



Religião, revelação, textos sagrados

Religion, revelation, sacred texts

LUIZ JOSÉ DIETRICH^a

CÁSSIO MURILO DIAS DA SILVA^b

Resumo

Este artigo discute alguns aspectos de dois elementos comuns às mais diversas religiões: o conceito de revelação e a aceitação de um corpo literário normativo, isto é, um cânon. Os processos que levam as religiões a se constituírem são semelhantes em todas as culturas. Uma abordagem crítica e comparativa demonstra a falácia do discurso que defende um modelo religioso como o único verdadeiro. Paralelamente, uma nova concepção de revelação abre caminhos para o diálogo e o respeito. Pontos relevantes do processo de redação do texto bíblico e de definição dos cânones judaico e cristão servem de exemplo para rebater o uso da Bíblia como fundamento de práticas de truculência, intolerância e desprezo pelo que não é “cristão”.

Palavras-chave: Revelação. Escritura. Judaísmo. Cristianismo. Islamismo.

Abstract

This article discusses some aspects of two elements common to the most diverse religions: the concept of revelation and the acceptance of a normative literary body, that is, a canon. The processes that lead religions to establish themselves are similar in all cultures. A critical and comparative approach demonstrates the fallacy of the discourse that defends a religious model as the only true one. At the same time, a new conception of revelation opens the way for dialogue and respect. Relevant points in the process of

^aPontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Doutor em Ciências da Religião com Área de Concentração em Bíblia, e-mail: luiz.dietrich@pucpr.br

^bPontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Ciências Bíblicas, e-mail: cassio.silva@pucrs.br

writing the biblical text and defining the Jewish and Christian canons serve as an example to counter the use of the Bible as a basis for practices of truculence, intolerance and contempt for what is not "Christian".

Keywords: Revelation. Scripture. Judaism. Christianity. Islam.

Introdução

Seriados televisivos de grande sucesso como *Game of Thrones* e *Vikings* refletem o conflito religioso subjacente a toda a história da humanidade: em nome da “verdadeira divindade”, muitas guerras foram declaradas, travadas e, depois, lamentadas. Infelizmente violências cometidas em nome de Deus e de leituras de livros sagrados ainda mancham nosso cotidiano.

Uma atitude mais respeitosa frente à diversidade religiosa, com seus textos e tradições sagradas, exige uma tomada de posição no sentido epistemológico. Na diversidade cultural e religiosa característica da atualidade, para que haja o encontro, o diálogo, a convivência respeitosa e o reconhecimento dos direitos dos diferentes, as religiões precisam buscar compreender-se dentro de outra epistemologia e formar seus próprios membros de forma crítica, numa concepção de humanidade que os permita assumir

conscientemente a evidência de que o ser humano em nenhum nível, tampouco em nível de conhecimento, pode pretender ser o sujeito possuidor de um ponto de vista absoluto. Essa pretensão é absurda e contraditória. A condição insuperável da finitude faz dela uma ilusão impossível. [...] Na religião, como em qualquer outra área da experiência do conhecimento do ser humano, a finitude humana significa um estar obrigado ao exercício ou para a práxis da tolerância, que é também um exercício da escuta e da tolerância do outro (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 12).

Ainda a respeito disso, Fernet-Betancourt segue afirmando que, embora toda cultura forneça “um horizonte” de referências e sentidos para que seus membros se sintam em família, em casa, isso “não suprime a condição de finitude”:

Esse horizonte é o horizonte de um ‘umbral’ cultural, quer dizer, da ‘fronteira’ traçada pelas experiências de um grupo humano. Por isso nenhuma cultura pode pretender ignorar essa condição da finitude, e elevar sua tradição, seus sistemas de referências etc. à categoria da tradição humana sem mais. Nenhuma

tradição humana pode dizer de si mesma que é *a* tradição humana” (2007, p. 12).

Este artigo apresenta, para pessoas que atuam no campo da Educação e da Religião, elementos para pensar o conceito de revelação na perspectiva desta nova epistemologia.

1. Religião, revelação e razão

Existem muitas religiões, mas, por mais diferentes que sejam entre si, quase todas partem do pressuposto de uma revelação. Para o discurso religioso, a admissão de verdades e vontades reveladas é essencial. De fato, o termo “religião” é usado para definir um grande leque de sistemas de crenças, ritos, visões de mundo e caminhos morais. Na maioria das religiões, crenças ou manifestações de fé, ainda que não explicitamente formulado nem sistematicamente apresentado, o conceito de revelação é usado para explicar como os seres do misterioso mundo espiritual se comunicam com o ser humano. “É porque a vida está cheia de mistérios e Deus é um mistério, que a revelação está na base da experiência humana religiosa” (PASCUAL, 2005, p. 33).

Neste processo entra em jogo a racionalidade, que age em duas frentes: em primeiro lugar, o ser humano, atraído pelas limitações e mistérios que envolvem o viver, busca por meio da reflexão compreender e sistematizar o que, em seu entendimento, lhe foi revelado. Por outro lado, a inteligência humana age também para completar as informações faltantes e conferir a mínima harmonia entre os dados que parecem contraditórios. Em outras palavras, a revelação só acontece, isto é, se constitui como revelação e produz algum efeito, porque o ser humano é racional e tem a capacidade de organizar e sistematizar em linguagens, ritos, mitos, símbolos, sistemas éticos, mediações e hierarquias, os desafios apresentados pela experiência do mistério em seu viver. Ou seja, revelação e racionalidade não se excluem, mas, ao contrário, se completam.

Muito além do conceito cristão, principalmente católico¹ tradicional, que de um modo geral entende e apregoa a revelação como um depósito de verdades dogmáticas imutáveis, incontestáveis e “irreformáveis”² (DH 3074), a revelação tem como objetivo último indicar os meios para a comunhão do ser humano com a divindade ou divindades percebidas na experiência do mistério³. Como se direciona a seres humanos situados histórica e culturalmente, essa revelação é recebida, transmitida, interpretada e aplicada de variadas formas e com variadas consequências na vida prática cotidiana, na sociedade, na política e na economia. Uma dessas consequências é o elenco de comportamentos lícitos e admitidos, em contraposição aos comportamentos ilícitos e rejeitados.

Mas, uma vez que, “enquanto *homo loquens*, o ser humano é também *homo tradens*”⁴ (PRIOTTO, 2019, p. 25), para que a revelação seja corretamente interpretada é necessário transmitir o conhecimento adequado. Tal transmissão se dá por tradição, tanto oral como escrita. É no âmbito da tradição escrita que se encaixam os chamados “textos sagrados”, que servem não apenas para explicar como as mensagens divinas devem ser interpretadas, mas eles mesmos são considerados os portadores da revelação.

2. Revelação, livros sagrados e cânon

Um elemento comum a muitas religiões é, portanto, a existência de escritos nos quais estão registradas as revelações recebidas por mediadores escolhidos. O plural “revelações”, em lugar do singular “revelação”, é

¹ Mas também correntes cristãs reformadas ou pentecostais afirmam, p. exemplo: “que a Palavra escrita constitui revelação divina em toda a sua inteireza” (GEISLER, 2012, p. 545); ou como a escola dos *Usuli*, “fundamentos”, no Islã (PACE; STEFANI, 2002, p. 53); ou ainda os grupos judeus sionistas do *Gush Emunim*, “Bloco dos Fiéis” (PACE; STEFANI, 2002, p. 99).

² Compêndios dogmáticos matizam dizendo que isso não significa que não se admitam uma interpretação e até uma reformulação; significa sim, “que no sentido em que foram entendidas no tempo e no contexto de sua definição, devem ser consideradas como verdadeiras” (MANSINI, 2018, p. 211).

³ Este artigo evita propositadamente fazer uma abordagem sistemática do conceito de “revelação”, o que seria pouco mais do que um resumo dos manuais de teologia fundamental, além de alargar, sem muito proveito, um texto que já não está breve.

⁴ Em tradução livre, respectivamente, “ser que fala”, “ser que transmite”.

proposital. Não apenas porque há vários seres celestes que se manifestam, por vezes até com alguma contradição, mas também e principalmente porque a comunicação do conteúdo revelado ocorre em diversas ocasiões, algumas vezes ao longo de séculos e, portanto, para mais de um mediador.

Como portadores da revelação, os “livros sagrados” — ou “escrituras sagradas”⁵ — são lidos, em primeiro lugar, como o registro das verdades acerca do mundo divino que não seriam conhecidas se não tivessem sido comunicadas pelos seres espirituais. Mas também são lidos para satisfazer buscas e necessidades individuais. Por outro lado, os livros sagrados podem ser utilizados para legitimar estruturas de poder e dominação, principalmente quando lidos de forma fundamentalista, como palavras reveladas (neste caso, ditadas) por Deus, de modo a impor um tipo de interpretação que confirma e reforça quem exerce a autoridade, não apenas religiosa, mas também civil. É comum um governante recorrer a fragmentos pinçados de textos sagrados.

Por limitação de espaço, a presente reflexão sobre o conceito de revelação será restrita à Bíblia Sagrada do cristianismo; mas muitos aspectos podem iluminar e ser aplicados a uma discussão mais ampla.

Embora nem sempre definida com a mesma nomenclatura, a eleição de textos basilares, considerados revelados ou escritos por pessoas inspiradas com palavras e frases fiéis à mensagem revelada, implica o conceito de “cânon”. Esta palavra deriva do grego *kânon*, “cana, vara para medir” (e, daí, “norma”) e é usada para designar um livro considerado normativo para a fé que se professa (PRIOTTO, 2019, p. 30). Rotular um escrito como “canônico” equivale a declará-lo sagrado.

Para os judeus, a “Sagrada Escritura” é formada pelos livros que compõem a *TaNaK*, um acrônimo para *Torah* (Lei), *Nevi’im* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos), também conhecido por Bíblia Hebraica (CAMARGO; MUNIZ DE SOUZA; PIERUCCI, 1973, p. 3). Entre os cristãos, a expressão “Sagrada

⁵O singular normalmente é usado para se referir ao conjunto; o plural, para indicar a multiplicidade dos livros que compõem o corpo canônico. O uso do singular ou do plural não muda substancialmente o sentido e, por isso, nem sempre é simples dizer qual a melhor opção em uma frase. Para aprofundar no estudo dos textos e tradições sagradas de todas as religiões, cf. ELIADE, 1963; CAMARGO; MUNIZ DE SOUZA; PIERUCCI, 1973; CAMPHAUSEN, 1992; HOLM; BOWKER, 1998.

Escritura” se refere à Bíblia judaico-cristã, ainda que haja um desacordo quanto a quais livros do chamado “Antigo (ou Primeiro) Testamento” sejam inspirados e, portanto, canônicos. Por razões históricas e teológicas, os reformadores rejeitaram os livros não presentes na Bíblia Hebraica e, por isso, as Bíblias publicadas por protestantes, evangélicos e pentecostais têm sete livros a menos do que as Bíblias católicas⁶. Esta divergência de opção por um ou por outro cânon rendeu (e ainda rende) não poucos debates acerca da “verdadeira Sagrada Escritura”. Muitas vezes, tais discussões deixam de lado questões de fundo bem mais complexas e que envolvem, em primeiro lugar, a própria história do texto que hoje temos. Não nos referimos a questões de tradução, nem ao acréscimo do Novo (ou Segundo) Testamento às escrituras dos judeus. É algo ainda anterior e de outro nível. Para uma reflexão sobre o conceito de revelação, os critérios que judeus e cristãos assumiram para estabelecer quais livros são e quais não são canônicos também devem ser observados criticamente. Embora possa parecer estranha do ponto de vista doutrinal, critica-se aqui uma *concepção de revelação* que praticamente cristaliza a Palavra de Deus nos livros canonizados⁷.

O Judaísmo deparou-se com a necessidade de “definir um cânon no final do século I e no início do século II” (MEUNIER, 2005, p. 16). Com o esfacelamento da sociedade e da religião judaicas após a primeira revolta dos judeus contra Roma (entre 66 e 72 d.C.), o partido dos fariseus assumiu o encargo de restaurar o Judaísmo. À tragédia político-religiosa nacional aliou-se outro fator: as práticas novas introduzidas no Judaísmo pelo crescente grupo de homens e mulheres que acreditavam e seguiam Jesus de Nazaré como o Messias (Mc 8,29; Mt 16,16; Lc 9,20) ou como o Salvador do mundo (Jo 4,42). Tais eventos e circunstâncias fizeram com que os fariseus definissem um conjunto de livros, um cânon provisório⁸. Para tanto, foram utilizados os seguintes critérios: que o livro tenha sido escrito (a) em hebraico ou aramaico,

⁶Baruc, Eclesiástico (Sirácida), Sabedoria, Tobias, Judite, 1 e 2 Macabeus, bem como partes em Daniel e Ester presentes unicamente na versão grega.

⁷ Para a diversidade de listas canônicas que foram adotadas na história do cristianismo, cf. GONZAGA, 2019.

⁸ Uma lista definitiva dos livros que podiam ser lidos nas sinagogas foi homologada somente no quinto século pelas autoridades judaicas (GONZAGA, 2019, p. 9).

(b) em data anterior ao período de Esdras, isto é, antes do ano 400 a.C., e (c) na terra de Israel. Embora dois desses três critérios fossem de difícil averiguação, eles serviram para excluir do cânon farisaico os livros recebidos unicamente por intermédio da versão grega da Setenta (ou Septuaginta), ainda que fosse iminentemente judaicos, como Judite, Eclesiástico (Sirácida) e 1–2 Macabeus.

Diferentemente, o processo de canonização dos escritos cristãos ocorrerá dentro de um cristianismo muito diversificado (MARKSCHIES, 2015, p. 301-345). Dentre estes vários cristianismos⁹, os grupos cristãos mais fortes foram estabelecendo critérios para definir quais eram os livros canônicos, em meio a uma enormidade de escritos que se multiplicaram grandemente a partir do segundo século. No que se refere às Escrituras judaicas, a Igreja assumiu a quase totalidade do cânon da Bíblia Grega. Para seus próprios escritos, a Igreja aplicou os critérios de (a) apostolicidade, (b) ortodoxia e (c) recepção e uso na liturgia. Cumpre notar, porém, que o processo de definição de seu cânon foi bem mais longo e repleto de inconsistências no Cristianismo do que no Judaísmo. De fato, as listas de livros sagrados apresentam grande variedade e, como já acenado, foi e continua sendo um dos pontos de divergência entre católicos, ortodoxos e reformados (ver GONZAGA, 2019). Foi exatamente a pressão da Reforma que levou a Igreja Católica a explicitar, no Concílio de Trento (1545–1563), a lista dos escritos que os católicos devem considerar canônicos, a fim de reafirmar uma Bíblia católica diferente da Bíblia ortodoxa e da Bíblia protestante.

Quando se considera a importância desses cânones — judaico e cristão — para o que chamamos de “revelação”, deve-se notar que sempre foi um contexto de conflito e disputas que levou a definição de um conjunto sagrado de livros. Tal afirmação vale para ambos os lados do conflito: a mesma argumentação que servia para definir o conjunto canônico de textos de um grupo, servia para deslegitimar, dessacralizar as listas e os textos do outro grupo, bem como as teologias e doutrinas deles decorrentes. Os conceitos de *revelação* e *inspiração* estão imbricados e fortemente condicionados por todo

⁹ “Os cristianismos originários” são tematizados em dois números da RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana: o n. 22 (1996) e o n. 29 (1997).

esse processo (BEUMER, 1973). Listas canônicas, textos inspirados e revelação “se explicam mutuamente” (PASCUAL, 2005, p. 33)

3. Mas qual Antigo (Primeiro) Testamento? Qual texto?

A formação do texto veterotestamentário é bastante complexa, pois os livros do Antigo (Primeiro) Testamento não foram redigidos na sequência em que se encontram em nenhuma das Bíblias hoje existentes. Quantos e quais livros, a ordem em que se encontram e o conteúdo de cada um deles: tudo isso foi definido em disputas que aconteceram muito tempo depois de terem sido escritos. O que temos hoje em nossas Bíblias é apenas uma opção, uma possibilidade entre várias outras. Basta comparar a Bíblia Hebraica, a Bíblia Grega da Septuaginta e a Bíblia Latina Vulgata, para se ter uma ideia da completa falta de consenso. Como exemplo, podemos tomar os livros proféticos.

Começemos com a Bíblia Hebraica: os três grandes livros antecedem os doze pequenos livros. Assim: Isaías, Jeremias, Ezequiel, Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias. Há de se notar dois detalhes. Primeiro, esta ordem não reflete a cronologia da vida e atuação desses profetas. Segundo, o lugar do livro de Daniel¹⁰: no cânon hebraico, ele não consta entre os profetas, mas em outro bloco de livros, chamado “Escritos”¹¹.

Quando passamos para a Bíblia Grega da Septuaginta, encontramos outra ordem: os doze pequenos livros proféticos antecedem os grandes, que agora são quatro, com a inclusão de Daniel (com um texto mais longo do que o hebraico), bem como de outros escritos, cuja inserção aqui é devida a um amplo conceito de literatura profética. O elenco dos livros proféticos na Septuaginta é: Oseias, Amós, Miqueias, Joel, Abdias, Jonas, Naum, Habacuc,

¹⁰ Para o longo processo de aceitação de Daniel no cânon hebraico ver SATLOW (2017, p. 63-81).

¹¹ Os *Ketuvim* da Bíblia Hebraica são (nesta exata ordem): Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cântico dos Cânticos, Qohélet (Eclesiastes), Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, 1-2 Crônicas.

Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias, Isaías, Jeremias, Baruc, Lamentações, Epístola de Jeremias, Ezequiel, Susana, Daniel e Bel e o Dragão (RAHLFS; HANHART, 2006)¹².

A Bíblia Latina Vulgata não segue exatamente nenhuma dessas versões e apresenta outro arranjo. Para os grandes livros proféticos, segue, fundamentalmente a versão da Septuaginta: Isaías, Jeremias, Lamentações, Baruc, Ezequiel, Daniel (na sua versão grega e mais a inserção, no seu final, das histórias de Susana e de Bel e o Dragão). Para os doze livros menores, porém, segue a opção da Bíblia Hebraica: eles estão após os grandes livros e na seguinte ordem: Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

Normalmente, as edições cristãs da Bíblia seguem este arranjo da Vulgata; não obstante, as católicas apresentam um cânon mais largo do que as protestantes e evangélicas, porque aceitam também os livros da Bíblia Grega.

Outro ponto relevante para a questão da revelação tem a ver com a variação de conteúdo apresentanda na multiplicidade de manuscritos. Durante séculos o texto bíblico foi multiplicado manualmente. Somente com o advento da imprensa o texto bíblico se tornou relativamente estável. Antes disso, de cópia para cópia ocorriam mudanças — algumas voluntárias, outras involuntárias — que resultaram em um fenômeno de duas faces: não há dois manuscritos perfeitamente idênticos da primeira à última palavra; não há um único versículo em toda a Bíblia que seja exatamente igual em todos os manuscritos¹³. Este dado justifica perguntar: Qual é o texto canônico? Mais exatamente: Qual é o texto “sagrado, revelado”? É o que está em um manuscrito determinado? Ou ele pode estar em vários manuscritos, ainda que diverjam entre si em muitos trechos?

Toda essa discussão acerca das minúcias das diferenças entre os vários cânones e da transmissão do texto bíblico ajuda a compreender as diferenças

¹² Na Bíblia Católica, o livro de Baruc inclui também a Epístola de Jeremias; na Bíblia Ortodoxa, a Epístola de Jeremias é considerado um escrito independente. Para uma comparação dos cânones, ver a mais recente edição da TEB - Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2020. p. 3-4.

¹³ Para conhecer mais sobre os manuscritos do Novo Testamento e suas variantes, bem como a metodologia da crítica textual, ver: EHRMAN, 2015.

epistemológicas entre exegese e teologia fundamental (e sistemática). Para o teólogo fundamental (e sistemático), pode parecer sem importância, especialmente para os que partem das afirmações dogmáticas e doutrinárias para interrogar o texto bíblico, o qual deve, em seu modo de entender, ser abordado na forma canônica, como hoje é encontrado na Bíblia. Para o exegeta, porém, é impossível renunciar a uma perspectiva crítica e ignorar os longos e complexos processos históricos que originaram tanto os livros individualmente como os cânones bíblicos, sob o risco de tomar como revelação formas literárias culturalmente condicionadas, afirmações propagandísticas de projetos monárquicos de concentração de poder, poesias cultuais que exaltam projetos colonialistas, referenciais patriarcalistas, entre outras possibilidades.

Com efeito, grande parte do Antigo Testamento é fruto das reformas impostas pelos reis Ezequias e Josias no período assírio, e pela teocracia judaíta aliada aos persas (SCHNIEDEWIND, 2011, p. 93-258; CARR, 2011, p. 205-338). No caso do Novo Testamento e da nascente Igreja Católica Romana, os projetos de Constantino abriram a possibilidade de o “poder político” indicar a “boa opção doutrinal” (MEUNIER, 2005, p. 27). Como a “inspiração divina” (e também a revelação) são construtos de grupos humanos e, como tais, requerem sua validação por outros” (LIM, 2017, p. 9), é de extrema importância saber quem foram e quais eram os interesses destes grupos.

Por outro lado, essa mesma exposição serve para ilustrar como os conceitos teológicos sobre os escritos sagrados (sem deixar o campo das escrituras judaico-cristãs) não estão livres de ambiguidades nem de arbitrariedades. Para ampliar a discussão seria necessário também associar ao conceito de Escrituras Sagradas o conceito de “Tradições Sagradas” e incluir os riquíssimos conjuntos de tradições transmitidas oralmente na quase totalidade, por exemplo, das Religiões Tradicionais Africanas, ou nas Religiões dos Povos Originários das Américas.

Todas as religiões (e equivalentes) advogam o estatuto de “sagrados” para seus escritos e tradições normativas ou formativas e, grosso modo, as razões são comuns: em tempos passados uma liderança religiosa (pessoas ou comunidades ancestrais, ligadas aos momentos fundacionais, à profecia ou ao sacerdócio ou a outras formas de mediação) recebeu não apenas as revelações

divinas, mas também o encargo de transmiti-las; os livros e as tradições orais nas quais aquelas instruções e verdades são consignadas teriam sido constituídos com o auxílio direto da divindade e, portanto, são normativos (canônicos) e sua leitura, audição, interpretação, atualização e transmissão devem ser realizadas em momentos e modos solenes e com reverência e fidelidade.

Não obstante, a convicção de que apenas uma religião é a verdadeira traz também a convicção de que há apenas um corpo legítimo de escrituras sagradas e o conseqüente perigo de desdenhar ou combater o valor dos livros das outras religiões, em uma atitude que pode demonstrar arrogância: “O meu Deus é o único verdadeiro e ele se revela e fala unicamente pelos livros sagrados da minha religião”. Este tipo de postura exclusivista nega não apenas a possibilidade de que as outras religiões sejam válidas, mas também nega ao próprio Deus a liberdade de se comunicar com quem não pertence ao mesmo grupo e de falar por meio de escritos e livros não pertencentes ao cânon (por vezes estrito) de uma confissão de fé. Infelizmente, ela é bastante comum ainda hoje, e muitas vezes vem acompanhada de atitudes violentas para com praticantes, rituais, templos e mediadores ou mediadoras das outras religiões.

De fato, uma das causas da intolerância e da violência legitimadas com leituras de referenciais religiosos é sem dúvida o esquecimento da relatividade e da finitude das culturas, já abordado acima. Mas, no caso do Cristianismo, isso acontece também porque “o ocidente, a partir de sua expansão sistemática desde 1492, não se entende como uma região, mas como eixo da história universal, e confunde desde então o universal com sua própria tradição” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 13).

Há ainda outra causa de atitudes violentas e desrespeitadoras dos direitos humanos por parte de algumas religiões: a posse de um livro sagrado, considerado “a Palavra de Deus”, e ao qual se faz constante referência. Ainda em seu processo de elaboração, partes de textos da Bíblia Hebraica associados ao poder monárquico e imperial e considerados “Palavra de Deus” foram usados para legitimar violências como o “Livro da Lei”, ou o “livro da Aliança” (que nos tempos de Josias provavelmente referem-se a partes antigas de Dt,

como Dt 7,1-5; 13,1-19), ou como a Torá, promulgada por Esdras como “Lei de Deus” e “Lei do rei” em Esd 7,25-2 (DIETRICH, 2013, p. 8-32) ¹⁴.

4. Livro sagrado, salva, mata: ambiguidades

O Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo elaboraram livros que, em determinados momentos históricos e em determinados contextos sociais, foram ungidos com caráter de santidade e foram instituídos como livros sagrados, revelados, como “Palavra de Deus”. E o uso destes livros é outro aspecto fundamental para uma abordagem educacional sobre religiões, diversidade religiosa e direitos humanos. Importante aqui é ter a compreensão de que estes textos e estes conceitos são “um construto humano” (LIM, 2017, p. 9).

Livros são por si só obras polissêmicas, abertas a várias possíveis linhas interpretativas. Nem mesmo o autor mantém o monopólio de sua interpretação. A partir do momento em que passa a ser lido por outras pessoas, o texto está aberto às interpretações. Quanto mais o serão a Bíblia Hebraica e a Bíblia Cristã, uma vez que o texto que atualmente apresentam deve-se ao trabalho redacional de incontáveis autores, por períodos que variam de quase um milênio para a Bíblia Hebraica e de cerca de três séculos para a Bíblia Cristã.

Além disso, no círculo hermenêutico devem ser consideradas também todas as possíveis contextualizações nas quais estes textos são lidos. Na maioria das vezes e pela maioria das pessoas, estes livros são fonte de inspiração para viver a sua fé sem ódio, intolerância e violência, buscando o perdão, a prática da bondade, a solidariedade, o amor a Deus e ao próximo. Mas é também do senso comum que a leitura destes livros inspira muitas das atitudes e concepções que demonizam o outro, violam ou suprimem direitos humanos e legitimam guerras. Essa prática é visível em obras como: *Comentário bíblico africano* (ADEYEMO, 2010); *Evangelizando a África*

¹⁴ Este uso da “Palavra de Deus”, associando a Bíblia à espada, foi também uma das marcas da invasão e da colonização das Américas. Que o diga o grande Bartolomé de las Casas, que bradava: “o que tem a ver o Evangelho com os canhões?” e questionava a “pregação do Evangelho com golpes de lança” (cf. GUTIÉRREZ, 1995, p. 121-133) .

(CRIVELLA, 2002); *Orixás, Caboclos & Guias, deuses ou demônios?* (MACEDO, 2004); e *O Cristianismo Bíblico da Perspectiva Africana* (O'DONOVAN Jr, 1999), cujo conteúdo pode ser ilustrado com uma citação de O'Donovan Jr:

As pessoas que seguem outras religiões, buscando o favor de outros deuses e espíritos e não do Deus verdadeiro, acabarão sendo enganadas e escravizadas por Satanás e seus demônios. O apóstolo Paulo nos advertiu: "As coisas que [os pagãos] sacrificam, é a demônios que as sacrificam e não a Deus; e eu não quero que vos torneis associados aos demônios (1Co 10.20)" (1999 p. 198).

E outra de Edir Macedo:

No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando ser espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios, etc). Se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram nas reuniões, quando são invocados para "prestar caridade" ou receber uma "doutrina" (2004, p. 7-8).

De fato, atitudes e concepções, caracterizadas como fundamentalistas, baseiam-se em uma relação muito específica que se estabelece entre o crente e o livro. Esta relação tem as seguintes características: a crença na *inerrância* do livro sagrado, a assunção da *a-historicidade* da verdade do livro, o *princípio da superioridade* da lei divina, a crença no *primado do mito fundante* (PACE; STEFANI, 2002, p. 21.). No entanto, estes livros e suas interpretações nascem em contextos históricos precisos e são, por isso, marcados pelas virtudes e pelas sombras da humanidade, seja no passado, seja no presente.

Leituras e interpretações contraditórias e ambíguas — para violar e suprimir os direitos humanos, ou para estimular a convivência e a solidariedade — são possíveis porque em certos estágios do próprio processo de constituição, tanto destas religiões como de seus livros, partes destas religiões e de seus livros são apropriados por determinados grupos sociais que as integram dentro de um projeto de poder.

Normalmente uma religião surge e se desenvolve nos meios populares como tradição oral, viva na memória, nas histórias, nas práticas e nas instituições dos grupos humanos. Não estando ainda ligada a estruturas

estatais, monárquicas e ou imperiais, geralmente direciona-se a resgatar, ampliar ou mesmo a constituir direitos para pessoas que não os possuíam, ou que tinham seus direitos menosprezados. Posteriormente, porém, caso esta religião cresça e seja integrada em alguma organização sócio-política estatal e/ou imperial, seus ensinamentos e crenças serão codificados numa expressão escrita que se torna livro oficial.

Há, portanto, enormes diferenças entre tradições e livros sacralizados pelo seu uso no cotidiano de comunidades simples e tradições e livros apresentados como sagrados por um centro de poder ou um império (EDELMAN, 2014). Na forma de livro — escritura, lei do rei, do estado e/ou do imperador — a religião passará a desempenhar muitos outros papéis e, na maioria das vezes, será orientada por uma hermenêutica do poder e para o poder. É claro que a codificação escrita não mata, não esgota e nem faz desaparecer a religião sagrada, que permanece viva nas histórias orais e na memória do povo que, na origem, vivenciou-a como uma palavra boa e, por isso, a instituiu como uma Palavra de Deus, como sagrado pilar de sua prática religiosa. Mas as duas formas dessa mesma religião coexistem com diferentes nuances e gradações, não só no meio do povo, como também no corpo dos escritos, ora colidindo, ora competindo, ora excluindo uma à outra. Coexistem porque o livro, para ser sagrado, precisa nutrir-se do sagrado instituído antes pelo povo, precisa permitir que o povo se reconheça, se identifique com as palavras escritas, reconheça nelas seus sonhos de ser e de humanidade, senão o livro não terá a força almejada.

Assim, os textos sagrados, e a própria história destas religiões, são como grandes rios, que dentre as muitas águas que os constituem, levam águas mais contaminadas pelo poder, que muitas vezes estimulam atitudes de violência, de supressão e negação de direitos, que ora prevalecem, ora se misturam e ora são diluídas por águas mais puras, que conduzem ao amor, à solidariedade, a aceitação e compreensão, que promovem a paz e a vida.

Para uma reflexão sobre o conceito de revelação vinculados aos textos dessas religiões, é muito importante considerar os processos históricos que os engendraram.

5. A Bíblia Hebraica

Embora o livro sagrado do Judaísmo inicie com a narrativa da criação do mundo, o surgimento do povo e da fé de Israel está ligado com o que ficou conhecido como “o êxodo”: a libertação dos escravos da opressão do faraó do Egito. Hoje se sabe que se, por um lado, o grupo dos escravos que se libertaram da opressão egípcia não foi tão grande como se pode inferir de uma leitura mais apressada e superficial dos textos bíblicos — que fala em 600.000 homens, sem contar as mulheres e crianças, além de uma mistura de gente (Ex 12,37-38) —, por outro, essa história apresenta-se grandiosa, engrandecida, inchada por conter dentro de si, nas linhas e entrelinhas, muitas outras histórias de opressão e libertação (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 58-80; WRIGHT; ELLIOT; FLESHER, 2017, p. 241-272). A história dos escravos tornou-se o paradigma preferido para denunciar processos de opressão e para contar experiências de libertação. Assim, dentro do evento que hoje conhecemos como o “êxodo”, temos, por exemplo, também a experiência dos milhares de camponeses cananeus que se libertaram da exploração, a que duplamente estavam submetidos nas mãos dos reis cananeus sob o poder do império egípcio. E além disso, ao longo da história, o livro do Êxodo cresceu por ampliações e releituras que nele aninharam as experiências de dominação sofridas com a dominação dos assírios, babilônios, persas e outros impérios que sujeitaram Israel e Judá (FINKELSTEIN; MAZAR, 2007, 51-53).

Entretanto, no coração sagrado da teologia do êxodo está a experiência da libertação interpretada como fruto da intervenção de uma Divindade libertadora, que toma o partido dos oprimidos, vê a miséria, ouve o clamor, conhece o sofrimento deles e desce para libertá-los (Ex 3,7-8). Essa experiência leva à busca da Divindade na luta de resistência aos dominadores, algo diferente de todas as outras experiências religiosas da época. Na sua origem, portanto, o êxodo é memória de gente escravizada e dominada, uma memória portadora da experiência de que existe um Deus contrário à opressão e à exploração, que milita para libertar os oprimidos. Para essas pessoas, a passagem da escravidão à liberdade é um evento de revelação, uma experiência que servirá de pedra fundamental para a constituição de Israel e motivação para buscar terra e poder partilhados, bem como construir relações

mediadas por leis coerentes e que impedem o acúmulo de terras, bens e riquezas, condenam a opressão e a exploração, e promovem a justiça e a solidariedade. Mas esta não é a única perspectiva que atravessa a história e o livro sagrado de Israel.

Ainda, há a teologia da instituição monárquica. Um exemplo, é a primeira redação do conjunto de livros que a exegese moderna chama de “Obra Histórica Deuteronomista” (Josué, Juízes, 1-2 Samuel e 1-2 Reis) ocorreu durante as reformas de Josias (cerca de 620 a.C.). Em sua cruzada de javeização nacional, Josias invadiu o território do vizinho estado de Israel e impôs também ali sua reforma, unificando os dois reinos num só reino (o ideal “das 12 tribos de Israel”), sob a dinastia davídica, e estabelecendo YHWH — “o teu Deus, o Deus que te tirou do Egito, da casa da servidão” (Ex 20,2; Dt 5,6) — como o único Deus de Israel e Jerusalém como único local para ofertas e sacrifícios a ele.

No processo de legitimação destas reformas, ocorreram violências de diversas formas, desde destruição de centenários santuários tradicionais, passando pela proibição e a destruição de imagens de Divindades cultuadas a séculos, até o assassinato de sacerdotes e pessoas que desobedeceram a tais proibições. A reforma de Josias teve impacto não apenas na prática cotidiana da religião javista, como também na atividade literária de Israel: a fidelidade a uma única divindade nacional tornou-se a espinha dorsal da Torá, dos livros históricos e certamente também dos livros proféticos (*Nevi'im*) pré-exílicos. Com efeito, a mensagem dos textos sobre os patriarcas, elaborados nos tempos de Ezequias e de Josias,

[...] é essencialmente uma defesa da proeminência de Judá sobre os territórios nortistas articulada pelos escribas do sétimo século a.C. Estes escritores produziram as narrativas da historiografia bíblica sob o ímpeto da agenda ideológica do expansionismo de Josias (FINKELSTEIN; MAZAR, 2007, p. 38).

Os textos provenientes dos períodos de Ezequias e de seu bisneto Josias refletem processos de acumulação de riquezas e de poder político e militar. Tanto quanto hoje, a constituição e a manutenção de uma sociedade desigual e assimétrica exigia uma legitimação elaborada no campo religioso. Não obstante o que de positivo possa ter havido nas reformas empreendidas por

aqueles reis, ocorreram também a instrumentalização e a subordinação de crenças, lugares e ritos, de modo particular por meio de uma codificação da teologia, da espiritualidade e da liturgia. Em outras palavras, agora havia um modo oficial de crer em YHWH, o Deus libertador, e de prestar-lhe culto. Esta nova formulação religiosa foi registrada em textos que, aos poucos, foram apresentados como revelação de Deus e, portanto, sagrados. Isso pode ser exemplificado pela função cumprida pelo “Livro da Lei da YHWH”, que teria sido encontrado no templo de Jerusalém nos tempos do rei Josias e legitimado pela profetisa Hulda (2Rs 22,3–23,3) (MARIANNO, 2008, 131-138).

A partir da instituição da monarquia e, posteriormente, da centralização do culto a YHWH no templo de Jerusalém, Israel terá duas principais vertentes teológicas. A primeira, ainda viva na memória, nos vários santuários tribais e nas organizações camponesas e, de tempos em tempos, retomada e reapresentada pelos profetas, era aquela que brotava da experiência de libertação e de partilha da terra. A outra era a teologia oficial da corte e do Templo de Jerusalém, dos sacerdotes, escribas e funcionários do rei, que será apresentada em textos sacralizados cada vez maiores e mais complexos.

A Bíblia Hebraica, portanto, nasce como fruto deste processo conflituoso cuja escrita inicia por volta dos anos 800 a.C. (SCHNIEDEWIND, 2011) e que será finalizado no período do pós-exílio, entre 450 e 100 a.C. (SCHMID, 2013; CARR, 2011), recebendo muitas influências da teocracia instalada em Jerusalém naquele período. Estas duas teologias, com suas grandes quantidades de matizes e nuances, estão entrelaçadas nos textos sagrados do Judaísmo.

6. O Novo Testamento

Como um judeu reformador da fé de Israel, Jesus buscou resgatar os princípios e as práticas que deram origem ao povo de Israel (Mc 2,13-17; 2,23-28; 7,1-19; 10,17-27; 12,28-34). Ele se inspirou na vertente popular do Deus libertador do êxodo, na partilha da terra e do poder, isto é, na convicção presente nas mais genuínas tradições de Israel. De mãos dadas com os profetas de Israel, Jesus buscou superar o legalismo e o ritualismo que se

havia instalado nas altas hierarquias religiosas de Israel. Ele resgatou as práticas de solidariedade, acolhendo a pessoas pobres e doentes que, por serem consideradas impuras, eram excluídas do convívio social. Ele atacou as elites que se autolegitimavam como justas e puras e cumpridoras da vontade da Lei (escrita) de Deus. Ele também anunciou o julgamento de Deus para as elites e o Reino de Deus para os pobres.

Após a morte de Jesus, seus seguidores e seguidoras, que se organizaram e cresceram em pequenas comunidades domésticas nas periferias das grandes cidades do império romano, traduziram sua proposta para este novo contexto, criando comunidades de partilha do pão, resgatando a dignidade dos pobres, dos sem-terra, sem-lugar, sem cidadania, sem-liberdade. Surgiram comunidades reunidas em torno de mesas (AGUIRRE, 1994), ao redor das quais cresceram relações éticas que desfaziam todas as hierarquizações e discriminações existentes, tanto nas comunidades judaicas mais tradicionais, como na sociedade greco-romana em geral. Ali já “não se distingue mais o judeu do grego, o homem da mulher, o senhor do escravo” (Cf. Gl 3, 27 e 28). A mesa do pão partilhado, em nome do Pai e do Filho, fez com que todos fossem irmãos no mesmo Espírito do Deus libertador. Os seguidores e seguidoras de Jesus começaram a viver concretamente — aqui e agora — os sinais do que será o Reino de Deus. Assim o Cristianismo cresceu e se espalhou por todo o império. Para reforçar e defender esta prática surgiram os primeiros escritos que, alguns séculos depois, comporiam o Novo Testamento.

Porém, no final do primeiro século e ao longo do segundo, dentro das comunidades de seguidoras e seguidores de Jesus, expulsas das sinagogas e emparedadas pelas perseguições movidas contra elas pelo império romano, cresceram correntes que aceitavam o escravagismo, (Ef 6,5-9; Col 3,18-25; IPe 2,18-20; ITm 6,1-2a; Tt 2,9-10), o patriarcalismo (Col 3,18-21; Ef 5,21-32; IPe 3,1-6; ITm 2,9-15), o ritualismo e o assistencialismo (At 10,2.4.31). Nestas comunidades, a ética que as distinguiu do império desvaneceu. Aparentemente, estas correntes eram atraentes a pessoas que ocupavam altos cargos na burocracia das cidades e do império (GIRARDI, 1992, p. 80) e, em torno do ano 300 d.C., estavam prontas para aceitar o imperador em seu meio, podendo dar a ele um expressivo poder social e político nas disputas pela

coroa. Como consequência, por volta do ano 400 d.C., esta linha do Cristianismo tornou-se a religião oficial do império romano. Tais alianças ampliaram as possibilidades e a diversidade dentro do Cristianismo. Num dos extremos, a nova religião estatal apresentava uma proposta mais coerente com a vida de Jesus e das primeiras comunidades; no outro, constituiu-se uma forma instituída e organizada, ligada ao poder e integrada nos projetos de dominação do império romano. Este leque de possibilidades se desenvolveu de muitas formas ao longo da história até os nossos dias.

Quanto ao processo de redação de textos, porém, o que ocorreu na Igreja é muito diferente do que havia ocorrido no Judaísmo. Embora tenha sido igualmente complexo, além das mudanças de conteúdo observadas no final do primeiro século assinaladas acima, ele não reflete a interferência de um poder político, como se percebe em grande parte do Antigo (Primeiro) Testamento. O Novo (Segundo) Testamento é uma literatura de gente sem poder. Embora, no momento da “conversão” de Constantino, os escritos do Novo Testamento já estivessem elaborados, o cânon cristão e a ordem dos livros dentro dele ainda não estavam definidos.

O bispo Eusébio de Cesareia, contemporâneo e amigo de Constantino, participou do Concílio de Niceia (325). Ali, entre diversos temas, também foi discutido o cânon bíblico. Provavelmente influenciado por estas discussões, talvez para dar conta do pedido de “50 cópias das Sagradas Escrituras” feito a ele pelo imperador Constantino, Eusébio elaborou seu cânon (GONZAGA, 2019, p. 77-80). Isso, porém, não pôs fim ao debate, que continuou com o cânon de Cirilo de Jerusalém (c. 348), “bastante próximo de Eusébio” (GONZAGA, 2019, p. 80), com o cânon de Atanásio (367 d.C). De fato, foi Atanásio, que ainda como diácono também participou do Concílio de Niceia, quem apresentou pela primeira vez a lista dos “27 livros do NT, como os temos hoje [...] e que será reafirmada depois no Concílio Romano I (382), no Concílio de Hipona (393)” (GONZAGA, 2019, p. 92). O Concílio de Hipona, por sua vez

é o primeiro a trazer a lista completa dos livros considerados inspirados, ou seja, aqui já temos o cânon bíblico completo, como o teremos na *Vulgata Latina*, obra traduzida por Jerônimo neste mesmo período e que vai ser ratificada nos Concílios de Florença (séc. XV) e de Trento (séc. XVI). (GONZAGA, 2019, p. 154).

A influência da integração no projeto imperial provavelmente também se manifestou na estruturação de um poder centralizador e homogeneizador na hierarquia dentro da igreja romana. Tudo isso certamente impactou na elaboração teológica e na codificação doutrinal baseada nesta nova hermenêutica cristã. Quanto a isso, basta um exemplo: o Concílio de Niceia (325 d.C.) foi convocado e presidido por Constantino. O principal legado foi a estipulação de uma profissão de fé, um “credo”, para responder a controvérsias cristológicas. Constantino impôs a inserção da palavra *homoiousios*, normalmente traduzida por “consustancial”. Não é difícil traçar um paralelo entre a questão religiosa e a questão política: um só Deus, um só Filho com autoridade divina; um só império, um só imperador designado por Deus¹⁵.

Quanto à Bíblia Cristã, como ela é composta pelos escritos do Judaísmo (os livros da Bíblia Hebraica e alguns da Septuaginta) e por alguns escritos das primeiras comunidades cristãs, ela é perpassada por toda esta variedade de linhas de interpretação que adentraram tanto na história do Judaísmo como na história do Cristianismo. Certas linhas colocam ênfases mais acentuadas nos profetas, em Jesus, na fraternidade pedagógica da mesa partilhada e no protagonismo dos pobres na igreja primitiva; outras, diferentemente, reforçam o legalismo e o ritualismo e, no campo social, o assistencialismo que retira o protagonismo dos pobres, de modo a beneficiar e justificar as elites. Embora se refiram a um mesmo Deus, os conflitos entre essas linhas antagônicas revelam compreensões e hermenêuticas muito diferentes que, não obstante, se incorporam ao texto bíblico, às teologias e às espiritualidades, fundamentando e possibilitando tanto leituras e práticas de respeito mútuo, acolhimento e solidariedade, como também de intolerância, violência e supressão de direitos, infelizmente sendo estas últimas ainda hoje não raras.

¹⁵ Para uma apresentação sucinta, Cf. RIBEIRO JÚNIOR, 1989, p. 45-46. Uma boa apresentação crítica encontra-se em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeiro_Conc%C3%ADlio_de_Niceia>. Acesso em: 01 fev. 2021.

7. Então como falar de revelação, “Palavra de Deus”?

Este pequeno recorrido a respeito dos processos que deram origem aos livros sagrados do judaísmo e do cristianismo evidencia o caráter histórico e social destes escritos como produtos de culturas humanas, vivendo em diferentes contextos e situações. Por isso, não é possível refletir criticamente sobre a revelação sem levar em consideração a influência de eventos políticos, por vezes com intenções imperialistas como a reforma de Josias e a conversão de Constantino (citadas anteriormente), no desenvolvimento da religião. Este vínculo entre política e religião reaparece em hermenêuticas exclusivistas e violentas, tanto da Bíblia Hebraica como da Bíblia Cristã, ao longo da história e, ainda hoje, em manifestações do Estado de Israel e de diversas igrejas e correntes cristãs. Tais hermenêuticas fogem das dificuldades e dos desafios colocados pela elucidação dos processos históricos em que os textos bíblicos foram redigidos, bem como dos sujeitos e funções que moldaram esses mesmos textos. Mais ainda, constituem leituras perigosas, uma vez que se baseiam em pressupostos doutrinários de inspiração e de revelação que, erroneamente, atribuem ao texto uma origem e um caráter suprahistórico, ou a-histórico. Quem lê o texto bíblico em sua forma final sem considerar os aspectos histórico-culturais presentes em sua elaboração, os processos de transmissão e de canonização, corre um duplo risco. Em primeiro lugar, o risco de ser capturado pela teologia subjacente à redação final do texto ou às mudanças operadas por copistas, que, por vezes, tentam harmonizar as divergências entre os autores bíblicos. O segundo risco é de caráter doutrinário, pois o leitor está condicionado pela doutrina de sua confissão religiosa e não é capaz de ler o texto bíblico por si mesmo, a ponto de imaginar que o autor bíblico já conhecesse os dogmas que, hoje, o leitor aprende em sua igreja. Nessa forma de interpretação, o grande autor e orientador de tudo é Deus. Não há espaço para a comunidade entrar no processo teológico como sujeito. Tudo já está lá, dito por Deus. Cabe à comunidade ouvir, obedecer, aceitar e seguir.

Por isso, para buscar uma nova forma de entender “revelação” e “Palavra de Deus”, é preciso dar o devido valor à história da religião de Israel e a eventos como as reformas de Ezequias, Josias e Esdras, que foram pontos

fulcrais no complicado processo que culmina com a instituição de YHWH com Deus único do universo (SMITH, 1990; 2001; REIMER, 2009). Esse processo, que sem dúvida tem aspectos libertadores e sagrados, mas demonstra também a assimilação de funções de legitimação da monarquia, da concentração de poder e de riquezas, e mesmo da violência, como a que se deixa ver, por exemplo, no versículo refrão do livro de Josué “e passaram todos ao fio da espada” (Js 6,21; 8,22-25; Js 10,28-39)¹⁶.

Um dos aspectos atuais em que esses aspectos colonialistas e imperialistas sobressaem é no conceito que leva a compreender de forma simplista a Bíblia como palavra revelada de Deus. Essa concepção funda-se em versos como aqueles em que YHWH ordena que Moisés escreva as revelações recebidas (por exemplo Ex 17,14; 34,27) ou que identificam a revelação com um texto escrito (Dt 28,58.61). Nos tempos de Ezequias, Josias e Esdras, textos escritos, apresentados como “Palavra de Deus”, legitimaram e guiaram as reformas e as políticas desses governantes. Não é de se estranhar que daqueles mesmos textos, ao longo da história, brotem concepções de Palavra de Deus que apoiam o uso da Bíblia para legitimar dominações colonialistas e imperiais e ataques a outras religiões e culturas.

Aqui deve-se dar a palavra ao saudoso e sempre muito arguto e instigante teólogo, biblista, Pe. José Comblin:

Além disso, há uma evolução nas doutrinas bíblicas. A Bíblia começa com uma forma de politeísmo e termina com o monoteísmo. Deus não seria o autor das duas concepções? Não se deve supor uma grande autonomia dos autores, já que os seus escritos defendem conceitos desmentidos por fases posteriores da evolução da Bíblia? Não é aqui o caso de expor a teologia bíblica atual, mas é útil mencionar que a parte humana da redação aparece cada vez mais claramente. É cada vez mais difícil situar onde se acha a intervenção de Deus na Bíblia. Esse livro divino é também muito humano e, por conseguinte, não radicalmente diferente de outros livros religiosos. Com isso poderíamos caminhar para duas direções diferentes: para uma concepção que diria que tudo é revelação ou para uma concepção que diria que nada é revelação. Uma teologia secularizada estaria mais atraída pelo segundo caminho. No diálogo com as religiões poderíamos ser atraídos pela primeira” (COMBLIN, 2005, p. 26).

¹⁶ Tais aspectos são abordados em livros cujos títulos falam por si, como *Drunk with Blood. God's killings in the Bible* (WELLS, 2010) e *Fields of Blood. Religion and the history of violence* (ARMSTRONG, 2014), entre outros.

Assim, ao buscar uma nova compreensão, descolonizada e descolonizadora, do conceito de “Revelação” e da Bíblia como um todo, percebemos que a aliança entre religião e projetos de dominação encontra-se já na própria Bíblia, e de lá salta para as teologias e os dogmas. Pode-se perceber em muitos textos bíblicos a raiz da ideologia política e religiosa que orientou os conquistadores que chegaram a estas terras — que os povos originários chamavam de *Abya Yala* — a praticar violências contra aqueles que lhes opuseram resistência. Entre estes textos, certamente um dos mais influentes foi o de Josué 1: ao ordenar a Josué que conquiste Canaã, a “terra prometida”, YWHW também lhe diz: “E agora levante-se e atravesse o Jordão, você e todo esse povo, rumo à terra que eu vou dar aos filhos de Israel. Todo o lugar que seus pés pisarem vou dá-lo a vocês, conforme falei a Moisés (Js 1,3-4). No final deste mesmo capítulo, encontramos o compromisso do povo que estava com Josué: “Todo aquele que se rebelar contra suas ordens e não ouvir suas palavras e tudo o que você lhes ordenar, será morto. Somente seja forte e corajoso” (Js 1,18). Este modelo de conquista foi assumido pelos que levavam o evangelho, Deus e a igreja aos pagãos. Nas palavras de Las Casas, “pregavam o Evangelho à mão armada” (GUTIÉRREZ, 1995, p. 128), o que ele ilustra citando Gómara, defensor de Hernán Cortéz:

a guerra e o povo com armas é o verdadeiro caminho para acabar com os ídolos e com os sacrifícios e outros pecados dos índios, e assim, diz ele, mais facilmente, com maior rapidez e de forma melhor recebem, ouvem e acreditam nos pregadores, recebendo o Evangelho e o batismo de bom grado e com sua própria vontade (GUTIÉRREZ, 1995, p. 128).

Segundo Las Casas, esta foi a mesma prática adotada pela corte portuguesa em 1500, ao enviar sua armada em direção às Índias. O capitão da armada, Pedro Álvarez Cabral, foi instruído a

que antes de tudo submetesse os mouros (sic) e os idólatras com a força material e secular, declarando-lhes guerra, deixando aos religiosos e sacerdotes a sua função espiritual, que era anunciar-lhes o Evangelho com admoestações e requerimentos (GUTIÉRREZ, 1995, p. 129).

Conta Las Casas que, com esta mentalidade, “os tristes espanhóis salteadores” cercavam os povoados nas madrugadas e gritavam:

Caciques e índios desta Terra Firme de tal povoado, fazemo-vos saber que há um Deus e um Papa, e um rei de Castela que é senhor destas terras. Vinde prestar-lhe desde já obediência, etc. E se não, ficais a saber que vos faremos guerra, e vos mataremos, e escravizaremos, etc. (LAS CASAS, 1990, p. 63).

Os requerimentos mencionados acima, na instrução a Cabral, estavam dentro de um “marco teológico”. Fundava-se na ideia de que “Cristo teve todo o poder”, tanto espiritual como temporal, tanto sobre os fiéis como os infiéis, e que “ambos foram confiados a Pedro”, e que o poder temporal deve ser usado pelos reis por “concessão ou permissão da Igreja”. Por isso, por meio de bulas, a supremacia da Igreja sobre os índios infiéis passava aos reis da Espanha (GUTIÉRREZ, 1995, p. 133-139). Na época das conquistas, o Papa chegou a considerar-se a si mesmo, por ser “vigário de Cristo Rei”, como “o dono de toda a terra e fonte de poder dos reis” (GIRARDI, 1992, 81). Do mesmo modo como Josué conquistara a terra para o povo de YHWH, os reis portugueses e espanhóis conquistariam novos territórios para o Evangelho, para Deus e para seu povo. A diferença é que estas novas conquistas violentas foram impetradas em nome do Evangelho e de Jesus. E infelizmente tais atitudes frente ao que é diverso não ficaram presas ao passado distante.

Portanto, se estamos interessados em uma nova compreensão do conceito de “Revelação”, mais adequada ao contexto plural em que vivemos e à consciência dos Direitos Humanos, é necessário que nos coloquemos na perspectiva de quem sofreu discriminação e ataques contra sua religião e sua cultura — uma violência legitimada por textos lidos com hermenêuticas intolerantes e excludentes — e perguntar: De onde vêm estes textos? Quem os escreveu? Quais suas funções? Efetivamente, mais importante do que a historicidade de tais textos, é a discussão sobre as funções que eles desempenham. Por isso é especialmente necessário lê-los na perspectiva dos povos originários deste continente e do continente africano e discutir o conceito teológico da “Revelação” a partir das respostas dadas a estas perguntas (cf. DIETRICH, 2020, p. 61-84).

Considerações finais: um novo conceito de revelação

Uma concepção de revelação que legitima, em nome de Jesus, atos discriminatórios, intolerantes e violentos, como as praticadas ou estimuladas por grupos cristãos, em nome de Jesus — não somente ao longo da história, mas também ainda hoje — constitui uma grande perversão, pois atribui a Jesus a teologia das pessoas que o mataram.

Para tanto, é necessário deixar um pouco de lado as conceituações teológicas e doutrinárias *a priori* e buscar uma conceituação de revelação mais encarnada na história da Bíblia e das teologias nela contidas, bem como na história do judaísmo e do cristianismo.

Os exemplos citados neste artigo — as reformas de Ezequias e Josias (2Rs 22,3-13), a reforma de Esdras e a teocracia pós-exílica (Esd 7,25-26), integradas no projeto da “pax pérsica” (ZENGER, 2009, p. 45) e a assunção do Cristianismo como religião de estado sob Constantino, continuada na longa cadeia de impérios imbricada na história do cristianismo (FÜRST, 2009; RICHARD, 2009) — demonstram como de textos usados como Palavra de Deus serviram para legitimar estruturas de poder e dominação. Por isso, é importante considerar os avanços dos estudos críticos da Bíblia e da história de Israel e do Cristianismo, bem como as novas contribuições da arqueologia, das leituras feministas e das teorias da descolonização para entender a revelação e a Palavra de Deus em outra perspectiva.

Deixemo-nos antes guiar pelos profetas, por Jesus de Nazaré e pelos povos oprimidos de *Abya Yala*, para alcançarmos um conceito novo de “Revelação”, que resgate a experiência da Divindade como presença libertadora, e sua palavra como força humanizadora. É necessário ler a Bíblia com os olhos da comunidade mateana, que por duas vezes associa Jesus a Os 6,6 “Quero misericórdia e não sacrifícios” (Mt 9,13 e 12,6). Ou, com o coração das comunidades cristãs primitivas e considerar “Palavra de Deus” somente o que ensina a defesa e a promoção da vida, pois o próprio Jesus, no que se refere ao sábado — uma das leis mais sagradas do judaísmo — ensinou: “O sábado foi feito para a pessoa, e não a pessoa para o sábado” (Mc 2,27). Assim também poderíamos buscar uma compreensão da Palavra de Deus mais pelo

que ela nos ensina a viver na prática do que pela sua relação com uma doutrina ou com uma autoridade religiosa.

Em Mateus podemos talvez encontrar mais um elemento que nos ajuda a construir uma compreensão libertadora da revelação. Tem a ver com o sujeito que institui um acontecimento, ou um texto como revelação ou Palavra de Deus. Na sua oração de louvor, Jesus diz: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste essas coisas a sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado” (Mt 11,25-26). Os “pequeninos” são aqueles e aquelas que interpretaram a vida, os exemplos práticos e as palavras de Jesus como palavras que restauravam sua dignidade, que defendiam e promoviam suas vidas. As palavras e as atitudes de Jesus têm como fonte a solidariedade radical de Deus com os pobres e excluídos de seu tempo. Para estes “pequeninos”, Jesus é o enviado, o Messias, o “Filho de Deus”. São eles que veem nele a revelação. Mais tarde a comunidade Joanina irá um pouco mais adiante, e não somente afirmará que Jesus é a Palavra de Deus encarnada (Jo 1,1-18), como também testemunhará que ele é o próprio Deus (Jo 1,1; 5,17-18; 8,58; 10,30; 14,8-9; 20,28).

Mas já bem antes de Jesus e dos reis Ezequias e Josias, a experiência da liberdade levou o povo outrora escravizado a perceber a solidária presença de Deus ao seu lado: o evento do êxodo é assumido e contado como “Palavra-Revelação de Deus”. Um critério descolonizado e descolonizador de revelação seria então estabelecer que a responsabilidade última de qualificar uma palavra ou algo como “Evangelho”, boa notícia, ou como revelação, “Palavra de Deus”, cabe a quem a está recebendo, e não a alguma autoridade ou poder instituído que a impõe aos outros na perspectiva de sua posição de poder.

Assim a Bíblia — e, poderíamos acrescentar, qualquer uma das muitas narrativas sagradas dos outros povos — é “revelação de Deus” quando defende, promove a justiça, a solidariedade, a humanização, o amor, a vida. Especialmente se assim a perceberem os mais pobres e injustiçados dentre seus receptores. Pois “a letra mata, mas o espírito é que dá vida” (2Cor, 3,6).

Referências

ADEYEMO, T. (ed.). *Comentário bíblico africano*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2010.

AGUIRRE, R. *La mesa compartida*. Estudios del NT desde las ciencias sociales. Maliaño, Cantábria: Sal Terrae, 1994.

ARMSTRONG, K. *Fields of Blood*. Religion and the history of violence. New York/Toronto: Alfred A. Knopf, 2014.

BEUMER, J. La inspiración de la Sagrada Escritura. In: SCHMAUS, M.; GRILLMEIER, A.; SCHEFFCZYK, L. *História de los dogmas*. Tomo I, caderno 3B, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, p. 1-78.

CAMARGO, C. P. F. de; MUNIZ DE SOUZA, B.; PIERUCCI, A. F. de O. *As grandes religiões*. Textos sacros. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CAMPHAUSEN, R. C. *The divine library*. A comprehensive reference guide to the sacred texts and spiritual literature of the world. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1992.

CARR, D. M. *The formation of the Hebrew Bible*. A new reconstruction. New York: Oxford University Press, 2011.

COMBLIN, J. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005.

CRIVELLA, M. *Evangelizando a África*. Rio de Janeiro: Editora Universal Produções, 2002.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. (Org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DIETRICH, L. J. Quando a fé faz mal, desumaniza e mata. In: DIETRICH, L. J. *Violências em nome de Deus*. Monoteísmo, diversidades e Direitos Humanos. São Leopoldo: CEBI, 2013. p. 8-32.

DIETRICH, L. J. A descolonização da “Palavra de Deus”: o desafio primeiro e urgente para uma teologia decolonial. *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana*, v. 82, n. 2, p. 61-84, 2020.

EDELMAN, D. V. *Deuteronomy-Kings as emerging authoritative books*. A conversation. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

ELIADE, M. *Essential sacred writings from around the world*. New York: HarperOne, 1963. (Tradução brasileira: *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo, 1995).

EHRMAN, B. D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por quê?* São Paulo: Casa dos livros, 2015.

FINKELSTEIN, I.; MAZAR, A. *The quest for the historical Israel*. Debating archaeology and the history of early Israel. Atalanta: Society of Biblical Literature, 2007.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia desenterrada. A nova visão arqueológica do Antigo Israel e das origens do seu texto sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

FÜRST, A. (org.). *Paz na terra? As religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p.15-63.

GEISLER, N. (org.). *Inerrância da Bíblia. Uma sólida defesa da infalibilidade das Escrituras*. São Paulo: Vida, 2012, 2ª reimpressão. (Original de 1980).

GIRARDI, G. *La conquista permanente. El cristianismo entre paz del imperio y paz de los pueblos*. Manágua: Ediciones Nicarao, 1992.

GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.

GUTIÉRREZ, G. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomeu de Las Casas*. São Paulo: Paulus, 1995.

HOLM, J.; BOWKER, J. (Coords.). *Textos sagrados*. Mira-Sintra, Mem Martins: Publicações Europa América, 1998.

LAS CASAS, B. de. *Brevíssima relação da destruição da Índias*. Lisboa: Edições Antígona, 1990.

LIM, T. H. An indicative definition of the canon. In: LIM, T. H. *When texts are canonized*. Providence: Brown University, 2017, p. 1-24.

MACEDO, E. *Orixás, Caboclos & Guias, deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Editora Universal Produções, 2004.

MANSINI, G. F. Dogma. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 211.

MARIANNO, L. D. Profetisas en el Antiguo Israel: entre un consejo y otro interfiriendo en el curso de la historia. *RIBLA – Revista Latinoamericana de Interpretación Bíblica*. Quito, vol. 60, n. 2, p. 131-138, 2008.

MARKSCHIES, C. *Christian theology and its institucions in the early roman empire. Prolegomena to a history of early Christian theology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2015.

MEUNIER, B. *O nascimento dos dogmas cristãos*. São Paulo: Loyola, 2005.

O'DONOVAN JR., W. *O Cristianismo Bíblico da Perspectiva Africana*. São Paulo: Shed Publicações, 1999.

PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Raízes Islâmicas, Protestantes, Hebraicas, Induístas. Leitura fundamentalista da Bíblia. São Paulo: Paulus, 2002.

PASCUAL, L. N. Revelação e Inspiração. *Atualidade Bíblica*, Fátima, n. 9, p. 33-40, 2005.

PRIOTTO, M. *Introdução geral às Escrituras*. Petrópolis: Vozes, 2019.

RAHLFS, A.; HANHART, R. *Septuaginta - Editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

REIMER, H. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009, p. 21-52.

RIBEIRO JÚNIOR, J. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.

RICHARD, P. *Memoria del "Movimiento Histórico de Jesús"*, desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V), San José de Costa Rica: DEI, 2009.

SATLOW, M. L. Bad prophecies: canon and the case of the Book of Daniel. In: LIM, T. H. *When texts are canonized*. Providence: Brown University, 2017, p. 63-81.

SCHMID, K. *História da literatura do Antigo Testamento*. Uma introdução. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMIDT, B. B. *Contextualizing Israel's sacred writings*. Ancient literacy, orality, and literary production. Atalanta: Society of Biblical Literature, 2015.

SCHNIEDEWIND, W. M. *Como a Bíblia tornou-se um livro*. A textualização do antigo Israel. São Paulo: Loyola, 2011.

SMITH, M. S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Michigan: Eerdmans, 1990.

SMITH, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001.

TEB - Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2020.

WELLS, S. *Drunk with Blood*. God's killings in the Bible, Moscow, Idaho: SAB Books, 2010.

WRIGHT, J. E.; ELLIOT, M.; FLESHER, P. V. M. Israel in and out of Egypt. In: EBELING, J. et al. *The Old Testament in archaeology and history*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2017. p. 241-272.

ZENGER, E. Violência em nome de Deus. O preço necessário do monoteísmo bíblico? In: FÜRST, A. (org.). *Paz na terra? As religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 15-63.

RECEBIDO: 08/02/2021
APROVADO: 14/05/2021

RECEIVED: 02/08/2021
APPROVED: 05/14/2021