



Seminário Teológico
Batista do Sul do Brasil

Faculdade Batista
do Rio de Janeiro

Direção Geral

Pr. Fernando Brandão

Coordenação Acadêmica

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Coordenação do Centro de Desenvolvimento Ministerial e Missiologia

Pr. Samuel Moutta

Coordenação de Finanças

Juarez Solino

Coordenação de Comunicação e Marketing

Pr. Jeremias Nunes dos Santos

Teológica

Revista Brasileira de Teologia

Teológica - Revista Brasileira de Teologia (ISBN 1807-7056)

Copyright© by Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil/Faculdade
Batista do Rio de Janeiro

Editor Responsável

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Editores

Prof. Dr. Delambre de Oliveira

Prof. Dr. Dionísio Soares

Profa. Dra. Maria Celeste Castro Machado

Profa. Dra. Teresa Akil

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Coordenação Editorial

Pr. Jeremias Nunes dos Santos

Comitê de Apoio Técnico

Luanda Clara Ribeiro Ferreira Figueiredo
Matheus Garcia Coelho
Raphael Andrade de Godoy
Viviane Paixão

Revisão

Adalberto A. de Sousa

Jornalista Responsável

Raquel Lima – DRT/RJ 19.171/2007

Arte

Oliverartelucas

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores e não refletem, necessariamente, a opinião da Instituição e seu Conselho Editorial.

Endereço para correspondência

Revista Brasileira de Teologia

Faculdade Batista do Rio de Janeiro
Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil
Rua José Higino, 416 – Tijuca
20510-412 – Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (21) 2107-1819
www.seminariodosul.com.br

“O temor do Senhor é o princípio da sabedoria.”

Com muita alegria e gratidão a Deus e a toda equipe do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e da Faculdade Batista do Rio de Janeiro, publicamos mais uma edição da Revista Brasileira de Teologia. Essa edição tem uma motivação especial pois estamos celebrando os 110 anos de história do Seminário do Sul. Uma história linda e vitoriosa, formando e capacitando líderes vocacionados para o ministério cristão. Aqui aproveito para registrar também nossa gratidão a todos que por aqui passaram como diretores, professores, colaboradores e alunos. Todos vocês fazem parte destes 110 anos de lutas, desafios e conquistas.

Como os pioneiros há mais de um século, continuaremos sonhando em avançar muito mais na formação e capacitação de líderes visionários que sejam instrumentos na transformação de vidas e de grande impacto na sociedade.

A Revista Teológica é um espaço de reflexão frente aos desafios que o ser humano enfrenta nos múltiplos cenários hodiernos e para as inquietações da alma que sempre está em busca de saciar a fome e a sede de Justiça, um vazio que as conquistas humanas não preenchem. Como nos escreve o Salmista: “A minha alma tem sede de Deus”.

A reflexão teológica nos faz pensar, inevitavelmente, no relacionamento com o Criador, seus propósitos e revelação, como também, no ser humano e nas suas principais carências espirituais, emocionais e físicas. Teologia é o conhecimento frutífero e relacional com o Deus Todo Poderoso, amoroso e cheio de misericórdia, que nos motiva a perseverar na verdade e no amor ao próximo no meio de uma sociedade superficial, egoísta, individualista e fútil. Neste aspecto a igreja evangélica brasileira não fica muito fora, pois há muito ativismo sem profundidade teológica.

Boa leitura e que Deus o abençoe!

Fernando M. Brandão
Diretor

SUMÁRIO

“O temor do Senhor é o princípio da sabedoria.”	5
Salmo 137, um poema de luto e dor	9
Leitura da Bíblia e monasticismo medieval	30
A visão dos pioneiros	52
Rubem Alves: um poeta que se quer teólogo, ou um teólogo que se quer poeta?	74
O supremo valor da vida humana na ética cristã: uma perspectiva importante para uma cultura de paz no mundo	87
Normas para publicação	101



SALMO 137, UM POEMA DE LUTO E DOR

Psalm 137, a poem of mourning and pain

Prof.a. Dra. Teresa Akil¹

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

RESUMO

Este artigo, partindo de uma visão ampla da poética Hebraica, fará uma análise exegetica do Salmo 137 considerando a tradução do texto hebraico e as anotações do aparato crítico, análise morfoestrutural (que compreenderá análise do gênero literário e dos recursos retóricos e estilísticos utilizados) e, concluindo, uma exposição bíblica.

Palavras-chave: Saltério; Salmo 137; exegese; análise morfoestrutural; exposição bíblica.

ABSTRACT

This article, starting from a broad view of Hebraic poetics, will make an exegetical analysis of Psalm 137 regarding the translation of the hebrew text and the annotations of the critical apparatus, morpho-structural analysis (which will include analysis of the literary genre and rhetorical and stylistically used) and concluding with a biblical exposition.

Keywords: Psalter; Psalm 137; exegesis; morpho-structural analysis; biblical exposition.

A POÉTICA HEBRAICA E SUAS PECULIARIDADES

Algo subjetivo, que retrata a alma e o mundo interior do seu autor, a poesia teve grande popularidade em todo o Antigo Oriente. Ajudando na memorização e na transmissão oral em sociedades antigas pouco letradas, numerosos exemplos desse gênero literário são preservados até hoje como na epopeia suméria de Gilgamesh (3000 a.C.), no relato babilônio cosmogônico do Enuma

¹ Teresa Akil é Doutora em Teologia (PUC-Rio), Mestre em Teologia (STBSB), Especialista em Marketing (ESPM/RJ), Graduada em Teologia e Comunicação Social. No Seminário Teológico Batista do Sul/Faculdade Batista do Rio de Janeiro atua como professora na área de Antigo Testamento, Língua Hebraica e Cultura Judaica. Tem publicado diversos artigos, livros e gramáticas de Bíblia, Teologia e Língua Hebraica, dentre os quais se destacam "Noções Básicas de Hebraico Bíblico" (Editora Hagnos, 2016). "Noções de Gramática Hebraica" (Quática Editora, 2015), "Caminhando com o Povo de Deus - A História de Israel no Antigo Testamento" (MK Editora, 2008), "Hebraico Prático" (Quártica Editora, 2006) e "O Que é Bíblia" (MK Editora, 2005).

Elish (1700-1500 a.C.), nos vedas indianos (1700-1200 a.C.), nos Gathas de Zoroastro (1200-900 a.C.) e nas obras gregas de Homero *Íliada* e *Odisseia* (800-675 a.C.).²

Diante de tanta popularidade não é de se estranhar que a poesia esteja espalhada por todo o cânon da Bíblia Hebraica. Na *Torah*, encontram-se o Cântico de Moisés (Êx 15.2-19) e Cântico de Mirian (Êx 15.20-21). No *Naviim*, o Cântico de Débora (Jz 5.2-31), Cântico de Ana (1Sm 2.1-10), Cântico de Davi (2Sm 22.2-51), Cântico de Isaías (Is 12.1-6; 45.15-25), Cânticos do Servo (Is 42.1-9; 49.1-13; 50.4-9 e 52.13- 53.12), Cântico de Ezequias (Is 38.10-22), Cântico de Jeremias (Jr 13.10-14) e Cântico de Habacuque (Hc 3.2-19). No *Ketivim*, o Cântico dos três jovens (Dn 3.52-58), Cântico de Davi (1Cr 29.10-13), Salmos, Cantares e Lamentações de Jeremias.

Diferente do que vemos hoje em literatura, na poética hebraica³ não existe a rima e métrica, sendo sua característica mais importante o paralelismo ou repetição de ideias. Foi em 1753 que Robert Lowth, professor de poesia em Oxford, Inglaterra, em seu “*Sacra Poesi Hebraeorum: Praelectiones Academicae*”⁴ expôs esse princípio fundamental da poesia hebraica. Segundo Lowth os principais tipos de paralelismo encontrados nas poesias hebraicas são:

1) **Sinônimo** ou sinonímico acontece quando a segunda linha, em termos diferentes, repete o pensamento da primeira (expressa duas vezes a mesma ideia com palavras diferentes). Exemplo: Salmos 24.1 e 19.2 e Isaías 53.3⁵:

*Do SENHOR é a terra e a sua plenitude,
o mundo e aqueles que nele habitam.
(Salmo 24.1)*

*Um dia faz declaração a outro dia,
e uma noite mostra sabedoria a outra noite.
(Salmo 19.2)*

² Cf. PRICHARD, James B (ed). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Vol I e II. Princeton: Princeton University Press, 1969.

³ Para mais detalhes da poética hebraica cf. ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985; BALLARINI, Teodorico; REALI, Venanzio. *A poética hebraica e os Salmos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

⁴ Cf. LOWTH, Robert. *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academiae*. Typographeo Clarendoniano, 1753.

⁵ Especificamente sobre Isaías, lembre-se que neste livro profético existem, principalmente a partir do capítulo 40, grandes partes poéticas. Exemplos claros são os famosos cinco “Cânticos do Servo”.



*Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões,
e moído por causa das nossas iniquidades.
(Isaías 53.5)*

2) **Antitético** é formado pela oposição ou pelo contraste entre duas ideias ou imagens poéticas, onde a segunda linha exprime a mesma ideia da primeira, mas de uma maneira negativa ou contrastante. Exemplos: Salmos 1.6 e 37.21:

*Porque o Senhor conhece o caminho dos justos;
porém o caminho dos ímpios perecerá.
(Salmo 1.6)*

*O ímpio toma emprestado, e não paga;
mas o justo se compadece e dá.
(Salmo 37.21)*

3) **Sintético**, Construtivo ou Progressivo, acontece quando a segunda linha complementa a primeira, oferecendo ambas um pensamento completo. As duas linhas do verso não dizem a mesma coisa, mas a declaração da primeira linha serve como base sobre a qual a segunda declaração se fundamenta. É como relação de causa e efeito. Exemplo: Salmo 19.7-8

*A lei do Senhor é perfeita, e refrigera a alma;
o testemunho do Senhor é fiel, e dá sabedoria aos simplices.*

*Os preceitos do Senhor são retos e alegram o coração;
o mandamento do Senhor é puro, e ilumina os olhos.*

Ao longo dos tempos, outros estudiosos foram surgindo e pontuaram outros paralelismos tais como:

4) **Inverso** ou invertido, um paralelismo onde as frases são arranjadas quiasmicamente.⁶ Como exemplos podemos citar Provérbios 10.4,5:

⁶ A palavra quiasmo vem da vigésima-segunda letra grega “qui”, equivalente a nossa letra X. Significa “inversão da ordem de palavras”. Assim, Quiasmo é uma variante no conceito de construção paralela onde, na segunda metade, a ordem em que as ideias ou palavras aparecem é invertida.

*“O que trabalha com mão displicente empobrece
mas a mão dos diligentes enriquece”.*

*“O que ajunta no verão é filho ajuizado
mas o que dorme na sega é filho que envergonha”.*

5) Climático, onde a primeira linha sozinha está incompleta, e a segunda linha repete algumas das suas palavras para completar o pensamento. Exemplo: Salmo 29.1

*“Dai ao SENHOR, ó filhos dos poderosos,
dai ao SENHOR glória e força”.*

6) Emblemático, ocorre quando a segunda linha fornece uma ilustração figurativa, mas sem quaisquer palavras de contraste, simplesmente colocando as duas ideias em justaposição. Em tal caso, a primeira linha serve como emblema para ilustrar a segunda. Como exemplo, Provérbios 25.25 e 11.22:

*“Como água fresca para a alma cansada,
tais são as boas novas vindas da terra distante”.*
(Provérbios 25.25)

*“Como jóia de ouro no focinho de uma porca,
assim é a mulher formosa que não tem discrição”.*
(Provérbios 11.22)

Por fim, ainda vale destacar uma última característica da poesia hebraica: O emprego do arranjo acróstico ou alfabético. Existem nove salmos acrósticos no saltério (Salmos 9-10, 25, 34, 37, 111-112, 119 e 145), onde cada linha/estrofe inicia com uma letra na ordem do alfabeto hebraico.

O SALTÉRIO HEBRAICO

Maior coleção poética da Bíblia Hebraica, o Saltério é composto por 150 poemas que percorrem todas as escalas da experiência do homem com Deus, desde a mais profunda depressão (Sl 42.5-6,9- 11) até o mais exaltado êxtase de louvor (Sl 145.1-5).

Enquanto os livros históricos mostram Deus falando acerca do homem, e os livros proféticos mostram Deus falando ao homem, os salmos mostram o homem falando a Deus, abrindo seu coração e louvando-o em todas as circunstâncias por causa da sua fidelidade e misericórdia.

A nomenclatura dessa antologia de poemas varia de acordo com a tradição textual. No Texto Massorético é denominado “*Tehilim*” (cânticos de louvor), na LXX (250 a.C.) “*Psalmoi*” (melodias ou cânticos com instrumentos de corda), na Vulgata (380 d.C.) “*Liber Psalmorum*” (Livro dos Salmos). Ele também é conhecido como “*Psalterion*” (Saltério), que era um instrumento de cordas (tipo de lira) que se usava na Grécia para acompanhar cânticos.

Quando se pensa a **autoria** para a coleção, não há como delimitar ou escolher uma pessoa específica. Diversos são os autores, cada um responsável por uma coleção. Temos Moisés (90), Davi (138-145), Salomão (72 e 127), filhos de Corá (42-49; 84-85), filhos de Asafe (73-83) e Etã (89). Tão complexa quanto a autoria é a **datação**, pois o livro reúne 600 anos da história israelita, passando por Moisés (90), Davi (51) até chegar no exílio babilônico (137).

Segundo o levantamento feito por Sellin-Fohrer, sua possível data de compilação foi na época pós- exílica, em que está alocada a maioria dos salmos⁷:

DATAÇÃO	%	EXEMPLOS
Anteriores ao exílio	23	45
Da época do exílio	4,5	74
Posteriores ao exílio	62	136 e 126
Época incerta	10,5	40

Assim como a nomenclatura da antologia, a organização canônica também varia de acordo com a tradição textual. Apesar de terem molduras semelhantes (1-8 e 148-150) o arranjo canônico difere entre as suas duas versões mais importantes⁸:

TEXTO HEBRAICO	TEXTO DA LXX
1 - 8	1 - 8
9	9.1-21
10	9.22-39

⁷ SELLIN, E., FOHRER, G. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2007.

⁸ Cf. WEISER, Artur. The Palms - A Commentary. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1962. p. 21.

11 - 113	10 - 112
114	113.1-8
115	113.9-26
116.1-9	114
116.10-19	115
117 - 146	116 - 145
147.1-11	146
147.12-20	147
148 -150	148 -150

Outros aspectos complexos aos estudados são o surgimento do livro, os títulos e a classificação dos salmos. Quanto ao **surgimento** do livro, o que se sabe com certeza é o que o livro não era. Primeiramente, o livro não era um hinário do segundo Templo, apesar de considerar que alguns salmos, em ocasiões especiais como festas, eram fossem entoados por um coral de levitas e seu refrão, cantado pela congregação. O saltério também não era um hinário da Sinagoga, haja vista as sinagogas não terem um padrão litúrgico que apoiasse esta tese. Mas como várias eram as ênfases teológicas e litúrgicas das sinagogas, os salmos poderiam ser lidos nos serviços semanais, mas não ser propriamente um hinário de canções e orações fixas. A passagem de Atos 4.24-30 permite pensar apenas que os Salmos eram utilizados nos cultos.⁹

Diante dessas negativas, resta saber o que era o saltério e como surgiu. A hipótese mais aceita é que a antologia surge dos diálogos de Israel com YHWH, como um livro de oração e meditação. Como um espelho da multiforme e contraditória vida, que deve ser suportada com louvor, lamento, gratidão, súplica, testemunho, etc. Acredita-se que o livro tenha surgido em várias remessas a partir de coletâneas menores, da época exílica e pós-exílica: Os salmos mais antigos são as coletâneas de Davi (3-41 e 51-72). Além destas há as dos degraus (120-134), Salmos de Sião e Salmos de Aleluia.

Quanto ao **título**, sobrescrito ou rubrica, dos salmos individuais, geralmente eles trazem informações como contexto, melodia, uso na adoração, autoria. O interessante é que dos 150 salmos, só 34 não têm título. Diante disso surge a pergunta: Os títulos são, ou não, autênticos (originais)? Os que defendem que

⁹ Sobre o surgimento do saltério, cf. SELLIN, E., FOHRER, G. op. cit., e VON RAD, Gerhard. Teologia do Antigo Testamento - Vol. 1 e 2. São Leopoldo: Aest/Targumim, 2005. p. 346-440.

os títulos são autênticos e confiáveis dizem que o sobrescrito serve para apontar autor, contexto e outros elementos importantes para a compreensão do leitor. Já os que defendem que os títulos não são autênticos afirmam que eles refletem uma tradição antiga de Israel. A corrente majoritária de estudiosos diz que essas rubricas foram inseridas posteriormente, pois (a) estão escritas em terceira pessoa (Sl 3 e18) e (b) algumas chegam a estar em conflito com o Salmo (Sl 30 é da época da dedicação do Templo, mas não tem conexão com ele).

Outro desafio à compreensão é a **classificação** dos salmos.¹⁰ Duas são as formas mais comuns de classificar os salmos. A primeira seria pelos gêneros literários¹¹, na qual encontram-se os Hinos de alegria (que justificam um louvor - Sl 100), Hinos de Lamento (ao passar por dificuldade, faz-se um pedido de ajuda, para enfrentar três tipos de dificuldade: a) inimigo (57.4); b) do próprio salmista (13.2; 22.14-15) e c) sentir abandono (102.9-10)), Hinos de Ações de Graças (Sl 18,1-2; 16-17 e 46- 49), Hinos de Confiança (mostra YHWH como protetor - Sl 11; 16; 23; 27; 62; 91; 121; 125), Hinos de Recordação – Sl 78; 105; 106; 135 e 136), Hinos de Sabedoria (Sl 1; 45; 73; 119), Hinos de Realeza (exaltam YHWH como rei (Sl 24 e 95) e exaltam o governante - Sl 21), Hinos Imprecatórios (expressam maldição ou ódio - Sl 58; 69; 109; 137.8-9) e Hinos Penitenciais (tratam de pecado e confissão - Sl 6; 32; 38; 51; 102; 130;143).

A segunda classificação seria por temática, onde se encontram os:

- Salmos da Natureza - mostram os elementos da natureza para testificar o poder e glória de Deus que a formou. Os subtemas são “Deus nos céus” (19), “Deus na tempestade” (29), “Deus na terra” (65), “Deus no homem” (8). Sl 8, 19:1-6,29, 65,104,147;
- Salmos Identificadores - São os que caracterizam os homens que louvam e agradam a Deus. Suas características gerais são: sinceridade e pureza de motivo (15, 24); ações corretas (15); cuidado na escolha de seus companheiros (1); é um homem de princípios, pode-se confiar em suas palavras (15). Sl 1, 15, 24, 50, 75, 82, 101, 127, 131, 133;
- Salmos Penitentes - Onde existe uma consciência profunda de pecado e das suas consequências para o ser humano, ao mesmo tempo em que a alternativa e a solução são apontadas. Sl 6, 25, 32, 38, 39, 40, 51, 102, 130);

¹⁰ Cf. WEISER, Artur. op. cit.

¹¹ Para melhor compreensão do tópico é interessante a leitura de WILLIAMS, Tyler F. Uma Classificação dos Salmos Baseada na Crítica da Forma de Acordo com Hermann Gunkel. Disponível em < http://biblical-studies.ca/pdfs/Classifica%C3%A7%C3%A3o_dos_Salmos_Gunkel.pdf>.

- Salmos da Palavra de Deus - Nesses cânticos o salmista declara o seu amor pela Palavra de Deus (Torah, mandamento, ensinamento, estatuto, palavra, etc.) e a considera como referencial para todas as atitudes que deve tomar em sua vida (119:11; 119:105). O seu prazer consiste em cumprir a lei do Senhor. Sl 19:7-14, 119;
- Salmos de Adoração - Aqui o salmista revela o seu prazer em ir ao templo no espírito de companheiro de Deus. É nos serviços de culto que os maiores problemas são revolidos (73). Sl 26, 73, 84, 100, 116, 122;
- Salmos de Louvor - Os salmistas louvaram ao Senhor porque o amavam de todo o coração. Os atributos de Deus e o seu poder eram motivos fortes para a composição desses hinos (glória, graça, santidade, onipotência, etc). Sl 9, 18, 30, 34, 47, 48, 65-68, 76, 78, 81, 87, 92, 93, 95-99, 103, 105-107, 111, 113-115, 117, 118, 124, 134-136, 138, 139, 145-150;
- Salmos Existenciais ou de Sofrimento - Através desses salmos corre um sentido de transitoriedade e destino da vida. A Angústia mental, a doença física, o pecado, a perseguição e a prosperidade dos ímpios são causas do sofrimento do salmista e dos seus questionamentos a Deus. Sl 5, 7, 10, 12-14, 17, 28, 35, 37, 41-44, 49, 53-56, 58-60, 64, 69-71, 73, 74, 77, 79, 80, 83, 86, 88-90, 94, 109, 120, 123, 129, 132, 137, 140-144;
- Salmos de Segurança - Há uma relação muito estreita entre este grupo e os Salmos de Sofrimento porque estes não são a expressão de um otimismo inexpressivo, mas o resultado de passagem através do vale de amargura e tristezas. Aqui está a descrição do tratamento que Deus dá aos seus servos nos momentos de necessidade. Sl 3, 4, 11, 16, 20, 23, 27, 31, 36, 46, 52, 57, 61-63, 85, 91, 108, 121, 125, 126;
- Salmos Messiânicos - Nesses Salmos o Messias é apresentado como um Rei (2.20, 21,72), como um sacerdote (110) e como um sofredor (22, 31.5, 69.7-9). O problema surgido é que aparentemente os salmistas não estão conscientemente predizendo eventos do Calvário, mas falando de suas próprias experiências.

A TRADUÇÃO DO SALMO 137 E ANOTAÇÕES DE CRÍTICA TEXTUAL

A partir dos acentos massoréticos assim pode-se traduzir o salmo 137:

v.1a ^aJunto aos rios



Babel lá sentávamos também chorávamos^a

v.1b em nossa mente trazíamos Sião.

v.2a Sobre os salgueiros internamente

v.2b pendurávamos nossas liras.

v.3aa Pois lá

v.3ab pediram-nos nossos capturadores palavras de louvor

v.3ag e nossos atormentadores^a alegria

v.3b cantem para nós louvor de Sião.

v.4a Como cantar canção de YHWH

v.4b sobre terra estrangeira.

v.5a Se eu esquecer de ti Jerusalém

v.5b esquecerei minha mão direita.

v.6aa Aperte minha língua

v.6ab aos meus lábios se eu não lembrar de ti se não exaltar Jerusalém

v.6b sobre cabeça da minha alegria.

v.7aa Lembra YHWH

v.7ab contra os filhos de Edom nos dias de Jerusalém falaram esvaziem-na

v.7ag esvaziem-na

v.7b até os fundamentos.

v.8a Filha de Babel destruidora bem-aventurado aquele r(“que te corrigir?”)

v.8b recompensa-te lida adequadamente a nosso favor [para nós]

v.9aa Bem-aventurado

v.9ab aquele que pegar e soltar as tuas crianças contra os penhascos.

Apenas duas são as notas de crítica textual do texto. No v.1^{a-a} duas observações são feitas: Primeiro a LXX tem um acréscimo de “Para David” e a segunda que se propõe deletar esta parte do verso. No v.3^a a palavra “atormentadores”, provavelmente por ser uma *Hapax Legomenon* tem sugestão de ser

traduzida de outra forma (cf. a LXX) e a Vulgata (“*Quia illic rogaverunt nos qui captivos duxerunt nos, verba cantionum, et, qui affligebant nos, laetitiam: Cantate nobis de canticis Sion*”).

Apesar das notas do aparato crítico, este artigo opta pelo Texto Massorético, assim como a maioria dos comentários clássicos da passagem, pois o texto apresenta uma sequência lógica – com introdução, desenvolvimento e conclusão bem delimitadas –, sendo desnecessário um clareamento de ideias a partir da substituição de palavras, verbos ou expressões.

ANÁLISE MORFOESTRUTURAL DO SALMO 137

Análise do Gênero Literário - De acordo com Gunkel, este salmo pode ser classificado em três gêneros literários: lamentação coletiva, hino e súplica. Para o estudioso, os salmos de lamentação e súplica podem ser subdivididos em individuais e coletivos e expressam a tristeza e os infortúnios do escritor. Seguindo a linha de Gunkel, a Bíblia de Jerusalém classifica o salmo 137 como súplica coletiva, um cântico que reflete as consequências da ruína de Jerusalém em 586 a.C.¹²

Segundo Alter, em alguns salmos verifica-se que esses gêneros estão de fato misturados, havendo um entrelaçamento de diferentes gêneros do começo ao fim do poema, o que produz um reforço mútuo de ênfases temáticas e recursos expressivos diversos.¹³

Não pertencendo a nenhuma coleção particular e sem identificação de autoria, o salmo 137 é um cântico de lamento por Sião e um salmo imprecatório especialmente inflamado, pois partilha o desespero relatado em *Eikha*.

Em termos de estrutura, Stadelmann classifica este salmo como uma lamentação que está estruturada em três partes: (1) lamentação coletiva; (2) nostalgia de Jerusalém e (3) imprecções contra Edom e contra a Babilônia¹⁴.

1) lamentação coletiva:

v.1a ^aJunto aos rios

Babel lá sentávamos também chorávamos^a

v.1b em nossa mente trazíamos Sião.

¹² Cf. “Introdução aos Salmos” em Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. p. 943.

¹³ ALTER, Robert. Salmos em: Guia Literário da Bíblia. São Paulo: Ed. UNESP, 1987. p. 269

¹⁴ STADELMANN, Luiz. I. J. Os Salmos. Comentário e oração. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. p.47



- v.2a Sobre os salgueiros internamente
- v.2b pendurávamos nossas liras.
- v.3aa Pois lá
- v.3ab pediram-nos nossos capturadores palavras de louvor
- v.3ag e nossos atormentadores^a alegria
- v.3b cantem para nós louvor de Sião.
- v.4a Como cantar canção de YHWH
- v.4b sobre terra estrangeira.

2) nostalgia de Jerusalém:

- v.5a Se eu esquecer de ti Jerusalém
- v.5b esquecerei minha mão direita.
- v.6aa Aperte minha língua
- v.6ab aos meus lábios se eu não lembrar de ti se não exaltar Jerusalém
- v.6b sobre cabeça da minha alegria.

3) imprecções contra Edom e contra a Babilônia:

- v.7aa Lembra YHWH
- v.7ab contra os filhos de Edom nos dias de Jerusalém falaram esvaziem-na
- v.7ag esvaziem-na
- v.7b até os fundamentos.
- v.8a Filha de Babel destruidora bem-aventurado aquele que te corrigir
- v.8b recompensa-te lida adequadamente a nosso favor [para nós]
- v.9aa Bem-aventurado
- v.9ab aquele que pegar e soltar as tuas crianças contra os penhascos.

Ainda se pode ver a seguinte divisão tríplice: (1) lamentação na Babilônia pela lembrança da destruição de Sião (v. 1-3); (2) desejo de rever Jerusalém e voltar a cantar em louvor a YHWH (v. 4-6); e (3) desejo de represálias contra Edom e Babilônia por sua destruição de Jerusalém (v. 7-9).

(1) lamentação na Babilônia à lembrança da destruição de Sião:

v.1a ^aJunto aos rios

Babel lá sentávamos também chorávamos^a

v.1b em nossa mente trazíamos Sião.

v.2a Sobre os salgueiros internamente

v.2b pendurávamos nossas liras.

v.3aa Pois lá

v.3ab pediram-nos nossos capturadores palavras de louvor

v.3ag e nossos atormentadores^a alegria

v.3b cantem para nós louvor de Sião.

(2) desejo de rever Jerusalém e voltar a cantar em louvor a YHWH:

v.4a Como cantar canção de YHWH

v.4b sobre terra estrangeira.

v.5a Se eu esquecer de ti Jerusalém

v.5b esquecerei minha mão direita.

v.6aa Aperte minha língua

v.6ab aos meus lábios se eu não lembrar de ti se não exaltar Jerusalém

v.6b sobre cabeça da minha alegria.

(3) desejo de represálias contra Edom e Babilônia por sua destruição de Jerusalém:

v.7aa Lembra YHWH



v.7ab contra os filhos de Edom nos dias de Jerusalém falaram esvaziem-na

v.7ag esvaziem-na

v.7b até os fundamentos.

v.8a Filha de Babel destruidora bem-aventurado aquele que te corrigir

v.8b recompensa-te lida adequadamente a nosso favor [para nós]

v.9aa Bem-aventurado

v.9ab aquele que pegar e soltar as tuas crianças contra os penhascos.

Segundo a maioria dos estudiosos, os salmos, em geral, apresentam uma estrutura tripartida, constando, basicamente de introdução, corpo e conclusão. No caso do Salmo 137, vê-se claramente uma introdução (v.1-3), um corpo (v.4-6) e uma conclusão (v.8-9). Todavia ainda pode-se perceber uma “emenda” ou um verso-ponte no texto (v.7), unindo dois gêneros literários distintos (lamentação com impreciação):

INTRODUÇÃO (v.1-3)

v.1a ^aJunto aos rios

Babel lá sentávamos também chorávamos^a

v.1b em nossa mente trazíamos Sião.

v.2a Sobre os salgueiros internamente

v.2b pendurávamos nossas liras.

v.3aa Pois lá

v.3ab pediram-nos nossos capturadores palavras de louvor

v.3ag e nossos atormentadores^a alegria

v.3b cantem para nós louvor de Sião.

CORPO (v.4-6)

v.4a Como cantar canção de YHWH

v.4b sobre terra estrangeira.

v.5a Se eu esquecer de ti Jerusalém

v.5b esquecerei minha mão direita.

v.6aa Aperte minha língua

v.6ab aos meus lábios se eu não lembrar de ti se não exaltar Jerusalém

v.6b sobre cabeça da minha alegria.

VERSO-PONTE (v.7)

v.7aa Lembra YHWH

v.7ab contra os filhos de Edom nos dias de Jerusalém falaram esvaziem-na

v.7ag esvaziem-na

v.7b até os fundamentos.

CONCLUSÃO (v.8-9).

v.8a Filha de Babel destruidora bem-aventurado aquele que te corrigir

v.8b recompensa-te lida adequadamente a nosso favor [para nós]

v.9aa Bem-aventurado

v.9ab aquele que pegar e soltar as tuas crianças contra os penhascos.

Como visto acima, o arranjo estrutural do Salmo 137 apresenta-se de maneira bastante clara em uma estrutura quadripartida:

(1) **Introdução**, um lamento coletivo escrito em terceira pessoa ambientado na Babilônia, onde é lembrada a destruição de Sião;

(2) **Corpo** em primeira pessoa, com lembranças de Jerusalém;

(3) **Verso-Ponte** com acusação contra Edom; e

(4) **Conclusão**, contendo uma impreciação contra Babel.

Análise dos recursos retóricos e estilísticos - A análise dos recursos retóricos e estilísticos de um determinado texto pode pontuar muitos elementos, mas esta análise se limitará a evidenciar os seguintes aspectos: 1) Paralelismos e 2)

Figuras de linguagem.

1 – Paralelismo

Na poesia hebraica as linhas paralelas servem, entre outros, ao propósito de enfatizar, contrastar ou acrescentar ideias ou conceitos de uma linha em relação a outra. Neste salmo especificamente, encontram-se os seguintes tipos de paralelismo:

a) Sintético, à primeira linha é acrescentado um conceito complementar. Encontra-se nos seguintes versos:

Verso 1 - A primeira linha mostra que o salmista está em profundo sofrimento (“lá, sentávamos, também chorávamos”) já a segunda linha reforça e acrescenta para o leitor a grandiosidade deste sofrimento a partir da expressão “em nossa mente trazíamos Sião”.

v.1 - Junto aos rios de Babel, lá, sentávamos, também chorávamos,
em nossa mente trazíamos Sião.

Verso 5 - A primeira linha mostra que o salmista jamais se esquecerá da sua cidade, Jerusalém, e na segunda linha reforça esse conceito dizendo que ele se esquecerá da sua mão direita caso se esqueça de Sião.

v.5 - *Se eu esquecer de ti, Jerusalém*
esquecerei minha mão direita.

Verso 6 - A primeira linha continua a reforçar que o salmista jamais se esquecerá da sua cidade, agora utilizando outras partes do corpo, língua e lábios. Exatamente as partes do corpo que, na segunda linha, usa para exaltar, dar louvor e demonstrar alegria pela sua cidade:

v.6 - *Aperte minha língua aos meus lábios se eu não lembrar de ti*
se não exaltar Jerusalém sobre cabeça da minha alegria.

Verso 7 – Enquanto a primeira linha pede que YHWH lembre-se do que os edomitas fizeram no dia da invasão de Jerusalém, a segunda linha complementa informando o que eles disseram (“esvaziem-na, esvaziem-na até os fundamentos”):

v.7 Lembra YHWH contra os filhos de Edom nos dias de Jerusalém
falaram esvaziem-na, esvaziem-na até os fundamentos.

b) Sinonímico, onde a segunda linha enfatiza o que foi proposto na primeira, nos seguintes versos:

Verso 3 - A segunda linha enfatiza o pedido de louvor (“alegria, cantem para nós louvor de Sião”), solicitado pelos babilônicos aos israelitas na primeira linha (“Pois lá pediram-nos nossos capturadores palavras de louvor”).

v.3 - *Pois lá pediram-nos nossos capturadores palavras de louvor
e nossos atormentadores: alegria, cantem para nós louvor de Sião.*

2 – Figuras de linguagem

Entre as figuras de linguagem presentes no texto destacam-se:

Perífrase - Geralmente, formada por uma expressão que reúne características ou qualidades que descrevem a palavra que o locutor deseja referir. No Salmo vê-se isso no verso 4, quando a expressão “terra estrangeira” substitui ou é utilizada para se referir a Babilônia. No verso 7 encontram-se duas paráfrases. A primeira “filhos de Edom” referindo-se aos edomitas e “nos dias de Jerusalém” referindo-se ao dia em que a cidade de Jerusalém foi invadida pelos babilônicos. Já no verso 8 encontra-se mais uma: a expressão “Filha de Babel” referindo-se aos babilônicos e seus aliados.

Hipérbole - Uma afirmação exagerada para conseguir-se maior efeito estilístico foi utilizada no verso 7 para explicar o que fizeram os edomitas contra a cidade de Jerusalém. O verso repete duas vezes a palavra “esvaziem-na” para reforçar a maldade dos inimigos: “esvaziem-na; esvaziem-na até os fundamentos”.

Pleonasmo – A redundância, cuja finalidade é reforçar a mensagem, foi empregada no verso 8, ao dizer “bem-aventurado aquele que te **corrige, recompensa-te**, lida adequadamente a nosso favor”.

UMA EXPOSIÇÃO BÍBLICA DO SALMO 137

Existem momentos que são demasiadamente difíceis. Eles chegam trazendo dor, violência, devastação, destruindo nossas estruturas basilares – como o abrigo, a família e o trabalho. Muitas pessoas que sofreram com as catástrofes naturais (como maremotos, terremotos e tsumanis) experimentaram esses sentimentos. Quando as catástrofes são causadas por terceiros – como, por exemplo, enchentes que arrasam cidades porque o poder público não limpou os bueiros ou os rios – mais um sentimento se soma a dor: a vingança, a raiva, a vontade de ver os causadores da dor sofrendo.

Todos esses sentimentos são legítimos, estiveram, estão e estarão presentes na vida de pessoas ou nações. No Antigo Testamento, o povo de Israel também experimentou esses sentimentos de dor e vingança. Um dos momentos mais intensos para a exteriorização desses sentimentos foi na época do exílio de Babilônia.

A invasão de Judá – No ano de 586 a.C, os judaítas viram a cidade de Jerusalém ser cercada e tomada pelo exército da poderosa Babilônia, sob o comando de Nabucodonosor. A descrição da invasão de Jerusalém, sua destruição e a captura do seu povo, pode ser lida de forma vívida no texto de 2Reis 23, no livro do profeta Obadias e nos versos de Lamentações. Durante a invasão de Jerusalém os judaítas viram suas casas serem queimadas e destruídas, assim como o palácio real e o Templo de Salomão. Viram também seus amigos e parentes serem mortos, transpassados por espadas e muitos aprisionados, levados de forma violenta como prisioneiros de guerra.

Durante esse momento de terror, os israelitas também perceberem que os edomitas, nação que nasceu dos descendentes de Esaú e era sua meia-irmã, uniram-se aos babilônicos tanto para saquear os bens e tesouros da cidade como para entregar aos seus algozes aqueles que conseguiam fugir da cidade. O profeta Obadias registra, angustiado, essa atitude dos edomitas ao exclamar:

“Mas tu não devias olhar com prazer para o dia de teu irmão no dia do seu desterro, nem alegrar-te sobre os filhos de Judá no dia da sua ruína, nem falar arrogantemente no dia da tribulação; nem entrar pela porta do meu povo no dia da sua calamidade; sim, tu não devias olhar, satisfeito, para o seu mal, no dia da sua calamidade; nem lançar mão dos seus bens no dia da sua calamidade; nem te postar nas encruzilhadas, para exterminares os que escapassem; nem entregar os que lhe restassem, no dia da tribulação” (Ob 1.12-14).

O ano de 586 a.C. foi inesquecível para os judaítas. Eles tiveram sua cidade tomada e destruída e seus compatriotas mortos ou presos. Foi um ano de luto, de morte, de intensas e dolorosas lembranças.

O Exílio em Babel - Ser levado para longe da terra da promessa, da terra que Deus lhes tinha dado por herança e viver no exílio foi uma experiência que deixou profundas marcas. Dor e vingança foram dois sentimentos que marcaram a vida no exílio. Alguns profetas registraram palavras sobre esse momento (Is 40-66, Jr 40-44 e Ezequiel), assim como alguns salmistas. Um dos salmos

do exílio mais belos é o de número 137, texto no qual podemos observar os dois sentimentos do povo: a dor ou saudade pela pátria e a vingança.

O Salmo 137 – Em termos de estrutura o Salmo 137 pode ser dividido em dois blocos. O primeiro v.1-6, narra a dor de viver em Babilônia, uma terra estranha, e o segundo dos v.7-9, narra a vingança desejada sobre os edomitas, os “parentes traidores”.

A dor de viver em Babel - O primeiro bloco pode ser dividido em três partes:

A - Lembrança de Sião (v.1-3)

B - Cântico de Sião (v.4)

A' - Lembrança de Sião (v.5-6).

Na parte A, Lembrança de Sião, lemos: *“1 Junto aos rios de Babilônia, ali nos assentamos e nos pusemos a chorar, recordando-nos de Sião. 2 Nos salgueiros que há no meio dela penduramos as nossas harpas, 3 pois ali aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções; e os que nos atormentavam, que os alegrássemos, dizendo: Cantai-nos um dos cânticos de Sião”*. Quanta dor expressa esses versos! Aqui há um misto de perda, dor de alma e falta de alegria (v.1). O salmista chorava, lembrando-se da sua cidade, que na sua memória recente não era mais linda e morada de Deus, mas um lugar queimado, desolado, cheio de morte e sangue. Em Babel, o salmista recebia a ordem dos seus algozes para cantar canções alegres como eram as de Sião (v.3).

Mas não havia clima, sua alma estava de luto, repleta de dor e lembranças de morte. E na hora da morte não há como cantar de alegria. Na morte, é chorar, prantear, desesperar. A morte se cura chorando, não cantando de alegria. Na morte, curte-se o luto - ou então ficamos de luto para sempre.

Na parte central do primeiro bloco, “B - Cântico de Sião”, o v.4 pergunta: *“Mas como entoaremos o cântico do Senhor em terra estrangeira?”*. Hebraico não é como português, cheio de vírgulas, pontos de exclamação ou interrogação. Quem dá a tônica ao texto é o tradutor. Nessa versão, aparece uma interrogação, mas bem poderia o salmista está exclamando: *“Mas como entoaremos o cântico do Senhor em terra estrangeira!”*. O pedido dos algozes no v.3 era um absurdo: como poderia alguém enlutado cantar um cântico alegre ao seu Deus... No momento de luto, choramos na companhia do Senhor, rasgamos nosso coração, nossas vestes, nos desnudamos e dizemos: “Senhor, tem misericórdia da minha alma que sofre...”.



Fechando o primeiro bloco, a parte A', Lembrança de Sião, declara: “5 *Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, esqueça-se a minha destra da sua destreza. 6 Apegue-se-me a língua ao céu da boca, se não me lembrar de ti, se eu não preferir Jerusalém à minha maior alegria.*” Jerusalém era a cidade de Davi, o rei segundo o coração de Deus, a cidade na qual foi construído o Templo de YHWH. Jerusalém era a cidade na qual YHWH fez sua morada. Isso a tornava inesquecível.

Era impossível para qualquer judaíta se esquecer de Deus bem como da sua cidade. Deuteronômio 12.5-7 tem uma bela passagem sobre Jerusalém:

“mas recorrereis ao lugar que o Senhor vosso Deus escolher de todas as vossas tribos para ali pôr o seu nome, para sua habitação, e ali vireis. A esse lugar trareis os vossos holocaustos e sacrifícios, e os vossos dízimos e a oferta alçada da vossa mão, e os vossos votos e ofertas voluntárias, e os primogênitos das vossas vacas e ovelhas; e ali comereis perante o Senhor vosso Deus, e vos alegrareis, vós e as vossas casas, em tudo em que puserdes a vossa mão, no que o Senhor vosso Deus vos tiver abençoado.”

Para os judaítas, Jerusalém é o lugar da bênção e da presença de Deus. E isso a torna inesquecível, sempre desejável e um lugar de refúgio e esperança.

Vingança aos Edomitas - Se o primeiro bloco deste salmo narra dor e saudade, o segundo bloco revela o desejo de vingança dos judaítas para com os edomitas: “*Lembra-te, Senhor, contra os edomitas, do dia de Jerusalém, porque eles diziam: Arrasai-a, arrasai-a até os seus alicerces. Ah! filha de Babilônia, devastadora; feliz aquele que te retribuir consoante nos fizeste a nós; feliz aquele que pegar em teus pequeninos e der com eles na pedra.*”

São palavras fortes, principalmente se lembrarmos que elas foram ditas contra uma nação irmã dos israelitas. O desejo do salmista é de vingança e morte. Os edomitas não são aqui reconhecidos como parentes, mas como traidores, filhos dos inimigos e por isso merecem a morte, a mesma morte dos israelitas: ter seus filhos esmigalhados na pedra. Para os judaítas não bastava que os edomitas morressem, a morte deveria ser violenta.

Quantas vezes nós, cristãos, também somos atingidos pelas mais diversas violências e desejamos aos nossos violentadores uma morte ou uma dor cruel. Diante da violência, ninguém é humano. Muito pelo contrário, se existe algo que pode nos desumanizar é a violência. A violência é uma desumanização, haja vista embrutecer os homens e não deixar espaço para o amor. Nesses mo-

mentos difíceis é importante lembrar as palavras de Isaías 35.4: *“Dizei aos turbados de coração: Sede fortes, não temais; eis o vosso Deus! com vingança virá, sim com a recompensa de Deus; ele virá, e vos salvará”*. Deus é o vingador daqueles que são seus. É preciso confiar nisso na hora da dor, do luto e da violência.

A procura do amor – O exílio foi um tempo de luto, dor e desejo de vingança, mas também de procura. Era necessário encontrar um novo caminho para cultuar a Deus, voltar a ter esperança e reencontrar o amor. A partir do exílio o culto a Deus foi concentrado na observância, por exemplo, das regras alimentares, da circuncisão e das leis. Mas nada disso poderia ser feito sem amor a Deus. Era preciso reencontrar o amor. E para reencontrar o amor era imperativo abandonar sentimentos que desumanizaram os judaítas, como o do desejo de vingança e morte.

Para nós, cristãos, que vivemos também um tempo de violência e desumanização globalizadas, é imperativo, diariamente, encontrar-nos com o amor.

Só o amor a Deus e ao próximo pode nos ajudar a fazer a diferença como sal da terra e luz do mundo: *“Ainda que eu falasse a língua dos homens e falasse a língua dos anjos, sem amor, eu nada seria...”* (1Coríntios 13.1).

Corramos, cristãos, ao encontro do amor. Seja na terra de Jerusalém, morada de Deus, seja no exílio, terra sem Deus, corramos ao encontro do amor.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Poetry**. New York: Basic Books, 1985.
- ALTER, Robert. “Salmos” em: **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Ed. UNESP, 1987.
- BALLARINI, Teodorico; REALI, Venanzio. **A poética hebraica e os Salmos**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LOWTH, Robert. **De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae**. Typographeo Clarendoniano, 1753.
- KIDNER, Derek. **Salmos 73-150**. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1992.
- KNIGHT, George A. **Psalms**. V. II. Philadelphia: The Westminster Press, 1973.
- PRICHARD, James B (ed). **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. Vol I e II. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- SELLIN, E., FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2007.
- STADELMANN, Luiz I. J. **Os Salmos**. Comentário e oração. Petrópolis: Vozes, 2000.
- VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. Vol. 1 e 2. São Leopoldo: Aest/Targumim, 2005.
- WEISER, Artur. **The Palms - A Commentary**. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1962
- WILLIAMS, Tyler F. **Uma Classificação dos Salmos Baseado na Crítica da Forma de Acordo com Hermann Gunkel**. Disponível em <http://biblical-studies.ca/pdfs/Classifica%C3%A7%C3%A3o_dos_Salmos_Gunkel.pdf>.

LEITURA DA BÍBLIA E MONASTICISMO MEDIEVAL

Bible reading and medieval monasticism

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda¹
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

RESUMO

Este artigo procurou apresentar as formas e procedimentos de leitura e interpretação de Joaquim de Fiore (1135-1204). Começando pela *concordia*, passando pela alegoria e terminando na tipologia, o abade estruturou um método que foi aplicado por ele tanto em textos bíblicos quanto em eventos e fenômenos históricos. Justamente essa relação íntima entre Bíblia e história parece ser a raiz lógica do seu sistema milenarista. A prática exegética do abade, em vários momentos, se constituiu num exercício de reflexão sobre o sentido da história.

Palavras-chave: Exegese; Exegese Medieval; Hermenêutica; Joaquim de Fiore; Concordia.

ABSTRACT

This article aims to show ways and procedures of reading and interpretation of Joaquim de Fiore. Beginning with concord, passing through the allegory and ending with typology, the abbot structured a method which he applied in both biblical texts and historical events and phenomena. Precisely this intimate relationship between Bible and history seems to be the logical root of his millenarianism system. The exegetical practice of the abbot at various moments constituted an exercise in reflection on the meaning of history.

Keywords: Exegesis; Medieval Exegesis; Hermeneutics; Joaquim of Fiore; Concord.

¹ Doutor em História (UFRJ); Doutor em Ciências da Religião (UMESP); Mestre em Ciências da Religião (UMESP); Mestre em Teologia (STBSB); Graduado e licenciado em História (UNIVERSO); Graduado em Teologia (STBSB/FTSA). É coordenador acadêmico na Faculdade Batista do Rio de Janeiro, onde leciona História do Cristianismo e Hermenêutica Bíblica. É Pesquisador Associado do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente desenvolve pesquisas sobre História do Cristianismo, com ênfase nas práticas e representações milenaristas, e nas formas de leitura da Bíblia. Dentre suas obras, é possível destacar "O Caminho do Cordeiro" (Editora Paulus) e "Lutero: História, Poder e Palavra" (Fonte Editorial).

Enquanto consomem textos, leitores podem criar sentidos. Mas a forma múltipla como Joaquim de Fiore fez isso produziu na historiografia curiosas avaliações. Ele foi um monge italiano que viveu de 1135 a 1202, e se tornou muito conhecido na História do Cristianismo, entre outras coisas, por causa de seus comentários bíblicos. O historiador italiano Ernesto Buonaiuti descreveu a metodologia exegetica do abade de “orgia simbólica”.² A pesquisadora inglesa Marjorie Reeves resumiu sua obra como resultado de uma “imaginação caleidoscópica”, em função do enlace íntimo entre texto e imagem.³ O cardeal francês Henri de Lubac, historiador da exegese medieval, definiu seu pensamento como “desorbitado”, pois gerava, sem cessar, símbolos e tipos que se entrelaçavam, cruzavam e harmonizavam entre si.⁴ Este artigo descreverá as tais formas de leitura de Joaquim e sua metodologia hermenêutica, em confronto com a tradição exegetica e com padrões de leitura encontrados especialmente no chamado novo monaquismo.⁵ Esta reflexão se insere numa pesquisa maior relacionada com a história da leitura da Bíblia na Idade Média.

NON SCIENTIAM, SED SAPOREM: BÍBLIA E MONASTICISMO

Jean Leclercq, estudioso francês da cultura monástica,⁶ sintetizou os usos da Bíblia nas diversas esferas sociais e religiosas ocidentais, entre Gregório Magno e o século XII, sugerindo que era ela utilizada para autoinstrução e para o ensino público; manual para catequese; livro-base da adoração pública e privada (gerando tanto a liturgia da comunidade quanto a piedade individual); fonte de material para a pregação, a arte e a iconografia. Segundo Leclercq, apesar destes usos amplos, os principais intérpretes das Escrituras cristãs eram encontrados no monasticismo.⁷

² Citado por DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore**: De Joaquín a Schelling. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011. p. 47.

³ REEVES, Marjorie. **Joachim of Fiore and the Prophetic Future**. New York: Harper Torchbooks, 1976. p. 8.

⁴ DE LUBAC, **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, *op. cit.*, p. 47.

⁵ O termo “novo monaquismo” é aqui usado para fazer um contraponto ao monaquismo do tipo beneditino (Monges Negros). Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 86; LOGAN, F. Donald. **A history of the Church in the Middle Ages**. London: Routledge, 2002. p. 136-145; LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval**: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media. Madrid: Editorial Gredos, 1989. p. 234-239.

⁶ Sua obra mais significativa neste campo é LECLERCQ, Jean. **The love of learning and the desire for God**: A study of monastic culture. New York: Fordham University Press, 1961.

⁷ LECLERCQ, Jean. From Gregory the Great to Saint Bernard. In: LAMPE, G. W. H. (ed.) **The Cambridge History of the Bible**: The West from the Fathers to the Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. p. 183-197, p. 184.

É certo que as casas monásticas poderiam receber monges não letrados, mas a vivência no seu interior requeria certo envolvimento com a cultura escrita. Afinal, eles precisavam ler ou cantar na liturgia.⁸ Além destas práticas, outras se somariam, como o manuseio, a preservação e a ilustração de manuscritos. Isso fazia do monastério um lugar privilegiado para o desenvolvimento da leitura e interpretação da Bíblia.

Ainda segundo o estudioso francês, no interior dos muros monásticos os monges imprimiam na prática da leitura bíblica um traço muito próprio da clausura. Sem grandes controvérsias teológicas, em comparação com os tempos patrísticos, e com a efervescência intelectual da escolástica apenas começando, a tendência geral era usar a leitura bíblica como ferramenta da vida contemplativa.⁹ O professor Reventlow acompanhou Leclercq neste sentido, generalizando que o objetivo dos leitores da Bíblia nestes espaços, até o século XI, seria meditar sobre o texto, promover a adoração e fomentar a contemplação.¹⁰

Não muito diferente do francês Leclercq e do alemão Reventlow, o historiador italiano Ambrogio Piazzoni também entende a exegese monástica como um modo particular de interpretar a Escritura na Idade Média. O professor da Università degli Studi della Tuscia, entretanto, argumenta em prol de uma inflexão significativa dos estudos bíblicos no final do século XI e durante o século XII, caracterizada por uma nova sensibilidade na leitura e no uso dos textos.¹¹ Perspectiva semelhante levou de Lubac a intitular este revigoramento bíblico de “uma nova primavera da exegese”,¹² muito em função dos representantes do chamado neomonasticismo, destacadamente os cistercienses, mas sem esquecer também alguns expoentes do “velho monaquismo”.¹³

⁸ MORTON, James Deas David Jack. **Tam grecos quam latinos**. A reinterpretation of Structural Change in Eastern-Rite Monasticism in Medieval Southern Italy, 11th-12th. Ontario: Queen's University, 2011. p. 3. Sobre este tema, conferir uma antiga exortação a este respeito presente na regra de Ferreol (553-581), bispo de Uzè, na Gália, em PARKES, Malcom. La alta Edad Media. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Taurus, 2001. p. 153-178, p. 157: “aquele que deseja se chamar monge não pode se permitir ficar na ignorância das letras” (“*Omnis qui nomen vult monachi vidicare, litteras ei ignorare non liceat*”).

⁹ LECLERCQ, Jean. From Gregory the Great to Saint Bernard, op. cit., p. 184.

¹⁰ REVENTLOW, Henning Graf. **History of Biblical Interpretation**. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. 3 v., V. 2, p. 172.

¹¹ PIAZZONI, Ambrogio M. L'esegesi neomonastica. In: CREMASCOLI, Giuseppe; LEONARDI, Claudio (eds.). **La Bibbia nel Medio Evo**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996. p. 217-237, p. 218.

¹² DE LUBAC, Henri. **Medieval exegesis: the four senses of Scripture**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 2 v., V. II, p. 151.

¹³ PIAZZONI, op. cit., p. 218.

A prática da leitura bíblica era um dos pilares da vida do monge. Para um religioso, a Bíblia era, nos termos de Piazzoni, o livro de “cada dia, todo o dia, e muitas vezes ao dia”.¹⁴ Ele percorria suas páginas, escutava sua leitura, lia-a sozinho, cantava-a com seus irmãos na liturgia.

A *lectio*¹⁵ monástica poderia ser ilustrada pelo testemunho do cartusiano Guigo II, abade entre 1174 e 1180 da casa-mãe da Ordem dos Cartuxos, em Saint-Pierre-de-Chartreuse, na França. Segundo este abade, o desenvolvimento espiritual começa com a *lectio*, passa pela *meditatio*, conduz à *oratio* e conclui com a *contemplatio*. É uma escala ascendente.¹⁶ Neste mesmo sentido, registrava ainda um opúsculo anônimo destinado aos novos monges: “Quando ler, procure o sabor e não o saber” (“*Si ad legendum accedat, non quaerat scientiam, sed saporem*”). E acrescentava: “no momento da leitura, poderá contemplar e orar” (“*in ipsa lectione poterit contemplari et orare*”).¹⁷ Desta forma, a *lectio* entrava na vida do monge como uma forma de oração ou culto.

Esta exegese monástica se fundava sobre as bases de um relacionamento contínuo com o texto sagrado, de uma memória impregnada das Escrituras. Como resumiu ainda Piazzoni, era uma memória visual de palavras escritas, muscular de palavras pronunciadas e auditiva de palavras escutadas.¹⁸ O aspecto visual nascia tanto das leituras quanto das representações da Bíblia em imagens espalhadas por quadros, esculturas e ícones nas paredes, nas colunas e nos tetos das construções. O aspecto muscular se desenvolvia por causa da leitura em voz alta, ao articular-se as palavras lidas com a boca.¹⁹ A leitura era murmurada, mesmo se feita sozinha, o que gerou a expressão *ruminatio*.²⁰ Como consequência também da memória muscular, desenvolvia-se a memória auditiva, enquanto ouvia a própria voz, ou em função de outros processos em que

¹⁴ Idem, p. 219.

¹⁵ Leitura e explicação das Escrituras. Cf. BLAISE, Albert. **Lexicon Latinitatis Medii Aevi**. Turnholti: Typographi Brepols, 1975. p. 528.

¹⁶ Citado a partir de PIAZZONI, op. cit., p. 221.

¹⁷ Idem, p. 222.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ao menos para a alta Idade Média, cf. PARKES, op. cit., p. 160. Segundo Hamesse, essa prática de leitura sofreu uma profunda transformação no século XII em função de novos padrões exercitados nas escolas ou universidades. Cf. HAMESSE, Jacqueline. El modelo escolástico de la lectura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Taurus, 2001. p. 179-210, p. 207. Entretanto, o argumento de Hamesse não impede a perspectiva de que estas “novidades” não alteraram a *ruminatio* entre os monges.

²⁰ O termo “*ruminatio*” vem do verbo “*ruminare*”, que expressa a ideia de ruminância, girar na mente, ação cotidiana. Cf. LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1958. p. 1604. Albert Blaise, então, preferiu traduzir como “cantar sozinho”. Cf. BLAISE, op. cit., p. 806.

o monge escutava a leitura Bíblica, implementados na liturgia, na pregação ou durante as refeições.

A prática de ruminar a Bíblia, de “mastigá-la”, todo o dia, e o dia todo, criava o fenômeno da reminiscência. Assim, para explicar uma passagem da Bíblia, o monge fazia uso de outra passagem que em sua mente se associava, remanejando suas frases e construindo novos textos. Neste sentido, Piazzoni argumenta que certo desprendimento em relação à tradição é um significativo traço da exegese monástica e neomonástica do século XII. Guilherme (1085-1148), abade de Sant-Thierry, escreveu: “A escritura deve ser lida no espírito em que foi gerada. Neste espírito deve ser compreendida”.²¹ Segundo ele, o mesmo Espírito que inspirou os textos estaria com aqueles que então os interpretavam.

Ruperto (1075-1130), abade na cidade germânica de Deutz, representante do monasticismo beneditino, insistia que a interpretação da Bíblia depende de uma compreensão especial, que é dom do Espírito Santo, dom esse similar àquele que ele deu aos apóstolos para que pudessem compreender o Antigo Testamento. Quem recebe tal dom de interpretação tem o dever de expor o que percebe na Bíblia. Ele afirmou, assim, a existência de um “dom da exegese”, nos moldes dos antigos dons do apostolado e profecia,²² o que promovia a autonomia do intérprete em relação à tradição cristã.

Neste sentido, também o cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153), que insistia que tudo na Bíblia tinha um sentido para o leitor, e nenhum detalhe dos textos bíblicos poderia ser negligenciado. Como os textos tinham vários sentidos, Deus, o mestre das Escrituras, ajudaria os leitores a compreender da mesma forma como ajudou os autores a escrever. O resultado desta leitura sagrada é então um cântico de amor (*carmen spiritus*), um ato litúrgico. Cada leitor da Bíblia poderia ser inspirado, quase como os próprios autores originais, o que justificaria a diversidade de interpretação dos textos sagrados.²³

A exegese praticada por representantes tanto do antigo monasticismo quanto das novas casas monásticas ocidentais no século XII conhecia os sentidos tradicionais praticados desde Orígenes (185-254): histórico, alegórico, tropológico e anagógico.²⁴ Este sistema de alegorização foi desenvolvido de acordo com o

²¹ Citado a partir de PIAZZONI, op. cit., p. 223.

²² Idem, p. 228.

²³ Idem, p. 229.

²⁴ Uma análise diacrônica dos quatro sentidos pode ser encontrada em DE LUBAC, Henri. **Medieval exegesis: the four senses of Scripture**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 2 v., V. I, p. 15-267.

qual quatro significados deveriam ser procurados em cada texto bíblico. O número de sentidos variava entre os autores. Alguns trabalhavam com dois sentidos; outros com até sete. Mas o número mais frequentemente usado era quatro.²⁵ Um pequeno dístico presente na obra *Rotulus pugillaris*, do dominicano Agostinho de Dacia, em 1260, ilustra os quatro sentidos: “A letra nos mostra os eventos; a alegoria nos mostra a fê; o significado moral nos ensina a agir; a analogia nos indica para onde vamos”.²⁶

Os monges dos tempos reformistas, em função do anseio pela contemplação, tinham o sentido tropológico/moral como alvo maior. A letra deveria ser superada em prol de um sentido mais elevado de compreensão das Escrituras. O resultado é uma leitura bíblica interiorizante, “espiritual”, que prosperava dentro do monastério. Do lado de fora dos seus muros, entretanto, outro padrão de hermenêutica começava a se fortalecer, em que se buscava não mais a *meditatio*, mas a *disputatio*. Esta forma *extra claustrum* de interpretação bíblica, feita por pessoas “que por meios escolásticos se enchem de conhecimento” (“*qui scholastica inflantur scientia*”),²⁷ aborrecia alguns monges, entre eles, Joaquim de Fiore.

NOVO SALTEM GENERE EXPONENDI: UM NOVO MÉTODO

No início do *Expositio*, Joaquim resumiu sua maneira de relacionar Bíblia e história:

O primeiro dos três status dos quais nós falamos era no tempo da Lei, quando o povo do Senhor serviu como uma criança pequena por um tempo debaixo dos elementos (rudimentos) do mundo. Eles não estavam habilitados ainda a alcançar a liberdade do Espírito até que venha de quem se disse: “Se o Filho libertar vocês, vocês verdadeiramente serão livres” (João 8.66). O segundo status estava sob o Evangelho e permaneceu até o presente com liberdade em comparação com o passado, mas não com liberdade em comparação com o futuro. Porque o Apóstolo disse: “Agora nós conhecemos em parte e profetizamos em parte, quando o que é perfeito tiver vindo o que é em parte passará” (1Coríntios 13.12). E em outro lugar: “Onde o Espírito do Senhor está, aqui há liber-

²⁵ TRACY, Robert; TRACY, David. **A short history of the interpretation of the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1984. p. 136-145.

²⁶ “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*”. Citado a partir de DE LUBAC, Henri. *Medieval exegesis...*, v. I, op. cit., p. 1.

²⁷ Expressão de Joaquim de Fiore no *Tractatus Super Quatuor Evangelia*, citado a partir de DE LUBAC, **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 16.

dade” (2Coríntios 3.17). Por conseguinte, o terceiro status virá ao se aproximar o fim do mundo, não distante sob o véu da carta, mas na plenitude do Espírito quando, após a destruição e cancelamento do falso evangelho do Filho da Perdição e seus profetas, aqueles que ensinarão a muitos sobre justiça serão como o esplendor do firmamento e como as estrelas para sempre. (*Expositio in Apocalypsim*, 5r-v).²⁸

Nesta mesma passagem, algumas linhas à frente, o abade faz referência a uma certa forma de ler e interpretar a Bíblia: “A carta do Primeiro Testamento parece por certa propriedade de semelhança pertencer ao Pai. A carta do Novo Testamento pertence ao Filho. Então a compreensão espiritual que procede de ambos pertence ao Espírito Santo.” Mas que hermenêutica “espiritual” é essa que Joaquim chamou de “novo tipo de exposição” (“*novo saltem generi exponendi*”)?²⁹ Ela seria “nova” em que sentido?

A insistência do abade em chamar sua forma de *exponere* a Bíblia de “nova” indica algum tipo de insatisfação com as metodologias exegéticas que ele encontrou nos espaços religiosos. Isso pode ter relação com sua ansiedade apocalíptica. Após uma peregrinação à Palestina, ele possui a convicção de que a humanidade está se aproximando de um estágio histórico decisivo. Ele deseja compreender estes sinais dos tempos, e procura ler os textos bíblicos à procura de uma explicação religiosa. Contudo as ferramentas exegéticas disponíveis não lhe satisfazem, ou pelo menos lhe parecem ineficientes para interpretar os textos sagrados e encontrar algum sentido para a conjuntura histórica dos seus dias. Seria preciso, então, elaborar uma metodologia “nova” para interpretar a Bíblia e a história.³⁰

Essa perspectiva de “novidade” em Joaquim também teria relação com sua compreensão da natureza da exegese. Como Ruperto de Deutz, já anteriormente mencionado, o abade parece falar de um “dom da exegese”, uma capacitação sobrenatural necessária para apreender o que não estaria disponível para a compreensão de todos. As passagens da Bíblia não conteriam apenas palavras e frases acessíveis de imediato a qualquer leitor, mas igualmente mistérios (*mysteria*) e segredos (*secreta*), especialmente relacionados com os propósitos divinos quanto à história humana.

Para Joaquim, o Apocalipse de João narraria a história de como Deus en-

²⁸ Tradução a partir de MC GINN, Bernard. **Visions of the End**: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. New York: Columbia University Press, 1979. p. 133-134.

²⁹ O verbo “exponero” pode ser traduzido como “revelação”, “exposição”, “produção”. Cf. BLAISE, op. cit., p. 363.

³⁰ REVENTLOW, op. cit., p. 173; também ROSSATTO, Noeli Dutra. Hermenêutica medieval: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore. **Transformação**, Marília, v. 35, p. 99-118, 2012. p. 101.

tregou um livro para o Cordeiro, fechado com sete selos (Apocalipse 5.1-14). Esta narrativa bíblica indicaria que o sentido dos personagens e dos eventos da história humana estão encobertos. A revelação se encontraria inteiramente nas mãos do Cristo do Apocalipse. Estava completa, mas escondida, tornando-se disponível apenas com ajuda divina. Sem este amparo, os textos bíblicos seriam herméticos, pelo menos no que tange ao sentido “espiritual”, já que sentidos inferiores ainda poderiam ser acessados pela razão humana (como os escolásticos “inchados de ciência” que ele critica). Em outras palavras, para o abade, algumas coisas estão encobertas; outras estão escondidas; algumas pessoas podem acessar as coisas encobertas; outras somente compreendem a superfície dos textos sagrados.

Entre as coisas escondidas na Bíblia estão os eventos e tribulações do final dos tempos, os falsos profetas, os anticristos e a materialização do reino divino na história. Deus, por meio de Cristo, teria disponibilizado uma “compreensão espiritual” a algumas pessoas, permitindo a elas adentrarem as profundezas das Escrituras, e alcançarem os segredos e mistérios. Joaquim faz assim uma distinção entre a capacidade de ler as Escrituras e a de penetrar nos mistérios sagrados, por meio de uma diferenciação entre pessoas naturais (*virii animales*) e pessoas espirituais (*virii spirituales*). Os mistérios da Escritura seriam conhecidos apenas das pessoas espirituais, já que as naturais não os podem perceber. A prática da interpretação bíblica “espiritual”, conseqüentemente, se daria pela obtenção da “inteligência” necessária por meio da iluminação do Espírito Santo, que permitiria aos assim escolhidos (*electi*) duas coisas: a capacidade de discernir a Bíblia, e a habilidade de entender o sentido da história, especialmente os “sinais dos tempos”.³¹

Joaquim se apoiava em ideias paulinas, como a oposição entre compreensão natural e espiritual (1Coríntios 2.6-16), e a indicação de uma forma infantil em oposição a uma forma adulta de entender as coisas de Deus (1Coríntios 13.9-12).³² Como consequência, ele afirma pelo menos dois tipos de interpretação: uma que trabalha com a letra (*secundum litteram*); e outra que se move para um nível mais profundo (*secundum spiritum*).

A partir destes dois procedimentos básicos (segundo a letra e segundo o

³¹ TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita: Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore. In: GIOACCHINO DA FIORE. *Sull’Apocalisse*. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 13-125, p. 19.

³² Esta segunda passagem de Paulo é uma das preferidas de Joaquim, retornando constantemente em suas explicações metodológicas: “Porque, em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos. Quando, porém, vier o que é perfeito, então, o que é em parte será aniquilado. Quando eu era menino, falava como menino, sentia como menino, pensava como menino; quando cheguei a ser homem, desisti das coisas próprias de menino. Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido” (1Coríntios 13.9-12).

espírito), o abade dá mais um passo na estruturação do seu método, relacionando a *lectio* com a *Trinitas*. Desta reflexão trinitária surgiu o conjunto das ferramentas do seu sistema hermenêutico, composto por três partes: a *concordia*, equivalente à leitura segundo a letra; e a alegoria e a tipologia, como leituras espirituais.³³ Já que a Trindade é formada por três pessoas divinas que atuam como se fossem uma só, as ferramentas exegéticas de Joaquim também deveriam operar como se fossem apenas uma. Somadas, elas resultam na denominada “nova forma de exposição”.

Mas seria realmente “nova” esta metodologia exegético-hermenêutica? A resposta da historiografia é dupla neste caso. A tendência é afirmar algum tipo de vínculo tradicional, ao mesmo tempo em que se indica em que sentido seu caminho poderia ser novo, como o professor Rossatto, ao considerar que Joaquim teria partido da tradição, por assumir e revigorar antigos métodos de interpretação, porém simultaneamente proposto um modo inédito de compreensão, no caso, a *concordia*.³⁴ Isso significa dizer que a primeira parte do sistema é nova, enquanto a segunda já era longamente utilizada pelos intérpretes da Bíblia.

A historiadora italiana Tagliapietra explica esta relação entre novidade e tradição com o recurso aos já mencionados quatro sentidos da exegese medieval. O sentido literal foi transformado por Joaquim na sua *concordia*. A alegoria foi multiplicada pelo abade em cinco tipos diferentes (histórica, moral, tropológica, contemplativa e anagógica). A estes o abade acrescentou o antigo método da tipologia, subdivido em sete formas diferentes. Como resultado, os sentidos tradicionais se transformaram, nas mãos do abade, em doze possibilidades de significação.³⁵ Contudo ele não os chama todos do mesmo jeito. Apenas três são denominados “sentidos”: a letra (*concordia*), a alegoria (*allegoricus intellectus*) e a tipologia (*intelligentia typica*).³⁶ As demais divisões são chamadas de espécies (*species*), inteligências espirituais (*intelligentiae spirituales*) ou interpretação espiritual (*mystica interpretatio*).

Assim, em síntese, o sistema hermenêutico de Joaquim de Fiore se articula sobre três bases: a exposição dos diversos tipos de alegoria, dos diversos tipos de tipologia, e a *concordia*, que funciona como o elemento que coloca o sistema em movimento.³⁷

³³ ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica medieval*, op. cit., p. 101.

³⁴ Idem, p. 100.

³⁵ TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 26.

³⁶ WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore: a Study in Spiritual Perception and History**. Bloomington: Indiana University Press, 1983, p. 44.

³⁷ SANTI, op. cit., p. 261.

CONCORDIA DUORUM TESTAMENTORUM UT TRIUM STATUUM: ONTEM, HOJE E AMANHÃ

A noção fundamental do sistema exegetico de Joaquim é chamada por ele de *concordia*. Blaise, no seu *Lexicon Latinitatis Medi Aevi*, traduz o substantivo feminino *concordia*, como, entre outras acepções, “ato de organizar”, e o verbo *concordiare* como “fazer acordo”.³⁸ Outro uso muito comum ocorre em Suetônio (69-141), historiador dos doze césares, que apresenta uma divindade chamada Concordia, a quem os romanos dedicavam cultos e festas após distúrbios bélicos, especialmente no final de uma guerra civil (*De vita caesarum*, III, 20).³⁹ Como antônimo de *discordia*, o termo era relativamente frequente tanto na prosa quanto na poesia latina.

Mas como as palavras não são estáticas, e podem variar de sentido com o tempo e a situação, Tagliapietra analisou as ocorrências de *concordia* em Joaquim de Fiore e reuniu quatro possibilidades de significado: harmonia, semelhança, correlação e compensação. A “harmonia” poderia lembrar ao leitor moderno o sentido de sinopse, como exemplificado pelo *Diatessaron* de Taciano (120-180), que resumiu os quatro evangelhos de Jesus em uma única narrativa. Já “semelhança” tem relação com paralelismo e ocorre no título da obra mais conhecida de Joaquim (*Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*), que começa com a expressão: “*Incipit praepatio libri concordantiarum*” (1r). O terceiro significado, “correlação”, tem ligação com periodização da história, uma espécie de lei estrutural do curso do tempo, ou uma filosofia da história. O quarto significado, “compensação”, indica que cada pessoa, cada evento da história, reverbera no futuro segundo uma reserva de sentido, fazendo com que o estudo do passado se torne também um exercício de vaticínio.⁴⁰

O próprio Joaquim deu a sua definição do termo *concordia*: “uma similaridade de igual proporção entre o Novo e o Antigo Testamentos, igual, eu digo, quanto ao número, não quanto a dignidade”.⁴¹ (*Liber de Concordia*, 7rb). Ele a ilustrou com a imagem de uma estrada contínua que liga uma cidade a um deserto, cujos viajantes passam por vales e montanhas. Nos vales, eles podem

³⁸ BLAISE, op. cit., p. 222.

³⁹ Esta é a referência específica: “*Dedicavit et Concordiae aedem, item Pollucis et Castoris suo fratrisque nomine de manubiis.*” Uma tradução seria: Tibério “dedicou um templo à deusa Concordia e outro a Castor e Polux, em seu nome e em nome de seu irmão”. Conferir uma edição bilingue em SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. 2 v., V. 1, p. 322. Outra tradução para o inglês pode ser encontrada em: SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 109.

⁴⁰ TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 21-25.

⁴¹ “*Concordiam proprie esse dicimus similitudinem eque proportionis novi ac veteris testamenti, eque dico quo ad numerum non quo ad dignitatem.*”

admirar a paisagem. Nas montanhas, eles conseguem ver o que veio antes e o que vem depois. Ele costumava usar também duas imagens bíblicas para explicar sua ferramenta metodológica: os dois querubins que estavam sobre a tampa da arca (Êxodo 25.20),⁴² e as duas rodas da visão de Ezequiel (Ezequiel 1.16).⁴³ No primeiro caso, duas figuras angelicais estão voltadas uma para a outra em cima da arca da aliança. No segundo caso, duas rodas giram, uma dentro da outra, embaixo do trono-carruagem de Javé. A primeira imagem reforça o senso de paralelismo entre os dois testamentos (*concordia duorum testamentorum*), já que um se volta para o outro. No caso da segunda imagem, ela desenvolve o sentido de correlação entre os três status (*concordia trium statuum*), ao apontar para eventos que se desenvolvem dinamicamente na história.

Tanto no caso dos dois testamentos, quanto no dos três estados, o método da *concordia* consiste, então, em encontrar posições semelhantes de pessoas e eventos dentro de tempos (*tempora* ou *status*) diferentes, e apontar em que sentido eles são similares (em características ou atos).⁴⁴ Um exemplo poderia ser dado pelo caso do patriarca Jacó, que ocupa a mesma posição dentro do primeiro *status* que o homem Jesus ocupa no segundo. Ocupando posições semelhantes no interior de seus respectivos *status*, eles manifestam atos espirituais parecidos e exercem papéis religiosos paralelos. Entretanto, não são iguais em dignidade. É isso que significa ser “similar quanto a número” e não quanto a “dignidade”. As pessoas ocupam as mesmas posições em suas próprias gerações e têm papel semelhante, mas não possuem o mesmo status espiritual. O homem Jesus foi maior em dignidade que Jacó, o que significa dizer que ele possuía uma compreensão espiritual maior e realizou obras maiores.⁴⁵

Joaquim começa o exercício de sua *concordia* por meio da distinção entre história geral e história especial. Segundo o abade:

Toda a floresta de histórias que ofusca o Antigo Testamento é dividida em cinco partes, das quais uma é geral, e quatro são especiais. Porque há uma roda que tem quatro faces. Existe uma história geral à qual quatro histórias especiais são unidas. A história geral é aquela que começa no início do mundo e caminha direto

⁴² “Os querubins estenderão as asas por cima, cobrindo com elas o propiciatório; estarão eles de faces voltadas uma para a outra, olhando para o propiciatório.” (Êxodo 25.20)

⁴³ “O aspecto das rodas e a sua estrutura eram brilhantes como o berilo; tinham as quatro a mesma aparência, cujo aspecto e estrutura eram como se estivesse uma roda dentro da outra.” (Ezequiel 1.16)

⁴⁴ DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore..., p. 79.

⁴⁵ Idem.

até o livro de Esdras [...] Existem quatro histórias especiais, pequenas, das quais a primeira é Jó, a segunda é Tobias, a terceira é Judite, e a quarta é Ester. Aquela é a roda. Estas são as faces. (*Enchiridion super Apocalypsim*, 2r-3r).⁴⁶

O que ele chama de “história geral” é uma grande narrativa presente no Antigo Testamento, que parte do livro de Gênesis e se estende até a obra de Esdras. Usando a imagem das duas rodas concêntricas de Ezequiel, o abade denomina esta “história geral” de “roda exterior”, à qual estão vinculadas quatro pequenas histórias (denominadas “histórias especiais”) presentes em obras menores: Jó, Tobias, Judite e Ester. As histórias especiais se vinculam à roda exterior como as “luzes” nas rodas da visão ezequielica.⁴⁷

A operação da *concordia* encontrou esta mesma estrutura no Novo Testamento. Também nele há uma história geral e quatro histórias especiais. Joaquim identificou a história geral com o Apocalipse de João, enquanto as quatro especiais correspondem aos quatro evangelhos canônicos: Mateus, Marcos, Lucas e João. E se o Antigo Testamento forma a roda exterior, o Apocalipse corresponde à roda interior da visão do profeta do exílio babilônico. Como são duas rodas concêntricas, ambas giram de forma paralela, de tal maneira que uma pessoa dotada da “inteligência espiritual” poderia perceber os eventos que se repetem. Voltando a uma imagem anterior, a *concordia* é a estrada que liga as duas rodas, permitindo aos viajantes visualizar, por meio de suas montanhas, o que já aconteceu, e o que está por acontecer.⁴⁸

Sendo assim, como insistiu o professor Emmett Randolph Daniel, o que acontece na *concordia* não pode ser confundido nem com alegoria nem com tipologia. Seu trabalho precede as outras duas atividades hermenêuticas do abade.⁴⁹ Este sentido “segundo a letra” era a percepção de narrativas bíblicas como uma descrição não apenas do que teria acontecido, mas também do que ainda aconteceria. Por meio destas narrativas, seria possível discernir o passado, o presente e futuro.⁵⁰ Não há na *concordia* uma relação horizontal entre

⁴⁶ Tradução a partir da versão italiana: GIOACCHINO DA FIORE. **Sull'Apocalisse**. Traduzione e cura di Andrea Tagliapietra. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 133.

⁴⁷ Na visão de Ezequiel, aparentemente, havia luzes que brilhavam tanto na roda exterior quanto na interior enquanto o trono de Deus se movia (Ezequiel 1.1-25).

⁴⁸ DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore..., op. cit., p. 78.

⁴⁹ Idem, p. 79; também MCGINN, Bernard. **Visions of the End**..., op. cit., p. 126-141; WEST; ZIMDARS-SARTZ, op. cit., p. 42.

⁵⁰ DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse. In: EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard. **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University Press, 1992. p. 72-88, 79.

anúncio e realização, como na tipologia, ou vertical entre letra e espírito, como na alegoria.⁵¹ O que há é um paralelismo histórico, dinâmico e progressivo.

ALLEGORICUS INTELLECTUS: UMA NOZ COM VÁRIAS CAMADAS

Durante um dos mais antigos exercícios exegéticos conhecidos de Joaquim, presente no primeiro sermão do *Praephatio super Apocalypsim*, datado para o início da década de 1180, no período em que ainda era abade de Corazzo, após usar a *concordia* para apontar paralelos entre as doze tribos de Israel e a história da igreja, ele afirma: “Mas deixemos estas coisas no invólucro externo da noz, para mostrar agora algo de sua casca, de maneira que, num terceiro momento, possamos extrair um viscoso alimento”.⁵²

Mais à frente, após algumas frases, ele retoma a imagem da noz: “Eis que já é vizível o núcleo que estava encoberto pela casca: aparece a verdadeira vida, que os panos envolviam no sepulcro”.⁵³ Desta vez ele faz alusão ao sepultamento de Jesus, e aos panos que envolviam seu corpo.⁵⁴

As imagens das camadas da noz e do corpo enrolado pelos panos refletem o convite do abade para ir além da *concordia* dos textos bíblicos, coisa que ele colocou em prática em suas várias obras de exposição bíblica (entre elas, o *Expositio in Apocalypsim*), movendo-se de uma compreensão segundo a letra para justificar uma compreensão segundo o espírito (da *concordia* para os princípios espirituais).⁵⁵

Neste processo contínuo de aprofundamento na direção do “viscoso alimento da noz”, ele toma a alegoria⁵⁶ e a subdivide em cinco princípios alegóricos.

⁵¹ ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica medieval...*, op. cit., p. 106; DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 44.

⁵² O sermão é o *Apocalipsis liber ultimus*, citado a partir de ROSSATTO, Noeli Dutra. *Introdução ao Apocalipse*, op. cit., p. 460.

⁵³ *Idem*, p. 461.

⁵⁴ “Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro.” (João 19.40)

⁵⁵ WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit., p. 46. Estes princípios espirituais são derivados da operação alegórica e tipológica. Uma descrição das duas tradições pode ser encontrada em YOUNG, Frances. *Alexandrian and Antiochene Exegesis*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane F. (eds.). **A history of biblical interpretation: The Ancient Period**. Grande Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. 2 v., V. 1, p. 334-354.

⁵⁶ Segundo Stefaniw, este tipo de interpretação concebia o texto como um meio de revelação de mistérios escondidos “por trás das letras”. Cf. STEFANIW, Blossom. *Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria*. **Revue de l'histoire des religions**, Paris, n. 2, p. 231-251, 2007. p. 231-232. Ullén distingue alegoria como gênero literário, como utilizado por Dante na obra “Divina Comédia”, de alegoria como forma de interpretação. Aparentemente, o primeiro fenômeno nasceu em consequên-

Por que cinco? A Trindade, também usada para justificar as três partes de sua metodologia (*concordia*, alegoria e tipologia), agora é usada como base para as cinco subdivisões alegóricas.

Sua confissão trinitária foi resumida por West e Zimdars-Swartz como: “Deus é um Deus sem confusão de pessoas e três pessoas sem divisão de substância”.⁵⁷ Ele faz uma distinção das três Pessoas divinas baseadas em sua origem. O Pai não é gerado (*ingenitus*), o Filho é gerado pelo Pai (*genitus*), e o Espírito Santo procede de ambos (*ab utroque procedens*). Associado com a origem das Pessoas da Trindade está também o relacionamento entre elas, expresso na forma como são nomeados. O Pai é assim chamado porque tem um Filho; igualmente o Filho, porque tem um Pai; já o Espírito é assim nominado porque procede de ambos. O abade então enumera as cinco possíveis relações entre as Pessoas divinas, ligando cada uma com um tipo diferente de alegoria:

– alegoria histórica: a relação do Pai com o Filho, afinal, ele é Pai de um Filho;

– alegoria moral: a relação do Filho com o Pai, afinal, ele é Filho de um Pai;

– alegoria tropológica: a relação entre o Pai e o Filho com o Espírito, afinal este vem de ambos;

– alegoria contemplativa: a relação do Filho e do Espírito com o Pai, afinal ambos são enviados pela primeira Pessoa divina;

– alegoria anagógica: a relação das três Pessoas com cada criatura, afinal as três são Deus e Criador.⁵⁸

Como já indicamos, Joaquim só denominava de “sentidos” a *concordia*, a alegoria e a tipologia. As subdivisões (tanto da alegoria quanto da tipologia), por sua vez, ele as denomina *species* ou *intelligentia*. Assim, a primeira *species* de alegoria é a *historica intelligentia*, ou compreensão histórica. Apesar do nome, ela não corresponde à letra do texto, mas indica o significado de um evento ou figura histórica como exemplo de uma condição espiritual. Joaquim

cia do segundo, que por sua vez é tão antigo quanto as primeiras interpretações dos épicos de Homero. Sua definição de alegoria como método hermenêutico é: “uma forma sistemática de compreender o texto que se baseia em uma norma intersubjetivamente determinada” Cf. ULLÉN, Magnus. Dante in Paradise: The End of Allegorical Interpretation. **New Literary History**, Baltimore, v. 32, n. 1, p. 177-199, 2001. p. 183.

⁵⁷ WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit, p. 53. Para uma análise da doutrina trinitária em Joaquim, cf. ROSSATO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore**: Trindade e nova era. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

⁵⁸ WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit, p. 44; também TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 27-28.

ilustrou esta *species* com as duas esposas de Abraão. A alegoria histórica veria em Sara a representação de uma mulher livre, enquanto Hagar representaria uma escrava. Este sentido alegórico teria um caráter mais cognoscitivo, apesar de, implicitamente, convidar à associação com a esposa livre em vez da escrava.

A alegoria moral (*moralis intelligentia*) indica que há uma semelhança entre coisas visíveis e coisas invisíveis que se exprime na forma de uma qualidade ética. Sara, neste nível, representaria o prazer espiritual, enquanto Hagar, a escravidão da carne. Esta *secunda species* alegórica quer fornecer ensinamentos e demandas de ordem moral.

A alegoria tropológica (*tropologica intelligentia*) tem relação com doutrina. Neste nível o intérprete busca reforços e componentes para a doutrina cristã. Nele, Hagar significa a letra, enquanto Sara significa a compreensão espiritual da Palavra de Deus.

A alegoria contemplativa (*contemplativa intelligentia*) centraliza-se na vida contemplativa e nos dons do Espírito Santo. Por exemplo, Hagar significa a vida ativa, enquanto Sara significa a vida contemplativa.

A alegoria anagógica (*anagogica intelligentia*), a quinta *species*, convida para a prospectiva escatológica tradicional, com o olhar para o mundo transcendental, para além da história, e por meio da oposição céu-terra. Neste caso, Hagar significa a vida presente, enquanto Sara indica a vida futura.

Apesar de apresentar o método⁵⁹ nas suas maiores obras de exposição bíblica (*Expositio in Apocalypsim*, *Psalteriumdecem Chordarum* e *Tractatus super quatuor Evangelion*), o abade nem sempre faz uso dos cinco princípios alegóricos, ou mesmo indica qual princípio está usando em cada caso. É comum que ele apenas indique que um personagem ou evento “significa” ou “designa” outra coisa.

SENSUS TYPICUS: HISTÓRIA E PROFECIA

Durante os três meses passados em Corinto, entre os anos 55 e 56, ao escrever sua epístola para os discípulos de Roma, o apóstolo Paulo tratou da relação entre Adão e Jesus (Romanos 5.14), descrevendo o primeiro como uma “figura do que haveria de vir” (“τύπος τοῦ μέλλοντος”). Os termos usados foram o substantivo “τύπος” e o verbo “μέλλω”. O primeiro significa “sinal, marca, vestígio, imagem, figura, tipo, modelo, exemplo”.⁶⁰ A segunda palavra pode ser

⁵⁹ Em especial, na segunda parte do *Liber de Concordia*.

⁶⁰ RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 464.

traduzida como “dever, estar destinado a”, que dá origem à forma adjetivada do verbo (“ο μέλλων”): o melhor, o aguardado, o futuro.⁶¹

Em termos semânticos, um “tipo” era a marca impressa de um golpe, em entalhe ou em relevo, de tal forma que um aponta para a outro. Mas o uso que Paulo fez do termo já lhe deu um sentido hermenêutico. Ele o usou para descrever uma releitura das Escrituras judaicas à luz da sua fé em Jesus como o Messias.

Posteriormente, autores cristãos do século II, como Tertuliano de Cartago, latinizaram o termo (typos); mas tanto em autores gregos ou latinos (Melito de Sardes, Justino, Irineu, Clemente de Alexandria, Orígenes, Cipriano de Cartago, Tertuliano), a prática de Paulo continuou a ser exercida geralmente com o propósito de encontrar nas Escrituras judaicas as promessas que se cumpriram na vida de Jesus, ou como uma estratégia para vincular estas mesmas Escrituras com o Novo Testamento cristão em formação.⁶² A tipologia se constituiu, então, como uma ferramenta usada pelos exegetas cristãos a partir do segundo século para ver unidade entre as Escrituras judaicas e cristãs, como uma linha horizontal de continuidade e progresso históricos, que culmina em Jesus e no Cristianismo.⁶³

É então este antigo procedimento que Joaquim usará na sua próxima fase exegética. As cinco espécies de alegoria formam apenas um momento de sua interpretação, e normalmente não constituem o final do processo.⁶⁴ No manejo da tipologia, não se trata mais de opor, verticalmente, letra e espírito, como na alegoria, mas de relacionar uma letra com outra letra, um elemento com outro elemento, segundo uma dinâmica horizontal de promessa e cumprimento.⁶⁵

⁶¹ Idem, p. 300.

⁶² Conferir esta análise em: ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano. **La Biblia em el cristianismo antiguo: Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos.** Estella: Editorial Verbo Divino, 2001. p. 92-108.

⁶³ Não se sustenta mais um reducionismo que vincula a tipologia a uma “tradição antioquiana” e a alegoria a uma “tradição alexandrina”. Tanto tipologia quanto alegoria são, efetivamente, ferramentas hermenêuticas que têm como meta ir além da “letra”, ou do sentido mais imediato das palavras. Etcheverría chega a classificar a tipologia como um tipo de alegoria. Ambas são “formas de representação”, como também a metáfora, a metonímia e a sinédoque. Cf. ETCHEVERRÍA, op. cit., p. 85. Além do mais, mesmo em um exegeta “representativo” da denominada escola antioquiana, como Teodoro de Mopsuéstia (350-428), é possível encontrar o uso tanto da alegoria quanto da tipologia. Cf. WILES, M. F. Theodore of Mopsuestia as representative of the antiochene school. In: ACKROYD, P. R.; EVANS, G. F. (eds.) **The Cambridge history of the Bible: from the beginnings to Jerome.** Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 3 v., V. 1, p. 489-509.

⁶⁴ SANTI, op. cit., p. 263.

⁶⁵ TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 28.

De qualquer forma, apesar da metodologia tipológica já ser conhecida na tradição exegética cristã, o uso que dela faz Joaquim também não deixa de ser singular. A forma como o abade relacionava história e Escritura o levou a não ver mais distinções entre ambas. Assim, enquanto a tipologia clássica interrompia o fluxo tipológico nos eventos do Novo Testamento, Joaquim ampliou o olhar do exegeta, encontrando antítipos em toda a história da Igreja.⁶⁶

A tipologia em Joaquim fornece significado a eventos e personagens históricos no formato de anúncio e realização, mas hierarquiza-os no interior dos três status do mundo. Adão, personagem do primeiro status, corresponderia a Cristo, um tipo mais elevado do segundo. Ambos convergem, entretanto, num antítipo ainda mais superior, que se concretizará num personagem futuro do terceiro status.

O abade de Fiore denominou a tipologia de “*sensus typicus*”, ou inteligência típica, e a subdividiu em sete *species*, baseadas numa estrutura derivada igualmente de sua especulação trinitária, correspondendo às sete possíveis formas de uma pessoa professar a Trindade: 1) sob o sinal do Pai; 2) sob o sinal do Filho; 3) sob o sinal do Espírito; 4) sob o signo do Pai e do Filho; 5) sob o signo do Pai e do Espírito; 6) sob o signo do Filho e do Espírito; 7) sob o signo da Trindade inteira.⁶⁷

Desta vez, o abade não diferencia cada tipo dando um nome ou mesmo definindo, mas apenas fornecendo um exemplo. Segundo a primeira compreensão tipológica, que é apropriada ao Pai, Abraão representa os sacerdotes dos judeus; Hagar, o povo israelita; Sara, a Tribo de Levi, que foi chamada para a obra de Deus. No segundo tipo de tipologia, que é apropriada ao Filho, Abraão representa os bispos; Hagar, a igreja dos leigos; Sara, a igreja dos clérigos. Segundo o terceiro tipo de tipologia, que é apropriada ao Espírito, Abraão representa os sacerdotes que servem monastérios; Hagar representa a igreja do povo leigo que vive sob regras monásticas (*conversi*), e Sara representa a igreja dos monges. Segundo a sétima compreensão tipológica, que pertence às três pessoas da Trindade, Hagar representa as igrejas da primeira e segunda época (*status*), que vive a vida ativa; Sara representa a igreja da contemplação, paz e descanso da sétima era (*aetas*). Estes foram os quatro usos tipológicos mais usados por Joaquim.⁶⁸

⁶⁶ A estrutura “tipo” e “antítipo” não dá conta da prática joaquimita. Tipo seria a promessa; antítipo, o cumprimento. Em Joaquim, o fenômeno poderia ser descrito como “tipo-tipo-antítipo”.

⁶⁷ TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 29.

⁶⁸ Em termos gerais, a primeira *species* tipológica trata da primeira época; a segunda, da segunda época; a terceira, da terceira época. A sétima tenta englobar a história como um todo.

A quarta, quinta e sexta *species* de tipologia não são normalmente usadas. Mesmo assim, ele faz uma breve apresentação delas (*Liber de Concordia*, 61v-73v). A quarta tipologia pertence ao Pai e ao Filho. Nela Abraão significa os bispos dos judeus e gregos; Hagar, a sinagoga; Sara, a igreja dos Gregos. A quinta tipologia pertence ao Pai e ao Espírito, e nela Abraão significa os sacerdotes dos judeus e os bispos do povo latino; Hagar, a sinagoga (como na tipologia anterior), e Sara, a igreja do povo Latino. A sexta compreensão tipológica pertence ao Filho e ao Espírito Santo. Nela Abraão significa os sacerdotes da segunda e terceira épocas; Hagar, a igreja dos trabalhadores (vida ativa); e Sara, a igreja espiritual da contemplação.⁶⁹

O DOM DA EXEGESE

O ex-eremita, agora no interior de um cenóbio em Fiore, parece ver no Novo Testamento não mais do que uma segunda letra, em concordância com a primeira. Daí resulta a conclusão de que “não se pode considerar o segundo testamento como mais definitivo que o primeiro”.⁷⁰ Ele não chega a abolir o Novo Testamento, mas entende que ele será transformado por meio de uma nova interpretação espiritual. Então se abrirão as “portas” dos dois Testamentos, e pessoas que antes não conseguiam ler mais do que a letra, então conseguirão penetrar nos sentidos espirituais da Escritura.

Apesar de ser o porta-voz desta “descoberta espiritual”, Joaquim se recusou a assumir o título de profeta, que outros lhe atribuíam. Mas ele não esconde que teve suas “iluminações”. Ele parece falar de três destas experiências que quase o aproximam do termo “visionário”. Em uma delas, ele recebeu a *concordia* dos Testamentos; em outra, compreendeu a relação entre Trindade, Escritura e história; por fim, uma terceira abriu seus olhos para o papel do Apocalipse na sua estrutura hermenêutica.⁷¹ Além destas experiências narradas em suas obras, o abade estava persuadido de ter recebido um “espírito de inteligência” para interpretar as Escrituras,⁷² a fim de alertar e despertar os “sonolentos espíritos de seu tempo” a respeito dos “*extrema tempora*”.⁷³ Aos olhos de Joaquim, sua capacidade exegética era um dom de Deus. Não era apenas fruto de uma in-

⁶⁹ WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit., p. 45-46.

⁷⁰ DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 46.

⁷¹ Conferir uma descrição das três visões em DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983. p. XIII-XVIII.

⁷² REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism**. London: University of Notre Dame Press, 1993. p. 16.

⁷³ DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 48.

vestigação humana. Era como a estrela brilhante que guiou os magos até Jesus.

O abade via brilhar à sua frente um novo tempo (“*Ita felices homines illius status*”),⁷⁴ e o espera para breve. Ele o descreve sem cessar em suas obras por meio das duas combinações da *concordia*, das cinco inteligências espirituais (alegoria) e dos sete tipos de inteligência típica (tipologia).⁷⁵

Considerado profeta, chamado de visionário, descrito como místico, Joaquim não queria ser, como resumiu de Lubac, outra coisa a não ser um exegeta.⁷⁶

⁷⁴ Expressão encontrada em *Expositio in Apocalypsim*, 175v.

⁷⁵ O sistema metodológico de três partes, formado pela concórdia e por doze sentidos “espirituais” (cinco alegóricos e sete tipológicos), é o mais recorrente nas exposições de Joaquim, mas não é o único. Ele usa no *Psalterium* um sistema compreendido por quinze sentidos, baseado no número total dos salmos. Estes sistemas indicam o esforço do abade de Fiore para multiplicar e entrelaçar as imagens bíblicas. Cf. SANTI, op. cit., p. 264. O medievalista Falbel denomina o método do abade de “alegórico-trinitário”. Cf. FALBEL, Nachman. São Bento e a *ordo monachorum* de Joaquim de Fiore (1136-1202). *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 273-276, 1996. p. 273.

⁷⁶ DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 53. Talvez seja possível falar numa exegese profética (projetada para o futuro), ou uma exegese visionária (materializada em imagens), ou mesmo uma exegese mística (com foco na contemplação).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKROYD, P. R.; EVANS, G. F. (eds.) **The Cambridge history of the Bible: from the beginnings to Jerome.** Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 3 v., V. 1.

BLAISE, Albert. **Lexicon Latinitatis Medii Aevi.** Turnholti: Typografhi Brepols, 1975.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental.** Madrid: Taurus, 2001.

DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novus ac Veteris Testamenti.** Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983. p. XIII-XVIII.

_____. **Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse.** In:

EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard. **The Apocalypse in the Middle Ages.** London: Cornell University Press, 1992.

DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore: De Joaquín a Schelling.** Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.

_____. **Medieval exegesis: the four senses of Scripture.** Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano. **La Biblia em el cristianismo antiguo: Prencenos. Gnósticos. Apócrifos.** Estella: Editorial Verbo Divino, 2001.

FALBEL, Nachman. São Bento e a *ordo monachorum* de Joaquim de Fiore (1136-1202). **Revista USP**, São Paulo, n. 30, p. 273-276, 1996.

GIOACCHINO DA FIORE. **Sull'Apocalisse.** Traduzione e cura di Andrea Tagliapietra. Milano: Feltrinelli, 2008.

HAMESSE, Jacqueline. El modelo escolastico de la lectura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental.** Madrid: Taurus, 2001.

HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane F (eds.). **A history of biblical interpretation: The Ancient Period.** Grande Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media.** Madrid: Gredos, 1989.

LECLERCQ, Jean. From Gregory the Great to Saint Bernard. In: LAMPE, G. W. H. (ed.) **The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1958.

LOGAN, F. Donald. **A history of the Church in the Middle Ages**. London: Routledge, 2002.

MC GINN, Bernard. **Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages**. New York: Columbia University Press, 1979.

MORTON, James Deas David Jack. **Tam grecos quam latinus**. A reinterpretation of Structural Change in Eastern-Rite Monasticism in Medieval Southern Italy, 11th-12th. Ontario: Queen's University, 2011.

PIAZZONI, Ambrogio M. L'esegesi neomonastica. In: CREMASCOLI, Giuseppe; LEONARDI, Claudio (eds.). **La Bibbia nel Medio Evo**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996.

REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism**. London: University of Notre Dame Press, 1993.

REVENTLOW, Henning Graf. **History of Biblical Interpretation**. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Hermenêutica medieval: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore. **Transformação**, Marília, v. 35, p. 99-118, 2012.

_____. **Joaquim de Fiore: Trindade e nova era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

STEFANIW, Blossom. Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria. **Revue de Phistoire des religions**, Paris, n. 2, p. 231-251, 2007.

SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TAGLIAPIETRA, Andrea. Il "prisma" Gioachimita: Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore. In: GIOACCHINO DA FIORE. **Sull'Apocalisse**. Milano: Feltrinelli, 2008.



TRACY, Robert; TRACY, David. **A short history of the interpretation of the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

ULLÉN, Magnus. Dante in Paradise: The End of Allegorical Interpretation. **New Literary History**, Baltimore, v. 32, n. 1, p. 177-199, 2001.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore: a Study in Spiritual Perception and History**. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

A VISÃO DOS PIONEIROS

The vision of the pioneers

Prof. Ms. Samuel Meira Moutta¹
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Prof. Dr. W. Mark Johnson²
International Mission Board

RESUMO

Este texto faz uma revisão histórica das primeiras plantações de igreja batista no Brasil e analisa os fatores estratégicos presentes na ação dos pioneiros, a fim de identificar as conexões que podem ser estabelecidas na plantação de igrejas nos dias atuais. Para tanto, promove uma revisão histórica panorâmica das ações dos pioneiros batistas no Brasil, destacando o cenário mundial, que influenciava a ação dos pioneiros e também o cenário político-econômico-cultural-religioso no Brasil, que em parte favorecia e em outra parte desfavorecia o avanço do trabalho dos missionários.

Palavras-chave: missiologia, plantação de igrejas, estratégias missionárias, pioneiros no Brasil, história dos batistas, crescimento de igreja, história de missões.

ABSTRACT

This paper makes a historical review of the first baptist churches planted in Brazil and analyzes the key factors present in the action of the pioneers in order to identify the connections that can be established in church planting today. It makes a review of the actions of Baptist pioneers in Brazil, highlighting the global scenario that influenced the action of the pioneers and also the political-economic-cultural-religious scenario in Brazil, which partly favored elsewhere unfavored advance of the work of missionaries. (pode ser melhorado).

Keywords: missiology, church planting, missionary strategies, pioneer in Brazil, history of Baptists, church growth, history of missions.

¹ O autor tem Mestrado em Teologia South Easter Baptist Theological Seminary (EUA); Pós-Graduado em Gestão de Pessoas (Faculdades Integradas de Jacarepaguá); Graduado em Teologia (Seminário Teológico Batista Fluminense); e Graduado em Ciências Contábeis (Universidade Cândido Mendes).

² Formado no Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY, é Mestre em Divindades e Doutor em Missiologia. Atua como missionário da *International Mission Board*, (IMB), desde 1993, trabalhando como líder da Equipe de Estratégia Teológica no Brasil.

O INÍCIO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

A formação do pensamento religioso do povo brasileiro foi decisivamente direcionada pela atuação missionária dos jesuítas. Seis discípulos de Loyola desembarcaram na Bahia em 29 de março de 1549, dando início ao um extenso período de 210 anos em que influentes jesuítas, como José de Anchieta, Manoel da Nóbrega, Antônio Vieira e Pedro Dias, entre tantos outros, catequizaram a maciça maioria da população brasileira, então formada por escravos africanos, indígenas e portugueses (CÉSAR, 2000, pág. 32). Para Bueno, foi “uma época marcada pela intolerância religiosa, pelo etnocentrismo e, acima de tudo, pela Contrarreforma” (BUENO, 2012, pág. 50).

O estabelecimento à força de armas da catequização de indígenas animistas, escravos africanos adeptos do espiritismo Yorubá, bem como a convivência com portugueses católicos ultramontanistas, resultou no senso comum do povo brasileiro de uma cosmovisão católica mística e altamente sincrética. Tal sincretismo religioso ainda permanece, na média da população, até os dias de hoje, inclusive em arraiais evangélicos (RIBEIRO, 1981, pág. 254).

Conquanto a atuação jesuíta e seus desdobramentos afrontavam os interesses colonizadores de Portugal, especialmente a escravização indígena, ambos caminharam juntos sem maiores dificuldades, até que aspectos políticos e econômicos determinaram um rumo diferente, pondo fim à presença jesuíta no Brasil em 1759 (BUENO, 2012, pág. 54). A partir daí, especialmente no século XIX, com a influência da Inglaterra sobre a política econômica e mesmo a segurança nacional de Portugal, passou a haver uma abertura para o pensamento religioso protestante (GOMES, 2007, pág. 67).

A influência da Revolução Francesa, do Iluminismo e da Revolução Industrial custaram muito a chegar ao Brasil. Porém, com a mudança da família real portuguesa à colônia em 1808, mudaram-se também os intelectuais, acadêmicos e nobres de Portugal para o Brasil, fazendo chegar, ainda que tardia e lentamente, a abertura do pensamento para uma reflexão religiosa além da catequização jesuíta (BUENO, *Op. cit.*, pág. 57). A abertura dos portos para a Inglaterra, como condição de sobrevivência e proteção contra os inimigos dos portugueses, resultou em acordo de tolerância religiosa aos anglicanos, desde que seus cultos fossem realizados em casas sem formato de templo e que não houvesse proselitismo (GOMES, 2013, pág. 178).

No Século XIX, já independente de Portugal, o Brasil era governado pelo Imperador D. Pedro II, homem culto e ilustrado, de pensamento liberal e in-

fluenciado por ingleses e americanos. O ambiente ainda não era de liberdade religiosa, o que só viria acontecer na República, e mesmo assim demoraria muito para se estabelecer de fato e de direito, mas já era um ambiente menos hostil e quiçá havia alguma simpatia do imperador e de alguma parte da nobreza pelos missionários protestantes, embora a reação católica permanecesse feroz, com perseguições implacáveis (OLIVEIRA, 1999, 65).

Outro aspecto importante é o ideal republicano que crescia entre a elite brasileira e também alcançava aos poucos a totalidade do povo. As ideias republicanas inspiravam-se, em muito, nos Estados Unidos da América do Norte, e seu protestantismo era visto com bons olhos por homens influentes, como Rui Barbosa, o que favorecia o trabalho dos missionários, especialmente diante da classe alta da sociedade (BUENO, 2012, pág. 249).

Esse ambiente favorável fica destacado num dos primeiros relatórios enviados pelos missionários à Junta de Richmond³:

Se não nos enganamos, o nosso Pai Celestial abriu as portas do Brasil. Ele nos chama para ocupar a terra. Homens de Deus já se acham no campo. Teve o nosso missionário, logo no princípio de seu trabalho, o privilégio de levar homens ao Cordeiro de Deus, e sepultá-los com Cristo no batismo. Parece que a bênção do Altíssimo paira sobre a Missão. A vossa comissão é de parecer que a obra nesse grande império deve ser aumentada e estendida. Ao invés de quatro missionários, devemos ter vinte (CRABTREE, 1962, pág. 73).

Enquanto este cenário desenhava-se no Brasil, algo surpreendente, do ponto de vista da missiologia evangélica, acontecia na Europa e se estendia para a América do Norte, alcançando todo o mundo, desde a Ásia, África, Oceania e América do Sul (TUCKER, 2010, pág. 133). Uma série de fatores contribuiu para fazer do século XIX um período positivo para as missões protestantes mundiais.

A Era do Iluminismo e do racionalismo do século XVIII foi fundida com uma nova era de romantismo. Passou-se a rejeitar a confiança excessiva na razão, dando-se mais valor às emoções e à imaginação. A partir das nações industrializadas o movimento missionário evangélico se estendeu como nunca,

³ Junta de Richmond é o nome como ficou conhecida entre os batistas brasileiros a Foreign Mission Board, Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, cuja sede está na cidade de Richmond, Virgínia. Na década de 1990 passa a se chamar International Mission Board, IMB.



seja por meio de missionários enviados, seja pela participação de obreiros voluntários que migraram a negócios. Esse foi um período de declínio para as religiões não cristãs e também para o catolicismo, visto que o racionalismo francês dos séculos XVII e XVIII havia prejudicado a Igreja, e a Revolução Francesa cortou efetivamente o sustento financeiros das missões católico-romanas, enquanto que na América Latina o catolicismo experimentou inúmeros reveses como escândalos, conflitos de interesses (sobretudo comerciais) e guerras. A Igreja Católica era vista pelos países colonos como “o último baluarte de um regime superado e opressivo” (TUCKER, 2010, pág. 134) e os ares de luta por independência, de modo particular no Brasil, criava uma rejeição do catolicismo por parte dos intelectuais que lutavam pela independência.

O protestantismo, por outro lado, vicejava. Cristãos evangélicos ocupavam altos cargos nos governos europeus ou eram cientistas e pesquisadores famosos e reconhecidos. As denominações cresciam rapidamente na América do Norte e o movimento da Escola Dominical ganhava força.

Em um sentido político, o século XIX também foi favorecido para a expansão missionária. Embora houvesse revoluções na Europa e a Guerra Civil nos Estados Unidos da América, havia relativa paz global e um ambiente que favorecia, por causa das incursões comerciais marítimas, o movimento de migração mundial e interação de culturas. Foi também um período de secularização política, em que a religião imposta pelo braço do Estado caía cada vez mais na antipatia e rejeição do povo (especialmente as elites e intelectuais). Não era diferente no Brasil.

Neste cenário mundial de tantas mudanças, aconteceu o primeiro avivamento evangélico na Inglaterra, com Whitefield e Wesley, que despertou nos líderes e leigos cristãos a sua responsabilidade da evangelização mundial, não cabendo mais ao Estado a tarefa de propagação da fé cristã. Foi a partir deste senso de responsabilidade individual que William Carey inaugurou o que se chama hoje Movimento Moderno de Missões. Tudo isso afetou diretamente a evangelização do Brasil, por meio de vários grupos e denominações protestantes, especialmente a batista.

Foi naquele cenário de abertura e receptividade, bem como de impulso missionário dos países enviados, que chegaram ao Brasil os missionários pioneiros do trabalho batista. Estes pioneiros foram direta e decisivamente influenciados pelos métodos de evangelismo e pela filosofia de ministério que caracterizaram o Segundo Avivamento, que tanto impactou os Estados Unidos da América, principal nação enviada para o Brasil.

O Segundo Avivamento teve como um de seus principais líderes, e talvez o mais famoso avivalista de sua geração, Charles G. Finney (1792-1875). Ele rompeu com o presbiterianismo e abraçou a práxis arminiana. Criou e divulgou técnicas e métodos que se popularizaram em todo o país e espalharam-se pelo mundo, como o apelo, o banco dos ansiosos e séries de conferências (MATOS, 2011, pág. 2). Diferentemente do Primeiro, o Segundo Avivamento foi marcado por uma teologia menos calvinista, influenciada por algumas tendências arminianas, e por isso a ênfase na escolha, iniciativa e decisão humana, além da insistente orientação à piedade pessoal e separação das atividades mundanas.

Apesar de ter iniciado entre os presbiterianos, o Segundo Avivamento foi mais forte entre metodistas e batistas, os quais tiveram um crescimento vertiginoso e tornaram-se os maiores grupos protestantes da América do Norte. Os métodos, a práxis, a teologia e filosofia ministerial resultantes do Segundo Avivamento passaram a caracterizar os batistas do sul dos Estados Unidos, e fizeram o pano de fundo histórico daqueles que, mais tarde, viriam como missionários pioneiros ao Brasil, e utilizariam os mesmos métodos e filosofia evangelísticos.

Além do Segundo Avivamento, os missionários americanos pioneiros no Brasil foram profundamente influenciados pelo movimento denominado landmarkismo. É difícil definir as bases do landmarkismo norte-americano do século XIX, pois suas cores foram em muito misturadas com o atual movimento landmarkista, muitas vezes mais sectarista e extremista. Mas é possível afirmar, com base em documentos da época, que as bases marcantes e influenciadoras do movimento landmarkista eram: ênfase no batismo de adultos, estabelecimento de comunidades locais e autônomas, relacionamento com outras igrejas batistas, estabelecendo associações e convenções que reforçavam a identidade denominacional e o estreitamento de relações intradenominacionais (MENDONÇA, 1990, pág. 104).

Diferentemente dos landmarkistas dos dias atuais, os batistas do sul dos Estados Unidos no século XIX eram arminianos e usavam largamente os métodos do Segundo Avivamento, especialmente séries de conferências evangelísticas e apelos (*Ibid*, pág. 103). Isso era muito forte nos pioneiros no Brasil e essa marca ficou profunda na mentalidade batista brasileira por muitos anos, e permanece forte ainda nos dias atuais.

Quando analisadas as ações dos missionários batistas pioneiros no Brasil percebe-se claramente sua postura landmarkista no estabelecimento de marcos eclesiológicos e doutrinários, no relacionamento com outras denominações



evangélicas (quase sempre dominado por discussões apoloéticas) e ainda mais com a distância do movimento ecumênico, e também pela valorização da piedade cristã e não envolvimento com as atividades mundanas. Daí pode-se concluir a enorme influência que o landmarkismo impregnou na cosmovisão e na práxis daqueles missionários no início da obra batista no Brasil, o que ainda permanece em grande parte (REILY, 1984, pág. 123).

AS PRIMEIRAS IGREJAS BATISTAS DO BRASIL

Derrotados na Guerra Civil americana, muitos sulistas dispuseram-se a recomeçar a vida em outro país, vindo muitos deles para o Brasil, haja vista os favorecimentos do Império e o incentivo governamental para os imigrantes norte-americanos. A partir do ano de 1865 várias levas de imigrantes do sul dos Estados Unidos chegaram ao Brasil, localizando-se em vários lugares. Um dos grupos, talvez o mais bem-sucedido, estabeleceu-se no interior da então Província de São Paulo, na cidade de Santa Bárbara d'Oeste, próximo de Campinas. Ali estabeleceram seus sítios, casas, comércio e empresas. Ali também estabeleceram igrejas, conforme suas crenças e denominações. Entre estes estavam os batistas, que organizaram, em 10 de setembro de 1871, com 23 membros, a Igreja Batista de Santa Bárbara, d'Oeste sendo o seu primeiro pastor um dos colonos, Richard Ratcliff. Esta é a primeira igreja batista estabelecida em solo brasileiro (PEREIRA, 1983, pág. 69).

A intenção original da igreja era servir aos colonos americanos e por isso mantinha seus cultos em língua inglesa, mas tinha franco interesse evangelístico e missionário, o que é demonstrado no primeiro manifesto evangelístico do Brasil, datado de 17 de junho de 1870, cuja preocupação era evangelizar sem distinção de nacionalidade (OLIVEIRA, 2011, pág. 20). Também foi organizada, em 1879, uma outra igreja batista no local chamado Estação, hoje a cidade de Americana, interior de São Paulo, com doze membros (AMARAL, 2001, pág. 17).

Além destas duas igrejas em São Paulo, as duas primeiras igrejas batistas em solo brasileiro, nada mais fora feito naquele promissor estado até em 1899, quando foi organizada a Primeira Igreja Batista da cidade de São Paulo, dando novos rumos à causa batista na terra dos bandeirantes. Só na primeira década do Século XX, com a mudança de Bagby e outros missionários para São Paulo, é que o trabalho deslanchou, sendo plantadas outras igrejas na capital, em Santos, Campinas, Limeira, Jundiaí e depois espalhando-se para o interior do estado (STEFANO, 2012, pág. 8).

Em 1873 um abaixo-assinado, feito pelos batistas de Santa Bárbara d'Oeste, foi enviado à Junta de Richmond solicitando que considerasse o Brasil como campo missionário dos batistas do Sul e que enviassem missionários. Passados oito anos a solicitação foi aceita e foram enviados William Buck Bagby e Anne Luther Bagby, que chegaram ao Rio de Janeiro em 2 de março de 1881 e de lá seguiram para Santa Bárbara d'Oeste, onde residiram enquanto estudavam a língua e conheciam a cultura brasileira (MEIN, 1982, pág. 21).

Enquanto os Bagby ainda estavam em Santa Bárbara d'Oeste, chegaram dos Estados Unidos os missionários Zachary Clay Taylor e Kate Stevens Crawford Taylor, que se juntaram a eles no estudo da língua e nos planos de expansão da obra missionária batista no Brasil. Ainda em Santa Bárbara d'Oeste, os missionários ganharam um enorme reforço: o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, nascido na província de Alagoas, convertido pela leitura do Novo Testamento e que inicialmente se tornara metodista, mas, pelo estudo mais profundo das Escrituras, juntou-se aos batistas, sendo um grande aliado dos missionários pioneiros.

Os planos para o início da missão batista em terras brasileiras, de modo a permitir expansão a todo o país, ocuparam seriamente os missionários em oração e pesquisas, tão impressionados que estavam com a grandeza da tarefa que empreendiam. Em carta à Junta de Richmond, Bagby escreve:

O campo desocupado é por si um vasto império. Os missionários (de outras denominações) são poucos e separados por longas distâncias. Das vinte e uma províncias do Império, somente quatro estão de alguma maneira ocupadas. Milhares, sim, milhões nunca ouviram falar das Boas Novas. Estão realmente sem Deus e sem esperança no mundo. Minas Gerais, a província ao norte de nós, com dois milhões de almas, está quase abandonada. Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, ao sul, estão desocupadas e brancas para a ceifa. Oxalá tivéssemos uma dúzia de missionários para entrarem nesta vasta região, onde almas estão perecendo por falta do pão da vida (CRABTREE, 1962, pág. 69).

Os dois missionários fizeram uma viagem até o interior de Minas Gerais. Lá, num hotel em Barbacena, puseram um mapa do Brasil no chão e, ajoelhados ao lado dele, imploraram a direção divina para a escolha que precisavam fazer (PEREIRA, 1982, pág. 79).

Finalmente decidiram estabelecer-se na Bahia, apontando William Bagby, em relatório enviado à Junta de Richmond, os seguintes motivos: a segunda

maior cidade do império, com duzentos mil habitantes, com muitas cidades na região circunvizinha; o acesso ao interior e a outras cidades do país era facilitado pela proximidade do Mar e de rios, e também por estradas de ferro; era um campo com quase nenhuma presença missionária evangélica, enquanto no Rio de Janeiro havia missionários de outras seis ou oito denominações (CRA-BTREE, *Op. cit.*, pág. 74). Chegando a Salvador em 31 de agosto de 1882, os três casais (Bagby, Taylor e Teixeira) alugaram uma casa pequena, onde as três famílias compartilhavam apertadamente os cômodos, até se mudarem para a casa do Barão, na Rua Maciel de Baixo, onde funcionara um colégio jesuíta. Este imóvel acolhia melhor as famílias missionárias e ainda havia um local de cultos, para aproximadamente 200 pessoas (HARRISON, 1987, pág. 34). Ali começaram as reuniões de oração e cultos públicos, sendo a igreja organizada formalmente em 15 de outubro de 1882 (PEREIRA, *Op. cit.*, pág. 80).

Merece destaque o fato narrado em relatório pelo missionário Taylor de que após os três primeiros meses em que Teixeira pregava nos cultos da noite e os americanos ensinavam a Bíblia e recebiam os visitantes, por conta da oposição do clero local e da diminuição da curiosidade pública, as reuniões se esvaziaram a ponto de se reunirem apenas as famílias missionárias. Isso os forçou a ir para a rua, entrar nas lojas e mercados, em direção ao povo, a fim de encontrar alguém disposto a ouvir o evangelho. A partir dali ficou claro que a evangelização deveria ser feita individualmente, um a um (HARRISON, 1987, pág. 35).

O trabalho em Salvador prosperou, em grande parte graças à forte perseguição que reforçou o ânimo e a garra dos missionários e despertou o interesse do povo. Vinte pessoas foram batizadas logo no primeiro ano de trabalho. Havia de seis a oito cultos por semana, em vários lugares da cidade, e os missionários mantinham relacionamentos com muitas pessoas interessadas no evangelho. A Escola Dominical crescia a trinta e cinco alunos (HARRISON, *Op. cit.*, pág. 36).

Conquanto os Bagby deixassem Salvador em direção ao Rio de Janeiro e Teixeira seguisse para Maceió, o trabalho na Bahia, sob liderança de Taylor, crescia vertiginosamente, não só na capital mas também nos interiores de toda a Bahia. Fruto das incursões missionárias de Taylor e da extensão da igreja em Salvador, foram organizadas as seguintes igrejas no interior da Bahia: Alagoínia (em 1888), Vargem Grande (em 1894), Amargosa (em 1896), Santo Antônio (em 1898), Vitória da Conquista (em 1900), Canavieiras (em 1900), Aramari (em 1900), Rio Salsa (em 1900), estas ainda no século XIX (AMARAL, 2001, pág. 12).

Merece destaque a conversão de João Gualberto Batista, alcançado em sua funilaria quando Taylor presenteou-lhe uma Bíblia. João se tornou estudioso da Bíblia e após sua conversão e batismo tornou-se pregador e rapidamente foi consagrado como pastor batista, o segundo pastor batista brasileiro (PEREIRA, 1982, pág. 81). Ele sucedeu a Teixeira, após sua morte em 1887, no ministério da igreja em Maceió.

Quando o trabalho na Bahia se desenvolveu, chegando a 25 membros, e Taylor pregava com fluência em português, Bagby decidiu que deveria multiplicar os esforços em uma nova missão no Brasil. Considerou entre Belém do Pará e o Rio de Janeiro, optando por este último pelos seguintes motivos: o Rio era a capital do Império e a maior cidade do país, sendo o centro da cultura, da política e da economia. Era um passo estratégico para a consolidação e expansão do trabalho batista no Brasil a plantação de uma igreja forte no Rio de Janeiro, ainda que outras denominações já estivessem ali (HARRISON, 1987, pág. 42).

Em 24 de julho de 1884, Bagby chegou ao Rio de Janeiro e hospedou-se com a família em um hotel. Ele estava devidamente autorizado pela Junta de Richmond para iniciar a missão do Rio, ainda que sob o desagrado de outras denominações. Antes de chegar ao Rio, vindo de Salvador, passara um breve período em Santa Bárbara d'Oeste para cuidado pastoral daquela igreja. Por providência, encontrou no Rio de Janeiro o sr. John Miller, vice-cônsul, que ele havia conhecido em Santa Bárbara d'Oeste, o qual morava na pensão de uma senhora inglesa, Elizabeth Williams. Ela era membro do Tabernáculo de Londres, pastoreada pelo famoso pregador batista Charles Spurgeon. Tratava-se de uma senhora distinta, piedosa e fiel ao serviço de Cristo. Indo visitá-la, Bagby recebeu o convite para a casa dela como sala de pregação. Ali começou o trabalho que depois, em 24 de agosto de 1884, foi organizado como Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, reunindo-se num salão alugado na Rua Senador Cassiano, sendo quatro os membros fundadores William e Anne Bagby, a Sra. Williams e Mary O'Rorke, que viera com a família Bagby de Salvador. Logo se juntaria à igreja a escocesa Joana Snyder (CRABTREE, 1930, pág. 93).

Outros forasteiros imigrantes se uniram à igreja logo em seu início, mas o desejo de Bagby era batizar brasileiros, o que lhe parecia distante de acontecer. Mas em 31 de janeiro de 1885 ele batizou o primeiro brasileiro nas águas da Baía de Guanabara, mas não era propriamente um convertido, pois Cândido J. Mesquita tinha sido presbiteriano por catorze anos (PEREIRA, 1982, pág. 86). O primeiro brasileiro convertido como resultado do trabalho de Bagby no Brasil foi uma mulher, Castorina Adélia de Castro, empregada dos Bagby, evangelizada por Anne (AZEVEDO, 1988, pág. 25).



A Junta de Richmond queria ver frutos rápidos, como via na Bahia, e até cogitou transferência de Bagby para um campo mais fértil, mas a persistência de Bagby o fez continuar e ver os frutos de seu trabalho na capital e na província do Rio de Janeiro. Superada a crise inicial, o trabalho pioneiro de Bagby pôde ser visto além do crescimento rápido da igreja no Rio de Janeiro, mas também na organização das igrejas de Juiz de Fora e Barbacena no estado de Minas Gerais em 1890 e 1892 respectivamente, de várias igrejas organizadas no interior do estado do Rio de Janeiro, como Campos em 1891, Niterói em 1892, São Fidélis em 1894, Guandu e Paraíba do Sul em 1895, Macaé em 1898, Ernesto Machado em 1899, Cambuci e Rio Preto em 1900, Anta em 1902, Sapucaia em 1904, além de outras igrejas organizadas na então capital federal: Piedade em 1893, Paciência em 1900, Boa Nova em 1900, Engenho de Dentro em 1902 e Campo Grande em 1903. (AMARAL, 2001 pág. 13).

Várias destas igrejas têm diversas igrejas-filhas e netas, que multiplicaram esplendidamente o número e a força das igrejas em todo o estado do Rio de Janeiro e na capital federal (SALLES, 2005, pág. 324). Só para ilustrar, uma das filhas da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, a Primeira Igreja Batista de Campo Grande, tem atualmente vinte e nove igrejas-filhas, trinta e uma igrejas netas, quatorze igrejas bisnetas e quatro trinetas, totalizando 78 igrejas descendentes que, junto com a mãe, somam mais de vinte mil membros (BATISTA, 2012, pág. 286). Como resultado do trabalho pioneiro de Bagby há atualmente cerca de duas mil e duzentas igrejas e congregações batistas na capital e no estado do Rio de Janeiro, somando aproximadamente quinhentos mil batistas, um quarto dos batistas brasileiros.

Assustado com as represálias de que seria vítima, em virtude de haver deixado a batina e contraído casamento, Antônio Teixeira de Albuquerque fugiu para São Paulo, uma vez que fora ameaçado em Recife e em Maceió (PEREIRA, 1982, pág. 88). Mas a situação mudou após sua conversão, casamento, batismo, consagração pastoral, experiência missionária em Salvador, conversão de sua esposa, maturidade e convicção de fé. Teixeira sentiu-se impulsionado a voltar para Maceió, disposto a enfrentar oposições e perseguições que certo viriam. O opúsculo que escrevera, “*Três Razões Por Que Deixei a Igreja Romana*”, já vinha sendo largamente usado, e com êxito, tanto na Bahia quanto no Rio. Vários exemplares foram à sua frente, despertando o interesse de várias pessoas para o estudo da Bíblia, as quais escreveram à missão na Bahia pedindo a presença do ex-padre alagoano. Isto lhe fez estar encorajado para rever seus ex-paroquianos, especialmente seus pais, que tanto insistiram para que ele fosse padre, e que então Teixeira desejava evangelizá-los. Após duas

incursões evangélicas, Teixeira mudou-se para Maceió a fim de estabelecer ali uma missão, sendo organizada a Primeira Igreja Batista, com dez membros, em 17 de maio de 1885. Ele teve o privilégio de batizar os seus pais e muitos conterrâneos (MESQUITA, 1930, pág. 13).

Quando Teixeira de Albuquerque deixou a batina e fugiu de Maceió com sua namorada, rumou para Recife, onde conheceu Wandragésilo Melo Lins, que o ajudou a fugir da perseguição do clero e o encaminhou nos estudos da Bíblia, pois já tinha mais conhecimentos bíblicos do que seu amigo ex-padre. De fato, a ajuda de Melo Lins foi essencial para a conversão e consagração de Teixeira. Melo Lins frequentava a igreja Presbiteriana e também a igreja Congregacional, mas não se unira a nenhuma delas por não concordar com aquele tipo de batismo. Foi então, por solicitação de Teixeira, quando este já estava em Maceió novamente, agora como pastor, que Taylor se encontrou com Melo Lins em Recife e, após expor a fé batista e arguir suas convicções, o batizou nas águas do Rio Beberibe. Estava batizado o primeiro batista pernambucano (*Ibid*, pág. 14).

O Dr. Taylor, ao regressar de Recife para Salvador após o batismo de Melo Lins, convidou o recém-batizado para ir com ele até Maceió, onde organizaram a Primeira Igreja Batista em 1885. Melo Lins permaneceu em Maceió, membro da igreja então pastoreada por Teixeira, atuando como pregador e evangelista ardoroso. No início de 1886 ele foi consagrado ao ministério pastoral, em Maceió, e de lá seguiu de volta a Recife, atendendo ao desafio de Taylor, para plantar uma igreja naquela cidade. Seis meses depois, já havia uma animada congregação e seis pessoas prontas para o batismo (*Ibid*, pág. 14).

Chegaram ao Brasil, no princípio de 1886, recém-nomeados pela Junta de Richmond, os missionários Charles Daniel e sua esposa. Ele tinha a vantagem de falar o português, por ter sido criado no Brasil. A igreja em Recife foi organizada em 4 de abril de 1886 (PEREIRA, 1982, pág. 90), sendo Charles Daniel oficialmente o pastor e Melo Lins evangelista.

Com a saída de Taylor, que se retirava aos Estados Unidos para tratamento de saúde, três meses após a organização da igreja de Recife, Charles Daniel foi para a Bahia para substituí-lo. Melo Lins assumiu como pastor em Recife, lutando por três anos à frente do rebanho, até que uma terrível tormenta o alcançou: Martiniano, que era casado, queria contrair segundas núpcias, a que o pastor Lins se opunha. Formaram-se grupos que dividiram a igreja, estabelecendo-se um clima de terrível luta, afastando os crentes e quase levando a zero a congregação. Ao saber desta questão, Taylor, que já estava de volta ao Brasil,

corta o salário de Melo Lins, deixando-o em sérios apuros⁴. Foi o fim da primeira etapa do trabalho batista em Recife (MESQUITA, 1939, pág. 15). Melo Lins voltou para Maceió e a igreja de Recife, muito enfraquecida, era visitada esporadicamente por Taylor.

Em 1892 chegou a Recife o missionário William Edwin Entzminger, que reorganizou a igreja e deu solidez ao trabalho. Desde então o crescimento foi duradouro e o evangelho espalhando-se por toda a parte, sendo estabelecidos pontos de pregação, mais tarde organizados em igrejas: Goiana em 1892, Nazareth da Mata em 1896, Limoeiro e Capibaribe-Mirim em 1898, Cachoeiras e Bom Jardim em 1899, Timbaúba e Bomba do Memetério em 1900 (AMARAL, 2001, pág. 12).

A expansão da obra batista no Brasil alcançou outros lugares por esforço dos pioneiros missionários e imigrantes. A chegada dos imigrantes letos, batistas, a partir de 1890, motivada por opressão político-religiosa e as precárias condições sociais e econômicas na Letônia, foi um impulso missionário no sul do Brasil, uma vez que até então não havia missionários americanos naquelas plagas (SANTOS, 1992, pág. 25). Também impulsionou a obra batista no sul do Brasil a chegada de imigrantes alemães ao Rio Grande do Sul, que por suas profundas convicções batistas não se filiaram às igrejas luteranas, mas iniciaram igrejas batistas, voltadas para o público alemão, mas, como também faziam os letos, sem se esquecer do brasileiro (BORGES, 2010, pág. 21). Como fruto desta migração tem-se um movimento, mesmo que não intencional, de plantação de igrejas em todo o sul do Brasil, de onde vêm as seguintes igrejas: Alemã de São Paulo e Alemã de Campinas em 1891, Leta de Rio Novo (SC) e Leta de Rio Oratório em 1892, Alemã em Vila Formosa (RS) em 1893, Leta da Linha Dez (RS) em 1895, Leta de Rio Mãe Luzia (SC) em 1895, Leta de Alto Guaraí, ou Massaranduba (SC) em 1898, Alemã de Porto Alegre (RS) em 1898, Leta de Jacu-Açu (SC) em 1898 (BORGES, *Op. cit.*).

Ainda é preciso destacar a ação missionária extraordinária no Norte de Brasil, liderada por Eurico Alfredo Nelson, que serviu como missionário na Amazônia por quarenta e oito anos, de 1891 a 1939, plantando igrejas no Pará, Ama-

⁴ Segundo relato de Ginsburg (1970, pág. 69), em sua autobiografia, "o Dr. Z.C.Taylor, um dos obreiros mais consagrados e abnegados que o Brasil já teve, defendia ideias peculiares a respeito do casamento e do divórcio. Cria que a igreja local podia conceder o divórcio à parte inocente e que, uma vez concedido o divórcio, a dita igreja podia com legitimidade celebrar novas núpcias. As leis do país, porém, eram contrárias ao divórcio". Talvez tenha sido por causa destas convicções e pela recusa de Melo Lins em submeter-se a essas orientações que Taylor cortou o salário do missionário, ficando do lado do grupo dissidente e contra o pastor, que se viu forçado a deixar a igreja. Sem julgar o mérito da decisão de Taylor, é fato que ela prejudicou a igreja, que quase morreu, atrasando o avanço do evangelho em terras pernambucanas até a chegada de Entzminger.

zonas, Rondônia, Acre, Maranhão, Piauí e Ceará (PEREIRA, 1945, pág. 72). A primeira igreja evangélica de toda a Amazônia é a Primeira Igreja Batista do Pará, plantada por Nelson. Foi só o começo de uma jornada de evangelização pelos rios e matas, onde muitas igrejas foram plantadas.

OS PIONEIROS

Ao estudar a história da plantação das primeiras igrejas batistas no Brasil, fica evidente que os missionários pioneiros, suas histórias e características pessoais foram determinantes para o êxito do empreendimento missionário. Destacamos, em especial, William Buck Baby, Zachary Clay Taylor, Salomão Luiz Ginsburg, William Edwin Entzminger, Eurico Alfredo Nelson, Loren Reno, entre outros pioneiros.

William Buck Bagby nasceu no Texas, em 5 de novembro de 1855. Bagby descendia de huguenotes franceses que haviam fugido da perseguição religiosa sob Luiz XIV. Converteu-se aos 12 anos. Formou-se em teologia em Baylor, aos vinte anos de idade, sendo licenciado para pregar e ensinar. Sua consagração ao ministério pastoral ocorreu em 16 de março de 1879, aos 23 anos de idade.

Em 21 de outubro de 1880 casou-se com Anne Luther Bagby, filha do Dr. John Luther, reitor da Universidade de Baylor (HARRISON, 1987, pág. 12). O jovem casal fora influenciado, desde o tempo do noivado, pelo General Hawthorne, “um dos norte-americanos que se mostraram mais entusiasmados com a ideia da colocação de cidadãos sulistas no Brasil” (PEREIRA, 1982, pág. 69). Hawthorne havia vivido um período na terra do Cruzeiro do Sul e, de volta aos Estados Unidos, tornara-se “um propagandista do estabelecimento de uma Missão Batista no Brasil” (PEREIRA, *Op. cit.*, pág. 70).

O casal apresentou-se à Junta de Richmond para atuarem no Brasil, chegando ao Rio de Janeiro em 2 de março de 1881, após quarenta e oito dias de viagem. Do Rio seguiram para Santa Bárbara d'Oeste, onde estudaram o português enquanto William pastoreava a igreja, empreendendo planos para a evangelização do Brasil. Após a chegada do casal Taylor e também do ex-padre Teixeira de Albuquerque, decidiram seguir para Salvador, onde plantaram a igreja, em 1882.

Em 1884 Bagby transferiu-se para o Rio de Janeiro, onde permaneceu até 1900, quando se mudou para São Paulo a fim de instituírem o Colégio Batista Americano na capital paulista. Naquele estado, ele pastoreou e plantou igrejas, formou liderança local e influenciou a educação, o que passou a ser, naquele



momento, sua atividade principal. Porém, mesmo no tempo do colégio, não deixou de viajar para o interior do estado de São Paulo e para outros estados do Brasil (especialmente Goiás, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Espírito Santo e Mato Grosso) e até para países vizinhos como Chile e Argentina, visando expandir a obra batista por meio da evangelização e plantação de igrejas (HARRISON, 1987, pág. 71). Em 1908, ele ajudou a organizar União Batista Chilena (PEREIRA, 1982, pág. 93). Em 1927 mudou-se para Porto Alegre, dedicando os últimos doze anos de sua vida àquele campo missionário, fazendo incursões evangelizadoras pelo interior do estado. Morreu em 5 de agosto de 1939, aos 83 anos de idade, após 58 anos de trabalho missionário no Brasil, sendo sepultado em Porto Alegre (HARRISON, *Op. cit.*, pág. 87).

Ressalta-se o que Bagby escreveu à Junta de Richmond, resumindo a prioridade de seu ministério:

Os membros desta Missão estão convencidos de que o principal trabalho do missionário estrangeiro não é permanecer em um ou dois lugares e trabalhar aí exclusivamente ou principalmente, mas, sim, pregar o evangelho em muitos campos, fixando residência em certos centros, talvez, mas viajando nós mesmos de lugar em lugar e pregando. Não sentimos que Deus nos tenha enviado ao Brasil para sermos pastor tanto quanto missionários e evangelistas. Se nos tornamos, temporariamente, pastores das igrejas que organizamos, consideramos isso não nossa primária, mas sim, secundária tarefa. Nossa obra primária deverá ser sempre distintivamente missionária e evangelizadora (PEREIRA, 1982, pág. 92).

Zachary Clay Taylor, nascido em 1851, em Jackson, no estado de Mississipi, era filho de um diácono batista, que migrou com sua família para o Texas em consequência da Guerra da Secessão. Converteu-se aos dezoito anos e logo sentiu-se chamado para o trabalho cristão, ingressando na Universidade de Waco e depois na Universidade de Baylor, onde sentiu pela primeira vez, e antes de Bagby, a chamada para pregar o evangelho no Brasil, impressionado com a leitura do livro *O Brasil e os Brasileiros*⁵. Terminado o curso em Baylor, em 1879, Taylor foi consagrado ao ministério e exerceu seu primeiro pastorado na cidade de Runnels, economizando dinheiro no trabalho secular a

5 Livro escrito pelos missionários Kidder e Fletcher, pregadores metodistas que haviam estado no Brasil na época da Regência. Taylor emprestou a leitura do mesmo livro a Bagby, quando ainda estudavam em Baylor, e tal leitura o impressionou profundamente também (MEIN, 1982, pág. 19).

fim de sustentar-se no Seminário de Louisville, para onde foi no ano seguinte. Tinha planos de cursar todo o curso de três anos, mas cedendo aos apelos de Hawthorne e Bagby, apressou os planos para sua vinda ao Brasil. Casou-se em 25 de dezembro de 1881, com Kate Stevens Crawford Taylor, sendo o casal nomeado pela Junta de Richmond e em 11 de janeiro de 1882 embarcavam para o Brasil, onde chegaram em 04 de março do mesmo ano (CRABTREE, 1962, pág. 68).

Após um curto período em São Paulo, seguiu com Bagby e Teixeira para Salvador a fim de iniciarem ali o trabalho de expansão missionária no Brasil. Após a saída de Bagby para o Rio de Janeiro e de Teixeira para Maceió, Taylor permaneceu à frente da igreja na Bahia, porém não se limitou àquela única igreja, ou mesmo à capital. Foram várias e muito frutíferas as suas incursões para o interior da Bahia, onde evangelizou e plantou igrejas.

Ao comemorar o quarto aniversário da igreja da Bahia, em 15 de outubro de 1886, já sem Bagby e Teixeira, Taylor apresentou um relatório entusiasta, contabilizando 93 batismos, dois pastores brasileiros consagrados e mais dois que estavam pregando e se preparando para o ministério. A missão na Bahia contava com três igrejas, dez pontos de pregação, cinco pastores, dois obreiros, quatro diáconos e 120 batistas (CRABTREE, 1962, pág. 87). Em seu relatório de 1897, Taylor declarou que aquele fora um ano frutífero, com 85 batismos e que havia feito tantas visitas que esteve fora da cidade cinco meses durante o ano, visitando todas as igrejas duas vezes (CRABTREE, *Op. cit.* pág. 154).

A organização do Colégio Egidio Americano, em 1898, em Salvador⁶, também trouxe grande impacto e reconhecimento por parte de toda a sociedade (ANDRADE, 1998, pág. 20). No final de 1900, já eram nove igrejas e 516 membros (CRABTREE, *op. cit.*, pág. 153) e em 1906 já eram 24 igrejas, dez pastores nacionais e 1.161 membros (CRABTREE, *op. cit.*, pág. 247).

Taylor destacou-se também por seu zelo doutrinário. Foi ele quem traduziu a *Confissão de Fé de New Hampshire*, que foi adotada por todas as igrejas batistas daquele período, bem como pela CBB em 1907 com o nome de Declaração de fé das igrejas batistas do Brasil. Traduziu e escreveu livros, artigos e folhetos que influenciaram na formação do pensamento teológico dos primeiros obreiros nacionais (PEREIRA, 1982, pág. 80).

Salomão Luiz Ginsburg nasceu em 6 de agosto de 1867, num povoado próximo de Suwalki, na Polônia sob o domínio do Império Russo. Seu pai era judeu

6 O colégio mudou de nome para Colégio Taylor-Egídio e foi transferido em 1922 para o município de Jaguaquara, no interior da Bahia. Este é o primeiro colégio batista no Brasil. (ANDRADE, 1998, pág. 35-40)

nascido na Polônia, e exercia o ofício de rabino, enquanto sua mãe, filha de judeus alemães, era natural de Koenigsberg (Alemanha). Ele foi levado, aos seis anos de idade, para a casa dos avós maternos, em Koenigsberg, para receber a educação básica, e ali ficou até a idade de catorze anos. Retornou à casa paterna, onde cresceu alimentando dúvidas sobre textos das Escrituras Sagradas, que falavam do Messias, sobre os quais, uma vez, pediu esclarecimento ao seu pai, recebendo, como resposta, uma bofetada (GINSBURG, 1970, pág. 22). Converteu-se em 1883 e logo sentiu-se chamado para o ministério. Recomendado por um professor do Colégio, Ginsburg encontrou Sara Poulton Kalley, viúva de Robert Kalley, missionário que havia iniciado da obra congregacional no Brasil. Ela o convidou para trabalhar no Brasil e em 1890 ele foi ordenado ao ministério evangélico e nomeado missionário por uma sociedade missionária para servir no Brasil. Viajou a Portugal para aprender a língua portuguesa. Escreveu, ao final de um mês de aprendizado (fevereiro de 1890), um folheto, em português, com o título *São Pedro nunca foi papa*, vendendo três mil exemplares pessoalmente. Pouco tempo depois escreveu um segundo, *Religião de trapos, ossos e farinha*, sendo perseguido pelos jesuítas, a ponto de resolver antecipar a viagem para o Brasil, depois de intimado pela polícia (SILVA, 2005, pág. 24).

Chegando ao Rio de Janeiro em 10 de junho de 1890, Ginsburg se uniu à Igreja Fluminense, passando a trabalhar na evangelização na cidade do Rio de Janeiro e de Niterói. Salomão, em 1891, foi enviado ao Recife para substituir o pastor James Phanstone, que entrava em gozo de férias, na direção da Igreja Evangélica Pernambucana (Congregacional). Ali Ginsburg começou a debater com o missionário batista Zacharias Taylor, as bases bíblicas do batismo por imersão, assunto que já o preocupava havia algum tempo. A análise dos textos que efetuou na língua original convenceu Ginsburg de que a forma bíblica do batismo era a adotada pelos batistas (MESQUITA, 1930, pág. 57). Salomão Ginsburg tornava-se então, pelo batismo, um batista, e em concílio realizado uma semana depois, um pastor e missionário batista. Ginsburg destacou-se como profícuo plantador de igrejas. Ajudou na organização da igreja alemã em São Paulo, em 1892, e de lá seguiu para Pernambuco onde, juntamente com Entzinger, reorganizaram a igreja de Recife, depois foi para Niterói, onde fortaleceu a igreja. Dali seguiu para Campos, consolidando e dando crescimento à igreja iniciada por Bagby, e plantando novas igrejas por todo o Norte Fluminense: São Fidélis, Macaé, Ernesto Machado, Guandu, Cambuci, Rio Preto, as quais se multiplicaram após a saída do missionário daquele campo.

Em Pernambuco, reorganizou a Primeira Igreja Batista do Recife e plantou várias outras igrejas: Jaboatão, Cordeiro, Gameleira, Jardim, Torre, Feitosa,

Garanhuns, Timbaúba, Palmares, Cortez, Moganga, entre outras. Plantou igrejas em Alagoas (Atalaia), Goiás e Rio de Janeiro capital (Jacarepaguá). Destacou-se também na imprensa, na literatura e na educação teológica. Publicou o Jornal “As Boas Novas”, na cidade de Campos, que depois seria incorporado pelo “O Jornal Batista”, e em Recife o jornal “O Missionário”. Usava da imprensa local publicando artigos e polêmicas acerca da Bíblia e da fé cristã. Foram muitos os homens despertados, preparados, capacitados e encaminhados ao ministério pastoral por Ginsburg, dos quais vários se destacaram como líderes da denominação, o que mostra a sua intencionalidade na preparação de líderes (SILVA, 2005, pág. 27). Salomão Ginsburg iniciou o Seminário Batista de Pernambuco, na cidade do Recife (PE), em 1º de abril de 1902 (Mesquita, 1930, p. 74). Foi Ginsburg também um grande incentivador da organização da CBB, do *O Jornal Batista* e das juntas missionárias e da Casa Publicadora Batista. A influência de Ginsburg na música e hinologia batista foi enorme, sobretudo com o *Cantor Cristão* (PEREIRA, 1982, pág. 97). (Confirmar: O Jornal Batista e Cantor Cristão).

William Edwin Entzminger, filho de fazendeiro de ascendência holandesa, nascido em 25 de dezembro de 1859, na Carolina do Sul, converteu-se e foi batizado aos doze anos de idade. Aos vinte foi consagrado ao ministério, pastoreando algumas igrejas americanas, inclusive durante o período em que cursava o Seminário Teológico Batista do Sul dos Estados Unidos, em Louisville. Foi o primeiro, e durante muitos anos o único missionário batista no Brasil com o título de doutor em teologia. Aos trinta e um anos, após a leitura do folheto *A terra do Cruzeiro do Sul*, de autoria de Taylor, sentiu-se chamado para missões no Brasil. Casou-se com Maggie Griffith e seguiram para o Brasil, em 1891, chegando à Bahia, onde inicialmente auxiliou Taylor, mas acometido fortemente pela febre amarela e impaludismo, seguiram para Recife, onde reorganizou a igreja em 1892 (PEREIRA, *Op. cit.*, pág. 100).

O ministério de Taylor caracterizou-se fortemente por sua contribuição literária. Pereira o considera “um dos grandes doutrinadores do povo batista brasileiro” (PEREIRA, *Op. cit.* pág. 101). Mas Crabtree (1962, pág. 112) afirma de Entzminger:

[Entzminger] teve a felicidade de fundar muitas igrejas e uma coisa notável é que todas elas prosperavam, porque era criterioso na organização das mesmas [...] Enquanto trabalhava na Casa Publicadora, fundou a Igreja do Méier e restabeleceu o trabalho em Niterói.

Exerceu enorme influência no início da formação teológica no Brasil, desde que iniciou sua classe de estudos teológicos e ministeriais para jovens promissores. Também foi ele quem acolheu e reconduziu Melo Lins ao ministério, o qual havia sido excluído da igreja em Maceió (MESQUITA, 1930, pág. 29).

A trajetória de Entzminger é marcada por lutas e perdas que provaram sua persistência: perda de dois filhos em Recife, febre amarela, impaludismo, hanseníase, enfermidade e morte da esposa, além das perseguições constantes (BARBOSA, 2006, pág. 33). Mas em tudo permaneceu firme, perseverando em cumprir o seu chamado missionário no Brasil.

Eurico Alfredo Nelson, cognominado pelos batistas de “O Apóstolo da Amazônia”, foi quem iniciou o trabalho batista nesta vasta região. Ele nasceu na Suécia, em 17 de dezembro de 1862. Sua família mudou-se para os Estados Unidos, estabelecendo-se no estado de Kansas, no trabalho de campo, especialmente trabalhando com gado, e o menino Eurico Nelson integrava-se perfeitamente a este tipo de vida. Converteu-se aos 14 anos e foi logo batizado. Como desde pequeno trabalhava, só frequentava as aulas da denominada escola primária quando era possível, por isso não completou o curso primário. Entretanto, essa deficiência era compensada pela leitura, pois o menino Eurico Nelson era um leitor de todo material impresso que encontrava. Não somente lia mas também os guardava. Era autodidata (PEREIRA, 1945, pág. 16). Após um período de frieza espiritual, voltou-se para Cristo, aceitando o chamado missionário e decidiu que viria para o Brasil, depois de ler num jornal, em língua sueca, uma carta do missionário Bagby.

Em 19 de novembro de 1891 Nelson chegou a Belém, sem suporte financeiro de nenhuma igreja ou junta missionária. Veio por sua própria conta e risco. Empregou-se na Companhia de Vapores do Rio Amazonas e depois sustentou-se como vendedor de bíblias. Nelson escreveu à sua noiva, Ida, que deixara no Kansas, pedindo-a em casamento. Ela veio ao Brasil sozinha e casaram-se no mesmo dia em que desembarcou em Belém. O casamento foi celebrado em 7 de janeiro de 1893, pelo Cônsul americano, tendo outros seis cônsules estrangeiros como testemunhas (PEREIRA, 1982, pág. 102).

Nelson pregava, evangelizava, cuidava dos marinheiros doentes, vendia bíblias e ganhou os primeiros convertidos. No dia 2 de fevereiro de 1897, nas águas do Rio Amazonas, o missionário Salomão Ginsburg, a convite de Nelson, batizou em Belém vários irmãos e na mesma data organizou a Igreja Batista de Belém. Em seguida, Ginsburg enviou Eurico Nelson a Pernambuco, onde estava Entzminger. No templo da Igreja Batista do Recife, em Concílio realizado no dia

4 de março de 1897, composto dos pastores William Entzminger (presidente e examinador), Wandregésilo Melo Lins e Salomão Ginsburg (que pregou a mensagem) e do diácono Sabino, que fez a oração consagratória, foi Eurico Nelson examinado e consagrado ao ministério pastoral (MESQUITA, 1930, p. 40). A partir de então a Junta de Richmond comprometeu-se a enviar-lhe um auxílio mensal e depois o nomeou como missionário (PEREIRA, *Op. cit.*, pág. 103). Os resultados do trabalho de Eurico Nelson são mensurados pelas igrejas plantadas no Pará, Amazonas, Rondônia, Maranhão, Piauí, Ceará, chegando até Iquitos no Peru. Quando faleceu, em 17 de maio de 1939, aos 76 anos, dos quais quarenta e oito dedicados ao Brasil, o presidente da Junta de Richmond declarou: “nenhum outro missionário de nossa Junta foi tão abnegado no serviço sacrificial” (apud PEREIRA, 1982, pág. 103).

Loren Reno nasceu em 17 de junho de 1872 em New Castle, Pennsylvania, e chegou ao Brasil em outubro de 1904. Fazia parte de uma leva posterior de missionários, que já encontrou o trabalho batista iniciado no Estado do Espírito Santo, desde que em 1892 Bagby enviara o evangelista José Alves à cidade de Vitória. Depois o próprio Bagby ali fizera incursões evangelísticas. Converteram-se alguns que se tornaram evangelistas locais, e outros evangelistas vieram da Bahia, como a senhora Achimínia Barreto e o irmão Francisco José da Silva. O missionário Ernesto Jackson viajou ao Espírito Santo em 1902 e verificou os frutos do trabalho do evangelista Francisco, mesmo em meio a duras perseguições. Em 1903 foram organizadas as igrejas em Vitória, Firme e Afonso Cláudio, sendo o irmão Francisco consagrado ao ministério e eleito pastor das igrejas. O trabalho de Francisco estende-se ao interior de todo o estado, abrindo frentes de trabalho, pontos de pregação e igrejas (CRABTREE, 1962, pág. 249-257).

Quando Reno chegou ao Brasil, o trabalho no Espírito Santo já estava iniciado, porém muito insipiente. Havia duas ou três igrejas e mais alguns pontos de pregação, que se reuniam debaixo de uma cobertura de sapê com paredes e chão de barro, que somavam, em todo o Estado, menos de 150 pessoas. Mas eram homens e mulheres muito consagrados, ousados e corajosos, que enfrentavam a perseguição e sonhavam com a expansão missionária em terras capixabas, e que receberam o casal missionário com muito acolhimento e disposição de servir (CRABTREE, *Op. cit.*, pág. 257).

Por causa da perseguição, Reno travou batalhas com o governo sobre a liberdade de culto, um cemitério laico, o direito de construir templos, o que foi marcante para a consolidação da democracia republicana brasileira, além de seu empenho na educação, com a organização do Colégio Americano Batista. Isso



fez o seu trabalho expressivo e relevante diante das altas camadas da sociedade capixaba (PEREIRA, 1982, pág. 103). Reno plantou igrejas em todo o estado e em 1924 já eram vinte e oito igrejas plantadas, lançando profundas raízes da visão missionária em todo o campo (RENO, 2007, pág. 119).

PARA FECHAR

O conhecimento dos fatos, a análise das circunstâncias e a reflexão das lições extraídas da história dos pioneiros apontarão um caminho importante para o presente e o futuro da plantação de igrejas no Brasil. Se cada plantador de igreja, pastor de igreja local, líder de agência missionária ou de entidade denominacional reproduzirem, contextualizadamente, os fatores que impulsionaram a expansão do trabalho missionários dos pioneiros batistas, o Brasil verá um movimento intencional de plantação de igrejas no Século XXI. Se, igualmente, forem forjados os traços da personalidade e do perfil de liderança observados na experiência dos bem-sucedidos pioneiros, haverá uma nova geração de missionários e pastores com uma enorme visão e paixão missionárias atreladas a práticas frutíferas, o que resultará em um grande crescimento dos batistas brasileiros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Othon Ávila do. **Marcos Batistas Pioneiros**. Mesquita: ed. Do Autor, 2001.

ANDRADE, Daria Gláucia Vaz de. **Colégio Taylor Egídio. 100 anos**. 1ª ed. Jaguaquara: Colégio Taylor-Egídio, 1998.

AZEVEDO, Israel Belo de. **Coluna e Firmeza da verdade – história da primeira igreja batista do Rio de Janeiro. Volume I: 1884-1927**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988.

BATISTA, Gilson do Carmo. **A inusitada trajetória de uma Igreja centenária**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Brunner, 2012

BORGES, Maria Fernanda Monte. **Os Pioneiros 1910-2010: 100 anos de história da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil**. 1ª ed. Curitiba: Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, 2010.

BUENO, Eduardo. **Brasil: Uma História**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Leya, 2012.

CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da Evangelização do Brasil: dos Jesuítas aos Neopentecostais**. 1ª ed. Viçosa: Ultimato, 2000.

CRABTREE, A.R. **História dos Batistas no Brasil até o ano de 1906**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

GINSBURG, Salomão Luiz. **Um judeu errante no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.

GOMES, Laurentino. **1808 - Como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a História de Portugal e do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

_____. **1889 - Como um imperador cansado, um marechal vaidoso e um professor injustiçado contribuíram para o fim da Monarquia e a Proclamação da República no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Globo, 2013.

HARRISON, Helen Bagby. **Os Bagby do Brasil: Uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1987.

MATOS, Alderi Souza de. **Lições dos Avivamentos Americanos**. Centro Presbiteriano de Pós Graduação Andrew Jumper, 2012.

MEIN, David. **O que Deus tem feito**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1982.



MENDONÇA, Antônio Gouvea. VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 1990.

MESQUITA, Antônio Neves de. **História dos Baptistas em Pernambuco**. 1ª ed. Recife: Typografia do C.A.B., 1930.

OLIVEIRA, Paulo de Sousa. **Estratégias de uma missão: Salomão Ginsburg e a construção do ideário batista (1890-1927)**. Tese de Doutorado. USP, 1999.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Um povo chamado Batista: história e princípios**. 2ª ed. Recife: Kairós, 2011.

PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas no Brasil**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1982.

_____. **O Apóstolo da Amazônia: Eurico Alfredo Nelson**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1945.

RENO, Loren M. RENO, Alice W. **Recordações Vinte e Cinco anos em Vitória, Brasil**. 1ª ed. Vitória: Convenção Batista do Espírito Santo, 2007.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo e Cultura Brasileira**. 1ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

SALLES, Eudora Pitrowsky. **História da Convenção Batista Carioca – 100 anos de testemunho para o tempo vindouro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 2005.

SANTOS, Almir Etevíno dos. **História dos Batistas Catarinenses**. 1ª ed. Santa Catarina: Convenção Batista Catarinense, 1992.

SILVA, Francisco Bonato Pereira da. **100 anos de história – Igreja Batista do Cordeiro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: ZIT, 2005.

STEFANO, Gilberto. **História dos Batistas do noroeste paulista**. 1ª ed. Marília: Edição do Autor, 2012.

TUCKER, Ruth A. **Missões: Até os confins da terra**. 1ª ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

RUBEM ALVES: UM POETA QUE SE QUER TEÓLOGO, OU UM TEÓLOGO QUE SE QUER POETA?

Rubem Alves: a poet who wants the theologian, or a theologian who wants to be a poet?

Profa. Dra. Maria Celeste de Castro Machado¹
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

RESUMO:

Considerando que a palavra é a ferramenta de trabalho do escritor, ele a manipula, dá forma e vida ao seu pensamento, representa na sua escrita os sentimentos de quem não possui esse mesmo intercâmbio com as fontes misteriosas da Beleza; que a literatura se materializa através da linguagem; que a Teopoética indaga sobre recursos estilísticos, mas tem alijado a língua de suas cogitações, o estudo mergulha na análise do texto em busca de marcas linguístico-discursivas que revelem seu padrão de qualidade, trazendo à luz a polifonia, a intertextualidade com o discurso bíblico.

Palavras-chave: Teopoética; Metáfora; Intertextualidade; Estilística; Bíblia.

ABSTRACT:

Considering that the word is the tool of work of the writer, he manipulates it, gives form and life to his thought, represents in his writing the feelings of those who do not have this same exchange with the mysterious sources of Beauty; that literature materializes through language; that the Theopoetics inquires about stylistic resources, but has discarded the language of its cogitations, the study immerses in the analysis of the text in search of linguistic-discursive marks that reveal its quality standard, bringing to light the polyphony, the intertextuality with the biblical discourse.

Keywords: Theopoetics; Metaphor, Intertextuality; Stylistic; Bible.

¹ Maria Celeste de Castro Machado é Doutora em Língua Portuguesa pela UERJ, Mestre em Língua Portuguesa e Graduada em Direito, também pela UERJ. Atualmente é professora da Faculdade Batista do Rio de Janeiro/Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Portuguesa, Literatura Brasileira e Estilística, atuando principalmente nos seguintes temas: estilística, sintaxe, figuras de linguagem, teopoética e educação pré-escolar.



A poesia, a poesia verdadeira é sempre “epifânica”; ela revela, e a beleza dela é isto. A beleza não é o assunto (...). Em arte, a beleza não é do tema, é da forma. E, se a beleza está na forma, qualquer assunto me serve, qualquer coisa é a casa da poesia. Ela não recusa absolutamente nada que diz respeito à experiência humana, porque ela guarda, na sua forma, exatamente esta revelação - é só “olhos de ver”. Por isso é que a Bíblia, e todas as escrituras sagradas de todas as religiões, sobrevivem há milênios, há séculos e séculos, por causa da linguagem. É por causa da linguagem. Os teólogos fariam aqui: “É por causa de Deus”. É, mas eu estou falando a mesma coisa. É uma linguagem divina. A linguagem da arte é divina. Isto não é uma força de expressão. (Adélia Prado – Entrevista concedida no Simpósio da Abralic-2002)

Ler as obras de Rubem Alves² é sempre um prazer muito especial, não só pela beleza de seu escrito, mas principalmente pela importância teológica que deles emana. Ao iniciar este artigo pela citação da poetisa Adélia Prado, fui estimulada não só pela afinidade que existe entre os dois grandes escritores, mas também pela profundidade da afirmação de Adélia sobre a epifania que a beleza da Poesia pode revelar. Nada mais verdadeiro em relação ao escritor de que ora desejo falar.

Começo justificando o uso da primeira pessoa: não há como abster-me de emoção pessoal quando estudando Rubem Alves, como não há possibilidade de falar sobre Poesia, no caso de suas obras, sem usar maiúscula. O autor não escreve poesia, mas usa a Poesia em seu significado mais sublime, aquele que nos veio da tradição artística mais elaborada, a da *poiesis* grega - conceito abstrato que revela a imanência da beleza presente em todo texto literário.

Quando a poetisa fala em epifania da beleza, imediatamente somos remetidos ao tratamento que Rubem Alves dá aos seus textos. Construindo-os com uma forma poética de grande qualidade, repleta de metáforas e plurissignificação, imprime-lhes a beleza teológica de um falar sobre Deus que nos transmite as verdades do amor humano e do amor divino, do amor do homem a Deus e do grande amor de Deus a toda a Criação. É impossível não se sensibilizar com sua expressão melancólica às vezes, às vezes transbordante de alegria, mas sempre com o toque refinado que faz vibrar as mais íntimas regiões do sentir humano. Não há coração que consiga fugir de suas metáforas suaves como as

² Rubem Alves faleceu em 19 de julho de 2014, na cidade de Campinas, São Paulo. O leitor perceberá, entretanto, que este artigo foi escrito em data anterior à sua morte.

de um poeta simbolista, profundas como as de um escritor barroco, teológicas como as dos mais belos salmos bíblicos...

Rubem Alves, em várias de suas obras, cita um novo ramo de estudos literários e teológicos como sendo sua forma atual de escrever sobre religião, sobre Deus, sobre a linguagem: a Teopoética. Embora não sendo um termo novo, ele foi revitalizado pelo teólogo alemão Karl-Josef Kuschel, que, desde 1991³, a estuda como a crítica estético-literária a Deus, no discurso crítico-literário sobre Deus, no âmbito da Literatura e da análise literária, a partir da reflexão teológica presente nos autores. Especificamente propõe as seguintes questões: Quais os critérios estilísticos para um discurso teológico dentro da Literatura? Qual o discurso sobre Deus que esta veicula? Quais as relações entre literatura contemporânea e crise existencial da consciência moderna, que se refletem neste discurso proferido pelas obras literárias? No dizer do próprio Kuschel: “Eis, pois, o que se esconde por trás da palavra ‘teopoética’: não a procura por outra teologia, não a substituição do Deus de Jesus Cristo pelo dos diferentes poetas, mas a questão da *estilística de um discurso sobre Deus que seja atual e adequado*”.⁴

Em sua obra, Kuschel afirma que “*A fé na arte [como substituta da religião] comprovou-se um erro. Os escritores(...) em certo sentido, não incorrem na ilusão de que a arte possa substituir a religião*”.⁵ De certo modo, Rubem Alves parece seduzido por esta ilusão, uma vez que faz arte poética e usa a intertextualidade para inferir teologia. Embora ele renegue tal condição ao negar-se o título de teólogo, sua obra é um contínuo “falar sobre Deus e sobre os fatos bíblicos”. E nisto reside a grandiosidade de suas obras, pois elas definem um posicionamento teológico todo peculiar, idiossincrático, flagrantemente marcado pela Bíblia e pela tradição reformada, sem repetir chavões religiosos, metaforizando tudo que se refere a Deus e ao sentimento cristão, além de chegar-se a outros autores e filósofos, que usam o mesmo recurso, por meio da intertextualidade. Ao recorrer ao diálogo com as obras de outros autores, instaura-se em seus escritos uma verdadeira polifonia⁶, em que o discurso de vários outros escritores, inclusive o discurso bíblico, têm participação e valor.

Faz-se necessário reavaliar conceitos, pois Rubem se diferencia dos outros artistas que falam sobre Deus, podendo e devendo ser considerado teólogo, por-

³ KUSCHEL, Karl-Josef. **Os Escritores e as Escrituras**. São Paulo: Loyola, 1999.

⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁶ Conceito da Análise do Discurso, aqui usado segundo a tradição de Mikhail Bakhtin: ouvem-se várias vozes diferentes dentro do texto, mas elas são concordantes no significado de suas falas.

que seu discurso não é crítica de Deus, nem sobre Deus, mas consiste numa nova linguagem sobre como se deve amar a Deus, louvá-l’O, senti-l’O, vivê-l’O. Enquanto os outros escritores questionam literariamente a fé, sua própria religiosidade, a forma com que Deus se lhes apresenta, Rubem Alves narra sua ausência de conflitos com Ele, reafirma categoricamente sua crença n’Ele, e, se faz crítica, é aos poderosos, aos religiosos fanáticos, àqueles que aprisionaram Deus em gaiolas de palavras e ritos e impedem que os homens vejam o Pai em Sua plenitude, em Seu real significado e alcance.

Para que se tenha melhor entendimento desta argumentação, serão trazidas algumas passagens mais significativas, em que fica bem caracterizada a forma teológica de Rubem Alves. Também se tentará explicitar, ainda que brevemente, algumas correlações feitas pelo autor entre os conceitos presentes na Bíblia e as metáforas que ele cria em seus escritos.

Falando sobre a noite de nascimento do Menino Jesus, lembra-se que no Novo Testamento,

o verbo usado é *perilampein*. *Lampein* é brilhar. Dele se deriva lâmpada. E *peri* quer dizer “em volta”: um brilho que ilumina tudo ao redor. É desse verbo que se deriva pirilampo... Pirilampo é vaga-lume. Você pode imaginar que as estrelas, repentinamente, apareceram como milhões de vaga-lumes – e a luz era tão bela que aqueles que a viram sentiram que ali estava presente a beleza divina.

Quem vê a beleza divina num cacho de vaga-lumes com certeza viu a glória de Deus.⁷

Rubem metaforiza a grandiosidade do céu que viu o nascimento de Jesus com a beleza de miríades de vaga-lumes, só explicável pela presença de Deus naquele grande acontecimento. É impossível ficar alheio à percepção de que o autor nos leva do terreno ao celestial quando aproxima nossa experiência natural da experiência epifânica do nascimento, encarnado, do Filho de Deus. O homem e a mulher mais simples poderão compreender a grandiosidade do fato, quando reconhecerem que a glória divina se expressa, também, nas pequenas coisas sempre ao alcance da humanidade. Assim, participar da criação como um todo é ver o próprio Deus.

Em outra instância⁸, como que a responder a críticas que comumente lhe fazem, Rubem Alves usa a ironia para dizer:

⁷ ALVES, Rubem. **Coisas da Alma**. São Paulo: Paulus, 2001. p 34.

⁸ *Ibid.*, p. 39 e seguintes.

Para tranquilizá-los, vou me explicar:

Sobre a Bíblia. Eu a estudei muito e a amo. Para mim ela é um poema cujas palavras me confortam e me fazem mais sábio. (...) De Deus, a única coisa absolutamente certa que conhecemos é o amor. (Cf. 1 Co: 13)

O que é a fé? (...) Na minha interpretação, fé é uma relação de confiança com Deus. É flutuar num mar de amor, como se flutua na água.

Acho que Cristo enche todos os espaços do universo. Lutero falava da ubiquidade do corpo de Cristo e dizia que ele está presente até na menor folha (...) Quem ama uma folha ama Cristo. Quem tem amor respira Cristo, mesmo que não fale o nome dele.(...) Os Reformadores falavam no “Christo absconditus” - isso é, o Cristo escondido, invisível, sem nome, em toda a criação.

As escrituras sagradas são um livro enorme. Muitos dizem que as escrituras inteiras são inspiradas. Se realmente acreditam nisso, então todos os textos têm que ser objeto do nosso amor, são “palavras de Deus”. Noto, entretanto, que eles se comportam como se alguns textos fossem mais inspirados do que outros. Fazem silêncio sobre muitos textos. (...) Por que o silêncio? Acho que, secretamente, eles acreditam que uns textos são mais palavras de Deus do que outros.

E quanto ao destino de minha alma, não se preocupem. (...) Deus criou tudo, não é? Vocês acham que eu ia entregar ao Diabo aquilo que saiu das suas mãos? Um Deus que é todo amor não pode ter no seu universo uma câmara de torturas em que as almas sofrem por pecados cometidos no tempo. Quem iria ficar feliz com isso é o Diabo. E vocês acham que Deus está a fim de realizar os desejos do Diabo? No fim, o amor de Deus triunfa!

Observe-se que poucos religiosos fariam tal declaração de amor à Bíblia com tanta naturalidade. É também notável a sabedoria com que o autor enuncia verdades bíblicas e teológicas como as presentes: “Deus é amor”, ter fé é confiar no próprio criador, “amar uma mísera folha é amar a Cristo, pois Ele está nela” , “todos os textos bíblicos são palavras de Deus e, como tal, têm que ser cridas e respeitadas”, “no fim, o amor de Deus triunfa”.

Como nós, seres humanos, vemos o ponto escuro na veste branca, mas não percebemos a alvura do linho tecido, talvez ficássemos tentados a reagir negativamente a seu pensamento sobre o inferno, aqui enunciado como “câmara de torturas”. Que leviandade: um engano em meio a um mar de acertos!... Mas não terá o teólogo direito de enunciar seu livre pensamento sobre o exame que faz das Escrituras? Entender que o inferno pode existir, mas com formato diferente daquele que se tornou clássico na Idade Média, seria herético?

Rubem Alves recorre, frequentemente, a outros autores cujo pensamento sustenta sua própria teologia. É o caso das numerosas citações da fala do personagem rosiano, Riobaldo⁹, como no exemplo em que Rubem o trata de doutor na vida, porque ele sabe tudo de Deus e do Diabo:

Como não ter Deus? Com Deus existindo tudo dá esperança; sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivém, e vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar... Tendo Deus é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então a gente não tem licença de coisa nenhuma...

E Rubem termina, definindo: “Deus é a esperança que o amor inventa para não perder a alegria... Ideia louca? Pode ser. Só sei que cuido bem da minha chama para que a catedral arruinada não fique na escuridão”.¹⁰

Este é o uso clássico da intertextualidade, pois o autor, usando palavras e voz de outro, reitera o discurso teológico de Guimarães Rosa com suas próprias afirmações sobre a existência de Deus e a importância de Sua presença na vida humana, para trazer esperança e ordem a tudo. A polifonia do discurso deixa claro que, também para Rubem Alves, Deus existe e põe ordem e felicidade no caos de nossa vida.

Procurando fazer breve hermenêutica das duas metáforas citadas na fala do próprio Rubem, “minha chama” e “catedral arruinada”, pode-se remeter à primeira parábola das Dez Virgens, enquanto a segunda tem, certamente, uma carga teológica profunda, inferida pela ironia do trecho, no qual pode-se entender “catedral” como o corpo = templo do Espírito Santo, ou como igreja, instituição que, na obra do autor, é apresentada como em falência, em processo de decadência, graças à intolerância e ao fanatismo religioso instaurados pela escravidão às palavras ocas e vazias de significado fiel a Deus.

⁹ Ibid., p 46. Personagem do romance *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa.

¹⁰ Ibid., p 48, 49.

Em outra obra¹¹, que se pode classificar de mais científica do que a exemplificada até agora, encontra-se um trecho que parece ser uma das maneiras mais poéticas e testamentárias de se falar sobre Gênesis e nosso Paraíso cristão:

Acredito: muitas gravidezes acontecem através do ouvido. Ora, o que entra no ouvido é a palavra: o Pássaro divino cantou um canto tão lindo que a Virgem ficou grávida e dela nasceu o Filho de Deus. Hoje muito se fala sobre anjos e suas funções. Mas nunca ouvi ninguém se referir aos importantíssimos Anjos engravidantes, os mesmos que fizeram Sara ficar grávida depois de velha. Assim, pela mediação de um Anjo engravidante, Deus Todo-Poderoso empreendeu trazer o Paraíso de novo à terra.

Percebamos como o autor trata tanto do AT quanto do NT, considerando verídicos os dois relatos bíblicos citados. Percebamos também que ele usa maiúsculas em Filho de Deus, Paraíso, Anjo e Virgem, denotando acatar como reais as personagens e os fatos. Estas metáforas – “engravidar pelo ouvir” e “Anjo engravidante” – servem para ratificar, de modo poético, o texto bíblico e torná-lo mais próximo de um entendimento humano, apesar de fazê-lo usando linguagem poética. Além disso, sintamos a beleza de considerar-se que o nascimento de Jesus é o retorno do Paraíso à Terra. Quanto de significado existe nessa metáfora, que traz o sentido de que a salvação vinda por Jesus é o melhor de todos os paraísos, sem proibições, sem árvores do conhecimento, mas cheio de gratuidade e amor!

Sobre linguagem, pode-se afirmar que ela é a base da teologia do autor, não só nas obras nascidas após 1980 mas também no início de sua produção, quando se posicionava mais criticamente sobre Protestantismo e Religião. Encontra-se em *Dogmatismo e Tolerância*, livro saído em 1984, a definição¹²:

De fato, há algo mágico na palavra. Não foi por acidente que as palavras foram escolhidas como ferramentas de bênção e feitiço. Elas são portadoras de poder. Pela palavra todas as coisas se fizeram. No princípio era a Palavra. Bem dizia Wittgenstein que a palavra tem poder para *enfeitiçar*...

O trecho já apresenta dois conceitos basilares para a teologia tão metafórica como a de Rubem: “**palavra**” e “**feitiço**”. Sua construção teológica trabalha a capacidade da palavra e da linguagem de representar os conceitos bíblicos, tal

¹¹ ALVES, Rubem. **Entre a Ciência e a Sapiência**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 16.

¹² ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 35.

como visto em “Palavra”. Com maiúscula, o termo ganha em plurissignificação. É a fala de Deus, é o *logos* criador presente no primeiro verso do evangelho de João, ou é o próprio Jesus, como tem sido interpretado por tantos séculos? Por outro lado, o feitiço da palavra é apresentado por ele, em obras posteriores, como a atração que Deus e a Trindade exercem sobre o homem, cujo **desejo** é o próprio Deus. A imbricação de significados é favorecida pelo uso de termos que chegam a beirar o simbólico e, por isso, permitem uma leitura teológica que, mais que um falar sobre Deus, é o falar de como Deus, é como é amado pelo ser humano e como deve ser visto por sua criação. É o que se identifica em *Creio na ressurreição do corpo*¹³, também de 1984:

Deus, invisível como Deus, se torna visível como desejo e vai virando coisa, gente, gesto: as mãos dadas, a criança brincando na bica d’água, o pobre que come o seu pão, o sozinho que tem com quem falar, o fraco que não precisa mais se encolher, agachado, as plantas que nascem, cercas que são desmontadas, as prisões são abertas, os aleijados pulam, os desertos se transformam em jardins, os velhos, sem medo da velhice, e os instrumentos de dor e de morte, invenções da maldade, são transformados em fogueira – e lá estão as botas e as fardas tintas de sangue, pouco importa que sua fabricação e venda nos tornem mais ricos e sejam boas para a economia – a ressurreição do corpo, os sorrisos de prazer, a liberdade, os campos cobertos de trigo e feijão, balançando, sob a brisa, e as vinhas carregadas de uvas, a expulsão final do medo, a vida eterna...

E ele completa seu capítulo confirmando que a união de todos estes desejos é a “tapeçaria de desejos” que os cristãos se permitem tecer sobre o corpo humano de Cristo. Ensino que se coaduna com este que ocorre em *Dogmatismo e Tolerância*: “O homem não é o seu corpo. Ao contrário, ele manipula o seu corpo, por meio da linguagem. A linguagem é a trama onde a vida é tecida”¹⁴.

O livro *Pai Nosso: Meditações* pode ser considerado um dos mais representativos da construção metafórica de sua teologia e, via de consequência, da sua linguagem poética, tal como a teopoética de Kuschel permite compreender. Nele ocorrem outras metáforas também basilares para o entendimento de sua teologia: **Vento** = Deus; **ausência** = verdade; **presença** = ídolos, materialidade;

¹³ ALVES, Rubem. **Creio na ressurreição do corpo**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 18.

¹⁴ ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**, *op. cit.*, p. 31.

desejo = onde Deus se encontra. Certamente esta é uma das mais importantes obras de teologia brasileira moderna e, indubitavelmente, uma das mais essenciais entre as escritas pelo autor.

Ao escrever melancólica e emotivamente sobre a mais importante das orações cristãs, Rubem Alves impregna seu leitor do mesmo “desejo da ausência”, revelado pelo Vento que passa e perpassa o corpo do homem “onde mora o desejo do Vento”, onde está a saudade, a nostalgia daquela ausência. O livro é um diálogo do homem com Deus através da oração que Jesus ensinou. E é um tratado teológico em forma poética, que faz dialogarem o teólogo e a Bíblia. Perceba-se a intertextualidade com o Salmo 139¹⁵:

Sei que meus ossos, o líquido vermelho que corre em minhas veias e os meus músculos se formaram na escuridão do ventre materno. Mas o meu corpo, este lugar encantado, muito mais que ossos, sangue e músculos, habitação de medos e esperanças, possibilidade de crueldade e de compaixão, sim, meu corpo nasceu e cresceu no interior dos olhos que o contemplaram e que eu guardei dentro de mim.

A efetivação do discurso teológico se faz incontestemente na passagem a seguir, em que o autor esclarece alguns pontos nevrálgicos de sua teologia. Para ele, Deus é o mistério, é invisível como o Javé do AT. Sua ação é a do AT, operada com estrondo e força, arrastando os homens em sua passagem. Mas Deus lhe vem com a beleza, em forma poética, deixando um enorme sentimento de saudade, de desejo pela sua presença, que ficou marcada no corpo como um poema, ou como o “agulhão”, ou como as “chagas da crucificação”. Como o próprio Rubem já disse em outra situação: “De Deus só conhecemos o amor”.

Ó Deus! Quem és tu?

Que nomes moram no teu mistério sem fim?

Ninguém jamais te viu.

Passas como o Vento e só ficam as marcas da tua passagem gravadas na memória: o sentimento de beleza, o sentimento de tristeza, o corpo que espera, sem certeza, com um poema na carne. Tua face, nunca a vi. Só conheço as muitas faces da minha saudade.¹⁶

¹⁵ ALVES, Rubem. **Pai Nosso**: Meditações. São Paulo: Paulus, 2004. p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.



Não é possível terminar sem fazer pequena menção à intertextualidade contida nas epígrafes de Rubem. Ele as escolhe com grande perspicácia e, por intermédio delas, também nos fala e explica sua teologia, graças às inferências que podemos fazer entre seu discurso e o discurso dos autores epigrafados.

Em seu sítio na Internet: <http://www.rubemalves.com.br>, pode-se acessar o conteúdo de seu livro *Quarto de Badulaques*, cujas epígrafes são os poemas “Cântico Negro”, de José Régio, o poema “The Road not Taken”, de Robert Frost, e a letra da música de Chico Buarque, “Velho”. Associando-os, podemos fazer uma leitura bastante elucidativa do pensamento de Rubem Alves, apesar de transcrevermos apenas os trechos mais interessantes:

Two roads diverged in a wood, and I
I took the one less traveled by,
And that has made all the difference.

Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,
E vós amais o que é fácil!
Eu amo o Longe e a Miragem,
Amo os abismos, as torrentes, os desertos...

Então eu lhe pergunto pelo amor
Ele me é franco
Mostra um verso manco
De um caderno em branco
Que já se fechou
Me diga agora
O que é que eu digo ao povo
O que é que tem de novo
Pra deixar
Não
Foi tudo escrito em vão
E eu lhe peço perdão
Mas não vou lastimar

O trecho de Robert Frost caracteriza o sentimento de solidão de Rubem, a comprovação de que escolheu uma estrada pouco trilhada, portanto mais difícil, sem companhias para os momentos de dor e dificuldade. Talvez possamos ver ali, também, a sua própria teologia, um caminhar diferente dos demais teólogos, o que o faz negar a si mesmo, em alguns momentos, este título.

O trecho seguinte, do português José Régio, mostra a predileção de Rubem pela metáfora, pela natureza, pelo mistério que é Deus. Percebe-se, também, que ele se distingue das pessoas comuns por gostar das coisas mais difíceis, não como heranças mórbidas e velhas, mas gosta de lutar, o que tem feito desde sua juventude.

Finalmente, o poema que mais nos confunde, pois traz um personagem no fim da vida, com um amor malferido, um poeta capaz de escrever verso de “pé-quebrado”, que já desistiu de escrever e nada mais quer dizer ao povo, chegando a considerar inútil tudo que já escreveu. E eis aqui nosso estranhamento. Rubem é velho, sim, mas não está terminando a vida. Se traz dores de um amor maltratado, é amado hoje. Seus versos não são mal escritos, muito menos inútil a mensagem que já nos mandou.

A relação, portanto, é de oposição, de diferença, pois o velho da música é um derrotado, enquanto Rubem Alves é um vencedor. A única semelhança com o poema talvez seja sua negação em aceitar intermediários para falar com seu povo, pois sua teologia vem para um contato pessoal, coração a coração, não precisando de instituições que revelem aquilo que, nos seus escritos, ele já revelou de sobejo.

Rubem Alves nos leva a sonhar com um mundo melhor, um mundo de homens felizes, mais próximos de Deus, como se já estivéssemos no Jardim das Delícias, ao lado do Pai. Com seu simbolismo, ele nos faz “ver” a natureza que canta as belezas e solitudes de seu Criador. Ele nos faz sentir o inefável toque da passagem daquele “vento que sopra onde quer, quando quer”, e nos dá vida. Lê-lo é, ao mesmo tempo e na mesma intensidade, perceber nossa humanidade e o desejo de transcendê-la, não porque ela seja vergonhosa, mas porque é nela que o Pai se vê, é a ela que Ele ama e amará sempre. Por isso ele crê na ressurreição do corpo, um corpo mais feliz, mais puro, mais desejoso da presença amorosa do Pai. É um corpo que vibra de amor eros, mas também é capaz do amor ágape por todas as criaturas, desde o mais pequeno vaga-lume, às mais poderosas ondas de um mar encapelado; desde as vibrações mais intensas pelo desejo do corpo do outro, à esperança mais sequiosa pela visão do Senhor “na sarça ardente do próprio ser”.



Quando se lê Rubem Alves, tem-se a sensação mais vívida do que nos fala o Filho, pois a Poesia que o autor imprime às palavras traz-nos a doçura da voz divina do Amor a nos chamar, a nos incitar a procurar o irmão e com ele comungar na mesma emoção de fraternidade e grandeza da *koinonia*. Quando se lê Rubem Alves, as lições evangélicas abandonam seu tom doutoral, para assumirem a força do convite a que se pode, mas não se quer, dizer não... Ou será que se quer, mas não se consegue dizer não?

Rubem Alves tem êxito em sua criação teológica, porque não se prende a imagens desgastadas, a fórmulas esvaziadas de sentido, mas tem coragem de usar metáforas inesperadas, associações vocabulares inéditas, assim como desmitifica algumas afirmações cristalizadas, que dificultam a apreensão do profundo sentido religioso que a Palavra de Deus apresenta. Alguns o consideram herético por isso. Outros o chamam erótico. Ele diz que brinca com as palavras como uma criança. E assim deve ser visto: um teólogo que transgredir para significar; um religioso que surpreende para mostrar a verdade; um artista que embeleza para conquistar, pela Beleza, as ovelhas que estão perdidas pelo cansaço de ouvir chamados que não as seduzem mais, porque não falam mais o que seu coração precisa ouvir e que, há dois mil anos, espera para ser dito. Sob este ponto de vista, ele é um pregador que se faz poeta para conquistar aqueles que não foram alcançados pela sua teologia inicial, obscurecida pelo poder e pela intolerância daqueles que “não sabem” ler. Rubem Alves está “passando sua teologia a limpo”. O antigo aluno de Richard Shaull está reescrevendo a *Teologia da Esperança Humana* com “uso do eu”, sem notas de rodapé, sem regras de método científico. Para isso, está se jogando dentro do olho do furacão... de novo... sem medo... sem companhia... apenas vestido de amor...

A dificuldade está em ter “olhos de ver e ouvidos de ouvir”, porque ler, lê-se, mas interpretar as metáforas é tarefa de boa-vontade, de simplicidade de coração, mais que de conhecimento linguístico ou teológico. Portanto, “o semeador sai a semear” e, quem sabe, os ipês amarelos se engravidarão de flores, os jardins se encherão de orquídeas, as gaiolas ficarão vazias, árvores serão plantadas para o amanhã, as crianças poderão brincar sem medo, os jovens se amarão com sinceridade, os velhos se verão nos filhos de seus filhos e todos, juntos, poderão descobrir o rosto para sentir o Vento que sopra onde quer... como quer... quando quer...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. **Coisas da Alma**. São Paulo: Paulus, 2001

_____. **Creio na ressurreição do corpo**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Entre a Ciência e a Sapiência**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Pai Nosso: Meditações**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Quarto de Badulaques**. Disponível em: <<http://www.rubemalves.com.br>>. Acessado em setembro e outubro de 2005.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os Escritores e as Escrituras**. São Paulo: Loyola, 1999.



O SUPREMO VALOR DA VIDA HUMANA NA ÉTICA CRISTÃ: UMA PERSPECTIVA IMPORTANTE PARA UMA CULTURA DE PAZ NO MUNDO.

Prof. Ms. Agnaldo da Silva Vieira¹

RESUMO

Este artigo visa tratar do supremo valor da vida humana na ética cristã. No mundo de hoje com tantos conflitos relativizando a vida humana conforme a cor de sua pele, origem étnica, nacionalidade e outros, é urgente uma perspectiva ética que coloque a vida humana acima dos interesses nacionalistas. Diante do grave problema que acontece hoje com os refugiados de catástrofes naturais e guerras que tentam chegar a vários países, principalmente da Europa, é fundamental pensar uma ética da vida humana a partir do amor cristão. A vida humana tem valor supremo e universal ou depende de qual país ou grupo social pertence essa vida humana (esse ser humano)?

Palavras-chave: Vida humana, amor cristão, ética cristã.

**THE SUPREME VALUE OF HUMAN LIFE IN CHRISTIAN ETHICS:
AN IMPORTANT PERSPECTIVE FOR A CULTURE OF PEACE IN THE
WORLD.**

ABSTRACT

This article aims to address the supreme value of human life in Christian ethics. In today's world with so many conflicts where human life is relativized according to skin color, ethnic origin, nationality, and others, there is an urgent ethical perspective that puts human life above nationalist interests. In the face of the grave problem that is happening today with refugees from natural disasters and wars trying to reach many countries, especially in Europe, it is fundamental to think of an ethic of human life based on Christian love. Does human

¹ Agnaldo Vieira é doutorando em Teologia pela PUC-RIO (julho-2017) e Mestre em Teologia pela PUC-RIO (2017); é graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Licenciado em Pedagogia (Licenciatura Plena) pela Universidade Estácio de Sá (2009), Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil/Faculdade Batista do Rio de Janeiro (2005). Tem formação no Ensino Médio em Magistério (2001). Desde 1999 desenvolve voluntariamente atividades em educação por intermédio de instituições religiosas e educacionais. Tem experiência com as áreas de Teologia, Pedagogia, Filosofia, Sociologia da Religião e Psicologia da Religião.

life has supreme and universal value, or does it depend on which country or social group belongs this human life (this human being)?

Key words: Human life, Christian love, Christian ethics.

Ao abordar a ética e suas ramificações teóricas encontramos vários pontos de vista em relação à maneira como devemos agir no mundo nos mais variados momentos. Como devemos viver no mundo? Como devemos agir em relação ao nosso próximo ou à sociedade? É certo mentir para salvar uma vida? O aborto é aceitável em qualquer situação? É certo matarmos animais para nos alimentar? Desde os gregos antigos buscamos entender a melhor postura que devemos ter em nossa relação com nós mesmos, com o nosso próximo e com a natureza. Estamos procurando viver da melhor maneira possível, buscando, é claro, equacionar temas e questões tão polêmicos que a ética tenta responder de alguma forma.

Nós queremos viver num ambiente social que seja razoavelmente agradável à convivência, onde as regras básicas de existência sejam respeitadas por todos que constituem essa tal sociedade. Não é possível uma vida feliz (algo que todo homem busca) numa sociedade onde os deveres éticos (as normas éticas) não são observadas. Onde é cada um por si e ninguém por todos. Uma sociedade assim é caótica e o princípio da valorização da vida é quase impossível. Segundo Geisler, uma sociedade como esta seria impossível seguir o pensamento kantiano que diz: “aja de tal maneira que trate a humanidade, seja na sua pessoa, seja na pessoa de algum outro, sempre como fim e nunca como apenas um meio”.² Nisso encontramos o aspecto mais significativo da ética kantiana, por vezes criticada como inapropriada para a complexidade das situações humanas.

Num ambiente onde as pessoas agem segundo seus próprios interesses e prazeres, pensar numa ética comum (*koinē ethiké*) é muito difícil, pois a lógica do ter será sempre os fins, nunca os meios. Sobretudo, em nossa sociedade do consumo, em que as pessoas são transformadas com frequência em meios e as coisas em fins. As pessoas passam a amar as coisas e usar os seres humanos. Assim a vida humana deixa de ser um fim em si mesma, perde-se com isso o sentido de que a vida humana tem valor intrínseco. Não obstante, a “vida humana urbana” está tão desvalorizada na atualidade, por isso se mata com tanta facilidade tornando a vida e a morte coisas banais, principalmente nas grandes cidades, onde a ética comunitária é desvalorizada fortemente. Os bolsões de miséria que expõem a desigualdade social demonstram o quanto a vida humana é desvalorizada no mundo, em particular, na sociedade brasileira.

² GEISLER, Norman L., *Ética cristã: Alternativas e questões contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2003, p. 74.



Isso é consequência do egoísmo profundo que as pessoas pós-modernas estão vivendo, contrariando todo o projeto de amor de Deus entre os homens. É triste perceber que mesmo entre os cristãos o egoísmo é uma marca terrível e notória que ofende o principal mandamento que é “*amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo*” (Marcos 12. 29-31). Segundo Norman Geisler:

O cristão deve amar-se a si mesmo porque o ama. Deus ama o homem (mesmo como caído) e deseja redimi-lo e reconciliar o homem consigo mesmo. Os homens perdidos e pecaminosos são a ‘pérola’ de grande valor’ que, para comprá-la, Cristo sacrificou tudo. Os homens perdidos e pecaminosos não somente são redimíveis como também valiosos a Deus. Deus ama desta maneira os homens pecaminosos pelo seu valor redimível neles, segue-se que nós devemos amar a estes homens também (inclusive a nós mesmos entre eles), e tanto trabalhar, quanto orar pela sua redenção.³

Se a ética se preocupa com a vida prática com objetivo de pensar como o homem pode viver bem na cidade (*polis*), então é seu papel ensinar que a vida humana tem valor inegociável. Esse valor independe de ser no mundo secular ou religioso. O ser humano, portanto, tem o dever de respeitar a sua vida e a vida do outro, sempre na certeza de que não existe norma, princípio ou coisa maior que a vida humana, abaixo da “*pessoa infinita de Deus*”. Tudo deve ser relativizado em favor da vida humana quando se, e somente se, estivermos diante de um dilema ético que a coloca em risco. Logo, todo o dever ético precisa estar voltado para a proteção da vida humana, colocando-a com maior valor entre todos. Mesmo a “*verdade*” se colocada num dilema com a vida deve ser negada para que a vida sobreviva, visto que a vida humana já é, por si só, a Verdade encarnada e indiscutida. Logo, não poderá haver Verdade (*alētheia*) que seja maior que a própria Verdade da vida humana (*antrōpinēs zōēs*) objetiva, e em direta relação com o mundo.

Não podemos pensar que uma sociedade possa sobreviver na atualidade sem levar em conta o princípio ético supracitado. Ou os homens aprenderão o valor da vida, ou um carro, um cargo, a cor de pele, uma posição social, uma determinada religião, um time de futebol terá mais valor que a vida humana. Se não há norma ética absoluta que nos dirija, e se Deus “*morreu*”⁴ para esta sociedade, tudo é pos-

³ Ibid., p. 135.

⁴ “Pouco antes de morrer, Dostoiévski voltou novamente ao homem-ideia pois entendia-o como a encarnação maléfica das pulsões modernas; o ateísmo, o liberalismo, o socialismo e o niilismo, que amea-

sível. Restarão agora apenas homens egoístas em busca de prazer (da “felicidade”) com o mínimo de sofrimento e esforço. Tudo será calculado para se ter certeza se valerá a pena cada esforço por quem quer que seja. Partindo desse pensamento é até cabível sustentar que a vida dos animais pode ser equiparada a vida humana. Pois os animais como nós sentem dor e prazer podendo ser moralmente iguais aos seres humanos.

Ao analisar o pensamento ético de Peter Singer percebe-se um raciocínio pautado pelo princípio ético utilitarista ultraradical. É possível perceber isso no capítulo 3 de sua “Ética Prática” quando ele trata da “*igualdade para os animais?*”. Neste capítulo o autor vai propor uma ética que coloque animais e seres humanos em pé de igualdade, algo impossível para a ética cristã. Pois não acreditamos que seja possível colocar os animais em pé de igualdade com os seres humanos como Peter Singer pretende fazer.

Singer, na introdução desse capítulo, já tenta estabelecer com os animais o mesmo critério de princípio moral da igualdade entre os seres humanos. Isso é no mínimo curioso, pois aceitar as mesmas relações humanas com os animais foge a toda razoabilidade ética. No entanto, parece que Singer parte da ideia que o sumo bem (*summum bonum*) deve ser usado também com os animais. Uma vez que o sentido último da vida é alcançar o prazer com o menos de sofrimento, Singer entende que não importa que vida seja esta, se humana ou animal. Se os animais sentem prazer e dor, então eles devem ser poupados do sofrimento e da morte. Ele firma o seguinte:

Em outras palavras, vou sugerir que, tendo aceito o princípio de igualdade como uma sólida base moral para as relações com outros seres de nossa própria espécie, também somos obrigados a aceitá-lo como uma sólida base moral para as relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie: os animais não-humanos.⁵

Em seguida ele ainda chega a afirmar que “à primeira vista, a sugestão pode parecer bizarra”.⁶ Na verdade parece bizarra da primeira à última vista essa sua sugestão de tentar atribuir consciência moral aos animais como se eles

çavam sua Santa Rússia ortodoxa. Desta vez esse personagem ressurgiu nos Irmãos Karamazov, de 1879, na figura do filho mais velho de Fiodor Karamazov, Ivan. O pai, o velho Karamazov, um incorrigível libertino, um canalha completo, terminou assassinado por um servo, seu filho bastardo, chamado Smerdiakov, que confessa a Ivan que o que o motivou para o crime foi um artigo que soube ter ele escrito no qual defendia a ideia de que “se Deus não existe, tudo é permitido”. Fonte: http://educaterra.terra.com.br/voltaire/artigos/nietzsche_dostoevski.htm, pesquisado em 17/11/2014.

⁵ SINGER, Peter, *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 65.

⁶ *Ibid.*, p. 65.

tivessem direitos e deveres. E isso não se trata de um mero preconceito como ele tenta fazer acreditar sobre aqueles que são contra a sua visão. Trata-se de entender que é impossível conceder aos animais os mesmos direitos que nós, humanos, temos. Pois eles não podem agir de igual modo com seus deveres, coisas próprias de quem age moralmente.

Para Singer, os animais são constituídos de interesses assim como nós humanos, por isso devemos levá-los em consideração. Ele defende que, a despeito dos animais não terem reciprocidade ética, eles têm interesses. Não é difícil de compreender isso se for levada em conta a natureza do princípio da igual consideração de interesses. Segue ele afirmando que:

O princípio, contudo, também implica o fato de que os seres não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes do que nós possamos deixar de levar em conta os seus interesses.⁷

Fica claro que o pensamento do autor está fincado sobre a base da equivalência do valor do humano e do animal, ambos têm interesses, ambos sentem prazer e dor que precisam ser levados em conta. Assim, apesar da diferença no que tange à inteligência eles são dignos de direitos equiparados aos nossos.

O critério que Singer usa é o mesmo usado pelo utilitarismo, um fim absoluto do máximo de bem (prazer) e mínimo de dor. Na citação de Jeremy Bentham, pelo autor, para justificar sua posição encontramos: “a questão não é saber se são capazes de raciocinar, ou se conseguem falar, mas, sim, se são passíveis de sofrimento”.⁸ O que deve determinar o princípio de igualdade dos animais, portanto, é o fato deles sofrerem. Segundo Singer, para Bentham “é a capacidade de sofrimento como a característica vital que confere, a um ser, o direito à igual consideração”.⁹ Desse modo, eles condicionam o direito a igual consideração à capacidade de sofrer. Logo, se algo sofre então deve ter o direito de igual consideração aos humanos. Vejamos o que Singer diz sobre o rato: “por outro lado um rato tem [diferente de uma pedra que não tem sentimento], inegavelmente, um interesse em não ser atormentado, pois os ratos sofrerão se vierem a ser tratados assim”.

O autor é radical na sua tentativa de querer justificar que os animais devem ter os mesmos direitos que os humanos, pelo simples fato de sofrerem como os

⁷ Ibid., p. 66.

⁸ Ibid., p. 67.

⁹ Ibid., p. 67.

humanos. Ele estabelece esse “fim ético absoluto” do não sofrimento animal para justificar e legitimar todos os meios possíveis que possam fundamentar sua teoria da igualdade para os animais.

Ora, se partirmos do pensamento de que a vida humana tem valor intrínseco como defende Kant, fica difícil aceitar as premissas de Singer, de uma equiparação de igualdade dos animais com os seres humanos. Isso não significa que somos favoráveis ao sofrimento inútil dos animais ao que é próprio a sádicos, e que se trata de uma patologia. Entretanto, fica complicado afirmar que um rato, um boi, um bode, etc. tenham o mesmo valor existencial de um ser humano só pelo fato de eles sentirem dor.

Sem dúvida nada é mais importante que o ser humano, nem um animal, nem qualquer bem, poder, ideologia, verdade, etc. pode se equiparar ao ser humano, porque o ser humano é uma verdade encarnada na sua existência. Por isso se aceita mentir para salvar uma vida, transcendendo a qualquer norma absoluta¹⁰ para que a vida seja protegida. Portanto, não é possível fazer qualquer comparação ética do ser humano com os animais, mesmo nesse aspecto do sofrimento porque o sofrimento é sempre moral. Outra impossibilidade está no fato de tornar os interesses dos animais iguais aos nossos. Um porco não tem consciência de sua dor, diferente de nós, humanos, que sabemos descrever e significá-la. Assim, Singer não tem razão quando afirma que “os especialistas humanos não admitem que a dor é tão má quando sentida por porcos ou ratos como quando são os seres humanos que a sentem”.¹¹

Que os animais não devem sofrer inutilmente todos nós sabemos e no Estado de direito, inclusive, há leis que garantem a dignidade dos animais. É proibido maltratar os animais porque se esperam de homens éticos posturas éticas que incluam tratar bem dos animais. Contudo, é permitido matar os animais para nossa alimentação. Eles existem, senão principalmente, também para isso. Até porque hoje mais que antes o mundo necessita de alimentos para a enorme quantidade de humanos pelo mundo a fora. E os animais são consumidos dignamente por nossa espécie sem que tenhamos que viver culpados por nos alimentarmos com eles.

É aceitável, portanto, nós fazermos uso de animais como alimento, fazermos experiência científica com eles, pois tudo isso atende a um objetivo justo e jus-

¹⁰ Ao contrário de Kant, entendemos que é possível transcender a uma norma absoluta inferior a vida humana. Como mentir para salvar uma vida por exemplo. Para Kant, pelo seu imperativo categórico, é sempre errado mentir para salvar uma vida, pois para ele as normas universais nunca entram em conflito.

¹¹ SINGER, *op. cit.*, p. 68.

tificável de conservar a nossa espécie. Não poderíamos aceitar que se teste uma fórmula num ser humano como na época do nazismo, pois foge à norma máxima do valor da vida humana. Mas aceitamos que esses experimentos sejam feitos com ratos, porcos, baratas etc. Pois uma vida humana vale mais que uma vida animal. Assim, entre fazer experimentos necessários para prolongarmos nossa vida sobre a terra é certo usar animais, nunca humanos como já fizeram na história da humanidade.

O perigo que encontramos no pensamento de Peter Singer ao relativizar a vida humana em relação à vida animal é que não há valor intrínseco nem na vida vegetal, nem na vida animal. Mas o valor é extrínseco à vida, é o sofrimento e o prazer que ambos sentem que fundamenta sua preocupação e equiparação da igualdade entre vida animal e vida humana. E se alguém imaginar ou tentar provar que uma castanheira centenária tem tanto valor quanto um feto? Pode defender que uma castanheira centenária tem um valor muito maior à natureza e ao mundo nesse tempo de “aquecimento global” que um feto que não passa de uma pessoa em potencial. A castanheira centenária já exerce uma função estratégica no meio ambiente, impedindo, junto com outras árvores, o crescimento do efeito estufa que afeta toda a humanidade, enquanto um feto ainda é incerto se será bom ou mau para o mundo.

Se é a consequência última das coisas e pessoas que determina nossa visão ética, então é razoável aceitarmos que uma castanheira centenária valha mais que um feto humano, ou que seu valor seja igual à vida humana. Poderia se comportar assim um ambientalista, por exemplo. Uma castanheira que tem vida vegetal não sofre quando é cortada por uma moto-serra? Igualdade para os vegetais também? A norma do “não matarás” valerá para animais e vegetais também? Assim, se não existir uma hierarquia de valor ético, onde a vida é norma suprema, tudo passa ser possível, dependendo apenas da qualidade argumentativa de cada um.

Portanto, para Singer a vida animal não humana deve ser igualada à vida humana partindo de seu utilitarismo hedonista-universal defendido na introdução de seu livro. Fundamentado, é claro, pelos seus mestres Jeremy Bentham e John Stuart Mill que eram adeptos da teoria “econômica” que afirma que o homem é regido por dois pilares: interesse e prazer. Segundo Frankena: “os chamados utilitaristas, como por exemplo Jeremy Bentham e John Stuart Mill, foram, geralmente, hedonistas, sustentando que o objetivo moral é o de conseguir a maior quantidade possível de prazer em relação a dor”.¹² Por isso não

¹² FRANKENA, Willian K. Ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1981. p. 31.

é difícil entender por que Singer é radicalmente contra a morte e o sofrimento de animais. Ele estende aos animais o interesse de prazer, em detrimento da dor. No entanto a noção de “interesse”, assim como a noção de “prazer” e “sofrimento” só é possível a seres racionais, nunca a seres irracionais. Por isso podemos afirmar que animal não tem interesse. Nós é que temos interesses bons ou maus em relação a eles.

Ao levarmos em consideração a ética prática, precisamos partir de um ponto de vista que coloque a vida no primeiro lugar do pódio. A vida humana não pode ser ameaçada de relatividade por qualquer vida, animal ou vegetal. Nem qualquer norma pode estar acima da vida humana. Encontramos em regimes totalitários a vida humana sendo colocada em segundo plano, quando uma verdade ideológica política ou religiosa é defendida. Pensar a vida humana com maior valor é resgatar o sentido de perpetuação da nossa espécie. Se a vida humana não tivesse seu devido valor, normas importantíssimas como “não matarás”, “não roubarás”, “não darás falso testemunho contra teu próximo”, pensadas pela via religiosa, ou não, complicariam (e complicam) a vida em sociedade.

Pensamos que Kant, com a devida crítica à sua ética (imperativo categórico), promoveu uma pertinente reflexão sobre a vida humana como norma ética suprema. O seu imperativo categórico nos é orientador quando afirma: “aja apenas segundo uma máxima que você possa desejar ver transformada em lei universal”¹³. Quando nós defendemos a vida humana como suprema, portanto, estamos desejando que essa máxima se torne uma lei universal. E tem sido considerada uma lei universal como encontramos na primeira frase do preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU¹⁴: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo...”.

Portanto, não podemos ignorar essa verdade do supremo valor da vida humana, a despeito de qualquer outra vida. A ética normativa que estamos aqui propondo trabalha com hierarquia de bens. O primeiro e supremo bem é a vida humana. Como advoga Guerreiro:

Isso é válido tanto para o direito romano como para a maior parte dos sistemas jurídicos contemporâneos, embora não seja,

¹³ KANT, 1785, *apud*, Geisler, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴ BRASIL. Ministério da Justiça. Declaração Universal dos Direitos Humanos. http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Pesquisa em: 18/11/2014.

evidentemente, para os sistemas inspirados em ideias totalitárias, em que valores como a vida e a liberdade dos indivíduos são subjugados a um “bem comum” ou ao Estado. Em ordem descendente, tais valores são: *a vida [humana], a liberdade, a propriedade e a honra*.¹⁵

Existe uma milenar tradição de entender a vida como o bem ético mais supremo, desde as tradições religiosas mais antigas, passando pelos filósofos gregos, até os dias de hoje. É difícil pensar uma sociedade que não leve em conta essa hierarquia de valor. As sociedades que geralmente deixam de atentar para esse fato são as totalitárias, como bem pontuou Guerreiro. Para nós, cristãos, a humanidade foi criada por Deus para ser amada e respeitada sem diferença entre as criaturas, principalmente com aqueles que mais precisam. Diante dessa certeza não podemos admitir que um “cachorro de madame” seja mais valioso ou tão valioso quanto um morador de rua. Leonardo Boff defendendo o cuidado integral com a criação de Deus afirma:

O tu não é qualquer coisa indefinida. É concretamente um rosto com olhar e fisiologia. O rosto do outro torna impossível a indiferença. O rosto do outro me obriga a tomar posição porque fala, pro-voca, e-voca e con-voca. Especialmente o rosto do empobrecido, marginalizado e excluído.¹⁶

O rosto do necessitado deve ser pensado como o rosto de Deus no mundo. O desejo de justiça e amor ao próximo deve ser uma constante na vida dos cristãos. Estes devem lutar sempre por igualdade entre os homens. Infelizmente, hoje em dia temos algumas ditaduras em vigor no mundo achando que estão praticando justiça. Porém, quando a liberdade, elemento fundamental à vida humana, é tirada do indivíduo ou da sociedade, nenhum projeto de bem pode ser comum. Lamentavelmente quem apoia esses regimes não pensa assim. Esse tipo de pensamento sistêmico só serve ao poder, nunca à vida humana. Esta é encurralada, aviltada, maltratada e inúmeras delas eliminadas por esses homens maus. Portanto, o Bem (*agathós*) não pode fazer uso do mal (*kakón*) para ser bem, ou seria uma contradição lógica. Nem o homem bom pode fazer uso do mal para alcançar um bem último.

Em Platão, a forma de bem (*agathós*) é o fundamento para toda ética prática. Danilo Marcondes, avaliando a alegoria da caverna (livro VII, de A República), defende que

¹⁵ GUERREIRO, Mário A. L. **Ética Mínima para homens práticos**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995. p. 55.

¹⁶ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 139.

O sábio é, portanto, aquele que, tendo atingido a visão ou o conhecimento do Bem pela via da dialética, isto é, da ascensão de sua alma até o plano mais elevado e mais abstrato do real, é capaz de agir de forma justa. Pois ao conhecer o Bem, conhece também a Verdade, a Justiça e a Beleza. É por este motivo que a concepção ética de Platão ficou conhecida “como metafísica do Bem”.¹⁷

Assim, o sábio tem na vida humana a única possibilidade de acessar esse Bem tão buscado por Platão. Somos nós, os homens, que devemos estar constantemente buscando contemplar esse Bem que nos levará inevitavelmente a viver de forma justa com nosso próximo. Precisamos construir uma ética prática comunitária que consista em amarmos as pessoas e usarmos as coisas, como propôs Kant. Isso nos levará à obediência da máxima de Jesus: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mateus 22.39). Isto é um imperativo do fazer, não uma opção.

Nós devemos (podemos) amar o nosso próximo e o nosso próximo deve (pode) nos amar. Somente assim teremos um ambiente de vidas humanas livres, sem o medo iminente (comum nas nossas cidades) de que nosso próximo a qualquer momento poderá nos matar. Poderá nos matar pelo simples fato de entender que nossos bens valem mais que a nossa vida. Isso é terrível! A violência urbana é uma ameaça à liberdade humana individual e coletivamente. Essa ameaça muito se deve à desigualdade que destina à miséria milhões de famílias que vivem em condições subumanas. A despeito de todas essas ameaças, portanto, a vida humana sendo a mais importante das vidas deve ser garantida, sempre que possível, a todos. Para nós, uma boa compreensão e assimilação do imperativo cristão do amor nos ajudará, e muito, na construção de uma sociedade que exercitará a melhor das artes, que é a “a arte de amar” proposta pelo filósofo Erich Fromm¹⁸. O que está em jogo é o valor da vida humana, porque se ela não tiver no devido lugar de valorização, qualquer coisa pode ser maior que ela, e ela passa a ser relativizada. Assim um carro, um cachorro ou qualquer coisa pode tomar seu lugar. No mundo de hoje a vida humana tem sido desvalorizada e os laços humanos estão muito frágeis. Por isso, para Leonardo Boff,

¹⁷ MARCONDES, Danilo. **Textos Básicos de ética: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 16.

¹⁸ O filósofo Erich Fromm trabalha o problema da falta do amor na sociedade moderna no seu livro “A arte de amar”. Neste trabalho ele faz uma teoria do amor como resposta ao problema da existência humana. Ele mostra que o amor cristão ensinado nos Evangelhos é, sobretudo, uma atitude em direção ao próximo.

Um dos maiores desafios lançados à política orientada pela ética e ao modo-de-ser-cuidado é indubitavelmente o dos milhões emilhões de pobres, oprimidos e excluídos de nossas sociedades. Esse antifenômeno resulta de formas altamente injustas da organização social hoje mundialmente integrada. Com efeito, graças aos avanços tecnológicos, nas últimas décadas verificou-se um crescimento fantástico na produção de serviços e bens materiais, entretanto, desumanamente distribuídos, fazendo com que 2/3 da humanidade viva em grande pobreza. Nada agride mais o modo-de-ser-cuidado do que a crueldade para com os próprios semelhantes.¹⁹

Nada agride mais o ser de Deus que a maldade da injustiça social, denunciada desde os antigos profetas até Jesus de Nazaré. A falta de cuidado com o próximo é um pecado com o próprio Deus. No entanto, esse é o pecado mais recorrente nos nossos dias. As grandes cidades são partidas e distribuídas por área de valor de mercado, sendo o pobre expulso sempre para os lugares mais distantes do grande centro. As favelas são lugares, quase sempre, abandonados pelo poder público, apenas lembrados como um problema social para a cidade, e toda a violência nela existente é efeito causado pela injustiça social, que é extremamente antiética e anticristã porque gera sofrimento e morte das criaturas de Deus. E a morte de apenas uma vida é a morte de uma parte da humanidade.

Segundo Zygmunt Bauman:

A negação da dignidade humana deprecia o valor de qualquer causa que necessite dessa negação para afirmar a si mesma. E o sofrimento de uma única criança deprecia esse valor de forma tão radical e completa quanto o sofrimento de milhões. O que pode ser válido para omeletes torna-se uma mentira cruel quando aplicado à felicidade e ao bem-estar humanos.²⁰

A ética cristã jamais poderá fugir dessa responsabilidade pelo ser humano. Ela está comprometida com ele desde sua origem, e negar esse compromisso com a vida humana é rejeitar a sua própria existência no mundo. Porque o cristianismo nasce com afirmação da vida e para defesa da vida humana incondicionalmente. Cristo é nosso maior modelo de quem valorizou a vida humana indo às últimas consequências, o que resultou na morte dele. A dignidade humana defendida por Bauman deve ser assumida incondicionalmente também

¹⁹ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 140.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt, **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 103.

na máxima de “amar o próximo”. No entanto, Bauman reconhece a dificuldade em obedecer a esse preceito fundamental e essencialmente humano. Somente o amor ao próximo pode impedir que os seres humanos não sejam aniquilados em nome do poder e da ganância que dominam o coração humano. “O preceito do amor ao próximo desafia e interpela os instintos estabelecidos pela natureza, mas também o significado da sobrevivência por ela instituído, assim como o do amor-próprio que o protege”.²¹ Essa temática do amor ao próximo é tratada por vários escritores como um princípio fundamental da ética em geral, e para nós, cristãos, é a base de toda ética que se fundamente no seguimento de Jesus Cristo. Principalmente uma ética cristã do cuidado, como propõe Boff, que dê uma atenção maior aos pobres e necessitados como fez Jesus. Para Jon Sobrino:

A conclusão seria que com a mesma necessidade com que as catástrofes se intensifiquem nos pobres, a igreja se volte para eles e dê tudo de si por eles. “Opção” pertence ao mundo da liberdade, e está certo. Mas a “opção pelos pobres” pertence também ao mundo da necessidade. É uma opção muito pouco optativa.²²

O que encontramos na fé bíblica é um forte apelo à “ética do outro” dentro da história da Salvação. Desde sempre Deus busca salvar quem está perdido. Abrão sai da sua terra com o objetivo de levar palavra de salvação ao mundo. Moisés é enviado a libertar o povo escravizado no Egito, Jesus veio buscar e salvar a quem estava perdido. A opção pelo necessitado (pobre), portanto, é uma verdade presente tanto no Antigo como no Novo Testamento. A proposta de Sobrino é que a igreja tenha uma ética de valorização do pobre que carece com urgência de pão para matar a fome. Não se trata, segundo ele, de uma opção exclusiva pelos pobres, mas de uma opção preferencial por eles. Deve ser a mesma opção que o médico faz ao escolher o paciente pela gravidade da enfermidade. Isto não constitui uma opção exclusiva, como pensam alguns, mas sim uma opção preferencial devido à necessidade urgente de cada um. Assim, o Cristo que se fez pobre e vítima compartilha do sofrimento e da redenção de cada ser humano que sofre em cada parte de mundo. Somente um Cristo que é amor pode sentir solidariamente o sofrimento do mundo. Ele é o servo sofredor (Isaías 53) que participa do sofrimento de toda a humanidade, seja individual, seja coletivamente. Temos em Cristo Deus participando da miséria do mundo em amor, pois a ética de Deus é a ética do amor incondicional pela sua criação. Pois é nesse amor incondicional que Deus acolhe o pobre e o necessitado. É nesse momento que o “pobre, a vítima recupera então centralidade e ultimi-

²¹ Ibid, p. 99.

²² SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 105.



dade”.²³ Portanto, qualquer tentativa de tirar o ser humano da centralidade do amor de Deus e da ética cristã é incorrer no perigo de relativizar e desvalorizar a vida humana, gerando conflito, intolerância, discriminação e morte. Sendo assim, nada neste mundo pode ser mais valioso que a vida humana. Logo, qualquer ética cristã séria deverá levar em conta a proteção do ser humano, principalmente as vítimas, os vulneráveis, os refugiados e os pobres deste mundo. Entendemos, que o verdadeiro valor da vida humana na ética cristã só pode ser vivenciado na perspectiva da ética teológica do amor cristão. Então, se queremos construir uma cultura de paz do mundo precisamos aceitar que a vida humana tem valor supremo e universal. Entretanto, enquanto a vida humana dos “primeiros mundos” valer mais que a vida humana dos países pobres nunca construiremos uma cultura de paz no mundo. A prática do amor cristão, que é sempre solidário ao próximo, parece uma proposta transformadora ao mundo em conflito. Pois como diz o teólogo Moltmann:

A experiência do sofrimento é proporcional ao amor. O amor, que cria e vivifica, é o aspecto, em face do qual a negatividade da dor e da morte aparece e é percebida. Aquilo que se designa como “sofrimento inocente” tem a sua expressão positiva no sofrimento do amor e no sofrimento daqueles que são amados. Para o amor, de fato, só existe o sofrimento “inocente”, pois quem ama não suporta ver o sofrimento do outro, e deseja vencê-lo. Por isso, o seu amor compartilha do sofrimento do outro, e experimenta na morte dele a própria morte.²⁴

²³ Ibid., p. 125.

²⁴ MOLTSMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 65.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt, **Amor líquido**: Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOFF, Leonardo, **Saber cuidar**: Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acesso em: 07 de outubro de 2017.

FRANKENA, Willian K. **Ética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1981.

GEISLER, Norma L., **Ética Cristã: Alternativas e questões contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

GUERREIRO, Mário A. L. **Ética Mínima para homens práticos**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995.

MARCONDES, Danilo. **Textos Básicos de ética**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MOLTMANN, Jürgen, **Trindade e reino de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007.



NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A Revista Brasileira de Teologia recebe artigos em fluxo contínuo. Porém, só serão aceitos artigos que seguirem as normas de publicação abaixo.

1. QUANTO AOS ARTIGOS

a) Características: Os artigos devem ser escritos em Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço 1,5, e margens 2,5 (nos 4 lados). Cada artigo deve contar nota de rodapé escrita na fonte Times New Roman, tamanho 10, espaço simples. Também um resumo em português de no máximo 10 (dez) linhas e 5 palavras-chave. As palavras em grego, hebraico ou em outra língua de caracteres diferentes do português devem ser transliteradas. Cada artigo deve trazer o nome completo do autor, sua titulação acadêmica (incluindo a instituição), a instituição à qual está ligado, e um breve currículo acadêmico.

b) Extensão: Os artigos devem ter entre 10 (dez) e 25 (vinte e cinco) laudas e as resenhas entre 4 (quatro) e 8 (oito) laudas.

c) Apresentação da revista: Os artigos serão colocados seguindo a ordem alfabética dos sobrenomes dos autores, dentro de uma das seções correspondentes.

d) Forma de envio: Os artigos devem ser enviados por e-mail para coordenacao@seminariodosul.com.br

e) Normas técnicas: Os artigos obedecem, na sua estrutura formal, às Normas Técnicas (ABNT) sobre documentação, no que forem aplicadas.

EXEMPLOS:

Um autor

SOBRENOME, Nome. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Dois autores

SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Três autores

SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Mais de três autores

SOBRENOME, Nome et al. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Organizador e Editor

SOBRENOME, Nome (Org.). Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

SOBRENOME, Nome (Ed). Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Bíblia

BÍBLIA. Língua. Título da Bíblia. Cidade: Editora, Ano da Publicação.

Artigo de revista

SOBRENOME, Nome. Título do Artigo. Nome da Revista. v., n., páginas, período, ano.

Artigo de revista eletrônica

SOBRENOME, Nome. Título do Artigo. Nome da Revista, Cidade, período, ano. Disponível em: Acesso em: data do acesso.

Artigo de jornal diário

SOBRENOME, Nome. Título. Nome do Jornal, Cidade, data, Caderno, página.

2. QUANTO AO AUTOR

a) Cada autor, dentro dos limites da proposta da revista, tem a liberdade para abordar áreas ou temas de seu interesse, ficando sob sua inteira responsabilidade as opiniões nele expressas e que, não necessariamente, são as do Conselho Editorial.

b) Cada autor deve garantir a originalidade do artigo, não infringindo qualquer direito autoral ou outro direito de propriedade de terceiros.

c) O autor deve portar, no mínimo, título de mestre.