover a diversidade religiosa e o respeito entre elas e demais segmentos da sociedade.

Nas reuniões do grupo de pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES/UNIFAP), é consenso entre os/as docentes-membros que a implantação da graduação em Ciência da Religião por uma instituição pública poderia ajudar professores/as que trabalham com a questão da religião e na formação de novos/as pesquisadores/as, pois constatamos que são raros os estudos sobre religião no Amapá.

Outra motivação foi à vinda do Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira à UNIFAP em 2014 para a participação de banca de defesa de dissertação e eventos ligados ao curso de pós-graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas. Em conversa com esse docente, foi-nos informado que, nos últimos anos, houve a expansão, no Brasil, de curso de graduação e pós-graduação em Ciência da Religião e Teologia, e que isso seria uma tendência em nível nacional; abrir novos cursos de licenciatura e bacharelado no âmbito da Ciência da Religião e a abertura desse curso no estado do Amapá contribuiria para a formação de profissionais qualificados e reduziria o *déficit* de professores/as dessa área na região Norte.

Com essas motivações, entre outras, iniciamos uma série de reuniões para pensar o Projeto Político-Pedagógico do primeiro Curso de Licenciatura em Ciência da Religião do Amapá e apresentá-lo às instâncias competentes da UNIFAP. Desde o

início, a Pró-Reitoria de Graduação considerou a ideia interessante e colocou-se à disposição para assessoria na elaboração do projeto.

A partir dessas motivações, idealizamos que os objetivos do curso consistiriam em: (1) formar um profissional consciente de seu papel e importância enquanto cidadão responsável pela educação e pelo desenvolvimento de mentes críticas e criativas; (2) contribuir para a melhoria do ensino e da pesquisa em religião, especificamente na região de abrangência da universidade; (3) formar um professor/pesquisador capaz de inovar e buscar novos caminhos a serem seguidos em sua área de trabalho, respeitando, para isso, os princípios éticos e legais que regem a sua profissão; (4) habilitar profissionais capazes de conhecer as principais vertentes teóricas que orientam as análises da religião e acompanhar os avanços metodológicos das ciências das religiões fazendo implicações no que tange ao Ensino Religioso em prol dos reconhecimentos das diferentes formas religiosas; (5) habilitar o/a acadêmico/a a perceber o espaço escolar como um *locus* de pesquisa, na qual a reflexão sobre a sua prática também deve ser constantemente investigada e repensada.

No tocante às habilitações e competências, o/a licenciado/a em Ciência da Religião terá as seguintes capacidades: (a) conhecer as informações básicas referentes às diferentes religiões nas várias tradições civilizatórias, assim como sua inter-relação; (b) transitar pelas fronteiras entre as Ciências da Religião e outras áreas do conhecimento; (c) capacitar para estabelecer relações inter-religiosas coerentes, sequenciais ou simultâneas, entre diferentes culturas, reconhecendo a existência de complexas injunções de novas formas religiosas diante de diferentes ordens culturais, econômicas, políticas e sociais que sustentam e permitem a emergência de tais acontecimentos; (d) conhecer a pluralidade de fundamentos teóricos e metodológicos que sustentam múltiplas facetas da produção religiosa humana, evitando categorizações meramente redutoras e funcionais, buscando devolver aos processos culturais-religiosos sua carga de complexidade e dinâmica; (e) perceber o papel das ações do sujeito frente às formas religiosas, observando como se dá a relação entre a liberdade de escolha e a determinação da religião; (f) acompanhar e participar do debate das religiões contemporâneas, levando em consideração abordagens e contribuindo para a criação e inclusão de novos objetos de estudo; (g) dominar os conteúdos básicos que são objetos de ensino – aprendizagem no ensino fundamental e médio; (h) dominar os métodos e técnicas pedagógicas que permitem a transmissão do conhecimento para os diferentes níveis de ensino e percepção da aprendizagem como processo de construção de conhecimentos, habilidades e valores em interação com a realidade e com os demais indivíduos.

Além dessas competências e habilidades supracitadas, almejamos que nossos/as alunos/as possam desempenhar, nas escolas, a função de professores/as-pesquisadores/as com o intuito de, juntamente com os/as alunos/as, elaborar conhecimento sobre Ciência da Religião, lidar com o exercício da tolerância religiosa, saber dialogar com outras áreas do conhecimento, dentre outras competências.

A estrutura curricular da proposta do curso está dividida em quatro eixos: o primeiro eixo denomina-se Ensino Religioso, que consiste nas disciplinas pedagógicas do curso; o segundo eixo, denominamos tradições religiosas, que versa sobre

as teologias e as narrativas das religiões; o terceiro eixo – linguagens religiosas, que analisa a relação da religião com a sociedade; e, o último eixo, as disciplinas de outras áreas do conhecimento (História, Sociologia, Antropologia, dentre outras), que denominamos de Núcleo Comum das Humanidades, e mais três disciplinas optativas denominadas Tópicos Temáticos.

Quadro 01: Estrutura Curricular

Eixo Tradições Religiosas				
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos
Textos e Narrativas Sagradas de Matriz Religiosa Judaica	60	0	60	4
Textos e Narrativas Sagradas de Matriz Religiosa Oriental e Africana	60	0	60	4
Textos e Narrativas Sagradas de Matriz do cristianismo	60	0	60	4
História das Religiões I	60	0	60	4
História das Religiões II	60	0	60	4
Religiões e Religiosidades na Amazônia	60	0	60	4
Religião e Religiões no Amapá	60	0	60	4
SUBTOTAL	420	0	420	28
Eixo Ensino Religioso – Pedagógicas				
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos
Filosofia da Educação	60	0	60	4
Sociologia da Educação	60	0	60	4
Libras	75	0	75	5
História do Ensino Religioso no Brasil	60	0	60	4
Planejamento Educacional	75	0	75	5
POLEB – Política e Legislação Educacional Brasileira	75	0	75	5
Psicologia da Educação	60	0	60	4
Didática Geral	75	0	75	5
Educação e Relações Étnico-Raciais	75	0	75	5
Avaliação Educacional	75	0	75	5
Prática de Ensino I	30	75	105	7
Prática de Ensino II	30	75	105	7
Estágio Supervisionado em Docência I	30	180	210	14
Estágio Supervisionado em Docência II	30	180	210	14
Educação Inclusiva	75	0	75	5
SUBTOTAL	831	510	1341	93

Eixo Linguagens Religiosas				
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos
Antropologia da Religião	60	0	60	4
Filosofia da Religião	60	0	60	4
Sociologia da Religião	60	0	60	4
Psicologia da Religião	60	0	60	4
Religião e Linguagem	60	0	60	4
Religião e Política	60	0	60	4
Diálogo Inter-Religioso	60	0	60	4
Religião e Direitos Humanos	60	0	60	4
Religião e Gênero	60	0	60	4
Geografia da Religião	60	0	60	4
SUBTOTAL	600	0	600	40
Núcleo Comum das Humanidades				
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos
Leitura e Produção de Texto	60	0	60	4
TCC 1	40	20	60	4
TCC 2	00	60	60	4
Introdução à Filosofia	60	0	60	4
Introdução à Sociologia	60	0	60	4
Antropologia Cultural	60	0	60	4
Metodologia Científica	60	0	60	4
História Econômica e Política do Brasil	60	0	60	4
SUBTOTAL	400	80	480	24
Curso de Licenciatura em Ciência da Religião				
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos
Eixo Ensino Religioso – Pedagógicas	831	510	1341	93
Eixo Tradições Religiosas	420	0	420	28
Eixo Linguagens Religiosas	600	0	600	40
Eixo Núcleo Comum de Humanidades	400	80	480	24
Optativa	180	0	180	12
Atividades Acadêmico-Científico-Culturais	210	0	210	14
SUBTOTAL	2641	590	3231	211
TOTAL	3231			

Fonte: UNIFAP, 2016.

A partir dessa estrutura curricular, pensamos o Estágio Supervisionado como forma de desenvolver em nossos/as alunos/as princípios que norteiam o processo de ensino em Ciência da Religião. As disciplinas de Estágio Supervisionado I e II (voltado para o ensino fundamental I e II), coordenadas pelos/as professores/as do curso de Ciência da Religião e Seminário de Prática de Ensino I e II. Os/as alunos/as poderão fazer estágios em escolas públicas e privadas.

Quadro 02: Matriz Curricular – Licenciatura em Ciência da Religião

1º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Pré-requisito
Leitura e Produção de Texto	60	0	60	4	-
Introdução à Ciência da Religião	60	0	60	4	-
Introdução à Filosofia	60	0	60	4	-
Introdução à Sociologia	60	0	60	4	-
Antropologia Cultural	60	0	60	4	-
História Econômica e Política do Brasil	60	0	60	4	-
Total	360	0	360	24	-
2º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Requisito
Metodologia Científica	60	0	60	4	-
Antropologia da Religião	60	0	60	4	-
Psicologia da Religião	60	0	60	4	-
Sociologia da Religião	60	0	60	4	-
Filosofia da Religião	60	0	60	4	-
Textos e Narrativas Sagradas de Matriz Religiosa Judaica	60	0	60	4	-
Total	360	0	360	24	-
3º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Requisito
Filosofia da Educação	60	0	60	4	
Didática Geral	75	0	60	5	-
História das Religiões I	60	0	60	4	-
Textos e Narrativas Sagradas de Matriz Religiosa Oriental e Africana	60	0	60	4	-
Linguagem e Religião	60	0	60	4	-
LIBRAS	75	0	75	5	-
Total	390	0	375	26	

4º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Requisito
Planejamento Educacional	75	0	75	5	-
PROLEB – Política e Legislação Educacional Brasileira	75	0	75	5	-
História do Ensino Religioso no Brasil	60	0	60	4	-
Textos e Narrativas Sagradas de Matriz do Cristianismo	60	0	60	4	-
História das Religiões II	60	0	60	4	
Geografia da Religião	60	0	60	4	-
Total	390	0	390	26	-
5º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Requisito
Educação e Relações Etnorraciais	75	0	75	5	-
Psicologia da Educação	60	0	60	4	-
Prática de Ensino I	30	75	105	7	-
Tópicos Temáticos I	60	0	60	4	-
Religião e Direitos Humanos	60	0	60	4	
Religiões e Religiosidades da Amazônia	60	0	60	4	-
Total	345	75	420	28	-
6º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total		Requisito
Prática de Ensino II	30	75	105	7	-
Tópicos Temáticos II	60	0	60	4	
Sociologia da Educação	60	0	60	4	-
Avaliação Educacional	75	0	75	5	-
Religião e Gênero	60	0	60	4	-
Religião e Religiões do Amapá	60	0	60	4	-
Total	345	75	420	28	-
7º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Requisito
Tópicos Temáticos III	60	0	60	4	-
Religião e Política	60	0	60	4	-

Educação Inclusiva	75	0	75	5	-
Dialogo Inter-Religioso	60	00	60	4	
TCC I	40	20	60	4	-
Estágio Supervisionado em Docência I	30	180	210	14	-
Total	325	200	525	35	
8º Semestre					
Componentes Curriculares	Ch teórica	Ch prática	Ch total	Créditos	Requisito
Estágio Supervisionado em Docência II	30	180	210	14	
Atividades Acadêmico-Científico-Culturais	00	210	210	14	-
TCC II	00	60	60	4	-
Total	30	450	480	30	
RESUMO DA CARGA HORÁRIA			3.231		
Carga Horária Total (H/A)			3.231		

Fonte: UNIFAP, 2016.

O perfil dos/as docentes escolhidos/as foi de profissionais que desenvolvem atividades vinculadas à pesquisa, ao ensino e à extensão na área de Ciência da Religião, mestres e doutores que estão interessados na produção do conhecimento sobre religião e religiosidade no estado do Amapá. A ideia é que sejam contratados/as outros/as professores/as (preferencialmente doutores/as) que se encaixem nesse perfil acadêmico.

Na atualidade, o único grupo de pesquisa que tem por foco o estudo sistemático da religião e religiosidade no estado do Amapá é o CEPRES/UNIFAP. Fazemos reunião, quinzenalmente, nas dependências da UNIFAP para discutir textos relativos à área de Ciência da Religião. Os/as docentes vinculados/as, entre pesquisadores/as de outras instituições, desenvolvem pesquisas nas temáticas relacionadas à religião e à política, mídia e religião, religião e educação, direitos humanos, religião e relações internacionais, dentre outras temáticas.

Um dos projetos em andamento desenvolvido pelo grupo é a participação político-partidária dos católicos carismáticos no estado do Amapá, desenvolvido pelo Prof. Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis, seguindo-se da pesquisa do Prof. Dr. Andrius Estevam Noronha sobre o perfil do clero católico e de alguns segmentos evangélicos. Há alguns anos, o Prof. Msc. Elivaldo Serrão Custódio vem desenvolvendo estudos sobre a formação de professores/as de Ensino Religioso escolar no Amapá, bem como atualmente sua pesquisa de doutorado sobre religião e relações étnico-raciais na educação pública em áreas quilombolas. O Prof. Msc. Antônio de Almeida Rodrigues da Silva tem-se dedicado aos estudos relativos à filosofia da religião e o Prof. Msc. Renan Marques Birro sobre as questões religiosas na Idade Média, dentre outros projetos.

Pretendemos, em médio prazo, desenvolver projetos de extensão, a exemplo da promoção de exibição de filmes sobre religião para a comunidade acadêmica e escolas públicas e privadas, bem como oferta de cursos de formação continuada para professores/as da rede pública de ensino, dentre outras iniciativas. À medida que o nosso corpo docente for aumentando a titulação e a publicação, pretendemos criar uma linha de pesquisa sobre o estudo da Ciência da Religião em algum programa de pós-graduação da UNIFAP e, a médio prazo, pensar na proposta de elaboração de uma especialização e mestrado em Ciência da Religião.

No ano de 2016, a coordenação geral do Plano Nacional de Formação de Professores/as (PARFOR) da UNIFAP solicitou ao grupo de pesquisadores/as do CEPRES uma reunião para discutir a possibilidade da criação do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião nessa modalidade. A iniciativa deu-se em virtude da significativa procura pelo curso e o fato da maioria dos/as docentes que atuam com o componente curricular Ensino Religioso nas escolas públicas do estado do Amapá não ter formação na área para trabalhar esses conteúdos.

Na reunião, fomos informados que existe a expectativa da primeira turma ser aberta em 2017 e que haveria comprometimento dos meios de comunicação local para ampla divulgação do curso, e que a SEED permitiria que os/as professores/as fossem liberados/as para participar das aulas. Sendo assim, foi aberta a comissão de criação do Projeto Pedagógico Curricular (PPC) do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião e o seu respectivo Núcleo Docente Estruturante (NDE), como mostra os quadros 3 e 4 a seguir:

Quadro 3: Comissão para elaboração do PPC do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião no Amapá

Nome completo	Titulação	Colegiado e/ou Instituição
Afrânio Patrocínio Andrade	Doutor	Filosofia
Aldenor Benjamim dos Santos	Doutor	Jornalismo
Andrius Estevam Noronha	Doutor	História
Antônio Almeida Rodrigues da Silva	Mestre	Filosofia
Boaz Andrade Barros	Especialista	Acadêmico do Curso de Letras UNIFAP
Elivaldo Serrão Custódio	Mestre	Professor da SEED
Fábio Py Murta de Almeida	Doutor	PUC RJ
José Carlos Cariacás Romão dos Santos	Doutor	Filosofia
Maria de Lurdes Sanches Vulcão	Mestre	Professora SEED
Marcos Vinicius de Freitas Reis	Doutor	Relações Internacionais
Paulo Roberto Moraes de Mendonça	Mestre	Filosofia
Rafael Cesar Pitt	Mestre	Filosofia
Renan Marques Birro	Mestre	História (Campus Binacional-AP)
Roberto José Nery Moraes	Mestre	Direito

Quadro 4: Comissão do NDE do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião

Nome completo	Titulação	Colegiado
Afrânio Patrocínio Andrade	Doutor	Filosofia
Andrius Estevam Noronha	Doutor	História
Antônio Almeida Rodrigues da Silva	Mestre	Filosofia
José Carlos Cariacás Romão dos Santos	Doutor	Filosofia
Marcos Vinícius de Freitas Reis	Doutor	Relações Internacionais

Em linhas gerais, apresentamos as motivações que nos levaram a criar a proposta da implementação do primeiro Curso de Licenciatura de Ciência da Religião nas dependências da UNIFAP no estado do Amapá, assim como também as principais competências, habilidades, perfil e a organização curricular. Ressaltamos que o referido projeto de criação do Curso de Licenciatura de Ciência da Religião está em análise e que estamos em processo de elaboração do Projeto Político Pedagógico (PPP) e acreditamos que, nos próximos meses, apresentaremos, à UNIFAP e sociedade em geral, a primeira versão do projeto.

Considerações finais

A pesquisa constatou que, nos últimos anos, não houve por parte dos sistemas de ensino estadual do Amapá um plano de políticas educacionais e/ou ações para formação e/ou capacitação de professores/as de Ensino Religioso. Não há registros de políticas educacionais nessa área.

A pesquisa constatou ainda que o estado do Amapá ainda não encontrou um caminho para responder ao desafio da formação de professores/as de Ensino Religioso. Isso requer um caminho que, independente de partidos políticos, o estado e outras instituições de ensino superior devem oferecer curso de Licenciatura Plena – habilitação em Ensino Religioso para qualificação de professores/as e que esse componente curricular possa continuar fazendo parte do currículo normal das disciplinas curriculares da área do conhecimento das escolas públicas.

Somos conhecedores de que cada estado, dentro de sua realidade, tem suas particularidades, suas limitações, entretanto, acreditamos que cada estado também necessita incluir nas políticas de formação os/as professores/as de Ensino Religioso, possibilitando-lhes o acesso à licenciatura plena com habilitação na disciplina.

O estudo traz uma importante contribuição social no sentido de levar questões pertinentes à urgente necessidade de formação de professores/as de Ensino Religioso; de oferecer subsídios para reflexão e a possível definição de políticas para a continuidade da formação de docentes no estado do Amapá. A pesquisa não pretendeu esgotar a temática, e sim levantar questões para possíveis aprofundamentos, reflexões e novas pesquisas.

O presente trabalho abordou a realidade da formação dos/as docentes de Ensino Religioso e seu histórico, motivações e o perfil da proposta do curso de graduação

de licenciatura em Ciência da Religião idealizado por um grupo de pesquisadores/as e docentes da UNIFAP.

No decorrer da elaboração da proposta, temos encontrado algumas dificuldades. Uma delas é a própria resistência de setores da UNIFAP à adesão da criação do curso, pois entendem que existem outras prioridades de criação de cursos de graduação, a exemplo do curso de Psicologia, e ainda argumentam que a universidade já possui muitos cursos de licenciatura e precisa investir em áreas de bacharelado.

Outra dificuldade do grupo é que alguns e algumas docentes e técnicos/as que, atualmente, compõem a Câmara de Ensino e o Conselho Universitário (CONSU) são contrários à criação de qualquer outro curso na universidade por entenderem que a instituição precisa consolidar os cursos existentes e que não há espaço físico para a criação de novos cursos.

E, por fim, a própria burocracia da universidade é muito lenta. Demoram-se semanas para que o projeto possa tramitar nos órgãos competentes. Percebemos isso pela experiência de propostas de outros cursos. Independente dessas dificuldades, acreditamos que a formação de professores/as e pesquisadores/as na área da Ciência da Religião no estado do Amapá é urgente.

Precisamos de profissionais que consigam desenvolver pesquisas para entendermos a dinâmica da religião no estado e que esses possam desenvolver suas práticas da sala de aula com capacitação no Ensino Religioso. Com esses objetivos, a comissão continua se reunindo, esporadicamente, aprimorando o projeto e articulando com lideranças da UNIFAP para aprovação do curso.

Referências

- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2014.
- _____. *Lei nº 9.394/1996*. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em: 20 jul. 2014.
- _____. *Lei nº 9.475/1997*. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 1997. Disponível em: <<http://www.edutec.net/Leis/Educacionais/edl9475.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2014.
- _____. *Resolução nº 14/2006*. Conselho Estadual de Educação/AP. Macapá, 12 de fevereiro de 2006. Disponível em: <www.gper.com.br/biblioteca_download.php?arquivoId=136>. Acesso em: 20 jul. 2014.
- _____. Ministério da Educação. *Instituições de Educação Superior e Cursos Cadastrados em 2016*. Disponível em: <<http://emec.mec.gov.br/>>. Acesso em: 02 jul. 2016.
- CARON, Lurdes. *Políticas e Práticas Curriculares: Formação de professores de Ensino Religioso*. 2007. Tese (Doutorado em Educação: currículo) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2007. 354p. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/11/TDE-2008-01-03T06:54:24Z-4689/Publico/Lurdes%20Caron%20desp%20\(sem%20o%20anexo%203\).pdf](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/11/TDE-2008-01-03T06:54:24Z-4689/Publico/Lurdes%20Caron%20desp%20(sem%20o%20anexo%203).pdf)>. Acesso em: 08 jun. 2014.
- _____. *Entre Conquistas e Concessões: uma experiência ecumênica em educação religiosa escolar*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

- CARON, Lurdes. Políticas públicas para a formação de professores para a educação básica. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; OLIVEIRA, Lillian Blanck (Orgs.). *Ensino Religioso: memórias e perspectivas*. Curitiba: Champagnat, 2005. p. 99-117.
- _____. *Experiências e propostas de educação continuada*. I Fórum de Ensino Religioso. Secretaria de Educação e Cultura e Faculdade Católica de Tocantins, 2005. p. 19-20.
- CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Formação de professores de ensino religioso no Amapá. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES PARA O ENSINO RELIGIOSO, 12., 2012, Manaus. *Anais...* Florianópolis: Fonaper, 2012. p. 420-429. Disponível em: <www.gper.com.br/biblioteca_download.php?arquivold=880>. Acesso em: 20 jul. 2014.
- _____. *Políticas públicas e direito ambiental cultural: as religiões de matrizes africanas no currículo escolar no Amapá*, 2014. 198f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.
- FACULDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS (FATECH/AP). Disponível em: <<http://faculdadefatech.com.br>>. Acesso em: 25 ago. 2015.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNQUEIRA, Sergio et al. *Formação do professor de ensino religioso: uma realidade desafiadora no Brasil*. 2006. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2006/anaisEvento/docs/CI-041-TC.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2014.
- NÓVOA, Antonio. *Os professores e a sua formação*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARMO, Arielson Teixeira do. O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010. *Observatório da Religião*, Belém-PA, v. 2, n. 2, p. 175-197, jun./dez. 2015. Disponível em: <<http://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/article/view/834/595>>. Acesso em: 04 jun. 2016.
- SOUZA, André Ricardo. Pluralismo Cristão Brasileiro. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129-141, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/1953/1218>>. Acesso em: 05 jan. 2016.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2958>

À IGREJA DE FARDA: BATISTAS E A DITADURA CIVIL-MILITAR¹

*The Church in military uniform:
Baptists and the civilian-military dictatorship*

**Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek²
Clemir Fernandes da Silva³
Alexandre de Carvalho Castro⁴**

Resumo: Com base em um método qualitativo exploratório-descritivo na modalidade de análise documental, procurou-se analisar, sob o prisma de Erich Auerbach, elementos históricos extraídos principalmente de documentos oficiais da Convenção Batista Brasileira (CBB), que apontam para o envolvimento da Liderança Batista com o golpe militar de 1964. Para tanto, esse trabalho utilizou três principais fontes: a) a primeira, oriunda de extensa e autorizada pesquisa nos documentos oficiais da CBB, especialmente as atas, anais e relatórios do seu Conselho; b) a segunda, vinda do semanário *O Jornal Batista*; c) por fim, o modelo de interpretação figural de Auerbach aplicado à recente história dos batistas no período do regime militar, especialmente no primeiro e no último quinquênio. Da conexão desses polos quinquenais pelo método de interpretação figural, pode-se notar o preenchimento e a ressignificação de tais períodos, trazendo novas luzes e permitindo afirmar que líderes batistas aderiram ao processo reacionário. Seja na mudança do redator do *O Jornal Batista*, principal semanário da denominação, seja no estreitamento das relações entre líderes batistas com a alta cúpula militar, ou ainda na obtenção de uma concessão de canal para TV aberta, os batistas patentearam sua fidelidade aos generais. Essa cooptação não deixou de ser paradoxal ao ideal de liberdade que está na gênese do pensamento e da forma de ser batista. Ao apoiar como liderança da CBB a ditadura civil-militar e sua repressão, os batistas traíram um de seus pilares, comutando-a e travestindo-a em uma “liberdade” religiosa.
Palavras-chave: Batistas. Ditadura. Auerbach. Realismo.

¹ O artigo foi recebido em 04 de março de 2017 e aprovado em 21 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil). Pastor na Igreja Batista Marapendi RJ/RJ. Contato: sdusilek@gmail.com

³ Doutor em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ, Rio de Janeiro/RJ, Brasil, e coordenador do Instituto de Estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro, RJ. Contato: clemirfernandes@uol.com.br

⁴ Doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Rio de Janeiro/RJ, Brasil), em 2005, professor do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Relações Étnico-Raciais do CEFET/RJ. Contato: o.aken@uol.com.br

Abstract: Based on a qualitative exploratory-descriptive method in a modality documentary analysis, the article seeks to analyse under Auerbach's point of view, the historic elements taken out mainly from official documents of the Brazilian Baptist Convention (CBB), which indicate the Baptist Church's involvement with the military coup in 1964. Therefore, three main sources were used in this work: a) the first comes from a long and authorized research on official documents of the Brazilian Baptist Convention, especially from its council annals and records; 2) the second comes from the weekly periodical, *The Baptist Newspaper*; 3) at last, from Auerbach's model of figural interpretation applied to the recent Baptist history during the Military Government System period, mainly in the first and last five years. From the connection of these two periods of time, it is possible to notice, through the method of figural interpretation, the fulfilling and re-significance of these two periods, which brings us new lights and permits us to affirm that Baptist leaders adhered to the reactionary process. Through the change of the editor of *The Baptist Newspaper*, the main weekly Baptist publication, through the intensification of relations between Baptist leaders and the high-ranking military and even through the obtention of an open TV channel concession, Baptist made evident their loyalty to the military leaders. This cooptation seemed to be a paradox to the freedom ideal which is in the genesis of the thought and in the form of being a Baptist. As they supported the Military Dictatorship and its repression as leaders of the CBB, the Baptists betrayed one of their pillars, commuting and disguising it to a religious "freedom".

Keywords: Baptists. Dictatorship. Auerbach. Realism.

Introdução

Ao expor o envolvimento dos batistas da Convenção Batista Brasileira (CBB) com a ditadura civil-militar procurar-se-á desvelar, mediante uma análise documental histórica, como esse envolvimento ocorreu e que instrumentos sinalizadores foram utilizados nesse processo. Ao trazer a lume os fatos históricos que sustentam esse apoio, analisar-se-á que ao sair do ocultamento, do "apoio velado", para uma vinculação declarada no final do período do governo militar, a liderança da CBB revelou o que por anos ocultara: seu apoio aos militares. Nesse sentido, os batistas não foram fisiologistas, pois uma marca importante desse grupo é seu impressionante "time" para saber a hora de acoplar e também de desacoplar de um governo. A liderança da CBB demonstrou ao longo do tempo seu adesismo aos militares. Isso porque os verdadeiros apoiadores não aparecem, mas permanecem. E os batistas hipotecaram seu apoio aos militares até mesmo quando o regime se encontrava enfraquecido. Aliás, semelhantemente a Constantino, o imperador romano, os generais buscaram apoio para uma sobrevida no campo religioso e o encontraram na liderança evangélica de então, especialmente a batista.

Algumas observações, no entanto, precisam ser dadas em relação ao procedimento metodológico adotado na pesquisa. A intenção deste texto não é apresentar um discurso unificador e essencializado frente às relações entre os batistas e a ditadura civil militar, inclusive porque não é possível desenvolver uma abordagem que capture de forma singular o sentido de "os batistas", posto que se trata de um grupo social

extremamente plural. Deve ficar claro, então, que o artigo prioriza, em detrimento dos demais batistas que pensavam de maneira divergente, aqueles que prioritariamente formaram a “igreja de farda”, ou seja, os líderes batistas que vestiram de modo uniforme o fardamento de apoio ao regime ditatorial. Assim sendo, dada essa opção pelo objeto de pesquisa, o foco da metodologia se voltou para os relatos e versões tidas como oficiais: a documentação oriunda da Convenção Batista Brasileira (incluindo as publicações e reportagens de seu hebdomadário oficial).

A escolha desse *corpus* de pesquisa, centrado estritamente nesse conjunto de documentos, se justifica plenamente porque tais materiais podem ser identificados e considerados como as fontes mais importantes ao se considerar esse grupo específico de batistas reacionários. As tensões, divergências, oposições e os antagonismos batistas não encontravam lugar na documentação oficial do período, que preconizava pelo pensamento único, razão pela qual, dentro do tema deste artigo, tais documentos permitem fundamentar adequadamente o estudo.

Além disso, convém ressaltar que a análise aqui desenvolvida também optou por uma abordagem panorâmica, uma vez que estudos nessa área, sobre os batistas, apresentam grandes lacunas acadêmicas e bibliográficas. Nesse sentido, as indicações apresentadas procuraram aludir a fatos que, conquanto não se relacionem necessariamente de forma direta ou linear, auxiliam a configuração de um cenário geral do período. No encadeamento de uma linha de pesquisa que procura aprofundar as relações desse momento histórico, e já tem um estudo publicado sobre a identidade batista⁵, o presente artigo pretende fornecer uma visão abrangente da adesão política de líderes religiosos, investigação essa que será complementada posteriormente, por outras pesquisas com direcionamentos mais específicos. A contribuição de “A igreja de farda” para o campo de estudos, conseqüentemente, consiste em suprir a lacuna acadêmica em estudos brasileiros, onde falta uma ampla configuração geral do apoio de líderes batistas ao regime ditatorial civil-militar dos anos 1964-1985.

O método qualitativo empregado assumiu os moldes de um estudo exploratório-descritivo na modalidade de análise documental. A consulta aos documentos foi realizada no período de janeiro a março de 2015, e os documentos – listados na bibliografia final – foram coletados e reproduzidos em arquivos “JPEG”, após a autorização e prestímosa colaboração do pastor Sócrates Souza, atual diretor executivo da Convenção Batista Brasileira (CBB). Nesse sentido, foram analisados diversos anais, relatórios, livros de atas, procurando verificar como se deu o envolvimento da liderança batista da CBB com o regime militar. Tal acesso permitiu trazer novas luzes a esse envolvimento, cujo foco, neste artigo, reside na atuação da liderança batista da CBB no apoio à ditadura.⁶ Além disso, foram analisadas as edições de O Jornal Batista

⁵ CASTRO, Alexandre de Carvalho; DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; SILVA, Clemir Fernandes. Identidade Social, Mídia Televisiva e Construção Histórico-Cultural da Memória Coletiva: o caso de um movimento sócio-religioso no Brasil. *RELIGIÃO & SOCIEDADE*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 74-102, 2016.

⁶ Não se quer dizer com isso que outros grupos protestantes históricos não tenham tido envolvimento com a ditadura civil-militar. Optou-se aqui, no entanto, por uma delimitação em torno dos batistas da CBB, visto

(OJB) entre os anos de 1964 e 1985, cuja livre consulta está disponível pela internet no Portal dos Batistas da CBB.

No tocante à escolha do modelo de interpretação figural de Erich Auerbach (09/11/1892 – 17/10/1957), essa se deu pela relação de preenchimento e significação ao analisar dois acontecimentos separados no tempo cronológico, mas que contêm um nexo que pode ser figural (presente especialmente no realismo) ou, no caso aqui analisado, identitário, por ser o mesmo grupo religioso. Nesse sentido, destaca-se que a aplicação do modelo figural proposto por Auerbach na interpretação histórica de um grupo religioso é inovadora. Auerbach foi um dos maiores críticos literários do século XX, inaugurando uma nova forma de elaboração da crítica textual. Sua principal obra, *Mimesis* (1946), procura apresentar e analisar a adoção, evolução e o ocaso do realismo na literatura ocidental. O uso de Auerbach tem sido crescente como filósofo social, especialmente para análise crítica de narrativas totalizantes, sendo desvendada e explorada em alguns artigos a sua inconformidade e denúncia no tocante ao nazismo.

Auerbach compreende no modelo figural o modo mais eficaz de aliar historicidade com verdade. Sua diferenciação do simbólico estava em duas principais nuances: a) no fato da “figura” ser histórica e o símbolo necessariamente não o precisava ser; b) na ideia de que a “figura” por ter seu componente histórico distava do uso místico e por vezes ético que era atribuído ao símbolo e, porque não dizer, à alegoria.⁷ Ele entendia que esse modelo interpretativo se aplicava ao realismo literário ocidental, apontando através dele elementos contextuais e históricos que estavam presentes no texto e que criavam uma identificação com o leitor que se enxergava vivendo as mesmas situações dos personagens.

Por conta de sua raiz historicista, o conceito positivo do distanciamento histórico é também aproveitado e lembrado aqui. Ao examinar documentos de décadas passadas, constata-se que o distanciamento permite uma melhor visualização dos fatos, bem como uma contraposição à mensagem cristã que carrega a Igreja Batista. É possível também perceber, ao comparar os documentos batistas produzidos durante o primeiro período da ditadura com o último, que no desvelamento do apoio houve aquilo que Auerbach chama, na interpretação figural, de “preenchimento”. É claro que para Auerbach o clássico exemplo do segundo acontecimento é a encarnação de Cristo.⁸ Mas o fato de ser o clássico não quer dizer que seja a única forma de interpretação figural, de ligação entre dois acontecimentos ou mesmo períodos históricos.

que muito pouco desse envolvimento foi revelado até o presente momento. Para maior aprofundamento sobre o tema, sugerimos a leitura do relatório da Comissão Nacional da Verdade (www.cnv.gov.br) e os títulos: 1) SOUZA, Silas Luiz de. *Protestantismo e Ditadura: os presbiterianos e o Governo Militar no Brasil (1964-1985)*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014; 2) SCHMIDT, Daniel Augusto. *Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil*. São Paulo: Reflexão, 2014. É igualmente oportuno lembrar o artigo do professor Leonildo S. Campos sobre o tema (CAMPOS, Leonildo S. Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1964-1985). *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 95-156, 2002).

⁷ AUERBACH, Erich. *Figura*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997. p. 47 *passim*.

⁸ AUERBACH, Erich. St. Francis of Assisi in Dante's *Commedia*. *Italica*, Tucson, Arizona, v. 22, n. 4, p. 178-179, Dec., 1945. (American Association of Teachers of Italian).

Por isso que se pode perceber que se num primeiro momento a CBB se despiu de seus valores constitutivos, num segundo momento ela acabou “vestindo a farda” ao apoiar uma ditadura já em franco declínio. Num olhar auerbachiano, o segundo momento especialmente analisado (1980-1985) é quando se cumprem os acordos do primeiro momento (1964-1970) e preenche com sentido e significado o envolvimento inicial da liderança da CBB com o regime militar. Isso porque a interpretação figurial

Estabelece uma relação entre dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro. Ambos os polos da figura estão separados temporalmente, mas então, também como acontecimentos ou figuras reais, dentro do tempo. Ambos estão contidos no fluxo corrente que é a vida histórica⁹.

Cabe ressaltar ainda que ao demonstrar os sinais desse envolvimento rompe-se com a noção de “igreja espiritual”, característica marcante do pensamento importado da América do Norte pelo protestantismo de missão, e que, como bem destacou Paulo Ayres Mattos, preconizava uma apatia política.¹⁰ Isso é mais marcante no ideário batista devido à exacerbação de um dos seus mais caros princípios que é o da separação entre igreja e Estado.¹¹ Ao longo do tempo os batistas se recolheram, como fiéis, ao interior de seus templos e à prática apartidária da fé. É nesse espectro que deve ser analisado o texto do pastor João Filson Soren, à época pastor da maior igreja batista na América Latina, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. No intuito de orientar sua membresia¹², ele escreve um texto intitulado “A Igreja em Face das Injunções Políticas” e que posteriormente foi publicado no O Jornal Batista (OJB)¹³. São perceptíveis, no texto, dois aspectos do perfil pastoral de J. F. Soren: o primeiro, no tocante à sua ferrenha defesa do princípio batista de separação entre igreja e Estado¹⁴; o

⁹ AUERBACH, Erich. *Mimesis: a Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 62.

¹⁰ MATTOS, Paulo Ayres. In: DIAS, Zwinglio M. (Org.) *Memórias Ecumênicas Protestantes – Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014. p. 121.

¹¹ LANDERS, John. *Teologia dos Princípios Batistas*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987. p. 119. Salienta-se aqui que esse princípio teve seu nascedouro na gênese batista, uma vez perseguidos os primeiros batistas pela Igreja Anglicana. Apoiavam-se em pensamentos como o de John Locke em sua Carta acerca da Tolerância, na qual defendia que o Estado não devia se imiscuir em assuntos religiosos, salvo em casos extremos.

¹² Ver também: CASTRO, Alexandre de Carvalho; DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; SILVA, Clemir Fernandes. Identidade Social, Mídia Televisiva e Construção Histórico-Cultural da Memória Coletiva: o caso de um movimento sócio-religioso no Brasil. *RELIGIÃO & SOCIEDADE*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 80-81, 2016.

¹³ SOREN, João Filson. A Igreja em Face das Injunções Políticas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, edição 22, p. 1, 6, 31 maio 1964.

¹⁴ Nesse mesmo artigo Soren tipifica a separação igreja e Estado com duas alusões. A primeira está sob a função. Segundo ele “não compete à Igreja a chamada função politizadora” (OJB, p. 1, 31 maio 1964), pois o Estado não deveria ensinar religião assim como a igreja não deveria falar em política. Tão somente cabia apreogar a cidadania responsável. A outra alusão falava da desvinculação da igreja com o movimento

segundo, sobre seu desejo de apaziguamento do rebanho o que pode ser visto no seu temor na transferência para comunidade de fé das “tensões de refregas e competições seculares”¹⁵. Contudo, é inegável que o resultado desse perfil pastoral foi o apelo à apatia política e a ausência de luta por uma justiça social.

Nesse sentido, os batistas brasileiros ecoavam a postura dos seus patronos norte-americanos. É nessa esteira que o missionário John Landers¹⁶, ao escrever sobre os princípios batistas, critica o abandono do evangelho social de Walter Rauschenbusch pela maior parte desse segmento evangélico. Por que isso é destacado aqui? Porque o envolvimento político da liderança batista se deu em termos da defesa de uma liberdade religiosa, ainda que com prejuízo das demais formas de liberdade. Ou seja: para que sua pregação conversionista e até certo ponto escapista pudesse ser mantida, para que a “salvação de muitos” pudesse acontecer, alguns poderiam ser sacrificados.¹⁷ José dos Reis Pereira bem traduziu esse ideal disforme quando expressou: “Mas, quanto à política nacional, nossa posição é de oração e expectativa. Queremos paz e tranquilidade para viver e comunicar nossa mensagem de pureza, de honestidade, de verdade, de decência, de amor ao próximo”¹⁸.

Para se ter uma clara noção de como esse particular conceito de liberdade se tornou propalado entre a liderança batista, transcreve-se parte do editorial de O Jornal Batista do recém-empossado e novo redator pastor José dos Reis Pereira.¹⁹ Em seu segundo editorial, ele interpreta o golpe militar como sendo um ato democrático e em prol da liberdade. Se não, veja:

A vitória da democracia, o restabelecimento do respeito à Constituição, o crédito de confiança dado ao Congresso Nacional, tudo isso significa para nós, crentes, oportunidade. Não será agora que se vai estabelecer censura e limitação à liberdade no Brasil. Mas que tal hora nunca chegue. Orem os crentes, velem os crentes, trabalhem os

partidário. Ele assim se expressava: “Se não cabe a vinculação da Igreja em partidos políticos, também não é cabível jungi-la a regimes de governo” (OJB, p. 1, 31 maio 1964). Nesse sentido, não nos parece correta a noção de que Soren participou do apoio ao regime militar, como defendido por Luciane Silva de Almeida (ALMEIDA, Luciane Silva de. *Batistas e Ditadura Militar na Bahia. Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 9, n. 15, p. 84, jan./jun. 2014.), mas sim que seu texto foi usado pela liderança adesaista da CBB, ao reproduzi-lo nas páginas do O Jornal Batista. A Soren pode-se atrelar uma apatia política. Até mesmo uma omissão fica prejudicada dentro da cosmovisão que ele tinha enraizada da separação igreja e Estado pela qual pautou sua conduta pastoral.

¹⁵ OJB, p. 1, 31 maio 1964.

¹⁶ LANDERS, 1987, p. 123.

¹⁷ Em certo sentido há uma aproximação aqui entre esse momento histórico dos batistas e a ética prática de Peter Singer. No entanto, ressalta-se aqui que, conquanto haja envolvimento direto de batistas com a tortura (caso clássico do capelão Roberto Potshuka em São Paulo), não se sabe, pelo menos ainda, de um movimento interno entreguista tal qual ocorreu entre os metodistas e presbiterianos, por exemplo.

¹⁸ OJB, edição 17, p. 3, 26 abr. 1964.

¹⁹ José dos Reis Pereira fora eleito novo redator do OJB no final de 1963, tomando posse em 01 de março de 1964 e estreando com sua coluna como redator justamente após o golpe, na edição 14, de 05 de abril de 1964, conquanto somente na edição seguinte (15, 12 abr. 1964) tenha dado o tom claro de apoio à ditadura. (OJB, edição 11, 14 mar. 1964). A última coluna do pastor Almir Gonçalves como redator do OJB foi da edição 12, 21 mar. 1964.

crentes. Quanto mais o evangelho de Jesus Cristo, em toda sua pureza e integridade, vencer no Brasil, tanto mais longe ficaremos de qualquer ditadura ou forma de opressão. Porque um crente legítimo é o antitotalitário por excelência, o crente legítimo é o adversário natural da corrupção em qualquer de suas formas, e da injustiça social, e da exploração do homem pelo homem. Justiça, liberdade, verdade, honestidade, pureza, esses belos ideais só se alcançam quando Jesus domina os corações. Vivamos e lutemos para que Jesus Cristo impere em nossa pátria²⁰.

Percebe-se como os particulares conceitos de liberdade e honestidade são revestidos do ideário conservador. Os termos “antitotalitário” e “corrupção” foram aplicados a governos de esquerda, como se não existisse corrupção e ditadura na extrema direita. Depreende-se, então, que a ditadura inaceitável era a ideologicamente não aceita.

Ressalta-se também que em nome daquela concepção espiritual que permeava a mentalidade batista, a grande maioria dos fiéis pensava que os batistas nada tiveram a ver com o regime. Isso torna a apuração histórica mais premente e exige, por conta do ocultamento, não a participação de um *outsider*, mas justamente de *insiders*²¹, de gente de dentro da vivência religiosa batista que pontue os elementos denunciadores de tal envolvimento e que estão presentes de modo sub-reptício no discurso. Nesse sentido, é que esse trabalho se apoia no valor da proximidade e não do distanciamento, para a compreensão e descrição de certos fenômenos religiosos, notadamente os que entrelaçam o apoio dos batistas da CBB à ditadura civil-militar.

O golpe antes do golpe

É cediço que o golpe não aconteceu na madrugada de 31 de março de 1964. Naquela data, ele foi para a rua, mostrando sua face. Contudo, o golpe aconteceu antes. Ele atingiu tanto a caserna quanto as estruturas religiosas. O general Nelson Sodré²² aponta a conspiração para depor um dos mais respeitados generais do exército brasileiro e que se tornava um obstáculo para o golpe, não pela sua adesão ideológica ao socialismo, mas pelo seu respeito e apego à Constituição vigente. Ele também diferencia o então Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e a Escola Superior de Guerra (ESG), afirmando que esta última fomentava a tomada do poder e que ela visava a uma “conspiração para não mudar nada”²³. É nesse rastro do envolvimento e do conhecimento com os meandros da política que, segundo ele, os militares perderam sua pureza e seu “apoliticismo”, pelo qual eram chamados a resolver e remover a corrupção abusiva no governo.²⁴ E os tentáculos do golpe não ficaram restritos às Forças Armadas.

²⁰ OJB, edição 15, p. 3, 12 abr. 1964.

²¹ SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2006. p. 122.

²² SODRÉ, Nelson Werneck. *Do Estado Novo à Ditadura Militar*: memórias de um soldado. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 188.

²³ SODRÉ, 1988, p. 269.

²⁴ SODRÉ, 1988, p. 177.

No meio evangélico, o golpe aconteceu nas esferas denominacionais e na Confederação Evangélica. A mudança da liderança nesta última foi tão acintosa que, na assembleia da CBB de 1965, ao se tratar (tardiamente por sinal) do ingresso dos batistas na Confederação, o líder do grupo de trabalho deu parecer contrário ao ingresso. O parecer foi derrubado, não sem antes ter havido um problema na contagem dos votos, provocando sua recontagem. A rejeição foi por pequena maioria (395 contra 393 votos), apoiando o plenário o ingresso na dita organização.²⁵ O detalhe dessa história é que o relator da matéria era o pastor Hécio Lessa²⁶, um renomado líder batista que estava na contramão da denominação naquele momento histórico, juntamente com mais alguns expoentes como pastor David Malta do Nascimento e pastor Lauro Bretones, apregoando uma ação sociopolítica da igreja numa perspectiva mais ecumênica e visando à justiça social. Tanto isso é verdade que sobre eles foi apostado, de modo pejorativo, a alcunha de “vermelhinhos”. Se, por um lado, não fazia sentido ele dar tal parecer, caso não soubesse do apoio explícito que a nova liderança evangélica tinha manifestado por ocasião do golpe²⁷, por outro, não fazia igual sentido a liderança da CBB trazer tal assunto há não ser para evidenciar seu envolvimento com a ditadura. Os atores inverteram seus papéis diante de um mesmo quadro, mas cujas “tintas” haviam sido trocadas.

Ainda sobre as assembleias da CBB, é impressionante o silêncio reinante nas atas sobre dois grandes acontecimentos encabeçados pelos generais: o golpe de 1964 e o AI-5 em 1968. Nas atas da assembleia de 1965, a única menção aos militares é em termos de agradecimento por garantirem a ordem e a segurança para que os trabalhos transcorressem bem. A menção não é só à polícia militar, mas também aos soldados. Ou seja, a realidade histórica convidava os batistas a encarar o momento de tensão pelo qual passava o país, evidenciando a presença da repressão e do “clima policial”. Contudo, mesmo a realidade sendo negligenciada pelo menos nos apontamentos históricos formais, ela ainda conseguia aparecer em pequenas brechas, como que se destacou aqui. Em 1965, há o registro de uma manifestação do plenário da Convenção contra um folheto entregue aos convencionais e que falava sobre “justiça”, mas cuja distribuição acabou sendo reprimida e condenada pela mesa diretora e cujo conteúdo não foi registrado.

Já em janeiro de 1969, alguns meses após a instituição do AI-5, o tema Campanha das Américas toma conta da pauta. Tratava-se de mais uma campanha de evan-

²⁵ Ata da 6ª Sessão da 47ª Assembleia da CBB, 1965, p. 52.

²⁶ Pastor Hécio Lessa vem a ser sobrinho do pastor Joaquim Lessa, cujo memorial de morte está registrado no livro do médico e senador (comunista) Adão Pereira Nunes, chamado “Conversa de Plantão”, às páginas 111-112. Foi usada aqui a 2. ed., da editora Paz e Terra, de 1978. Lessa pertenceu ao movimento Diretriz Evangélica e foi não só partícipe da construção do “Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil”, como também seu divulgador, ao espelhá-lo em sua obra “Ação Social Cristã”. A igreja pastoreada por ele à época (Igreja Batista Itacuruçá, na Tijuca, Rio de Janeiro) chegou a ser vasculhada por uma guarnição militar.

²⁷ CAMPOS. In: DIAS, 2014, p. 184.

gelização ou de algo mais?²⁸ Fato é que um dos principais líderes do governo militar, o general Humberto de Souza Melo, que comandava o Segundo Exército e era presidente do Inquérito Policial Militar à época em que o general Figueiredo era chefe do SNI²⁹, era frequentador assíduo da Igreja Batista Vila Mariana em São Paulo. Naquele tempo a Igreja Batista de Vila Mariana era presidida pelo pastor Rubens Lopes, o qual foi por várias vezes presidente da CBB e, não por acaso, o presidente da campanha. Quem testemunha essa proximidade do general com o presidente é o ex-guerrilheiro Carlos Eugênio Paz³⁰, que participou de uma quase tragédia.³¹ É perceptível o ideário político presente nessas campanhas, tanto na sua opção alienante para os fiéis, como na propagação de uma ideologia de fundo religioso, mas com coloração conservadora. É mais notória ainda a ligação delas com a ditadura, uma vez que sua realização de modo “estranho” e “coincidente” se dava logo após os principais “movimentos” dos militares, a saber: o golpe em 1964 e o AI-5 em 1968.

Outro fato igualmente perturbador foi a inclusão na pauta da Assembleia da CBB de um item que visava autorizar a Convenção Batista a receber doações do governo.³² Não só porque feria o já aludido princípio da separação entre igreja e Estado, como também pela ocasião em que esse assunto foi trazido. Tal proposta foi postergada por uma comissão, não antes dela em seu parecer inicial qualificar o que seriam essas doações descaracterizando o acolhimento de doações em espécie.³³

Ao se optar por campanhas “celestiais” e não por discutir e abordar os problemas da realidade, a liderança batista evidenciou seu ideário conservador. Isso porque a ideologia conservadora impede a apreensão dos processos revolucionários fazendo com que a postura seja de livrar-se deles ao invés de compreendê-los.³⁴ Exemplo disso foi o registro em ata da mensagem de um dos oradores da 46ª Assembleia da CBB (1964) realizada na Igreja Batista da Capunga, no Recife (PE). Na ocasião, pregava o

²⁸ Em 1964 já tinha sido lançada e efetuada a Campanha Nacional de Evangelização, igualmente presidida pelo pastor Rubens Lopes. O pastor José dos Reis Pereira, redator do OJB, retrata a fala do pastor Rubens Lopes à Assembleia Legislativa do Estado da Guanabara: “Vai acontecer no Brasil, em 1965, outra revolução. Outra, mas esta branca, pacífica, sem sangue. Será uma revolução espiritual, de dimensões nunca vistas na História deste país. Será uma revolução em profundidade. Será uma revolução de consciências. Será uma revolução feita não a poder de pólvora, senão a poder de fermento” (OJB, p. 3, 20 set. 1964). Reis Pereira termina dizendo: “Assim a Revolução do Fermento será vitoriosa. E o Brasil vencerá com ela” (OJB, p. 3, 20 set. 1964).

²⁹ Talvez comece aí a relação de Figueiredo com os batistas, através da instrumentalidade de Humberto de S. Melo. Esse dado é importante para lançar luz no movimento de concessão de canal de TV aberta para “os batistas” no governo Figueiredo.

³⁰ PAZ, Carlos Eugênio. In: MORAES NETO, Geneton. *A Incrível história do guerrilheiro que recrutou a mãe para a luta armada, participou do “justicamento” e deu aula de música a crianças: é hora de “jogar luz” nos porões*. Disponível em: <www.g1.globo.com/platb/geneton/2012/07/02>. Acesso em: 13 mar. 2015.

³¹ O então “Ari” conta que sem querer, ao sair para comprar pão, um dos “guerrilheiros” viu o general chegando com sua esposa à Igreja Batista de Vila Mariana. Ao partilhar com o grupo, foi arquitetado um plano que representou o cerco do general Humberto de Mello, junto de sua esposa, na escadaria da igreja, ao qual se sucedeu outros alternados cercos ora de agentes da repressão, ora de guerrilheiros.

³² LIVRO DE ATAS DA CBB, 28/01/1969, p. 19.

³³ ANAIS DA CBB, 1970, p. 63.

³⁴ AUERBACH, 2011, p. 399.

pastor José dos Reis Pereira e no auditório estava o então governador Miguel Arraes. Sua prédica teve por tema “A nossa mensagem na atual conjuntura brasileira” e nela ele afirmou que a Campanha Nacional de Evangelização era a “última oportunidade de salvar o Brasil”³⁵. A indagação que se faz é salvar de quê? De quem? Na retórica da salvação estava presente a incompreensão dos processos revolucionários bem como o desejo de se “salvar”, de se livrar deles. Inegável também é o fato de que essa prédica já sinalizava para o desfecho político que o Brasil teria dali a dois meses. Não se trata de profecia, pois dificilmente os profetas ascendem aos púlpitos das instituições religiosas. É mais fácil pensar em sinalização e compartilhamento de informação privilegiada do que estava acontecendo e do que estaria por vir.

Um importante sinalizador desse golpe anterior ao golpe está na mistura entre continuidade e mudança. Continuidade ao se pensar que, enquanto as casas de ensino teológico e formação de pastores de metodistas e presbiterianos estavam sob fogo cerrado, com intervenções, destituições de professores³⁶, os seminários batistas, ao que tudo indica, transcendiam a tudo isso. Enquanto mudanças radicais aconteciam nas casas de ensino teológico das demais denominações históricas, os batistas permaneciam incólumes. Seria a explicação para tal fato a direção ser ocupada por missionários norte-americanos do Sul dos Estados Unidos, reconhecidamente de linha conservadora e, em boa parte, refratária ao socialismo?

Já a mudança está ligada a troca do redator do semanário batista, chamado O Jornal Batista (OJB). Sob a outrora batuta do então pastor Almir Gonçalves, as páginas do OJB exalavam o modo de ser batista com toda a sua alteridade. Embates eram travados por articulistas de diferentes correntes de pensamento, como o que se deu entre os pastores David Malta do Nascimento e Delcyr de Souza Lima. O primeiro de pensamento progressista, vanguardista; o segundo altamente conservador e, porque não dizer, de retaguarda. Fato é que havia um espaço não só para as notícias do “mundo batista”, mas também para o diálogo, ainda que na forma de embate, entre as mais diferentes correntes.

Essa situação perdurou até à véspera do golpe. É salutar a mudança do redator de OJB, que em sua segunda coluna após o golpe, hipoteca o apoio ao novo regime. Nela, o pastor José dos Reis Pereira³⁷ expressa o apoio a um golpe que defende a “democracia” e realiza a vontade do povo brasileiro que “pela sua índole, pela sua formação, rejeita os sistemas totalitários, e muito particularmente o regime comunista”³⁸. Ao mesmo tempo em que esse editorial revela um estado de alienação no retrato dos processos revolucionários, das forças históricas e dinâmicas em ação na sociedade, ele também evidencia que a posição política determina a maneira de tratar literariamente a realidade.³⁹ A leitura da realidade está eivada de ideologia. Isso porque há um componente da tradição, de preconceitos que influi na leitura e na compreensão de

³⁵ LIVRO DE ATAS DA CBB, 29/01/1964, 18ª sessão da 46ª Assembleia da CBB, p. 45.

³⁶ CAMPOS. In: DIAS, 2014, p. 183; MATTOS. In: DIAS, 2014, p. 119.

³⁷ OJB, edição 15, p. 3, 12 abr. 1964.

³⁸ PEREIRA. In: OJB, edição 15, p. 3, 12 abr. 1964.

³⁹ AUERBACH, 2011, p. 397.

uma determinada realidade. Justamente por isso a liderança batista reconhece a inaptidão batista para com regimes ditatoriais, mas acolhe de modo paradoxal um sistema repressor. Em outras palavras: seu alinhamento com a extrema direita fez com que ela negasse a realidade presente no país, o que pode ser notado nas palavras que usou em outro editorial do OJB: “Não nos imiscuímos em negócios que aos políticos cabe resolver. Gostamos do aspecto anticomunista da revolução triunfante, e já o dissemos em editorial anterior”⁴⁰.

De igual modo ele procede na edição de 17 de abril de 1964, ao falar sobre “O Novo Governo”. Como canal do pensamento da liderança denominacional daquele tempo, José dos Reis Pereira apontou o caminho para os batistas naquele momento: a) encarar a mudança como uma intervenção divina na história que evitou o mal maior do comunismo; b) reforçar a condição peregrina dos crentes batistas pela qual deveriam mirar a pátria celestial, não se deixando absorver pela questão política do Brasil, ainda mais naquela circunstância; c) conclamar os fiéis a orar pelo país e pelos governantes.

Com um redator que se alinhava com a ditadura, era de se esperar que cessasse a alteridade no OJB. Uma censura interna passava a vigorar. Divergências só foram vistas quando no campo da estrutura denominacional ou em torno de assuntos doutrinários de menor expressão. A realidade foi sepultada e de uma hora para outra os batistas passaram a ser perturbadoramente unívocos. Criou-se aquilo que Auerbach chamaria de um estado de torpor, de embriaguez pela fuga da realidade.⁴¹ Assuntos, ou melhor, questionamentos ligados ao regime militar só voltaram a ganhar abertura nos anos 1980, mas sob um discurso moralista e revanchista (ao tratar das benesses aos católicos). Um bom exemplo é o artigo do pastor Edson Valentim de Freitas Filho⁴² que, ao ter publicada sua “Carta Aberta de um pastor ao Presidente Figueiredo”, questiona tão somente sua aproximação da liderança católica, com o decreto de 30/06/1980 que instituiu Aparecida como padroeira do Brasil e 12/10 como feriado nacional. Nesse mesmo artigo, o articulista critica as benesses para a recepção do papa João Paulo II, sem qualquer menção à repressão ou mesmo às torturas. Isso corrobora com o pensamento de Auerbach assim traduzido por Leopoldo Waizbort:

Não há qualquer sombra da política, de crítica social ou econômica, ou investigação dos fundamentos políticos, sociais e econômicos da vida; sua crítica dos costumes é puramente moralista, isto é, ela considera a estrutura existente da sociedade como dada, pressupõe a sua legitimidade, duração e validade geral e fustiga as extravagâncias que existem em seu interior como algo digno de gozação⁴³.

A abordagem literária, sua expressão no semanário batista, deixa de açambarcar a vida como um todo. Inexistem as demais dimensões da realidade, sejam elas

⁴⁰ OJB, edição 17, p. 3, 26 abr. 1964.

⁴¹ AUERBACH, 2011, p. 451.

⁴² FREITAS FILHO. In: OJB, edição 18, 01 maio 83.

⁴³ AUERBACH apud WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um*; crítica literária, sociologia, filologia. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 200. A opção pela citação de Auerbach em Leopoldo Waizbort atém-se à sua clareza, à sua melhor tradução.

sociais ou políticas. A percepção fica atrás de um grosso prisma moralista. A partir daí entram em cena o “conceito e o ideal de uma arte literária que não interfiram, de forma alguma, nos acontecimentos práticos do tempo”⁴⁴ e que evitem qualquer inclinação a influir moral, política ou praticamente, como quer que seja, sobre a vida das pessoas, importando tão somente o “desenvolvimento do estilo”⁴⁵. Mais do que um estilo literário, a aliança da liderança batista com o regime impôs a não contemplação da realidade que se apresentava naquele momento, tornando o semanário batista (OJB) cada vez mais intestino, cada vez mais voltado para dentro da própria denominação. A realidade abordada passou a ser somente aquela tida como “espiritual”. Os batistas, que nunca foram afeitos e marcados por seu envolvimento político, agora se isolavam sob uma espécie de redoma.

É possível que muitos líderes tenham enviado textos, contribuições, artigos para o OJB, mesmo porque o pastor José dos Reis Pereira reconhecia a existência daquilo que ele chamou de “infiltrações”⁴⁶. Mas fato é que, se tais contribuições chegaram à redação do OJB, elas nunca ganharam suas páginas. Ele mesmo, por ocasião de seu primeiro editorial, mandou seu recado quando afirmou que aquilo que contrariava as crenças e os princípios batistas não seria publicado no OJB. E continuou: “Para ser bem claro, se alguém resolver mandar-nos uma apologia do comunismo, ou uma diatribe contra o batismo por imersão, não verá tal matéria publicada por nós, [...]”⁴⁷. Era preciso salvaguardar o apoio à ditadura. Assim como foi preciso sinalizar esse apoio na capa do OJB que deu às boas-vindas ao golpe. Enganam-se aqueles que pensam que as boas-vindas vieram com o editorial. Ela estava na capa da edição de 14 de 05 de abril de 1964. Sua manchete trazia o seguinte título: “REVOLUÇÃO EM MARCHA: CNE”⁴⁸. São dois termos que pouca ligação tem a ver com o ideário batista. “Revolução” é uma palavra lida com receio por conta de uma composição conservadora.⁴⁹ Já o termo “marcha”... O que está sendo assinalado aqui é que esse foi o código batista para asseverar que “o dever de casa”, o golpe antes do golpe, havia sido feito. E sua execução foi lapidar.

⁴⁴ AUERBACH, 2011, p. 452.

⁴⁵ AUERBACH, 2011, p. 452.

⁴⁶ OJB, edição 14, p. 3, 05 abr. 1964.

⁴⁷ OJB, edição 14, p. 3, 05 abr. 1964.

⁴⁸ CNE era a sigla para a Campanha Nacional de Evangelização, a qual tomou conta da pauta da Assembleia da CBB em 1965, juntamente com o rescaldo da divisão da denominação por conta da renovação espiritual pela qual os batistas passaram. Nessa mesma primeira página, o pastor José dos Reis Pereira, ao abordar a CNE, a defende como uma espécie de antídoto contra o comunismo. Sugere-se aqui um aprofundamento posterior para tratar da ligação entre ideário conservador de extrema direita e o uso de campanhas conversionistas, como o caso da CNE e a da Campanha das Américas, igualmente citada neste artigo.

⁴⁹ Mas é essa a palavra que Rubens Lopes usa para se referir, por exemplo, ao impacto que a CNE ocasionaria no Brasil (OJB, p. 3, 20 set. 1964) e que José dos Reis Pereira alicerça sua expectativa de que o povo batista seria capaz de “transformar o Brasil” (OJB, p. 3, 16 ago. 1964), ao escrever o editorial da mesma edição.

A adesão cada vez mais explícita

O processo outrora iniciado por meio de códigos e mensagens subliminares, além das expressões de apoio e das mudanças feitas dentro da organização batista, teve prolongamento no decorrer dos governos militares. É o hiato auerbachiano entre o acontecimento e o evento, entre a promessa e o cumprimento, aqui nesse texto tomados pela figura da aliança, da adesão da liderança da CBB ao regime militar. Isso se deu desde as manifestações de apoio como a da mensagem de congratulação ao almirante de esquadra José Maria do Amaral Oliveira pela assunção ao cargo de chefe do Estado Maior das Forças Armadas⁵⁰, como também no envio de outro telegrama de congratulação, agora para o presidente Figueiredo, pelo pronunciamento contra a pornografia.⁵¹

Contudo, a adesão não ficou restrita aos telegramas. Bem antes dessa afável troca de correspondências entre a liderança batista e a liderança militar do país, num período ainda contido 10 anos após o golpe, o apoio se mostrava. Enquanto a liderança das juventudes das igrejas metodistas e presbiterianas era presa e torturada, como foi o caso de Anivaldo Padilha⁵², o pastor Irland Pereira de Azevedo, que havia sido o primeiro presidente da JUMOC – Junta de Mocidade da Convenção Batista Brasileira eleito em 1968, é retratado numa foto ao lado do presidente Médici.⁵³ A legenda desse registro histórico, que saiu na revista da Juventude Batista, trazia a seguinte informação: “encontro da liderança jovem batista com Sua Excelência General Médici”. Esse fato se contrapôs às demais juventudes que, nessa época, publicavam artigos que contestavam o governo e o sistema, e que apontavam para aquilo que Auerbach chama de coexistência entre o mal-estar moral e o desejo de expansão econômica.⁵⁴

Outro caso que exemplifica bem a escalada de influência batista na esfera da ditadura militar ocorreu na Bahia. A carreira política de Clériston Andrade, indicado prefeito de Salvador de 1971 até 1975 (não havia eleição direta, mas indicação do governo), também evidenciou um contexto prestigiado pela ampla relação com os militares. Diácono da Igreja Batista Sião⁵⁵ (e posteriormente da Igreja Batista da Graça),

⁵⁰ ATA 01/1985 da CBB, 26/03/85, p. 66.

⁵¹ ATA DA JUNTA EXECUTIVA DA CBB, 1982, p. 36. (Destaca-se que a ideia dessa proposição partiu do pastor José dos Reis Pereira, redator ainda à época do OJB).

⁵² PADILHA. In: DIAS, 2014, p. 65-73.

⁵³ MOCIDADE BATISTA – Revista de Atualidades/Programas de Treinamento, 1972, 1º Trimestre, p. 36-37.

⁵⁴ AUERBACH, 2011, p. 451.

⁵⁵ A Igreja Batista Sião, de Salvador (BA), é considerada por alguns como um símbolo das relações de conchavos com o governo militar, e não só pela presença do diácono Clériston Andrade, frequentemente chamado pela imprensa de “pastor”. A igreja foi fundada em 17 de abril de 1936 e foi liderada de 1947 até 1987 pelo pastor Valdívio de Oliveira Coelho (1915-1987), militar da reserva, cuja irmã, Alzira Coelho Brito, era casada com Raymundo de Souza Brito (1900-1982), deputado federal reeleito em várias legislaturas, primeiro pela UDN e depois pela ARENA. Conquanto Raymundo Brito não fosse batista nem membro da igreja, através de barganhas e clientelismo político, passou a ter nos batistas sua base de apoio (cf. SILVA, Elizete da. Protestantes e o governo militar: convergências e divergências. In: ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (Org.). *Ditadura militar na Bahia: Novos olhares, novos objetos, novos horizontes*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 31-51). Em função dos preparativos para a celebração

Clériston era apadrinhado do governador Antônio Carlos Magalhães e se beneficiou do recrudescimento de uma série de alianças locais de caráter essencialmente clientelista. Para o governo, porém, representava um excelente contraponto ao clero católico baiano alinhado à teologia da libertação, de inspiração marxista. Indicado para concorrer ao governo da Bahia no ano de 1982, pelo PDS, era o franco favorito quando morreu num acidente de helicóptero durante a campanha – “os batistas baianos jamais haviam chegado tão próximos das entranhas do poder”⁵⁶.

Apesar dessa constante relação, foi sem dúvida no governo Figueiredo que os laços entre a liderança batista e os militares mais deram sinais visíveis de estreitamento. Os anos 1980 se constituíram no período em que os batistas se deram aos militares, no tempo do que Auerbach chamaria de “cumprimento” em seu modelo de interpretação figurativa. O filólogo alemão assim se expressou: “na figura, um acontecimento terreno é elucidado pelo outro, o primeiro significa, o segundo realiza o primeiro”⁵⁷. Conquanto a origem desse princípio seja a interpretação que o apóstolo Paulo fez do Velho Testamento em suas cartas⁵⁸, ele se aplica no caso em análise, numa interpretação de significado e preenchimento, de sentido e conteúdo. Essa realização e a aproximação mais intensa da ditadura ocorreram por dois líderes principais, os pastores Nilson do Amaral Fanini e Irland Pereira de Azevedo.⁵⁹

Ao que tudo indica essa aproximação com o presidente Figueiredo ocorreu após uma demanda, um aproveitamento parlamentar batista. Foi aprovado que a CBB nomeasse uma comissão para enviar um memorial, um manifesto ao presidente. A comissão era composta pelos pastores: Irland Pereira de Azevedo, Nilson do Amaral Fanini, Delcyr de Souza Lima, José dos Reis Pereira, Éber Vasconcelos, Ebenézer Soares Ferreira. Esse “manifesto” foi bem redigido e sua linguagem é imponente. Após ser feito e aprovado na 62ª Assembleia da CBB, que ocorreu em Goiânia em janeiro de 1980, foi entregue em mãos numa audiência oficial. Nele, constava uma breve apresentação dos batistas, a qual foi sucedida por uma preocupação de tom moralista com os rumos da sociedade e da mídia, que pode ser notada na transcrição abaixo:

Convencidos de que o povo brasileiro tem em Vossa Excelência um autêntico guardião, manifestamos nossas apreensões mas, ao mesmo tempo, esperamos que o Governo venha a tomar ou determinar as providências tendentes a coibir os abusos daqueles que, deslembrando ou mal interpretando os altos ideais de Vossa Excelência no decorrer de seu Governo, estão a implantar em nossa terra o império da imoralidade e da violência.

do centenário da presença batista no Brasil (a ser comemorada em Salvador, em 1982), a trajetória de Clériston Andrade (1925-1982) foi repercutida nacionalmente por muitos líderes batistas.

⁵⁶ SILVA, 2009, p. 43.

⁵⁷ AUERBACH, 1997, p. 9.

⁵⁸ AUERBACH, 1997, p. 45.

⁵⁹ Ressalta-se que Fanini foi presidente da CBB por 12 vezes (1972, 1973, 1976, 1977, 1979, 1980, 1984, 1987, 1991, 1995, 2003, 2004); Irland, por sua vez, por cinco vezes (1981, 1985, 1986, 1994, 1999) e Rubens Lopes por 13 vezes (1948, 1951-1954, 1958, 1961-1965, 1968, 1970). Fonte: ANAIS da 93ª Assembleia da CBB, Aracaju, 2013, p. 460-461. Destaca-se que eles ocuparam outros cargos na diretoria e outras posições de destaque na denominação ao longo do exercício de suas funções pastorais.

Nosso progresso, nossa grandeza e nosso futuro no concerto das nações dependem da base moral em que se assente a vida da nacionalidade. O testemunho da História dá-nos conta de que a imoralidade tem produzido efeitos mais desastrosos do que inimigos armados na destruição dos povos⁶⁰.

Ao terminar, essa comissão redacional finaliza a declaração com a expressão “nossa disposição de orar por Vossa Excelência e seu Governo, **ao mesmo tempo que lhe hipotecamos todo apoio moral e espiritual**” (grifo nosso)⁶¹. Nesses mesmos anais (da 63ª Assembleia da CBB) encontrou-se também a carta-resposta do presidente, que, mesmo tendo um cunho protocolar, foi assinada de próprio punho.

Num raro momento de lucidez política e de registro da mesma, o pastor Manfred Grellert, respeitado líder batista de pensamento mais progressista, que tinha sido pastor da Igreja Batista da Capunga em Recife e professor do Seminário Batista do Norte do Brasil, e à época dirigia a Visão Mundial do Brasil, membro da Junta Executiva da CBB, manifesta sua rejeição ao “manifesto” ao propor, numa reunião da Junta Executiva da CBB realizada em 11/03/1980, a nomeação de uma comissão para que interpretasse e transmitisse para a sociedade brasileira, por ocasião da celebração do centenário batista no Brasil, uma mensagem que contivesse: “1) definição da identidade batista brasileira; 2) tomada de posição sobre a realidade brasileira”⁶². Sua proposta ainda pedia que tal declaração fosse enviada a todos os setores da sociedade brasileira. Parece que tal proposta caiu no esquecimento, uma vez que não há registros de tal declaração e muito menos do envio da mesma para os mais diferentes setores da sociedade brasileira. Ao não ter dado provimento a uma determinação de sua junta diretiva, a liderança batista evidenciou mais uma vez seu comprometimento e sua aliança com o governo militar.

Diga-se de passagem que a manifestação de apoio ou o pedido para uma atuação governamental não é inédito nem entre os batistas. Contudo, esse episódio foi destacado porque foi possivelmente através dele que Fanini estreitou sua relação com o já predisposto presidente Figueiredo, tanto pela circunstância histórica da decadência do governo militar quanto pela provável influência que seu colega de farda Humberto de Melo teria exercido. Outro exemplo disso é que, ao esbarrar o trabalho missionário batista brasileiro efetuado pela Junta de Missões Nacionais com as causas indigenistas, Fanini se prontificou a entregar um documento da Junta Executiva da CBB para Figueiredo, alegando que “já tinha uma entrevista agendada” com ele.⁶³ Tais encontros são importantes para assinalar os caminhos percorridos por Fanini junto a Figueiredo, que culminaram com a concessão de um canal de TV para os batistas, a TV RIO.⁶⁴

⁶⁰ ANAIS DA 63ª ASSEMBLÉIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 1981, p. 5-6.

⁶¹ ANAIS DA 63ª ASSEMBLÉIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 1981, p. 6.

⁶² ATA DA JUNTA EXECUTIVA DA CBB, 11/03/1980, p. 20.

⁶³ ATA DA JUNTA EXECUTIVA DA CBB, 11/03/1980, p. 24.

⁶⁴ Consoante CASTRO; DUSILEK; SILVA, 2016, p. 74-102.

Em 1981, esses dois líderes batistas, Fanini e Irland⁶⁵, ingressaram na ESG – Escola Superior de Guerra, turma Marechal Cordeiro de Farias. Tal registro não se dá somente pelo site da ESG, mas sobretudo pelos apontamentos nas atas⁶⁶ daquele ano da Junta Executiva da CBB das justificativas de ausência por conta do curso, bem como da formatura com o anúncio do culto de gratidão que foi realizado na Primeira Igreja Batista de Niterói em 09/04/1982.⁶⁷ Os trabalhos monográficos, especialmente o do pastor Irland, e os contatos feitos, notadamente com Dr. Arolde de Oliveira, então diretor do DENTEL/RJ, abriram definitivamente as portas para a celebração do ápice e da recompensa do apoio à ditadura, a saber: a concessão do canal de TV⁶⁸, a famigerada TV RIO, que posteriormente foi comprada pela Igreja Universal do Reino de Deus. Ao invés de creditarem esse acontecimento à mordada imposta no tempo da ditadura, bem como ao habilidoso trâmite político, setores batistas “santificaram” esse feito ao celebrá-lo como um “grande milagre”⁶⁹. Nesse mesmo artigo, o autor menciona a prisão de um padre pelo regime militar com o objetivo de contrastar e tonificar ainda mais o “milagre”. Destaca-se que Ebenézer Soares Ferreira, que fora presidente da CBB em 1965 e que tinha duramente criticado a violência da ditadura da Argentina num artigo de 1983⁷⁰, contudo, sob o pretexto de atacar a liderança católica. Mesmo incluindo o Brasil no seu texto como violador dos direitos humanos e afirmar que “onde se praticam tais crimes pode-se verificar que o Cristianismo é apenas rótulo”⁷¹, seu foco não é a crítica à ditadura no Brasil.

Já em 1982, o OJB destaca, na sua edição de número 35, de 29/08 daquele ano, a presença do pastor Nilson do Amaral Fanini pregando no culto de ação de graças realizado na Igreja Batista do Farol pela posse do novo prefeito biônico de Maceió (AL), Corinto Campelo da Paz. Interessante que lá estava presente o jovem e então ex-prefeito de Maceió Fernando Collor de Melo. Os batistas se faziam cada vez mais presentes nas plataformas ditatoriais, ainda que o altar fosse transmutado para tal.⁷²

Porém, a parte mais visível desse envolvimento foi a celebrada participação (ou seria entronização?) do presidente Figueiredo e sua comitiva em dois cultos especialmente promovidos pela liderança batista. O primeiro, cuja preparação ocupa o expediente de boa parte das reuniões da Junta Executiva da CBB no primeiro se-

⁶⁵ A opção por chamar um dos pastores pelo sobrenome e o outro pelo prenome é proposital. Assim eles são conhecidos e chamados no meio batista.

⁶⁶ LIVRO DE ATAS DA JUNTA EXECUTIVA DA CBB, p. 29, 31 *passim*.

⁶⁷ Aliás, nessa mesma igreja, sob a liderança do pastor Fanini, era realizado anualmente no dia 31/03, a partir de 1964, o culto de gratidão pelo golpe militar, com a presença de líderes políticos, militares e eclesiásticos.

⁶⁸ Conforme CASTRO; DUSILEK; SILVA, 2016, p. 74-102.

⁶⁹ FERREIRA, Ebenézer Soares. In: OJB, edição 10, p. 5, mar. 1984.

⁷⁰ FERREIRA, Ebenézer Soares. In: OJB, edição 13, p. 4, 27 mar. 1983.

⁷¹ FERREIRA, Ebenézer Soares. In: OJB, edição 13, p. 4, 27 mar. 1983.

⁷² Interessante que nessa mesma edição do OJB o pastor José dos Reis Pereira (JRP), no seu editorial, critica o comunismo russo por conta da ausência de fidedignidade dos números que eles apresentam. E como exemplo cita os batistas russos, perguntando: “como saber de fato quantos são?” Ora, ao assim se expressar, JRP não pôs em cheque os dados da URSS, mas dos batistas, os quais nunca foram muito bons com os números.

mestre de 1980, foi realizado na Igreja Memorial Batista de Brasília, que na ocasião era liderada pelo presidente da Junta Executiva, Pastor Éber Vasconcelos. O OJB noticiou com destaque, como que assinalando o prestígio da liderança batista ao ter um presidente da República em uma de suas reuniões.⁷³ Para os batistas, tal efeméride era vista como sinal de bom trânsito da denominação e da liderança denominacional junto ao governo.

A visibilidade também pode ser notada no apoio de Fanini a Figueiredo. Evangelista conhecido, líder hábil e politicamente articulado, Fanini incensou o general Figueiredo ao encher o Maracanã em 28/08/1982 com um culto chamado de “Deus Salve a Família”. Diante de um Maracanã lotado, o governador Chagas Freitas e especialmente o presidente receberam o apoio “faninesco”. Esse tema não foi à toa. Num momento de enfraquecimento da ditadura, relembrar a “saudososa” “Marcha de Apoio à Família” mediante a temática anunciada, representava uma declaração de claro apoio e o desejo de vida longa no poder aos militares. Parece-nos que a história confirma que a marca de Fanini era o evangelismo e não a profecia. Mesmo com o culto rememorante, a ditadura caminhava para o seu fim. No meio batista o OJB repercutiu com destaque esse encontro principalmente nas suas edições de número 31, 34 e 39, todas do ano de 1982.

Já em 1983, a liderança batista instituiu o Dia Nacional de Oração. Era um tempo conturbado de distensão envolto por um clima político que pedia a liberdade e a democracia, ocasionando o movimento das Diretas Já. No ABC paulista, pululava a contestação: greves aconteciam entre os metalúrgicos, algo impensável até então. Pois justamente nesse contexto é que a liderança batista escolhe o dia 01/05, o dia do trabalhador, como Dia Nacional de Oração (ou seria da provocação?!).⁷⁴ Nesses pequenos movimentos, o apoio à ditadura era confirmado, e a condenação dos contestadores era estabelecida.

Por fim, é interessante destacar a coerência e a fidelidade do Pr. Irland aos militares. E ao fazê-lo aqui, espera-se que seja percebido como uma figura, uma representação de muitos. Ao receber o convite na qualidade de presidente da CBB para estar na recepção do primeiro presidente civil eleito (ainda que de modo indireto), oferecida pelo governo, Irland declina do mesmo e justifica a recusa por conta de uma enfermidade. O fato curioso desse processo é que ele faz questão de registrar o convite e sua recusa nas atas do Conselho de Planejamento e Coordenação⁷⁵ (CPC) da CBB.⁷⁶ Ele podia ter recusado, podia ter comunicado o envio de outra pessoa no seu lugar, ou simplesmente ter desconsiderado o convite. Contudo, ao registrá-lo na forma como

⁷³ OJB, edição 27, p. 1, 6, 06 jul. 1980.

⁷⁴ OJB, edição 15, 10 abr. 1983.

⁷⁵ O CPC da CBB é o termo que designa o colegiado da liderança batista do Brasil e que substituiu como fórum decisório a Junta Executiva da CBB. A título de esclarecimento, pontuamos que, por muitos anos, o fórum maior de decisão na denominação batista era a junta executiva, que possuía uma diretoria própria, diferente da eleita pela Assembleia Convencional. Posteriormente a diretoria da assembleia passou a ser a Diretoria da Junta Executiva (1985), ocasião em que passou a ser chamada de Conselho de Planejamento e Coordenação da Convenção Batista Brasileira (CPCCBB).

⁷⁶ ATA 1/1985 do CPCCBB, de 26/03/1985, p. 65.

fez num documento oficial dos batistas, ele evidenciou sua coerência e sua fidelidade a um grupo da sociedade (militares) que já não estava mais no poder político da nação.

Considerações finais: a herança militar no meio batista

O objetivo deste artigo, conforme apresentado anteriormente, foi o de analisar o envolvimento da liderança batista com o golpe militar de 1964 a partir de documentos oficiais da Convenção Batista Brasileira (CBB). Nesse sentido, e com base nas análises dos documentos coletados, uma série de considerações pode ser traçada sobre essa herança no meio batista.

A história continua sendo um ótimo instrumento de observação e aplicação do modelo figural de interpretação presente em Auerbach. Desse olhar, que foi mais detidamente voltado para o quinquênio inicial e final do governo militar, percebem-se as nuances da ligação batista entre os dois, cujo instrumento balizador de análise foi lastreado em Auerbach. Se, num primeiro momento, a “farda” estava embotada ou mesmo escondida por debaixo de um terno, no segundo momento, pelo que foi visto até aqui, a liderança batista da CBB vestiu a farda. O inicial envolvimento, que muitas vezes foi tratado com certo cuidado, tornou-se declarado no período final.

Não é só a história que cobra a conta de um envolvimento intenso com um regime ditatorial. Ao abraçar o regime, que não fez dieta ao violentar os direitos humanos de quem pensava e agia diferente, os batistas foram tragados para dentro de um formalismo do qual ainda não saíram. Essa mistura deixou marcas profundas e consequências na alma batista.

O primeiro legado é o da mácula histórica. Um grupo religioso que tem uma história tão bonita quanto os batistas não merecia vê-la maculada. Não porque suas vísceras não devam ser expostas, mas sim por conta do seu rastro histórico. Desde o início do século XVII, na Europa, quando surgiram, os batistas são preconizadores da liberdade religiosa, da liberdade de consciência e da liberdade de expressão. Foram perseguidos sem exercer perseguição até que veio o golpe militar. A partir de então, toleraram não a diferença, não a alteridade, mas a violência. Ao invés de se pronunciarem a favor dos Direitos Humanos, de usar o peso institucional como uma das principais, se não a principal denominação protestante na época do golpe, contra a barbárie ocorrida nos porões ditatoriais, preferiram o discurso do moralismo e da alienação. Envidaram esforços na propagação de uma mensagem cada vez mais distante da realidade, mais alienante e comprometida com as elites. Agora, na celebração da democracia, percebe-se como denominação envolvida numa história que não era dela, nem podia ser. Da qual ela, como liderança, fez questão de não fazer parte, de não contribuir para sua gestação e nascimento.

O segundo legado é a perda do lirismo. Ao longo da ditadura, os batistas ainda tiveram excelentes poetas no seu meio, tais como Myrtes Mathias e Gióia Júnior. O envolvimento com os militares, com seu formalismo e com sua crueldade (como ocorreu na ditadura), secou a poesia batista. Os poucos poetas que se arvoram em se chamar assim são áridos como uma farda engomada. Não há mais lirismo. Não há mais o estilo

poético, o estilo do divino, como Giambattista Vico e Martin Heidegger preconizam. A formalidade e a padronização militar embotaram as lideranças batistas, a ponto de desvalorizarem o poético. Os espaços para as declamações nos cultos, bem como para a publicação de poesias em formato de livros (pela então editora oficial dos batistas, a JUERP) ou mesmo para a inserção de poesias no O Jornal Batista, praticamente sumiram. Os concursos de poesias acabaram. Não havia como coadunar o estilo poético com a “farda”, com a rigidez institucional que passou a vigorar entre os batistas.

Aliada a essa perda do lirismo e da fala divina está a perda da alteridade. Os batistas passaram a incorporar um discurso hegemônico. Isso pode funcionar para os episcopais, mas não para uma denominação que mais se caracteriza por ser um movimento, devido à autonomia que as igrejas locais têm em relação à sua “matriz”. Exemplo disso, na primeira década de 2000, foi a verticalização de toda a estrutura administrativa da CBB. De algum modo, o modelo anterior podia ser caótico para se administrar, porém representava muito bem a forma de ser batista com juntas independentes. Os militares saíram do poder e décadas depois a influência dessa mentalidade diretiva, de comando, se mostra enraizada na cúpula batista.

Com a perda da alteridade, perdeu-se a identidade. Interessante que, na década de 1990, os batistas se atentaram para sua perda da identidade.⁷⁷ Muitos encontros e congressos foram promovidos. Na base da análise estava o crescimento dos grupos neopentecostais e a cooptação de muitos pastores a esse movimento. Contudo, tais encontros visavam ao “corpo” e não à “alma”. Ao limitar a temática a uma questão litúrgica, lamentando a ausência de um formalismo maior e de um controle sobre as igrejas, os batistas não resolveram seu problema identitário. Criou-se um paradoxo: o povo do mergulho (batismo como imersão) não quis a profundidade. E elas os levariam ao confronto dolorido com esse nefasto envolvimento com a ditadura civil-militar e com sua dificuldade de se situar no momento histórico que o Brasil passara a experimentar.

Outro legado foi o crescimento do legalismo no meio batista. Há uma rigidez enorme no meio batista, manifesta no seu apego ao estatuto, ao regimento interno e suas sucessivas alterações. Até pouco tempo atrás, boa parte do tempo e da pauta das assembleias anuais da CBB era ocupada com reformas de estatuto e regimento. O que se assevera aqui é que esse envolvimento com os militares embruteceu os batistas, a ponto de fazê-los perder a sensibilidade e a graça. Com uma pauta curta e uma visão miope e direcionada ora para as nuvens, ora para uma perspectiva intestina, os batistas se desconectaram da realidade.

O próprio OJB sofreu com essa interação. De um semanário que promovia debates, ele se transformou praticamente num “devocionário”. Sua escrita se tornou distante da realidade, numa clara adoção da “verticalidade”. Passou a ser uma literatura de inspiração direcionada para a alienação. E com a perda do toque com a realidade, perdeu seu encanto. Como Auerbach bem colocou, criou-se um distanciamento entre

⁷⁷ CASTRO; DUSILEK; SILVA, 2016, p. 75-83.

o editor e o leitor, que ocasionou a perda do interesse no material e que influenciou na queda da tiragem do jornal batista.

Por fim, o legado mais excruciante desse acoplamento com os militares foi o enfraquecimento da ação social e da luta pela justiça. Muitos líderes, por medo de serem taxados como comunistas ou por comodismo, e até mesmo diletantismo, acabaram deixando de se envolver com as questões sociais mais urgentes da sociedade. Ao enxergarem qualquer movimentação pelos pobres, ainda que fosse o de fornecer uma cesta básica como uma identificação e ação política, muitos deixaram de agir e amar o próximo. Como na parábola do bom samaritano contada por Jesus em Lucas, capítulo 10, muitos religiosos relegaram aos samaritanos o privilégio de socorrer os que ficaram pelo caminho. Sim, porque Jesus não coloca os desvalidos à margem da ação religiosa, mas sim no trajeto, no percurso, no caminho daqueles que vivem na ou da religião. O que não dizer da luta pela justiça social? Os batistas se apequenaram ao tirar do seu horizonte, do seu campo de visão, aquilo que lhe era essencial. Ao se revestirem com a farda, os batistas se desvestiram da essência do ensino de Jesus.

O relacionamento entre os batistas e o regime se deu mais pela cúpula da liderança batista. A maior parte dos fiéis, como mencionado anteriormente, pouco ou nada sabia desse envolvimento. Verdade seja dita que líderes questionaram e se posicionaram contra essa aliança, como foi o caso do já citado pastor Grellert. Mas eles sofreram perseguição, se não dos agentes da repressão, dos agentes institucionais. Muitos foram exilados da denominação, empurrados e enfiados para dentro de suas igrejas ou para outras áreas de atuação na sociedade civil.

Ao se expor esses fatos, espera-se que a luz colocada sobre esse envolvimento histórico evidencie a opção da liderança batista de então. Que essa mácula histórica seja também o sinal de uma vigorosa cicatriz, para que jamais os batistas voltem a negar sua história, sua trajetória, seu lastro e seu rastro. Um grupo que nasceu embebido pelos ideais de liberdade e apregoando as de consciência e culto não deveria ter “vestido a farda”, num apoio que pode ser chamado de acrítico, ao regime. A expectativa é de que os batistas jamais optem novamente por qualquer mecanismo de fuga da realidade, usando seus espaços físicos, literários ou imaginários para promover o amor, a justiça, a diversidade e a liberdade.

Referências

- ALMEIDA, Luciane Silva de. Batistas e Ditadura Militar na Bahia. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, Brasil, v. 9, n. 15, p. 81-97, jan./jun. 2014.
- ANAIIS DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA DOS ANOS DE 1980 e 1981. Arquivos do Conselho de Coordenação e Planejamento da Convenção Batista Brasileira. Rio de Janeiro, 2013.
- ATAS DA JUNTA EXECUTIVA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA DE 1978-1984. Arquivos do Conselho de Coordenação e Planejamento da Convenção Batista Brasileira.
- ATAS DO CONSELHO DE PLANEJAMENTO E COORDENAÇÃO DA CBB DE 1985-1990. Arquivos do Conselho de Coordenação e Planejamento da Convenção Batista Brasileira.
- ATAS DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, ANOS DE 1964-1974 e 1980-1990. Arquivos do Conselho de Coordenação e Planejamento da Convenção Batista Brasileira.

- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *Figura*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.
- _____. St. Francis of Assisi in Dante's Commedia. *Italica*, Tucson, Arizona, v. 22, n. 4, p. 166-179, Dec. 1945. (American Association of Teachers of Italian). Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/476226>>. Acesso em: 29 out. 2013.
- CAMPOS, Leonildo S. Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1964-1985). *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 95-156, 2002.
- CASTRO, Alexandre de Carvalho; DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; SILVA, Clemir Fernandes. Identidade Social, Mídia Televisiva e Construção Histórico-Cultural da Memória Coletiva: o caso de um movimento sócio-religioso no Brasil. *RELIGIÃO & SOCIEDADE*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 74-102, 2016.
- DIAS, Zwinglio M. (Org.) *Memórias Ecumênicas Protestantes – Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.
- LANDERS, John. *Teologia dos Princípios Batistas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.
- LESSA, Helcio da Silva. *Ação Social Cristã*. Guanabara (Rio de Janeiro): Movimento “Diretriz Evangélica”, [1985?]. p. 71-76.
- MOCIDADE BATISTA – Revista de Atualidades/Programas de Treinamento. Rio de Janeiro: JUMOC, 1. Trimestre de 1972. p. 36-37.
- O JORNAL BATISTA [da] Convenção Batista Brasileira. Rio de Janeiro, 1964-1985. Semanal.
- NUNES, Adão Pereira. *Conversa de Plantão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- PAZ, Carlos Eugênio. In: MORAES NETO, Geneton. *A Incrível história do guerrilheiro que recrutou a mãe para a luta armada, participou do “justicamento” e deu aula de música a crianças: é hora de “jogar luz” nos porões*. Disponível em: <www.g1.globo.com/platb/geneton/2012/07/02>. Acesso em: 13 mar. 2015.
- SCHMIDT, Daniel Augusto. *Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil*. São Paulo: Reflexão, 2014.
- SILVA, Elizete da. Protestantes e o governo militar: convergências e divergências. In: ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (Org.). *Ditadura militar na Bahia: Novos olhares, novos objetos, novos horizontes*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 31-51.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2006.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Do Estado Novo à Ditadura Militar: memórias de um soldado*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUZA, Silas Luiz de. *Protestantismo e Ditadura: os presbiterianos e o Governo Militar no Brasil (1964-1985)*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um; crítica literária, sociologia, filologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Resenhas



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2804>

KARL BARTH – A CARTA AOS ROMANOS¹

Karl Barth – The Epistle to the Romans

Rudolf von Sinner²

Resenha de: BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. Segunda versão (1922). Editado por Cornelis van der Kooi and Katja Tolstaja. Tradução Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016. 576 p. ISBN 978-85-8194-075-5.

O presente livro marcou, teologicamente, o início do século XX, caindo como “uma bomba [...] no *playground* dos teólogos”, no dizer de Karl Adam. A primeira edição, de 1919, já tinha chamado a atenção como posicionamento do então pastor da Igreja Reformada de Safenwil, Argóvia, na Suíça, que zelava pelos direitos dos operários numa pequena cidade com grandes e poderosas empresas. Barth entendia que o projeto liberal da teologia, ao qual ele mesmo pertencia, estava falido diante de seu apoio ao nacionalismo e à Primeira Guerra Mundial, entrementes perdida pelos alemães. Era preciso, segundo Barth, entrar mais profundamente na leitura da Bíblia, ir além de um mero cientificismo que não atinge o espírito dela. Visou mudar o enfoque do sujeito humano com suas supostas (e falhas) capacidades, inclusive religiosas, para *Deus como sujeito*. A teologia deveria partir de Deus e não do ser humano. Assim, Barth afastou-se mais e mais claramente do seu professor Adolf von Harnack (1851-1930; “é evidente que o ídolo está balançando” – *der Götze wackelt*) e aproximou-se do grande amigo de Nietzsche, Franz Overbeck (1837-1905), professor polêmico em Basel, das pinturas de Matthias Grünewald (1470-1528) com o dedo de João apontando para Jesus na cruz, de Sören Kierkegaard (1813-1855), em quem o convenceu a clara distinção feita entre Deus e o ser humano, além de outros e, não por último, seu irmão Heinrich Barth, quem defendeu sua tese de habilitação em Basel em 1920

¹ O artigo foi recebido em 09 de agosto de 2016 e aprovado em 30 de dezembro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor (Universidade de Basileia, 2001) e livre-docente (Universidade de Berna, 2010) em Teologia. Professor titular de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Líder do grupo de pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana. Contato: r.vonsinner@est.edu.br

com um estudo sobre a alma na filosofia de Platão, inspirando seu irmão nessa linha platônica da origem.

A presente publicação está baseada na segunda edição da *Epístola aos Romanos*, de 1922. Trata-se de uma nova versão, uma edição crítica, publicada em 2010 em alemão, com anotações explicativas que em muito ajudam a leitora, o leitor hodierno, e foi mui habilmente traduzido pelo exegeta Uwe Wegner. A segunda edição do *Römerbrief*, uma revisão total, foi escrita em quase 11 meses enquanto Barth, mesmo sem a titulação acadêmica cabível, já estava com uma convocação para a nova cátedra de Teologia Reformada na Universidade de Göttingen, criada com apoio de presbiterianos dos Estados Unidos. A maior mudança entre a primeira e a segunda edições foi que a última não destacava mais tanto o reino de Deus como força que move o mundo, mas Deus como o totalmente Outro. Barth insiste que o ser humano não pode chegar a Deus por força ou vontade própria, mas apenas a partir do Cristo, em quem Deus vem ao encontro do ser humano. A história da salvação entra como *crise* na história humana, dizendo um grande *não* ao mundo com seu pecado e a presença da morte, porém proclamando o *sim* de Deus em Cristo que superou o pecado e a morte. Entendia a definição científica da teologia a partir da tarefa prática de prédica numa combinação estreita entre reflexão teológica normativa e crítica atual da cultura e sociedade, rendendo-lhe o título de “profeta”.

A seguir, como antegosto da leitura própria do livro, apresentarei alguns recortes temáticos que são recorrentes no livro, seguindo mais ou menos a sequência dos capítulos como aparecem de forma proeminente. A abordagem de Barth do texto de Romanos é permeada pelas palavras do juízo e da salvação pela graça, totalmente dependente de Deus e fora do nosso alcance. Toda empreitada humana precisa ser enxergada como tal que é: humana, nada mais nem menos. Deus é Deus, totalmente diferente do ser humano. Deus é soberano inclusive em decisão, tomada antes mesmo da queda no pecado, de predestinação pela salvação e pela condenação. Ela não depende, portanto, da história, de um acontecimento histórico, da ação de um ser humano (Adão). Esse ato e todos os seus desdobramentos tornam apenas visível o que já vale por decisão soberana de Deus. A salvação, por sua vez, vem precisamente da justiça, que é a justiça de Deus, não de Abraão, nossa, do crente, mas de Deus – uma ideia teológica muito típica de Barth. Nisso, Deus toma nosso lado: “Ele se justifica a si mesmo perante si mesmo, declarando-se partidário do ser humano e de seu mundo, não cessando de aceitá-lo. Também a ira de Deus é justiça de Deus”, afirma (p. 127). Que Deus faça isso “apesar” (*Trotzdem!*) da queda e do pecado é “inaudito” (*unerhört* – algo como “onde já se ouviu uma coisa dessa”). O juízo não destrói, ele restaura na misericórdia de Deus.

Em várias instâncias há cotoveladas contra a teologia liberal e o romantismo, contra a religião como algo humano, ao qual é contraposta a fé como dádiva do Deus soberano, encontrando-se “à sombra do pecado e da morte”, mesmo tendo a religião sua “razão relativa” de ser. Mas religião, inclusive a religião presente no cristianismo, é essencialmente autojustificação do ser humano. Contudo, a fé não é algo fácil; ela dá certeza, mas não dá segurança. Pelo contrário, enquanto tribulações não fazem parte da religião, fazem, sim, da fé, que mostra sua força precisamente no meio da tentação,

Anfechtung. Na fé, Barth propõe uma mudança de perspectiva: “Crer significa ver o que Deus vê” (p. 228), ou seja, buscar olhar para nós mesmos com os olhos de Deus – parece bastante pretensioso, mas é esse olhar que nos tira da nossa catividade ensinada. Deus é soberano e livre, portanto não pode ser sujeito nem por contraposição a um outro polo, como faz a religião. É, realmente, o totalmente outro. Ele pode fazer ligação entre eternidade e tempo, construir uma relação com o ser humano – não vice-versa. Mesmo que a religião seja natural para o ser humano – equivalente à lei (ou um dos usos dela) em Romanos –, ela é isto mesmo: humana, e não consegue chegar a Deus, ela estaria até traindo o Cristo. Em contraposição, a graça “é a consciência do ser humano de que sua vida, a despeito de todos os fatos, conteúdos, essências, toda existência e modo de existir, é vida por Deus gerada e movimentada e que nele tem seu repouso” (p. 229).

De várias formas, Barth destaca a soberania de Deus também em relação à igreja. A palavra “amei Jacó, mas odiei Esaú” (Mt 1.2-3) mostra novamente a qualidade livre e soberana do agir divino. É sinal da eterna dupla predestinação. É a justiça de Deus, e somente dele. Não há diferença fundamental ou de caráter entre Jacó e Esaú, o Faraó e Moisés nesse sentido, todos precisam mostrar o poder de Deus. Assim, a igreja de Esaú é humana, a de Jacó é que tem relação com Deus – pois no rio Jaboque, Jacó lutou com o anjo e conseguiu a bênção, mas ficou ferido. O encontro com Deus marca! A aflição da igreja é que Deus é desconhecido, desconhecido além daquilo que de si revela, o que insiste na forte coerência do Deus *absconditus* e do *revelatus* – ele é *absconditus* na própria revelação, não além dela. Barth mantém a unidade de Deus, também do irado e do misericordioso, tendo revelado essa unidade na *crux* de Cristo. O que isso significaria para um possível diálogo entre as religiões? Parece deixar pouca margem, enquanto desenha uma linha bastante reta entre Israel e a igreja, o que de fato será para Barth o problema ecumênico por excelência.

Ao longo do livro, o texto continua num tom irritador, na parte final até pelo título para os capítulos 12-15: “A grande perturbação” (*Störung*), podendo chamar o próprio evangelho de “perturbador” (p. 512). Não é nada fácil o que Deus aqui exige do seu povo. De novo se insiste que Deus é Deus e o ser humano é humano, e é preciso enxergar a ação de Deus por sua própria iniciativa e não num agir humano. Isso vale, de modo especial, na ética. Ou seja: doutrina e ética não estão separadas, mas intrinsecamente interligadas – a base das duas é que Deus é Deus. A ética não pode ser fundamentada em conceitos “intramundanos” (p. 425). Também não se fundamenta na mística, numa participação em Deus, mas na ação de Deus que ilumina a ação humana, numa superação e transformação do ser humano. A ética humana tem, isto sim, seu direito relativo e pode buscar praticar relacionamentos norteadas pelo amor, pelo respeito diante da “santidade do ser humano, sem o qual a sociedade vira uma casa de loucos” (p. 447). Trata-se de servir com alegria, na perspectiva da esperança, ser persistente, cultivar a hospitalidade; ver que o perseguidor pode ser mensageiro de Deus. O outro, o inimigo, precisa ser reconhecido como carente, como “golpeado pela ira de Deus” (p. 463), e nisso faz surgir nossa solidariedade, pois “sua maldade é tua maldade” (p. 463) e ele precisa tanto da redenção quanto eu. Lembra Barth, ainda, que a Bíblia, e no caso a Carta aos Romanos, não é um receituário de diretrizes diretas

de comportamento, nem se pode “por meio de reforma de vida [...] construir o reino de Deus” (p. 490). A única vantagem que se pode ter é a eleição divina (p. 493). A revolução humana é uma “grande possibilidade negativa” (p. 464ss).

Temos agora disponível este clássico da teologia protestante do século XX numa versão de utilidade tanto para o público mais amplo quanto para o pesquisador especializado. Está completo, com todo o texto e todas as notas do próprio Barth, além de uma boa apresentação e de notas explicativas dos editores. Isso, em si, é um grande avanço. Somente senti falta de uma tradução de alguns textos que permaneceram em latim – caso também do original, mas cuja tradução para o português seria de muita valia para o público brasileiro.

Quanto ao conteúdo, em tempos de grande diversidade religiosa, este livro é polêmico – até porque rejeita a própria “religião”, como a entende, como empreitada meramente humana. Isso pouco ajuda no diálogo entre as religiões do qual tanto precisamos hoje. Consequentemente, para alguns, Barth é “neo-ortodoxo” e conservador ou reacionário, já para outros, é “liberal”. A meu ver, não cabe em nenhuma das duas gavetas. Coloca, isto sim, também para hoje o desafio de falar sobre a relação entre Deus e o ser humano sem tornar essa relação uma de negócio e barganha, ou de união mística, ou de uma exacerbação do ser humano, ou de uma instrumentalização de Deus para qualquer projeto humano. Se Deus é Deus, o ser humano pode ser o que é – ser humano, consolado em sua tribulação pela justiça do Deus misericordioso.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2719>

SOMOS TODOS HUSSITAS¹

We are all hussites

Tarcísio Vanderlinde²

Resenha de: DREHER, Martin Norberto. *De Luder a Lutero: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2014. 299 p. ISBN 978-85-8194-041-0.

A pretensão do autor foi produzir uma biografia de Lutero fora dos círculos intelectuais europeus. De pronto, esclarece o tão inusitado título: nascido “Luder”³ (vagabundo), após o debate de Heidelberg, decide assinar Eleutherius, expressão que retira do grego ao estudar a carta escrita pelo apóstolo Paulo aos gálatas. A palavra carrega o sentido de “libertação”. De vagabundo passa a ser liberto por graça e por fé, por causa de Cristo.

A mudança de nome indica a evolução espiritual de Lutero. Nesse sentido, acaba ele mesmo se descobrindo um “hussita”, referência ao “herege” João Huss, condenado à fogueira no Concílio de Constança um século antes. Dreher reproduz parte da carta de Lutero a Espalatino, apoiador de seus escritos. “Todos nós somos hussitas e, no final das contas, Paulo e Agostinho também são. De tão espantado, não sei o que pensar quando reflito sobre o terrível juízo de Deus em relação ao ser humano: o evangelho claríssimo e verdadeiro já foi queimado há cem anos, e ainda hoje é condenado e ninguém pode confessá-lo” (p. 138).

Dreher indica “Obras selecionadas” de Martinho Lutero, publicadas pelas editoras Concórdia e Sinodal como fontes principais de seu texto. O autor é notabilizado por diversas publicações que se envolvem com o luteranismo. Nessa biografia, invade a vida privada de Lutero, seu casamento indeciso e tardio com Catarina von Bora, e persegue a trajetória do monge rebelde pela geografia alemã. Discute sua origem, estudos preliminares, a “trágica” decisão pela vida monástica (reprovada pelo pai), seu aprimoramento teológico, apogeu e declínio.

¹ O artigo foi recebido em 30 de março de 2016 e aprovado em 30 de março de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em História. Pesquisador Sênior da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Marechal Cândido Rondon/PR, Brasil). Contato: tarcisiovanderlinde@gmail.com

³ O autor informa que no alemão moderno “Luder” é traduzido por “vagabundo”. Outros sentidos podem ser atribuídos à palavra. De modo geral é uma expressão pejorativa que indica uma pessoa vulgar.

Estudante disciplinado na adolescência, vai se tornando ousado à medida que se aprofunda nos textos bíblicos e em outros estudos sobre a história do cristianismo. Nesses estudos converge com o pensamento de Santo Agostinho. Entre as influências mais tardias, destaca-se o pensamento do franciscano Guilherme de Ockham, hábil questionador do poder papal.

Em seu intento, Lutero considerou ser relevante conhecer a fundo o direito canônico. Dreher observa que as descobertas pessoais de Lutero com relação à fé podem tê-lo encorajado a enfrentar o papa, porém a motivação principal emergiu de seus estudos sobre o direito canônico. “O direito canônico era constituição, doutrina, principal autoridade em questões que diziam respeito ao cotidiano. O direito canônico era considerado superior ao direito civil. Lutero estudou, pois, decretos e bulas e foi a partir desse estudo que brigou com o papado” (p. 127). Em decorrência de seus estudos, desenvolveu uma densa “teologia protestante”.

No limiar do século XVI, Lutero viveu num mundo em transição. Teve Roma, enquanto sistema religioso, como alvo principal de seus escritos. Havia visitado Roma ainda jovem, e naquele momento não tinha tido nada mais do que uma visão superficial de viajante que chega a um lugar impregnado de místicas e lendas. Suas críticas à corrupção da igreja só viriam mais tarde em Wittenberg. Todavia, Lutero também atirou em outras direções. Imperadores, nobres e camponeses acabaram do mesmo modo sendo alvo de suas publicações.

Apesar de crítico mordaz, Lutero não tinha intenção de romper com Roma. Queria muito mais uma reforma da igreja do que confronto com ela. Porém, as complexas circunstâncias sociopolíticas e religiosas o levaram a um rompimento irreversível. Lutero teve dificuldades em lidar com a sociedade onde se encontrava. Política e religião se entrelaçavam fortemente ao final da Idade Média. Inquieto, não raras vezes sentia-se desconfortável no ambiente onde vivia. Em sua reclusão monástica, “viveu num mosteiro fora de tempo e espaço, sem história. Nada soube do que acontecia na história de sua região. Não tinha ideia do que estava acontecendo quando foi lançado no palco dos grandes acontecimentos da história. E isso teve consequências por vezes complicadas” (p. 47).

O biógrafo conta que Lutero observou os votos monásticos de agostiniano com exceção de um: o da obediência. “O monge Luder trajava-se com hábito negro, preso com cinto de couro preto. Sobre ele vestia uma escápula branca. Camisa de lã servia de camiseta. [...] Lutero usou o hábito negro muito tempo após haver rompido com Roma. Um mosteiro, o de Wittenberg, foi sua residência até a morte” (p. 38). Suas contribuições ao protestantismo emergiram inicialmente de sua empolgação pela música e pelas letras. Protestantes do tempo presente ainda cantam composições de Lutero.

Em eruditos como Erasmo, com o qual teve controvérsias sobre a concepção do “livre-arbítrio”, Lutero buscou subsídios para uma melhor compreensão dos textos bíblicos. Porém, ele próprio admitia lutas com os textos sagrados após constatar que as interpretações existentes eram de pouco proveito. Acaba concluindo que era preferível enxergar com os próprios olhos do que com olhos alheios.

Lutero foi um escritor compulsivo, chegando a produzir grande volume de publicações anuais. Detinha um vocabulário riquíssimo. Sua habilidade na escrita era reconhecida inclusive por seus adversários. O ano de 1520 seria marcado pelos principais tratados que iriam caracterizar os princípios da teologia protestante. “Do cativeiro babilônico da igreja” pode ser considerado o texto mais relevante. Nele, Lutero denuncia o despotismo do papado e propõe a reforma. Mais tarde, em fase que Dreher considera como senil, Lutero produziria alguns textos comprometedores, principalmente direcionados a camponeses e judeus. O texto sobre os judeus teve reflexos dramáticos no século XX e serviu como pretexto para estimular o antissemitismo.

Em seus escritos, Lutero costumava contar com um auxiliar hábil e de grande erudição que conseguia ser até mais arguto e duro do que ele próprio. Trata-se de Filipe Melanchthon, humanista e discípulo de Erasmo. “Dominava o grego, conhecia as fontes para os estudos de Teologia, e Lutero dobrou-se aos seus conhecimentos, vendo nele também aquele que poderia continuar sua obra, caso viesse a falecer” (p. 146).

Na Dieta de Worms, diante do imperador Carlos V, instado a revogar seus escritos, Lutero se posicionaria definitivamente a respeito dos mesmos. Dreher transcreve a posição do Reformador: “[...] estou convencido pelas passagens da Sagrada Escritura que mencionei, e minha consciência está presa à palavra de Deus, e não posso nem quero revogar qualquer coisa, pois não é sem perigo nem salutar agir contra a consciência. De outra maneira não posso; aqui estou, que Deus me ajude amém” (p. 165).

A bula papal da excomunhão de Lutero já havia sido promulgada em 2 de janeiro de 1521. No Editto da Dieta de Worms, assinado por Carlos V em 8 de maio daquele ano, Lutero foi também proscrito pela autoridade temporal. Após o episódio de Worms, como refugiado em Wartburgo, Lutero dedica-se à tradução do Novo Testamento. A tradução do Velho Testamento viria mais tarde como fruto de um trabalho de equipe. Dreher esclarece que, antes do trabalho de Lutero já havia outras traduções da Bíblia para o alemão, contudo, elas eram de uso restrito e se destinavam a pessoas que tinham posse.

O trabalho de tradução de Lutero foi feito com muitas consultas e reflexões. Como fazer com que o autor hebreu falasse alemão, por exemplo, era algo que instigava Lutero. O resultado da tradução associado à distribuição do texto é avaliado na biografia como sendo “uma importante penetração de um meio de comunicação de massa no tecido social de então. Havia agora a possibilidade de ler, ouvir, debater, interpretar, fazer deduções. A Bíblia tornou-se próxima. Não era apenas uma doutrina que ensinava como herdar o céu. Tornou-se *slogan*, instrumento para exigências de transformação social” (p. 181).

Entretanto, ocorreram desdobramentos. Em pouco tempo “o mundo passa a ser ateu, habitado por crentes” (p. 283). Havia pessoas que liam e interpretavam os textos bíblicos diferentemente de Lutero. Diziam-se “profetas celestiais” e liam a Bíblia com sua luz interior. “Lutero não fora o único escolhido por Deus para anunciar sua palavra. Deus também os escolhera” (p. 188). Outras lideranças religiosas, como a de Tomás Müntzer, começavam a emergir. Surge o anabatismo, rechaçando o batismo de crianças, doutrina mantida por Lutero. Motivados por interpretações bíblicas e concepções milenaristas, “espíritos entusiastas” estimulariam rebeliões. Contudo, Lutero

também foi acusado de estimular conflitos. Sob cavaleiros e lansquenetes ocorreriam grandes massacres de camponeses. O mundo medieval estava se dissolvendo.

Ora protegido, ora perseguido, Lutero morreu por complicações de saúde aos 62 anos em Mansfeld, lugar onde havia nascido no ano de 1483. Dreher lembra que na alocução fúnebre durante seu sepultamento em Wittenberg, Melanchthon o chamaria de “cocheiro de Israel”, numa alusão ao profeta que descobrira a doutrina do perdão, da graça e da misericórdia.

Não obstante o valor histórico e a densidade da obra, uma análise mais qualitativa sobre as questões envolvendo anabatistas, camponeses e judeus seria oportuna no âmbito das produções literárias estimuladas pelos 500 anos da Reforma Protestante. Penso que existem questões delicadas associadas a esses assuntos que mereceriam uma atenção devida. A questão judaica parece-me ser a mais relevante.

Associar as posições antissemitas de Lutero ao período de sua senilidade pode até fazer algum sentido, mas reduz a discussão sobre o assunto. Apesar de envelhecer, Lutero também pode ter sido motivado por escritos antissemitas e formas de entender os textos bíblicos que vieram da longa duração. É chocante perceber que no tempo presente o antissemitismo volta a se fortalecer no mundo. Contudo, é preciso tomar o cuidado de não considerar a onda atual decorrente das posições de Lutero sobre os judeus há cinco séculos. Por outro lado, causa assombro constatar que ranços antissemitas sobrevivem no seio de igrejas protestantes que consideram ter algum legado luterano.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores/as, professores/as, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais

aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login e senha* (Open Journal Systems).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores/duas avaliadoras integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores/as autoras nem os avaliadores/as avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores/as avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador/uma terceira avaliadora pode ser consultado/a, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Este/esta terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores/as autoras deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obrigatoriamente antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Times New Roman tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Times New Roman tamanho 14 pt.
- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.

- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Times New Roman tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologia e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas

deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Autoria]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]</p>
--

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor/a. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Times New Roman font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Times New Roman font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in respective order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is English.
- Title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Times New Roman font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theology and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Authorship]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Cursive Text, without division for topics]

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.
KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.
MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.
BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.
KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).
PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish

the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (Nº 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.