

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ANDRÉ DANIEL REINKE

**PAIXÃO POR ISRAEL:
ASPECTOS DA JUDEOFILIA NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO
E SEUS REFLEXOS NO COTIDIANO RELIGIOSO DO BRASIL**

São Leopoldo

2022

ANDRÉ DANIEL REINKE

**PAIXÃO POR ISRAEL:
ASPECTOS DA JUDEOFILIA NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO
E SEUS REFLEXOS NO COTIDIANO RELIGIOSO DO BRASIL**

Tese de Doutorado
para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração:
História das Teologias e Religiões
Linha de Pesquisa:
Cristianismo e História na América Latina

Pessoa Orientadora: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R366p Reinke, André Daniel

Paixão por Israel : aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil / André Daniel Reinke; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2022.
287 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2022.

1. Sionismo cristão. 2. Simbolismo cristão. 3. Hermenêutica filosófica. 4. Judaísmo – Relações - Cristianismo. 5. Cristianismo – Relações - Judaísmo. I. Wachholz, Wilhelm, orientador. II. Título.

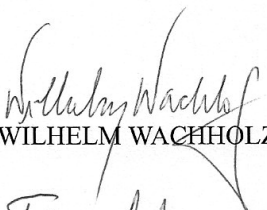
Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ANDRÉ DANIEL REINKE

**PAIXÃO POR ISRAEL: ASPECTOS DA JUDEOFILIA NO PROTESTANTISMO
BRASILEIRO E SEUS REFLEXOS NO COTIDIANO RELIGIOSO DO BRASIL**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: História das Teologias
e Religiões

Data de Aprovação: 14 de julho de 2022


PROF. DR. WILHELM WACHHOLZ (PRESIDENTE)


PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)


PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)

PROF. DR. KENNER ROGER CAZOTTO TERRA (FUV)
Participação por webconferência

PROF. DR. CARLOS CALDAS (PUC-MINAS)
Participação por webconferência

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cujo financiamento permitiu a pesquisa e elaboração desta tese.

Agradeço à Faculdades EST e seu corpo docente e administrativo pela excelente experiência de educação e pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Wilhelm Wachholz, tanto pelas orientações precisas como pelo apoio e incentivo na produção acadêmica.

Agradeço a Israel Mazzacorati Gomes, colega e amigo com quem pude trocar ideias a respeito da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur.

Agradeço especialmente a Eliana Denise Grimm, esposa e companheira de vida, pelo apoio e incentivo nesta etapa de estudos em pós-graduação.

Finalmente, a Deus, o verdadeiro Benfeitor por trás de todos os benfeitores.

Meu muito obrigado!

Não pode ser, mas é. O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira; nenhuma, a última. Não sei por que estão numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número.

O livro de areia, Jorge Luis Borges

Agora é claro e evidente que nem coisas futuras nem coisas passadas existem. Nem é estritamente correto dizer: "Existem três tempos: passado, presente e futuro". Em vez disso, talvez seja correto dizer: "Existem três tempos: o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras". Certamente são três coisas na alma (e não as vejo em nenhum outro lugar): o presente das coisas passadas é a memória, o presente das coisas presentes é a atenção e o presente das coisas futuras é a expectativa.

Confissões, Santo Agostinho

RESUMO

O protestantismo brasileiro revela uma paixão por Israel e pelos símbolos judaicos, o que pode ser denominado “judeofilia” – o amor pelos judeus. Esse fenômeno foi verificado em manifestações de sionismo cristão, uso pelos protestantes de símbolos judaicos como a bandeira de Israel, menorá, shofar e talit, além da celebração de festas judaicas em igrejas das mais variadas vertentes do protestantismo. Partindo da compreensão de que o amor por Israel pelos protestantes deriva de seu amor pela Bíblia, e que as tradições judaica e protestante têm neste livro a Escritura Sagrada comum, busca-se na hermenêutica filosófica, especialmente em Paul Ricoeur, o suporte teórico para analisar o fenômeno. Três variáveis são fundamentais: a Bíblia, entendida como obra literária plena de significados, polifônica de sentidos e ressonante em mensagens, que fornece um potencial de metáforas e imaginação para leitores de todos os tempos; a experiência humana no tempo, marcada pelo seu caráter simbólico, litúrgico e narrativo, que resolve as aporias do tempo e o caos da existência por meio da organização narrativa tanto pela histórica como pela ficção; e seu produto final, as identidades narrativas individuais e coletivas, as quais produzem e entrecruzam narrativas para compreensão da realidade e de si mesmos. Na análise da história do antigo Israel e da formação do cânone da Bíblia hebraica, bem como a história do cristianismo e da formação do cânone da Bíblia cristã, percebem-se duas orientações hermenêuticas distintas, as quais separaram drasticamente as duas tradições: a judaica, com identidades baseadas no Talmude como interpretação da Torá; e a cristã, com identidades baseadas em Jesus Cristo como realização da Bíblia hebraica. Tal separação constituída ao longo do tempo resultou em animosidade e até violência de cristãos contra judeus. Na história recente, a virada hermenêutica do protestantismo, na qual a Bíblia ganhou estatuto de autoridade única, acompanhada de uma hermenêutica literalista radical, os judeus e Israel ganharam atenção no que se refere à escatologia realizada – o já do Reino de Deus – e ainda aguardada – o ainda não do Reino de Deus. O retorno dos judeus à Terra Santa, bem como a organização do Estado de Israel com um mito nacionalista fundado na tradição bíblica, trouxe aos protestantes a aparente confirmação histórica de suas expectativas escatológicas tanto para o presente como para o futuro – o que explica a judeofilia emergente apenas a partir do final do século XIX. Trata-se de um entrecruzamento de narrativas de judeus e protestantes a produzir o fenômeno da judeofilia. Entretanto, como as comunidades do judaísmo e do protestantismo permanecem separadas, trata-se de uma paixão por um Israel imaginado pelos protestantes de acordo com a sua própria hermenêutica da Bíblia.

Palavras-chave:

Judeofilia. Hermenêutica Filosófica. Paul Ricoeur. Bíblia. Judaísmo. Protestantismo.

ABSTRACT

Brazilian Protestantism reveals a passion for Israel and Jewish symbols, which can be termed “Judeophilia” – the love for Jews. This phenomenon was verified in manifestations of Christian Zionism, use by Protestants of Jewish symbols such as the Israeli flag, menorah, shofar and tallit, in addition to the celebration of Jewish festivals in churches of the most varied strands of Protestantism. Starting from the understanding that the love for Israel by Protestants derives from their love for the Bible, and that the Jewish and Protestant traditions have in this book the Holy Scriptures in common, the theoretical support to analyze the phenomenon is sought in philosophical hermeneutics, especially in Paul Ricoeur. Three variables are fundamental: the Bible, understood as a literary work full of significances, polyphonic in meanings and resonant in messages, which provides a potential for metaphors and imagination for readers of all times; the human experience in time, marked by its symbolic, liturgical and narrative character, which resolves the aporias of time and the chaos of existence through narrative organization both through history and fiction; and its final product, the individual and collective narrative identities, which produce and intertwine narratives to understand reality and themselves. In the analysis of the history of ancient Israel and the formation of the canon of the Hebrew Bible, as well as the history of Christianity and the formation of the canon of the Christian Bible, two distinct hermeneutical orientations are perceived, which drastically separated the two traditions: the Jewish, with identities based on the Talmud as an interpretation of the Torah; and the Christian, with identities based on Jesus Christ as a realization of the Hebrew Bible. Such a separation built up over time resulted in animosity and even violence by Christians against Jews. In recent history, the hermeneutical turn of Protestantism, in which the Bible gained the status of a single authority, accompanied by a radical literalist hermeneutic, Jews and Israel gained attention in terms of fulfilled eschatology - the already of the Kingdom of God - and still awaited--the not yet of the Kingdom of God. The return of the Jews to the Holy Land, as well as the organization of the State of Israel with a nationalist myth founded on biblical tradition, brought to the Protestants the apparent historical confirmation of their eschatological expectations both for the present and for the future – which explains the Judeophilia emerging only from the end of the 19th century. It is an intersection of Jewish and Protestant narratives producing the phenomenon of Judeophilia. However, as the communities of Judaism and Protestantism remain separate, it is a passion for an Israel imagined by Protestants according to their own hermeneutics of the Bible.

Key words:

Judeophilia. Philosophical Hermeneutics. Paul Ricoeur. Bible. Judaism. Protestantism.

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

Figura 1: Inauguração do monumento à comunidade evangélica	39
Figura 2: Post divulgando curso de shofar	41
Figura 3: Símbolos judaicos no Santuário Reino de Deus.....	41
Figura 4: Centro Cultural Jerusalém da IURD.....	44
Figura 5: Templo de Salomão e Jardim Bíblico	46
Figura 6: Catálogo de produtos da loja Resgate Judaica	47
Figura 7: Promoção de viagem a Israel com Luiz Sayão.....	51
Figura 8: Páscoa Judaica da Igreja Batista das Nações Unidas.....	52
Figura 9: Agradecimento a Israel pela ajuda em Brumadinho	54
Figura 10: Tabela com resumo das posições dos entrevistados da comunidade judaica.....	242
Figura 11: Tabela com resumo das opiniões dos entrevistados da comunidade protestante	243

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CPAD:	Casa Publicadora das Assembleias de Deus
EUA:	Estados Unidos da América
ICAR:	Igreja Católica Apostólica Romana
ICEJ:	International Christian Embassy Jerusalem
INSEJEC:	Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo
IURD:	Igreja Universal do Reino de Deus
ONU:	Organização das Nações Unidas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 A JUDEOFILIA NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO	27
2.1 AS MÚLTIPLAS MANIFESTAÇÕES DA JUDEOFILIA NO BRASIL	28
2.1.1 O sionismo cristão no Brasil.....	29
2.1.1.1 Sionismo cristão na literatura escatológica brasileira.....	29
2.1.1.2 Sionismo cristão no ambiente virtual brasileiro	33
2.1.1.3 Sionismo cristão nos discursos da Câmara dos Deputados federais	34
2.1.2 O uso de símbolos e costumes judaicos.....	36
2.1.2.1 O simbolismo judaico em ministérios protestantes	37
2.1.2.2 A Igreja Universal do Reino de Deus e os templos bíblicos.....	42
2.1.2.3 Artigos judaicos em lojas protestantes	46
2.1.3 O turismo religioso de brasileiros em Israel	48
2.1.4 A amplitude da judeofilia no universo protestante	51
2.2 UMA CLASSIFICAÇÃO DA JUDEOFILIA PROTESTANTE BRASILEIRA...	54
2.2.1 A judeofilia milenista	55
2.2.2 A judeofilia mimética	59
2.2.3 A judeofilia comercial	62
2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A JUDEOFILIA NO BRASIL	64
3 BÍBLIA, HERMENÊUTICA E IDENTIDADE	67
3.1 A FECUNDIDADE DA BÍBLIA	67
3.1.1 O caráter literário da Bíblia	68
3.1.2 O caráter polifônico da Bíblia	73
3.1.3 O caráter imaginativo da Bíblia	77
3.2 A FECUNDIDADE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	82
3.2.1 O caráter simbólico da experiência humana.....	84
3.2.2 O caráter litúrgico da experiência humana	91
3.2.3 O caráter narrativo da experiência humana.....	95
3.2.3.1 A tripla mimesis em Paul Ricoeur	96
3.2.3.2 O entrecruzamento de narrativas	99
3.3 A FECUNDIDADE DAS IDENTIDADES NARRATIVAS	104
3.3.1 A configuração de identidades narrativas individuais e coletivas	106
3.3.2 A configuração de identidades narrativas nacionais.....	110
3.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE BÍBLIA, HERMENÊUTICA E IDENTIDADE...	115
4 DE ISRAEL PARA A BÍBLIA, DA BÍBLIA PARA ISRAEL	119
4.1 O ANTIGO ISRAEL E A BÍBLIA HEBRAICA	120
4.1.1 Apontamentos sobre a história do antigo Israel.....	121
4.1.2 O ocaso da pátria da Judeia e a emergência da Bíblia hebraica.....	125
4.2 O JUDAÍSMO E A BÍBLIA HEBRAICA	133
4.2.1 Apontamentos sobre a história dos judeus na Diáspora.....	134

4.2.2 Bíblia hebraica, hermenêutica e simbolismo judaico.....	140
4.2.2.1 A emergência do Talmude.....	141
4.2.2.2 A exegese judaica.....	145
4.2.2.3 O universo simbólico material judaico	148
4.3 O ESTADO DE ISRAEL E A BÍBLIA HEBRAICA	151
4.3.1 Apontamentos sobre a história do sionismo e do Estado de Israel.....	152
4.3.2 A Bíblia hebraica e o nacionalismo israelense	158
4.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE ISRAEL E A BÍBLIA HEBRAICA	167
5 DA IGREJA PARA A BÍBLIA, DA BÍBLIA PARA A IGREJA	169
5.1 A IGREJA DOS PRIMEIROS SÉCULOS E A BÍBLIA CRISTÃ	169
5.1.1 Apontamentos sobre a história da igreja do primeiro século.....	170
5.1.2 A universalização da igreja e a emergência da Bíblia cristã	175
5.1.2.1 A relação dos seguidores de Jesus com a tradição judaica	176
5.1.2.2 A relação dos seguidores de Jesus com as tradições gentílicas.....	179
5.1.2.3 A nova relação do cristianismo com o Império Romano.....	182
5.2 O CRISTIANISMO E A BÍBLIA CRISTÃ.....	185
5.2.1 Apontamentos sobre a história do cristianismo mundial	186
5.2.2 Bíblia cristã, hermenêutica e o simbolismo cristão.....	190
5.2.2.1 A exegese cristã	191
5.2.2.2 O universo simbólico material cristão	194
5.3 O PROTESTANTISMO, A BÍBLIA CRISTÃ E ISRAEL	200
5.3.1 Apontamentos sobre a história do protestantismo	200
5.3.2 A Bíblia cristã e o retorno dos judeus ao imaginário cristão.....	206
5.3.2.1 Características do protestantismo norte-americano	207
5.3.2.2 O pré-milenismo dispensacionalista e o sionismo cristão	211
5.3.2.3 A emergência do sionismo cristão baseado no símbolo.....	217
5.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A IGREJA E A BÍBLIA CRISTÃ	220
6 IDENTIDADES NARRATIVAS, IMAGINAÇÃO E DIÁLOGO	223
6.1 JUDEOFILIA NAS IDENTIDADES NARRATIVAS	224
6.1.1 A experiência e a expectativa na escatologia protestante	225
6.1.2 A simbólica do Reino na escatologia protestante.....	227
6.1.3 Os entrecruzamentos narrativos na judeofilia	231
6.2 IDENTIDADES IGNORADAS: O PROBLEMA DO ISRAEL IMAGINADO... 239	
6.2.1 A percepção de judeus e protestantes sobre a judeofilia.....	240
6.2.2 Um relacionamento conveniente e ambíguo	250
6.3 DIÁLOGO E A BUSCA PELA VERDADE	256
6.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIDADES NARRATIVAS, IMAGINAÇÃO E DIÁLOGO	263
7 CONCLUSÃO.....	265
REFERÊNCIAS	269

1 INTRODUÇÃO

“Israel jamais será destruído! Jamais!”. Essa frase, dita na roda de conversa em um retiro de certa igreja batista, veio da boca de um idoso muito querido, pai e avô de uma família gentil e piedosa. Faíscas pareciam saltar de seus olhos quando exaltava a nação dos israelenses. Militar aposentado, o entusiasmo bélico estava em seus genes tanto quanto sua paixão por Israel.

Ele não está sozinho. Uma legião de cristãos de matriz protestante o acompanha nesse amor pelos judeus, seus símbolos e seu Estado. Esse é precisamente o tema da pesquisa que aqui será apresentada: a *judeofilia* dos protestantes, entendida como uma *paixão por tudo o que está relacionado aos judeus*.¹ Há uma verdadeira “paixão por Israel” manifesta nas igrejas protestantes brasileiras. A existência de um Estado de Israel contemporâneo localizado no ambiente geográfico da Bíblia enseja vínculos diversos, especialmente no campo escatológico. Não raro, o que acontece em Israel adentra no imaginário protestante como um fato do “relógio de Deus”. Há ainda outro aspecto dessa judeofilia: o fascínio pela cultura judaica perceptível no uso de nomes hebraicos para denominar igrejas protestantes e de símbolos judaicos na decoração de templos ou como adereços do vestuário, na incorporação direta de elementos como o *talit* e o *shofar*, ou mesmo na celebração de festas judaicas na liturgia. Ou ainda o fato impressionante da imitação monumental do “Templo de Salomão” executada pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em São Paulo. Diante desse fenômeno, o sociólogo Gedeon Alencar faz uma crítica bem-humorada:

Há uma febre judaizante no mundo protestante brasileiro. Se o Apóstolo Paulo estivesse vivo teria que escrever a Epístola de Gálatas II – resta saber se os demais apóstolos aceitariam. Apesar das escaramuças da guerra no Oriente Médio, o grande sonho da burguesia evangélica é ir passear em Jerusalém, com escala em Paris. Daí se construiu toda uma ideologia idolátrica da Terra Santa: lá o batismo é mais santo, a água é mais poderosa, as pedras são sagradas, as folhas das árvores purificadas. Muita gente ganha dinheiro com esse comércio imoral e pagão. Um subproduto desta bobagem

¹ Será utilizado “judeofilia”, termo preferido pela antropóloga Marta Topel, ao invés de “filossemitismo” pelo fato deste estar desgastado e gerar preconceitos desnecessários, segundo contato por email com a autora. TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011. p. 35-50. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30382>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 41.

é um “apoio incondicional a Israel” (nas palavras de um amigo), afinal “abençoarei os que te abençoarem”. E não há nenhum esforço de ver a diferença entre Sharon e Abraão. Tenho em minhas mãos um folder “Seminário Israel”, promovido pelo apóstolo “x”, em que acontecerá: “louvor, adoração, danças proféticas, comunhão, revelação”. Não entro no mérito da revelação, comunhão etc., mas o que vem a ser “danças proféticas”? Realmente.²

Apesar da complexidade do fenômeno e da penetrabilidade em diversos segmentos do protestantismo, o assunto não tem sido pesquisado de maneira sistemática e acadêmica no Brasil, conforme afirma Marta Francisca Topel, pesquisadora em estudos judaicos e árabes da Universidade de São Paulo:

Mas se a justaposição de traços de diversas matrizes religiosas como o cristianismo e as religiões afro-brasileiras tem sido aprofundada a partir de diversas disciplinas (sociologia, antropologia e estudos da religião), a incorporação de rituais, símbolos e costumes do judaísmo em igrejas de matriz cristã não têm sido alvo de pesquisas, embora seja um fenômeno que tenha crescido e se aprofundado no Brasil na última década.³

A proposta desta tese é enfrentar a pesquisa e compreensão do fenômeno da judeofilia no protestantismo brasileiro. Trata-se de uma situação inusitada, porque “não existe contato entre evangélicos e judeus messiânicos com judeus e/ou instituições judaicas”.⁴ Tome-se o caso do sionismo cristão: a “paixão por Israel” manifesta no apoio dos protestantes ao Estado de Israel aparentemente não é correspondido pelos judeus como uma “paixão pela Igreja” simplesmente porque não existe afinidade para além da questão política. Além disso, há certa ambiguidade nas manifestações de apoio, assim como um profundo estranhamento pela assimilação de elementos judaicos religiosos e cívicos, como a bandeira de Israel.

Enfim, há diversas manifestações da judeofilia no meio protestante brasileiro a serem pesquisadas, algumas de cunho mais político e escatológico, outras em vertentes simbólicas e litúrgicas. O problema da pesquisa, portanto, é amplo, podendo ser formulado em três perguntas fundamentais: 1) As características da judeofilia do protestantismo brasileiro permitem falar de um fenômeno único ou com diferenças teológicas e estéticas? 2) Qual seria a explicação para o uso de diferentes símbolos religiosos e seculares do universo judaico pelos protestantes? 3) Como o fenômeno da judeofilia é recebido pelas comunidades judaicas e qual sua implicação para o diálogo religioso entre judaísmo e protestantismo no Brasil? A pergunta central da

² ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005. p. 144.

³ TOPEL, 2011, p. 36.

⁴ TOPEL, 2011, p. 45.

pesquisa, portanto, é: Como pode ser explicado o fenômeno da judeofilia – uma “paixão por Israel” – no protestantismo brasileiro e como ela influencia as relações teológicas e políticas entre protestantes e judeus do Brasil?

Algumas hipóteses foram levantadas no início da pesquisa, podendo ser resumidas nas seguintes assertivas: 1) Tanto o judaísmo como o cristianismo partem do mesmo texto sagrado (a Bíblia); portanto, a explicação para a judeofilia está na recepção do texto a partir das experiências e expectativas dos grupos que fazem a leitura no presente e produzem suas identidades narrativas, tema que pode ser analisado à luz da hermenêutica filosófica. 2) A judeofilia possui diferentes características, unificadas na emergência de uma hermenêutica literalista, que transferiu ao povo judeu e ao seu Estado atual as características, desafios e promessas divinas orientadas ao Israel registrado na Bíblia. 3) A relação do judaísmo e do atual Estado de Israel com os protestantes é marcada pela ambiguidade típica do entrecruzamento de narrativas, tema da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. 4) O resultado desse entrecruzamento produziu certa ambiguidade dos protestantes e desconfiança dos judeus, o que traz complicações para o diálogo entre suas comunidades.

O objetivo geral dessa tese é verificar o fenômeno da judeofilia no protestantismo brasileiro, manifesta nas assimilações de elementos linguísticos, ritos e símbolos judaicos, bem como os reflexos de tais usos nas relações sociopolíticas e religiosas entre protestantes e judeus no Brasil. Desse objetivo geral derivam os específicos: verificar a fenomenologia da judeofilia em levantamento de dados em pesquisa de campo que demonstrem a dimensão de sua manifestação; compreender as razões para a passionalidade despertada no protestantismo brasileiro pela cultura judaica e o atual Estado de Israel em um levantamento teórico que explique o fenômeno; e verificar como as comunidades judaicas recebem essa judeofilia, bem como os reflexos dessa passionalidade nas relações entre suas comunidades.

São objetivos ambiciosos, vinculados a hipóteses significativamente amplas. Por isso, essa tese abre intencionalmente seu objeto de pesquisa. O caminho da análise aqui não é um evento particular, mas aquilo que se desdobra ao longo do tempo. Em se tratando de uma interpolação entre judaísmo e cristianismo, há de se investigar tradições que remetem a milênios de desenvolvimento, partindo da Antiguidade, passando pelo medievo e pela modernidade para desembocar no protestantismo brasileiro do século XX e XXI. A inspiração está em Fernand Braudel, que

percebe a importância das diferentes temporalidades da experiência histórica. Ao lado dos fatos corriqueiros e breves, ou mesmo das tendências de décadas, subjaz uma história longa – ou mesmo de longuíssima duração, vinculada às estruturas, uma realidade que permanece e se transforma apenas muito lentamente, imperceptível às gerações.⁵ É nessa perspectiva que esta tese desenvolverá sua proposta: o fenômeno da judeofilia atual possui uma genealogia que remonta às próprias origens do judaísmo e do cristianismo justamente por estar vinculado à Bíblia e suas relações de continuidade e descontinuidade, convergência e independência na hermenêutica de judeus e cristãos ao longo do tempo.

Antes de prosseguir, é necessário um esclarecimento dos termos usados nessa tese. *Judeofilia* já foi mencionada: trata-se do amor por tudo o que está relacionado aos judeus. Detalhe-se um pouco a questão. Quem ama as coisas dos judeus deve ser de fora da comunidade judaica – ou seja, um gentio. Nesse caso, o próprio Novo Testamento poderia ser considerado um exemplo de judeofilia? Não, porque é um produto de judeus e da cultura judaica do primeiro século. Entretanto, a presença de gentios nas sinagogas não era novidade, frequentadas por tementes a Deus não-judeus que viriam a compor de maneira crescente a igreja cristã. Certamente amavam os judeus e seus símbolos, o que poderia ser entendido como expressão de judeofilia. Também há sinalização de simpatia pelos ritos judaicos nos primeiros séculos do cristianismo, além de não haver ainda clareza na distinção para o judaísmo, especialmente no sentido litúrgico. Mas progressivamente a separação foi estabelecida e terminou em antagonismo. Foi apenas depois da Reforma que a judeofilia voltou a se manifestar entre cristãos, especificamente em contexto protestante. Além disso, não é um conceito monolítico, mas possui ênfases distintas, conforme a pesquisa dessa tese demonstrará.

Então vem o segundo conceito, o termo *protestantismo*: está sendo usado de maneira bastante livre para referir-se a todo movimento cristão oriundo das múltiplas divisões ocorridas após as reformas protestantes do século XVI. Tal amplitude ocorre por três motivos: 1) o termo “protestante” é usado com classificações diversas pelos próprios protestantes, alguns limitando-o às denominações oriundas do primei-

⁵ BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 44-50. Como aponta Prost, outro historiador francês, em Braudel os tempos da história vão do quadro mais amplo ao mais particular: a longa duração relativa às estruturas geográficas e materiais; o intermédio dos ciclos econômicos e conjunturas; e a curta duração, do político e do acontecimento. PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 112.

ro século da Reforma, outros estendendo-o a outras derivações e chegando até o Metodismo do século XVIII, o que demonstra que seu uso é definido muito mais por questões políticas e ideológicas do que historiográficas; 2) o alinhamento dessa tese é com a defesa de que o pentecostalismo possui suas raízes teológicas no Metodismo, Pietismo e Movimento de Santidade, o que o vincula diretamente ao protestantismo progressivo;⁶ 3) a judeofilia, em suas diversas manifestações, manifesta-se tanto entre protestantes históricos como nos pentecostais e especialmente neopentecostais, embora com ênfases distintas – mas todas as igrejas congregam membros que amam Israel, sejam poucos ou muitos.⁷

No caso dos judeus e do judaísmo, ocorre um fato não comum no meio cristão: a secularização do termo. *Judeu* está sendo tratado como todo aquele que se identifica étnica, religiosa ou culturalmente com a comunidade mundial de descendentes da antiga Judeia, podendo ser religioso ou não. *Judaísmo*, por extensão, segue o mesmo princípio de englobar toda uma civilização e cultura judaicas, tanto de entidades religiosas (sinagogas) como seculares (clubes e associações). Outro conceito bastante frequente é o sionismo, aqui tratado em duas vertentes: o judaico e o cristão. O *sionismo judaico* (ou simplesmente *sionismo*) é um movimento de cunho nacionalista judaico, que promoveu o retorno do povo judeu para a Palestina e a retomada de uma soberania israelense na forma de nação-Estado moderno, e que atualmente dá suporte ao Estado de Israel. O *sionismo cristão*, por sua vez, é o apoio dos cristãos ao sionismo judaico, aderindo e promovendo os seus objetivos.⁸ Outros conceitos envolvem um desenvolvimento histórico, o que será bastante tratado nessa tese, e merecem destaque. Quando se tratar de *Israel antigo*, a referência é o povo da Antiguidade, autor e personagem da Bíblia; já o termo *Estado de Israel*

⁶ Conforme DAYTON, Donald. **Raízes teológicas do pentecostalismo**. Natal: Carisma, 2018.

⁷ Por protestantismo histórico entende-se a soma do protestantismo de imigração (anglicanos e luteranos) e do protestantismo de missão (presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais) segundo a classificação de MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13455/15273>. Acesso em: 31 mai. 2022. Para pentecostalismo segue-se a classificação das “ondas”, a primeira onda representado pela Assembleia de Deus e Congregação Cristã (pentecostalismo clássico), a segunda onda com igrejas como Quadrangular, O Brasil para Cristo e Deus é Amor (pentecostalismo de cura divina), e a terceira onda manifesta em igrejas como a Igreja Universal, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus, Apostólica Renascer e Sara Nossa Terra (neopentecostalismo), segundo a classificação clássica de FRESTON, Paul. **Pentecostalismo**. Belém: Unipop, 1996.

⁸ Poderia se falar de um “sionismo protestante” ou “sionismo evangélico”. Entretanto, como o envolvimento católico nessa questão praticamente inexistia até poucos anos atrás, e o termo “sionismo cristão” está consagrado entre protestantes da América do Norte e do Brasil, optou-se por manter a mesma expressão nessa tese.

é reservado exclusivamente ao país judaico que proclamou a independência em 1948. Pela mesma razão, as Escrituras Sagradas de judeus e protestantes são nominadas de maneira distinta: *Bíblia hebraica* refere-se ao cânone sagrado do judaísmo; *Bíblia cristã* refere-se ao cânone sagrado do cristianismo protestante, englobando os textos do Novo Testamento e da Bíblia hebraica, renomeada para Antigo Testamento pelos cristãos. Outro termo bastante frequente será *dispensacionalismo*, método de interpretação escatológica pré-milenista que entende a relação de Deus com a humanidade por meio de uma série de dispensações, na qual Israel e a igreja possuem papéis distintos e fundamentais. Esse termo será melhor historicizado ao longo da tese.

Concluindo, a tese está dividida em cinco capítulos. O capítulo “A judeofilia no protestantismo brasileiro”, apresenta o levantamento de dados do fenômeno por meio de pesquisas diversas em literatura e internet, demonstrando a amplitude e penetrabilidade da judeofilia, resultando em uma classificação para melhor compreender. Depois, “Bíblia, hermenêutica e identidade” apresenta o levantamento teórico que dará base para compreender a judeofilia, tratando inicialmente da fecundidade da Bíblia para a produção de narrativas, e a fecundidade da hermenêutica filosófica para compreender o caráter simbólico, litúrgico e narrativo da experiência humana, resultando na configuração de identidades narrativas. “De Israel para a Bíblia, da Bíblia para Israel” explora como o Israel antigo produziu o texto bíblico e como este texto, uma vez consolidado como cânone sagrado, constituiu as identidades judaicas ao longo da história e no presente. “Da igreja para a Bíblia, da Bíblia para a igreja” mostra como a igreja surgiu a partir do Israel antigo, interpretando as tradições do passado à luz do evento cristológico, produzindo também um texto, o qual, uma vez consolidado em cânone sagrado, constituiu as diferentes identidades cristãs até o presente. Neste capítulo também é tratada a emergência de uma hermenêutica que aumentaria drasticamente o interesse do protestantismo pelos judeus e pelo judaísmo. Finalmente, o último capítulo, “As identidades narrativas e o diálogo entre judeus e protestantes” reúne as pesquisas anteriores e apresenta a explicação teológica para as diferentes judeofilias, e um problema novo, não percebido nas hipóteses previamente concebidas: que o Israel amado pelos protestantes é um Israel imaginado a partir de suas próprias identidades narrativas. A conclusão retoma os conceitos apresentados e responde ao problema da pesquisa.

2 A JUDEOFILIA NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Contrariando a histórica inimizade – ou ao menos indiferença – entre cristãos e judeus ao longo da história das duas religiões, a experiência recente do protestantismo, especialmente no Brasil, tem mostrado um novo momento no relacionamento, marcado pelo que tem sido definido nessa tese como “judeofilia”. Este capítulo demonstrará os resultados do levantamento de situações em que a judeofilia se manifesta no protestantismo brasileiro.

A judeofilia é um fenômeno fugidio. Não está delimitada a uma denominação ou igreja local particular. Escrutinar uma única experiência eclesial resolveria as questões envolvendo o método da pesquisa, mas não o problema da pesquisa como um todo. Por isso, decidiu-se por observar o fenômeno justamente na sua fluidez. Isso, evidentemente, gera uma dificuldade metodológica, pois seus resultados não poderão ser tomados como definitivos ou relativos a todo o universo protestante, tampouco representarão a realidade da judeofilia brasileira em percentuais absolutos ou mesmo relativos. Mas não é este o objetivo dessa pesquisa: ela pretende uma aproximação não exaustiva ao tema para compreender justamente a dispersão e penetrabilidade de suas manifestações. Ou seja, esta primeira pesquisa busca listar e descrever manifestações de judeofilia em quaisquer ambientes em que seja encontrada, sem a pretensão de exaurir o levantamento.

A pesquisa inicial foi bibliográfica, explorando a literatura já produzida em torno dos assuntos ligados à judeofilia, especialmente no sionismo cristão, tanto em livros como em artigos e documentos disponibilizados na Internet. Depois se partiu para a verificação dos elementos judaicos incorporados em estruturas e liturgias protestantes por meio da *observação participante*, buscando um contato direto e pessoal com o fenômeno por meio de visitas a templos protestantes e eventos como a Marcha para Jesus. Nestes casos, a prioridade foi de uma assistência silenciosa, sem interferir no que estava ocorrendo.⁹ A última forma de levantar dados foi pela

⁹ Foram utilizadas técnicas de metodologia da pesquisa empírica e da pesquisa social de caráter qualitativo, a fim de observar o universo de significados, valores e atitudes situado na subjetividade das relações humanas. Essas relações não podem ser reduzidas a números ou variáveis estritamente quantitativas. MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 20-21. A observação participante visava um contato direto com o fenômeno ao firmar uma relação pessoal com o objeto de pesquisa. MINAYO, 2016, p. 64.

coleta de manifestações de judeofilia na Internet, não apenas em sites e artigos científicos, mas também em mídias sociais como Facebook, Twitter, Instagram e YouTube, os quais permitem a análise de discursos em vídeos, imagens e textos.¹⁰ Como mencionado, fica a ressalva de que a quantidade de material virtual não permite dimensionar a ocorrência da judeofilia em termos quantitativos absolutos. Então, o objetivo foi observar e descrever, levantando dados que permitissem uma aproximação ao fenômeno, buscando demonstrar sua existência e principais características. Os resultados desta pesquisa estão apresentados na primeira seção deste capítulo, intitulada *As múltiplas manifestações da judeofilia no Brasil*.

A análise dos conteúdos foi a segunda etapa do trabalho. A técnica escolhida foi o levantamento de palavras-chave nos discursos, especialmente naqueles repetidos em livros, nas prédicas dos pastores ou em documentos publicados em sites, revistas e mídias sociais. Foram analisados o vocabulário e as frases típicas, temas e imagens que remetiam a princípios gerais de onde o discurso emerge. A partir de tais classificações, pôde ser estabelecida uma organização dos dados coletados para melhor compreender a judeofilia. Os resultados desse trabalho estão apresentados na segunda parte deste capítulo, intitulada *Uma classificação da judeofilia no Brasil*.

O final deste capítulo apresentará as conclusões gerais sobre o fenômeno, compreendendo o quanto ele é pulverizado e naturalizado na realidade protestante brasileira.

2.1 AS MÚLTIPLAS MANIFESTAÇÕES DA JUDEOFILIA NO BRASIL

A judeofilia no Brasil aparece manifesta de múltiplas maneiras. A “paixão por Israel” será abordada primeiramente pelo fenômeno do sionismo cristão, ou seja, o apoio dos cristãos ao sionismo judaico. Depois será descrito o uso da simbólica judaica por parte de comunidades protestantes e, finalmente, a relação com o turismo e a experiência física de estar concretamente na Terra Santa. Esse capítulo será basicamente descritivo, deixando a análise para a parte final da tese.

¹⁰ SANTOS, Tania Steren dos. Do artesanato intelectual ao contexto virtual: ferramentas metodológicas para a pesquisa social. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan./jun. 2009, p. 120-156. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/20812>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 137.

2.1.1 O sionismo cristão no Brasil

O sionismo cristão é manifesto no Brasil há décadas, talvez quase um século. Em dissertação de mestrado foi demonstrado o quanto esse movimento teve um caráter eminentemente dispensacionalista desde o início do século XX, unindo teologia com movimentos políticos pró-Israel nos Estados Unidos da América (EUA) e depois ganhando espaço cada vez mais significativo no Brasil pela influência teológica norte-americana sobre os brasileiros. Foi nos EUA que a doutrina dispensacionalista assumiu as seguintes características: 1) alinhamento à ortodoxia protestante e ao avivamentismo, sendo notória entre os fundamentalistas; 2) independência das denominações, atuando em instituições para-eclésiásticas como institutos bíblicos; e 3) notável habilidade midiática, popularizando-se por meio de literatura sobrenaturalista. Foram tais características responsáveis pelo seu estrondoso sucesso no protestantismo norte-americano e que, acredita-se, também ganhou simpatia em terras brasileiras.¹¹

O sionismo cristão no Brasil pode ser verificado em muitas situações. Aqui será observado em três delas: na literatura escatológica disponível em segmento editorial, nas publicações em ambiente virtual e nos discursos políticos do Congresso Nacional do Brasil.

2.1.1.1 Sionismo cristão na literatura escatológica brasileira

É notória a habilidade midiática da escatologia dispensacionalista voltada às profecias envolvendo o Estado de Israel. Essa capacidade pode ser verificada na literatura e produção de vídeos ou até mesmo filmes. O mais antigo livro publicado no Brasil com orientação escatológica ligada ao dispensacionismo foi *Maranata* (do presbiteriano Alfredo Borges Teixeira), em 1921. Depois, outros presbiterianos publicaram *A Bíblia e o fim do mundo*, *A Bíblia e o tempo* (ambos de Antônio Alvarenga), *Profecias e dispensações* (Samuel Ladeira) e *As coisas que em breve devem acon-*

¹¹ Aqui não se delongará em aprofundar o argumento. Maiores informações podem ser verificadas na dissertação de mestrado de REINKE, André Daniel. **O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira**. Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2018. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/900>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 102.

tecer (Francisco de Assis Ladeira).¹² Entretanto, a exemplo do que ocorreu nos EUA, a explosão da literatura dispensacionalista aconteceu depois da Guerra dos Seis Dias (1967). Uma obra rapidamente traduzida para o português foi *O conflito árabe-israelense e... a Bíblia*, de Wilbur Smith, que descreve os árabes como descendentes de Ismael e Edom e, por isso, uma etnia em ódio perpétuo contra o povo de Deus.¹³ *A agonia do grande planeta Terra*, de Hal Lindsey, foi publicado nos EUA em 1970 e traduzido no Brasil em 1973, um sucesso mundial de vendas – na casa dos 30 milhões de cópias¹⁴ – e listado eventualmente entre os livros mais influentes da história entre os protestantes brasileiros.¹⁵

Os exemplos são abundantes. Para verificar o impacto da literatura escatológica (especialmente de caráter dispensacionalista) no Brasil foi realizado um levantamento de publicações sobre o tema em livrarias físicas de Porto Alegre e sites de editoras protestantes, anotando apenas obras que mencionassem o atual Estado de Israel como elemento escatológico. Foram encontrados 108 livros disponíveis nas mais diversas editoras, dos quais 87 são dispensacionalistas e apenas nove de outras vertentes escatológicas. Desse total foram verificados 13 livros explicitamente sionistas cristãos – ou seja, defendendo a necessidade de um posicionamento político dos cristãos em favor do Estado de Israel. É também notório que, dos 13 livros sionistas cristãos, 12 sejam dispensacionalistas, e apenas um deles vinculado ao autoproclamado “novo sionismo cristão”. É também notável que a editora Chamada da Meia Noite seja responsável pela publicação de 52 dos livros encontrados, correspondendo a 48% do total. Um segundo levantamento foi realizado em bibliotecas de cinco seminários ou faculdades formadores de ministros e ministras de tradição batista e luterana, bem como no site *Estante Virtual*. A busca, neste caso, foi de obras esgotadas e não mais disponíveis nos catálogos das editoras. Foram encon-

¹² MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990. p. 141-142.

¹³ SMITH, Wilbur M. **O conflito árabe-israelense... e a Bíblia**. São Paulo: Publicações IBR, 1970. p. 75.

¹⁴ ROCHA, Daniel. **Fim dos tempos nos Estados Unidos: escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970-1980)**. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2017. p. 209.

¹⁵ Ricardo Gouvêa afirma: “Calcado no pré-milenismo dispensacionalista de Scofield, este ‘bestseller’ apocalíptico empolgou os profetas do fim do mundo no Brasil, com sua interpretação literalista imprudente e seu patriotismo norte-americano acrítico. Lindsey foi o arauto de três décadas das mais absurdas especulações escatológicas em nossas igrejas.” GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Quarenta livros que fizeram a cabeça dos evangélicos brasileiros nos últimos quarenta anos**. Disponível em: <https://bibliotecadamemorial.wordpress.com/2011/07/27/quarenta-livros-que-fizeram-a-cabeça-dos-evangelicos-brasileiros-nos-ultimos-quarenta-anos/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

trados 129 livros, sendo 84 de escatologia dispensacionalista, 29 de outra vertente escatológica, enquanto 16 eram eminentemente sionistas cristãos (todos de matriz dispensacionalista). Aqui a Chamada da Meia Noite também lidera, contando com 29 livros esgotados, ou seja, 22% do total.¹⁶ Ou seja, a influência dessa escatologia, que posiciona Israel nas expectativas do final dos tempos, e que invoca um posicionamento dos cristãos a favor do Estado judaico, vem de longa data. Alguns dos livros encontrados são publicados há décadas, o que mostra a perenidade da expectativa em torno de Israel no contexto brasileiro – caso das obras *Israel, Gogue e o Anticristo*, com primeira edição em 1977, e *O plano divino através dos séculos*, reimpresso pelo menos 40 vezes desde os anos 1960.¹⁷

Um fator importante a considerar é que boa parte dos livros são publicados por professores de seminários, como o reverendo Alfredo Teixeira (1878-1975), professor do Seminário Teológico da Igreja Presbiteriana Independente durante 35 anos.¹⁸ Considerando-se que geralmente os livros estão vinculados às experiências acadêmicas ou eclesiásticas, pode-se deduzir o tamanho da influência destes autores na formação teológica de líderes e ministros das igrejas, os quais replicam o ensino em suas comunidades. Além dos livros, a pesquisa de obras escatológicas incluiu as Bíblias comentadas, uma vez que elas evidenciam o quanto a compreensão escatológica brasileira é devedora do dispensacionalismo. Por serem produzidas por autoridades teológicas ou eclesiásticas, caem no gosto popular como consulta rápida, além de serem um verdadeiro filão comercial. A mais famosa delas é a *Bíblia de estudo Scofield*,¹⁹ cujo autor sistematizou o dispensacionalismo em 1909 e tornou-se referência dos fundamentalistas desde então, só perdendo em relevância para a série *Fundamentals* de 1910.²⁰ Outras Bíblias comentadas, igualmente dispensacionalistas, foram produzidas por teólogos reconhecidos como Charles Ryrie, Tim LaHa-

¹⁶ Foram encontrados muito mais livros de escatologia na internet do que os registrados nesta pesquisa. Entretanto, como não foi possível classificar exatamente qual vertente cada um deles se enquadraria, ou se havia menção direta ao Estado de Israel, não foram incluídos. O resultado da pesquisa, bem como seu relatório completo, pode ser verificado em REINKE, André Daniel. **Livros escatológicos e sionistas cristãos**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-Sionismo-Livros.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

¹⁷ OLSON, N. Lawrence. **O plano divino através dos séculos**: as dispensações que Deus estabeleceu para Israel, à igreja e para o mundo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

¹⁸ Conforme informação contida na contracapa da edição comemorativa ao cinquentenário de sua publicação. TEIXEIRA, Alfredo Borges. **Maranata ou O Senhor Vem**. Edição de Ouro 1921-1971. São Paulo: Missão Brasileira Messiânica, 1971.

¹⁹ BÍBLIA de estudo Scofield. São Paulo: Holy Bible, 2009.

²⁰ **Os fundamentos para o século 21**: examinando os principais temas da fé cristã. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 25-26.

ye, Finis Dake, John MacArthur e Jimmy Swaggart, além de produções coletivas publicadas no Brasil.

O teólogo batista Harald Schaly ilustrou bem a alta penetrabilidade do dispensacionalismo no Brasil em livro publicado em 1984:

Hoje este sistema se infiltrou em quase todas as denominações, e é extremamente ativo, sendo propagado através de livros, artigos e programas sensacionalistas de rádio e televisão. Como esta escola escatológica não foi aceita por nenhuma das grandes denominações históricas, mas encontrou, em todas elas, um número considerável de adeptos, entre eles muitos pastores, as tendências destes têm sido, sem se afastarem das fileiras denominacionais, formarem um interdenominacionalismo escatológico. E, como nenhum dos seminários, geralmente credenciados pelas denominações existentes, aceitou este sistema escatológico estranho a toda história e tradição cristã, criaram um grande número de institutos bíblicos, dos quais o mais notável é o Moody Bible Institute. Só recentemente estabeleceram seu próprio seminário, que é o Dallas Theological Seminary. Mas ainda hoje o grupo dispensacionalista mantém fortes preconceitos contra a educação teológica clássica dos seminários em geral e tende a acusar, a todos que não rezam por sua cartilha, como teologicamente modernistas. [...] No Brasil, este sistema escatológico é adotado pelos Batistas Regulares, que são apoiados, financeira e doutrinariamente, dos Estados Unidos, pela organização lá conhecida como Mid-Missions. Também encontramos este sistema escatológico adotado por vários pastores, alguns de projeção, da Convenção Batista Brasileira, apesar da Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil professar a escatologia tradicional aceita pela maioria da cristandade e em princípio expressa no Credo Apostólico. A Casa Publicadora das Assembleias de Deus tem publicado vários livros cuja posição é dispensacionalista, expressa nas obras de Orlando Boyer, **Daniel Fala Hoje, A Visão de Patmos**, e numa obra recente, **O Alinhamento dos Planetas**, de Nels Lawrence Olson, além de outros. A organização interdenominacional Palavra da Vida ensina este sistema escatológico em seus institutos, e, ainda que um tanto discretamente, procura disseminá-lo através de seus acampamentos e sua literatura.²¹

Enfim, como Schaly ressalta, a literatura dispensacionalista – com seu subproduto político do sionismo cristão – teve ampla penetração no contexto brasileiro há quase um século e continua tendo imensa influência até hoje. Evidentemente o dispensacionalismo não é monolítico, havendo diferenças significativas entre os diversos grupos que assim se autodenominam; entretanto, para fins da pesquisa a respeito da judeofilia, importa a percepção de sua penetrabilidade, não tanto de qual variante se está tratando.

²¹ SCHALY, Harald. **O pré-milenismo dispensacionalista à luz do amilenismo**. Rio de Janeiro: JUERP, 1984. p. 13-14.

2.1.1.2 Sionismo cristão no ambiente virtual brasileiro

Outra etapa da pesquisa do sionismo cristão no protestantismo brasileiro foi realizada em ambiente virtual. As manifestações pró-Israel na Internet são bastante comuns em postagens pessoais. Ao verificar qualquer notícia envolvendo o Estado de Israel, provavelmente serão encontrados comentários tanto de amor a Israel como a respeito do cumprimento de profecias bíblicas. Entretanto, o caráter esparsos de tal tipo de manifestação torna a sistematização da pesquisa um tanto complicada. Por isso, a opção foi verificar *sites*, *blogs* e *fanpages* de ministérios de grande visibilidade, os quais se mostram amplamente engajados no movimento do sionismo cristão. A linha de corte para inclusão nessa pesquisa foi a popularidade de um mínimo de 20 mil seguidores.

Com esta linha de corte, foram deixados de fora ministérios de relevância no contexto norte-americano com representantes no Brasil, como a *International Christian Embassy Jerusalém (ICEJ Brasil)*,²² responsável pela Festa dos Tabernáculos em Jerusalém, e o *Projeto Philos Brasil*,²³ um recente movimento internacional de “novo sionismo cristão” ligado à tradição reformada do protestantismo histórico. O fato de tais ministérios internacionalmente significativos terem pouca adesão no Brasil é um interessante dado de pesquisa. O protestante brasileiro médio está sob forte influência escatológica a favor de Israel e manifesta tal posição em mídias sociais, mas não parece estar muito disposto a investir tempo ou dinheiro.

Foram encontrados relativamente poucos sites com alta manifestação de sionismo cristão: apenas 13 ministérios. Destes, foram percebidos sete como engajados exclusivamente na questão escatológica. Alguns são explicitamente escatológicos, como *Apocalipse às Portas*²⁴ e *Sinais do Fim*,²⁵ mas somente um deles declara-se sionista cristão, o *Unidos por Israel*.²⁶ Entretanto, o que a pesquisa revela é uma espécie de pulverização do tema entre outros assuntos gerais de interesse dos pro-

²² ICEJ Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/icejbr>. Acesso em: 31 mai. 2022.

²³ PROJETO PHILOS BRASIL. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetophilosbrasil/>. Acesso em: 31 mai. 2022. Este projeto pretende promover um engajamento cristão positivo no Oriente Médio, no qual Israel permanece com seu direito eterno à posse do *Eretz Israel*, mas levando em conta a justiça das questões palestinas e árabes locais.

²⁴ APOCALIPSE ÀS PORTAS. Disponível em: <https://www.facebook.com/Apocalipse-as-portas-330557504035717/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

²⁵ SINAIS DO FIM. Disponível em: <https://www.facebook.com/Tarclslo.Mendes/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

²⁶ UNIDOS POR ISRAEL. Disponível em: <http://unidosporisrael.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

testantes. Por exemplo: sites pessoais de pregadores famosos com grande enfoque em temas proféticos, como o pastor batista Lamartine Posella,²⁷ e sites de notícias como *Gospel Prime*²⁸ ou o *Portal Guiame*²⁹ publicam muitas notícias e estudos bíblicos, sempre com posicionamento favorável ao Estado de Israel.³⁰ Nestes casos, prevalecem orientações a respeito de como a Igreja deve envolver-se com as lutas dos judeus pela sua terra, bem como a evangelização para sua conversão a Jesus – como, por exemplo, estudo bíblico sobre *Israel e a responsabilidade da igreja*, publicado no site Gospel Prime.³¹

A conclusão a respeito da pesquisa empreendida nesta seção: se por um lado foram encontrados relativamente poucos sites com grande visibilidade promotores de sionismo cristão, por outro pode ser percebida uma sensível penetração da ideologia no cotidiano da comunicação midiática, manifesta entre notícias, pregações expositivas e vídeos de caráter sensacionalista sobre escatologia.

2.1.1.3 Sionismo cristão nos discursos da Câmara dos Deputados federais

Por último, o sionismo cristão pode ser verificado em sua manifestação propriamente política. Uma maneira empírica de observar o quanto o protestante se vê engajado na causa sionista está no posicionamento político de protestantes membros da classe parlamentar – eles que têm o poder mais evidente e direto de influenciar um apoio diplomático ao Estado de Israel. O procedimento utilizado para detectar o sionismo cristão foi a observação da atuação e dos discursos dos parlamentares brasileiros quando se coloca a questão do Estado de Israel. Neste caso, a pesquisa se restringiu a membros da Bancada Evangélica do Congresso Nacional.

A presença dos protestantes no relacionamento do Estado brasileiro com o Estado israelense tem sido bastante ampliada nos últimos anos. Tal fato pôde ser verificado na participação dos protestantes em 2020 no *Grupo Parlamentar Brasil-Israel*, do qual 77% eram membros da Bancada Evangélica – um dado de notório

²⁷ LAMARTINE POSELLA. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/aplamartineposella/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

²⁸ GOSPEL PRIME. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

²⁹ PORTAL GUIAME. Disponível em: <https://guiame.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁰ A pesquisa detalhada pode ser verificada em REINKE, André Daniel. **Sionismo cristão na internet**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-Sionismo-Internet.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³¹ DUTRA, Alexandre. **Israel e a responsabilidade da Igreja**. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/israel-e-a-responsabilidade-da-igreja/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

interesse, uma vez que a participação desta bancada em outros grupos parlamentares nunca passa de 50%, geralmente sendo bem menor que isso. O interesse no que se passa no Oriente Médio fica ainda mais explícito no fato do *Grupo Parlamentar Brasil-Emirados Árabes* contar, naquele tempo, com 80% de evangélicos.³² Há, portanto, um engajamento efetivo dos parlamentares evangélicos brasileiros nas questões envolvendo Israel e Oriente Médio.

Além da participação neste grupo parlamentar, os discursos em plenário podem dar pistas de como funciona o sionismo cristão na prática cotidiana da política brasileira. O aniversário dos 71 anos do Estado de Israel forneceu alguns dados. Data importante para os israelenses, era de se esperar manifestações públicas comemorando a festa de sua independência. Fato relevante para esta tese foi que, dos 15 discursos de deputados federais, 14 foram pronunciados por membros da Bancada Evangélica. Todos eles utilizaram expressões bíblicas ante a expectativa de que o Brasil seria abençoado como resultado de abençoar Israel. Neste caso, “abençoar Israel” significa estar alinhado às pretensões políticas do Estado de Israel.³³ Parte do discurso do deputado Zequinha Marinho (PSC-PA) resume o posicionamento de seus companheiros:

Quem ama Deus, quem ama a Bíblia, também ama Israel. Não há como não amar. Sabemos do compromisso de Deus com o seu povo e com aqueles que amam e bendizem Israel. A promessa a Abraão foi não só para ele, mas também para aqueles que adorassem o Deus de Abraão e fossem amigos de Abraão. Aí está a razão de ser da bênção de Deus. Fico muito feliz neste momento também em lembrar aqui que o Presidente Bolsonaro reatou com Israel relações que estavam um pouco desorganizadas e estremecidas. Diante disso, tenho a certeza de que a bênção de Deus vai estar sobre o Brasil também em função dessa amizade, desse carinho, desse respeito e desse amor pelo povo da promessa divina. (...) Que Deus possa continuar abençoando o Brasil através de Israel.³⁴

Em resumo: o sionismo cristão no Brasil tem uma história longa, originalmente de viés escatológico, estudando a Bíblia com o jornal diário em mãos – ou

³² Conforme pesquisa realizada e publicada em 2020. Os dados dessa publicação não foram atualizados porque, por ocasião da pesquisa para esta tese, os grupos não estavam disponíveis no site governamental. WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André Daniel. “Pela paz em Jerusalém”: a origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 13, n. 37, maio/ago 2020, p.253-273. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/51190>. Acesso em 31 mai. 2022. p. 266.

³³ WACHHOLZ; REINKE, 2020, p. 268.

³⁴ DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXIV nº 82, quarta-feira, 22 de maio de 2019. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020190522000820000.PDF>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 38.

seja, observando no cenário internacional o que acontece com Israel. As nações alinhadas a Israel serão abençoadas porque Deus “abençoará os que te abençoarem” (Gênesis 12:3), como o autor bíblico afirma na promessa ao patriarca Abraão. Tal pensamento de origem teológica significou, entre os parlamentares evangélicos, um posicionamento político ao lado de Israel, apoiando ações diplomáticas do governo brasileiro em prol da crescente aproximação do governo israelense, pelo menos durante o mandato de Benjamin Netanyahu como Primeiro Ministro de Israel. A paixão por Israel, neste caso, nasceu na teologia e reverberou na política.

2.1.2 O uso de símbolos e costumes judaicos

A igreja protestante, especialmente em suas versões pentecostais, tem utilizado símbolos judaicos há algumas décadas. Talvez o mais evidente deles seja a bandeira do Estado de Israel. Recentemente, a presença da bandeira israelense em manifestações pró-Bolsonaro acendeu a discussão em torno dos usos de símbolos do judaísmo em manifestações políticas, gerando alertas de entidades judaicas.³⁵ O fato é que o uso do maior símbolo pátrio de Israel é abundante no cenário protestante, podendo ser encontrado nos palcos de igrejas pentecostais, geralmente ao lado da bandeira do Brasil e do estado da federação. Roberto de Lucena, pastor da igreja pentecostal *O Brasil Para Cristo* e membro da Bancada Evangélica, afirmou a presença constante do lábaro israelense junto aos púlpitos das igrejas em discurso proferido no parlamento em novembro de 2016:

Em muitas das igrejas, Sr. Presidente, onde congregam esses quase 50 milhões de brasileiros cristãos evangélicos, em muitos dos templos, V.Exa. vai encontrar a bandeira do Estado da Federação onde está situado o templo, a bandeira da denominação a que pertence, a bandeira do Brasil e a bandeira de Israel, identificando Israel como a segunda pátria, a segunda casa de cada cristão.³⁶

Tal apreço dos evangélicos pela bandeira de Israel aparece com força em manifestações públicas, em eventos como congressos e, especialmente, na *Marcha para Jesus*. Este fato foi atestado em observação realizada na Marcha para Jesus

³⁵ CONFEDERAÇÃO Israelita do Brasil. **Conib faz alerta sobre o uso de bandeiras de Israel em manifestações**. Disponível em: <https://www.conib.org.br/conib-faz-alerta-sobre-uso-de-bandeiras-de-israel-em-manifestacoes/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁶ DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXI, n. 193, quarta-feira, 02 de novembro de 2016. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020161102001930000.PDF>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 21.

de Porto Alegre em outubro de 2019. A bandeira de Israel apareceu enrolada nos ombros de um participante durante a concentração. Mais tarde, ela foi comercializada por ambulantes juntamente com outros produtos como fitas temáticas. Durante a caminhada, a bandeira “vestia” alguns dos participantes; nos momentos em que os cânticos eram entoados, era tremulada sobre suas cabeças. Enfim, marcou presença como um dos adereços junto a outros símbolos como a coroa e o leão.³⁷

A bandeira de Israel possui em seu centro o *Magen David* (estrela ou escudo de Davi), símbolo judaico amplamente utilizado por evangélicos. Embora ele não seja encontrado na Bíblia nem no protestantismo histórico, é recorrente na ornamentação de igrejas pentecostais e neopentecostais. Este é o caso, por exemplo, dos vitrais da catedral da IURD de Porto Alegre, nos quais são intercalados grafismos da cruz com a estrela de Davi. A estrela de Davi é usada também em peças da liturgia iurdiana de acordo com a temática do momento.³⁸

2.1.2.1 O simbolismo judaico em ministérios protestantes

O escudo de Davi e a bandeira de Israel talvez sejam os mais evidentes símbolos judaicos usados pelo protestantismo recente. Mas outros elementos foram sendo gradativamente incorporados às liturgias, especialmente entre pentecostais e neopentecostais. Estes grupos possuem tendência bem mais acentuada a certa judaização de símbolos e costumes do que o protestantismo histórico.

Os mais diversos símbolos judaicos são exaustivamente explorados em pequenos ministérios de protestantes com características do auto-declarado “judaísmo messiânico”, mas sem serem judeus étnicos. É o caso, por exemplo, do *Ministério Shema Ysrael*,³⁹ de Marcos Moreno, o qual teria descoberto suas raízes judaicas em viagem a Israel, experiência a partir da qual passou a pregar a necessidade da igreja reencontrar suas raízes judaicas e levar cristãos a abençoar Israel, assumindo liturgias completamente judaicas. Outros casos permanecem com uma identidade cristã

³⁷ O relatório da observação pode ser conferido em REINKE, André Daniel. **Marcha para Jesus em Porto Alegre**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Pesquisa-Marcha-Jesus.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁸ Foi realizada uma observação etnográfica no culto da Igreja Universal do Reino de Deus de Porto Alegre, ocorrida no dia 10 de maio de 2019. O detalhamento do culto pode ser conferido em REINKE, André Daniel. **Igreja Universal do Reino de Deus de Porto Alegre**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Pesquisa-IURD.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁹ SHEMA YSRAEL. Disponível em: <http://shemaysrael.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

não-judaica, como a *Igreja Betlehem*,⁴⁰ mantendo toda a estrutura cristã, mas com vasto uso de símbolos judaicos e celebração das festas de Israel (*Shabat, Pessach, Shavuot, Sucot, Yamim Noraim, Purim e Hanukah*), além de estimular seu ensino para crianças utilizando a literatura judaica (*Hagim para crianças*). Estes dois exemplos são representantes de um universo bastante amplo de uso de simbologia judaica por parte de protestantes.

Entretanto, é preciso ressaltar que símbolos podem ser usados eventualmente sem revelarem uma judaização de costumes da igreja. Um exemplo é o uso da *menorá*. O castiçal de sete taças frequente a imagética⁴¹ protestante tanto na arquitetura e na decoração de seus templos como no uso em marcas e outros elementos de comunicação. Então existem igrejas com o nome “Menorá”, caso da *Primeira Igreja Batista Menorah*⁴² ou a *Menorah Church*,⁴³ entre outras. São exemplos no qual a menorá foi tomada como símbolo para a fé cristã, embora seja elemento consagrado há milênios no universo judaico. Mas lembre-se que a menorá é um objeto litúrgico descrito na Bíblia, fato que será retomado adiante e que tem importância nessa tese. De qualquer maneira, o uso protestante desse símbolo acaba produzindo uma situação ambígua, caso verificado em Caarapó (MS), onde foi inaugurado um monumento em bronze, em praça pública, na qual a menorá foi usada para homenagear a comunidade evangélica da cidade, sem referência a judeus.⁴⁴

⁴⁰ BETLEHEM. Disponível em: <https://www.betlehem.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴¹ “Imagética” está sendo usada no sentido comum do dicionário Houaiss: o conjunto de imagens (símbolos, figuras etc) e/ou representações mentais relacionadas algo. Verbete “Imagética”, em HOUAISS. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴² PRIMEIRA IGREJA BATISTA MENORAH. Disponível em: <https://www.facebook.com/batistamenorahprimeira/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴³ MENORAH CHURCH. Disponível em: <https://www.facebook.com/igrejamenorah/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴⁴ CABRAL, Chrisciane. **Inaugurado o monumento Menorah em Caarapó**. Disponível em: <https://www.radiojotafm.com.br/caarapo/inagurado-o-monumento-menorah-em-caarapo/6874/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

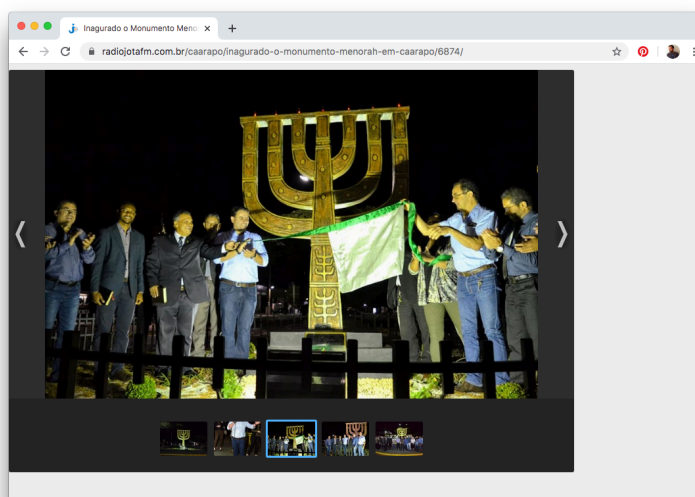


Figura 1: Inauguração do monumento à comunidade evangélica
 Fonte: Captura de tela da página da Rádio J FM de Caarapó (MS), 2022

Exemplos de ministérios pequenos, como alguns citados, apontam para a grande pulverização do uso da simbologia judaica, desde um único elemento como a menorá até a ampla apropriação do universo judaico. Tal manifestação esparsa em pequenos ministérios dificultou bastante a pesquisa. Por essa razão também foi realizado um levantamento de comunidades protestantes que fazem uso de símbolos judaicos, mas mantendo critérios delimitadores: primeiro, foram registrados apenas ministérios em que foi verificado o uso de mais de um símbolo judaico; segundo, foram listados apenas aqueles com mais de 20 mil seguidores na Internet.

A pesquisa encontrou apenas sete ministérios com esses limitadores. Mas são igrejas de grande influência, lideradas por figuras importantes do cenário protestante brasileiro.⁴⁵ Os ministérios registrados, que podem ser conferidos em seus *websites*, são os seguintes: *Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo* (liderada por Valnice Milhomens),⁴⁶ com a celebração das festas judaicas; *Igreja Universal do Reino de Deus* (liderada por Edir Macedo),⁴⁷ com o uso da simbologia em seus rituais de exorcismo, além do Templo de Salomão e outros investimentos como museus de história bíblica; *Ministério Egel* (liderada por Joel Egel),⁴⁸ com uma “escola de profetas” e amplo uso do talit, quipá, menorá e festas judaicas; *Ministério Ensinando*

⁴⁵ A pesquisa inclui menções a igrejas autoproclamadas de “judaísmo messiânico” e pode ser conferido em REINKE, André Daniel. **Símbolos judaicos em igrejas protestantes**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-judaizacao.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴⁶ INSEJEC. Disponível em: <https://insejecsjc.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴⁷ UNIVERSAL. Disponível em: <https://www.universal.org/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴⁸ MINISTÉRIO ENGEL. Disponível em: <https://ministerioengel.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

de Sião,⁴⁹ autoproclamado judaísmo messiânico, mas com forte convite à participação de não-judeus; *Ministério Internacional da Restauração* (liderado por Renê Terra Nova),⁵⁰ com uso de simbologia judaica, mas investimento em caravanas anuais para a Festa dos Tabernáculos em Jerusalém; o *Rabi Yossef Akiva*,⁵¹ antes pastor neopentecostal e atualmente líder de sinagoga autoproclamada messiânica, com farto uso de elementos judaicos no ministério com a esposa, a pastora Ana Akiva; e o *Santuário Reino dos Céus* (liderado por Adelino de Carvalho),⁵² um apóstolo fazendo uso pleno de elementos judaicos, muito semelhante ao judaísmo messiânico, mas sem fazer qualquer referência ao movimento.

Alguns elementos da cultura judaica merecem destaque pela frequência no contexto protestante, como o *shofar* e o *talit*. Ambos os elementos, assim como a menorá, possuem a peculiaridade de serem objetos mencionados direta ou indiretamente na Bíblia, e ao mesmo tempo serem símbolos típicos do judaísmo. O *shofar* era um instrumento desconhecido da maioria dos protestantes em décadas passadas, mas começou a ganhar relevância nos últimos tempos como instrumento da adoração litúrgica, inclusive tendo promovidos cursos ministrados por escolas protestantes especializadas no instrumento.⁵³ Foram encontradas três publicações sobre a técnica e importância do shofar, igualmente da parte de protestantes: *Shofar, etimologia, simbologia, curiosidades* (Marcelo Oliveira), *O livro do shofar* (Miguel Nicolaevsky) e *O manual do shofar, do judaísmo ao cristianismo* (Thales Magalhães).⁵⁴

⁴⁹ Este ministério é difícil discernir. Apresenta-se como judaísmo messiânico, mas possui forte apelo à participação de não judeus. Segundo pesquisa social registrada no sexto capítulo desta tese, é formado basicamente de pessoas oriundas do universo protestante. O ministério pode ser encontrado em MINISTÉRIO ENSINANDO DE SIÃO. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵⁰ MINISTÉRIO INTERNACIONAL DA RESTAURAÇÃO. Disponível em: <https://www.mir12.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵¹ RABI YOSSEF AKIVA. Disponível em: <https://www.facebook.com/yossefakivaoficial/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵² SANTUÁRIO REINO DOS CÉUS. Disponível em: <http://santuarioreinodosceus.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵³ ESCOLA DE SHOFAR BEIT SIÃO. Disponível em: <https://www.facebook.com/Escola-de-Shofar-Beit-Sião-688613264571659/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵⁴ Os três livros apresentaram a dificuldade de não possuírem ficha catalográfica disponível, possivelmente por serem edições do autor.



Figura 2: Post divulgando curso de shofar
 Fonte: Página de Facebook da Escola de Shofar Beit Sião, 2022

O *talit* tem sido alvo de investimento protestante há pouco tempo, mas já encontra adeptos em diversas igrejas, especialmente neopentecostais. Um livro sobre o talit, escrito pelo judeu messiânico Charlie Kluge, pode ser encontrado em diversas livrarias protestantes, dada a demanda pelo assunto.⁵⁵ O talit tradicional e o “messiânico” são encontrados em eventos relacionados a ministérios proféticos e apostólicos como o de Joel Engel. Adelino de Carvalho parece estar usando de maneira intensa, acompanhado de outros ornamentos adaptados do judaísmo, mas ostentando uma variação sobre o talit original, o “talit vermelho”, um “éfode de autoridade espiritual, o talit vermelho dos vencedores”.⁵⁶

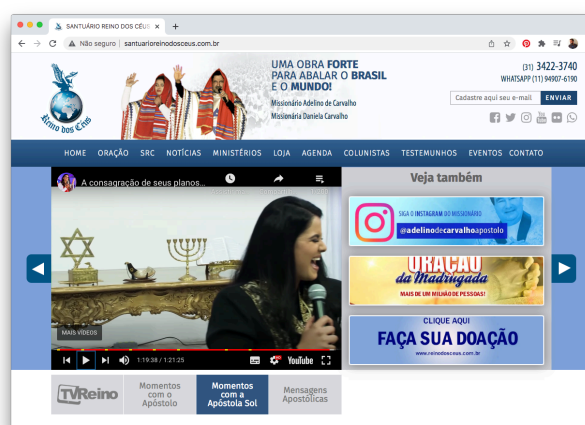


Figura 3: Símbolos judaicos no Santuário Reino de Deus
 Fonte: Captura de tela da página do Santuário Reino de Deus, 2022

⁵⁵ KLUGE, Charlie. **O talit**: descubra os segredos milenares do manto de oração judaico. Rio de Janeiro: Renova, 2018.

⁵⁶ SANTUÁRIO REINO DOS CÉUS. **O éfode de autoridade espiritual, o talit vermelho dos vencedores**. Disponível em: <http://santuarioreinodosceus.com.br/jornal/o-efode-de-autoridade-espiritual-o-talit-vermelho-dos-vencedores/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

O uso do talit remete a uma figura importante do neopentecostalismo brasileiro, provavelmente a mais influente (ou polêmica) de todas: o bispo Edir Macedo. O pastor surpreendeu a comunidade cristã e judaica ao se apresentar com barba longa e usando indumentária judaica – talit e quipá – na inauguração do Templo de Salomão da Igreja Universal em São Paulo.⁵⁷

Enfim, elementos judaicos são utilizados de maneira variada por diferentes denominações protestantes, seja como símbolo fortuito da identidade visual ou da liturgia, seja ocupando a centralidade ritual. Elementos típicos do judaísmo marcam presença em ministérios pequenos, mas são utilizados em profusão nas grandes redes com milhares de seguidores, onde acabam alcançando maior visibilidade, influência e também oposição de outros segmentos protestantes.

2.1.2.2 A Igreja Universal do Reino de Deus e os templos bíblicos

A IURD é um caso especial. O uso abundante de símbolos judaicos leva a merecer uma seção especial. Para verificar tais usos, bem como o elemento discursivo que os justifiquem, foram realizadas visitas a dois dos principais investimentos da denominação: o Centro Cultural Jerusalém, localizado no complexo da Catedral Mundial da Fé no Rio de Janeiro, e o Templo de Salomão, em São Paulo.

A Catedral Mundial da Fé, antiga sede mundial da IURD, é um imenso complexo contendo o templo, estacionamento e a área do Centro Cultural Jerusalém. O interior da nave para os cultos é vasto, construída em forma de U (como um teatro grego), com uma galeria acompanhando a planta e cadeiras viradas para o palco. No geral, surpreende a sobriedade da estrutura, sem maiores elementos decorativos. Toda a carga simbólica está no palco, com um púlpito contendo uma simulação das pedras da lei com os dez mandamentos em hebraico, tendo ao lado uma grande menorá e, do outro, uma mesa com três cálices, uma menorá pequena e um livro aberto. Ao fundo do palco, na parede, um grande vitral com o desenho de uma pomba ao alto, sobre uma montanha e um rio saindo do topo e aumentando até a base. Logo abaixo está uma ilustração grande da Arca da Aliança.⁵⁸ Trata-se de uma sim-

⁵⁷ As cerimônias de inauguração podem ser visualizadas em TEMPLO DE SALOMÃO. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/otemplodesalomao/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵⁸ O relatório detalhado da visita à Catedral Mundial da Fé está disponível em REINKE, André Daniel. **Catedral Mundial da Fé da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Catedral-Mundial.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

bologia altamente judaica, porém de origem bíblica, relacionada ao Antigo Testamento. O único elemento vinculado ao Novo Testamento é a pomba, neste caso uma representação do Espírito Santo, mas podendo remeter, no contexto iurdiano, ao símbolo desenhado na marca da denominação.

Junto à Catedral está situado o Centro Cultural Jerusalém, objetivo principal da visita. No hall de entrada está a loja, com diversos souvenirs bíblicos e judaicos, como menorás, Arcas da Aliança, quipás, talit, entre outros. Ainda no hall há uma composição com uma grande Arca da Aliança, uma bandeira de Israel e as pedras da lei com os dez mandamentos em português. Construído no subsolo, o principal atrativo está na grande maquete de Jerusalém (de 746 m²), inspirada na famosa maquete de um hotel em Jerusalém. Trata-se de uma experiência realmente interessante, na qual a história é continuamente invocada. O discurso da guia sempre invocava autenticidade: as pedras para a construção vieram da Galileia, a representação seguiu as pesquisas de historiadores e arqueólogos, os efeitos de luz e escuridão procuram imitar as condições de dia e noite da cidade – enfim, são simulações que objetivam ao visitante “se sentir em Jerusalém daquele tempo”. A guia apresentou as três muralhas da cidade conforme a construção no tempo de Davi, depois de Herodes, e finalmente, posterior a Jesus, fazendo interagir narrativas de épocas distintas da Bíblia, mas funcionando em um mesmo local geográfico – de certa maneira, ignorando o fator tempo na simulação. O que ficou bastante evidente em toda a apresentação foi a centralidade da experiência cristã: Jerusalém foi o palco da crucificação, elemento central na apresentação da guia do início ao fim. Além da maquete de Jerusalém, há três pequenas exposições na galeria: uma com fotografias e murais sobre locais históricos de Jerusalém, outra sobre o sionismo até a organização do Estado de Israel, e a última sobre os apóstolos e o início da igreja.⁵⁹

⁵⁹ O relatório detalhado da visita ao Centro Cultural Jerusalém está disponível em REINKE, André Daniel. **Centro Cultural Jerusalém da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Centro-Cultural-Jerusalem.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.



Figura 4: Centro Cultural Jerusalém da IURD
Fonte: fotografias do autor

O caso do Templo de Salomão em São Paulo merece destaque. Essa obra é o maior exemplo de uso de simbologia bíblico-judaica em todo o protestantismo brasileiro. O complexo envolve o templo, o estacionamento no subsolo e o Jardim Bíblico ao lado externo da grande estrutura. No caso do Jardim Bíblico, o discurso do guia é muito semelhante ao encontrado no Centro Cultural Jerusalém: menção constante a historiadores, arqueólogos, teólogos e rabinos remete à busca de autenticidade do que está construído ali como uma imitação. Tudo coopera para esse objetivo, desde a chegada ao jardim, onde se aguarda o início do passeio em um ambiente chamado “Espaço Egípcio”, local de espera cuja decoração remete ao Egito Antigo, com réplicas de sarcófagos, objetos egípcios e manequins vestindo as roupas de personagens da novela *Dez Mandamentos* da Record. Neste lugar o guia se apresentou, vestindo roupas de sacerdote levita, levando à grande atração, uma réplica do tabernáculo bíblico em tamanho real. O guia apresentou a estrutura, detalhando desde o sistema sacrificial até a parte interna, identificando os objetos contidos no Santuário e no Santo dos Santos, onde estão réplicas também em tamanho real. Dentro do Tabernáculo não podem ser tiradas fotografias pela “santidade do local”. Ao lado há ainda o Memorial do Templo, no subsolo do domo dourado, contendo muitas réplicas em miniatura de objetos relacionados ao tabernáculo e às doze tribos de Israel, além de um pequeno anfiteatro, loja de souvenirs e o Jardim das Oli-

veiras, contendo doze oliveiras israelenses centenárias, a mais antiga com 400 anos de idade.⁶⁰ Depois do Jardim Bíblico, o destino da visita foi o Templo.

O Templo de Salomão em São Paulo foi construído por Edir Macedo por inspiração durante peregrinação a Israel, desejando “oferecer aos brasileiros” a oportunidade de pisar e tocar as mesmas pedras dos eventos bíblicos – segundo consta no site do templo. O templo seria um “resgate em busca à Santidade ao Senhor, por meio do respeito e reverência a que Ele é digno, levando as pessoas à conscientização da fé pura, bíblica e original”.⁶¹ Sua estrutura é gigantesca, com 126 metros de comprimento, 104 metros de largura e 55 metros de altura – cinco vezes maior do que o descrito na Bíblia –, segundo informação do guia em visita ao Jardim Bíblico. Todas as paredes laterais do templo foram construídas com pedras importadas de Israel. A estética do templo, entretanto, não é a do texto bíblico, mas aquela reconstituída a partir do templo de Herodes, que é basicamente a mesma da maquete do Centro Cultural Jerusalém. As portas do templo são douradas, com grafismos remetendo à cultura material bíblica, e há colunas espalhadas no pátio com capiteis imitando o formato de romãs, conforme as colunas Boaz e Jaquim (2Crônicas 3:17). No pátio de entrada há mastros com bandeiras de vários países, tendo separado, em lugar especial, a de Israel, do Brasil e da IURD, o que está relacionado com o texto bíblico, gravado em letras douradas no muro ao lado do templo, afirmando que o olhar de Deus está fixado naquele lugar (2Crônicas 7:15-16). Para entrar no templo é necessário deixar celulares em um depósito no subsolo, pois é proibida qualquer filmagem ou fotografia no interior. Outra diferença está na roupa dos obreiros: além dos jalecos brancos tradicionais, havia uma classe usando roupas sacerdotais de levitas. O interior do templo também é imenso, sem janelas, o que facilita o espetáculo de luz e escuridão durante a celebração. As paredes laterais possuem seis aberturas em forma de arco romano contendo dentro dele um relevo de uma menorá com lâmpadas imitando fogo. As grandes portas laterais e do fundo são douradas. Na parede frontal há duas colunas imitando o formato das colunas de Salomão, uma de cada lado, emoldurando o palco. Neste há um véu transparente que permite vi-

⁶⁰ O relatório detalhado da visita ao Jardim Bíblico do Templo de Salomão está disponível em REINKE, André Daniel. **Jardim Bíblico do Templo de Salomão da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Jardim-Biblico.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁶¹ O TEMPLO DE SALOMÃO. **A inspiração**. Disponível em: <https://www.otemplodesalomao.com/a-inspiracao/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

sualizar seu fundo, onde há um imenso relevo da Arca da Aliança (talvez com mais de doze metros de altura) e, acima dela, o texto “Santidade ao Senhor”, com fontes imitando o formato das letras hebraicas. Assistindo ao Culto do Descarrego, pôde-se verificar a utilização do palco: ao final do culto as cortinas se abrem e a Arca pode ser plenamente vista, ocasião em que são feitos os apelos para aceitar a Cristo.⁶²



Figura 5: Templo de Salomão e Jardim Bíblico
Fonte: fotografias do autor

Enfim, tanto no Jardim Bíblico e seus anexos, como no Templo de Salomão, permanece o mesmo discurso: o da autenticidade, e esta autenticidade é conferida por uma imitação que remete à experiência daqueles que escreveram a Bíblia.

2.1.2.3 Artigos judaicos em lojas protestantes

Temos, então, uma proliferação de símbolos judaicos no pentecostalismo e neopentecostalismo – alguns focados na imagética bíblica, como a menorá, a Arca da Aliança e o shofar, e também em artefatos oriundos de desenvolvimentos posteriores do judaísmo, como o talit, o quipá e a estrela de Davi, entre outros. Elementos de épocas históricas diferentes foram fundidas no imaginário de Israel antigo. O fato é que tal aglutinação de símbolos e seu uso pelos protestantes estão bastante difundidos e naturalizados no Brasil, o que pode ser verificado no aspecto comercial: a

⁶² O relatório detalhado da visita ao Templo de Salomão está disponível em REINKE, André Daniel. **Templo de Salomão da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Templo-Salomo.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

fabricação e importação de artigos de Israel. Foram encontradas 15 lojas protestantes disponibilizando produtos típicos de Israel em seus catálogos. Destas, seis são especializadas em produtos judaicos, com destaque para *Resgate Judaica*,⁶³ *Torakipa*⁶⁴ e *Maranata Shofar*,⁶⁵ todas com grande variedade de itens judaicos e do cotidiano eclesiástico.⁶⁶

Os tipos de produtos são ainda mais variados do que os símbolos mencionados nessa pesquisa. Além da bandeira de Israel e de Jerusalém, menorá, shofar, talit, quipá e a estrela de Davi (produzidos em ampla variedade de tipos, cores e materiais), também podem ser encontrados óleos para unção, réplicas de itens da antiguidade (como moedas e taças do tempo de Jesus), miniaturas (do tabernáculo, da Arca, do templo de Jerusalém) mezuzá, roupas (camisetas, echarpes, bonés), lembranças diversas (correntes, chaveiros, miniaturas, troféus) – enfim, tudo o que o mercado é capaz de conceber e disponibilizar na forma de produto. Em alguns casos é difícil descobrir se a loja é de propriedade de alguma pessoa protestante, sendo identificada pela menção direta a “artigos para uso na sua igreja” ou por se encontrar no catálogo produtos típicos do protestantismo (como certificados de batismo, por exemplo).

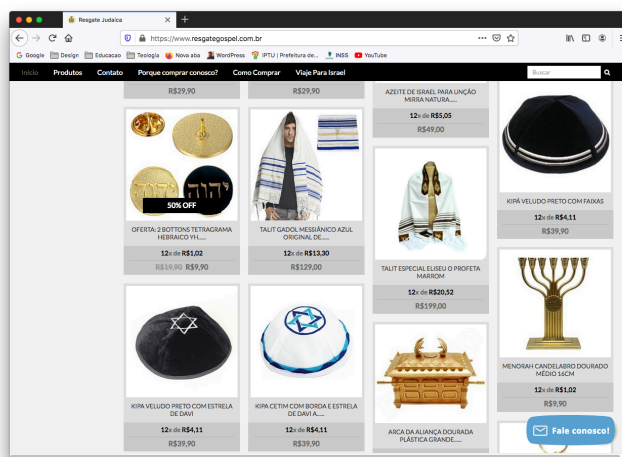


Figura 6: Catálogo de produtos da loja Resgate Judaica
Fonte: captura de tela da página do Resgate Judaica, 2022

⁶³ O site se chamava “Resgate Gospel” em 2020, o que permanece no endereço virtual. RESGATE JUDAICA. Disponível em: <https://www.resgategospel.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁶⁴ TORAKIPÁ. Disponível em: <https://www.torakipa.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁶⁵ MARANATA SHOFAR. Disponível em: <https://lista.mercadolivre.com.br/maranata-shofar>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁶⁶ O detalhamento desta pesquisa pode ser conferido em REINKE, André Daniel. **Artigos judaicos em lojas protestantes**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-Lojas.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

Os símbolos judaicos penetraram amplamente no meio protestante, seja por meio de curiosidade histórica diante de um elemento bíblico, seja na forma de apropriação de rituais e costumes judaicos. As motivações para o uso certamente são variadas, assim como é o catálogo de produtos disponíveis.

2.1.3 O turismo religioso de brasileiros em Israel

As viagens a Israel, muitas vezes encabeçadas por lideranças protestantes, certamente são um filão comercial. Neste caso, tais viagens entram nos grandes circuitos do turismo internacional, do qual os países de destino são atores centrais. Turismo traz divisas importantes, além de operar na construção de um imaginário sobre o povo e a nação visitada. Israel não é diferente; assim como outros alvos de turismo, possui uma estrutura voltada a receber e divulgar seus produtos turísticos. E o “produto Israel” enquanto “Terra Santa” está atrelado à Bíblia.

Exemplo desse tipo de investimento promocional é a *Moriah International Center*, uma instituição acadêmica israelense apoiada pela Universidade Hebraica de Jerusalém. A Moriah Center promove cursos em Israel, ministrados por acadêmicos e historiadores, combinando conferências e passeios a sítios arqueológicos ou locais relacionados às narrativas bíblicas. Mesmo sendo israelense, seus cursos são ministrados por pesquisadores de diversas confissões, promovendo o diálogo judaico-cristão por meio do estudo, mostrando a diversidade e complexidade de Israel.⁶⁷

A promoção de Israel pela via da arqueologia e do relacionamento do país com o texto bíblico parece ser a intenção do Estado de Israel também pela via do turismo. A primeira *Marcha para Jesus em Israel*, por exemplo, contou com a participação do Ministro de Turismo de Israel, Uzi Landau, o qual declarou:

O profeta Jeremias fala da volta do povo de Israel a Sião, e aqui estamos nós, o povo de Israel, justamente voltamos dos exílios para reconstruir e construir a Terra de Israel e o Estado de Israel. [...] E o Estado de Israel agradece muito o apoio de vocês a Israel [...] [E no final ele pede para agradecer mais uma vez] a coragem de vocês em apoiarem Israel incondicionalmente, de vocês estarem sempre em pé, firmes, ao lado de Israel. Israel

⁶⁷ MORIAH INTERNATIONAL CENTER. **Sobre nós**. Disponível em: <https://moriacenter.com/sobre/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

é a terra de vossa crença, Israel é a terra da Bíblia. Acreditem em mim: aqueles que amam a Bíblia amam também este país.⁶⁸

A intenção governamental é clara: ligar o Estado de Israel diretamente à Bíblia e, por meio do amor a ela, aos cristãos do mundo. É notável que o Ministro de Turismo de Israel tenha usado a mesma expressão do Deputado Federal do Brasil: quem ama a Bíblia ama Israel. Outro evento importante do qual brasileiros participam em Jerusalém é a *Marcha das Nações*, promovido anualmente por associações sionistas cristãs internacionais em parceria com o governo israelense, em cuja programação há palestras de figuras relevantes do cenário judaico e cristão.⁶⁹

O interesse político do Estado israelense em angariar apoio por meio da religiosidade que remete à Bíblia parece ser bem consistente – o que não é um demérito, pois todas as nações buscam promoção das maneiras que sua história permite. Entretanto, o resultado da empreitada pode não ter o sucesso esperado em termos de apoio incondicional, conforme pesquisa de Magno Paganelli. Ele observou caravanas a Israel, participou de eventos e entrevistou turistas, relacionando o sionismo cristão ao jogo propagandístico envolvendo o turismo em Israel. Sua descoberta foi surpreendente: a visita de turistas a Israel e Palestina não resultou diretamente em apoio a Israel, tampouco em ações políticas típicas do sionismo cristão. Isso se deu por dois motivos: a moderna sociedade israelense não se mostra acolhedora aos visitantes, ao contrário da palestina, mais tradicional e marcada pela personalidade; e a visão da situação precária dos árabes-palestinos, bem como a construção de um muro de separação, fez com que os brasileiros percebessem o ser humano por trás das narrativas contrárias a palestinos. A propaganda estatal, tanto de Israel como da Palestina, não surte efeito nos visitantes brasileiros em termos de engajamento político no conflito.⁷⁰ Ou seja, as intenções em torno do turismo religioso em Israel são diversas, e seus resultados não tão previsíveis quanto se pode imaginar.

⁶⁸ Essa marcha é realizada há mais de duas décadas no contexto brasileiro e foi promovida também em Jerusalém no ano de 2013. A primeira marcha em Israel pode ser vista no Youtube, bem como a íntegra do discurso de Uzi Landau. A citação do discurso pode ser ouvida a partir de 1:35:00 em: MARCHA PARA JESUS. **Cobertura completa da primeira Marcha para Jesus em Israel**. Youtube, 20 de maio de 2015. Disponível em: <https://youtu.be/bJytyn1bFBY>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁶⁹ MARCH OF THE NATIONS. Disponível em: <https://marchofthenations.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022. Uma participação pode ser verificada em ENGEL, Joel. **Marcha das Nações em Israel**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U0ptkBzS4Kw>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁷⁰ PAGANELLI, Magno. **Sionismo evangélico**: as ideias sionistas e o turismo para a Terra Santa arrastam evangélicos para um conflito que compromete a sua missão e a imagem da igreja. São Paulo: Arte Editorial, 2020. p. 191.

Tendo inclinação política ou não, o fato é que o turismo religioso a Israel tem sido uma “febre” crescente no meio protestante brasileiro. Para verificar a demanda por tal tipo de atividade foi realizada uma pesquisa entre promotores de viagens a Israel. Aqui cabe uma ressalva: agências de turismo, quaisquer que sejam, oferecem viagens a Israel; por isso, a pesquisa foi limitada a empresas especializadas em viagens de cunho religioso e de base protestante. Além disso, foram listadas apenas agências que promovem exclusivamente as “viagens bíblicas” ou que tenham o turismo religioso para Israel como um dos principais produtos. Algumas agências possuem serviços especializados para católicos e para protestantes, as quais foram listadas; entretanto, agências de peregrinação exclusivamente católicas, mesmo com viagens a Israel, não foram incluídas por escapar ao escopo dessa tese.

A pesquisa encontrou 21 empresas especializadas em viagens bíblicas, as quais oferecem várias opções de roteiros e programações. A maioria delas possui nomes religiosos, utilizando na composição da marca palavras como *Beit*, *Bless*, *Ide*, *Eretz*, *Gênesis*, *Shalom* e *Terra Santa*, entre outros. Algumas delas organizam grandes caravanas, muitas vezes ao ano; outras, as promovem apenas anualmente. Também há casos de caravanas organizadas por igrejas e seus pastores, os quais contratam a agência para conduzir os turistas, deixando aberta a possibilidade de inscrições para interessados de outras comunidades. O destino final é Israel, mas a estratégia tem sido oferecer opções variadas para completar as experiências da fé cristã, como Roma, Grécia, Turquia e Egito, entre outros.⁷¹ Um fator interessante é que muitas das viagens – provavelmente a maioria delas – são acompanhadas por pastores e teólogos importantes do contexto brasileiro, como a *Byblos Viagens*, contando com a condução do pastor Luiz Sayão, promoção que também se repete com outros teólogos como Renato Vargens e Franklin Ferreira.⁷²

⁷¹ A pesquisa do turismo para Israel foi realizada em 2019. Os dados coletados não foram atualizados para este capítulo da tese porque a pandemia suspendeu o turismo mundial, afetando diretamente os dados a ser observados e podendo falsificar o que seria um resultado provável. Ao consultar recentemente os mesmos sites foi verificado que a maioria das empresas já estão organizando caravanas para 2023 e 2024, mas outras estão fora do ar, possivelmente falidas. Entretanto, os dados anteriores servem para uso no presente argumento. O detalhamento desta pesquisa pode ser conferido em REINKE, André Daniel. **Turismo religioso para Israel**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Pesquisa-Turismo.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁷² BYBLOS VIAGENS. Disponível em: <https://byblosviagens.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.



Figura 7: Promoção de viagem a Israel com Luiz Sayão
 Fonte: Captura de tela do site Byblos Viagens, 2022

O grande leque de possibilidades apresentado nos sites pesquisados revela que há uma verdadeira “febre peregrinadora” entre cristãos, especialmente protestantes. Se em outros segmentos da judeofilia os pentecostais e neopentecostais são predominantes, no caso do turismo religioso a participação dos protestantismos históricos pode ser equiparada, contando com caravanas de reformados, entre outros do segmento mais ortodoxo do protestantismo brasileiro.

2.1.4 A amplitude da judeofilia no universo protestante

As seções anteriores demonstraram diversas faces do fenômeno da judeofilia no protestantismo brasileiro. Ela aparece na forma política do sionismo cristão, especialmente manifesto em literatura escatológica, opiniões e debates em mídias sociais e sites, e finalmente no discurso político de parlamentares da Bancada Evangélica. A judeofilia também pode ser verificada no amplo uso de símbolos judaicos, desde o uso eventual de alguns símbolos judaicos tradicionais (como a estrela de Davi ou a menorá) até a frequência de elementos judaicos no movimento que costuma ser chamado de “judaização de costumes” entre os protestantes históricos. Finalmente, foi verificado o turismo religioso para Israel, do qual a clientela protestante participa com entusiasmo em um variado portfólio de opções de agências e *tours* de roteiros bíblicos conduzidos por autoridades eclesiásticas.

Estas são as manifestações mais evidentes e popularizadas da judeofilia. Isso não significa que sejam as únicas formas dos protestantes demonstrarem seu

apreço por Israel e por símbolos judaicos. Outros itens da vasta cultura judaica também podem ser incorporados, embora com menor frequência. Eles não serão analisados nesta pesquisa em função da sua eventualidade, mas merecem menção a título de entendimento da amplitude do fenômeno.

A alimentação judaica desperta interesse pelo caráter *kosher* – ou seja, alinhada à lei judaica derivada dos preceitos da Torá. Apesar do conhecimento geral a respeito do tabu em relação à carne de porco, há muitos outros elementos típicos da culinária judaica desconhecidos da comunidade protestante, razão pela qual eventualmente são promovidos jantares judaicos em igrejas, a título de curiosidade – embora algumas denominações mantenham orientação alimentícia com restrições semelhantes (caso dos adventistas, por exemplo). Alguns eventos são promovidos por igrejas aproveitando datas específicas como a Páscoa, quando é oportunizada a experiência de celebrar o *Pessach*, ocasião em que protestantes degustam alimentos típicos preparados por judeus. Foi o caso, por exemplo, da Páscoa Judaica promovida pela Igreja Batista Nações Unidas em abril de 2019, conforme verificado em evento promovido nas mídias sociais.



Figura 8: Páscoa Judaica da Igreja Batista das Nações Unidas
Fonte: captura de tela do Instagram do pastor Luiz Sayão, 2022

Outra manifestação de judeofilia, no qual os judeus acabam sendo transformados em símbolo, é o da generalização de uma “prosperidade judaica”. Existe um entendimento popular a respeito da suposta riqueza dos judeus, o que pode ser verificado com uma simples consulta no Google com os termos “riqueza” e “judeus”. Evidentemente, o termo “prosperidade” é ambíguo, e pode ser tratado como riqueza material, mas também riqueza interior ou espiritual, como muitas vezes é o caso. O destaque para essa tese é o fato de ambas estarem ligadas às tradições judaicas.

Livros como *O segredo da prosperidade judaica*, do rabino Dor Leon Attar,⁷³ ajudam a manter a crença ativa. Tal ideia também é compartilhada pelos protestantes quando pastores evocam tal prosperidade em suas prédicas. Apenas a título de exemplo, podem ser citados o programa de rádio com o bispo Renato Cardoso (da IURD),⁷⁴ o qual explica as razões para a riqueza dos judeus, e a pregação do pastor batista Paulo Seabra sobre os princípios bíblicos que fazem os judeus se destacarem e prosperarem.⁷⁵

Até mesmo elementos recentes da cultura judaica são eventualmente exaltados pela comunidade protestante. A luta marcial israelense chamada *Krav Magá* causa alguma espécie. Essa luta apareceu descrita em uma revista de Escola Bíblica Dominical, junto à explicação de que ela se originou no *Yaman*, a unidade especial da polícia civil de Israel. No caso da revista, a referência ao Krav Magá foi como atividade complementar para explicar a lista bíblica dos “valentes de Davi” (2Samuel 23:8-39), em uma tentativa de contextualizar para o presente a experiência bíblica.⁷⁶ O Krav Magá tem um apelo especial entre os protestantes na comparação com outras artes marciais justamente pela origem em Israel. Daí o surgimento de uma academia de lutas marciais chamada *Escola Boaz* – nome remetendo ao personagem bíblico Boaz, que aparece em diversos discursos como o protetor de Rute. Assim, uma escola de cristãos une em sua comunicação elementos bíblicos com as técnicas de defesa pessoal, entre elas o Krav Magá.⁷⁷

Finalmente, o fato que alimentou bastante o imaginário protestante no início de 2019 foi a chegada de uma equipe do exército israelense para auxiliar o resgate de vítimas do desastre de Brumadinho. As mídias sociais fervilhavam com postagens sobre a nova parceria estabelecida entre Brasil e Israel, resultado da mudança diplomática do governo brasileiro e das bênçãos esperadas para o povo brasileiro. Imagens do exército israelense com a bandeira brasileira estampada nos uniformes causaram comoção entre protestantes nas redes sociais.

⁷³ ATTAR, Dor Leon. **O segredo da prosperidade judaica**. São Paulo: Literate, 2018.

⁷⁴ RENATO CARDOSO. **Episódio #092 Por que os judeus são tão ricos**. Disponível em: <https://youtu.be/9rfMzBGumls>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁷⁵ PASTOR PAULO SEABRA. **Cinco princípios que fazem o povo judeu prosperar**. Disponível em: <https://youtu.be/aQ19KDhNLvo>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁷⁶ **História de Israel: da monarquia ao reino dividido**. E-book. São José dos Campos, SP: Editora Cristã Evangélica, 2014. [Série Antigo Testamento, n. 9, Adultos]

⁷⁷ ESCOLA BOAZ. Disponível em: <https://www.instagram.com/escola.boaz/>. Acesso em: 31 mai. 2022.



Figura 9: Agradecimento a Israel pela ajuda em Brumadinho
 Fonte: Captura de tela do Facebook da cantora e deputada Mara Lima, 2020

Enfim, a judeofilia no meio protestante se manifesta em qualquer elemento cultural, político, tecnológico, religioso ou ideológico produzido por judeus. Pode ser o desenvolvimento da indústria de dessalinização de água marinha, movimentos do exército israelense, investigação biotecnológica, não importa. Tudo o que procede de Israel pode, em algum momento, provocar admiração ou até fascínio em um protestante. Esse é o aspecto mais impressionante da judeofilia, a paixão pelos judeus e pelo seu Estado nacional.

2.2 UMA CLASSIFICAÇÃO DA JUDEOFILIA PROTESTANTE BRASILEIRA

O levantamento das manifestações da judeofilia no protestantismo brasileiro revelou o amplo leque de experiências nas quais a paixão por Israel e pelos judeus se torna visível. Uma vertente dessas manifestações foi verificada na literatura escatológica e apocalíptica, de onde provém o ramo mais político da judeofilia, o qual resulta em um apoio protestante ao Estado de Israel; outra vertente pôde ser observada no uso de símbolos e costumes judaicos em igrejas protestantes; também foi verificado o turismo religioso na demanda contemporânea pelas viagens bíblicas, além de outras manifestações esparsas envolvendo todo tipo de elemento cultural, econômico e tecnológico oriundo de Israel.

A parte final desse capítulo procura estabelecer uma classificação dos dados coletados a fim de, organizando as informações, melhor compreender. Foi realizada

uma aproximação aos diferentes discursos proferidos em cada uma das manifestações levantadas para procurar algum padrão conceitual. Para tanto, foram identificadas palavras-chave que resumissem os discursos nos textos e anúncios dos autores e promotores da judeofilia. A partir do agrupamento de palavras frequentes foi possível realizar uma classificação prévia, a qual pode ser resumida em três motivações fundamentais para a “paixão por Israel”: a milenista, a mimética e a comercial.

2.2.1 A judeofilia milenista

A primeira classificação está na expectativa escatológica de cunho milenista mais evidente do protestantismo brasileiro. Ela emergiu a partir do encontro de palavras-chave tais como: *profecia* (ou profetas), *sinais dos tempos*, *futuro*, *arrebatamento*, *Armagedom*, *Anticristo*, *restauração de Israel* (no sentido de um Estado nacional na Palestina) e *volta de Cristo*, entre outras. Esse padrão foi verificado na análise de conteúdo de cinco livros escatológicos: *Maranata* (Alfredo Borges Teixeira), *A agonia do grande planeta terra* (Hal Lindsey), *Israel, Gogue e o Anticristo* (Abraão de Almeida), *Em defesa de Israel* (John Hagee) e *A importância de Israel* (Gerald McDermott). Um dado importante na análise destas obras é o uso intenso de textos bíblicos ao lado de notícias contemporâneas relacionadas aos judeus e ao Estado de Israel. Essa característica está presente em todos os livros e de maneira abundante, razão pela qual não será detalhada na descrição a seguir. A judeofilia milenista é marcada pela comparação de textos bíblicos com a história recente e notícias jornalísticas atuais.

O primeiro livro pesquisado foi a mais antiga obra dispensacionalista publicada no Brasil: trata-se de *Maranata: o Senhor vem*, de Alfredo Borges Teixeira.⁷⁸ Impressiona como a base do sistema dispensacionalista está evidenciada, apesar de ter sido publicado no início do século XX. O autor faz uma defesa do pré-milenismo e suas implicações: Israel como a chave da história e centro dos sinais da volta de Cristo para concluir o Reino de Deus. Apresenta a interpretação para as figuras apocalípticas do Anticristo, da Besta e da Prostituta, o arrebatamento da Igreja para inauguração do milênio e os sinais apocalípticos manifestos na Guerra Mundial, no socialismo, na Liga das Nações (não existia ainda a ONU) e na expectativa

⁷⁸ TEIXEIRA, 1971.

da futura restauração de Israel como nação independente. O livro *A agonia do grande planeta terra*, de Hal Lindsey, é um clássico da literatura dispensacionalista.⁷⁹ A obra foi literatura obrigatória quando se tratava da profecia bíblica futurista entre as gerações dos anos 1970 e 1980, tensas com a Guerra Fria, contexto em que a emergência de Israel nos embates entre potências mundiais significava o alinhamento progressivo das profecias para a batalha final do Armagedom. O Estado de Israel aparece como um sinal dos tempos e pivô fundamental do cumprimento da volta de Cristo. Outro livro pesquisado foi *Israel, Gogue e o Anticristo*, obra importante do meio pentecostal.⁸⁰ Abraão Almeida faz um levantamento dos sofrimentos e perseguições sofridos pelo povo judeu ao longo da história, bem como o ressurgimento político na independência de 1948, fato que deu início aos sinais dos tempos – razão pela qual trata de acontecimentos envolvendo a Rússia, a União Europeia e o Conselho Mundial de Igrejas como a tríade diabólica para a emergência do Anticristo.

Os outros dois livros analisados são de autoproclamados sionistas cristãos. *Em defesa de Israel* foi escrito por John Hagee, um ativista pró-Israel, fundador da missão *Cristãos Unidos por Israel*.⁸¹ Ele afirma que o caminho da Igreja não deve ser a promoção da paz entre Israel e seus opositores, mas a defesa incondicional dos judeus. O autor faz uma revisão histórica da perseguição do cristianismo aos judeus, apresenta o islamismo como religião com tendência ao terrorismo (uma ameaça a Israel e aos EUA), afirma a dívida dos cristãos para com o povo judeu (em Jesus, na Bíblia e em contribuições técnicas diversas) e a aliança incondicional de Deus com os judeus, resultando em bênção a quem os abençoar. O autor conclui proclamando que Israel vive e mostra sua conexão futura com os cristãos. Finalmente, o último livro analisado foi *A importância de Israel*, de Gerald McDermott, cujo autor não está alinhado ao dispensacionalismo clássico, mas ao amilenismo.⁸² Neste livro o autor apresenta as razões teológicas pelas quais se tornou um sionista cristão a partir de uma nova compreensão do Antigo e Novo Testamentos, analisando ainda as objeções políticas ao Estado de Israel e o problema, na sua percepção, da teologia da substituição. O autor defende uma aproximação humilde dos cristãos a Israel

⁷⁹ LINDSEY, Hal. **A agonia do grande planeta Terra**. 7. ed. São José dos Campos, SP: CLC Editora, 1984.

⁸⁰ ALMEIDA, Abraão. **Israel, Gogue e o Anticristo**. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

⁸¹ HAGEE, John. **Em defesa de Israel**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

⁸² MCDERMOTT, Gerald R. **A importância de Israel: por que o cristão deve pensar de maneira diferente em relação ao povo e à terra**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

e aos judeus. Conclui sobre a história da redenção, ainda em andamento e envolta em mistério, mas que inclui algum papel importante a Israel, embora não muito claro. O autor apresenta uma proposta de um “novo sionismo cristão”, engajado na causa sionista, mas considerando as contradições e crises que envolvem os palestinos e a disputa pela terra.

Comparando a posição de Hagee e McDermott se percebem dois extremos opostos de uma mesma judeofilia milenista. Para o primeiro há um mandamento divino obrigando a pessoa cristã a estar incondicionalmente ao lado do Estado de Israel; para o segundo, a pessoa cristã deve apoiar Israel, mas não necessariamente qualquer atitude de seu governo, considerado provisório diante de algo definitivo e eterno a se manifestar no futuro. O que é comum a ambos está também em todas as outras manifestações deste ramo da judeofilia: Israel é parte fundamental das profecias escatológicas e sua existência é devedora da ação divina. Dessa percepção resulta um compromisso, deixado claro por Tim LaHaye (autor da famosa série *Deixados para trás*) em um artigo sobre Israel na grande tribulação, publicado na *Bíblia de estudo profética LaHaye*:

Devemos redescobrir aqueles cristãos heroicos que têm zelo e compaixão por Jerusalém, que batalham contra o racismo, o preconceito e o ódio contra os judeus. Acima de tudo, que a Palavra de Deus nos convença daquilo que o Senhor investiu em Israel (Ez 36). A santidade de Deus e o retorno dos judeus à sua terra deveriam cativar cada crente em Cristo. Sombras de cegueira deveriam ser removidas dos olhos dos desinformados e mal informados. [...] A igreja, o povo judeu, políticos e nações do mundo estão se submetendo a um teste fundamental. Sob o olhar atento de Deus, desempenhos são avaliados e destinos são determinados, com base não só no exercício da nossa fé, mas também no nosso relacionamento com o povo judeu.⁸³

Na judeofilia milenista, manifesta politicamente no sionismo cristão, há uma orientação para a pessoa crente em relação à política internacional. A Igreja está sendo testada a partir de seu posicionamento sobre Israel. Estas são também as prerrogativas básicas do sionismo cristão encontrado na Internet, na verdade muito mais alinhado ao “velho sionismo cristão” do que ao “novo”, já que normalmente considera o lado palestino como um inimigo a ser destruído. Já no contexto exclusivo de sites de escatologia, o sentido muda um pouco, pois a busca de apoio explícito a Israel cai para segundo plano diante da imensa luta cósmica sendo travada. As palavras-chave encontradas em sites escatológicos são basicamente as mesmas,

⁸³ BÍBLIA de estudo profética LaHaye. São Paulo: Hagnos, 2005. p. 795.

mas com tônica mais sensacionalista: *Anticristo, bestas do Apocalipse, profecias, arrebatamento, sinais* (geralmente vistos em notícias sobre terremotos, peste-pandemia, pragas, e guerras) e *Israel* como fator fundamental no cronograma da *volta de Cristo*. Neste caso, cai a necessidade da ação humana, mas sobe a percepção dos atos divinos em andamento diante dos complôs das potências malignas.

No turismo praticamente inexistente a questão escatológica, exceto por um único caso verificado. A Embaixada Cristã Internacional de Jerusalém realiza anualmente a *Festa dos Tabernáculos* em Jerusalém para celebrar antecipadamente, em um “ato profético”, aquele que seria o cumprimento da profecia de Zacarias 14:16, na qual os sobreviventes de todas as nações marcharão a Jerusalém para se prostrarem diante de Iahweh dos Exércitos. O diretor brasileiro da ICEJ é Renê Terra Nova, o qual promove, além das viagens a Israel, o *Prêmio City*, troféu oferecido a sionistas cristãos com destaque em cinco categorias: Honra a Sião (pelo suporte, serviço e ação a favor de Israel), Oferta a Sião (a quem apresentar a maior doação financeira durante a Festa dos Tabernáculos), Liderança (ao que levou maior número de peregrinos à festa), Caravana (ao líder que levou a maior caravana) e Testemunho de Fé (a quem se destaca pela atitude durante a caravana).⁸⁴ Terra Nova tem sido apontado como o maior mobilizador de turistas protestantes brasileiros para Israel, levando grupos até 25 vezes maiores do que outros pastores.⁸⁵

Resumindo as características gerais da judeofilia milenista: nela, Israel é a prova de que as profecias bíblicas estão sendo cumpridas, e o cenário político internacional é o grande palco dos acontecimentos preditos para o tempo do fim, pouco antes da volta de Cristo. O elemento futuro é fundamental; as notícias do presente apontam para frente, como um plano divino em realização e aguardado com expectativa. Nas formas mais clássicas de um dispensacionalismo, por exemplo, Israel e Igreja estão interligados, mas distintos um do outro. Disso resulta um apoio político aos judeus com base na esperança da volta de Cristo, que hoje é o Cristo da Igreja, mas deverá ser, em algum futuro próximo, o Messias de Israel.

⁸⁴ MELO, Ruben Analuiza. **City 2017 – Revista**. Issuu, 21 de setembro de 2017. Disponível em: https://issuu.com/rubenanaluzameloz/docs/revista_city_final_web. Acesso em: 31 mai. 2022. Com a pandemia, a Festa dos Tabernáculos está sendo realizada virtualmente, como pode ser conferido em: MINISTÉRIO INTERNACIONAL DA RESTAURAÇÃO. **Tabernáculos 2020**. Disponível em: <https://www.mir12.com.br/br/2020/noticias/1860-tabernaculos2020>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁸⁵ PAGANELLI, 2020, p. 130.

2.2.2 A judeofilia mimética

A pesquisa sobre a judeofilia protestante também encontrou uma série de posicionamentos e discursos não diretamente relacionados a acontecimentos calamitosos ou extraordinários e que apontam para um futuro próximo. Trata-se de uma perspectiva mais alinhada com o presente da Igreja e do povo judeu do que com o futuro. Esta vertente faz intenso uso de símbolos judaicos, razão pela qual foi classificada como judeofilia mimética, ou seja, uma paixão pelos judeus que leva a imitar, representar, estabelecer semelhança com sua cultura.

Não há aqui preocupação em diferenciar o pentecostalismo do neopentecostalismo. Ambos operam na mesma lógica simbólica. O caso emblemático no Brasil é o da Igreja Universal do Reino de Deus e sua busca pela autenticidade, conforme análise de Edlaine de Campos Gomes. Embora a denominação tenha sido identificada, nas análises acadêmicas, pelo exorcismo, possessão e dinheiro, a cosmologia da igreja tem como concepção estruturante o vínculo com a Terra Santa, especialmente em cultos como a fogueira santa de Israel, peregrinações a Israel e valorização do Antigo Testamento.⁸⁶ A busca por autenticidade levou a Universal a encontrar no Israel mítico a aura religiosa para fundamentar sua identidade, o que foi materializado simbolicamente naquilo que os iurdianos consideravam autêntico e permanente: a arquitetura de seus templos. A construção das catedrais, desde a segunda metade dos anos 1990, foi a consolidação de uma ideia de permanência e continuidade, fundando em monumentos a consolidação como instituição.⁸⁷ Essa construção identitária se deu em torno do Israel bíblico, especialmente pelo investimento nas atrações ligadas à Terra Santa já referidas neste capítulo.

A Universal, portanto, tomou emprestado símbolos do Israel bíblico para consolidação de sua identidade, fazendo uso também de símbolos judaicos os mais variados, como o quipá, talit, menorá, entre outros. A análise dos discursos e busca de palavras-chave também servem aqui para compreensão da dimensão mimética do uso de tais elementos. Neste caso, desaparecem as referências escatológicas como futuro, volta de Cristo, Anticristo e sinais dos tempos. O que prevalece são conceitos voltados ao presente: *unção, revelação, força, fé, resgate, descarrego,*

⁸⁶ GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais: a autenticidade em exibição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. p. 30.

⁸⁷ GOMES, 2011, p. 32-34.

jejum, cura. A doutrina da prosperidade, ou a bênção divina nesta vida, também se encaixa no discurso. É no conjunto da experiência de culto da Universal que se estabelece a construção dessa identidade, no qual os símbolos judaicos são utilizados como talismãs na invocação da bênção divina. Israel é alvo do poder divino, e a igreja compartilha do mesmo poder.

Esse discurso não é exclusividade da IURD. A pesquisa demonstrou como outras denominações neopentecostais seguem padrão semelhante. Ministérios autoproclamados proféticos também operam com palavras relacionadas à *unção, cura e restauração*. Aparecem ainda palavras vinculadas à piedade cristã, como *amor, oração, adoração*. Nesses ministérios é comum a referência à *batalha espiritual*, frequente no meio pentecostal e neopentecostal. Os usos de símbolos judaicos são variados e com sentidos diversos. Em alguns casos, como o da Universal, são usados quase como talismãs; em outros, como na Primeira Igreja Batista Menorah, entram apenas como decoração na liturgia. No caso do Santuário do Reino dos Céus, a indumentária judaica é utilizada em variados sentidos, desde estéticos até proféticos – o que nos leva ao próximo ponto desta reflexão.

Os ministérios que fazem amplo uso de símbolos judaicos evocam bastante a palavra *profeta* e *profecia*. Entretanto, fica um alerta: muitas vezes o uso do termo “profecia” não é o mesmo da judeofilia milenista. Embora sejam todos sionistas cristãos, o conceito de profecia promovido por esses grupos não está relacionado ao papel político de Israel na escatologia, mas às bênçãos divinas no presente, embora vinculados ao Tempo do Fim: o profeta é canal da bênção divina ao povo pela proximidade da volta do Messias. Um exemplo é a *Escola Profética* do apóstolo Joel Engel. Na edição de 2020, a “unção de Deus flui forte através do Apóstolo Joel Engel”, que trouxe o tema “Geração Calcanhar do Messias”, baseado na profecia da inimizade entre a descendência da mulher e a serpente (Gênesis 3:15). Segundo Joel Engel, a profecia se refere ao Messias, cuja vitória – o esmagamento da cabeça da serpente – ocorrerá no final dos tempos. A presente geração seria, então, a “semente da mulher”, aquela que será obediente à Palavra de Deus e terá o poder de esmagar a cabeça da serpente juntamente com a “semente da serpente”, aqueles infiéis que distorcem a Palavra. Nessa vitória, que acompanhará esta geração, virá o

Reino de Deus com chuva, prosperidade e restauração.⁸⁸ A profecia, no caso da judeofilia mimética, está relacionada à profecia bíblica como cumprimento nesta geração. Trata-se do entendimento de que as bênçãos sobre a igreja derivam justamente por ela estar vivendo os últimos tempos – sendo um conceito, portanto, também escatológico, mas em outra perspectiva. Essa diferença escatológica entre a judeofilia milenista e mimética será aprofundada no último capítulo desta tese.

O turismo religioso para Israel pode ser enquadrado também na busca de uma bênção no presente. Embora algum evento protestante em Israel tenha sentido escatológico, como a Festa dos Tabernáculos, não é o que prevalece na viagem bíblica. As palavras-chave encontradas nas promoções das agências de turismo invariavelmente passam por termos como *Terra Santa, história bíblica, fé, sonho, experiência, peregrinação, bênção, seguir os passos de Jesus*. As viagens são experiências físicas e pessoais, vivendo a emoção de repetir os passos dos personagens bíblicos no mesmo lugar em que eles viveram. Pela imitação da experiência geográfica, o peregrino aproxima-se mais de Deus. Por isso, participar de uma experiência é a tônica da propaganda do turismo religioso. A agência *Terra Santa*, em um curto vídeo de divulgação, assim afirma: “A viagem dos sonhos foi profetizada para transformar a vida dos fiéis”; depois o anúncio propõe aos potenciais clientes a possibilidade de seguir os passos de Jesus em Israel e percorrer outros locais bíblicos, realizando sonhos nesse caminho de fé.⁸⁹

Resumindo a categoria aqui denominada judeofilia mimética: nesta, Israel é o alvo da paixão, mas como um povo de Deus a ser imitado, cujos símbolos são desejáveis às comunidades protestantes. O elemento passado é fundamental porque portador de símbolos resgatados para abençoar o fiel. O futuro da profecia chegou, então o presente olha para o passado de Israel e nele se inspira. Nessa judeofilia, Israel e Igreja são distintas, mas com a peculiaridade de serem parte do mesmo povo de Deus, razão pela qual os símbolos podem ser compartilhados. Por isso, o Israel contemporâneo e os judeus de maneira geral são símbolos para a Igreja, exemplos a serem imitados.

⁸⁸ Esse é o resumo do argumento de Engel registrado em MINISTÉRIO ENGEL. **Começou a Escola Profética 2020**. Disponível em: <https://ministerioengel.com/escola-profetica/comecou-a-escola-profetica-2020/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁸⁹ TERRA SANTA VIAGENS. **Viaje para a Terra Santa com quem é especialista em viagens bíblicas**. Disponível em: <https://youtu.be/FULvDMfTHuY>. Acesso em: 31 mai. 2022.

2.2.3 A judeofilia comercial

Além das motivações milenistas e miméticas, ambas de origem escatológica, há o elemento econômico a ser considerado. Não se pode esquecer que a igreja protestante contemporânea está inserida na lógica da sociedade de consumo e sujeita a todos os movimentos de mercado e da efemeridade de seu ambiente social. O capitalismo e o consumismo são uma espécie de palco de fundo presente também no sentido religioso da existência. Não há neste fato necessariamente um juízo de valor, uma vez que a economia também existe para dar condições de vida e sustento à pessoa humana. De qualquer maneira, pode-se pensar em uma espécie de judeofilia comercial, pois envolve os elementos simbólicos do judaísmo como um produto desejável e passível de ser comercializado.

Nesse caso, a pesquisa em lojas protestantes, que comercializam produtos judaicos, é o elemento mais óbvio. A busca por palavras-chave na publicidade das lojas mostra um padrão bastante alinhado ao mercado consumidor de qualquer tipo de empreendimento: as palavras-chave *especializado*, *personalizado*, *inovador*, *experiência de compra*, *maior distribuidor* são predominantes, eventualmente convivendo com expressões piedosas como *evangelização* e *palavra de Cristo*. No quesito da simbologia judaica, prevalece o vínculo direto com Israel em garantias como o fato do produto ser *importado de Israel*, *kasher*, *direto de Israel*, entre outras. Assim, pode-se tratar de uma judeofilia comercial alinhada com a judeofilia mimética, pois o produto deve ser autêntico, oriundo da Terra Santa e fabricado por judeus.

O turismo religioso para a Terra Santa é o segundo elemento mais próximo do ideal da judeofilia comercial. Viajar para Jerusalém tem uma longa história desde o início das peregrinações cristãs, que remonta à Antiguidade Tardia. Mas deve-se considerar que as peregrinações atuais estão inseridas nas relações da modernidade. A lógica do mercado opera sensivelmente sobre o fenômeno da peregrinação a lugares sagrados, pois eles são oportunidade de negócios, explorados com cada vez mais intensidade pelo segmento econômico do turismo. Por esta razão, viagens religiosas são tratadas como qualquer outra viagem, incluindo todas as ofertas de bem-estar, deslocamento, hospedagem e atrativos locais que qualquer empreendimento turístico oferece. Além disso, as viagens a Israel estão inseridas na característica moderna da massificação, dentro de uma indústria que transporta milhares de pes-

soas em seu período de férias para encontrar lugares sagrados. Essa característica, no entanto, não elimina necessariamente o ato de piedade de um crente na sua jornada de fé.⁹⁰ O turismo religioso, e especialmente a viagem para Israel, aparece com características imbricadas: o sagrado migra como estrutura de percepção para o consumo e o lazer. Muitos turistas acabam equacionando uma experiência ao mesmo tempo espiritual e consumista.⁹¹ Assim, o turismo religioso tornou-se uma zona de contato complexa, contendo elementos transversais como consumo e mercado, os quais interagem como mediadores para as crenças e ritos, mas também para a curiosidade de alguém sem preocupações religiosas.⁹² É por esta razão que se podem encontrar, em um mesmo lugar de Israel, pessoas piedosas louvando a Cristo ao lado de outras fotografando um sítio arqueológico apenas pela importância histórica, mas nada além disso.

O comércio de artigos judaicos também chamou a atenção na *Marcha para Jesus* de Porto Alegre, especialmente as bandeiras de Israel, fato exclusivo aos protestantes e não encontrado em romarias católicas (onde prevalecem os elementos tradicionais vinculados à santa ou santo venerado). Finalmente, também há algum aspecto comercial na própria atividade profética contemporânea, uma vez que os cursos de treinamento de profetas são pagos, operando com promessas de satisfação sobre a qualidade da compra como qualquer outro produto. Mesmo vídeos livres no *Youtube* são monetarizados pelos anúncios automáticos da plataforma e remuneram seus divulgadores. E não há de se ignorar que os temas proféticos são um produto de alta procura, especialmente no mercado editorial de livros, no qual o segmento escatológico também é rentável, apesar das crises cíclicas do setor livreiro.

Resumindo a categoria de judeofilia comercial: Israel aparece como um produto desejável, cujos símbolos são facilmente adaptáveis à criação e ao desenvolvimento de produtos de consumo os mais diversos, desde cursos e vídeos até objetos de desejo, como pingentes e souvenirs em geral, e peças para uso litúrgico, como quipá, menorá e talit. Nesta judeofilia, Israel é o fornecedor da autenticidade e da simbologia, e os cristãos são ao mesmo tempo os empreendedores dos negócios

⁹⁰ ABUMANSUR, Edin Sued. Ciência da Religião aplicada ao turismo. p. 615-625. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 618-620.

⁹¹ SILVEIRA, Emerson José Sena da. Turismo Religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Turismo em Análise**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 33-51, mai. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rta/article/view/62606/65394>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 35-36.

⁹² SILVEIRA, 2007, p. 48.

e os consumidores de produtos para constituição de uma identidade interligada com o povo judeu.

A título de conclusão das categorias aqui exploradas, é importante ressaltar que cada uma dessas motivações não é mutuamente excludente: trata-se de uma classificação do tipo ideal, não existente em forma pura na sociedade – a exemplo dos tipos sociológicos de Max Weber. Cada manifestação da judeofilia pode ter duas caracterizações, talvez até as três. Um livro sionista cristão é basicamente motivado por uma judeofilia milenista porque relaciona notícias atuais de Israel às profecias bíblicas e aos adventos da *Parusia*; entretanto, ele também possui em seus argumentos algo da judeofilia mimética ao exaltar a democracia israelense como modelo para sociedades ocidentais e ainda está inserido no mercado editorial, o que permite tratar de uma judeofilia comercial. Outro exemplo pode ser citado no turismo religioso a Israel, o qual envolve judeofilias diferentes dependendo do ator envolvido no evento: para os promotores, há uma judeofilia comercial; por parte dos peregrinos, uma judeofilia milenista (como no caso da Festa dos Tabernáculos em Jerusalém) ou uma judeofilia mimética (como em boa parte das viagens à Terra Santa).

A judeofilia é um fenômeno complexo, com muitos rostos e motivações.

2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A JUDEOFILIA NO BRASIL

A pesquisa demonstrou o quanto a judeofilia está impregnada no cotidiano protestante brasileiro, povoando o imaginário das igrejas com símbolos relacionados a Israel. Foram apresentadas as manifestações de sionismo cristão, observadas na literatura publicada no Brasil, bem como as movimentações pró-Israel em ambiente virtual, e finalmente relatando alguns casos de posicionamento a favor da nação israelense por parte da Bancada Evangélica no Congresso Nacional do Brasil. A segunda parte da pesquisa levantou o uso de símbolos e costumes judaicos por parte de igrejas protestantes, demonstrando amplo uso de elementos como a bandeira de Israel, estrela de Davi, festas judaicas, menorá, shofar, talit, entre outros símbolos judaicos. Também foi pesquisado o turismo religioso para Israel, revelando um mercado de ampla participação protestante. Finalmente, ainda foram percebidas outras aproximações esparsas como a alimentação típica judaica, a suposta prosperidade

dos judeus e até mesmo a arte marcial Krav Magá. Enfim, a pesquisa demonstrou que qualquer tradição, elemento cultural ou tecnologia oriunda de Israel pode causar admiração e até fascínio ao protestante brasileiro.

Finalmente, a última parte deste capítulo ensaiou uma classificação do fenômeno da judeofilia, identificando, por meio da observação de palavras-chave dos discursos pesquisados, três motivações fundamentais para a judeofilia: a milenista, cujo olhar está posto no futuro e insere Israel em uma narrativa do final dos tempos; a mimética, com o entendimento de Israel como próximo da igreja e com quem se compartilham símbolos; e a comercial, pela inserção na realidade do mundo capitalista contemporâneo. Esses dados, a partir de agora, serão postos sob o olhar escrutinador do aporte teórico, o qual será buscado no levantamento bibliográfico da hermenêutica filosófica.

3 BÍBLIA, HERMENÊUTICA E IDENTIDADE

Este capítulo apresentará o escopo teórico para compreender o fenômeno da judeofilia no contexto do protestantismo brasileiro. Como mencionado na introdução, partindo do fato de que a Bíblia é a fonte de discursos das manifestações de judeofilia, o desenvolvimento teórico do modelo explicativo seguirá a hermenêutica filosófica, especialmente no pensamento de Paul Ricoeur, cujas propostas serão instrumentalizadas no levantamento de uma história da teologia e das religiões.

A hermenêutica filosófica será utilizada como ferramenta para compreender a judeofilia. Neste trabalho não será explorada uma proposta de *como deve ser* uma hermenêutica bíblica, mas usar seus estudos para compreender *como ela acontece* na prática cotidiana de apropriação do texto bíblico. As contribuições da hermenêutica filosófica iluminarão as maneiras como os usuários da Bíblia interagem com esse texto que tanto admiram. Assim, este capítulo apresentará três levantamentos: 1) sobre a fecundidade da Bíblia como fonte de narrativas; 2) sobre a fecundidade da hermenêutica filosófica para compreensão da apropriação do texto na vida humana; e 3) sobre a fecundidade das identidades narrativas como resultado da experiência de um grupo com o texto – no caso desta tese, o texto bíblico.

3.1 A FECUNDIDADE DA BÍBLIA

A Bíblia é o livro sagrado do judaísmo e do cristianismo, considerada inspirada por Deus. Como afirma Gottfried Brakemeier, a teoria da inspiração tem origem no judaísmo, tendo na época de Jesus duas vertentes fundamentais: a primeira, de origem no judaísmo helenista, afirmando que a mente dos redatores foi substituída pelo Espírito Santo no ato da escrita, sendo eles meros ouvintes extáticos de uma palavra ditada; e a segunda, do judaísmo palestinese, que não negava a consciência dos escritores no registro do texto. Ambas as premissas viriam a compor a forma cristã de compreender a inspiração. Apesar dessa diferença na concepção de origem, a compreensão final da primeira cristandade foi que a palavra de Deus é sempre palavra espiritual, inspirada pelo Espírito Santo tanto nas palavras ditas por

Jesus e pelos apóstolos como nas palavras escritas pelos apóstolos ou pelos escritores ligados a eles. Assim, os autores são “perpassados pelo Espírito de Deus”, percebendo-se na Escritura “o sopro de Deus”.⁹³ Por esta razão, a Bíblia desempenha função de autoridade, suficiência, perspicuidade e eficácia nas comunidades cristãs. A autoridade da Bíblia está em sua qualidade canônica, uma autoridade espiritual que “exige obediência, sujeição, respeito”.⁹⁴

A Bíblia tem seu valor, impacto e orientação para a vida de comunidades inteiras de judeus e cristãos pelo caráter de revelação da Palavra de Deus. Apenas pelo aspecto sobrenatural ela já é suficiente para a fé. Por outro lado, como bem lembra N. T. Wright, a Bíblia não pode ser excluída do mundo natural. Afinal, ela “foi escrita e editada no mundo do espaço e do tempo”, por muitas pessoas, em contextos históricos sob contingências bastante humanas, de forma que os estudos histórico-críticos a colocam no mesmo nível de análise de outros documentos antigos.⁹⁵

Para N. T. Wright, portanto, se há um aspecto sagrado de uma teologia revelada, há também um processo natural de composição e recepção. É o caminho que se propõe aqui. Tomando a metáfora de que a Palavra de Deus é “espada de dois gumes” a penetrar os corações (Hebreus 4:12), será imaginado que o “primeiro gume” é a ação sobrenatural de Deus, mas o “segundo gume” invoca os processos naturais, igualmente criados por Deus, a que as pessoas estão sujeitas. Ou seja, a fecundidade da Bíblia será tratada a partir de compreensões do mundo dos homens e mulheres em sua linguagem. Neste sentido, serão exploradas três características do texto bíblico que permitirão avançar na compreensão do tema desta tese, a saber: o caráter literário, o caráter polifônico e o caráter simbólico da Bíblia.

3.1.1 O caráter literário da Bíblia

A Bíblia escapa de uma classificação uniformizadora. Primeiro porque ela é um livro, mas também é uma coleção de livros. Além disso, não é possível delimitar esses livros em um único gênero literário. Os gêneros – que na Grécia Antiga eram a epopeia, a tragédia, a poesia lírica e a história – estão agrupados e entrelaçados

⁹³ BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia**: controvérsias - significado - fundamento. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 33-34.

⁹⁴ BRAKEMEIER, 2003, p. 37.

⁹⁵ WRIGHT, Nicholas Thomas. **História e escatologia**: Jesus e a promessa da teologia natural. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 12-13.

pelos autores bíblicos. O próprio gênero narrativo bíblico foi fixado com uma impressionante variedade de formas que sequer podem estabelecer uma divisão clara entre história e mito, por exemplo.⁹⁶

Apesar dos livros bíblicos não poderem ser facilmente classificados em gêneros completamente distintos, é possível perceber um sentido narrativo na Bíblia como um todo. Sua versão canônica final foi organizada com uma espécie de “roteiro” com início, meio e fim. No caso da Bíblia cristã há um Gênesis descrevendo a criação do mundo e um Apocalipse como final apoteótico. Com isso, a Bíblia tornou-se uma grandiosa história do mundo, iniciada pelo Grande Começo de todas as coisas e concluindo com o Fim da História, que também é o fim do livro. Por isso, segundo Paul Ricoeur, o mito do Apocalipse foi o texto que mais contribuiu, no Ocidente, para estruturar as expectativas de um “fim sensato”, dando ao desejo de completude típico do humano uma conclusão discursiva.⁹⁷

Uma vez que se trata de uma grande narrativa englobando a universalidade da história humana, a Bíblia deve também ser analisada como literatura. Erich Auerbach (1892-1957) talvez tenha sido o primeiro a abordar o texto bíblico a partir de uma perspectiva literária.⁹⁸ Em publicação de 1946 Auerbach comparou dois estilos como ponto de partida para seus ensaios: o primeiro estilo foi o de Homero; o segundo, dos autores bíblicos. O estilo de Homero, analisado a partir do canto XIX da Odisseia, é marcado pela exatidão narrativa, um discurso direto lento e pormenorizado, no qual todos os detalhes são informados, com descrições dos personagens, dos utensílios, de seus gestos, do espaço, de sentimentos e ideias. Até mesmo os processos emocionais internos dos personagens são revelados, iluminando toda a narrativa. Já o estilo dos autores da Bíblia hebraica é completamente diferente. Tomando por exemplo o sacrifício de Isaque (Gênesis 22:1-19), Auerbach demonstra como a narrativa é lacônica, nada revelando sobre o local do chamado, sem descrição dos envolvidos, três dias do percurso destituídos de pormenores, pensamentos dos personagens não revelados, assim como a intenção divina permanecendo oculta.⁹⁹ Há uma constante tensão nas narrativas bíblicas que exigem interpretação tan-

⁹⁶ RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 256-257.

⁹⁷ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 38-39.

⁹⁸ AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Editora da USP; Perspectiva, 1971.

⁹⁹ AUERBACH, 1971, p. 1-9.

to a respeito da essência de Deus como da atitude da pessoa piedosa referida.¹⁰⁰ As implicações e tais lacunas serão abordadas na próxima seção.

Um aspecto fundamental percebido por Auerbach é que os personagens, por mais individualizados que sejam, não possuem um único plano, mas muitas camadas de profundidade. Eles estão sempre em uma relação com outros personagens e com Deus, sendo “duramente envelhecidos pelo seu devir”. Eles são eleitos e modelados por Deus. Por isso, eles crescem e são aprofundados ao longo das histórias que compõe seu corpo literário. Assim, há um caminho trilhado entre o jovem Jacó, que roubou a primogenitura do irmão, até o idoso, que recebeu a notícia de que o filho preferido foi despedaçado pelas feras. Deus os amassa e molda neles as formas que a juventude jamais poderia conter. São portadores da vontade divina, mas falíveis e sujeitos à desgraça, sofrendo verdadeiramente – como Adão foi verdadeiramente expulso ou José verdadeiramente lançado em um poço. Para Auerbach, é nos momentos de desespero de situações extremas de abandono que esses personagens são forjados, fazendo aparecer uma personalidade e evolução que não existem nos personagens homéricos. Assim, todo relato bíblico, mesmo quando lenda, é essencialmente histórico.¹⁰¹ Dessa forma, as narrativas bíblicas são confusas, contraditórias e lacunares justamente porque mostram histórias autenticamente humanas em personagens como Abraão, Jacó ou Moisés – mesmo que eles possam ser lendários. A Bíblia se ocupa do acontecer humano.¹⁰²

Dessa forma, os personagens bíblicos apresentam a realidade porque seus dramas são profundamente verdadeiros. E esse drama pessoal do indivíduo está inserido em um drama maior, coletivo, regido pela eleição e promessa divina. Em função da afirmativa de que a providência divina estava por trás de cada história contada na Bíblia, Robert Alter afirmou que a grande inovação técnica da escrita hebraica no contexto da Antiguidade foi produzir a fusão completa da arte literária com a visão teológica de mundo.¹⁰³ Ou seja, mesmo analisando a Bíblia como literatura, não escapa dessa análise a presença do sujeito – Deus – por trás de cada fato narrado. Além disso, como aponta Daniel Marguerat, a visão teológica pode variar dependendo do grupo representado pelo narrador, manifesto, por exemplo, na narrati-

¹⁰⁰ AUERBACH, 1971, p. 12.

¹⁰¹ AUERBACH, 1971, p. 14-15.

¹⁰² AUERBACH, 1971, p. 17.

¹⁰³ ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 38.

va a respeito do recenseamento promovido por Davi. No livro de Samuel, foi Deus quem instigou Davi a promover um recenseamento (2Samuel 24:1); já no texto tardio de Crônicas, foi Satanás quem o induziu (1Crônicas 21:1). Essa diferença demonstra que o autor do segundo relato considerou a teologia anterior inadequada e seu interesse teológico o levou inclusive a reinterpretar a história introduzindo uma nova chave de leitura, talvez baseada em uma “evolução da sensibilidade religiosa”.¹⁰⁴ Disso também resulta que os personagens das narrativas bíblicas não possuem autonomia; todos eles estão construídos dentro de um sistema governado por uma figura central, que é Deus ou Jesus – ou seja, “o personagem não existe em si mesmo, mas em sua relação com a figura central da narrativa”.¹⁰⁵ Literatura e teologia estão fundidas na Bíblia.

Para Alter, o caráter teológico fez com que seus autores escolhessem um gênero específico para registrar suas histórias. Neste caso, a prosa de ficção seria a melhor rubrica geral para classificar as narrativas bíblicas – talvez como prosa de *ficção historicizada*.¹⁰⁶ É altamente peculiar que Israel tenha escolhido a prosa para narrar suas tradições nacionais, fugindo deliberadamente do poema épico – o gênero predominante nas tradições antigas, como as obras de Homero. Segundo Alter, a rejeição ao politeísmo teria contribuído para a emergência dessa nova forma literária, usada para seus propósitos teológicos monoteístas. A prosa deu extraordinária flexibilidade e diversidade de recursos narrativos, libertando os personagens da coreografia de acontecimentos atemporais da repetição ritual, explorando a imprevisibilidade e contradições da liberdade humana.¹⁰⁷ Essa opção representou o abandono da circularidade típica do mito antigo em favor da historicidade encarnada da vida. Segundo Alter, “a escrita bíblica recusa a circularidade estável do mundo mitológico e se abre à indeterminação, às variedades causais, às ambiguidades de uma ficção elaborada para se aproximar das incertezas da vida na história”.¹⁰⁸

¹⁰⁴ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. p. 34-35.

¹⁰⁵ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 83.

¹⁰⁶ ALTER, 2007, p. 46. Paul Ricoeur define as narrativas bíblicas como *quase históricas*, já que elas não têm a intenção criativa da ficção, tampouco oferecem evidências de uma historiografia. Isso produz uma tremenda crise, mas apenas para o nosso tempo, quando a distinção entre ficção e história é mais claramente invocada. RICOEUR, 2006, p. 295.

¹⁰⁷ ALTER, 2007, p. 47-48.

¹⁰⁸ ALTER, 2007, p. 50.

Mesmo que o Deus dos hebreus seja o Deus da história, e o interesse dos judeus estivesse fincado em acontecimentos concretos, a ficção foi o principal recurso de seus escritores para compreender a história.¹⁰⁹ Mesmo em narrativas que parecem ser um registro histórico preciso há uma organização de narrativa, uso de retoques, deslocamentos de ponto de vista e diálogos, entre outros elementos, que resultam em uma reconstituição criativa do fato passado, conferindo coerência humana e descortinando um sentido. Então, como afirma Alter, “talvez se trate menos de uma ficção historicizada que de uma história ficcionalizada, uma história em que o teor e o sentido dos acontecimentos se realizam concretamente por meio dos recursos técnicos da prosa de ficção”.¹¹⁰ Os recursos dos escritores bíblicos foram variados: pelo uso de cenas-padrão se repetindo em outras narrativas; pela alternância de ritmos narrativos inserindo cenas em tempo lento ou discursos diretos dos personagens; pela repetição de fonemas, frases ou imagens; pelas lacunas na caracterização de personagens; pelo reforço da noção contraditória da existência; e principalmente por sustentar um elevado propósito teológico no texto.¹¹¹

Em função da inovação literária dos autores bíblicos e sua ligação com a teologia, Robert Alter orienta o leitor a prestar atenção a alguns aspectos fundamentais do texto bíblico: 1) Palavras: a presença de uma mera palavra nunca é indiferente e sua importância reside justamente no seu aspecto lacônico; por isso, a repetição de palavras breves deve ser observada porque possui significado no conjunto da obra. 2) Ações: recorrências, paralelismos e analogias marcam a narrativa bíblica e têm papel crucial, mesmo quando aparecem vários capítulos depois.¹¹² 3) Diálogo: todo o universo da narrativa bíblica gravita em direção ao diálogo, talvez porque os escritores bíblicos vissem na fala a faculdade humana essencial. 4) Narração: o traço mais importante do narrador é seu modo de combinar onisciência e discrição; ao mesmo tempo ele parece demonstrar um conhecimento integral e coerente de Deus e um conhecimento incompleto dos homens.¹¹³ Assim, os escritores bíblicos deixaram uma obra literária plena de significados.

Além disso, a estratégia literária dos autores bíblicos implica em um leitor continuamente convidado a participar da trama. Como afirma Anne-Marie Pelletier,

¹⁰⁹ ALTER, 2007, p. 57-58.

¹¹⁰ ALTER, 2007, p. 70.

¹¹¹ Alter descreve essas características em cada capítulo de seu livro.

¹¹² ALTER, 2007, p. 265-266.

¹¹³ ALTER, 2007, p. 268-271.

invocando estudos da teoria da enunciação, quando autores bíblicos utilizam os pronomes “eu”, “tu” ou “nós”, seus enunciados afetam a própria pessoa do leitor, que passa ela também a se identificar como o “eu” do texto. O mesmo vale para expressões como “hoje te ordeno”; o “hoje” do texto torna-se o “hoje” do leitor. Mais do que uma questão retórica, há no autor bíblico a intenção de um alcance teológico, uma busca de atualização, como a aliança firmada por Iahweh, que passa de geração em geração, cada uma delas chamada a ficar em permanente escuta de Deus.¹¹⁴ O leitor torna-se, assim, um ator envolvido na trama, cooperando com a transposição do texto para o seu presente.¹¹⁵ Ou seja, quando o mandamento divino diz aos israelitas da Antiguidade que “hoje te proponho a vida e o bem, e a morte e o mal” (Deuterônimo 30:15), esse “hoje” reverbera na era contemporânea do leitor, que entende o “te proponho” direcionado a si próprio.

3.1.2 O caráter polifônico da Bíblia

Uma das características do texto bíblico ressaltada por Auerbach, não explorada na seção anterior, é o aspecto lacunar, ambíguo e misterioso das narrativas bíblicas. Foi verificado como tal estilo foi imposto pela visão histórica e teológica dos autores bíblicos ao descreverem seus personagens e suas experiências. Eles tratavam da realidade como ela é, com todas as suas “cruzas”. Agora será observada a outra questão: como a narrativa bíblica é passível de interpretações. Seguindo a trilha desbravada por Auerbach, Robert Alter reafirma o fato de que a Bíblia hebraica não se apresenta como um texto fechado, hermético e de aplicação direta como uma bula de remédio. Pelo contrário, é um texto aberto:

De fato, um dos objetivos fundamentais das inovações técnicas promovidas pelos antigos escritores hebreus consistiu em promover certa indeterminação de sentido, especialmente quanto às causas da ação, às qualidades morais e à psicologia dos personagens [...]. Possivelmente pela primeira vez na narrativa literária, o significado foi concebido como um *processo* que exige revisão contínua – tanto no sentido usual como na acepção etimológica de “ver de novo” –, suspensão da opinião, exame atento das várias possibilidades e avaliação das lacunas de informação.¹¹⁶

¹¹⁴ PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 126-129.

¹¹⁵ MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. p. 54.

¹¹⁶ ALTER, 2007, p. 27-28.

As lacunas de informação convidam à reflexão. Como afirma Anne-Marie Pelletier a partir de Auerbach e Alter, a Bíblia ativa uma revisão interpretativa pelo fato de “se declarar explicitamente texto a interpretar e a re-enunciar”. Isso acontece porque todo texto consistente é *polifônico*, não se esgotando em um sentido único, mas jogando com o leitor e a sua criatividade, desenvolvendo múltiplos sentidos. O não-dito do texto bíblico acolhe os implícitos justamente pelas suas estruturas de indeterminação.¹¹⁷ Como acontece essa indeterminação? Pode-se pensar em diversos exemplos dessa liberdade narrativa. Como aponta Zabatiero, quando um autor bíblico afirma que “Davi consultou ao Senhor” (2Samuel 5:19), fica a pergunta: como exatamente ele fez isso? Por sorte, viu ou falou e ouviu diretamente? O texto não esclarece, e tal ausência faz parte de sua forma de narrar. Há uma relação de proximidade e distância com a realidade, representando-a para transformá-la por meio das histórias narradas. Assim, as estratégias literárias definem o caráter estético e retórico junto aos leitores, além de usarem elementos linguísticos como a metáfora – uma figura, uma forma de linguagem –, gerando indefinições de entendimento que invocam a participação do leitor.¹¹⁸

A indeterminação do texto bíblico deixa muitos exegetas um tanto confusos. A cultura científica contemporânea, na qual a teologia protestante está mergulhada, procura harmonizar todos os textos da Bíblia tendo em perspectiva suas próprias teologias sistemáticas. Entretanto, não se pode afirmar exatamente que algo considerado contraditório hoje seria tão problemático para o escritor bíblico ou seu leitor na Antiguidade.¹¹⁹ Provavelmente não, razão pela qual também podemos compreender a abertura e a liberdade dos autores bíblicos na constituição de sua prosa. Eles revelam uma profundidade e sutileza na visão religiosa justamente pelo uso dos recursos da prosa e da ficção.¹²⁰ Trata-se de um jogo convidativo. Como nos recorda José Tolentino Mendonça, a indeterminação instaura um “espaço em branco” entre o texto e o leitor, um “patamar vazio, um tempo que ainda não começou” – insinuando que, como no caso dos Evangelhos, o ministério de Jesus “está e não está resolvido”. Nestes textos, muitas perguntas são levantadas e simplesmente ficam

¹¹⁷ PELLETIER, 2006, p. 118-119.

¹¹⁸ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011. p. 112.

¹¹⁹ ALTER, 2007, p. 40.

¹²⁰ ALTER, 2007, p. 42.

sem resposta, permitindo a inserção nesse espaço vazio de uma demanda nova e atualizada na prática da leitura.¹²¹

Possivelmente tal estrutura de indeterminação seja um dos motivos para que teólogos bíblicos e sistemáticos ainda estejam à procura de um centro ou eixo temático unificador no conjunto da Bíblia. Conforme Gerhard Hasel, a pergunta pelo centro da Bíblia hebraica, por exemplo, é das mais importantes e debatidas da teologia do Antigo Testamento. As posições dos mais diversos teólogos ao longo dos últimos dois séculos são variadas: o centro pode ser a aliança, que Deus é Senhor, a eleição, a comunhão, *lahweh* e o povo de *lahweh*, a exclusividade de Deus, o senhorio de Deus e comunhão entre Deus e ser humano, ou o próprio Deuteronômio. Enfim, diante de tantas possibilidades, Hasel defende que “uma teologia veterotestamentária que reconhece Deus como o centro dinâmico e unificador não é forçada a tornar este centro um princípio estático de organização”.¹²² Deus como centro unificador não se torna fator de fechamento, mas de abertura de sentidos.

A variedade discursiva a respeito de Deus dentro da própria Bíblia é ressaltada pelo teólogo Walter Brueggemann. Diante do fato de que Deus é o tema principal da Teologia do Antigo Testamento, e de que Ele não se adapta facilmente às expectativas dogmáticas dos cristãos, o tema apropriado da teologia seria não tanto o *theos*, mas o *logos* da teologia, o discurso sobre Deus. Assim, Brueggemann procura compreender como Israel discursa sobre Deus, considerando que tal discurso se apresenta basicamente como um testemunho de Israel sobre o que foi falado por Deus a Israel.¹²³ Esse testemunho é um modo de conhecimento e certeza da revelação divina que rompe totalmente com a epistemologia tanto da Antiguidade como da Contemporaneidade.¹²⁴

O testemunho como sentido central do Antigo Testamento foi tomado por Brueggemann a partir da metáfora do julgamento. Neste, o contexto do tribunal daria oportunidade a cada testemunha relatar aquilo que aconteceu, dando sua versão da verdade, cujo debate – a partir dos testemunhos – levaria à conclusão do real.¹²⁵ Os

¹²¹ MENDONÇA, 2015, p. 52.

¹²² HASEL, Gerhard. **Teologia do Antigo e Novo Testamento**: questões básicas no debate atual. São Paulo: Academia Cristã, 2015. p. 174.

¹²³ BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: Testemunho, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014. p. 175.

¹²⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 177-178.

¹²⁵ BRUEGGEMANN, 2014, p. 180.

testemunhos de Israel registrados na Bíblia são basicamente formas discursivas sobre a realidade de Deus, as quais possuem algumas características: 1) são sentenças completas (não apenas palavras isoladas) que se organizam “em torno de um verbo ativo que manifesta uma ação transformadora, invasiva ou inversora”;¹²⁶ 2) o Deus de Israel é o sujeito desse verbo ativo, afirmando categoricamente que Iahweh “tem atuado de modos decisivos e transformadores”;¹²⁷ e 3) este verbo ativo tem um objeto direto sobre o qual atua, o qual se manifesta como um “nós”, mas que deve ser expresso formalmente como “Israel”, o que “é regularmente o receptor da atividade direta” de Deus.¹²⁸ Ou seja, os autores bíblicos testemunham sobre os atos transformadores de Deus sobre o povo de Israel, expressando mesmo a subversão de perspectivas dominantes da realidade.

O resultado desse universo de textos registrado nas páginas da Bíblia é uma grande “pluralidade de testemunhos sobre Deus e a vida de Israel com ele”. Esse pluralismo pode ser visto, por exemplo, nas diferentes reações ao exílio, ou mesmo nas disputas internas sobre o agir de Deus que aparecem no livro de Jó. Por isso, como Brueggemann afirma, “fica claro que os diversos testemunhos sobre Javé, em qualquer momento particular da vida de Israel, em geral entram em profunda disputa entre si, discordando completamente sobre a ‘verdade’ de Javé”. Isso se mantém mesmo na versão final e canonizada da Bíblia, a qual acomoda e concede que versões em tensão sejam igualmente registradas, sem privilegiar esta ou aquela. Trata-se de um processo de disputa e acordo que constitui o modo de testemunho teológico de Israel”.¹²⁹ Brakemeier, por sua vez, concorda ao definir a Bíblia como “um livro pluriforme, polifônico”, pois “feito em mutirão”.¹³⁰

Essa pluralidade original de testemunhos dos autores bíblicos reverbera também na teologia que se debruça sobre o Antigo Testamento. A interpretação dos textos procede de contextos sociais, eclesiásticos, políticos e econômicos os mais diversos, os quais determinam em grande parte as conclusões da leitura, de acordo com os próprios interesses. Na atualidade, entretanto, a pretensão de total isenção na leitura e interpretação, em uma neutralidade racional e “asseada”, caiu por terra,

¹²⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 183.

¹²⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 184.

¹²⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 186-187.

¹²⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 915.

¹³⁰ BRAKEMEIER, 2003, p. 14.

não sendo mais possível uma interpretação hegemônica consolidada como antes. Como afirma Brueggemann,

A iniciativa eclesial e acadêmica de interpretação, como o processo testemunhal do próprio Israel, é pluralista e envolve disputa e acordo. É importante reconhecer que, nessa polêmica empreitada interpretativa, cada gesto de interpretação é provisório e ainda deve ser novamente julgado. Assim, não adianta reivindicar uma fundamentação em elevada moral, ou alta crítica, ou ortodoxia, ou solenidade de voz, ou indignação contra ideologias, porque todas essas perspectivas tendem a ser aceitas apenas em contextos privilegiados.¹³¹

A pluralidade tanto da origem, o texto bíblico, como de sua interpretação, é a realidade do mundo hermenêutico judaico e cristão. Enfim, mesmo buscando um “centro” da Bíblia, a abertura de sentidos é a percepção chave. Tem-se, então, um caráter extremamente polifônico da Bíblia tanto pela estrutura de indeterminação de seus textos, convidando à interpretação permanente, como nas diferentes vozes que o cânone abriga e nas diferentes leituras que delas se fazem.

3.1.3 O caráter imaginativo da Bíblia

Para o teólogo Walter Brueggemann, a centralidade da profecia israelita está em alimentar e fazer surgir uma consciência alternativa à consciência predominante. Como a cultura dominante é essencialmente desprovida de autocritica e incapaz de ser dinamizada pelas promessas de Deus, a vocação profética seria o despertar de uma comunidade alternativa.¹³² Moisés foi o primeiro profeta a despertar em Israel a consciência da necessidade de romper completamente com a realidade social do Egito faraônico. Sua atuação trouxe um caráter revolucionário radical que ocorreu em dois níveis. No primeiro, promovendo um rompimento com o triunfalismo estático da religião egípcia, cujos deuses eram senhores imutáveis da ordem e ligados ao poder do faraó e seus interesses, razão pela qual era preciso desmascará-los como falsos deuses. No segundo nível aconteceu o rompimento com a política faraônica de exploração, formando uma comunidade social baseada no Deus da liberdade. Ou seja, Moisés trouxe uma alternativa com dois direcionamentos: apresentando uma religião da liberdade de Deus contraposta à religião do triunfalismo imperial, ao mesmo tempo em que propunha uma política de justiça e compaixão

¹³¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 916.

¹³² BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 12-13.

contraposta à política opressora.¹³³ Tomando aqui a análise dialética de ideologia e utopia elaborada por Paul Ricoeur, pode-se afirmar que, contra o papel legitimador das autoridades e poderes estabelecidos exercido pela ideologia, emerge a utopia como um campo de possíveis que permite “encarar maneiras de viver radicalmente outras”.¹³⁴ Por isso, a profecia israelita é marcada pelo despertar da imaginação, a possibilidade de que, em Deus, algo genuinamente novo possa brotar na realidade.

O potencial imaginário da Bíblia é observado também no campo literário, conforme Northrop Frye (1912-1992). Frye analisou a Bíblia do ponto de vista de um crítico literário, concluindo que a narrativa e imagética bíblicas montaram uma “estrutura imaginativa” no qual a literatura ocidental operou pelo menos até o século XVIII e continua sofrendo influência até hoje.¹³⁵ Por isso, a Bíblia é o elemento primordial da tradição imaginativa do Ocidente.¹³⁶

Partindo do entendimento histórico tripartite de Vico (1668-1744), Frye definiu a história da linguagem em três fases: metafórica, metonímica e descritiva. A mais antiga delas é a *linguagem metafórica* (ou hieroglífica), na qual as palavras funcionam como forças dinâmicas ou de poder, nas quais a metáfora expressa uma energia comum a sujeito e objeto. É a fase em que deuses têm sua personalidade identificada com aspectos da natureza (deus-sol, deus-do-mar etc). Depois de Platão surgiu a *linguagem metonímica* (ou hierática), produzida por uma elite intelectual, na qual as palavras se tornam expressão exterior de ideias interiores, e os objetos são separados do sujeito. É a fase que tornou possível pensar Deus em uma estrutura monoteísta e abstrata. A reflexão ganhou destaque e o comentário se tornou o principal gênero metonímico, usando a metáfora apenas como ilustração de um conceito. Depois do século XVI emergiu a *linguagem descritiva* (ou demótica), em que a dedução está subordinada ao processo indutivo e à coleta de fatos. O mundo objetivo é a ordem da natureza, a reflexão deve obedecer aos sentidos e as palavras são servas da reflexão. Esta é basicamente a linguagem da ciência contemporânea.¹³⁷

Segundo Frye, a Bíblia tem sua origem na fase metafórica e uma parte considerável de seu conteúdo está também na fase metonímica. Entretanto, para ele, o

¹³³ BRUEGGEMANN, 1983, p. 17-20.

¹³⁴ RICOEUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 29-33.

¹³⁵ FRYE, Northrop. **O código dos códigos**: a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 9.

¹³⁶ FRYE, 2004, p. 18.

¹³⁷ FRYE, 2004, p. 28-36.

idioma linguístico da Bíblia não coincide com nenhuma das fases: mesmo repleto de metáforas, ele não é transcendental ou abstrato, e o uso descritivo é ocasional. Por isso, Frye defende um quarto tipo para classificar o conjunto bíblico, o do *kerigma* ou *proclamação*, uma modalidade de retórica. Ela está enraizada em todos os recursos da linguagem e não pode ser abordada de forma simplista.¹³⁸ Entendida a complexidade da linguagem bíblica como proclamação, Frye passa a analisá-la a partir de três pontos de vista: do mito, da metáfora e da tipologia.

O *mito* tem duas formas de ser entendido: em sentido amplo como *mythos*, ou seja, um enredo ou narrativa que ordena palavras em uma sequência (o que inclui todas as estruturas verbais); e em sentido restrito como uma narrativa que tem significado peculiar por contar para determinada sociedade o que é importante para ela saber, seja sobre suas origens, seus deuses, suas leis ou suas estruturas de classe. O mito, portanto, é o contrário do uso popular de ser “não exatamente verdade”, mas é revestido de seriedade e importância especiais.¹³⁹ Por isso, para Frye as discussões sobre a historicidade dos eventos narrados pouco importam porque a questão fundamental é outra: mesmo havendo conteúdo histórico na Bíblia, ele está ali por outra razão, que é a profundidade ou significado espiritual. A verdade histórica nada tem a ver com esse objetivo, razão pela qual o drama imaginativo de Jó é muito mais verdadeiro e profundo espiritualmente do que as listas de cantores de Crônicas.¹⁴⁰ Como o mito não se relaciona com o real, mas com o possível, é muito difícil ligar a impressionante narrativa bíblica da libertação do Egito com eventos históricos, pois ela fala de algo que os fatos históricos não levam a acreditar. Impérios não são derrotados por escravos no mundo real. Então, o Egito da Bíblia não está no relato histórico, mas expandido pelo passado, presente e futuro. Por isso o êxodo pôde inspirar os negros escravizados nos EUA, que encontraram nas páginas da Bíblia a sua esperança de liberdade, mesmo que aquela narrativa nada tivesse a ver com eles ou os norte-americanos. O mito de libertação, que é o mito central da Bíblia, ilumina a perspectiva de escravos de todas as eras.¹⁴¹ Um exemplo poderoso de permanência do mito da libertação na contemporaneidade é a Teologia da Libertação no contexto latino-americano do século XX, firmada nas narrativas do Êxodo.

¹³⁸ FRYE, 2004, p. 55.

¹³⁹ FRYE, 2004, p. 57-59.

¹⁴⁰ FRYE, 2004, p. 65-67.

¹⁴¹ FRYE, 2004, p. 76-77.

No ponto de vista da *metáfora*, Frye demonstra como a Bíblia está repleta de metáforas explícitas, como Jesus afirmando ser “a porta” ou “o pão da vida”. A metáfora, na Bíblia, não é apenas um ornamento, mas uma modalidade diretiva do pensamento. É neste sentido que Pedro ganhou seu nome em um trocadilho com o objeto “pedra”. Por isso as doutrinas centrais do cristianismo somente podem ser expressas gramaticalmente em metáforas, como Cristo “é” Deus e homem ao mesmo tempo, ou o pão e o vinho “são” seu corpo e seu sangue. Para Frye, o fato das doutrinas terem sido racionalizadas em credos e confissões lhes deu um “cheiro de mortalidade intelectual”, cujas explicações se perdem, sendo por fim necessário emergir a metáfora original. Exemplo disso foi a forma de São Patrício explicar a Trindade por meio de um trevo – associando um conceito a um objeto por meio da metáfora.¹⁴² Entretanto, para além das expressões metafóricas ocasionais da Bíblia, Frye considera importante o fato deste livro ter sido “congelado” em uma forma canônica, o que lhe deu um sentido de unidade. Dessa forma, a Bíblia inteira acabou sendo compreendida como uma única grande e complexa metáfora, contendo uma estrutura de imagens reiteradas. Assim, o mito e a metáfora são a base da Bíblia, estando próxima da narrativa poética de caráter universal, conforme o conhecido conceito de Aristóteles.¹⁴³

Finalmente, do ponto de vista da *tipologia*, Frye demonstra como os escritores do Novo Testamento viam os textos da Bíblia hebraica como fonte antecipadora dos eventos de Cristo. Por isso, o Novo Testamento reivindica ser a chave para a Bíblia hebraica, a explicação do que ela realmente queria dizer. Este é o cerne da tipologia: o tipo é uma figura de linguagem móvel no tempo, pois existe no passado, mas encontra seu antítipo (ou realização) no presente. Essa mobilidade também pode ser considerada na relação do tipo no presente e o antítipo no futuro. Assim, a tipologia é uma espécie de teoria da história, pois apresenta um sentido para a história, cujos eventos mostrarão seu significado mais cedo ou mais tarde. A tipologia é, portanto, uma forma retórica e pensamento revolucionária, uma vez que considera os próprios eventos da vida como um sonho do qual se deve despertar.¹⁴⁴ A questão do tipo é bastante evidente ao analisar a forma como o Novo Testamento apresenta a Cristo: ele é o antítipo individual de um tipo coletivo, a sociedade de Israel na Bi-

¹⁴² FRYE, 2004, p. 80-83.

¹⁴³ FRYE, 2004, p. 91.

¹⁴⁴ FRYE, 2004, p. 107-112.

bliá hebraica. Essa relação somente é possível por meio da metáfora da realeza, uma vez que a função do rei é representar aos súditos a unidade social em uma única pessoa. Esse tipo de metáfora é frequente até hoje, quando se diz que “o Japão está fazendo algo” como se fosse um ser individual.¹⁴⁵

Tais características da linguagem manifestas no mito, na metáfora e na tipologia convergem em um grande livro que, embora unificado, demonstra certo descuido pela unidade. Não porque faltou habilidade para costurar suas narrativas, mas porque seus autores superaram a própria ideia de unidade, caminhando em outra perspectiva, vinculada à tradição oral – e como tal, com uma perspectiva descentralizada.¹⁴⁶ Assim, Frye chega à conclusão de que o princípio crítico da Bíblia é a *ressonância* através da qual uma afirmação, ocorrida em um contexto particular do passado, adquire um significado universal. A visão terrível de Deus mergulhado no sangue ao pisar as uvas no lagar de sua ira (Isaías 63:1-6) penetrou na consciência norte-americana no famoso hino “Battle Hymn of the Republic”,¹⁴⁷ embora o contexto original do texto tenha sido a celebração do massacre dos edomitas. Da mesma maneira, a poderosa frase bíblica da “voz branda e delicada” sussurrada a Elias no monte Horebe (1Reis 19:12) ressoa no futuro em contextos novos e diversos. Tais ressonâncias não seriam possíveis sem o contexto original e uma potência para expandi-lo para além de si mesmo. Essa potência está na variedade gigantesca de materiais colhidos pela unidade imaginativa apoiada pela metáfora.¹⁴⁸ Por isso é possível tomar uma narrativa como a do início do livro de Josué, na qual Deus orienta o guerreiro a ser forte e corajoso na guerra contra os cananeus, e aplicá-la como incentivo ao desempregado de uma congregação cristã, o qual toma força e coragem para abrir um negócio de cachorro-quente e trazer sustento para sua família.

Enfim, Northrop Frye, a partir de uma análise crítica literária, demonstrou o quanto a Bíblia é o livro fundamental da cultura ocidental, um depósito de mitos e metáforas, uma verdadeira potência imaginativa para leitores de todas as eras. Trata-se de uma abertura ao possível e até improvável dentro da realidade dura da existência. Retornando à teologia, vale notar que um dos propósitos da Bíblia, conforme apontado por John Goldingay, é levar pessoas a enxergar as coisas de outra forma,

¹⁴⁵ FRYE, 2004, p. 115-116

¹⁴⁶ FRYE, 2004, p. 245-247.

¹⁴⁷ Traduzido no Hinário para o Culto Cristão com o título “Já refulge a Glória Eterna de Jesus”.

¹⁴⁸ FRYE, 2004, p. 256-257.

vendo a história de suas próprias vidas à luz do contexto das narrativas bíblicas da criação, do êxodo, do exílio e tantas outras:

Como João, em Apocalipse, profetas e visionários buscam levar o povo de Deus a vislumbrar realidades terrenas à luz de realidades celestiais e a ver realidades presentes à luz do que Deus pretende fazer. Apocalipse faz isso ao retratar um universo simbólico alternativo.¹⁴⁹

Nada pode ser mais alternativo do que o universo apresentado no Apocalipse, o final apoteótico do livro sagrado. A Bíblia, portanto, é uma obra cujo conteúdo traz em si uma potência imaginativa, um reservatório de metáforas pronto a ser resgatado pelo leitor em suas experiências cotidianas. Some-se o caráter imaginativo ao caráter literário e polifônico da Bíblia e se tem a compreensão da fecundidade deste livro para produzir novas e transformadoras narrativas. Tal fecundidade da Bíblia também significa uma fecundidade de recepções de seu texto. Como aponta Claude Geffré, “a mensagem cristã é suscetível de múltiplas recepções no curso dos tempos, e essas recepções jamais são uma interpretação definitiva; elas podem ser sempre o objeto de retomadas”.¹⁵⁰ Essa fecundidade de recepções está ligada ao caráter hermenêutico da experiência humana no tempo, o que será verificado na próxima seção.

3.2 A FECUNDIDADE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Quando a Bíblia é tratada como um documento sagrado do judaísmo e do cristianismo, entra-se invariavelmente no campo da interpretação desse texto – ou seja, como trazer o conteúdo do passado para o presente. Nesse sentido, como aponta Gordon Fee, há duas tarefas: uma executada pela exegese, o estudo sistemático da Escritura para encontrar os significados originais pretendidos pelos seus autores; e a outra pela hermenêutica, entendida como a procura da relevância ou significado desses textos para a atualidade. Essa divisão entre exegese e hermenêutica tem recebido certas críticas, porque todo o processo é hermenêutico. De qualquer maneira, a questão está no controle: tradicionalmente busca-se estabele-

¹⁴⁹ GOLDINGAY, John. **Teologia bíblica**: o Deus das escrituras cristãs. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 89.

¹⁵⁰ GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada da hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 39.

cer regras ou diretrizes na hermenêutica para controlar suas conclusões e garantir que elas permaneçam dentro da “intenção original do texto bíblico”.¹⁵¹ Tais diretrizes procuram estabelecer limites à criatividade do intérprete. Entretanto, não será essa a hermenêutica tratada aqui. Ela está relacionada a *como deve ser feita a interpretação*. A preocupação dessa tese é histórica; ela pretende compreender *como acontece a interpretação* no cotidiano das comunidades que amam a Bíblia, e o que isso implica em suas ações.

Tal proposição está relacionada à ampliação do campo de ação pela qual a hermenêutica tem passado no último século. De uma ciência interessada pelos métodos e regras de interpretação correta, e como tal um apoio para outras ciências como a teologia, o direito ou a história, a hermenêutica tornou-se uma filosofia geral a respeito do ser humano – este entendido como um ser finito necessitado de interpretação, capaz de interpretar e viver em um mundo de interpretações. Tal ampliação da competência hermenêutica pode ser creditada a Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Martin Heidegger (1889-1976). A questão crucial passou a ser a compreensão de si ou, como em Heidegger, a possibilidade da libertação do inautêntico na existência para a autenticidade em si mesmo. Central para esta tese será o pensamento de Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo que contribuiu significativamente para a ampliação do sentido da hermenêutica ao buscar auxílio nas disciplinas interpretativas da realidade humana, como a história, a exegese, as religiões comparadas, a psicanálise e as ciências da linguagem. O objetivo de Ricoeur era impedir que a filosofia se tornasse estéril; para ele a hermenêutica seria uma “escuta racional e refletida das narrativas e abordagens que reconhecem um sentido e uma direção ao esforço humano para existir”.¹⁵² Como afirma Jean Grondin,

A intuição hermenêutica de base permanecerá, todavia, constante: a via régia do conhecimento de si não é a da introspecção, mas a da interpretação, dos signos, dos símbolos e das narrativas em que se narra nosso desejo de viver. Toda a filosofia reflexiva, fenomenológica e hermenêutica de Ricoeur se dedicará a essa questão da interpretação e suas possíveis orientações.¹⁵³

¹⁵¹ FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que lêes?** Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. 2a. ed. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 19-27.

¹⁵² GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015. p. 14-15. Uma obra que auxilia a compreender a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, da qual foram aproveitados alguns *insights* e referências bibliográficas, é BENTHO, Esdras Costa. **Da História à Palavra: a teologia da Revelação em Paul Ricoeur**. São Paulo: Editora Reflexão, 2016.

¹⁵³ GRONDIN, 2015, p. 28.

A interpretação é uma busca pela verdade, o que não deixa de ser um problema ao se considerar a finitude do ser humano. Como chegar à verdade, se homens e mulheres são incapazes de ter acesso pleno a ela? Para Ricoeur é justamente na intenção de encontrar a verdade que reside o momento de infinitude do humano, o que o leva, de alguma maneira, a participar da verdade e do infinito. Resulta disso que Ricoeur busque na fenomenologia da religião – especialmente de Mircea Eliade (1907-1986) – uma aproximação das narrativas míticas, reveladoras das possibilidades humanas, aprofundando a interpretação existencial dos mitos.¹⁵⁴ Por isso, a hermenêutica extrapolou os limites da interpretação e do método interpretativo e, como afirma Ulrich Körtner, tornou-se uma “teoria de uma compreensão abrangente do mundo e da existência humana, realizada *no meio da interpretação de textos*.”¹⁵⁵

Na hermenêutica filosófica, especialmente em Paul Ricoeur, o texto está, portanto, em relação íntima com a experiência humana. Textos redundam em atos ao trilharem o caminho da linguagem. Por isso, como aponta Geffré, a “filosofia hermenêutica quer ultrapassar a aparente transparência do sujeito a si mesmo e busca uma compreensão de si que seja mediada por sinais, símbolos e textos narrativos.”¹⁵⁶ Para compreender como ocorre tal relação será explorado o caráter da experiência humana em três aspectos: o simbólico, o litúrgico e o narrativo.

3.2.1 O caráter simbólico da experiência humana

O ser humano, embora pertencente ao mundo animal, não interage com a natureza da mesma forma que outros animais o fazem. Ernst Cassirer (1874-1945) esclarece a questão: o mundo humano se diferencia do mundo animal pelo seu distintivo método de adaptar-se ao meio marcado pela intermediação de um sistema simbólico entre o seu sistema receptor e o sistema de reação. A humanidade não apenas reage aos estímulos do mundo; ela também pensa. Por isso, homens e mulheres não vivem apenas de reações biológicas à natureza, mas em um universo simbólico constituído por linguagem, mito, arte e religião. Ou seja, as pessoas não vivem o mundo enfrentando diretamente a realidade, mas filtrando-a por meio de

¹⁵⁴ GRONDIN, 2015, p. 46-49.

¹⁵⁵ KÖRTNER, Ulrich H. J. **Introdução à hermenêutica teológica**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. p. 100.

¹⁵⁶ GEFFRÉ, 2004, p. 44.

emoções imaginárias, temores, esperanças, sonhos e fantasias. Por isso, Cassirer definiu o ser humano como *animal symbolicum*.¹⁵⁷ O símbolo, portanto, é fundamental para a compreensão do ser humano.

O símbolo está situado no nível profundo da linguagem, e está repleto de expressões multívocas. Paul Ricoeur assim o define:

Chamo símbolo a toda a estrutura de *significação em que um sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro*. Essa circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico.¹⁵⁸

Os símbolos são estruturas de significação com sentido duplo. Carl Jung (1875-1961) apresenta uma definição semelhante em seus estudos da psique humana. Para ele, o símbolo é “um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional”.¹⁵⁹ Uma palavra ou imagem “é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato”.¹⁶⁰ Em sua obra, Jung explora o mistério dos símbolos ao nível de arquétipos (ou modelos) coletivos do inconsciente e revelado em sonhos. Por outro lado, o mitólogo Mircea Eliade explora os símbolos como expressões de um sistema de afirmações coerentes com a realidade final das coisas, uma realidade metafísica, reconhecendo determinada situação no Cosmo.¹⁶¹ Enquanto para Jung os arquétipos são produto de uma tendência instintiva humana, em Eliade são produto de uma ontologia original que impulsiona o desejo a participar em uma realidade transcendente.¹⁶² Há, no caso de Eliade, um eco do pensamento de Rudolf Otto (1869-1937) ao explorar as características das reações racionais e irracionais ao sagrado como elementos presentes *a priori* no espírito humano.¹⁶³

¹⁵⁷ CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972. p. 49-51.

¹⁵⁸ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés Editora, 1988. p. 14.

¹⁵⁹ JUNG, Carl (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016. p. 18.

¹⁶⁰ JUNG, 2016, p. 19.

¹⁶¹ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**: arquétipos e repetição. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 17-18.

¹⁶² ELIADE, 1984, p. 19.

¹⁶³ OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 173.

Compreenda-se o sentido duplo do símbolo. Por exemplo, a palavra “água”. O sentido direto, literal e banal, é o componente físico composto de hidrogênio e oxigênio, o qual funciona como base fundamental de toda a vida no planeta. Entretanto, ao nível simbólico da linguagem, a palavra “água” pode remeter para outras expressões da cultura humana. Ela pode estar vinculada às crenças do nascimento humano das águas do caos anterior à criação, ou remeter ao dilúvio (seja universal, seja na submersão de continentes como Atlântida), ou ainda como a morte ritual no batismo – não como fim definitivo, mas em renascimento para uma nova vida, ao mesmo tempo lavando pecados e purificando.¹⁶⁴ Assim, “água” possui um sentido original que, pelo caráter duplo do símbolo, se transfigura em novas compreensões no campo do sentido humano da existência.

Na relação com os símbolos, o trabalho da interpretação do hermenauta é justamente decifrar o sentido escondido no sentido aparente, desdobrando as diferentes camadas de significados sobre a significação literal. Apesar dos símbolos serem extremamente variados e alvo de estudos da fenomenologia da religião e da psicanálise (pois as lendas, folclores, mitos e mesmo a poesia são ricos em simbolismo), é na linguagem que o cosmos, o desejo e o imaginário são expressos. É preciso a presença de uma pessoa que fala, a ocorrência da linguagem, para que o mundo se torne em *hierofania*, ou manifestação do sagrado.¹⁶⁵ Assim, o símbolo dá sentido por meio de um sentido; o sentido literal, primário – mundano e muitas vezes físico, como a água – remete a um segundo sentido – figurado, espiritual, existencial e ontológico, dado apenas por meio dessa designação indireta. O símbolo provoca a reflexão porque apela a uma interpretação; tal apelo decorre de sua abertura, fazendo com que ele nunca acabe de dizer.¹⁶⁶ Embora o símbolo esteja na base da relação humana com o mundo, não é algo dado imediatamente e seu ensinamento não é fácil de extrair. Um símbolo plenamente explicado resultaria na sua morte, pois desmascararia seu sentido e tornaria suas imagens inúteis. Por isso, para Ricoeur, o “símbolo dá que pensar”. “Esta afirmação, que me encanta, diz duas coisas: o sím-

¹⁶⁴ ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. p. 172-173.

¹⁶⁵ RICOEUR, 1988, p. 15.

¹⁶⁶ RICOEUR, 1988, p. 29.

bolo dá; mas aquilo que ele dá, é algo a pensar, algo sobre o qual se pense”.¹⁶⁷ A reflexão é o resultado da abertura do símbolo.

Tamanha abertura significa também que pode ocorrer uma disputa hermenêutica entre projetos filosóficos distintos e até rivais. Vejam-se as grandes diferenças de interpretação dos símbolos e mitos na fenomenologia da religião de Mircea Eliade em relação aos da psicanálise freudiana ou jungiana. No contexto da história do protestantismo constitui exemplo a disputa entre Lutero e Zwínglio a respeito da Eucaristia, cuja intransigência sobre a presença imanente ou transcendente de Cristo nos elementos levou à ruptura do movimento. Essa é a fraqueza do símbolo enquanto base para reflexão. Mas, para Paul Ricoeur, é nessa fraqueza que reside a sua força, pois seu duplo-sentido visa decifrar o existencial e ontológico do ser humano justamente por meio do excesso de sentido. O simbolismo revela a equivocidade do ser: como “o ser diz-se de múltiplos modos”, emerge o simbolismo.¹⁶⁸

Qualquer símbolo, segundo Ricoeur, possui dimensões cósmica, onírica e poética. A dimensão *cósmica* está relacionada aos elementos do mundo como céu, sol, lua, água, vegetação, os quais estão vinculados às hierofanias reveladas em pedaços do cosmos e se revestem de inúmeras significações. A dimensão *onírica* é manifesta nos sonhos, marcando a passagem da função cósmica para a psíquica, cujos símbolos fundamentais da humanidade se manifestam como guia do “tornar-se si mesmo”. E a dimensão *poética* é onde as modalidades cósmicas e psíquicas são completadas pela imaginação da poesia. A poética, entretanto, apresenta o símbolo em estado mais puro, mais nascente, justamente por se situar no surgimento da linguagem.¹⁶⁹ Por isso, para Ricoeur, o símbolo é mais radical do que o mito. O mito seria uma espécie de símbolo desenvolvido como narrativa. Um exemplo seria o exílio, símbolo primário da alienação humana, cuja simbólica é manifesta na narrativa da expulsão de Adão e Eva do Paraíso como mito de segundo grau.¹⁷⁰

Aprofunde-se a questão do símbolo radical. Na obra *A simbólica do mal*, ao refletir sobre o problema exemplar do mal, Paul Ricoeur não partiu dos mitos da origem do mal (seja o mito bíblico da queda de Adão e Eva, sejam as cosmogonias e teogonias mesopotâmicas), mas dos símbolos anteriores, expressos na confissão

¹⁶⁷ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2019. p. 366.

¹⁶⁸ RICOEUR, 1988, p. 65-68.

¹⁶⁹ RICOEUR, 2019, p. 27-30.

¹⁷⁰ RICOEUR, 2019, p. 34.

judaica de pecados: iniciando na *culpabilidade* assumida pelo penitente, Ricoeur aprofundou para a experiência fundamental do *pecado*, que envolve toda a humanidade e demonstra sua situação diante de Deus, e prosseguiu para uma forma ainda mais arcaica, que seria a falta ou a *mancha*, aquilo que infecta o ser humano de fora. Esses termos – culpabilidade, pecado e mancha – são parte de um sentimento cego e equívoco, carregado de múltiplos significados, e que necessita da linguagem para tratar as crises da consciência de culpa.¹⁷¹ Tal é a maneira de Ricoeur refletir a respeito dos símbolos fundamentais articulados na profundidade da narrativa da queda de Adão e Eva. De fato, dá o que pensar.

Voltando a Cassirer, uma das maiores prerrogativas do símbolo é a sua aplicabilidade universal. Além de ser extremamente variável, o símbolo pode expressar o mesmo significado em vários idiomas, ou uma mesma ideia pode ser demonstrada de maneiras muito diferentes dentro de uma mesma língua. Ou seja, o símbolo humano é caracterizado por versatilidade e mobilidade.¹⁷² Tal mobilidade se expande para além da linguagem verbal, podendo assumir importante manifestação em termos de linguagem visual por meio de elementos gráficos – um aspecto não explorado por Ricoeur, focado nos símbolos expressos por meio do texto.

Ao pensar o símbolo como elemento visual das religiões, Mircea Eliade afirma o prolongamento da dialética da hierofania, pois *“tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo”*. Isso significa que muitos objetos e sinais simbólicos acabam recebendo um valor sagrado pela sua integração a alguma divindade como objeto ou ornamento de sua representação. Isso vale tanto para símbolos naturais ou cósmicos como a desenhos geométricos como a cruz, a suástica, os pentagramas ou hexagramas e outros. Além disso, ocorrem transferências de símbolos de uma divindade para outra, fato comum na história das religiões.¹⁷³ Disso deriva também a função unificador dos símbolos ao ligarem as várias zonas do real:

Assim, por um lado, o símbolo continua a dialética da hierofania ao transformar os objetos em algo diferente do que eles parecem ser à experiência profana: uma pedra torna-se o símbolo do “centro do mundo”, etc., e, por outro lado, ao tornarem-se símbolos, quer dizer, sinais de uma realidade transcendente, esses objetos *anulam os seus limites concretos*, deixam de

¹⁷¹ RICOEUR, 2019, p. 24.

¹⁷² CASSIRER, 1972, p. 66-67.

¹⁷³ ELIADE, 2016, p. 363.

ser fragmentos isolados para se integrar num sistema, ou melhor, eles encarnam e si próprios, a despeito da sua precariedade e do seu caráter fragmentário, todo o sistema em questão.¹⁷⁴

A capacidade dos símbolos de encarnarem em si todo o sistema de determinada divindade, como a cruz para Cristo ou o falcão para Hórus, não se restringe ao caráter religioso dos fenômenos. O fenômeno pode ser encontrado também em outros universos simbólicos humanos, mesmo que comerciais – caso dos símbolos gráficos das marcas contemporâneas ou na iconografia nacionalista dos Estados modernos. A emergência das marcas no mercado capitalista no último século, bem como seu potencial simbólico de produzir múltiplas interpretações pode ser exemplificado no caso do símbolo da fabricante de computadores Apple, cuja síntese gráfica é uma maçã mordida. O fato de usar um elemento tão conhecido da arte sacra para representar uma empresa da indústria tecnológica gera curiosidade e discussão a respeito das razões e significados de tal figura.¹⁷⁵

Por que tais marcas eventualmente são capazes de promover reconhecimento e até engajamento? Entre algumas características está o da representação. O treinamento do *designer* requer a capacidade de representação de uma imagem qualquer do mundo real de forma abstrata. Isso significa eliminar elementos irrelevantes dessa imagem para deixar apenas aquilo que é essencial para representar a coisa desenhada. Daí que a abstração, para um símbolo de marca, requer uma simplificação radical, reduzindo seus detalhes ao mínimo irreduzível. “Para ser eficaz, um símbolo não deve apenas ser visto e reconhecido; deve também ser lembrado, e mesmo reproduzido”.¹⁷⁶ Quanto mais simples, mais abstrato – mantendo seus traços fundamentais –, maior a penetração na mente do público e a capacidade de ser lembrado e interiorizado. Quanto mais representativa for a referência, mais específica a informação; quanto mais abstrata, mais geral e aberta à interpretação.¹⁷⁷ Foi citado o caso da marca da Apple, basicamente uma maçã. No caso do símbolo da

¹⁷⁴ ELIADE, 2016, p. 369.

¹⁷⁵ Vide algumas hipóteses em DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS. **Logo da Apple**: você sabe como surgiu o símbolo da maçã mordida? Disponível em: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/logo-apple-voce-sabe-como-surgiu-simbolo-da-maca-mordida/>. Acesso em: 31 mai. 2022. Para alguns, a maçã da Apple simboliza conhecimento por estar ligada à famosa narrativa de Isaac Newton ao descobrir a gravidade quando uma maçã caiu em sua cabeça; ou ao fruto proibido de Adão e Eva, também ligado ao conhecimento; ou pela teoria de que Alan Turing, pai da computação, teria se suicidado ao comer uma maçã envenenada; ou mesmo um trocadilho com as palavras inglesas “Byte” e “Bite”. Indiferente à interpretação, fica a percepção da potência da maçã como um símbolo não apenas nas mitologias e na arte, mas também na publicidade contemporânea.

¹⁷⁶ DONDIS, Donis A. **Sintaxe da linguagem visual**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 91.

¹⁷⁷ DONDIS, 1997, p. 92-95.

Nike – o *Swoosh* – ocorre uma síntese e abstração muito maior, mas que remete à velocidade e ação. Note-se que o desenho em si, sua abstração ou representação, remete instintivamente a algo mais profundo e ligado a um conceito ou ideia. Esse é o campo simbólico atuando.

As marcas do mercado capitalista são um bom exemplo do valor do símbolo na cultura humana. Marcas são extremamente valorizadas justamente por sua capacidade de síntese de valores a serem comunicados por determinada empresa ao vender seus produtos. Disso decorre também o maior enfoque recebido no marketing recente. Em meio a uma absurda multiplicidade de ofertas de produtos e serviços, e uma ruidosa atmosfera de publicidade e informações, estrategistas como Arthur Bender defendem que o caminho do sucesso de empresas está na força de suas marcas, na comunicação de algo que faça sentido às pessoas e as atinjam na esfera sensitiva e intuitiva da emoção – ou seja, na escolha pela confiança do que a marca representa para elas.¹⁷⁸ Desenvolvedores de marca partem da busca de gatilhos que abram janelas emocionais nos consumidores, promovendo não mais as qualidades técnicas ou racionais dos produtos, mas as experiências que eles promovem. As alavancas emocionais são utilizadas, então, para promover determinada empresa e chegar à tão sonhada fidelidade do consumidor.¹⁷⁹ Por essa razão é possível assistir a uma propaganda, se emocionar com a beleza estética e até a mensagem humanizada de sua proposta, para ao final ver a assinatura de um banco prometendo a “realização de sonhos” ao invés de um simples empréstimo financeiro. Por tal razão as marcas mercadológicas não são mais compreendidas como apenas o logotipo da empresa, ou sua identidade visual corporativa, nem mesmo seu produto, mas o conjunto de intuições e sentimentos que as pessoas de seu público nutrem em torno de determinada marca.¹⁸⁰ Ou seja, o marketing compreendeu a experiência simbólica humana e procura penetrar no seu sentido mais profundo.

Portanto, o universo simbólico humano é vasto, partindo dos conceitos subjacentes à própria linguagem, alcançando manifestações visuais nas religiões e chegando mesmo a ter franco uso na economia capitalista. E, para o caso da presente

¹⁷⁸ BENDER, Arthur. **Paixão e significado da marca**. São Paulo: Integrare Editora, 2012. p. 214-215. É interessante como livros de marketing, como este de Bender, são repletos de pequenas narrativas não apenas para ilustrar, mas para produzir emoção e engajamento. Trata-se de um exemplo também da importância das narrativas tratada neste capítulo.

¹⁷⁹ BENDER, 2012, p. 247-269.

¹⁸⁰ Sobre esse tipo de posicionamento estratégico, veja NEUMEIER, Marty. **The Brand Gap**: How to bridge the distance between Business Strategy and Design. Ed. Rev. Berkeley: New Riders, 2006.

tese, a Bíblia é um referencial fundamental. Mesmo símbolos como a maçã mordida da Apple pode ter traçada uma genealogia que remonta às narrativas do Gênesis. Por tais referências pode-se concordar com Mendonça ao considerar a Bíblia um “atlas iconográfico” e um “estaleiro de símbolos”. Como um imenso reservatório de personagens, histórias, eventos naturais e sobrenaturais, a Bíblia é um laboratório de linguagens – razão pela qual ela tornou-se parceira de uma imensa comunicação global, presente com suas imagens na filosofia, ciências políticas, psicanálise, literatura, artes, arquitetura, marketing, enfim: participando na construção do mundo e permitindo sua legibilidade.¹⁸¹

3.2.2 O caráter litúrgico da experiência humana

Os modelos antropológicos que partem da pessoa humana como ser que pensa (Descartes) ou os que a tratam como ser que crê (Plantinga ou Wolterstorff) são reducionistas, conforme pensa James K. A. Smith. Para ele, nessas proposições a riqueza da experiência humana acaba sendo reduzida por ignorar as dimensões corporal e temporal. A pessoa humana não está inserida no mundo apenas como pensadora ou crente, mas sentindo o mundo à sua volta, orientada não apenas pela cabeça, mas também pelas mãos e coração. Seres humanos não são recipientes estáticos de ideias e crenças, mas seres intencionais, tendo seu “alvo” em alguma coisa. Seguindo o pensamento de Heidegger, Smith recorda que os seres humanos não pensam primeiramente sobre um mundo de objetos, mas estão envolvidos nele como atores. A existência é um mar no qual se navega, não apenas um quadro a contemplar como observador. Portanto, o centro da pessoa não está no seu aspecto cognitivo, mas nas regiões afetivas.¹⁸²

Entretanto, diferente de Heidegger, para quem o cuidado ou a preocupação é o motor principal da intencionalidade humana, James Smith inspira-se em Agostinho, que entende a intenção humana operando como um ser que deseja, sobretudo no modo do amor. Como seres que amam, mulheres e homens são criaturas teleológicas, pois seu amor está voltado para determinados fins. Independentemente de qual o objeto desejado, o fim em si é uma boa vida, uma imagem vívida de prosperi-

¹⁸¹ MENDONÇA, 2015, p. 58.

¹⁸² SMITH, James K. A. **Desejando o reino**: culto, cosmovisão e formação cultural. São Paulo: Vida Nova, 2018. p. 46-49.

dade ou felicidade. O desejo humano visa algo que trará satisfação. Esse *telos* para o qual o amor está direcionado não é uma lista de ideias, doutrinas ou valores abstratos típico do “ser que pensa”, mas uma imagem afetiva moldada pela imaginação humana. A expectativa do desejo cria uma figura do que seria viver bem e feliz. Tais imagens são comunicadas por meio de histórias, mitos, filmes, livros, e não por argumentações lógicas de dissertações teóricas.¹⁸³ A imaginação é fundamental:

Um imaginário social não é o modo de *pensarmos* sobre o mundo, mas de como *imaginamos* o mundo antes mesmo de pensarmos nele; portanto, o imaginário social é constituído das coisas que abastecem a imaginação – histórias, mitos, imagens, narrativas. Além disso, tais histórias são sempre comunitárias e tradicionais. Não há histórias privadas: toda narrativa recorre a histórias que foram repassadas (*tradio*). Portanto, o imaginário é social sob dois aspectos: de um lado, é um fenômeno recebido de outros e com outros compartilhado; por outro lado, trata-se de uma visão *da* vida social e *para* a vida social – uma visão daquilo que conta como prosperidade humana, do que conta como relações importantes, do que conta como famílias “boas” etc.¹⁸⁴

Portanto, para Smith o imaginário social não é uma compreensão cognitiva do mundo, mas afetiva. Alimentado pela imaginação, forjado com histórias, mitos e ícones, os quais proporcionam estruturas de significado por meio das quais pessoas interpretam o mundo. Baseado nesse conjunto de histórias vivenciadas, as pessoas têm uma compreensão pré-cognitiva da realidade do mundo.¹⁸⁵ Como afirma Smith:

As histórias são um meio de “pré-perspectiva emocional” que influenciam nossa “perspectiva” tácita sobre o mundo. Elas o fazem porque a narrativa opera em uma esfera afetiva – o que Merleau-Ponty chama de saber antepredicativo, um saber não reflexivo que é processado pelo corpo, por assim dizer. [...] É por isso que nossa orientação mais básica e passional para com o mundo é preparada e moldada por histórias; são as histórias que treinam e preparam nossas emoções, as quais, por sua vez, condicionam nossa percepção e, portanto, nossa ação.¹⁸⁶

A ação do universo simbólico se dá mais sobre o corpo na forma de percepção de narrativas que acabam por influenciar as ações. Por isso Smith busca em Pierre Bourdieu (1930-2002) o entendimento do funcionamento de tal operação. O conceito fundamental da tese de Bourdieu é o *habitus*, um sistema de “disposições estruturadas e estruturantes” – disposições para construir o mundo de determinadas

¹⁸³ SMITH, 2018, p. 50-53.

¹⁸⁴ SMITH, 2018, p. 67. Smith trabalha o conceito de “imaginário social” baseado em Charles Taylor, que se refere à maneira como pessoas comuns imaginam seu entorno social sem se expressar teoricamente, mas com imagens, histórias e lendas. Daí a proximidade desse imaginário com o afetivo ao invés do cognitivo. SMITH, 2018, p. 66.

¹⁸⁵ SMITH, 2018, p. 68-69.

¹⁸⁶ SMITH, James K. A. **Imaginando o reino**: a dinâmica do culto. São Paulo: Vida Nova, 2019. p. 59.

maneiras. Trata-se de uma função prática da pessoa, não apenas uma observação que ela faz da realidade. Bourdieu enfatiza que este *habitus* é maior do que o indivíduo, pois se trata de uma disposição comunitária e política nele gravada. Além disso, é ao mesmo tempo pessoal e política. Sendo durável, o *habitus* é transponível, pois se trata de uma tradição corporificada que se transforma em jeito herdado de ser. Tem a atribuição de ser uma estrutura estruturante porque inclina o sujeito a constituir seu mundo de determinadas maneiras, condicionado a partir do caráter comunitário. Além disso, é inconsciente justamente por ser herdado. O indivíduo participa sem pensar, em uma disposição automática.¹⁸⁷ Como acontece essa “automação” da pessoa no *habitus* ao mesmo tempo individual e coletivo? Por meios triviais e rituais, como recorda Smith:

Portanto, uma ordem social ou um corpo social me arrolam ao alistar meu corpo valendo-me dos meios mais triviais: pela atitude física, palavras repetidas, cadências ritualizadas. O corpo como entidade coletiva implanta em mim um *habitus* ao me fazer submergir em uma série de momentos tangíveis e rotinas que efetivamente “depositam” em mim uma orientação interna. Essa é a mecânica da iniciação e da incorporação: incorporar corpos no corpo social e inscrever um *habitus* em comum em nosso corpo de tal modo que “sintamos” isso de maneiras que não sabemos. [...] Em outras palavras, o ritual não é um fim em si mesmo ou meramente um roteiro para um “compartimento” de uma vida. Uma vez que ele implanta efetivamente um *habitus* no corpo, esse *habitus* começa a governar a ação *ao longo* da vida do indivíduo.¹⁸⁸

Portanto, seres humanos vivem na confluência de corpo e história, um espaço em que o poder estético das narrativas e das poesias dominam a imaginação humana, tocando seu sentimento mais profundo. Trata-se de uma sintonia corporal mais estética que dedutiva a governar o ser-no-mundo. Remetendo ao filósofo Alasdair MacIntyre, Smith observa que não se pode responder à pergunta “o que devo fazer?” sem responder antes à questão “de qual história faço parte?”. As histórias anteriores fornecem o mapa no qual a pessoa se situa no universo, a percepção da realidade e de seu significado. Logo, a imaginação pré-consciente torna-se o centro da ação humana, razão pela qual as narrativas ocupam lugar central.¹⁸⁹ Disso decorre a primazia da metáfora na compreensão do mundo, o que liga a questão do *homo liturgicus* ao *homo symbolicus* tratado na sessão anterior. “A metáfora é um tipo de associação ou analogia por meio da qual entendemos uma coisa com base na ou-

¹⁸⁷ SMITH, 2019, p. 102-105.

¹⁸⁸ SMITH, 2019, p. 117.

¹⁸⁹ SMITH, 2019, p. 130-131.

tra”.¹⁹⁰ A metáfora produz sentidos a partir de um excesso de sentido que a pessoa capta sem ser capaz de expressar. Por isso, a soma metafórica é maior do que as partes analíticas. Como a metáfora não é clara, ela se presta especialmente à estética, muito objetivamente na arte.¹⁹¹

Associando essas ideias, James Smith afirma que as pessoas não escolhem seus desejos, mas eles são formados como hábitos, reconfigurando na imaginação o seu lugar no mundo, imaginação essa mediada pelo corpo. A pessoa humana é um animal litúrgico que vive pelo que é produzido pela imaginação na forma de histórias, imagens e metáforas – a poesia da existência corporificada. O ser humano é um animal “historiado”, que age no mundo como personagem, não como um observador frio e impassível.¹⁹² Desse entendimento emerge a ligação do pensamento de Smith com Paul Ricoeur, que ligou a metáfora à narrativa como tentativa de alcançar o cerne imaginativo da existência humana, pois o mistério da existência encarnada significa adotar o ritmo de um drama. Não apenas ao nível da linguagem, mas Ricoeur entende a existência como tal em sentido metafórico e poético. Por isso, citando Joan Didion (1934-2021), Smith lembra que “contamos histórias a nós mesmos para viver”. A pessoa humana é feita para a narrativa, alimentada por história porque constitui o mundo de modo narrativo. Por isso, “não posso responder à indagação ‘O que amo?’ sem (pelo menos implicitamente) responder à questão ‘Em que história creio?’. Contamos histórias a nós mesmos para viver.”¹⁹³

A partir da percepção de que o ser humano é historiado, forjado por narrativas que produzem um hábito individual e coletivo, entende-se a importância das liturgias – sejam sagradas, cívicas ou laicas. As liturgias são rituais de preocupação suprema, que formam identidade e inculcam visões da boa vida. As práticas humanas sociais mais densas, coletivamente comemoradas, que têm função litúrgica na forma de algum tipo de ritual, têm objetivo de formar identidades, modelando o desejo. É o que acontece, por exemplo, nas comemorações da pátria, ou nos rituais pré-jogo das partidas de futebol, nas cerimônias de formatura de uma universidade – enfim, todo um universo simbólico exaustivamente explorado pelas variadas instituições de uma sociedade. Isso ocorre porque aquilo que se deseja acima de tudo é

¹⁹⁰ SMITH, 2019, p. 140.

¹⁹¹ SMITH, 2019, p. 140-141.

¹⁹² SMITH, 2019, p. 149-150.

¹⁹³ SMITH, 2019, p. 152-154.

alvo de lealdade e devoção. Os rituais ensinam ao que se deve venerar e como exercer a devoção na forma de hábito corporal. A liturgia revela e produz desejo:

Nosso amor supremo é o que nos define, o que nos torna o tipo de pessoa que somos. Outra maneira de dizer a mesma coisa, de acordo com termos que já usamos anteriormente, é dizer que as liturgias são práticas rituais que funcionam como pedagogias do desejo supremo.¹⁹⁴

As liturgias operadas em instituições, sejam igrejas ou Estados nacionais, contribuem para articular o universo simbólico em torno de narrativas, produzindo desejo em seus participantes. Esse é um aspecto a ser verificado nas relações entre Israel e a igreja protestante brasileira.

3.2.3 O caráter narrativo da experiência humana

A seção anterior tocou na questão narrativa; agora esse assunto será aprofundado. A experiência humana na temporalidade do mundo é confusa. Os acontecimentos da vida são esparsos e destituídos de sentido próprio. Como dar sentido aos fatos de uma existência? Como explicar certos sofrimentos e pesares que afligem o cotidiano do ser? Para Paul Ricoeur, o texto é o veículo da reflexão humana para responder a essa crise. Tomando emprestado da *Poética* de Aristóteles (384-322 a.C.) o conceito de *intriga* (*mythos*), o filósofo refletiu sobre o texto e suas potencialidades. Segundo Ricoeur, a intriga é central enquanto uma obra de síntese do heterogêneo: ela “toma conjuntamente”, integra em uma história completa acontecimentos múltiplos e dispersos, esquematizando uma significação inteligível vinculada à narrativa como um todo.¹⁹⁵ O significado “por trás” de fatos isolados emerge ao se tecer uma intriga, uma narrativa.

Em Ricoeur, o centro do problema é o espaço da vivência humana – ou seja, o tempo. A tese permanente de Ricoeur é que a especulação filosófica sobre o tempo é uma “ruminação inconclusiva”, cuja única possibilidade de réplica ou solução é a atividade narrativa.¹⁹⁶ O ato de narrar organiza o “caos” da experiência humana no tempo porque apenas na composição poética de um texto pode ser configurado um começo, meio e fim. Quando se conta uma história, o começo não é marcado pela

¹⁹⁴ SMITH, 2018, p. 88.

¹⁹⁵ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 1: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 2

¹⁹⁶ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 16.

ausência de um precedente, mas ausência da necessidade de uma sucessão. O mesmo vale para o final. Diferente da vivência humana, a ação tem limite na intriga. Além disso, o tempo narrado é o tempo da obra, não o dos acontecimentos do mundo. Então a dinâmica do tempo “para trás ou para frente” é excluída, pois a unidade dramática de uma narrativa se caracteriza por ser uma ação una.¹⁹⁷ “Compor intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico”.¹⁹⁸ Ao se contar uma história organiza-se o caos humano da existência, dando-lhe um começo, meio e fim – ou seja, um sentido. Por isso, “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”.¹⁹⁹ Ou seja, seres humanos organizam o caos dos acontecimentos da vida ao contarem histórias e darem um sentido ao que não parece ter sentido diretamente apreendido.

3.2.3.1 A tripla mimesis em Paul Ricoeur

Como ocorre a articulação narrativa que organiza o tempo humano? Como um autor concebe seu texto e como ele é recebido pelo leitor? Paul Ricoeur toma o conceito de *mimesis* em Aristóteles, descrito em sua Poética. *Mimesis* é a arte de imitação da realidade em obras literárias como a epopeia, a tragédia e a poesia.²⁰⁰ Mas a *mimesis* é uma imitação de uma *práxis*, tendo por isso o duplo sentido tanto de simulação como de emulação. Sendo emulação, ela segue um referencial (como um mestre, por exemplo), mas em um processo de aperfeiçoamento como “uma reprodução do real capaz de superá-lo, e nessa superação modificá-lo e recriá-lo”, como aponta Saldanha.²⁰¹ Partindo do conceito inicial do filósofo grego, Ricoeur observa que a mediação entre a realidade e o narrado ocorre em três momentos, os quais denomina de *mimesis* I, *mimesis* II e *mimesis* III.

¹⁹⁷ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 70-71.

¹⁹⁸ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 74.

¹⁹⁹ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 93.

²⁰⁰ ARISTÓTELES. **Poética**. Livro I, 2.

²⁰¹ A partir do conceito da *mimesis* aristotélica explorado por Augusto Boal. SALDANHA, Marcelo Ramos. Um teatro “não espetacular”: para além da *catarse* colonial. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 2, p. 356-369, jul./dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3403. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 359.

A *mimesis I* é a pré-compreensão do mundo. Por mais inovadora que seja o ato da escrita, toda intriga está enraizada na pré-compreensão do mundo da ação: nas suas estruturas inteligíveis, em seus recursos simbólicos e em seu caráter temporal.²⁰² Para imitar ou representar uma ação, o autor de um texto necessita ter uma pré-compreensão do agir humano, da sua semântica, de sua simbólica e de sua temporalidade. Tanto o poeta como o leitor possuem pré-compreensões do mundo, e por meio delas se delinea a construção da intriga. Citando Wolfgang Iser, Ricoeur afirma que “a despeito do corte que institui, a literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura”.²⁰³ Então, o primeiro estágio da *mimesis* reside nesse entendimento da realidade por parte do autor (e de seu próprio contexto) anterior à escrita do texto.

A *mimesis II* é o texto propriamente dito, ou a intriga, que estabelece uma função mediadora.²⁰⁴ A intriga é mediadora em três sentidos: 1) entre os acontecimentos individuais da realidade e uma história tomada como um todo, pois ela toma acontecimentos diversos e tira deles uma história sensata, transformando uma simples sucessão em uma configuração; 2) compondo juntos fatores heterogêneos como agentes, objetivos, meios, interações, resultados, admitindo uma vasta extensão ao incluir incidentes dignos de piedade, peripécias, reconhecimentos, dando à história um ponto final ao que não tem fim na realidade; 3) e pela sua característica temporal própria, podendo ser chamada de “síntese do heterogêneo”.²⁰⁵ Assim, no texto propriamente dito, a realidade é, por assim dizer, “reorganizada” em um fio narrativo com início, meio e fim coerentes.

A *mimesis III* é a intersecção entre o mundo configurado no texto e o mundo da ação do leitor ou ouvinte. Trata-se da recepção do texto no ato da leitura. O círculo hermenêutico se completa no leitor, não representando, entretanto, uma estagnação, como se o terceiro momento de *mimesis* fosse repetição do primeiro; trata-se de uma espiral sem fim que faz a mediação passar várias vezes pelo mesmo ponto em atitude diferente.²⁰⁶ Essa constante atualização narrativa acontece porque a pró-

²⁰² RICOEUR, 2010, v. 1, p. 96.

²⁰³ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 112.

²⁰⁴ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 112. Ricoeur evita o uso da palavra “ficção” para a configuração do texto porque a reservou para tratar a diferença entre a narrativa ficcional e a narrativa histórica. Ele prefere tratar de “composição” ou “configuração”, sem colocar em jogo a questão da verdade. O sentido da intriga é o *mythos* aristotélico, o “agenciamento dos fatos”. RICOEUR, 2010, v. 1, p. 113.

²⁰⁵ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 114-115.

²⁰⁶ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 122-124.

pria experiência da vida demanda por narrativa. Na experiência cotidiana, fala-se de muitas “histórias ainda não contadas”. O paciente do psicólogo traz os fragmentos de suas histórias vividas, imbuídos de sonhos ou frustrações, razão pela qual a teoria psicanalítica trata justamente de trazer à luz as histórias não contadas na direção de histórias efetivas, por meio das quais o sujeito pode assumi-las para si e fazê-las constituírem sua identidade pessoal. Essa busca de identidade pessoal garante a continuidade entre a “história potencial” e a história expressa pela qual a pessoa se responsabiliza.²⁰⁷ Como Ricoeur conclui:

Contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Essa observação ganha toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e pede narração.²⁰⁸

Seres humanos necessitam contar histórias, razão pela qual a experiência literária nunca é exclusivamente individual. Júlio Zabatiero reconhece que nenhum texto é apenas expressão poética do passado, mas uma ponte entre o acontecido e o presente construído no ato da leitura. O leitor entra em relação dialética com o texto, conhecendo a história do passado, mas sendo influenciado por ela, ao mesmo tempo em que sua percepção influencia o conteúdo do texto. Acontece então a criação da nova realidade do leitor a partir da leitura.²⁰⁹ Exemplificando a relação do texto com a vida das pessoas, pode-se tomar aquilo que C. S. Lewis (1898-1963) afirma a respeito dos literatos, pessoas habituadas e dedicadas à leitura, que o fazem com prazer. A experiência de leitura do literato é tão marcante que pode ser comparada à vivência do amor, religião e luto. “Toda a experiência deles é mudada. Eles já não são mais os mesmos”.²¹⁰

Volte-se a Paul Ricoeur e a tripla mimesis. É construindo a relação entre os três modos miméticos que se constitui a mediação entre o tempo e a narrativa: “seguimos, pois, o destino de um tempo prefigurado a um tempo refigurado pela mediação de um tempo configurado”.²¹¹ O conceito da tripla *mimesis*, conforme Grondin, pode ser assim resumida: a *mimesis I* como a *prefiguração narrativa*, uma pré-compreensão já narrativa da vida e de sua experiência temporal; a *mimesis II* como

²⁰⁷ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 128.

²⁰⁸ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 129.

²⁰⁹ ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 22.

²¹⁰ LEWIS, Clive Staples. **Um experimento em crítica literária**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019. p. 11.

²¹¹ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 95.

a *configuração literária*, a composição da intriga narrativa em um *mythos* criador; e a *mímesis III* como a *refiguração narrativa*, a apropriação dessa intriga pelo leitor, que a aplica à intriga de sua existência.²¹²

Portanto, em todo texto há três momentos de mediação entre a realidade e o narrado, ou três *mímesis*: a primeira, na percepção ou pré-compreensão do autor sobre a realidade antes de escrever, compreensão esta que nunca é apenas individual; a segunda, no próprio texto escrito em sua estrutura literária; e a terceira, na recepção ou a maneira como o leitor insere a leitura desse texto em sua própria realidade. Tome-se como exemplo a Bíblia: o primeiro momento está na maneira como o escritor enxerga o mundo e entende a ação de Deus neste mundo, que alguns chamariam de “cosmovisão”; o segundo, a própria escrita do texto, marcada pelo uso de recursos literários para compor a intriga, produzindo uma história sensata, o que pode ser explorado nesta tese ao se tratar do caráter literário da Bíblia; e o terceiro, quando o leitor toma este livro nas mãos e o interpreta no seu próprio contexto e realidade para aplicar suas verdades à própria existência. Percebe-se aqui a fecundidade da Bíblia, tema da primeira parte deste capítulo.

3.2.3.2 O entrecruzamento de narrativas

É interessante como o processo de leitura é um ato um tanto “democrático”, por assim dizer. Os leitores, como Ricoeur recorda, não leem apenas romances, contos e outros gêneros literários. Eles também consomem obras produzidas pela historiografia – ou seja, textos que têm uma pretensão de descreverem fatos reais do passado. Tanto obras de ficção como aquelas produzidas pela ciência dos historiadores cooperam para a construção da experiência humana. Ocorre um entrecruzamento de tais leituras na experiência de leitura (*mímesis III*). Entretanto, como Ricoeur aponta, há ainda um entrecruzamento anterior, na própria configuração do texto (*mímesis II*) ocorrendo tanto na ficção como na história:

Por entrecruzamento entre história e ficção, entendemos a estrutura fundamental, tanto ontológica como epistemológica, em virtude da qual a história

²¹² GRONDIN, 2015, p. 96.

e a ficção só concretizam suas respectivas intencionalidades tomando de empréstimo a intencionalidade da outra.²¹³

Os autores de história e os de ficção tomam emprestadas técnicas uns dos outros na escrita de seus próprios textos – ou seja, o encadeamento de fatos em um enredo e a tripla *mimesis* ocorre tanto nos textos históricos como nos de ficção. A narrativa historiográfica também reorganiza os acontecimentos dentro do tempo descrito na *mimesis I*, configura uma narrativa de tipo *mimesis II* e conclui seu sentido na refiguração no mundo da ação da *mimesis III*.²¹⁴ Em outras palavras: os acontecimentos históricos não diferem radicalmente dos acontecimentos organizados em qualquer intriga, mesmo que ficcional.²¹⁵ Tanto as configurações das narrativas históricas como de ficção são rigorosamente paralelas, vertentes da mesma arte de compor da *mimesis II*, a composição da intriga.²¹⁶

A historiografia passa por um processo de “ficcionalização” ao estabelecer uma intriga. Como isso acontece? No processo de criação de instrumentos conectores entre o tempo vivido e o universal, demonstrando a função poética da história na solução das aporias do tempo.²¹⁷ O primeiro conector são os *calendários*. Estes artefatos imaginários dividem o tempo na forma de uma crônica: estabelecem um acontecimento fundador (como o nascimento de Cristo) marcando o ponto zero de contagem e um eixo possível de ser percorrido para frente e para trás; entretanto, embora a contagem do tempo esteja baseada em princípios astronômicos (dia, mês, ano), o princípio da divisão escapa ao mundo natural, pois o ponto zero se torna distinto de um instante qualquer.²¹⁸ O segundo conector é a *sequência de gerações*, a biologia que sucede o astronômico do calendário. Neste caso opera a ideia de que gerações anteriores parecem se empenhar para o proveito das posteriores, criando um imaginário de continuidade da história. Pessoas morrem, mas a sociedade continua; então, o problema entre o tempo mortal e o tempo público obtém resposta pela construção narrativa na qual os agentes históricos vivos ocupam o lugar dos mortos. Esse é um aspecto absolutamente narrativo, que dá aos contemporâneos uma afini-

²¹³ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 3. O tempo narrado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 311.

²¹⁴ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 153.

²¹⁵ RICOEUR, 2010, v. 1, p. 342.

²¹⁶ RICOEUR, 2010, v. 2, p. 271.

²¹⁷ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 176.

²¹⁸ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 181-182.

dade imaginada.²¹⁹ O terceiro conector é a *noção de vestígio* do passado, base do trabalho do historiador. Toda produção histórica está ligada a um documento, considerado um vestígio, mantido nos arquivos de uma instituição. O vestígio ou documento é a prova material, a evidência. Se a história é verdadeira, os documentos são a prova. Entretanto, esse vestígio é diferente de outros signos: ele significa algo sem qualquer intenção de se fazer signo.²²⁰ A rigor, o vestígio é mudo; ele nem é percebido como vestígio até ser submetido ao questionamento do historiador – ele é quem o “faz falar”.²²¹

Além de criar conectores imaginários para ligar o passado com o presente, historiadores ainda ficcionalizam a história ao imitar, na escrita, os tipos de composição da intriga. Grandes obras históricas se tornaram clássicos perenes não tanto pelas suas propriedades científicas, mas pela adequação à arte retórica. Afinal, uma obra pode ser ao mesmo tempo um livro de história e um admirável romance. As estratégias retóricas do historiador podem levar a um pacto de leitura semelhante ao dos romancistas, no qual o leitor implicado baixa a guarda e concede ao autor o direito exorbitante de conhecer almas. Isso era comum nos antigos historiadores, como Heródoto, que colocavam discursos inventados na boca dos heróis. Finalmente, ocorre ficcionalização da história quando uma comunidade considera determinado acontecimento marcante e vê nele uma origem ou volta às origens. Esses acontecimentos são usados para construir uma identidade para a comunidade e seus membros. Normalmente, o historiador deve se abster de tais sentimentos; mas em acontecimentos próximos a neutralidade ética não se torna mais possível nem desejável. Exemplo máximo dessa atitude está na maneira como o Holocausto judaico é tratado: em toda comemoração cívica há um sentido de sagrado, um *tremendum fascinosum*; mas há também a outra face desse sentido, o *tremendum horrendum*, o horrível que demanda uma causa a ser defendida. O horror se vincula ao acontecimento que nunca se deve esquecer, tornando-o incomparável, “unicamente único”. O horror é a veneração invertida, tornando o Holocausto como um anti-Sinai. Como a ficção individua um horror? Pela capacidade de trazer a ilusão da presença, dando olhos horrorizados ao narrador, olhos para ver e chorar – o que pode ser visto amplamente na literatura do holocausto, e até mesmo nos monumentos e contagem de

²¹⁹ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 185-193.

²²⁰ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 197-212.

²²¹ Como bem demonstra PROST, 2008, p. 75-76.

mortos. A ficção está a serviço do inesquecível, permitindo que a historiografia se iguale à memória.²²²

Tratou-se até aqui da ficcionalização da história ao utilizar recursos da ficção na configuração de seu texto. Do outro lado, a narrativa de ficção também imita a narrativa histórica. Para Ricoeur, narrar qualquer coisa é narrar como se a intriga tenha sido realizada no passado. Primeiro na ordem gramatical, pois as narrativas são contadas em um tempo passado, como no “era uma vez...”. Mesmo quando não se usa o passado como tempo verbal, os acontecimentos contados em uma narrativa de ficção são fatos passados para a voz narrativa, pois ela conta o que para ela ocorreu. Este é um elemento de característica histórica. O segundo elemento é a regra de ouro da composição da intriga em Aristóteles: ela tem que ser provável ou necessária. A história cuida do passado efetivo, que de fato ocorreu, enquanto a poesia encarrega-se do possível. Ora, a probabilidade do geral tem relação com o “quase passado”. O possível é persuasivo porque o provável tem que ter verossimilhança com o ter-sido, identificando-se com o provável do que poderia ocorrer. A proposta de caráter “quase histórico” da ficção coincide com o “quase fictício” do passado histórico. É justamente pelo caráter quase histórico que a ficção pode exercer sua função libertadora, pois detém os possíveis escondidos no passado efetivo. O “poderia ter acontecido” abarca tanto as potencialidades do passado real como os possíveis irreais da ficção. Por outro lado, a ficção, embora livre da imposição da prova documentária, está presa com o quase passado numa imposição do verossímil.²²³ Tanto a narrativa histórica como a da ficção estão limitadas, seja pela necessidade de apresentar o real, seja pela verossimilhança.

A análise de Wolfgang Iser (1926-2007) a respeito do real, do fictício e do imaginário é útil para pensar a relação da ficção com a realidade histórica. Para Iser, o texto ficcional não é nem absolutamente baseado na realidade, tampouco uma invenção completa – o que seria impossível. A ficção possui muita realidade, tanto de ordem social como sentimental e emocional – afinal, autores determinam contextos e selecionam materiais para escrever. Entretanto, um texto ficcional se refere à realidade sem se esgotar nela, realizando um “ato de fingir” que a extrapola, fazendo emergir um imaginário que não estava presente na realidade retomada. Com isso, o

²²² RICOEUR, 2010, v. 3, p. 318-323.

²²³ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 323-327.

ato de fingir do texto (que Ricoeur chamaria de mimesis II) ganhou características próprias, pois realizou uma repetição da realidade ao mesmo tempo em que deu uma configuração concreta ao imaginário, na qual a realidade repetida se transformou em signo, e o imaginário em efeito do referido. Em outras palavras, o imaginário ganha uma determinação que ele não possui. Assim, acontece uma transgressão de limites: a realidade foi transgredida ao ter seus dados desvinculados da referência original, enquanto o imaginário foi transgredido ao ganhar existência na forma de um texto.²²⁴ Essa operação tem resultados significativos:

O ato de fingir, como a irrealização do real e a realização do imaginário, cria simultaneamente um pressuposto central que permite distinguir até que ponto as transgressões de limites que provoca (1) representam a condição para a reformulação do mundo formulado, (2) possibilitam a compreensão de um mundo reformulado e (3) permitem que tal acontecimento seja experimentado.²²⁵

Com isso desaparece a simples oposição entre ficção e realidade. A própria ficção pode ser estimuladora ou produtora de uma outra realidade, antes ausente. Como aponta Geffré,

A ficção não deixa de ter referência com o real, pois, graças aos recursos da metáfora e do símbolo, ela transfigura a realidade cotidiana e desperta possibilidades inéditas quanto à experiência humana comum. Portanto, não se pode dizer que o relato de ficção não tem relação com a experiência do real. De certa maneira, o relato de ficção é mais real do que a história anedótica comum dos indivíduos, pois ela nos faz penetrar mais profundamente no enigma da existência humana.²²⁶

Por isso, Geffré conclui que tanto relatos de história como de ficção remetem a um mundo textual cuja apropriação conduz a uma nova compreensão de si mesmo, o que pode significar que tanto história real como fictícia são verdadeiras, pois “abrem novos possíveis do ser humano”.²²⁷ Ricoeur afirma que a ficção, trilhando o caminho da poesia, abre no cotidiano novas possibilidades de ser-no-mundo, visando o ser na modalidade do “poder-ser”, pois são as variações imaginativas da literatura que operam as metamorfoses na realidade.²²⁸ Pelo fato do texto ser fundamentalmente “distante” do leitor enquanto vínculo com o contexto do discurso do autor,

²²⁴ ISER, A. Wolfgang. **O fictício e o imaginário**: perspectivas de uma antropologia literária. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. p. 14-15.

²²⁵ ISER, 1996, p. 15-16.

²²⁶ GEFFRÉ, 2004, p. 58.

²²⁷ GEFFRÉ, 2004, p. 59.

²²⁸ RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**: Ensayos de hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 108.

ao ler obras de ficção, leitores se apropriam de uma proposta do mundo que não está *atrás do texto*, ou seja, no mundo do autor que originou o texto, mas *diante do texto*, como algo que a obra descobre. Disso deriva que o leitor se expõe ao texto e recebe dele um “eu mais vasto”.²²⁹ Textos não permanecem reclusos em uma experiência puramente mental. Segundo Wolfgang Iser, ocorre uma interação dinâmica entre o texto e o leitor durante o processo de leitura, pois signos e estruturas textuais possuem a “capacidade de estimular atos, no decorrer dos quais o texto se traduz na consciência do leitor”.²³⁰ Portanto, em se tratando de textos, a prioridade não está em determinar o que é realidade ou ficção, mas traçar relações entre elas. Voltando a Ricoeur:

Para concluir, o *entrecruzamento* entre história e ficção na refiguração do tempo repousa, em última análise, nessa sobreposição recíproca, com o momento quase histórico da ficção trocando de lugar com o momento quase fictício da história. Desse entrecruzamento, dessa sobreposição recíproca, dessa troca de lugares, procede o que se convencionou chamar o *tempo humano*, onde se conjugam a representância do passado pela história e as variações imaginativas da ficção, tendo como pano de fundo as aporias da fenomenologia do tempo.²³¹

Portanto, o tempo da experiência humana não está determinado apenas pelos fatos históricos do passado contados pelos historiadores, nem apenas na experiência ficcional ligada à imaginação no que é apreendido em literatura ou cinema, mas no entrecruzamento de história e ficção ao produzir a vivência humana. Vivência esta que é marcada, como já referido nessa seção, pelo caráter simbólico de sua experiência no mundo, pelo caráter litúrgico formador de desejos na via dos hábitos sociais, e pelo caráter narrativo a organizar o caos da existência em uma história sensata a emprestar sentido à vida. Disso decorre a importância e a fecundidade das identidades narrativas, o que será tratado na última parte deste capítulo.

3.3 A FECUNDIDADE DAS IDENTIDADES NARRATIVAS

A Bíblia é diversificada e, por isso mesmo, transcende o tempo. Os autores do Novo Testamento leram e interpretaram a Bíblia hebraica ao produzir o texto de

²²⁹ RICOEUR, 2002, p. 109.

²³⁰ ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 10.

²³¹ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 328.

suas cartas. Segundo a tradição cristã, esse processo foi orientado pelo Espírito Santo. O apóstolo Paulo, por exemplo, partiu do presente para o texto antigo de acordo com as experiências de seu próprio momento e contexto. “Por essa razão, é mais prudente falar da Bíblia como tendo um *significado* inerente que se conecta com sua origem em um ato comunicativo, mas também como tendo um vasto *potencial de sentido* fora desse contexto quando é lida e usada”.²³² Retorna-se, portanto, às características tratadas no início deste capítulo, onde foi demonstrada a grande capacidade de ressonância da Bíblia.

Ricoeur defende o texto como uma *identidade dinâmica*, conceito que pode ser ligado à ideia de ressonância ou potencial de sentido. Primeiro, porque escrever uma intriga é fazer uma síntese do heterogêneo, tirando uma história compreensível de dados variados como acontecimentos, circunstâncias, atores, meios etc. Segundo, porque a inteligibilidade da narrativa está mais ligada à sabedoria prática ou julgamento moral do que com a razão teórica. Terceiro, porque o plano narrativo segue uma tradição constituída sobre paradigmas fixos, ao mesmo tempo em que participa de processos históricos de inovação, significando que a identidade da obra é o ponto de equilíbrio entre um processo duplo de sedimentação e de inovação, construída sobre tensões dialéticas. E quarto, porque a identidade do texto narrativo não se limita ao próprio texto, mas emerge na intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, quando a experiência configurada na escrita é atualizada na leitura. Assim, o mundo do texto, que traz um horizonte de experiência possível aos leitores, encontra o mundo do leitor, onde a ação real acontece. O texto comunica, além do seu significado interno, um mundo projetado e um horizonte constituído.²³³

Essa capacidade ressonante, ou potencial de sentido produzido pela identidade dinâmica de um texto, implica em um pluralismo na interpretação. Esse pluralismo é instigante ao ser pensado teoricamente, mas na prática pode se tornar até indesejável. Contra os aspectos indesejáveis da dispersão de sentido, as comunidades fixam os limites da interpretação. Como afirma Ricoeur:

Nunca escondi minha convicção de que um pluralismo de interpretação não constitui um defeito, mas uma riqueza para a hermenêutica bíblica. O caráter inesgotável da mensagem bíblica encontra sua verificação nas ramificações da interpretação. É o momento de lembrar as palavras de Gregório Magno: “A Escritura crê com seus leitores”. As barreiras à disseminação en-

²³² GOLDINGAY, 2020, p. 143.

²³³ RICOEUR, 2006, 117-129.

contram-se nesse papel estruturante exercido pela vida comunitária eclesial. Que não tem equivalente em filosofia: uma comunidade histórica interpreta-se a si mesma interpretando o tesouro de sua Escritura. É dessa maneira que as comunidades de leitura e de interpretação se constituem: sem ser redutíveis a uma unidade, não correm o perigo de uma dispersão infinita.²³⁴

Assim, o texto bíblico emerge como a base fundante de incontáveis comunidades interpretativas. Elas absorvem suas narrativas, as interpretam e dão sentidos muito específicos, dentro de suas experiências próprias. William Klein demonstra o efeito dessas comunidades de sentido na análise de dois temas caros à exegese cristã: o batismo e o milênio. No caso do batismo, ele demonstra como os mesmos textos bíblicos levam a interpretações bastante distintas, como o batismo de crianças ou adultos, ou ainda no modo, se por imersão ou aspensão. As justificativas de cada interpretação estão sempre comprometidas com a Bíblia, mas ao mesmo tempo decidindo o que os textos significam para elas. Aí está o caso da comunidade interpretativa mencionada por Ricoeur. O outro tema mencionado por Klein é o milênio, assunto que será retomado nesta tese, no qual as opiniões se dividem radicalmente entre sistemas literais ou simbólicos. Também neste caso seus intérpretes estão interpretando criativamente os textos e trazendo sentidos diferentes, validados em função das suas próprias histórias.²³⁵

Juntamente com a interpretação do texto, tão ligado à própria existência, tais comunidades constroem ou reforçam suas próprias identidades por meio da narrativa. Como estas identidades narrativas se configuram será abordado adiante.

3.3.1 A configuração de identidades narrativas individuais e coletivas

Segundo Hannah Arendt (1906-1975), quando se quer conhecer alguém recém-chegado, pergunta-se “quem és”. Esse “quem” está implícito tanto nas ações como em suas palavras, ou em seu discurso. A ação não funciona sozinha; ela deixa de ser ação se estiver desprovida de discurso, pois não teria um ator. Embora um ato possa ser percebido apenas como uma manifestação física, ele somente ganha sentido por meio da palavra falada de seu autor, que identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. Por isso, as pessoas mostram quem são e revelam suas identidades pessoais por meio de atos do corpo e som da voz. Essa revelação do

²³⁴ RICOEUR, 2006, p. 99.

²³⁵ KLEIN, William W.; HUBBARD JR., Robert L.; BLOMBERG, Craig L. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 335-347.

“quem”, diferente de “o que” alguém é (medido pelo seus dons, talentos e defeitos), está implícita em tudo o que se diz ou faz.²³⁶

A percepção de Arendt, de que os atos estão intimamente ligados ao discurso na definição de quem alguém é, foi determinante para Paul Ricoeur forjar sua tese das identidades narrativas nas conclusões de *Tempo e Narrativa*. A atividade mimética da narrativa acaba por “inventar” um tempo com uma dialética própria, baseada não apenas na história nem apenas na ficção, mas no entrecruzamento delas, como tratado na seção anterior.²³⁷ Dada essa peculiaridade, Ricoeur afirma:

O rebento frágil proveniente da união da história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo ou uma comunidade de uma identidade específica que podemos denominar sua *identidade narrativa*. “Identidade” é tomado aqui no sentido de uma categoria da prática. Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à pergunta: *quem* fez tal ação? *Quem* é seu agente, seu autor? Para começar, responde-se a essa pergunta nomeando alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? O que se justifica que se considere que o sujeito da ação, assim designado por seu nome, é o mesmo ao longo de toda uma vida que se estende do nascimento até a morte? A resposta tem que ser narrativa. Responder à pergunta “quem?”, como disse claramente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da ação. *Portanto, a identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa.*²³⁸

Dizer o “quem” de um ato é contar sua história. Isso também significa que esse “quem” está em processo de construção. A história da vida de uma pessoa ou comunidade não cessa de se refigurar por meio de todas as histórias verdadeiras ou ficcionais contadas a respeito de si mesmo. Por isso, a própria vida é uma rede de histórias narradas tanto no sujeito individual como em comunidades. Ambos recebem as narrativas que se constituem sua história efetiva, o que significa uma aplicação tanto na subjetividade individual como na história das culturas. Um sujeito se reconhece a partir da história que conta a respeito de si mesmo – o indivíduo o faz na psicanálise, e o coletivo por meio do historiador que corrige o trabalho de seus predecessores. Essa comparação da psicanálise e da história facilita o entendimento do exemplo coletivo, e é notável que Ricoeur tome justamente o Israel bíblico como exemplo máximo dessa constituição de uma identidade narrativa.²³⁹ Nenhum povo foi tão apaixonado pelas histórias que contou sobre si mesmo. As narrativas estabe-

²³⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 191-192.

²³⁷ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 417.

²³⁸ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 418.

²³⁹ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 419-420.

lecidas como canônicas exprimem o caráter do povo que produziu os enredos dos patriarcas, do Êxodo, das monarquias, do exílio e do retorno:

[...] pode-se dizer que foi contando narrativas consideradas testemunhos dos acontecimentos fundadores de sua própria história que o Israel bíblico se tornou a comunidade histórica que leva esse nome. É uma relação circular: a comunidade histórica que se chama povo judeu tirou sua identidade da própria *recepção* dos textos que ela *produziu*.²⁴⁰

Israel é exemplo notável de como um povo constitui uma identidade a partir dos próprios textos que produziu. O próximo capítulo o demonstrará. Assim, a relação circular entre os dois polos – um deles marcando o caráter, e o outro, as narrativas que moldam esse caráter – ilustra o círculo da tripla mimesis explicado na seção anterior. A terceira relação mimética entre narrativa e prática retorna para a primeira através da segunda. É um círculo saudável: a primeira relação mimética remete à demanda do desejo humano, pois está na fase pré-narrativa; a terceira se define pela identidade narrativa de um indivíduo ou comunidade, e essa identidade emergiu justamente na retificação sem fim da narrativa anterior, buscando uma narrativa aprimorada. A identidade narrativa é, portanto, a resolução poética do círculo hermenêutico. Segundo Ricoeur, é uma solução bela, mas que tem seus limites: 1) a identidade narrativa não é estável, pois sempre é possível tratar a própria vida como um produto de intrigas opostas, podendo se tornar tanto um problema quanto uma solução; e 2) a identidade narrativa não esgota a questão da *ipseidade* do sujeito, pois a prática narrativa o leva a exercitar a morada em mundos estranhos a ele.²⁴¹ Ou seja, a identidade narrativa nunca esgotará tudo o que um sujeito é, seja individual ou coletivo.

Há ainda que se lembrar que a identidade de um sujeito (seja individual, seja coletiva) não é constituída apenas pelo seu passado ou presente, mas também a partir das perspectivas de futuro. Cassirer lembra que todo o desenvolvimento da vida das ideias não deriva tanto de lembranças do passado, mas também de expectativas dirigidas para o futuro. Vive-se muito mais nas dúvidas e temores em relação ao futuro do que nas recordações e experiências imediatas.²⁴² Voltando a Ricoeur:

Os símbolos que regulam a nossa identidade não provêm somente de nosso presente e de nosso passado, mas também de nossas expectativas em

²⁴⁰ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 421.

²⁴¹ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 421-422.

²⁴² CASSIRER, 1972, p. 92.

relação ao futuro. Abrir-se aos imprevistos, aos novos encontros, faz parte de nossa identidade. A “identidade” de uma comunidade ou de um indivíduo é também uma identidade prospectiva. A identidade está em suspenso. De-la, por conseguinte, o elemento utópico é uma componente fundamental. O que denominamos “nós mesmos” é também aquilo que esperamos e aquilo que ainda não somos.²⁴³

A identidade de um povo está vinculada à imaginação e até à utopia, não necessariamente como forma de escapismo, mas na capacidade de constituir algo novo.²⁴⁴ A imaginação é capaz de aproximar ideologia e utopia através do passado, presente e futuro, operando por meio de símbolos. Não se trata de uma passagem simples e direta do passado para o futuro, mas uma verdadeira expectativa com aquilo que não há no presente. A identidade prospectiva, portanto, pode ser aberta a surpresas e novos encontros, a utopias que transcendem a realidade vivida.²⁴⁵

Pode-se afirmar que o texto bíblico está repleto de utopias, as quais são chamadas de profecias ou promessas no contexto da fé judaica e cristã. Como tal, a Bíblia torna-se fonte de identidades construídas sobre projetos de esperança, de olhares para o futuro. Isso é especialmente possível porque o significado de um texto não está confinado no interior desse texto, mas na intersecção dele com o mundo dos leitores. Nesse momento a intriga se transfigura e a experiência é atualizada. As narrações bíblicas intensificam os traços das narrações em geral e, como outras narrações religiosas, constituem a identidade da comunidade que não cessa de contar e recontar seus textos. Então a Bíblia constrói a identidade narrativa das comunidades que a escrutinam. Lembre-se que os textos mais importantes da Bíblia são narrativas, o que torna a cristandade uma comunidade de contadores de histórias.²⁴⁶

Para compreender como ocorre a construção de uma identidade a partir de um texto, e especialmente do texto bíblico, o conceito de *story* do teólogo Dietrich Ritschl (1929-2018) é precioso. Ele observa o fato do termo na língua inglesa significar muito mais do que as palavras alemãs *Geschichte* (história como acontecimento) ou *Historie* (história como ciência), podendo ter sentido tão amplo que se pode falar da *story* da física moderna ou de um país, ou mesmo designar uma opinião. Os *sto-*

²⁴³ RICOEUR, 2017, p. 363.

²⁴⁴ Aqui cabe a ressalva de que a utopia pode produzir um sentido negativo, que é justamente a patologia da fuga, uma maneira de escapar às contradições e ambiguidades das disputas de poder, conforme analisa RICOEUR, 2017, p. 34.

²⁴⁵ TAYLOR, George. Identidade prospectiva. p. 127-148. In.: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. **Paul Ricoeur**: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013. p. 129-130.

²⁴⁶ RICOEUR, 2006, p. 290-291.

ries, segundo Ritschl, como figuras linguísticas longas, curtas ou sintetizadoras, são frequentes na Bíblia. Se pensar em narrativas como o êxodo e o exílio, além dos evangelhos, pode-se perceber que as *stories* podem ser recontadas ou reproduzidas com outras palavras, resultando em distorções, abreviações ou deslocamentos de conteúdo. Também podem ser sumarizadas em expressões como “Jesus crucificado pelos pecados do mundo”, que somente são compreensíveis por quem conhece toda a narrativa, e derivações desse sumário, como mencionar “o sangue de Jesus”, ou até mesmo derivações de derivações, como os símbolos da cruz. Isso significa que também podem se produzir derivações fantasiosas, como mostrar a cruz a um endemoninhado, tão popular no cinema de terror.²⁴⁷

Segundo aponta Körtner a partir de Ritschl, as narrativas bíblicas expressam experiências formadoras de identidade; depois, elas continuam influenciando a vida de indivíduos, assim como do próprio Israel e das igrejas cristãs. As narrativas bíblicas fornecem para as pessoas não apenas identidade, mas uma opção de encenação que pode ser realizada por imitação na própria vida. O mimetismo liga o texto bíblico com a realidade biográfica tanto de pessoas como comunidades. Assim, as experiências com Deus testemunhadas pelas narrativas bíblicas são replicadas como experiências com Deus na vida de indivíduos e da igreja. Consequentemente, a história da interpretação da Bíblia vai além dos círculos teológicos, mas na extensão de histórias bíblicas na vida atual.²⁴⁸ Ou seja, retoma-se aqui a potencialidade imaginativa da Bíblia de fornecer exemplos a serem vividos por comunidades muito distantes daquele contexto, mas que encontram nela referências para o bem-viver.

3.3.2 A configuração de identidades narrativas nacionais

Uma vez compreendida como ocorre a formação de identidades narrativas no que se refere a indivíduos e comunidades, segue-se a análise mais acurada da formação de identidades narrativas em termos de coletivos nacionais. A função narrativa é fundamental na ideia de nação e do nacionalismo.

Aqui são relevantes as considerações do historiador Benedict Anderson (1936-2015). Para ele, a nação é um produto cultural do final do século XVIII, capaz

²⁴⁷ RITSCHL, Dietrich. **Fundamentos da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 24-25.

²⁴⁸ KÖRTNER, 2009, p. 159-160.

de ser replicado nas mais diversas experiências políticas e ideológicas. Entretanto, apesar das nações contemporâneas serem relativamente recentes, cada nacionalista acredita que sua nação é bastante antiga, muitas vezes remetendo suas raízes à Antiguidade – caso dos italianos, que vinculam seu mito fundador a Roma Antiga, ou dos alemães, auto-identificados com os germanos e o Sacro Império Romano-Germânico. Por isso, Anderson define a nação como uma comunidade política imaginada, limitada e soberana. Ela é *comunidade* porque concebida como uma camaradagem entre seus membros, apesar da existência de classes sociais e disputas internas; ela é *imaginada* porque seus membros jamais encontrarão todos os outros participantes dessa comunhão, mas nem por isso deixam de considerar cada um dos milhões de desconhecidos como membros do mesmo corpo; é *limitada* porque possui fronteiras físicas, um território chamado de pátria; e também é *soberana* porque sua legitimidade está assentada em um Estado governante.²⁴⁹

Toda nação necessita de uma base ideológica para integrar na mesma “identidade coletiva” os indivíduos que a compõe. Essa função cabe ao nacionalismo. Para o antropólogo Ernst Gellner (1925-1995) há um aspecto subjetivo, cultural e voluntarista no nacionalismo, uma vez que dois indivíduos se constituem membros de uma nação se eles compartilham a cultura e se reconhecem como pertencentes à mesma nação. Por isso, as nações são constituídas a partir de convicções, fidelidades e solidariedade baseadas em pessoas que se reconhecem com direitos e deveres mútuos.²⁵⁰ Esse sentimento não necessita ter uma base étnica ou biológica, principalmente em países como o Brasil ou os EUA, embora eventualmente alguns nacionalismos invoquem tal requisito.

A nação, portanto, é um produto de uma construção narrativa, a qual necessita de um vínculo afetivo. No tempo da emergência do conceito moderno de nação já existiam alguns exemplos de vínculos afetivos de sucesso, produzidos justamente pela religião cristã. Como bem aponta o historiador Fernando Catroga, a constituição da fidelidade nacionalista fez ressurgir uma espécie de fórmula religiosa no interior da secularidade, manifestando novas formas de sacralidade na política por meio dos

²⁴⁹ ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 28-34.

²⁵⁰ GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. Madrid, Espanha: Alianza Editorial, 2001. p. 20.

mitos e ritos nacionais.²⁵¹ A celebração de festas civis em espaços públicos construiu gradativamente um sentido coletivo aos indivíduos, reforçado pela educação pública. Na escola acontece o ensino dos ritos cívicos e a glorificação da própria noção de República.²⁵² Lembre-se aqui da importância dos ritos e da liturgia na emergência de identidades narrativas, como visto na seção anterior.

Tomem-se os exemplos dos EUA, da França e do Brasil. No primeiro, a imaginação nacional se deu em torno da ideia de “povo escolhido de Deus”, *One Nation under God* (Uma Nação sob Deus) – não o Deus bíblico ou cristão, mas o Unificador Nacional, o protetor do país em uma religião civil traduzida em ritos e símbolos, exemplificados no culto cívico dos mortos de guerra e na noção de Destino Manifesto.²⁵³ Na França o processo foi bem diferente, pois nasceu da ruptura entre Igreja Católica e Revolução Francesa, criando uma pátria no lugar de Deus, à qual foram dedicados os hinos e a devoção, criando a força simbólica de *Marianne* (figura feminina como Maria, de quem imita a venerabilidade), promovendo funerais nacionais retumbantes e canonizando um panteão de heróis nacionais petrificados em imensos monumentos de “santos cívicos”.²⁵⁴ No caso da Proclamação da República brasileira, a tarefa de criar um nacionalismo simbólico coube aos positivistas, que se colocaram na tarefa com a “energia de apóstolos”, criando um imaginário em torno de certo Tiradentes (imitando a figura de Jesus Cristo), incansavelmente reproduzido tanto na poesia como na pintura como o mártir que derrama seu sangue para a salvação do povo brasileiro.²⁵⁵ Em outras palavras, o Estado-nação tomou emprestado da religião, especialmente da Igreja Católica, o modelo litúrgico para as suas festividades civis.

E tais festas possuem um aspecto exuberante. Como bem lembra James Smith ao tratar do nacionalismo norte-americano, os ritos nacionais, as liturgias encenadas nos estádios e arenas esportivas encenam uma mitologia nacional de forma espetacular, semelhante ao que Agostinho observou nas teologias civis fabulo-

²⁵¹ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césaes**: secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2006. p. 96-97.

²⁵² CATROGA, 2006, p. 132-133.

²⁵³ CATROGA, 2006, p. 168-171.

²⁵⁴ CATROGA, 2006, p. 262.

²⁵⁵ A construção do nacionalismo brasileiro é muito bem trabalhada por CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

sas do Império Romano, cujos rituais públicos eram basicamente adoração.²⁵⁶ Os rituais nacionalistas procuram transformar seus cidadãos em um tipo de pessoa, leal e produtiva, disposta a se sacrificar pela nação. Essa é uma formação que se dá liturgicamente, não didaticamente. Os rituais se apossam do desejo e do amor por intermédio de imagens, rituais, ritmos, experiências viscerais a inscrever nas pessoas o desejo por um reino – no caso do nacionalismo, o etos nacional.²⁵⁷ Como o historiador Eric Hobsbawm (1917-2012) demonstra, os governantes descobriram, com o surgimento da política de massas, a importância dos elementos “irracionais” para manter a ordem social. Trata-se da constituição de uma “religião cívica”.²⁵⁸ Essa liturgia alimentadora do etos nacionalista lida com a emoção, instila deslumbramento e reverência, instigando ideais que garantirão o sacrifício do patriota caso seja necessário.²⁵⁹ O interessante é que o etos nacional, uma vez consolidado, não necessita exclusivamente de investimento estatal, mas se reproduz em produções voluntárias, caso do cinema norte-americano, por exemplo.²⁶⁰ O nacionalismo ou patriotismo acabam então tornando-se *habitus*.

Um dos mais importantes motores do nacionalismo está, portanto, na liturgia. Esta, por sua vez, como todo ritual, precisa remeter a um mito fundador. Mircea Eliade explorou a questão do “mito do eterno retorno”, segundo o qual as sociedades arcaicas sustentam rituais de regeneração do tempo em festividades como o Ano Novo e outras celebrações, nas quais se atualiza a cosmogonia. Isso se dá porque tais sociedades acreditavam ter origem em um ato primordial, uma ontologia original cuja obra humana apenas adquire realidade quando participa da realidade transcendental e original. Então tais festas repetem esse ato primordial, imitando o arquétipo celestial e participando do simbolismo do centro do mundo.²⁶¹ É por esta razão que Eliade classifica o humano arcaico como *homo religiosus*, o homem que se sente parte de um mundo maior, transcendente, sagrado. O humano moderno, entretanto, rejeitou o passado religioso e se constituiu em oposição a ele, em um esforço para abandonar toda religiosidade. Mas não escapou de sua genética cultu-

²⁵⁶ Como aponta SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei**: reformando a teologia pública. São Paulo: Vida Nova, 2020. p. 43.

²⁵⁷ SMITH, 2018, p. 106-107.

²⁵⁸ HOBBSAWM, Eric. **A invenção das tradições**. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018. p. 339-340.

²⁵⁹ SMITH, 2018, p. 109.

²⁶⁰ SMITH, 2018, p. 112.

²⁶¹ ELIADE, 1984, p. 18-20.

ral; acabou conservando vestígios do comportamento religioso, como no caso dos rituais – mesmo que laicizados – de Ano Novo, festas de formatura, casamento, nascimento de crianças, entre outros.²⁶²

Entre tais resquícios está a crença no momento originário, uma espécie de mito de eterno retorno, que respinga em diversas esferas da vida cotidiana e nacional. Como aponta David Lowenthal, as sociedades modernas têm valorizado o passado por diversas razões, entre elas a sua antiguidade. A antiguidade invocada pode ter quatro noções distintas: a precedência (ou seja, ser o primeiro); o afastamento temporal da situação presente; ser a fonte primordial; e ser primitivo no sentido de intocado pela modernidade. Disso decorrem buscas de linhagens perdidas, das línguas antigas, de fósseis e de qualquer elemento que seja considerado anterior ao usado ou praticado hoje.²⁶³ Os pais da igreja, por exemplo, usavam a antiguidade de Moisés para reivindicar a confiabilidade e superioridade de sua crença sobre outros deuses e oráculos gregos.²⁶⁴ Assim, para Lowenthal, acontece uma busca pelo passado perdido, a qual se manifesta em duas tentativas fundamentais de recuperação: restaurar ou reencenar. Ambos reconstituem aquilo que foi resgatado do passado. A restauração busca retornar a uma condição anterior intocada, melhor, pura e verdadeira, e por isso mais autêntica.²⁶⁵ Explica-se assim a restauração de monumentos, da arquitetura e até da própria natureza. Por outro lado, os reencenadores também partem da mesma recuperação do passado, mas pela via da representação, tentando chegar o mais próximo da realidade passada – o que acontece especialmente nos rituais religiosos e políticos.²⁶⁶ Tal reencenação é frequente em comemorações cívicas em que representações teatrais procuram apresentar um evento do passado. O caso religioso exemplar são as representações teatrais da Paixão de Cristo, procurando imitar, no vestuário de seus atores, as condições da narrativa bíblica.

A busca de um passado original puro atua na forma de mito político. Raoul Girardet (1917-2013) identifica pelo menos quatro conjuntos mitológicos orbitando as aspirações políticas populares: a Conspiração, a Idade do Ouro, o Salvador e a Uni-

²⁶² ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 2. ed. São Paulo: Martins fontes, 2008. p. 165-167.

²⁶³ LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country** – Revisited. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 111.

²⁶⁴ LOWENTHAL, 2015, p. 113.

²⁶⁵ LOWENTHAL, 2015, p. 464-465.

²⁶⁶ LOWENTHAL, 2015, p. 477.

dade.²⁶⁷ O conjunto que interessa aqui é o da Idade do Ouro, a ideia do “tempo de antes” melhor e brilhante, um passado criado a partir de uma leitura histórica constituída com muitos esquecimentos e rejeições, assim como outro tanto de fidelidades e devoções, mas sempre com muita emoção e fervor. O “tempo de antigamente” é idealizado na mente de pessoas decepcionadas com o presente, surgindo então o mito – ao mesmo tempo uma ficção e uma mensagem de mobilização.²⁶⁸ Assim, olhar para um passado distante ou perdido, uma Era de Ouro em que as coisas supostamente funcionavam, torna-se parte importante das narrativas identitárias.

Enfim, é por tais razões que as celebrações nacionalistas invocam um mito fundador, um tempo de heróis que venceram as vicissitudes de seu tempo e trouxeram uma era brilhante – a qual, em tempos difíceis, também foi perdida e precisa outra vez ser recuperada. É quando os nacionalismos emergem com força, funcionando como cimento social na invocação de uma identidade. Trata-se da mais absoluta narrativa. Essa identidade narrativa forjada por Estados-nação contemporâneos será retomada ao se tratar da emergência do moderno Estado de Israel.

3.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE BÍBLIA, HERMENÊUTICA E IDENTIDADE

As tradições das sociedades humanas são basicamente narrativas. Isso é bastante evidente na experiência do Israel bíblico, que integrou diversas tradições em uma linha contínua. Assim, a narrativa é, na Bíblia hebraica, o principal veículo da confissão de fé. Ao modo narrativo foram integrados inclusive aspectos legislativos: a doação da Torá foi descrita como um acontecimento singular no monte Sinai.²⁶⁹ Até mesmo as antecipações do futuro podem ser entendidas como “retrospecções antecipadas” pela voz narrativa que se estabelece em qualquer ponto do tempo, quando o profeta vê a ameaça do futuro cair sobre o presente e o narra como coisa já acontecida. Profetas anunciam a utopia do que Deus fará como coisa já passada, transformando o presente em uma história que será um dia contada.²⁷⁰

²⁶⁷ GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 12.

²⁶⁸ GIRARDET, 1987, p. 98.

²⁶⁹ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 439.

²⁷⁰ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 439-440.

Pode-se acrescentar: o profeta bíblico apresenta o começo de incontáveis histórias que um dia serão contadas. Há uma infinidade de narrativas constituídas a partir do texto bíblico. Israel mesmo talvez seja o único Estado moderno da atualidade a ter seu mito fundador baseado em um livro, o que reverbera inclusive em outras comunidades – no caso desta pesquisa, as denominações protestantes. São imprescindíveis, portanto, as questões postas pela hermenêutica filosófica, especialmente nas perspectivas levantadas por Paul Ricoeur.

Por tais razões este capítulo foi dedicado a refletir sobre a Bíblia, a hermenêutica filosófica e as identidades narrativas. A fecundidade da Bíblia foi explicitada em três características. Primeiro, por ser uma obra literária plena de significados, capaz de envolver o leitor na trama narrada e levá-lo a atualizar a mensagem no seu presente. Segundo, pela estrutura de indeterminação e polifonia de seus textos, convidando à interpretação permanente das diferentes leituras postas sobre os testemunhos ali registrados. Terceiro, pela ressonância de seus textos, capazes de adquirir significado universal, cuja potência imaginativa forneceu um repertório de metáforas a serem resgatadas pelos leitores de todos os tempos.

A fecundidade da hermenêutica filosófica foi aventada por apresentar a pessoa humana como um ser simbólico, marcado por uma linguagem ancorada em metáforas e símbolos, cujos múltiplos significados “dão o que pensar”. A segunda característica humana levantada foi seu caráter litúrgico, considerando a pessoa humana como um agente do mundo enquanto personagem, moldada em seus sentimentos pelas histórias, imagens e metáforas nela forjada como hábito coletivo. A terceira característica é o caráter narrativo de indivíduos e coletivos, cujo caos da existência tenta ser resolvido por meio da organização narrativa, utilizando tanto os referenciais históricos como ficcionais para constituir o tempo da vivência humana. Essa construção resulta no que Ricoeur chama de “identidade narrativa”. Finalmente, a fecundidade das identidades narrativas foi verificada no sentido individual e coletivo, ao se pensar em grupos religiosos, entre outros, e também no coletivo nacionalista, os quais entrecruzam narrativas do passado com o presente para constituir seus mitos fundadores, invocando essências ou identidades que nada mais são do que sofisticadas narrações.

A fecundidade da Bíblia, cruzada com o aspecto simbólico, litúrgico e narrativo da experiência humana, produziu duas gigantescas culturas religiosas que serão

analisadas nos próximos dois capítulos. Como Ritschl demonstra, o mundo linguístico judaico e cristão derivou da Bíblia e também está tecido a partir de suas metáforas e potenciais de sentido, fazendo com que estejam situados em sistemas linguísticos com feitiços próprios. Ao revisar metáforas, desenvolveram teologias e, apesar de partirem de um mesmo sistema semiótico de Israel e da primeira igreja, esse “todo” subdividiu-se em muitos sistemas individuais. No caso cristão, produziu-se o maior sistema simbólico da humanidade. Tal monumento cultural está registrado em milhões de páginas e em atos de amor, martírio e bondade, poesia e música, mas também arrogância e violência baseada em interpretações equivocadas.²⁷¹ Desse imenso colosso cultural judaico e cristão, derivados da produção textual bíblica da Antiguidade, os próximos dois capítulos tratarão.

²⁷¹ RITSCHL, 2012, p. 30-34.

4 DE ISRAEL PARA A BÍBLIA, DA BÍBLIA PARA ISRAEL

Inúmeros sentimentos vêm à tona quando se trata de Israel. A mera menção a este pequeno país situado no Oriente Médio suscita as mais diversas reações em todo o mundo – reações estas vinculadas tanto à história recente como às narrativas do passado. Por isso, refletir sobre Israel nunca se trata apenas de uma questão política, ou sociológica, ou exclusivamente religiosa. Há um entrecruzamento de experiências em torno dessa nação que demandam maior atenção.

Veja-se a complexidade do que significa “Israel”. Mesmo no texto bíblico há diversos significados para esse mesmo substantivo. A referência inicial é ao patriarca Israel (Gênesis 32:28); depois, seus descendentes (Êxodo 32:4); o termo pode se referir às montanhas centrais de Canaã e seus habitantes, os “filhos de Israel” (1Samuel 7:7,13); também pode se tratar do povo governado por Saul (1Samuel 13:1); então uma parte da monarquia de Davi e Salomão (2Samuel 5:5), ou o Reino de Israel ao norte depois do cisma hebraico (1Reis 12:16); ainda se refere ao território do norte assimilado pelos assírios no entorno de Samaria até Betel (2Crônicas 34:7); e finalmente o termo religioso usado pelos judeus voltando do exílio, referindo-se a si mesmos como Israel (Esdras 9:1).²⁷² Às expressões bíblicas ainda poderia se acrescentar o moderno Estado de Israel, além do termo espiritual do “verdadeiro Israel” invocado pelo cristianismo. Conforme analisou Júlio Zabatiero, os diferentes usos do substantivo demonstram como o povo descrito pela Bíblia passou por uma longa construção identitária, marcada por variadas convergências e divergências com outras culturas da Antiguidade, mas ao mesmo tempo mantendo sua singularidade. Das trocas culturais com impérios dominantes e vizinhos, assimilando e confrontando, emergiram as características daquela que viria a ser a identidade judaica fundamental até hoje.²⁷³

O mais importante fator a ser considerado é que Israel produziu a Bíblia. Os antigos israelitas pensaram e interpretaram o mundo e a si mesmo por meio de seus textos, construindo sua realidade a respeito da própria experiência.²⁷⁴ Nesse processo milenar de construção textual e reflexão, como demonstra Júlio Zabatiero, o

²⁷² Verbete “Israel”. DAVIS, John. **Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Hagnos, 2005. p. 608-609.

²⁷³ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 7.

²⁷⁴ ZABATIERO, 2013, p. 22.

povo de Israel antigo constituiu diversas identidades. Muitas delas emergiram e desapareceram; outras foram desenvolvidas ao longo de séculos. Algumas identidades legitimavam o poder monárquico, outras resistiam a ele. Também emergiram identidades policêntricas, que admitiram mais de um centro de poder, como no tempo dos juízes, e outras monocêntricas, como as identidades constituídas no entorno de Jerusalém, no caso dos judaítas, e do eixo Betel-Dã dos israelitas.²⁷⁵ Enfim, tratou-se de um longo processo culminando na emergência final de uma etnicidade judaica como “mínimo denominador comum”, transcendendo as próprias dissensões internas.²⁷⁶ Ou seja: ao final da longa narrativa bíblica hebraica há efetivamente uma figura que pode ser chamada de “judeu”, desenhada no tempo das narrativas cristãs do primeiro século.

Os textos escritos pelos israelitas registraram a emergência de muitos símbolos relacionados à experiência desse povo com seu Deus. Tais símbolos foram fundamentais para a consolidação da identidade do Israel. Não apenas o povo judeu foi moldado pelos seus próprios textos, relidos e reexaminados exaustivamente, como a própria emergência do atual Estado de Israel deve à Bíblia seu mito fundador e a base de seu nacionalismo. De modo consistente, a experiência de Israel, da Antiguidade até hoje, está permeada pelo relacionamento com textos.

4.1 O ANTIGO ISRAEL E A BÍBLIA HEBRAICA

Israel possui uma história que, assim como outras nações, remete ao Mundo Antigo. Talvez nenhum outro povo possua uma narrativa com tantas informações sobre seu passado e tantos questionamentos a esses mesmos dados. Seus textos testemunham a respeito de suas experiências com seu Deus ao mesmo tempo em que tratam da sua memória sobre o passado e destino na Antiguidade. Desse caldo de fatos e reflexões emergiu a Bíblia.

²⁷⁵ ZABATIERO, 2013, p. 63-69.

²⁷⁶ ZABATIERO, 2013, p. 280.

4.1.1 Apontamentos sobre a história do antigo Israel

Tradicionalmente, a história do Israel antigo tem sido apresentada nas mesmas linhas gerais da narrativa bíblica: uma origem em ancestrais comuns chamados patriarcas; depois a escravização sob o Egito e a libertação do êxodo (por volta do século XIII a.C.); os primeiros assentamentos em Canaã e um período pré-estatal sob a liderança eventual de juízes (cerca de 1200 a 1050 a.C.); a instauração de uma monarquia unida e sua posterior divisão em dois reinos, de Israel e Judá (cerca de 1050 a 931 a.C.); o período de existência das duas monarquias até a destruição de Samaria, de Israel (721 a.C.), e de Jerusalém, de Judá (586 a.C.); e o exílio e a restauração apenas de Judá (538 a.C.). É neste ponto que cessa a narrativa bíblica canônica, embora os judeus continuem habitando a então chamada Judeia sob domínio dos persas (538 a 332 a.C.) e depois dos helenistas (332 a 143 a.C.), contando com um período de independência sob o reino dos asmoneus (143 a 67 a.C.); e finalmente o domínio romano até as grandes rebeliões e destruições definitivas de Jerusalém na Antiguidade (em 70 e 135 d.C.).²⁷⁷

O problema começa quando se invoca a pesquisa historiográfica contemporânea, pois a arqueologia não tem confirmado determinadas informações registradas nos textos bíblicos. O caso emblemático é o êxodo, cuja historicidade tem sido questionada pela ausência de evidências extra-bíblicas ou rastros arqueológicos de uma multidão saída do Egito.²⁷⁸ Outras informações bíblicas também têm sido relativizadas pela arqueologia, como a importância de Israel Norte, a datação dos eventos narrados, o surgimento da escrita em Israel e Judá e o vazio arqueológico no período persa, entre outros.²⁷⁹ Tais questionamentos levaram os historiadores a manter diferentes critérios quanto ao uso dos textos bíblicos como fonte histórica para o antigo Israel. Segundo José Ademar Kaefer, as posições atuais podem ser classificadas em basicamente três: a escola *maximalista* defendendo o conteúdo bíblico como histórico e digno de crédito, cujos arqueólogos procuram confirmar a veracidade

²⁷⁷ Esta linha tradicional pode ser vista em tabela cronológica em MAZZINGHI, Luca. **História de Israel das origens ao período romano**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 197-201.

²⁷⁸ BERLESI, Josué. **História, arqueologia e cronologia do Êxodo**: historiografia e problematizações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008. p. 70. Maiores considerações sobre esse tema, veja FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada**: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

²⁷⁹ Kaefer faz um levantamento das pesquisas atuais em KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia II**. São Paulo: Paulus, 2016.

de da Bíblia; a escola *minimalista* descartando completamente a Bíblia e considerando-a inconsistente como fonte para descobrir o fato ocorrido; e a escola *alternativa, moderada* ou *centrista* considerando a Bíblia escrita tardiamente, mas produzida a partir da tradição oral e de documentos anteriores, propondo uma leitura regressiva do seu conteúdo. Esta última procura reconstruir o contexto da escrita e refletir sobre duas histórias: a do acontecimento do passado e a da motivação do redator ao escrever naquele momento.²⁸⁰

A questão da historicidade das narrativas bíblicas, entretanto, não se coloca nesta tese. O que se propõe é compreender como o discurso sobre o passado registrado na Bíblia opera na constituição de identidades narrativas ao longo do tempo e até o presente, com perspectivas para o futuro. Seguindo Walter Brueggemann, não se pergunta aqui “o que aconteceu?”, mas “o que foi dito?”²⁸¹ Os textos bíblicos não são obras de cunho histórico, tampouco um compêndio de doutrina sistemática; são o registro da experiência dos antigos judeus com seu Deus. Trata-se de memória da fé, cujo conteúdo pode ser melhor caracterizado como “testemunho” – o testemunho da descoberta dessa nova realidade divina, o que os levou a desejar comunicar seu assombro. Por isso, como afirma Gottfried Brakemeier, a Bíblia tem caráter de *querygma*, ela afirma uma verdade que tem Deus por conteúdo. É uma história, mas uma história de salvação.²⁸²

O idioma da Bíblia é oratório, uma proclamação. É uma retórica de tipo especial, misturando o metafórico e o existencial, veículo daquilo que a tradição judaica e cristã chamam de “revelação”, utilizando os mais variados recursos de linguagem para executar sua tarefa. Por isso, como afirma José Croatto, o conteúdo da revelação é Deus como Salvador; daí suas narrativas tratarem de uma história salví-

²⁸⁰ KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 11-25. Muitas hipóteses sobre a formação de Israel na Antiguidade têm sido levantadas. Algumas delas podem ser encontradas em: ALT, Albrecht. **Terra prometida**: ensaios sobre a história do povo de Israel. São Leopoldo: Sinodal, 1987. GOTTWALD, Norman K. **As tribos de lahweh**: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1010 a.C. São Paulo: Paulinas, 1986. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada**: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018. FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido – Arqueologia e história de Israel Norte**. São Paulo: Paulus, 2015. MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **O primeiro Estado de Israel**: redescobertas arqueológicas sobre suas origens. São Paulo: Recriar, 2020. Algumas contraposições que defendem a Bíblia como fonte histórica podem ser verificadas em PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. **Uma história bíblica de Israel**. São Paulo: Vida Nova, 2016. RICHELLE, Matthieu. **A Bíblia e a arqueologia**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

²⁸¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 176.

²⁸² BRAKEMEIER, 2003, p. 23.

fica, uma história que ressalta o aspecto divino dos acontecimentos.²⁸³ Os eventos registrados pelos antigos judeus, sejam baseados em fatos ou imaginados, foram escritos muito tempo depois dos eventos, apresentados a partir da realidade presente de seus escritores e da convicção de que Deus estava por trás de cada acontecimento. Este é o caráter tipológico de tais narrativas, como foi demonstrado por Northrop Frye. Tomem-se os exemplos dos patriarcas, do êxodo e da monarquia.

Os patriarcas ou pais trazem em suas narrativas a “semente de um povo”. A narrativa da chamada de Abraão foi compreendida e descrita como o nascimento do povo israelita, e uma das ideias centrais do ciclo de Abraão foi a eleição graciosa, a escolha divina independente de qualidades morais. Outra era a promessa: ele teria uma descendência e seria bênção a todos os clãs da terra (Gênesis 12:1-3), pois o mundo inteiro estava em perspectiva da sua caminhada de fé.²⁸⁴ Os descendentes de Abraão foram o tema do restante do corpo literário cujas narrativas apresentam os epônimos das tribos de Israel, especialmente no ciclo de Jacó. Com este, a ideia de graça imerecida foi levada às últimas consequências – afinal, Jacó foi alvo da promessa divina apesar de embusteiro.²⁸⁵ Tem-se, então, o símbolo do “povo escolhido” firmemente plantado nas narrativas dos patriarcas.

A narrativa do êxodo é a mais importante fonte de símbolos para Israel. A ação divina salvadora foi seu testemunho central, pois Deus é quem “tira” do Egito (Êxodo 13:3), quem “livra” (Êxodo 3:8), “resgata” (Salmos 106:10), “salva” (Salmos 106:8), quem “faz subir” (Êxodo 3:8). *lahweh* é o sujeito de todos os verbos. O testemunho de Israel afirma que Deus se tornou visível por meio de atos de salvação.²⁸⁶ E são atos impressionantes: o profeta Moisés anunciando dez pragas (Êxodo 7.8–11:10), o mar que se abre para a passagem do povo (Êxodo 14:15-31), o alimento de pão e carne descendo dos céus (Êxodo 16:1-36), uma lei entregue no topo de uma montanha fumegante (Êxodo 19:1–20:21). O mito central da Bíblia é o mito de libertação, razão pela qual o evento do êxodo marcou presença em todo o restante das narrativas judaicas, como Walter Brueggemann demonstra. Narrativas antigas foram recontadas com base nesse testemunho, como a migração de Abraão, retra-

²⁸³ CROATTO, José Severino. **História da salvação**: a experiência religiosa do povo de Deus. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1968. p. 19-20.

²⁸⁴ CROATTO, 1968, p. 39.

²⁸⁵ SCHREINER, Josef. Abraão, Isaque e Jacó: a interpretação da época dos patriarcas em Israel. p. 97-112. In.: SCHREINER, Josef (Org.). **O Antigo Testamento**: um olhar atento para sua palavra e mensagem. São Paulo: Hagnos, 2012. p. 100.

²⁸⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 250-253.

tado como um homem tirado de Ur para receber uma terra prometida (Gênesis 15:7). Eventos posteriores seguiram a mesma formatação: Josué reencenou no Jordão a travessia do mar por Moisés (Josué 4:22-23), os inimigos de Israel mencionaram os feitos de lahweh no Egito (1Samuel 4:7-8) e profetas como Amós usaram o símbolo do êxodo para demonstrar a ação divina de libertação até mesmo sobre outros povos como filisteus e sírios (Amós 9:7).²⁸⁷ A narrativa do êxodo se tornou o mito fundador de Israel, celebrado anualmente na festa da Páscoa até os dias atuais. Temos então um símbolo fundamental de libertação e jornada em direção a outro lugar, uma “terra prometida”.

Outro evento considerado fundante e produtor de símbolos foi a monarquia. Ela uniu uma cidade a um templo e uma dinastia. Das narrativas de Davi e Salomão emergiram Jerusalém como a Cidade Santa, onde está construído o templo. O sacerdócio nele sediado uniu as tradições da Aliança do Sinai com os princípios de entronização divina típicos dos cananeus, traduzindo o reinado espiritual de lahweh em uma estrutura física de culto (1Reis 8; Salmos 46).²⁸⁸ A própria monarquia se tornou símbolo: suas narrativas forjaram a esperança na vinda de um rei salvador, um Messias, o monarca transmissor das bênçãos divinas (2Samuel 7:1-13).²⁸⁹ O símbolo de Jerusalém como o local do trono de lahweh e de seu Messias adentraram profundamente na vida política da antiga Judá.

Entretanto, se havia uma narrativa conduzida por duas monarquias, uma em Judá e outra em Israel, havia outras vozes dissonantes, produtora de sentidos que viriam a ser transformadas em textos. Tratavam-se dos profetas, os “gênios solitários” de diversas origens e estilos, mas ligados à tradição teológica da Torá. Diante da decepção com as monarquias, os profetas incrementaram as metáforas de Deus, trazendo múltiplas vozes e imagens a respeito de lahweh: ele poderia ser o marido apaixonado e traído pela esposa prostituída (Oséias 3:1), ou o médico tratando chagas dos doentes (Jeremias 30:12-17). Eles foram parte de um processo interminável de atualização das experiências históricas de Israel e Judá à luz de sua fé no Deus libertador.²⁹⁰ Como analisado no capítulo anterior, os profetas trouxeram a imaginação de outra realidade possível. Dentre tantas imagens de esperança, ganhou cada

²⁸⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 254-257.

²⁸⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 844-845.

²⁸⁹ CROATTO, 1968, p. 131.

²⁹⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 806-812.

vez mais destaque a do rei justo e bondoso, um descendente de Davi, que não seria como os monarcas da experiência históricas concretas daquele povo, mas alguém sobre o qual repousaria o Espírito de Iahweh (Isaías 61:1).²⁹¹ Essa esperança ganharia contornos ainda mais dramáticos com a queda de Israel diante da Assíria em 721 a.C., mas especialmente depois da chegada dos babilônicos em 605 a.C. e a destruição de Jerusalém em 587 a.C. Profetas como Ezequiel imaginaram um tempo brilhante depois das trevas, quando um bom pastor resgataria as ovelhas perdidas (Ezequiel 34:11-16) e até mesmo uma multidão de ossos secos seriam preenchidos de carne para voltar à vida (Ezequiel 37:1-28). É nesse sentido que tais símbolos e metáforas da realeza que ainda viria (ou voltaria) determinaram também o futuro de Israel, pois indivíduos e comunidades são definidos pelas suas “identidades prospectivas”. E os judaítas do exílio e depois dele estavam repletos de símbolos imaginários de uma outra realidade desejada. Seus textos eram produtores de esperança; para eles, as lágrimas do presente estavam irrigando as sementes da colheita do futuro (Salmos 126:5-6).

Se a identidade em torno do templo de Jerusalém foi perdida com a destruição da cidade, depois do exílio seria vista a restauração desse elemento a partir da construção do segundo templo (cerca de 520 a.C.). Como a população na Judeia era muito pequena e vivia em um território relativamente compacto no entorno de Jerusalém, a nova estrutura conseguiu estabelecer uma centralidade jamais alcançada, capaz de exigir exclusividade de uma “comunidade de cidadãos do templo”. Essa centralidade foi reforçada com as reformas descritas em Esdras.²⁹² Com as narrativas do retorno do exílio e algumas pinceladas proféticas tardias, terminou o testemunho de Israel nos textos que viriam a ser incluídos na Bíblia hebraica.

4.1.2 O ocaso da pátria da Judeia e a emergência da Bíblia hebraica

Como demonstrado na seção anterior, não há certeza histórica de como Israel e Judá se desenvolveram na Antiguidade. Entretanto, é possível verificar o resultado em uma identidade judaica, derivada exclusivamente de Judá, firmada pelo

²⁹¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 361-362.

²⁹² GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos persas**: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 119. Sobre a importância do período persa na configuração de uma identidade judaica, vejam-se os artigos publicados em TERRA, Kenner; LELLIS, Nelson. **Judaísmo e Período Persa**: imaginários, textos e teologias. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

menos desde o século II a.C., baseada em um corpo literário composto ao longo de séculos. Esse fato nos leva à segunda questão: as pesquisas em torno da escrita e compilação dos textos bíblicos. Não há consenso quanto às autorias nem datas na maioria de seus livros. Se há um consenso é de que a Torá, composta pelos os cinco primeiros livros do cânone, é o documento fundamental da Bíblia hebraica. A tradição judaico-cristã atribui a Moisés a autoria dessa composição – escolha não baseada em evidências internas ou externas ao texto, mas como uma opção teológica, dado o vínculo de seu nome ao evento fundante da aliança sinaítica. Moisés desempenha um papel normativo e autoritativo sobre a Torá, mesmo que não seja possível estabelecer sua autoria nem uma cronologia de sua composição.²⁹³

Parte da historiografia do antigo Israel tem colocado o momento redacional (ou de composição final) da Torá no período pós-exílico, dada a política tolerante e de relativa autonomia concedida aos súditos do Império Persa. Haroldo Reimer levanta a tese de que a obra teria sido formatada com autorização dos imperadores aquemênidas, uma vez que Esdras veio a Jerusalém para ensinar a lei de Deus com aval dos reis (Esdras 7:14).²⁹⁴ Nesta época teria iniciado a seleção de leis e tradições formadas ao longo dos séculos, conhecidas do povo judaico, inserindo a memória e esperanças populares no corpo literário da Torá e organizando os elementos importantes do passado em uma estrutura mítica.²⁹⁵ Já William Schniedewind situa a escrita da Torá e de muitos livros proféticos bem antes, ainda no período monárquico de Judá. Para ele, o fato de um texto sagrado ter surgido em uma sociedade pastoril e de tradição oral foi um “divisor de águas na civilização ocidental”.²⁹⁶ Após muitos séculos de produção dirigida basicamente pela monarquia e seus descendentes, o conjunto das produções textuais do Israel antigo já teriam sido concluídos por volta do século III a.C.; depois disso, a Bíblia hebraica seria apenas “copiada, traduzida, parafraseada, comentada e embelezada de todas as maneiras possíveis” pelos literatos, basicamente os sacerdotes e levitas controladores do Segundo Templo.²⁹⁷

²⁹³ WON, Paulo. **E Deus falou na língua dos homens**: uma introdução à Bíblia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 154-155.

²⁹⁴ REIMER, Haroldo. **O antigo Israel**: história, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 68-69.

²⁹⁵ REIMER, 2017, p. 74.

²⁹⁶ SCHNIEDEWIND, William M. **Como a Bíblia tornou-se um livro**: a textualização do antigo Israel. São Paulo: Loyola, 2011. p. 13.

²⁹⁷ SCHNIEDEWIND, 2011, p. 258.

Reimer e Schniedewind são os exemplos de duas hipóteses sobre a cronologia da escrita da Torá e do restante da Bíblia hebraica, demonstrando o quanto o tema está aberto.²⁹⁸ Apesar disso, pode-se fazer outra pergunta: como os judeus vieram a atribuir a tais textos um valor de sacralidade? O próprio cânone parece apontar para um longo desenvolvimento.

Nas narrativas do Êxodo, Moisés aparece *escrevendo* “estas palavras”, as palavras ditas por Deus (Êxodo 34:27-28). Entretanto, aquilo que ele escreveu, independentemente de qual seja o conteúdo, aparece sendo *lido* muito tardiamente. A única menção a uma leitura pública daquilo que Moisés escreveu ocorre nas narrativas de reafirmação da aliança em Siquém (Josué 8:30-35), em um corpo literário vinculado diretamente ao êxodo. Depois desse episódio não há qualquer menção a uma leitura pública da “lei de Moisés” até Josias (cerca de 620 a.C.). sequer na centralização do culto em Jerusalém promovida por Davi (2Samuel 6:17-19) ou na construção do templo por Salomão (1Reis 8:1-66) aparece menção à Torá ou à leitura de qualquer livro. O mesmo também pode ser constatado em todas as reformas religiosas empreendidas por reis de Judá, como em Ezequias (2Crônicas 31:1-21) – o rei e o povo destroem altares de ídolos, mas jamais realizam leituras públicas. A primeira referência a tal tipo de evento foi quando os oficiais de Josias encontraram o “livro da lei” durante uma reforma do templo (2Reis 22:1-20). O que impressiona nesta referência é que os próprios sacerdotes pareciam não conhecer e não fazer uso do documento.²⁹⁹ A narrativa se refere a um achado, mas aponta principalmente para o fato da tradição sacerdotal de Judá desconhecer a Torá.

O exílio e a destruição de Jerusalém deram início a um tempo obscuro do qual não há mais referências históricas nem bíblicas. Por isso, a narrativa contida no livro de Neemias é notável. Segundo essa tradição, Esdras chegou em Jerusalém como escriba, embora fosse sacerdote de linhagem importante. Mas Esdras não atuou como Samuel, das narrativas mais antigas, o qual sacrificava invocando a ação divina nas batalhas contra os inimigos de Israel (1Samuel 12:18); tampouco agiu como o sacerdócio tradicional de Davi e Salomão com seus sacrifícios realizados em rituais metódicos (1Reis 8:5), o que seria a atribuição de seu ofício. Confor-

²⁹⁸ Não é objetivo desta tese fazer um levantamento das hipóteses da formação da Bíblia hebraica, mas demonstrar o quanto o tema tem sido discutido e sujeito a diferentes pressupostos.

²⁹⁹ GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**: uma introdução. São Paulo: Loyola, 1993. p. 77.

me aponta Donizete Scardelai, Esdras executou uma função completamente diferente ao convidar o povo a ouvir a leitura pública da Torá, explicando o conteúdo da lei (Neemias 8:1-8).³⁰⁰ Nesse ato, Esdras fundiu a função sacerdotal com a escritural no serviço litúrgico em torno de um livro. Doravante a “comunidade do segundo templo” também passou a estudar a lei com um caráter público: lendo-a na praça (Neemias 8:1), às margens do rio (Esdras 8:15) ou diante do templo (Esdras 10:1).³⁰¹

Segundo o testemunho bíblico, Esdras e seus sucessores escribas (os *soferim*) despertaram a exegese baseada no estudo da Torá, traduzindo e dando sentido em um longo processo que viria a dar origem à noção de “Escritura Sagrada”.³⁰² O fenômeno da releitura foi decisivo na elaboração do *corpus* bíblico, quando Israel tomou consciência espiritual, especialmente em sua história deuteronômista, identificando as causas do seu fracasso nacional, mas também refletindo sobre como Deus havia demonstrado aos ancestrais um plano eterno para seu povo. O passado, então, ganhou estatuto de profecia. Muitos textos exílicos foram redigidos não para arquivar ou registrar o passado, mas porque o passado falava do presente e direcionava para um futuro. E, principalmente, como recorda Pelletier, “fala também de um ato de poder de Deus, que transcende toda a memória, que se põe à frente do tempo e se torna, por isso, objeto de esperança”.³⁰³ Trata-se do passado revisitado e compreendido, ganhando sentido e produzindo uma identidade para o futuro.

Assim, o período pós-exílico mostra uma espécie de “renascimento” de Israel: se antes os heróis eram protagonistas dos milagrosos feitos divinos, como Moisés abrindo o mar, Josué derrubando muralhas ou Sansão matando mil inimigos com uma ossada, desde Esdras e Neemias ganhou destaque a leitura do texto e o engajamento comunitário para a reconstrução nacional. Nestes textos tardios não é mais o mar que se abre pela ação divina, mas o livro sagrado aberto no ato de leitura. A autoridade gradativamente migrava do rei, do sacerdote ou do profeta para as Escrituras.³⁰⁴ Ao abrir os textos, as narrativas registradas em Esdras e Neemias visitam o passado procurando determinar o presente, ao mesmo tempo fazendo cessar o profetismo (Salmo 74:9). Como afirma Diego Arenhoevel, os textos se tornaram

³⁰⁰ SCARDELAI, Donizete. **O escriba Esdras e o judaísmo**: um estudo sobre Esdras na tradição judaica. São Paulo: Paulus, 2012. p. 82-83.

³⁰¹ SCARDELAI, 2012, p. 87-88.

³⁰² SCARDELAI, 2012, p. 255.

³⁰³ PELLETIER, 2006, p. 111.

³⁰⁴ SCARDELAI, 2012, p. 21-23.

referencial para a restauração de um passado perdido, mas recheado de esperança.³⁰⁵ Desde então, não mais se dizia “ouçam a voz de Deus” (Isaías 1:10), mas “leiam na Escritura” (Isaías 34:16).³⁰⁶

Ou seja, em Esdras e Neemias ocorre a emergência de um texto consultado como Escritura Sagrada. As narrativas bíblicas apresentam a Torá com tal estatuto ao menos desde Esdras, confiança que foi gradativamente ampliada para os outros escritos históricos, proféticos e sapienciais, cuja leitura pública levou à substituição dos sacrifícios pelo culto baseado na leitura da Palavra Revelada, princípio básico para a emergência das sinagogas.³⁰⁷ O surgimento destas aconteceu, também sem se saber como, dentro de um longo vácuo histórico destituído de registros escritos desde o século V a.C. até o II a.C.³⁰⁸ Foi um tempo de transformações, quando a terra de origem dos exilados mudou até de nomenclatura: não chamada mais *Judá* (do hebraico *Yehudah*), mas *Judeia* (do aramaico *Yehud* e do grego *Ioudaía*).³⁰⁹ O mesmo se deu com seus habitantes: eles passaram a ser denominados *judeus* (do aramaico *yehudim*), termo que seria utilizado por toda a diáspora.³¹⁰

Como aconteceu o processo de sacralização da Torá e dos demais livros é um mistério. Os textos que vieram a se tornar o cânone da Bíblia hebraica era basicamente toda a literatura hebraica clássica, considerada autoridade religiosa no período pós-exílico. Afirmações da tradicional divisão tripartite (Torá, Profetas e Escritos) aparecem em documentos dos Manuscritos do Mar Morto e textos do Novo Testamento, o que indica que, pouco antes da época de Cristo, já havia um cânone hebraico usado com valor autoritativo, tendo a Torá a primazia sobre todos os demais textos.³¹¹ Os antigos exilados de Judá assumiram todas as tradições pregressas, inclusive das demais tribos de Israel, e deram origem ao “judaísmo” – termo regis-

³⁰⁵ ARENHOEVEL, Diego. A era pós-exílica: época do anonimato. p. 314-329. In.: SCHREINER, Josef. **O Antigo Testamento: um olhar atento para sua palavra e mensagem.** São Paulo: Hagnos, 2012. p. 319.

³⁰⁶ DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos.** Volume 2: Da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997. p. 494-495.

³⁰⁷ DONNER, 1997, p. 495.

³⁰⁸ DONNER, 1997, p. 490-491.

³⁰⁹ PAUL, André. **O judaísmo tardio: história política.** São Paulo: Paulinas, 1983. p. 94-95.

³¹⁰ KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel.** São Paulo: Paulinas, 2009. p. 211.

³¹¹ WON, 2020, p. 56-63.

trado pela primeira vez cerca de 120 a.C. (2Macabeus 2:21;14:38) referido a um povo espalhado pelo Mundo Antigo com características étnicas e religiosas comuns.³¹²

Isso não significou um mesmo judaísmo mundial, mas muitos judaísmos. Mas algumas características prevaleceram, podendo ser entendidas como um “judaísmo geral”: a fé monoteísta em Iahweh, o povo de Israel conforme a tradição, o templo de Jerusalém como o centro da fé e a Torá como palavra divina revelada.³¹³ Neste caso, é importante notar, conforme aponta Silas Cardoso, que a evidência de um corpo literário sagrado talvez não contenha em si um sentido puro de emergência de uma “religião do livro”, entendida como “religião da leitura”. Para Cardoso, essa interpretação seria uma idiossincrasia do imaginário protestante ocidental. O que estaria em jogo, no caso dos judaísmos antigos, não seria a semântica do significado do texto escrito, mas a performance da leitura em citações rituais ou devocionais. Junto dessa leitura sagrada estaria operando também da arte e a icônica. Ou seja, o próprio texto enquanto objeto de manifestação ritual e artístico.³¹⁴ Consideração importante se for levado em conta o aspecto litúrgico da experiência humana.

De qualquer maneira, seja qual for a relação dos antigos judeus com o texto sagrado, a tradição constituída ao seu redor funcionou como base identitária. Essa base deu a unidade necessária ao movimento piedoso dos macabeus, durante o domínio helenista sobre a Judeia, quando a família do sacerdote Matatias promoveu uma rebelião contra a helenização forçada por Antíoco Epifânio (175-164 a.C.).³¹⁵ Ou seja: no caso concreto da Revolta dos Macabeus pode-se verificar como o texto produzido por Israel passou a produzir Israel, dando àquele povo uma base identitária de caráter “nacional”, combustível para sua revolução.

O tempo dos macabeus e descendentes asmoneus – bem como o século seguinte da história conflituosa do Segundo Templo – foi de intensa produção textual, tanto em hebraico e aramaico como em grego, cujos livros podem ser sumariados em três grandes categorias: os apócrifos ou deuterocanônicos (livros não considerados canônicos, escritos entre 200 a.C. e 100 d.C.), os pseudepígrafos (textos falsa-

³¹² SCARDELA, Donizete. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico**: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008. p. 77.

³¹³ CAMPBELL, Jonathan G. **Deciphering the Dead Sea Scrolls**. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. p. 113-115.

³¹⁴ CARDOSO, Silas Klein. Culturas materiais e visuais das religiões do livro: o caso do “Antigo Israel”. p. 23-51 In.: MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmuth; HIGHET, Etienne Alfred (Org.). **Religião e cultura visual no Brasil**: desafios e métodos. Belém: EDUEPA, 2020. p. 40-41.

³¹⁵ MAZZINGHI, 2017, p. 141-145.

mente atribuídos a uma personalidade respeitada do passado) e os textos da comunidade de Qumran.³¹⁶ A tendência apocalíptica desse período foi a radicalização de diversos pequenos grupos do judaísmo, os quais aguardavam uma catástrofe seguida do juízo divino e a recriação de um novo mundo – profecias por vezes acompanhadas de messianismo.³¹⁷ Emergiu também nesse tempo uma interpretação das profecias, cuja hermenêutica está registrada nos textos da comunidade de Qumran. O Mestre da Justiça, líder da comunidade, que afirmava ser portador de uma inspiração especial de Deus, entendia os acontecimentos de seu tempo como cumprimento das profecias mais antigas. Dentro desse entendimento, os judeus de Qumran praticavam um método que veio a ser chamado *peshet*. Neste método é possível promover ementas nos textos antigos, mesmo em textos legais, e criar variantes combinando a interpretação e atualizar as profecias para o próprio tempo ou para o futuro imediato. A título de exemplo, a profecia de Habacuque – sobre os babilônios vindo sobre Jerusalém (Habacuque 1:6) – foi interpretada como a vinda dos romanos sobre a comunidade de Qumran.³¹⁸ Enfim, nenhum desses textos tardios veio a ser aceito no cânone da Bíblia hebraica, mas demonstram o quanto os textos mais antigos eram capazes de ser relidos, reinterpretados e inspirar novos textos recheados de lamento e esperança.

Acontecimentos históricos dramáticos também foram interpretados a partir das referências anteriores. O caráter tipológico é característico da forma judaica de compreender a realidade. Por isso, a chegada dos romanos na Judeia, quando Pompeu entrou ousadamente no Santo dos Santos em pleno sábado, marcou profundamente a mentalidade dos judeus mais piedosos. Seu ato repetia, com ainda mais dramaticidade, a chegada de um poder tenebroso e opressor como fora com Antíoco Epifânio. A situação invocava as narrativas recentes do heroísmo macabeu, tornadas símbolo da resistência contra potências estrangeiras.³¹⁹ Assim, o tempo do domínio romano foi ambíguo, marcado por profunda piedade judaica alicerçada nas múltiplas esperanças e símbolos produzidos pelos textos sagrados da Torá, dos Pro-

³¹⁶ Para uma vista geral da variedade dos escritos do período, veja NASCIMENTO, José Roberto do. Apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e sua importância para uma adequada compreensão do cristianismo primitivo e do Novo Testamento. **Reflexus**, v. 12, n. 20, 2018, p. 627-650. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/627/736>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³¹⁷ ARENHOEVEL, 2012, p. 326-327.

³¹⁸ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, 87-88.

³¹⁹ MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos**: história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 174.

fetas e dos Escritos, mas sob a tirania de um império estrangeiro opressor de Roma. Foi nesse período que Jesus viveu, pregou e, segundo a proclamação cristã, foi crucificado sob acusação de ser o “Rei dos Judeus” (Marcos 15:26). A narrativa cristã emerge nesse universo simbólico messiânico de decepção e expectativa, o que será analisado no próximo capítulo.

Diversos movimentos depois de Jesus eclodiram na Judeia, motivados pela mesma esperança messiânica, dois deles resultando em guerras contra Roma. A primeira veio a ser registrada na história como a Guerra dos Judeus (66-70 d.C.), uma rebelião generalizada tendo por principal protagonista o autoproclamado messias Simão bar Giora, culminando com a destruição de Jerusalém e do templo.³²⁰ A segunda rebelião na Judeia (ou Terceira Guerra Judaico-Romana, de 132 a 135) ocorreu pela decisão do imperador Adriano de transformar Jerusalém em uma cidade romana e construir ali um templo a Júpiter, quando emergiu outro líder messiânico, Simão bar Kochba, o que terminou com a devastação de todo o território e da Cidade Santa. Simbolicamente, Adriano determinava o fim da pátria judaica ao mudar o nome da Judeia para Palestina e de Jerusalém para Aelia Capitolina.³²¹ A mudança dos nomes foi um duro ataque do imperador romano aos símbolos judaicos.

O fim da Judeia como nação marcou a definitiva canonização daquela que viria a ser a Bíblia hebraica. Segundo a tradição judaica, os *tanaim* – herdeiros dos sábios escribas e fariseus – fundaram a Academia de Jâmnia, na Galileia, onde os mestres Akiva ben Jossef e Gamaliel II, após liderarem um longo debate concluído cerca de 90 d.C., encerraram o cânone dos livros considerados sagrados e deram oficialidade à Bíblia hebraica.³²² Pelo menos, essa é a versão tradicional da história do cânone hebraico. Para Trebolle Barrera, a questão é bem mais complexa. Para ele, essa fixação aconteceu pouco a pouco pela necessidade prática das sinagogas em suas liturgias. Entretanto, embora não tenha sido um processo livre de contestações, ao final do primeiro século havia certo consenso entre os mestres cuja motivação pode ter sido impedir que judeus considerassem sagrados os textos produzidos

³²⁰ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005. p. 402.

³²¹ BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**: volume 1: de Canaã à Espanha. 5. ed. São Paulo: Editora Sêfer, 2015. p. 246-248.

³²² BORGER, 2015, p. 232, 244-245. Nesse tempo também temos a circulação dos documentos judaicos escritos pelos judeus convertidos a Jesus Cristo, os quais dariam origem ao Novo Testamento. Este assunto será tratado no próximo capítulo, “Da Igreja para a Bíblia e da Bíblia para a Igreja”.

pelos nazarenos – os judeus crentes que Jesus de Nazaré era o Messias de Israel e cujos textos dariam origem ao Novo Testamento.³²³

Os livros escritos pelos judeus ganhavam estatuto sagrado definitivo. Enfim, como bem aponta Northrop Frye, os judeus não foram hábeis com a manufatura, nem na arquitetura (as construções mencionadas na Bíblia eram bem modestas na comparação com outras obras da Antiguidade) e muito menos na estatuária. Mas, enquanto os impérios construía palácios, os israelitas produziram a Bíblia. Os palácios viraram pó e ruínas, enquanto o Livro permaneceu até hoje, demonstrando a supremacia da palavra sobre o monumento. Assim,

A supremacia do verbal sobre o monumental parece ter em si algo da supremacia da vida sobre a morte. Qualquer forma individual de vida pode ser aniquilada pelo menor acidente, mas a vida como conjunto tem um poder de sobrevivência que é maior do que o de qualquer coleção de pedras.³²⁴

Esse poder de sobrevivência da palavra foi capaz de manter a cultura judaica viva e pujante até a atualidade. O grande mistério da formação do cânone bíblico só é comparável à própria história do antigo Israel. Mas pode-se concluir, com certeza, que o texto produzido se tornou o produtor de uma nação. E esse fundamento se manteria na história dos judeus como marca de sua identidade.

4.2 O JUDAÍSMO E A BÍBLIA HEBRAICA

A primeira parte deste capítulo tratou de duas emergências da Antiguidade: o povo judeu e a Bíblia hebraica. Os séculos seguintes viram um grande desenvolvimento das comunidades judaicas da diáspora, cuja experiência histórica construiu identidades e continuou produzindo novos judaísmos adaptados aos locais em que famílias se estabeleciam. Entretanto, permanecia o fio condutor em torno do livro. Neste capítulo será tratada a configuração dos judaísmos ao longo dos séculos, sua relação com a Bíblia e a criação de novos símbolos derivados do mesmo referencial do passado.

³²³ TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia hebraica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 197-198.

³²⁴ FRYE, 2004, p. 238.

4.2.1 Apontamentos sobre a história dos judeus na diáspora

A diáspora judaica ainda mantinha o vínculo pátrio durante o tempo de escrita e fixação do cânone bíblico, uma vez que Jerusalém e seu centro religioso ainda existiam e viviam inclusive certo protagonismo regional. Entretanto, o vínculo territorial desapareceu nas revoltas debeladas em 70 e 135 d.C., quando a Judeia deixou de existir como terra pátria dos judeus, passando a responder como “Palestina” enquanto determinação político-geográfica. O vínculo religioso com a Terra Santa permanecia nos textos bíblicos, mas fora despolitizado. O santuário de Sião estava perdido, motivo de lamento, mas permaneceu alvo de esperança no futuro – não baseado nas possibilidades do povo judeu, mas em Deus e suas promessas de restauração.³²⁵ Entretanto, apesar da destruição da Judeia e de Jerusalém, nenhum império – seja romano, cristão ou muçulmano – impediu o desenvolvimento de um judaísmo mundial, composto por comunidades judaicas vinculadas por uma religião com bases étnicas. “A história de Israel passa a ser agora a história do judaísmo”.³²⁶

A maior parte das correntes sectárias judaicas do primeiro século, como os saduceus e os essênios, desapareceu com a destruição do Segundo Templo. Para Donizete Scardelai, os que sobreviveram foram os fariseus, dando origem ao judaísmo rabínico.³²⁷ Já para Martin Goodman, os fariseus eram um grupo distinto dos sábios (*hakham*) – aqueles que na verdade dariam origem ao rabinato. Mas fariseus e sábios teriam afinidades interpretativas da Torá, sendo por isso associados uns aos outros – erroneamente, segundo Goodman – pela tradição cristã.³²⁸ Os sábios eram o movimento de rabis do primeiro século, que afirmavam preservar uma cadeia de ensinamentos orais desde Moisés, conhecida como tradição *mishnaica*.³²⁹ Tais grupos desenvolveram a paixão pelo debate em “fraternidades nas quais o estudo da Torá era valorizado por si só”.³³⁰

O espalhamento dos judeus pelo mundo na Antiguidade Tardia e Idade Média não possui uma história detalhada. Eventualmente encontram-se resquícios de comunidades judaicas estabelecidas neste ou naquele lugar, mas sem o registro

³²⁵ GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias.** São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005. p. 305-306.

³²⁶ GUNNEWEG, 2005, p. 308.

³²⁷ SCARDELAI, 2008, p. 161-162.

³²⁸ GOODMAN, Martin. **A história do judaísmo.** São Paulo: Planeta, 2020. p. 152-153.

³²⁹ GOODMAN, 2020, p. 196-197.

³³⁰ GOODMAN, 2020, p. 200.

exato de como elas chegaram lá. Esse fato pode ser constatado especialmente no Extremo Oriente, em países como a Índia, China e Mongólia, locais em que geralmente parece ter ocorrido grande assimilação junto às culturas locais. Outra situação peculiar pode ser encontrada na África, onde emergiram rumores sobre “tribos perdidas de Israel”, caso dos *falashas* da Etiópia. Talvez o mais famoso caso de judeus da “periferia” dos impérios tenha sido dos *kasares*, povo turco estabelecido no Cáucaso a partir do século VI, convertido ao judaísmo no VIII.³³¹

A maior parte das comunidades judaicas da diáspora habitou os territórios dominados por impérios cristãos e muçulmanos. Nesses ambientes muitos judeus piedosos assumiram as leis restritivas da Torá, o que os levou a viverem um tanto separados, não sendo muito simpáticos aos seus vizinhos, conforme avalia o rabino Roy Rosenberg. Tal situação viria a se agravar pelo fato das religiões cristã e muçulmana afirmarem ser o “verdadeiro povo de Deus”. As comunidades judaicas responderam a cristãos e muçulmanos que a fidelidade à Torá e às interpretações rabínicas demonstrariam, no final dos tempos e na ressurreição dos mortos, que os judeus eram o povo especial de Deus. Como tal crença implicaria na destruição dos que negavam tal fato, eles acabaram tornando-se ainda mais um “povo que habita à parte”, especialmente em relação ao “povo” das igrejas e mesquitas que liam e interpretavam de maneira diferente os textos da Bíblia hebraica.³³²

Independentemente da vontade de parte do judaísmo em manter certa reserva entre outros povos, o fato é que o contrário foi ainda mais intenso: diversas comunidades judaicas sofreram com políticas de isolamento e desgaste econômico, especialmente nos reinos cristãos.³³³ Em alguns momentos houve perseguição direta. Por exemplo, sob o domínio dos visigodos, no início do século VII, o judaísmo foi decretado ilegal na Espanha, ocasião em que muitos judeus deixaram o país, enquanto outros permaneceram e aceitaram a conversão ao cristianismo. Essa experiência de conversão forçada produziu uma espécie de judaísmo clandestino, dando origem ao *marranismo*, um fenômeno típico da Península Ibérica, na qual judeus cristianizados mantinham práticas judaicas de forma secreta.³³⁴ Já no contexto mu-

³³¹ LANGE, Nicholas. **Povo judeu**. Barcelona: Ediciones Folio, 2007. [Grandes civilizações do passado]. p. 42-43.

³³² ROSENBERG, Roy. **Guia conciso do judaísmo: história, prática, fé**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 15-18.

³³³ LANGE, 2007, p. 34.

³³⁴ BORGER, 2015, p. 308.

çulmano de expansão imperial, no qual provavelmente viviam cerca de 90% de todos os judeus do mundo, não existiam restrições específicas. Como apenas os muçulmanos possuíam a cidadania completa, os membros de outras religiões – como judeus, cristãos e zoroastristas – eram considerados povos subordinados, submetidos a impostos e restrições especiais. Essas restrições poderiam variar de brandas a severas de acordo com o local e a época.³³⁵

As experiências das comunidades da diáspora, portanto, foram bastante variadas. Apesar disso, aquela que poderia ser chamada de uma “linha mestra” do judaísmo, mantendo elementos do “judaísmo geral”, foi profundamente impactada pelos rabis, um estrato social bem estabelecido até o ano 1000 d.C. A preeminência de tais líderes, entretanto, não significou uma unificação institucional do judaísmo.³³⁶

O século XI e XII foi de florescimento do judaísmo na Espanha, pouco depois da independência do Califado de Córdoba. Nesse tempo desenvolveu-se uma cultura judaico-árabe espanhola com grandes filósofos, poetas, astrônomos, além da exegese bíblica da Torá. Surgiu ali uma liderança significativa, não tão ligada à hereditariedade ou à sabedoria talmúdica, mas à força econômica e influência social.³³⁷ Os judeus espanhóis viriam a ser conhecidos como *sefarditas*, provavelmente uma referência a *Sefarad*, termo hebraico para se referir à Espanha.³³⁸ Os séculos “dourados” na Espanha terminaram a partir de 1391, quando um massacre de judeus em Sevilha, depois em Córdoba e dezenas de outras cidades espanholas, deu início à *diáspora sefardita*, tendo por destino os países vizinhos da Espanha, depois Itália, norte da África, Turquia e Palestina.³³⁹ A perseguição a judeus encontraria seu ápice em 1492, quando os reis católicos Fernando e Isabel assinaram o edito de expulsão dos judeus da Espanha – provavelmente o evento mais traumático da história judaica desde Bar Kochba, e somente superado por Auschwitz.³⁴⁰ Enquanto terminava a jornada sefardita entre os ibéricos, os judeus habitantes do norte da Itália, França, Alemanha e leste europeu desenvolviam outro grande centro cultural, o qual viria a ser chamado de *asquenaze*, termo ambíguo e de difícil definição de origem.

³³⁵ LANGE, 2007, p. 38-39.

³³⁶ GOODMAN, 2020, p. 339.

³³⁷ BORGER, 2015, p. 363-364.

³³⁸ BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**: volume 2: das margens do Reno ao Jordão. São Paulo: Editora Sêfer, 2002. p. 15.

³³⁹ BORGER, 2015, p. 426, 433.

³⁴⁰ BORGER, 2015, p. 449.

Asquenazes e sefarditas desenvolveram dois idiomas próprios, o ídiche oriental e o ladino. As duas vertentes tiveram ritos, liturgias, pronúncia e escritas hebraicas diferentes. Também os diferenciou o fato de viverem em contextos distintos: a maior parte dos sefarditas habitava em regiões muçulmanas, e os asquenazes, em reinos cristãos. A posição geográfica influenciou ainda as academias eruditas de ambas as culturas judaicas, desenvolvidas distintamente – os sefarditas mais ligados às tradições babilônicas, os asquenazes, às palestinas.³⁴¹ Entretanto, em ambas ganhou preeminência a figura dos rabis, o que era um título honorífico dado aos eruditos da Torá. Eles eram eleitos por academias talmúdicas (o Talmude será tratado adiante) e não recebiam salário por esse ofício – seu sustento vinha de atividades seculares. A partir do século XIV, o rabi iniciou a transição para “rabino”, quando deixou de ser um intelectual independente para ser um funcionário comunitário remunerado a fim de exercer a função de liderança espiritual da sinagoga.³⁴²

O mundo judaico era bastante conectado durante o Renascimento. A diáspora sefardita estava assentada ao redor do Mediterrâneo e norte da Europa, vindo a se fixar ainda nas Américas; a transferência de asquenazes da Alemanha e Polônia para a Europa Oriental aumentou durante as guerras de religião do século XVI e XVII. Enfim, as migrações de diferentes tradições judaicas provocaram reações entre os próprios judeus: por vezes os exilados em uma nova terra enfatizavam as diferenças com os judaísmos de onde chegavam; outras vezes aconteciam misturas das tradições por meio de casamentos e outras formas de contato social. Além disso, a adoção da imprensa pela literatura judaica ajudou a disseminar amplamente as ideias religiosas para bem além da elite rabínica.³⁴³

O Iluminismo da segunda metade do século XVIII, que fermentou toda a sociedade europeia, também alcançou as comunidades judaicas e provocou diferentes reações. As elites intelectuais e econômicas do mundo judaico reagiram em dois níveis: no movimento cultural da *Haskalah* e no engajamento social-político da *Emancipação*. A *Haskalah* partiu de certa assimilação cultural já praticada, propondo uma remodelação total da vida judaica, incorporando componentes curriculares modernos nas escolas judaicas e atualizando o pensamento e o modo de vida à sociedade secular de seu entorno. Já a *Emancipação* foi uma ação política para buscar a

³⁴¹ BORGER, 2002, p. 15-16.

³⁴² BORGER, 2002, p. 70.

³⁴³ GOODMAN, 2020, p. 422.

libertação dos judeus por meio da conquista de direitos políticos e civis, aproveitando principalmente o espírito da Revolução Francesa.³⁴⁴ Entretanto, juntamente com as tentativas de secularização judaica, emergiu outro movimento de cunho piedoso, iniciado na Polônia: o *hassidismo*. Partindo de orientações cabalísticas de pensamento, o hassidismo baseava-se na liderança de um *tsadik*, um homem santo e mediador de Deus. O hassidismo promoveu a troca do homem instruído (o rabino), em quem já não se confiava pela ligação com as elites polonesas, pelo líder iluminado, o qual conduziria seus seguidores ao Pai Celeste.³⁴⁵

Pensando em tendências históricas gerais do judaísmo, pode-se afirmar que sua mais permanente influência foi o *rabinismo*, centralizado na figura do rabino, um catedrático, juiz e guia religioso, ligado à tradição de estudo da Torá baseada no Talmude. Os rabinos sofreram oposição do caraísmo no século X, discutiram no século XIII a respeito da admissão da filosofia aristotélica, tentaram reduzir a influência do cabalismo e lutaram fortemente contra o hassidismo no século XVIII.³⁴⁶ Emergiram, portanto, como a autoridade fundamental do judaísmo em todo o mundo, confirmando uma tradição construída nos mil primeiros anos da diáspora judaica.

Mas isso não significou um congelamento das tradições rabínicas, porque o Iluminismo também atingiu seu movimento. Parte dos rabinos assimilaram ideias modernas, dando origem, no século XIX, ao *judaísmo reformado* (ou *reformista*). Este passou a utilizar um método histórico-crítico de leitura das Escrituras, abrindo a liturgia para a modernização, eliminando roupas características, restrições dietéticas e a rigidez do *shabbat*. Em termos teológicos, transformou a crença no Messias em uma “era messiânica” de paz e fraternidade universais – ou seja, interpretou a revelação eterna de Moisés a partir de uma fé racional, democrática e monoteísta entendida como o legado de Israel para todos os povos – segundo avalia Rosenberg.³⁴⁷ Originalmente, os judeus da Reforma viam a si mesmos como um movimento dentro do judaísmo em geral, embora seus costumes provocassem perplexidade aos mais tradicionalistas. Por outro lado, alguns reformados veem os antigos costumes judaicos como primitivos e um impedimento para a verdadeira religião, definindo-se em

³⁴⁴ BORGER, 2002, p. 271-273.

³⁴⁵ BORGER, 2002, p. 302-303. A cabala será tratada na próxima parte deste capítulo.

³⁴⁶ LANGE, 2007, p. 98-100. O caraísmo será tratado na próxima parte deste capítulo.

³⁴⁷ ROSENBERG, 1992, p. 145-147.

um contexto mais amplo das religiões.³⁴⁸ Com o tempo, a distância entre a ortodoxia e reformados se intensificou, com muitos ortodoxos se recusando a aceitar a validade de casamentos e conversões oriundas dos reformistas, não considerando seus membros como judeus segundo a *Halakhá*.³⁴⁹

A modernização de um segmento do rabinato provocou outras reações conservadoras mais radicais, manifestas na emergência dos *haredim*, os “ansiosos” por observar os mandamentos divinos. Esse foi o termo usado para definir os judeus ortodoxos nos séculos XIX e início do XX, mas que veio a ser reservado aos ultra-ortodoxos, os quais rejeitam qualquer relacionamento com a sociedade contemporânea.³⁵⁰ Com o tempo, os antigos membros do hassidismo acabaram tornando-se a vanguarda da resistência haredi pelos valores tradicionais.³⁵¹ Os *haredim* se tornaram um grupo bastante visível nas sociedades em que vivem, angariando certa antipatia de outras comunidades judaicas da diáspora, talvez pelo fato de trazerem uma pressão moral para adoção da vida religiosa tradicional, ou pelo constrangimento diante de não-judeus, os quais veriam todos os judeus como participantes desse radicalismo. A tensão entre os *haredim* e os demais judeus, estes mais adaptados às mudanças sociais, têm crescido desde a última metade do século XX, especialmente pelas transformações sociais e culturais e o aumento do poder dos *haredim* de impor sua vontade.³⁵²

A crescente secularização dos judeus tem sido uma dificuldade demográfica para as sociedades da diáspora, já que o casamento com não-judeus e a assimilação da cultura local cria um problema para definir quem é ou não judeu. Nos EUA tornou-se uma questão de escolha identitária para os filhos dos casamentos “mistos”. Muitos judeus mantêm filiação cultural, mas não frequentam sinagogas, embora comprometidos com organizações judaicas seculares. Por isso, é comum alguns praticarem sua religião em sociedades multiculturais da mesma forma que muitos cristãos – ou seja, escolhendo frequentar ou não a sinagoga.³⁵³ Para estes judeus, frequentar uma sinagoga tem função apenas social, sendo comum o cumprimento de obrigações religiosas com a comunidade apenas duas vezes ao ano, no *Rosh*

³⁴⁸ GOODMAN, 2020, p. 552.

³⁴⁹ GOODMAN, 2020, p. 554.

³⁵⁰ GOODMAN, 2020, p. 575.

³⁵¹ GOODMAN, 2020, p. 581.

³⁵² GOODMAN, 2020, p. 593-594.

³⁵³ GOODMAN, 2020, p. 506-508.

Hashaná (Ano Novo) e *Yom Kippur* (Dia do Perdão), mais ou menos como cristãos não-praticantes visitando suas igrejas apenas na Páscoa e no Natal.³⁵⁴ Essa secularização é a grande alteração no judaísmo dos últimos séculos, razão pela qual a grande massa de judeus pode ser considerada laica, ou mesmo praticante de outras religiões e espiritualidades que não o judaísmo.

Resumindo: o judaísmo produziu uma imensa variedade cultural desde seus primórdios, o que se sustentou ao longo da sua história até hoje. Do radicalismo ao secularismo, tornou-se diverso e plural. Entretanto, segundo Goodman, a tolerância foi um fio consistente. Diferentes escolas frequentavam o mesmo templo em Jerusalém, comportamento mantido nos séculos da diáspora, uma vez que a literatura rabínica possui muitos exemplos de mestres que “concordavam em discordar” sobre as Escrituras. Comunidades locais tiveram seu direito de identidade reconhecido e a variedade tem sido acolhida e considerada até mesmo desejável.³⁵⁵ O judaísmo tornou-se uma amálgama de cultura e religião de caráter internacional, cuja herança bíblica produziu uma rica constelação de textos e símbolos.

4.2.2 Bíblia hebraica, hermenêutica e simbolismo judaico

Segundo Goodman, o judaísmo rabínico não promoveu qualquer mudança teológica em relação à Antiguidade, mas manteve o compromisso com a Torá. O cumprimento dos mandamentos divinos, para esse movimento, significaria a bênção divina a longo prazo, cujo resultado seria a mudança de seu destino enquanto nação judaica.³⁵⁶ A devoção às Escrituras, cuja origem costuma ser remetida a Esdras, consolidava-se na presente era, pois os judeus desenvolveram a reverência pelas Escrituras até como objetos sagrados, uma atitude comparável à forma devota como os pagãos lidam com as estátuas de seus deuses. Dessa devoção derivou a criação de regras para a cópia de seus textos, cada vez mais complexas desde seu estabelecimento no século III desta era.³⁵⁷

Por outro lado, a destruição do templo em 70 d.C., acompanhado do fim das esperanças messiânicas, levou o judaísmo a desenvolver uma “linha meta-histórica

³⁵⁴ GOODMAN, 2020, p. 525.

³⁵⁵ GOODMAN, 2020, p. 611-612.

³⁵⁶ GOODMAN, 2020, p. 286.

³⁵⁷ GOODMAN, 2020, p. 53.

com acento no eterno e imutável da vida, regulamentada pela Torá de acordo com a exegese rabínica”, deixando a direção anterior, de caráter messiânico, para ser desenvolvida pelo cristianismo.³⁵⁸ A emergência dessa tradição interpretativa em torno da Torá pela elite intelectual judaica será o tema dessa seção.

4.2.2.1 A emergência do Talmude

As regras impostas aos copistas não significaram enrijecimento interpretativo. Isso ocorre porque a interpretação da Bíblia não surgiu apenas depois do fechamento do cânone. A própria tradição bíblica inclui o processo hermenêutico dentro de sua estrutura, uma vez que interpretações já aconteceram entre os próprios autores bíblicos em relação a seus predecessores. É possível observar textos mais antigos sendo atualizados e reinterpretados em livros posteriores – como, por exemplo, a releitura do Deuteronômio a partir dos demais livros da Torá, ou a forma como os autores de Crônicas recontaram as narrativas de Reis. Exemplo típico pode ser visto nas relações entre os profetas: se Jeremias profetizou a deportação durando 70 anos (Jeremias 25:11), o profeta Daniel reinterpretou o período em caráter apocalíptico como 70 semanas de anos – 490 anos até a libertação (Daniel 9:24).³⁵⁹

Assim, seguindo uma tradição originária da própria escrita bíblica, o judaísmo seguiu um processo de leitura e interpretação após o fechamento do cânone. Por isso, usa-se a palavra *miqrah* para o texto escrito da Torá; já o modo de pesquisa que produz novos textos como leitura e releitura a partir das Escrituras é chamado *midrash*. O midrash não inovou; ele seguiu a antiga tradição da interpretação das Escrituras, que era feita à luz da Torá oral, considerada acompanhamento necessário para inserir o texto sagrado na subjetividade social de cada comunidade e tempo, dando o “sentido verdadeiro” do texto.³⁶⁰ Ou seja, o midrash é “uma forma de exegese, que parte da *Escritura* e está destinada à *comunidade judaica*”.³⁶¹ Como Anne-Marie Pelletier afirma,

[...] sabemos que cada novo leitor tem plena liberdade para interpretar de novo, sabendo que o texto é feito para ser atualizado, quer dizer, para ser inserido no presente, para nele exercer seu poder de revelação e de inspiração na vida concreta. O único limite aqui imposto à inovação é que a nova

³⁵⁸ TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 562.

³⁵⁹ KÖRTNER, 2009, p. 103-104.

³⁶⁰ PELLETIER, 2006, p. 87-88.

³⁶¹ TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 573.

leitura não anule a tradição de interpretação antecedente. Dito de outra maneira, estamos aqui diante de uma lógica de crescimento e de cumulação de sentido, este último não sendo simplesmente uma questão de especulação ou de método, mas de vida individual e coletiva com sua dimensão de subjetividade.³⁶²

Assim, a devoção ao estudo da Torá canônica resultou em uma imensa produção literária comunitária e rabínica. Depois de concluída a canonização da Bíblia hebraica, os escribas iniciaram a organização e estudo da Torá Oral – que, segundo a tradição judaica, foi dada por Deus a Moisés no monte Sinai e viria a ser chamada de *Mishná*. Tratava-se de uma enorme quantidade de tradições acumuladas durante séculos, com múltiplas formas e sem uma organização clara.³⁶³ Essa compilação aconteceu entre os eruditos do judaísmo chamados *tanaím*, cujos primeiros representantes foram Hilel e Shamaï, ainda no início do reinado de Herodes, o Grande. “Taná” significa “aquele que estuda”, que aprende e repassa o ensino de seus mestres. A tradição da Torá Oral desenvolveu-se como leis dispostas por temas em associação mnemônica. Esses estudiosos foram muito criativos e inovadores em diversos conteúdos, criando novos métodos de estudo. O período dos *tanaím* marcou ainda uma transição: se antes os eruditos eram anônimos, doravante eles eram personalistas, conhecidos pelos seus nomes e famosos pela sabedoria.³⁶⁴

A vasta quantidade de material oral até então produzida já não permitiria a memorização durante muito mais tempo, tornando evidente que seria necessário fixar o material ao dar-lhe uma redação final.³⁶⁵ O trabalho geral de classificação já estava em andamento, mas foi o Rabi Judá (c. 135-217) quem a concentrou em uma estrutura concisa e bem formulada, classificando os temas da *Halachá* (a lei judaica) em seis grandes categorias – as Seis Ordens da Mishná –, as quais foram subdivididas em materiais menores. Depois de sua morte foram feitos apenas pequenos ajustes e acréscimos. Ele conseguiu completar a Mishná e lhe dar a forma permanente, encerrando o período dos *tanaím*.³⁶⁶

Depois da codificação da Mishná começou a era dos *amoraím*, os intérpretes da Mishná. Esses sábios já existiam no tempo dos *tanaím*, eram os que traduziam para o aramaico as palestras em hebraico dos seus mestres. Nesse tempo, des-

³⁶² PELLETIER, 2006, p. 89.

³⁶³ STEINSALTZ, Adin. **Talmud essencial**. São Paulo: Editora Sêfer, 2019. p. 60.

³⁶⁴ STEINSALTZ, 2019, p. 68-69.

³⁶⁵ STEINSALTZ, 2019, p. 76.

³⁶⁶ STEINSALTZ, 2019, p. 79-81.

de cerca de 200 até 500 d.C., os amoraím acabaram se tornando os mentores do povo e passaram a introduzir inovações haláchicas. Foi quando se desenvolveu um importante centro de estudos entre as comunidades judaicas da Babilônia.³⁶⁷ A Mishná foi reunida no século III, assim como a *Tosefta* (os “acréscimos”), além de muitos comentários exegéticos da Torá. Na Babilônia ainda foram compilados entre os séculos III e V os debates legais, citações éticas, exegese bíblica, regras rituais e litúrgicas, narrativas e homilias dos mestres, resultando em um vasto livro denominado *Talmude Babilônico*. Além deste, também foi compilado na Palestina um *Talmude Palestino*, semelhante ao babilônico, mas menor e bem menos refinado, produzido provavelmente no século IV.³⁶⁸ Diferente da Mishná, que é basicamente um livro de Halachá, composto de decisões em todas as esferas de legislação oral, o Talmude não está baseado em conclusões haláchicas, mas em métodos de pesquisa e análise para chegar a conclusões. O trabalho de editoração do Talmude consistiu justamente em resumir as discussões de cada geração, criando uma complexa estrutura cujo resultado final foi um verdadeiro simpósio de opiniões sobre problemas haláchicos. Assim, o Talmude registra os debates, apresentando conclusões, mas também soluções alternativas e propostas rejeitadas.³⁶⁹

Tal estímulo ao debate e contraposição de ideias opostas para chegar a uma conclusão comum, elaborados ao longo de séculos, aparece na própria estrutura das páginas do Talmude em suas versões clássicas atuais. Cada página faz parte de um capítulo de um tratado. No topo e ao centro está o excerto da Mishná (que é o comentário da Torá) a ser analisado; logo abaixo, também no centro da página, está o texto da *Guemará*, que são os comentários dos amoraím sobre a Mishná. Este é o corpo principal. Imediatamente ao lado do texto, na coluna lateral interna, estão os comentários do Rabi Rashi, importante estudioso do Talmude do século XI. A coluna oposta, do lado externo do bloco da Mishná e Guemará, é dedicada aos comentários dos *Tossafót*, um trabalho coletivo de comentários do século XII e XIII. No topo das margens laterais, em ambos os lados da página, estão os índices de referências chamados *En Mishpat Ner Mitsvá* e *Massorét Hashas* (produzidos por um rabino do século XVI). Finalmente, há ainda, nas partes inferiores das margens da página, conjuntos de correções e emendas ao texto como o *Hagahot HaBach* (de um rabino

³⁶⁷ STEINSALTZ, 2019, p. 84-85.

³⁶⁸ GOODMAN, 2020, p. 309-310.

³⁶⁹ STEINSALTZ, 2019, p. 98.

do século XVII) e *Hagahot HaGra* (rabino do século XVIII). Estas são anotações que corrigem palavras do texto da Guemará, de Rashi e das Tossafót.³⁷⁰ Ou seja, partindo da Torá original, o Talmude se desdobra em comentários de comentários, além de sugestões de correções sobre os manuscritos, o que resulta no registro de um debate milenar em torno do texto bíblico da Torá.

Além de temas de cunho legal (a Halachá), o Talmude contém um vasto material chamado *Agadá*, de caráter não legal, tratando de interpretação de passagens bíblicas, história, ética, etiqueta, filosofia, folclore, medicina, sabedoria popular, entre outros temas, correspondendo a quase um terço do conteúdo do Talmude Babilônico. A função da *Agadá* é melhorar a conduta das pessoas, orientando sobre os princípios fundamentais da fé mosaica, tratando de conteúdos sobre a Unidade de Deus, livre arbítrio, imortalidade da alma, providência divina, profecia, entre outros. Também trata de temas do aperfeiçoamento pessoal e da ética, tornando-a importante instrumento de progresso do povo judaico. Note-se como a *Agadá*, a exemplo da *Mishná*, também é creditada a uma revelação divina recebida por Moisés, cuja transmissão oral teria se estendido até o tempo de sua fixação.³⁷¹

Moisés é definitivamente a pedra sobre a qual a tradição é constituída, mesmo em textos tão tardios como os da *Agadá*. Ou seja, textos são compreendidos e aplicados para além dos limites temporais da história. Como Berger comenta, o Midrash é a imersão na Torá, o prisma pelo qual se vê o mundo e se aprende a vida, imaginando como, em cada circunstância, teriam se comportado Abraão, Moisés, Davi, Hilel ou Akiva.³⁷² Note-se que o próprio Abraão, cuja narrativa está situada em tempos muito anteriores à Torá, é imaginado em vínculo com ela. Tal tipo de anacronismo é típico da sabedoria judaica. A *Agadá* possui vários exemplos em relação a personagens do passado, ocasião em que as figuras bíblicas são apresentadas como sábios judeus mishnaicos e talmúdicos. Isso faz parte do método do Talmude: ao invés de tentar transportar os ouvintes a um tempo passado, os sábios achavam melhor emprestar às figuras históricas as características das pessoas vivas, a fim de que os alunos se identificassem com elas e buscassem seus exemplos. A compreensão ampla tinha preferência sobre o rigor histórico.³⁷³

³⁷⁰ GIGLIO, Auro del. **Iniciação ao Talmud**. São Paulo: Editora Sêfer, 2000. p. 13-17.

³⁷¹ GIGLIO, 2000, p. 84-85.

³⁷² BORGER, 2015, p. 328.

³⁷³ STEINSALTZ, 2019, p. 300.

Cabe ressaltar que o Talmude nunca foi completado nem declarado oficialmente concluído. Nisso se difere da Bíblia e da Mishná, consideradas acabadas e fechadas. É neste princípio de inacabamento que está o desafio da continuidade e do trabalho de criação.³⁷⁴ É também neste sentido que o Talmude é o mais importante documento da cultura judaica, conforme Steinsaltz afirma:

Historicamente falando, o Talmud é o pilar central da cultura judaica. Essa cultura é multifacetada, mas cada um de seus numerosos aspectos está, de certa forma, ligado ao Talmud. Isso não se aplica somente à literatura que trata diretamente da interpretação ou continuação do Talmud, mas também a todos os outros tipos de criatividade judaica. A literatura haláchica é, naturalmente, toda baseada no Talmud, mas a maior parte da filosofia judaica original também se inspirou nele, de uma ou de outra forma.³⁷⁵

Ou seja, o Talmude forjou a identidade judaica ao mesmo tempo em que era escrito ao longo da Idade Média e para a modernidade adentro.

4.2.2.2 A exegese judaica

A leitura regular da Torá foi gradativamente ampliada nos círculos das sinagogas. Mil anos de leitura, releitura e cópias resultaram na consolidação do texto bíblico na forma atual. Essa adaptação se deu inclusive na própria escrita do texto. Como o hebraico era originalmente consonantal, foi acrescentado de vogais e padronizado em parágrafos e vocalizações, resultando no texto tradicional determinado pela escola de Tiberíades no século X.³⁷⁶ Esse texto tradicional, utilizado até hoje nas Bíblias hebraicas, é chamado de *massorético* devido ao trabalho milenar dos “massoretas”, os comentadores que criaram os mecanismos de cópia e transmissão do texto bíblico.³⁷⁷ A Bíblia hebraica, portanto, ganhou a solidez atual depois de um processo milenar de fixação. Curiosamente, ao mesmo tempo em que a Bíblia, e particularmente a Torá, foi e permanece sendo o texto de onde procede toda a reflexão judaica, ela acabou sendo deslocada para uma posição quase secundária, ocupando função litúrgica nas sinagogas e no ensino de crianças, funcionando mais como introdução aos estudos mais complexos do Talmude e os *poskim* (os árbitros religiosos).³⁷⁸ Compreenda-se então o universo exegético judaico a seguir.

³⁷⁴ STEINSALTZ, 2019, p. 313.

³⁷⁵ STEINSALTZ, 2019, p. 308.

³⁷⁶ GOODMAN, 2020, p. 293.

³⁷⁷ WON, 2020, p. 90.

³⁷⁸ SHAPIRA, Anita. *Israel: uma história*. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018. p. 33.

As normas interpretativas elaboradas pelos rabinos desenvolveram a exegese do Talmude, que pode ser entendida por meio de quatro categorias básicas designadas pela expressão “Pardes” (que significava “jardim” ou “pomar”, e mais tarde “Paraíso”): 1) *Peshat*, o significado simples e por vezes literal, que interpreta o texto bíblico ao pé da letra no seu sentido objetivo; 2) *Remez*, o significado alusivo ou alegórico, que busca o sentido mais profundo ao lado do literal; 3) *Darash*, o significado simbólico, moral ou antropológico, aquele que faz a análise minuciosa, letra a letra do texto; e 4) *Sod*, o sentido secreto, místico ou analógico, que busca o sentido oculto, afirmando por vezes, com audácia, que o texto quer dizer outra coisa, pois esconde o verdadeiro significado. Assim, o sentido literal trabalha a realidade histórica; o alegórico, o que se deve crer; o moral ensina como agir; e o místico revela a finalidade.³⁷⁹

Tamanho a tradição textual no entorno e derivada da Bíblia não escapou de críticas dentro do próprio judaísmo – caso da oposição dos caraítas aos rabinos. Esse grupo era oriundo do judaísmo do mundo islâmico e rejeitava completamente a tradição rabínica de interpretação da Torá, negando a autoridade do Talmude. Para eles, apenas a Bíblia hebraica poderia ser fonte de autoridade.³⁸⁰ Durante o século X e XI, Jerusalém se tornou o maior centro de teologia caraíta, cujos defensores se denominavam “enlutados de Sião” – para eles, viver na Terra Santa era obrigação de um judeu. Os caraítas desenvolveram uma vasta literatura de comentários bíblicos, incluindo uma tradução da Bíblia para o árabe. A ampla liberdade de interpretação, entretanto, acabou em uma certa “anarquia”, impedindo que se consolidasse uma hierarquia ou instituição como o rabinato.³⁸¹ A vigorosa difamação dos caraítas aos rabinos, por causa de seu uso da Torá Oral, causou uma forte reação da comunidade rabínica, levando-a a consolidar o entendimento da *Torá dual* e expandindo em muito a *Halacha* durante os séculos X e XI.³⁸²

A Halacha, marcada pela racionalização filosófica e pelos argumentos escolásticos dos talmudistas, levou também a outra reação: a de judeus que procuravam reencontrar a experiência direta com o divino. Essa transcendência, assim como aconteceu com cristãos medievais, foi encontrada nas especulações místicas.

³⁷⁹ RAMOS, Marivan Soares. **Por trás das escrituras**: uma introdução à exegese judaica e cristã. São Paulo: Loyola, 2019. p. 43-47.

³⁸⁰ GOODMAN, 2020, p. 353.

³⁸¹ BORGER, 2015, p. 345.

³⁸² GOODMAN, 2020, p. 367.

Emergiu então a *Cabala* (literalmente “recepção”), a tendência mística medieval de autores judeus, cujos tratados apresentavam doutrinas com uma dupla concentração: nos textos bíblicos e na natureza do universo. A maioria dos textos afirma ser de autores da Antiguidade (como Moisés), invocando a ideia de não serem inovação, mas redescoberta de autoridades antigas. Como a cabala não era um argumento lógico sobre o divino, mas a busca da contemplação de significados escondidos na Bíblia e outros textos antigos, seus adeptos acreditavam encontrar sentidos ocultos da natureza e de sua relação com Deus nas entrelinhas da Bíblia.³⁸³ A mais acabada manifestação desse tipo de literatura foi publicada no final do século XIII com o título de *Zohar* (“Esplendor”), uma coleção de duas dezenas de tratados escritos em linguagem exaltada, incorporando ao pensamento judaico uma “teologia mística que considerava as narrativas bíblicas simbólicas do mundo divino e explicava o mundo por meio das qualidades divinas que emanavam do Deus oculto”. Segundo o próprio *Zohar*, sua teologia seria um conhecimento mais elevado do que a Halacha, pois viria diretamente da Escritura pela interpretação do rabi Shimon bar Yohai, do século II, o qual teria escrito sob inspiração do profeta Elias.³⁸⁴

A cabala é exemplo da grande capacidade criativa do judaísmo para imaginar e desenvolver símbolos a partir do original bíblico. Para os cabalistas há quatro linguagens que permitem contato com o Criador: a linguagem da Tanach (a Bíblia hebraica), a linguagem das leis, a linguagem das lendas e a linguagem da Cabala (Sefirot e Partzufim). Todas essas linguagens permitem o acesso a Deus, o grande objetivo de cada ser humano.³⁸⁵ Por isso, haveria um vínculo profundo entre a linguagem e a experiência mística com a divindade. Neste sentido, o *Zohar* afirma que a língua dos judeus é mais antiga do mundo, cujas letras foram utilizadas por Deus para criar o mundo, e por isso dotada de forças espirituais:

E é por isso que a primeira linguagem dominada pela humanidade foi o hebraico. Porém, como se distanciaram do cumprimento de sua missão, os homens conceberam outras linguagens. Todas as outras línguas do mundo têm também seu significado secreto, mas como seus alfabetos não nos foram revelados por cabalistas, nós estudamos as forças espirituais descritas no alfabeto hebraico, a origem de todos os outros.³⁸⁶

³⁸³ GOODMAN, 2020, p. 403-404.

³⁸⁴ GOODMAN, 2020, p. 400.

³⁸⁵ LAITMAN, Michael. **O Zohar**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2012. p. 143.

³⁸⁶ LAITMAN, 2012, p. 143.

A crença em forças espirituais imanentes nas letras do alfabeto hebraico produziu uma imensa variedade de leituras e interpretações dos textos bíblicos, buscando nos valores numéricos de cada letra e sentidos ocultos nas próprias narrativas, trazendo explicações espirituais de cunho intensamente gnóstico. Trata-se de um fato esclarecedor: apesar do judaísmo ser atualmente uma religião avessa às imagens (de certa maneira diferente da experiência na Antiguidade), seus símbolos são dotados de alta carga de significados e cridos como fonte de poder espiritual. Assim como a Bíblia é um símbolo repleto de significados, outros símbolos derivados dela também foram concebidos e fixados pela tradição milenar do judaísmo.

4.2.2.3 O universo simbólico material judaico

Não se deve desprezar o aspecto imaginário e construtivo da simbólica judaica. Ela deriva da Bíblia, mas em caminhos muitas vezes indiretos, ou com associação tardia. Neste sentido, a Estrela ou Escudo de Davi – o *Magen David* – é exemplar. Simplesmente não existe na Bíblia, nem no Talmude, tampouco se encontra rastro desse símbolo em dois mil anos de literatura rabínica. Papiros judaicos da Antiguidade apresentam estrelas, mas raramente a de seis pontas; geralmente são pentagramas. Embora um hexagrama tenha sido encontrado em uma lápide judaica do terceiro século desta era, a mais antiga literatura judaica a utilizá-lo como um amuleto, ao lado de nomes de anjos, foi um texto do século XII.³⁸⁷ O hexagrama aparece em muitas religiões pagãs desde o contexto mesopotâmico até a Bretanha antes de ser usado pelos judeus. Foi chamado de “Selo de Salomão” entre muçulmanos e tornou-se “Estrela de Davi” no contexto cabalístico a partir do século XIV. O símbolo foi usado em textos mágicos entre os séculos XVI e XVIII, especialmente em Praga, e depois se espalhou entre comunidades asquenazes. A grande difusão do hexagrama no século XIX em sinagogas e objetos sagrados pode ter sido uma imitação do cristianismo, porque os judeus queriam um sinal simples e marcante, que desse ao judaísmo um símbolo tão forte quanto a cruz para os cristãos.³⁸⁸ O hexagrama foi adotado pela *American Jewish Publication Society* em 1873 e, em seguida, pelo Congresso Sionista na Basileia, o que seria determinante para sua

³⁸⁷ JEWISH Encyclopedia. **Magen David (“David’s shield”)**. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10257-magen-dawid>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁸⁸ JEWISH Virtual Library. **Magen David – Star of David**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/magen-david>. Acesso em: 31 mai. 2022.

definitiva popularização entre comunidades judaicas.³⁸⁹ O uso relativamente tardio do Magen David, entretanto, não impede que seja criado um imaginário que o remeta diretamente à Antiguidade, tanto pelo vínculo fictício com o nome “Davi” como na ideia de que o rebelde Bar Kochba teria dado origem ao símbolo ao desenvolver uma tecnologia de escudos compostos por triângulos metálicos entrelaçados.³⁹⁰

Outro exemplo de um símbolo posterior aos tempos bíblicos e incorporado ao judaísmo é o *quipá*. Sua origem está em uma instrução rabínica do século II. orientando aos homens para cobrirem a cabeça em sinal de temor a Deus. Alguns acreditam que esse hábito derive da mitra usada pelo sumo sacerdote na narrativa bíblica, o que tornaria parte da “nação sacerdotal” quem usa uma cobertura na cabeça. Há diversos tipos de chapéus que cumprem a função, mas o quipá foi o mais popularizado, inicialmente como ato piedoso opcional, mas hoje utilizado em tempo integral pelas comunidades ortodoxas.³⁹¹ No caso do quipá, assim como na Estrela de Davi, há certa intenção discursiva em buscar suas origens no contexto bíblico.

Outros objetos são de fato oriundos da Antiguidade, como o *talit*, o manto de oração judaico, embora sua forma atual seja produto de uma evolução milenar. Provavelmente era uma espécie de cobertor beduíno nos tempos mais antigos. Sua referência está na ordem levítica para costurar franjas nas bordas do manto (Números 15:37-41), o qual passou a ser usado para as orações e estudos da Torá, especialmente entre os sábios. Atualmente as dimensões e os materiais de confecção variam de acordo com a cultura judaica originária: seja de lã grosseira de cordeiro de Israel (o “talit turco”), seja os de lã mais fina da Rússia ou os de seda da Alemanha e EUA.³⁹² O talit se vinculou profundamente à identidade judaica porque ele simboliza a própria Palavra de Deus e é usado nos principais ciclos da vida de um judeu: envolto após o nascimento e na cerimônia da circuncisão; usado no Bar-Mitzvá, quando o menino passa a ser considerado maior de idade; formando uma cobertura so-

³⁸⁹ Conforme a Enciclopédia Judaica.

³⁹⁰ **A estrela de Davi**. Disponível em:

<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/EstrelaDavi/home.html>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁹¹ JEWISH Virtual Library. **Jewish Practices & Rituals: Kippah (Yarmulke)**. Disponível em:

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/kippah-yarmulke>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁹² JACOBS, Joseph; EISENSTEIN, Judah. **Tallit**. Disponível em:

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14210-tallit>. Acesso em: 31 mai. 2022.

bre o casal durante o casamento; e enterrado com o piedoso em seu sepultamento como sinal de santidade.³⁹³

Outro elemento oriundo diretamente do antigo Israel, mas cuja confecção e uso parece ter evitado modernizações, é o *shofar*. Trata-se de um instrumento de sopro feito de chifre de cordeiro tocado na Lua Nova e no Ano Novo, uma tradição remetendo ao sacrifício de Isaque por Abraão (Gênesis 22:13) e ao toque de Deus no tempo da redenção (Zacarias 9:14), representando o despertar do divino naquele que ouve seu som. Seu uso em sinagogas não é cotidiano, mas apenas em dias especiais, como a Lua Nova (*Rosh Chodesh*) e o Ano Novo (*Rosh Hashaná*).³⁹⁴

O mais importante símbolo judaico oriundo da Antiguidade é a *menorá*, um candelabro com sete hastes, descrito em detalhes na Torá (Êxodo 25:31-40). A menorá não foi utilizado por muito tempo depois da destruição do Segundo Templo, uma vez que os judeus compreendiam ser um móvel exclusivo daquele santuário. Por isso, durante séculos foi usado uma menorá de seis hastes. Recentemente voltou-se à menorá tradicional de sete hastes, pois se considera que não seria igual ao do templo por usar luz elétrica ao invés do incenso.³⁹⁵ Outro candelabro judaico, confundido pelos não-judeus com a menorá, é o *hanukiá*, utilizado na festa do *Chanucá* (ou a Festa das Luzes, relacionada à festa bíblica tardia do Purim, declarada em Ester 9:26-32). Esse candelabro segura nove velas acesas a cada noite, da direita para a esquerda, seguindo a ordem do idioma hebraico.³⁹⁶

Outro símbolo judaico bastante conhecido é o *mezuzá* (literalmente “batente da porta”), uma pequena caixa contendo um rolo de pergaminho fixado nas portas das casas judaicas. Essa caixinha é uma tradição derivada da ordem da Torá de levar a Palavra de Deus na mente e no coração, escrevendo-as no batente da porta (Deuteronômio 6:4-9). Embora muitos acreditem que o *mezuzá* tenha um valor mágico de proteção para os judeus, e alguns de fato o entenderem assim, seu sentido

³⁹³ KLUGE, 2018, p. 32-36.

³⁹⁴ JEWISH Virtual Library. **Rosh HaShanah: The Shofar**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-shofar>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁹⁵ JEWISH Virtual Library. **Ancient Jewish History: The Menorah**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-menorah>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁹⁶ JEWISH Virtual Library. **Jewish Holidays: Chanukah**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hannukah>. Acesso em: 31 mai. 2022.

profundo é ser lembrete da presença divina e dos mandamentos. Os asquenazes posicionam o mezuzá em ângulo, enquanto os sefarditas o fixam verticalmente.³⁹⁷

Em um contexto de aversão a imagens, a *Arca da Aliança* foi a notável exceção. Descrita nos textos bíblicos como símbolo da presença divina entre seu povo (Êxodo 37:1-9), tinha grande centralidade simbólica especialmente pela vinculação ao Primeiro Templo. Seu desaparecimento depois das invasões babilônicas é um mistério não desvendado até hoje. O único remanescente nas comunidades judaicas é a *Arca Sagrada*, local onde os rolos da Torá são guardados nas sinagogas modernas. Embora a Arca da Aliança não desempenhe nenhum papel na vida judaica contemporânea, ela continua sendo um poderoso símbolo do passado e da própria esperança messiânica.³⁹⁸ Entretanto, enquanto objeto de decoração ou devoção, ela não é usada no contexto judaico piedoso, pois seria um desrespeito ao mais importante símbolo sagrado de Israel registrado na Bíblia.

Enfim, os judeus produziram inúmeros textos a partir de suas leituras da Bíblia hebraica. Desses mesmos textos emergiram símbolos, alguns oriundos diretamente das tradições da Antiguidade, outros bem mais tardios, embora sempre procurando seu ponto de apoio autoritativo na Bíblia hebraica. Tais desenvolvimentos produziram uma vasta cultura, com diversos desdobramentos, mas marcadamente judaica até os nossos dias.

4.3 O ESTADO DE ISRAEL E A BÍBLIA HEBRAICA

Os judaísmos se configuraram em diversas vertentes ao longo de séculos, a maioria delas tendo a Bíblia como referencial fundamental, compreendida sob camadas interpretativas do Talmude e das tradições rabínicas. Muitas leituras derivaram desse texto fundante, assim como diversos símbolos, o que não impediu a emergência de uma cultura judaica universal. Diante do antissemitismo emergiu o nacionalismo judaico como solução política, o que redundaria na fundação do

³⁹⁷ JEWISH Virtual Library. **Jewish Practices & Rituals: The Mezuzah**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-mezuzah>. Acesso em: 31 mai. 2022.

³⁹⁸ JEWISH Virtual Library. **Ancient Jewish History: The Ark of the Covenant**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-ark-of-the-covenant>. Acesso em: 31 mai. 2022.

Estado de Israel. O foco da última seção deste capítulo são as relações desse recente episódio histórico com a Bíblia.

4.3.1 Apontamentos sobre a história do sionismo e do Estado de Israel

A ideia de *nação* é naturalizada no mundo contemporâneo. Cada pessoa se vê cidadã do país em que nasceu e percebe a mesma relação acontecendo em todos os outros países, dando a sensação deste ser um dado *a priori* nas relações humanas. Entretanto, historiadores como Eric Hobsbawm consideram a nação pertencente a um lugar histórico bastante específico e recente.³⁹⁹ Segundo Hobsbawm, o conceito de nação está hoje vinculado a um “Estado ou corpo político que reconhece um centro supremo de governo comum” e “o território constituído por esse Estado e seus habitantes, considerados como um todo”.⁴⁰⁰ Esse conceito emergiu no discurso político europeu somente depois de 1830, quando as discussões sobre a organização política dos povos cristalizaram o que se entende hoje como nação: é preciso um *Estado*, um *povo soberano* e uma *terra* habitada por esse povo.⁴⁰¹ É importante notar que tais conceitos são recentes e derivam da modernidade. Eles simplesmente excluem, por exemplo, os povos nômades existentes entre sociedades sedentárias desde a Antiguidade.

Não é possível vincular a história do judaísmo diretamente a uma história de Israel como nação se tais conceitos forem tomados literalmente. Durante dois milênios o povo judeu não cumpriu metade desses atributos considerados nacionais; apesar de se imaginarem uma comunidade, ela não foi limitada nem soberana, tampouco habitava uma terra específica. Por isso, o historiador Shlomo Sand afirma que até o século XX a judeidade era uma civilização rica e variada, sobrevivendo em meio aos gigantes nacionais, mas que em dado momento passou a se imaginar como uma nação desenraizada de sua pátria.⁴⁰² Para ele, tanto o antigo Israel como a própria noção de povo judeu, enquanto encadeamento genealógico contínuo são uma invenção do século XIX, no contexto da emergência do sionismo.⁴⁰³ O argu-

³⁹⁹ HOBBSAWM, E. J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 19.

⁴⁰⁰ HOBBSAWM, 1990, p. 27.

⁴⁰¹ HOBBSAWM, 1990, p. 31-32.

⁴⁰² SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**: da Bíblia ao sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011. p. 136-137.

⁴⁰³ SAND, 2011, p. 40.

mento poderia invalidar as pretensões judaicas ao território correspondente ao Israel na Antiguidade. Entretanto, todos os nacionalismos são imaginados, seja alemão, francês, estadunidense ou brasileiro. Foi tratado disso no terceiro capítulo. Israel não foi diferente; como bem aponta o teólogo Antonius Gunneweg, sua criação aconteceu a partir da percepção judaica de que os judeus são uma derivação histórica do antigo Israel, apesar da interrupção da continuidade entre povo, soberania e terra pátria durante quase dois mil anos.⁴⁰⁴

Quando os povos europeus assumiram identidades nacionais, havia muitos judeus vivendo entre eles. Naquelas circunstâncias, a opção mais óbvia seria abandonar suas identidades coletivas para obterem direitos iguais dentro de cada nação. Os judeus ocidentais aceitaram essa igualdade de direitos, integrando-se a sociedades não-judaicas. Mas surgiu um paradoxo, ou mesmo contradição: em tempos de secularização, os judeus que não pretendiam perder os vínculos com as comunidades judaicas se definiam pela religião: alemães de credo judaico, franceses de credo judaico, e assim por diante.⁴⁰⁵ Por outro lado, a emergência dos nacionalismos com discursos de base étnica fez surgir, especialmente a partir do final do século XIX, um novo tipo de antissemitismo, então de base racista. O problema do judeu não seria mais a sua religião, mas sua suposta raça. Surgiu um problema sem solução, pois uma pessoa pode mudar de religião, mas não de raça. Esse tipo novo de antissemitismo impediu judeus de buscarem assimilação nas comunidades locais, fazendo com que a ideia de nação, em moldes modernos, se tornasse cada vez mais atrativa. Os judeus possuíam então uma classe erudita, uma nova inteligência ferida pela negação em participar dos nacionalismos locais, e foi dela o primeiro passo da iniciativa nacionalista judaica, cujas ideias podiam então ser disseminadas pelos meios de comunicação. O que antes era visto como “judaísmo” ganhou tonalidades de “consciência nacional” no sentido mais moderno do termo.⁴⁰⁶

Foi observada no terceiro capítulo a maneira como identidades coletivas nacionalistas se configuram. Lembre-se que os nacionalismos europeus buscaram sua legitimidade em uma genealogia que provava a antiguidade da nação, o direito histórico à soberania, a beleza de sua tradição e a contribuição para a cultura. Para os judeus, a genealogia era óbvia: ela estava na Bíblia. E o *território da nação* judaica

⁴⁰⁴ GUNNEWEG, 2005, p. 309.

⁴⁰⁵ SHAPIRA, 2018, p. 24.

⁴⁰⁶ SHAPIRA, 2018, p. 31-32.

só poderia ser a Palestina. Isso foi um paradoxo, porque até o século XIX a Bíblia era secundária para os judeus, focados no Talmude e nas leis orais judaicas. Os protestantes é que descobriram a Bíblia e a exaltaram na educação de jovens. Assim, para a historiadora Anita Shapira, a ideia do retorno dos judeus ao seu lar ancestral como primeiro passo para a redenção do mundo parece ter vindo dos protestantes ingleses dos anos 1840, os quais teriam incentivado tal ideia às comunidades judaicas. Pode parecer óbvio que os judeus desejassem voltar ao Eretz Israel, pois terminavam cada Pessach orando “o ano que vem em Jerusalém”. Entretanto, essa era a oração por uma intervenção divina milagrosa, um evento escatológico que alteraria completamente a ordem mundial. Mas o que surgiu entre os judeus seculares (e mesmo religiosos) do século XIX foi algo bem diferente: em vez de aguardar a chegada do Messias, eles mesmos deveriam tomar o destino nas mãos e resolver a questão com atos concretos. Por isso, a ideia de formação de uma nação judaica na Terra Santa, levada a termo por iniciativas políticas, teve tanta oposição dos círculos religiosos mais conservadores, que viam tal ato como uma afronta aos desígnios divinos.⁴⁰⁷ Contrário às expectativas messiânicas tradicionais do judaísmo, surgia o movimento sionista, ou seja, um movimento pelo retorno dos judeus a Sião.

Assim, o movimento nacionalista judaico, empreendido pelos sionistas, foi consequência do antissemitismo, a resposta política e a única ideologia na qual foi levada a sério a hostilidade do mundo contra os judeus, conforme aponta Hannah Arendt.⁴⁰⁸ Os vanguardistas, segundo Borger, foram os rabinos. O primeiro foi Judah Alkalai, na Sérvia, ao propor a fundação de colônias judaicas na Palestina para viverem de maneira autônoma e longe da opressão. Depois dele, o rabino Tzevi Kalischer sugeriu ao banqueiro Amschel Rothschild, em 1836, que comprasse o Eretz Israel, ou pelo menos a cidade de Jerusalém. O rabino Kalischer não foi ouvido, mas tanto este como Alkalai trouxeram uma novidade em relação ao pensamento rabínico pregresso: eles abandonaram a espera pela redenção milagrosa e escatológica do Messias e passaram a pensar em realizações práticas.⁴⁰⁹ Não foi ainda a solução derradeira, mas os primeiros sinais de uma possível ação política efetiva.

Apesar de outras iniciativas anteriores, o idealizador de um movimento sionista politicamente engajado e viável foi Theodor Herzl (1860-1904). Para ele, um

⁴⁰⁷ SHAPIRA, 2018, p. 33-34.

⁴⁰⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143.

⁴⁰⁹ BORGER, 2002, p. 427-428.

Estado judaico deveria ser plural, dando espaço a judeus religiosos e não religiosos, a ateus, socialistas e não socialistas – um típico Estado liberal-democrático. Herzl reuniu, com o seu carisma, as mais heterogêneas motivações para o seu movimento. A busca de um debate democrático marcou a história do sionismo de forma contundente. Durante suas campanhas, Herzl afirmava a necessidade dos judeus decidirem entre duas posições: a assimilação completa entre as nações, deixando de existir como coletivo imaginado, ou se entenderem e comportarem como nação com todas as implicações modernas. Neste caso, ao invés de habitar como povoados em cada país, os judeus precisariam constituir um Estado próprio e reconhecido pelo direito internacional.⁴¹⁰ Nas décadas seguintes, definiu-se o destino dos judeus pela segunda posição, sendo três momentos fundamentais para a realização desse projeto: a declaração Balfour em 1917, a independência de Israel em 1948 e a Guerra dos Seis dias em 1967.

O primeiro momento está relacionado com a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Segundo Nicholas Lange, três eventos tiveram importante efeito na questão judaica: a Revolução Russa, que modificou a legislação e terminou com a opressão aos judeus, dando-lhes oportunidades dentro do sistema comunista; a ascensão dos EUA como potência mundial, de onde os judeus passaram a se envolver mais com o sionismo organizado; e o avanço do Império Britânico na Palestina, abrindo novas possibilidades às pretensões sionistas.⁴¹¹ Foi a partir da aproximação entre Arthur Balfour (1848-1930), um batista devoto e Secretário de Relações Exteriores da Grã-Bretanha, e Chaim Weizmann, químico judeu e assessor do governo britânico no desenvolvimento de explosivos, que os argumentos sionistas deste último levaram à publicação, em novembro de 1917, da *Declaração Balfour*, na qual o governo britânico favorecia o estabelecimento de um “lar nacional” para os judeus na Palestina, cuidando para reservar os direitos religiosos e civis dos grupos não-judaicos ali residentes.⁴¹² Assim, com o apoio britânico, era incrementada a Aliá, a imigração judaica para o *Eretz Yisrael*, a Terra de Israel.

A ampliação gradativa da migração de judeus para a Palestina intensificou os conflitos com os árabes locais, uma vez que as melhores terras eram adquiridas

⁴¹⁰ GUNNEWEG, 2005, p. 316-317.

⁴¹¹ LANGE, 207, p. 67-68.

⁴¹² SAND, Shlomo. **A invenção da Terra de Israel**: de Terra Santa a terra pátria. São Paulo: Benvirá, 2014. p. 213-216.

pelas organizações sionistas, além do surto de cidades e indústrias trazer desespero às populações locais.⁴¹³ Desde a declaração Balfour, a Aliá foi aumentando gradativamente, embora não representando ainda uma migração em massa. Mas a crise emergiu quando os judeus mais precisavam, em março de 1939: o governo britânico restringiu a imigração judaica para a Palestina em 75 mil pelo período de cinco anos, justamente quando Hitler dava andamento ao Holocausto.⁴¹⁴ Os cinco milhões de judeus residentes nos EUA, antes reticentes com o sionismo, mudaram de opinião e receberam as organizações sionistas da Europa, começando em 1943 a trabalhar pelo resgate de refugiados. Logo depois do término da Segunda Guerra Mundial, quando o governo britânico se recusou a acatar a recomendação de transferir 100 mil refugiados judeus da Europa para a Palestina, desencadeou-se uma crise na ONU, cujo comitê recomendou a conclusão do mandato britânico e a formação de dois Estados independentes na Palestina, um judeu e outro árabe. Os países árabes se opuseram à repartição da Palestina, os britânicos se recusaram a efetivar a decisão e os judeus, liderados por David Ben-Gurion (1886-1973), decidiram estabelecer seu próprio Estado, declarando a independência em 14 de maio de 1948.⁴¹⁵ O presidente norte-americano Harry Truman reconheceu a soberania do Estado de Israel apenas 11 minutos depois da declaração de independência.⁴¹⁶ A iniciativa teve apoio entusiasmado de judeus ao redor do mundo e o novo país ganhou cadeira na ONU em maio de 1949, consolidando a segunda grande vitória do sionismo.

O terceiro momento fundamental iniciou na participação israelense na disputa de França e Reino Unido contra o Egito pelo Canal de Suez em 1956. As ações militares israelenses no conflito fizeram com que o Estado de Israel se aproximasse das potências ocidentais, mas complicou ainda mais seu relacionamento com os países árabes. O resultado de longo prazo foi a Guerra dos Seis Dias, em 1967, quando uma coalisão árabe liderada pelos egípcios foi vencida por Israel de forma espetacular, ocasião em que os israelenses passaram a controlar Jerusalém e ocupar territórios antes destinados aos árabes.⁴¹⁷ Embora a península do Sinai tenha

⁴¹³ CROUZET, Maurice. **A época contemporânea**. 3º volume. O desmoronamento dos impérios coloniais; o surto das ciências e técnicas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1958. [História Geral das Civilizações]. p. 95.

⁴¹⁴ WILKINSON, Paul Richard. **For Zion's sake**: Christian Zionism and the role of John Nelson Darby. Milton Keynes: Paternoster, 2007. p. 228.

⁴¹⁵ LANGE, 2007, p. 70-73.

⁴¹⁶ WILKINSON, 2007, p. 229.

⁴¹⁷ LANGE, 2007, p. 76.

sido devolvida no acordo de paz após o conflito, outras áreas ocupadas permanecem sob controle de Israel em situação indefinida até hoje. Por outro lado, os conflitos do novo Estado de Israel com os vizinhos árabes funcionaram como cimento social, pois a eleição de um inimigo comum é fator importante para a definição da “essência de um povo”. Esse fenômeno já havia acontecido no movimento sionista de Herzl, quando o inimigo era o antissemitismo e muitas comunidades se uniram para promover a imigração judaica para a Palestina. No caso do Estado de Israel já consolidado, a hostilidade dos vizinhos árabes obrigou os imigrantes oriundos do mundo inteiro a se unirem contra os ataques externos.⁴¹⁸

A sequência de acontecimentos definiu a emergência e consolidação do Estado de Israel como uma nação igual a todas as outras em termos de conceito e jurisprudência internacional. Mas a necessidade de organização jurídica demonstrou como havia muitos dilemas a resolver. O primeiro deles evidenciou a situação paradoxal em que os judeus se encontravam: como poderiam manter um “Estado dos judeus” vinculado aos judaísmos milenares, mas ao mesmo tempo ligado a uma democracia neutra tanto em confissão religiosa como em ordem social? A solução israelense foi o reconhecimento dos direitos humanos gerais de liberdade, de imigração e acolhimento de judeus, da mulher e de cidadania. Mas na cidadania houve uma adaptação: foi criada a diferenciação entre uma “pessoa israelense” e uma “pessoa judia”, esta última pertencente à religião judaica. Essa diferenciação trouxe outra coexistência mesclada: em Israel há tribunais estatais, mas também religiosos, reconhecidos pelo Estado em competências específicas, regidas pelos rabinos e tratando de temas como casamentos e divórcios.⁴¹⁹

Trata-se de um sistema criticado inclusive dentro do contexto israelense – caso do historiador Shlomo Sand, que vê em tal distinção uma discriminação de cidadãos de “segunda classe”, bastante pior no caso dos árabes vivendo nos territórios ocupados e privados de cidadania.⁴²⁰ Há ainda oposição mais severa ao Estado de Israel no contexto religioso dos próprios judeus, especialmente dos grupos *hare-dim*, não críticos tanto às suas ações estatais, mas à sua própria existência. Essa oposição é especialmente dura por parte dos membros da seita *Satmar de Satu-Mare* (Romênia), para os quais o Estado de Israel atrasou a era messiânica. Essa é

⁴¹⁸ GUNNEWEG, 2005, p. 350.

⁴¹⁹ GUNNEWEG, 2005, p. 349-350.

⁴²⁰ SAND, 2014, p. 309.

a posição mais radical, não significando que todos os haredim sejam contrários ao nacionalismo judaico – muitos deles passaram a aceitá-lo ao serem incluídos nos programas de migração para a Palestina. Também houve um pensamento mais moderado, considerando o retorno de Israel sob a forma secular como um elo no processo de redenção universal a ser consumado na era messiânica.⁴²¹

Tamanhas ambiguidades e discussões, tanto dentro das estruturas do Estado de Israel como nas comunidades religiosas do judaísmo, revelam o quanto a questão está imbricada de elementos seculares e religiosos, alimentando-se mutuamente na construção de uma identidade que está baseada, em última instância, na Bíblia como fonte de mitos nacionalistas contemporâneos.

4.3.2 A Bíblia hebraica e o nacionalismo israelense

A Bíblia hebraica foi popularmente assumida pelas comunidades judaicas a partir da segunda metade do século XIX. Isso se percebe em vários movimentos, tanto na inteligência judaica iluminada como nos movimentos do sionismo e da formação do Estado de Israel.

Trata-se de um processo imaginativo, uma vez que é uma invenção – mas a invenção de uma tradição, como esclarece Eric Hobsbawm. Segundo ele, as tradições são criadas para fins originais, como os novos Estados-nação, utilizando um amplo repertório de elementos retirados do passado da própria sociedade, os quais se articulam em uma linguagem que organiza suas práticas com símbolos.⁴²² E, mais notório ainda para a pesquisa dessa tese, é o fato do próprio Hobsbawm recordar que a “nação” é uma inovação histórica bastante recente, e seus fenômenos como nacionalismo, Estado nacional e símbolos nacionais são de fato inovações especialmente quando se observa o caso de Israel. No século XIX ninguém sequer imaginava uma pátria nacional judaica sediada no território palestino, o que viria a se tornar algo possível apenas depois da Primeira Guerra Mundial.⁴²³

O nacionalismo europeu era um movimento secular que exaltava a autodeterminação dos povos, mas ao mesmo tempo se apropriava de símbolos religiosos, como verificado no capítulo dois dessa tese. O iluminismo judaico, por sua vez, deu

⁴²¹ GOODMAN, 2020, p. 582-583.

⁴²² HOBBSAWM, 2018, p. 13.

⁴²³ HOBBSAWM, 2018, p. 21-22.

os fundamentos para a emergência de ideias nacionalistas judaicas. A Bíblia hebraica foi trazida de volta à vida cotidiana pelo estudo da gramática hebraica, tornando possível a qualquer leitor instruído entender seu texto. As Escrituras ganharam relevância entre os intelectuais judeus como entre os protestantes; não era mais apenas um livro sagrado usado em rituais, mas uma obra que descrevia um passado heroico do povo judeu, além de trazer fundamentos para a paz e fraternidade universais. Por outro lado, a forma tradicional do judaísmo foi minada pela modernidade: com a comunicação em massa, jornais publicados em hebraico e em outros idiomas judaicos levaram as comunidades locais a tomarem cada vez mais conhecimento do mundo; e os trens a vapor permitiram deslocamentos muito mais rápidos, diminuindo as distâncias. Assim, havia grandes possibilidades para os judeus escolherem estilos diferentes de vida, conduta, idioma, cultura e identidade – o que enfraqueceu as conexões locais onde cada um nasceu. Por outro lado, surgiram organizações globais judaicas defendendo proteção aos judeus. Assim, embora a modernidade fosse uma força centrífuga de emancipação e de integração judaica nos nacionalismos, por outro lado ela permitiu integrar e forjar uma comunidade judaica internacional, apesar de espalhada em idiomas e grupos distintos.⁴²⁴ O caminho para o nacionalismo judaico passava, portanto, pelo universo da simbólica.

A obra divisora de águas foi o livro *História dos Judeus*, de Heinrich Graetz (1817-1891), publicado na década de 1850. Este foi o primeiro ensaio a apresentar ao povo judeu as narrativas bíblicas do antigo Israel com o mesmo significado dado à nação moderna, como afirma Shlomo Sand:

Com a grande vitória da ideia de nação em toda a Europa Central e Meridional, a concepção pré-nacionalista de Graetz amadureceu e tomou sua forma definitiva. Só depois de ter resumido a história dos judeus em sua época e de ter concluído seu livro com um requisitório doloroso sobre o presente do século XIX, Graetz se deixou levar ao passado através do tempo para reconstituir o nascimento do “povo moral eleito”. Nele, o depois determinou o antes, e não é por acaso que o ponto culminante da primeira epopeia histórico-nacional sobre os judeus nunca antes escrita se tornou o período bíblico.⁴²⁵

Segundo Sand, desde então passou a se construir uma narrativa histórica de Israel aplicando ao passado bíblico tanto as realidades do presente judaico como as concepções de nacionalismo contemporâneas. A Bíblia deixou a esfera dos livros

⁴²⁴ SHAPIRA, 2018, p. 25-28.

⁴²⁵ SAND, 2011, p. 138-139.

teológicos e foi colocada entre as obras históricas, servindo como indicativo da origem comum de um povo plural.⁴²⁶ Assim, ocorreu a “ficcionalização da história”, como apontado por Ricoeur, na qual historiadores criam a conexão entre as gerações, imaginando uma continuidade histórica entre uma sociedade morta do passado e os vivos do presente. No caso dos historiadores israelenses, essa conexão aconteceu na ligação do presente Estado de Israel com o antigo Reino de Israel – ou de Judá? – descrito pela narrativa bíblica.

O entrecruzamento de narrativas não implica uma invenção do passado ou ruptura cronológica. Há continuidades e descontinuidades. Principalmente entre teólogos, há convicção da continuidade. Segundo Gerald McDermott, sempre houve judeus habitando a Palestina desde a Antiguidade, embora em menor número em determinados momentos, mas que representaram uma continuidade de tipo nacional desde dois mil anos atrás.⁴²⁷ Gunneweg, por sua vez, considera que o caso de Israel é único na história, cuja “repatriação” não seria possível sem a religião de Israel, pois a posse da terra é considerada um bem salvífico divino.⁴²⁸

De qualquer maneira, antes do final do século XIX, a ênfase do retorno para Israel era baseada nas expectativas das promessas divinas, mas não foi essa a tônica inicial do movimento sionista. Os fundamentos religiosos de parte do movimento não eram desconhecidos de Theodor Herzl, mas a sua base secular ficou explicitada quando ele tentou persuadir o VI Congresso Sionista (1900) a aceitar a proposta britânica de estabelecimento de uma terra judaica no leste da África.⁴²⁹ Os congressistas rejeitaram a proposta, principalmente porque o local era impróprio. Mas a principal lição do episódio foi seu significado simbólico-cultural: o que fez prevalecer a Palestina foi o poder do mito da Terra de Israel, arraigado entre judeus sionistas. A Palestina não era apenas um território como outro qualquer. A ideia de voltar à terra dava ao movimento um magnetismo para além de interesses econômicos ou políticos.⁴³⁰ O poder do símbolo estava em ação.

⁴²⁶ SAND, 2011, p. 228.

⁴²⁷ MCDERMOTT, 2018, p. 129-130.

⁴²⁸ Para Gunneweg, as ambiguidades do Estado atual na sua relação com a natureza religiosa de sua nação não são exclusivas dos tempos modernos, mas estava presente na natureza teocrática do Estado judaico na própria Antiguidade, tensão enraizada na identidade dos judeus e força motriz tanto do Israel antigo como do atual Estado de Israel. GUNNEWEG, 2005, p. 365-366.

⁴²⁹ GOODMAN, 2020, p. 517.

⁴³⁰ SHAPIRA, 2018, p. 43.

A identidade nacionalista construída de maneira laica, mas sob base bíblica, também fica evidente ao observar os movimentos de retorno de judeus chamadas *Aliá*. Suas ações eram baseadas no programa socialista chamado “Conquista pelo Trabalho”, ou seja, a conquista da terra por meio do trabalho pessoal, uma espécie de religião secularizada dentro de uma perspectiva socialista e marxista. Essa era a convicção de muitos judeus oriundos do leste europeu, cujas teses auxiliaram a fundar os assentamentos coletivistas agrários na Palestina chamados *kibutz*, *kevutza* e *moshav*. Na segunda Aliá, por exemplo, os valores bíblicos, que tratam da terra pertencente unicamente a Deus (Levítico 25:23), passaram a ser modernamente interpretados como a terra coletivamente pertencente ao povo, assumindo o lugar de Deus como proprietário. Tais conceitos viriam a marcar o Estado de Israel até hoje, uma vez que 92% de seu território é propriedade do Estado ou do Fundo Nacional Judaico.⁴³¹ Neste sentido laico e coletivista, as festas judaicas foram adaptadas ao mundo secular. Como aponta Shapira, os feriados de Sucot (Tabernáculos), Pessach e Shavuot (Pentecostes) se tornaram festivais agrícolas, celebrados em cada kibutz com procissões exibindo as façanhas da produção agrícola.⁴³² Procissões com tochas no Chanuká, promovidos por movimentos juvenis, transformaram a antiga festa em celebração de heroísmo. Jovens judeus cantavam hinos que exaltavam a bravura sem nenhum milagre, opondo-se aos que aguardavam a redenção divina. Ou seja, o Chanucá adquiriu uma nova tradição heroica na Terra Santa.⁴³³

Se textos bíblicos foram reinterpretados em termos modernos e laicos, o mesmo se deu com a língua. Nas três décadas entre a Primeira Aliá (1882) e a Primeira Guerra Mundial (1914) brotou a semente de uma cultura nacional entre os primeiros assentamentos judaicos na Palestina, marcada por uma identidade judaica secular com duplo viés: pela mudança da língua falada para o hebraico e pela busca de independência das culturas da Diáspora. A primeira geração vivia no entorno da sinagoga, mas a segunda e terceira se secularizaram na década de 1890. Desenvolveu-se uma cultura “nativa” com uso do idioma hebraico, comportamento agressivo e ênfase oposta à dos judeus da Diáspora. Apesar dessa secularização, mantinham-se festividades judaicas e ritos de passagem, como circuncisão, Bar-Mitzvá e

⁴³¹ GUNNEWEG, 2005, p. 323-325. A expressão foi traduzida nesta obra como “Fundação Nacional Judaica”, provavelmente se referindo ao Fundo Nacional Judaico (*Keren Kayemet LeYisrael*).

⁴³² SHAPIRA, 2018, p. 182.

⁴³³ SHAPIRA, 2018, p. 184-185.

enterro. O iluminismo judaico já havia criado um corpo literário em hebraico que forjou comunidades imaginárias utilizando os mesmos textos e imagens, cantando as mesmas canções e se emocionando juntas. Então, a maior façanha do movimento sionista foi transformar o hebraico, até então uma língua de rezas e textos sagrados, em um idioma falado no cotidiano. Os grandes heróis desse renascimento foram os professores, a elite e vanguarda da educação judaica na Palestina. Os professores formulavam o hebraico como vernáculo, reviveram terminologias, escreveram livros didáticos e ensinaram poemas aos seus alunos. Eles enfatizaram o calendário de festas sionistas e a relevância agrícola nos festivais de peregrinação (Pessach, Pentecostes e Tabernáculos), e deram início às visitas a locais históricos, especialmente os relacionados a feitos heroicos. Nessa sociedade, a Bíblia hebraica era o texto de referência, pois simbolizava a conexão com o passado nacional, guia para a fauna e flora do país, e vínculo com locais que concretizavam a Terra de Israel.⁴³⁴

É preciso entender que a questão da língua não foi um processo óbvio, pois, apesar do sucesso inicial, o hebraico não foi de todo aceito. Cada onda de imigração trazia a língua da Diáspora, sendo então o ídiche o mais falado pela imensa quantidade de imigrantes oriundos do leste europeu, competindo com o hebraico pela preferência. Grandes best-sellers florescia também em ídiche, o que acabou por elevar sua estima e popularidade. Com a imigração em massa aumentou a tentativa de tornar o hebraico predominante, havendo inclusive a criação, em Tel Aviv, da *Legião dos Defensores da Língua*, cujos membros repreendiam quem falava ídiche em público. Na década de 1930 o problema passou a ser os que falavam alemão, criticados por falar a língua dos nazistas. Esses fatos dificultavam ainda mais a integração dos imigrantes.⁴³⁵ O hebraico prevaleceu pela força de liderança e de seu valor simbólico como mito fundador.

Se a língua hebraica não foi uma escolha óbvia, o mesmo se deu com o nome do país dos judeus. Segundo Shlomo Sand, houve certa hesitação com o nome *Estado de Israel*, pois não inspirava muita simpatia pelo vínculo com o antigo reino de Omri: alguns teriam preferido *Estado da Judeia*, ligado ao reino de Davi e dos hasmoneus, ou *Estado de Sião*, como fidelidade ao movimento sionista. Mas o problema é que uma *Judeia* levaria todos os seus cidadãos a serem *judeus*, e um *Sião*

⁴³⁴ SHAPIRA, 2018, p. 79-83.

⁴³⁵ SHAPIRA, 2018, p. 178-179.

teria um cidadão *sionista*. O primeiro termo prejudicaria a definição religiosa das comunidades judaicas, e o segundo impediria a participação de cidadãos árabes, por exemplo. A opção por *Israel* na ocasião da Independência (1948) permitiria a qualquer um, mesmo os não-judeus ou não-sionistas, a se tornarem *israelenses*.⁴³⁶ Note-se que o termo israelense também está vinculado a uma noção nacionalista moderna; eles não se chamam *israelitas*, termo restrito à Bíblia e ao âmbito religioso e cultural do judaísmo.

O sucesso da fundação do Estado de Israel (1948) levou a maioria dos judeus a apoiar o empreendimento, mesmo que não desejassem migrar para a Terra de Israel. O fato é que a Bíblia determinou o lugar para a pátria de seu Estado, cujo mito fundador é, como Frye recordou, o mito de libertação. O mesmo mito que alimentou as esperanças dos judeus antigos a retornarem para a Judeia foi também o mito fundador do atual Estado de Israel. Havia uma libertação em andamento, um êxodo de um mundo hostil em direção à mesma terra prometida. Se nos Estados-nação modernos os elementos religiosos do cristianismo foram substituídos pelo mito e rito civil com certo caráter de imitação, no caso de Israel os elementos religiosos permaneceram tal qual narrados biblicamente, mas destituídos de sua transcendência. Tratava-se, doravante, de símbolos para a história presente, e mito fundante da contemporaneidade. Por isso o entusiasmo do novo Estado para com as narrativas bíblicas, mas destituídas do aspecto religioso, como afirma Goodman:

Junto com a escavação de sítios do período bíblico, o estudo da Bíblia foi muito encorajado por Ben Gurion como um importante elemento na construção de um sentido de identidade nacional ligado tanto à terra quanto às origens judaicas, mas sem as camadas de desenvolvimentos religiosos dentro do judaísmo durante os 2,5 mil anos que haviam se passado.⁴³⁷

Segundo a historiadora Anita Shapira, a Bíblia hebraica teve papel de destaque por mostrar a conexão do povo com a terra e a identidade judaica. Ela não era apenas a prova do direito dos judeus ao país, mas também fonte dos ideais universais doados pelo judaísmo ao mundo. Ainda segundo Shapira, os professores usavam as histórias bíblicas para colocar os alunos frente a frente com heróis e combatentes do Israel antigo, bem como os profetas que se levantaram contra a injustiça social. Assim, a Bíblia enriqueceu a linguagem da língua falada. Também foi a Bíblia

⁴³⁶ SAND, 2011, p. 503-504.

⁴³⁷ GOODMAN, 2020, p. 524.

quem forneceu as narrativas para legitimar as conquistas do território, usando as metáfora da reunião dos exilados, da geração do deserto, da conquista de Josué (o maior herói de Ben-Gurion), de Davi e Golias, entre outras. A Bíblia continuou sendo força poderosa na cultura israelense até o final dos anos 1960, época em que se promovia o *Quiz da Bíblia*, o evento mais popular do Dia da Independência. A arqueologia teve muitos voluntários, a descoberta dos pergaminhos do mar Morto foi comemorada, assim como as escavações em Massada. Houve empenho de jovens arqueólogos israelenses, cuja importância estava não tanto em seu caráter científico, mas em transformar o passado em presente e “validar a continuidade histórica dos judeus na Terra de Israel”.⁴³⁸ A leitura bíblica israelense está fundamentalmente voltada para a *terra* por questões políticas.

Note-se: não se trata de uma relação direta com a piedade judaica, embora ela não possa ser absolutamente descartada. Mas trata-se fundamentalmente de uma questão territorial e nacional. É uma ambiguidade típica de entrecruzamentos de narrativas nacionalistas e religiosas que também aparece no relacionamento do Estado de Israel com o rabinato. Embora seja um Estado político secular, David Ben Gurion manteve a tradição criada pelos britânicos desde 1920, mantendo a autoridade de dois rabinos-chefes, um asquenaze e outro sefardita. Isso garantiu que o Shabat e os festivais judaicos fossem considerados feriados públicos, que as instituições públicas servissem apenas comida *kosher* e que questões pessoais dos judeus – como o casamento e o divórcio – fossem julgadas nas cortes rabínicas.⁴³⁹

A bandeira do Estado de Israel também possui uma história de entrecruzamentos narrativos. A Organização Sionista Mundial utilizava a bandeira criada por David Wolffsohn (1914-1856) nos Congressos Sionistas promovidos por Theodor Herzl na Basileia,. De Wolffsohn veio a ideia de transformar o seu talit de orações em um símbolo do movimento, inserindo no seu centro a Estrela de Davi. O hexagrama, usado e reconhecido pelo judaísmo desde o século XIX, tinha a vantagem de ser um símbolo sem uma origem religiosa exclusivamente judaica, como a menorá, satisfazendo ao mesmo tempo as intenções do sionismo secular e as aspirações das comunidades piedosas. Já o talit era completamente vinculado à tradição, cujas cores azul e branco eram consideradas cores nacionais do povo judeu desde pelo

⁴³⁸ SHAPIRA, 2018, p. 312-313.

⁴³⁹ GOODMAN, 2020, p. 522.

menos 1864, quando o poeta Ludwig August von Frankl (1810-1894) se referiu a elas como as cores do seu país, do sacerdócio e do firmamento.⁴⁴⁰ Assim, a bandeira do movimento sionista tornou-se a bandeira do Estado de Israel depois de sua independência, tornando laicos os símbolos ligados originalmente à religião.

As referências bíblicas e da Antiguidade não foram exclusividade dos tempos pré-independência. Seus símbolos operam até hoje. As moedas atualmente em circulação em Israel são um dos melhores exemplos de como o vestígio é usado para fazer o passado reaparecer no presente por meio da arqueologia. As moedas atuais imitam símbolos utilizados nas moedas dos tempos bíblicos, caso da moeda de *dez agorot*, que possui uma menorá copiada de uma moeda do reino hasmoneu; a de *meio shekel* tem impressa um kinor (um tipo de harpa) extraído de um selo real do século VII a.C.; a de *um shekel* está estampada com a flor-de-lis de moeda da antiga Judeia do período persa; e finalmente a de *cinco shkalim* possui o grafismo de um capitel judaico do século VI a.C., entre outros exemplos de resgate do passado. Trata-se de uma invocação simbólica de um passado não mais existente, mas revivido pela simbologia nacionalista atual.

Entretanto, não se deve pensar que a Bíblia é a única fonte de símbolos para o nacionalismo israelense. Os eventos de 1948, somados com as homenagens aos mártires do Holocausto de 1939-1945 e a prontidão para a guerra no Oriente Médio aumentou o sentimento de solidariedade comunal entre os judeus.⁴⁴¹ Os horrores do Holocausto foram tamanhos que eles produziram, como as narrativas do êxodo, um novo mito fundador para o Estado de Israel. Se o mito bíblico estava relacionado ao passado de Israel, o Holocausto estava ligado profundamente ao presente e ao judaísmo da Diáspora. Assim, o Estado de Israel se tornou representante do povo que foi destruído na Antiguidade, ao mesmo tempo em que se ligava ao povo que sobreviveu aos horrores da Segunda Guerra Mundial, forjando uma ideologia ligada ao sionismo.⁴⁴² Segundo a historiadora Anita Shapira, houve uma rivalidade entre essas duas identidades construídas ao longo das décadas do novo país de Israel: a identidade “arqueológica” hebraica, vinculada à Bíblia, e a identidade judaica histórica, vinculada ao Holocausto. Entretanto, depois do julgamento do nazista

⁴⁴⁰ MISHORY, Alec. **Israel National Symbols: the Israeli flag**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-israeli-flag>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴⁴¹ GOODMAN, 2020, p. 517-519.

⁴⁴² SHAPIRA, 2018, p. 314.

Adolf Eichmann em Jerusalém (1961), as trajetórias se inverteram, quando a narrativa identitária baseada no Holocausto começou a crescer, e a primeira, bíblica, a declinar.⁴⁴³

Justamente no evento do Holocausto que pode ser verificado o entrecruzamento entre história e ficção, como apontado por Paul Ricoeur no levantamento teórico do terceiro capítulo. Um dos principais empréstimos da ficção pela história é o “ver como trágico”, fazendo uso de estratégias retóricas para representar com vivacidade o passado. Neste caso, trata-se do passado horripilante do Holocausto. Auschwitz foi uma tragédia que impede a neutralidade ética tão exigida de qualquer historiador. Entretanto, não fica de todo desvinculada da tradição bíblica. Em um caso limite como esse, como Ricoeur recorda, acaba se impondo a ordem bíblica do “lembra-te”, tão frequente no último livro da Torá (Deuteronômio 5:15; 32:7). O horror do Holocausto se vincula ao horror que não se deve jamais esquecer, uma “veneração invertida”, tornando-se uma espécie de fusão da história com a ficção no sentido do uso da retórica trágica. Essa vontade de não esquecer faz com que os crimes não mais aconteçam.⁴⁴⁴ Pois o Estado de Israel e seu discurso nacionalista emergiram justamente como resposta ao antissemitismo e ao Holocausto, embebido nas memórias do sangue derramado pelos mártires, assim como fora no passado – tanto nas narrativas bíblicas como na longa história do judaísmo.

Enfim, o movimento sionista contemporâneo fez uso constante das narrativas bíblicas para a constituição de seu Estado. Seus símbolos derivaram da Bíblia ou estão vinculados de alguma maneira ao tempo de sua composição. Essa pregnância do mito bíblico, a constante reincidência narrativa da Bíblia como fecundidade imaginativa e portadora de metáforas definiu a possibilidade da própria existência e simbólica nacionalista do Israel contemporâneo.

⁴⁴³ SHAPIRA, 2018, p. 323. Sempre é bom lembrar que está-se usando aqui o termo “mito” como “narrativa de essências”, nunca como algo inventado ou “não exatamente a verdade”. É importante ressaltar em face do infeliz negacionismo do Holocausto corrente em alguns círculos antissemitas.

⁴⁴⁴ RICOEUR, 2010, vol. 3, p. 318-323.

4.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE ISRAEL E A BÍBLIA HEBRAICA

Como poderia ser situado, neste contexto amplo do judaísmo da diáspora, o judaísmo no Brasil? Que tipos de judaísmo despontaram entre os brasileiros? E quais suas características fundamentais? Segundo apontam Monica Grin e Michel Gherman, os judeus no Brasil se concentram em grandes centros urbanos, possuem alta escolaridade e renda acima da média – em geral são brancos, de origem europeia e formação superior. Possuem origem nas duas vertentes fundamentais do judaísmo, a sefardita e asquenaze. Os judeus sefarditas, de formação religiosa mais tradicional, vieram de dois grupos: uma imigração minoritária ao final da Primeira Guerra Mundial, formando instituições comunitárias; e outra imigração majoritária na passagem dos anos 1940 a 1950. Já os judeus asquenazes são resultado de imigração contínua desde os anos 1920, de diversas origens europeias, desenvolvendo comunidades que tentaram reproduzir no Brasil a vida de seus locais de origem. No caso asquenaze, as atividades não eram necessariamente religiosas, sendo algumas totalmente seculares, dando origem tanto a sinagogas ortodoxas como instituições judaicas de cunho cultural e político. É neste sentido que se deve compreender que aquele que se apresenta como judeu ou “praticante do judaísmo”, no Brasil, pode ser tanto um praticante fervoroso dos preceitos da religião como alguém totalmente secular, ligado à comunidade pela cultura, fator étnico ou identificação histórica.⁴⁴⁵ Ou seja, pode-se falar dos judaísmos no Brasil também como plural e um tanto elitizado, além de minoritário em relação a outras religiões – especialmente pelo fato do judeu não se caracterizar necessariamente por ser alguém religioso.

Esse fato parece replicar a situação geral dos judeus no mundo. Segundo Goodman, muitos judeus contemporâneos retornaram à religião dos antepassados. Mas não se trata mais da mesma religião atribuída a Moisés. Como ele observa, não há mais prática da poligamia ou da escravidão; as prescrições levíticas sobre as chagas na construção civil não são seguidas; também não há objeções severas às adivinhações, ou leis como o ano do Jubileu, tampouco o culto realizado com incensos e sacrifícios tão detalhados na Torá. Nada disso preocupa a maior parte dos judeus, a não ser a alguns haredim. Entretanto, mesmo entre as comunidades judai-

⁴⁴⁵ MAGALHÃES, Thamiris. Cultura judaica e brasileira. Uma síntese? **IHU On-line**, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed. 400, 2012. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4596-monica-grin-e-michel-gherman>. Acesso em: 31 mai. 2022.

cas pouco religiosas permanecem expectativas escatológicas – como os colonos sionistas vivendo sob pressão em territórios ocupados na Palestina. Diante das dificuldades, esses israelenses são tentados a apelar para promessas divinas e às esperanças messiânicas como solução para seus intermináveis problemas.⁴⁴⁶

Nada mais natural, pois está na genética histórica de Israel, conforme a pesquisa registrada neste capítulo. Inicialmente foi verificado como a própria história do antigo Israel é difícil de discernir enquanto historicidade, justamente pelo fato dos textos dos antigos judeus realizarem uma reflexão interpretativa sobre sua própria experiência no tempo e no espaço debaixo de sua concepção da revelação de Deus, textos esses que permaneceram e se fixaram como cânone sagrado exatamente com o ocaso de sua pátria territorial. Depois, foi observado o desenvolvimento dos judaísmos na Diáspora, com diversas identidades sendo forjadas, mas tendo por base o Talmude, o código para interpretar a Torá, dando certa direção dentro das tradições rabínicas, ao mesmo tempo em que dava origem e continuidade a símbolos materiais, também decorrentes, em grande medida, da Bíblia. Tal ligação não impediu de que os judaísmos enfrentassem o dilema da modernidade, aumentando ainda a pluralidade de vertentes, desde o radicalismo até o secularismo. Finalmente, foi retomada a história recente do nacionalismo judaico até a formação do Estado de Israel, e como a nova nação forjou sua simbólica nos mitos e tradições do passado descrito na Bíblia, mas despindo suas narrativas do elemento sagrado e piedoso para operar no conceito contemporâneo de pátria e nação.

O produto de tantos entrecruzamentos fez com que a relação do Estado de Israel com os princípios religiosos do judaísmo e a Bíblia fosse ambígua. Entre texto e realidade, assim como entre a ficção e a história, ou a piedade e o pragmatismo, resulta um tempo vivido recheado de memórias reais e construídas, de reações às crises do presente e, principalmente, esperanças quanto ao futuro. Essa ambiguidade resultante da leitura da Bíblia se estende ao outro universo que parte do mesmo texto: o universo cristão, principalmente protestante. É disto que tratará o próximo capítulo desta tese.

⁴⁴⁶ GOODMAN, 2020, p. 613-615.

5 DA IGREJA PARA A BÍBLIA, DA BÍBLIA PARA A IGREJA

Este capítulo tratará da emergência do movimento de Jesus como parte integrante da cultura judaica do primeiro século, navegando nas mesmas águas de frustrações, sonhos e esperanças. Será compreendido como a experiência dos judeus nazarenos também produziu um texto fundamentado nos símbolos da Bíblia hebraica, mas conduzindo a leituras, interpretações e constituições de identidades completamente distintas. Se Israel produziu a Bíblia hebraica e esta produziu Israel, a Igreja produziu a Bíblia cristã, assim como esta produziu a Igreja com todas as suas variantes ao longo de dois mil anos, inclusive as inúmeras vertentes da Reforma Protestante, que têm no texto contra a tradição – o *sola scriptura* – parte significativa do seu discurso fundante.

5.1 A IGREJA DOS PRIMEIROS SÉCULOS E A BÍBLIA CRISTÃ

Assim como Israel, a igreja cristã também remete sua origem a um mito fundador, uma narrativa de essência, que é a aparição de Jesus de Nazaré e os testemunhos em torno de seu nascimento, vida, morte e ressurreição. Ora, essa narrativa está situada em um ambiente absolutamente judaico, e a proclamação do testemunho dos judeus do movimento de Jesus se expandiu para todo o Império Romano e além de suas fronteiras. Nesse processo, o cristianismo não escolheu Roma no lugar de Jerusalém, mas habitou entre as duas, em um processo de integração que se apresentou como um programa de universalismo, o qual entendia de maneira nova tanto o ser humano como Deus.⁴⁴⁷ O judeu Jesus, compreendido como o Messias de Israel e Deus encarnado, é a novidade determinante que daria um sentido muito distinto à nascente fé em relação ao judaísmo. Por isso, as narrativas registradas pelas comunidades seguidoras de Jesus apresentam uma jornada que transporta o leitor de Jerusalém a Roma – uma síntese dos “confins da terra” –, o que pode ser compreendida também como o transporte da mensagem do contexto judaico-semítico ao gentílico greco-romano.

⁴⁴⁷ MENDONÇA, 2015, p. 197.

5.1.1 Apontamentos sobre a história da igreja do primeiro século

Assim como há discussões sobre a historicidade dos eventos narrados na Bíblia hebraica a respeito do antigo Israel, há em relação à historicidade de Jesus, dos apóstolos e da igreja primitiva. A questão da narrativa e do testemunho se repete no cristianismo, claramente evidenciada nos textos canônicos dos evangelhos e do livro de Atos. Do movimento de Jesus, o itinerante que exerceu um ministério de cura, exorcismo e pregação na Galileia durante poucos anos, terminando em sua morte na cruz diante de autoridades romanas, passa-se ao anúncio da ressurreição por parte de seus discípulos, em um movimento crescente dentro do judaísmo, em meio às eventuais perseguições e face ao impulso do símbolo do Pentecostes – o dom do Espírito Santo para falarem as línguas de todos os povos. A mensagem do Nazareno alcançava os confins da terra.⁴⁴⁸

As narrativas sobre a vida, a morte e a ressurreição de Jesus de Nazaré são alvo de estudos, permanecendo questionamentos a respeito da historicidade dos eventos miraculosos ali descritos. Tais debates levaram a inúmeras pesquisas acadêmicas, uma longa história de quase 250 anos, desde que a nova ordem do saber do século XVIII mudou a compreensão do texto bíblico, distanciando os evangelhos da “realidade”, e a Bíblia passou a ser examinada a partir da experiência da realidade presente com uma hermenêutica de suspeita e disposição tão crítica quanto emancipatória dos dogmas da igreja.⁴⁴⁹ Passados os embates iniciais, a questão fundamental das pesquisas recentes, segundo Wolfgang Stegemann, foi a pergunta pelo judaísmo de Jesus: ele foi redescoberto como judeu, dentro do judaísmo de seu tempo, e não mais apenas como um “herói cristão” contrário ao judaísmo ou desvinculado da realidade judaica do primeiro século.⁴⁵⁰

Debates sobre a historicidade dos eventos à parte, o fato é que os primeiros seguidores de Jesus eram judeus que criam em Jesus de Nazaré como o Messias de Israel. Os seguidores de Jesus eram chamados pelos demais judeus de *natzara-*

⁴⁴⁸ IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial**. Volume 1: do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004. p. 15-17.

⁴⁴⁹ STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 90-99. Stegemann apresenta as chamadas “buscas do Jesus histórico”. Uma obra com bom conteúdo sobre esses debates, tendo um posicionamento defendendo a historicidade do Novo Testamento, é a coletânea de BOCK, Darrel L. (Org.). **O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

⁴⁵⁰ STEGEMANN, 2012, p. 154.

tim ou *notzrim*, os “nazarenos”, por serem também judeus, mas seguidores do pregador crucificado de Nazaré.⁴⁵¹ Entretanto, como aponta John Goldingay, a partir do crescente acréscimo de gentios em suas comunidades, os nazarenos chegaram à conclusão de que Deus trouxe dentre as nações pessoas para forjar um povo para o seu Nome (Atos 15:14), formando assim uma comunidade judaico-gentílica que passou a se entender como uma versão alargada de Israel, uma entidade que usa a história judaica para compreender a si própria.⁴⁵² O produto final desse entendimento foi a ideia de serem um “povo renovado de Deus”.

O grande promotor deste povo renovado, segundo N. T. Wright, foi o apóstolo Paulo. O novo povo de Deus deveria viver em um novo estilo de vida, cuja comunidade ele passou a chamar pelo termo grego *ekklesia*. Essa “assembleia de cidadãos” seria uma comunidade marcada pela unidade na diversidade, unindo judeus e gentios em torno de uma família mundial – uma rede inter-relacionada de comunidades. Entretanto, Paulo não produziu uma síntese entre Israel, Grécia e Roma, mas partiu de um quadro judaico da história antiga de Israel que ganhava realidade mundial por meio do seu Messias, ao redor de quem as melhores tradições gentílicas também se aglutinariam.⁴⁵³ Tratou-se de uma união de tradições: o termo *ekklesia* é o equivalente grego do hebraico *qahal yhwh*, a “assembleia do Senhor”, expressão usada para referir-se à reunião das comunidades judaicas, como aponta Bruce Schelley.⁴⁵⁴ A transferência do termo hebraico para o grego assinalava a gradativa entrada de gentios na nascente comunidade dos nazarenos, o que trouxe questões sensíveis. Os convertidos oriundos do mundo gentílico deveriam obedecer aos costumes judaicos, como acontecia com os convertidos do judaísmo? O apóstolo Paulo elaborou a doutrina que viria a definir a questão – a salvação acontece exclusivamente pela aceitação das boas novas da morte e ressurreição de Jesus, independente do cumprimento ou não do código da Torá. Assim, foi aberta a porta aos estrangeiros, desobrigados da circuncisão e de tabus alimentares, observância do sábado, entre outros elementos caros aos judeus. Do “Messias judeu” gradativamente emergia o “Cristo grego”; e a transição do mundo semita para o greco-romano cria-

⁴⁵¹ STERN, David H. **Comentário judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Atos, 2008. p. 291.

⁴⁵² GOLDINGAY, p. 285-286.

⁴⁵³ WRIGHT, Nicholas Thomas. **Paulo**: uma biografia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p. 462-466.

⁴⁵⁴ SCHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p. 32.

ria, aos poucos, o gradativo distanciamento entre a pregação do Messias crucificado e o judaísmo tradicional.⁴⁵⁵ Nascia a experiência da igreja cristã que viria, com o tempo, a se diferenciar e separar da sinagoga judaica.

Foi nas cartas de Paulo que se inaugurou – ou ao menos se publicou – uma hermenêutica tipológica ao tratar de personagens da Bíblia hebraica como tipos: Adão foi um tipo daquele que iria vir, Jesus Cristo (Romanos 5:14), assim como Sara e Agar eram alegorias da aliança do Sinai e da nova aliança (Gálatas 4:24). Assim, na exegese cristã, os textos da Bíblia hebraica passam a ter um duplo sentido, vinculados à história da redenção e preparando o evento cristológico, ao mesmo tempo que antecipavam os eventos vividos pelos seguidores de Jesus como arquétipos. Nesse caso, “a interpretação tipológica não elimina simplesmente a distância histórica entre o texto e o leitor, mas a expressa como promessa e cumprimento”.⁴⁵⁶

Ao aplicar uma tipologia aos fatos do passado, os judeus nazarenos do primeiro século interpretaram a própria história à luz do seu encontro com Jesus de Nazaré. Os testemunhos dos acontecimentos, que viriam a ser registados nos evangelhos, não tinham por objetivo recuperar fatos exatos da vida de Jesus, mas levar o leitor a crer que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, a fim de ter a vida eterna (João 20:31). A verdade anunciada, a da salvação, não foi separada da história, mas ultrapassou os seus limites, permitindo expressar o invisível através do visível. A intenção dos contadores da história de Jesus era mostrar a verdade da salvação, dentro da construção de uma identidade narrativa do povo impactado por Jesus.⁴⁵⁷

A escrita dos evangelhos envolve um fenômeno notável diretamente ligado à questão hermenêutica tratada no terceiro capítulo. O que caracterizava a proclamação do evangelho nas primeiras décadas foi a oralidade, pois a vinda do Reino de Deus na pessoa de Jesus era proclamada muito antes de serem escritos os evangelhos. Entretanto, como recorda Ricoeur, essa proclamação chegou aos dias atuais por meio de um texto escrito – as narrativas dos evangelhos. Houve um momento de fixação da proclamação oral em um texto, o que significa que tais comunidades interpretaram a realidade e fixaram seu testemunho. Como texto, o evangelho tomou

⁴⁵⁵ SCHELLEY, 2018, p. 32-37.

⁴⁵⁶ KÖRTNER, 2009, p. 136-137.

⁴⁵⁷ FOCANT, Camille. Verdade histórica e verdade narrativa: o relato da Paixão em Marcos. p. 79-97. *In.*: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs.). **Bíblia e história: escritura, interpretação e ação no tempo**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 86-89.

distância em relação ao acontecimento proclamado. O registro em letra, décadas depois dos fatos testemunhados, não é apenas uma transcrição livre da voz daqueles que viram os fatos, mas o testemunho de uma comunidade confessante manifestando sua interpretação no culto, na pregação e nas expressões de fé.⁴⁵⁸

O passado interpretado pelos seguidores de Jesus era marcadamente judaico. Disso decorre a profunda ressignificação das narrativas fundantes da Bíblia hebraica na produção dos quatro evangelistas, para os quais suas experiências representavam o “ponto culminante da história de Israel”.⁴⁵⁹ Os evangelistas basicamente modelaram suas narrativas defendendo essa ideia. Mateus começa sua genealogia por Abraão, estabelecendo um vínculo direto com o patriarca. Em suas narrativas, apresenta Jesus como um novo Moisés ao proferir o sermão do monte, um novo Davi ao agir no sábado, um Jacó trazendo doze patriarcas ao mundo ao nomear seus discípulos, revivendo Elias e Eliseu ao curar e ressuscitar os mortos. Marcos indica o cumprimento de Isaías e Malaquias ao vincular João Batista às profecias, e Jesus como a ação inesperada de Deus na história de Israel. Lucas apresenta cânticos de piedosos judeus como o *Magnificat* e o *Benedictus* de Maria e Zacarias, relacionando o advento de Jesus com o cumprimento das promessas antigas de Deus a Israel. João, por sua vez, ecoa o ápice do Êxodo, quando a Palavra tabernaculou no meio de Israel por meio do Filho encarnado, concluindo uma história iniciada na criação do mundo. Os evangelistas, como conjunto, contam o ápice da história de Israel, mas um ápice que se apresenta com um grande paradoxo, algo radicalmente novo, na figura de um rei que veio para ser crucificado.⁴⁶⁰

A maneira como os autores nazarenos contaram a vida de Jesus remonta a uma estrutura literária baseada no principal mito da Bíblia hebraica. Como nota N. T. Wright, Jesus é apresentado como o personagem central de um novo êxodo. A estrutura literária se repete: há uma tirania dos poderes de Satanás e da morte, o líder Jesus, o sacrifício do próprio Cordeiro de Deus, a vitória na ressurreição, a vocação dos discípulos, a presença de Deus pelo Espírito Santo e a promessa de uma terra restaurada. O momento decisivo das narrativas evangélicas acontece na festa da Páscoa, em Jerusalém, ocasião em que os próprios símbolos da festa – o cordeiro

⁴⁵⁸ RICOEUR, 1988, p. 374-377.

⁴⁵⁹ WRIGHT, Nicholas Thomas. **Como Deus se tornou rei**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019. p. 83.

⁴⁶⁰ WRIGHT, 2019, p. 86-99.

pascal comido em memória da libertação da escravidão no Egito – foram celebrados na instituição da Santa Ceia.⁴⁶¹

Não apenas na função narrativa, mas os gestos de Jesus na noite anterior à Paixão também seguem a tradição judaica: os pronunciamentos de “este é o pão da aflição que nossos pais comeram quando vieram do Egito” foi substituído por “isto é o meu corpo que é dado por vós”, assim como beber quatro taças de vinho tinto ao longo da festa, simbolizando o sangue do cordeiro, tornava-se “isto é o meu sangue derramado em favor de vós” (Mateus 26:26-30). O fato de Jesus anunciar não beber mais vinho até vir o Reino de Deus está ligado ao fato do reino ser retratado no judaísmo como um banquete no qual o vinho é abundante.⁴⁶² Por tais razões é que N. T. Wright esclarece que, a exemplo da Torá, que é o mito fundador da Bíblia hebraica, a narrativa de Jesus é o mito central e fundador do cristianismo, e os evangelhos, seus documentos de fundação.⁴⁶³

A presença de Cristo na fé de seus discípulos significou, finalmente, uma mudança na estrutura de pensamento escatológico em relação ao judaísmo, como explica Oscar Cullmann (1902-1999). Na Bíblia hebraica, a linha do tempo se divide em três partes: o tempo anterior à criação, o tempo entre a criação e a Parusia (que é o tempo presente da história), e o tempo posterior à Parusia (o tempo futuro após a manifestação do Messias). O grande centro da linha temporal, o seu ponto alto e culminante de salvação, está posto no futuro, no fim da história e início do Reino. Entretanto, em se tratando de cronologia, o novo elemento trazido por Jesus Cristo alterou a posição desse ponto culminante. Ele não está mais ao final da história, mas no meio. A Páscoa, narrativa da morte e ressurreição de Jesus, colocou o ápice do tempo não mais situado no futuro, no fim da história, mas no meio, situado em um evento do passado. No cristianismo, assim como no judaísmo, persiste a esperança do futuro Reino instaurado; entretanto, a batalha decisiva já aconteceu, embora continuem hostilidades até o fim, fazendo com que o elemento primordial da fé

⁴⁶¹ WRIGHT, Nicholas Thomas. **Simplesmente Jesus**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 219-221.

⁴⁶² Beber quatro taças de vinho na cerimônia do *Pessach* não é uma ordenança da Torá, mas estava presente na tradição judaica pelo menos desde o primeiro século. KEENER, Craig S. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017. p. 128-129.

⁴⁶³ WRIGHT, 2019, p. 128-129. Embora para Frye o mito não precisa estar diretamente ligado à historicidade do passado (e geralmente não estaria mesmo), em Wright a narrativa dos evangelhos tratam de fato histórico mesmo. Mas essas narrativas são ao mesmo tempo um “mito” porque são “histórias que as comunidades contam para explicar e dar direção à própria vida”.

cristã seja a convicção da ressurreição mais do que a esperança escatológica. Os cristãos, então, vivem uma esperança da vitória final ainda mais intensa porque fundada sobre a certeza de que a vitória decisiva já aconteceu na cruz.⁴⁶⁴ Esse novo centro na percepção do tempo terá implicações importantes na escatologia cristã, revelando uma tensão entre um Reino já realizado mas ainda não consumado, que será tratado no sexto capítulo.

Em resumo: os apóstolos podem ser identificados como a primeira comunidade interpretativa cristã das Escrituras hebraicas. Eles compreenderam Jesus como o Messias prometido a Israel, e o grupo oriundo do movimento em torno de sua pessoa como o verdadeiro cumprimento de antigas esperanças judaicas. Por isso, o seu fundamento estava nas Escrituras hebraicas, as quais estavam sendo desveladas a seus olhos. Tratava-se de um cumprimento literal da profecia, na pessoa de Jesus, que trazia o Reino de Deus. Ou seja, a comunidade do movimento de Jesus interpretou a Bíblia hebraica cristologicamente,⁴⁶⁵ relendo o texto e a experiência dos seus antepassados como tipos de algo finalmente realizado entre eles.

5.1.2 A universalização da igreja e a emergência da Bíblia cristã

Segundo Justo González, o livro de Atos apresenta uma narrativa na qual o Espírito Santo seria o grande autor do processo que levou os discípulos de Jesus a compreenderem que o reino de Deus não era apenas para Israel, mas proclamado “até os confins da terra”.⁴⁶⁶ A pregação aos gentios é a conclusão natural do livro após Paulo receber os líderes, apresentar o evangelho de Jesus e ser rejeitado (Atos 28:16-31). Por isso, o episódio resume o que aconteceu ao longo do livro: o anúncio do Messias foi feito primeiro aos judeus, mas, uma vez rejeitado, ele é oferecido aos gentios.⁴⁶⁷ D. A. Carson apresenta tese semelhante, na qual Atos procura apresentar uma continuação da história da salvação da Bíblia hebraica, tendo seu ponto culminante em Jesus e, por meio dos apóstolos guiados pelo Espírito Santo, produziu a igreja como povo escatológico de Deus. A igreja, por sua vez, foi gradu-

⁴⁶⁴ CULLMANN, Oscar. **Cristo e o tempo**. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. p. 121-126.

⁴⁶⁵ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 93-94. Um exemplo da aplicação das escrituras hebraicas dentro de um molde narrativo cristológico pode ser encontrado na coletânea de pregações de CHO, Bernardo. **O enredo da salvação**: presença divina, vocação humana e redenção cósmica. São Paulo: Mundo Cristão, 2021.

⁴⁶⁶ GONZÁLEZ, Justo L. **Atos, o evangelho do Espírito Santo**. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 36-39.

⁴⁶⁷ GONZÁLEZ, 2011, p. 330-331.

almente se distanciando da inclinação judaica original para adentrar no mundo gentio, sendo Paulo o principal instrumento de sua universalização.⁴⁶⁸ Fato a simbolizar tal avanço é o *fenômeno da tradução* ocorrido no cristianismo, sempre disposto a traduzir seus textos – e também os textos da Bíblia hebraica – para as mais diversas línguas do mundo.⁴⁶⁹

5.1.2.1 A relação dos seguidores de Jesus com a tradição judaica

Ao mesmo tempo em que os seguidores de Jesus se abriam para a universalização, a desavença com a tradição judaica aumentava. A Primeira Guerra Judaico-Romana (66-70), chamada Guerra dos Judeus, foi um dos marcos decisivos na relação com o judaísmo. Quando as legiões chegaram a Jerusalém, os judeus seguidores de Jesus de Nazaré, chamados nazarenos, fugiram para Pela, do outro lado do rio Jordão, por acreditarem ser o cumprimento da profecia de seu mestre, na qual era orientada a fuga assim que vissem Jerusalém cercada pelos exércitos (Lucas 21:20-21). Desde então, os nazarenos passaram a ser rejeitados pelas sinagogas, além do problema teológico de pregarem um Messias crucificado. Quando estourou a Terceira Guerra Judaico-Romana (132-135) e o rebelde Bar Kochba foi proclamado Messias pelo rabi Akiva, os nazarenos novamente abandonaram a luta, obviamente por não poderem aceitar tal consagração. Complicava-se de vez a relação dos nazarenos com as comunidades do judaísmo.⁴⁷⁰

Assim, desde os eventos traumáticos de 70 e 135, a relação entre judeus e nazarenos estava estremecida. Muitas sinagogas haviam incluído em seus cultos uma maldição contra o partido nazareno. As igrejas cristãs de base gentílica, por outro lado, passaram a desprezar o judaísmo, o que aparece exemplificado em Justino Mártir (c. 100-165) na obra *Diálogo com Trifão*, na qual o teólogo romano afirmou que os judeus foram deserdados das promessas divinas e os cristãos seriam os herdeiros legítimos da fé bíblica de Israel, pois apenas os que seguiam a Cristo, o cumpridor da Torá, poderiam reivindicar a tradição mosaica.⁴⁷¹ Outro pai apostólico a manifestar posição contrária a práticas judaicas nas comunidades cristãs da Ásia

⁴⁶⁸ CARSON, D. A. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 239.

⁴⁶⁹ TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 150-151.

⁴⁷⁰ JUSTER, Daniel. **Raízes judaicas**: entendendo as origens da nossa fé. Ed. Revisada. São Paulo: Impacto, 2018. p. 180-182.

⁴⁷¹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 110.

Menor foi Inácio de Antioquia (c. 35-107), criticando-as em suas famosas sete cartas.⁴⁷²

Monica Selvatici acredita que esse processo de separação foi mais complexo do que se costuma imaginar. Para ela, os cristãos não judeus das igrejas primitivas nada mais eram do que os antigos gentios tementes a Deus, antes frequentadores das sinagogas, que passaram a fazer parte das comunidades da *ekklesia* como o “público-alvo” da primeira evangelização. Seria muito possível que esses gentios convertidos anteriormente ao Deus de Israel mantivessem as práticas judaicas (contrariando inclusive as orientações das autoridades eclesiásticas como Inácio) para se protegerem das acusações romanas de ateísmo. Essas pessoas, mantendo as aparências judaicas e a guarda do sábado, poderiam estar se blindando contra as exigências romanas de prestar o culto imperial, uma vez que o judaísmo possuía isenções desde o tempo de Júlio César.⁴⁷³

A distinção entre igreja cristã e sinagoga judaica não foi simples ou imediata. Não deixaram de existir situações intermediárias entre ambas. As igrejas cristãs na Síria, por exemplo, viveram um relacionamento muito mais próximo com o judaísmo nos primeiros séculos. Como os cristãos sírios também eram semitas e compartilhavam de uma mesma cultura geral, muitas igrejas produziram hinos semelhantes aos salmos bíblicos. A *Didaquê* ou *Instrução dos Doze Apóstolos*, catecismo produzido no contexto semita, orientava um comportamento moral diretamente derivado dos mandamentos de Deus, como no judaísmo, embora indicando dias de jejum distintos. Os cristãos sírios compartilhavam pontos em comum com os judeus, embora buscassem se distinguir teologicamente. Teófilo de Antioquia (?-186) praticamente inaugurou a escola antioquena ao defender as Escrituras judaicas como autoridade e fonte de sabedoria.⁴⁷⁴

A situação pode ter permanecido indefinida durante muito tempo. Wolfram Kinzig, em análise de documentações do século IV, conclui que havia muita proximidade e até cooperação entre cristãos e judeus naquele século. Para ele, havia pelo

⁴⁷² PIZA, Pedro Luís de Toledo. O judaísmo na perspectiva de Inácio de Antioquia. **Revista Alétheia**, v. 9, n. 2, p. 86-96, fev. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/aletheia/article/view/6679>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁴⁷³ SELVATICI, Monica. Identidades cristãs e práxis judaizantes na Ásia Menor romana do século II d.C.: um exame das epístolas de Inácio de Antioquia. **Diálogos**, Maringá-PR, Brasil, v. 24, n. 2, p. 325-341, mai/ago. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i2.45651>. Acesso em: 31 mai. 2022. nov. 2021. p. 338-339.

⁴⁷⁴ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 93-95.

menos dois níveis de relacionamento: um institucional, na qual houve crescente exclusão mútua das comunidades pelas autoridades teológicas, estabelecendo instituições independentes de igreja e sinagoga; e outro de piedade popular, na qual poderiam se desenvolver tradições distintas, observadas exclusivamente por um ou outro grupo, mas que permitiram sobreposição de costumes e práticas de culto pelo menos até o final do século IV.⁴⁷⁵ Analisando os textos polemistas de Epifânio (c. 310-403) e João Crisóstomo (347-407), Kinzig concluiu haver uma área cinzenta entre judaísmo e cristianismo neste período, que poderia ser resumido basicamente em: 1) judeus que atribuíam especial significado a Jesus, mas consideravam a lei como necessária à salvação (caso dos ebionitas e judeus-cristãos da Galácia); 2) judeus que consideravam Cristo seu salvador e guardavam a lei por costume (os nazarenos); 3) cristãos gentios que consideravam a lei necessária à salvação; e 4) cristãos gentios que não a consideravam necessária à salvação, mas eram fascinados pelo judaísmo por razões diversas. Ou seja, havia distinção entre cristãos judeus e cristãos judaizantes, institucionalmente separados, mas cujas práticas passavam por ampla sobreposição.⁴⁷⁶ São questões ainda sem muita clareza, mas que parecem apontar para uma separação entre judaísmo e cristianismo não tão evidente ou imediata quanto se costuma imaginar.

Um fator a complicar o relacionamento dos cristãos com o judaísmo foi a crença de que os judeus foram colaboradores ou agentes da execução de Jesus, além da afirmação de que o judaísmo era incapaz de realizar as profecias bíblicas a respeito de Israel, cumpridas em Jesus. A interpretação da Torá pela via da tradição oral – a Mishná já estava sendo fixada – também era inaceitável à igreja. Do outro lado, os judeus consideravam os argumentos cristãos incompreensíveis ou blasfemos, rejeitando os argumentos da messianidade e divindade de Jesus, sem falar que a ideia de admitir um gentio à aliança de Israel sem a circuncisão era algo inaceitável. Entretanto, era um debate, não um rompimento entre sinagogas e igrejas. Os cristãos ainda buscavam as Escrituras judaicas em seu original hebraico, como procedeu Orígenes ao procurar um mestre judeu em Cesareia, embora a maioria das igrejas consultasse a versão grega da Septuaginta. Interpretações da moralida-

⁴⁷⁵ KINZIG, Wolfram. 'Non-Separation': Closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. *Vigilae Christianae*, vol. 45, n. 1, mar. 1991, p. 27-53, E. J. Brill, Leiden. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157007291X00233>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 28-29.

⁴⁷⁶ KINZIG, 1991, p. 42.

de ainda eram ligadas à tradição judaica e no século III houve casos em que cristãos encontraram refúgio à perseguição em sinagogas de Antioquia durante as severas investidas romanas contra a igreja. Por outro lado, havia ainda grupos cristãos acreditando que se deveria observar a Lei judaica inteira.⁴⁷⁷

5.1.2.2 A relação dos seguidores de Jesus com as tradições gentílicas

Mesmo vivendo em outros ambientes étnicos e em contextos predominantemente gentílicos, os cristãos persistiam afirmando sua origem na tradição bíblica e na herança de Israel, especialmente nas polêmicas com o helenismo – afinal, Abraão e Moisés eram mais antigos do que Sócrates e Platão e tal fato era usado para pleitear uma maior antiguidade e universalidade da fé cristã. Não havia dúvida entre os apologistas cristãos de que o Deus da Bíblia hebraica era o mesmo Pai a quem Jesus orava, da qual assumiram as doutrinas do monoteísmo e da criação. Entretanto, o fato de adorarem a Jesus como Filho de Deus era muito mal visto pelos adversários judeus, que consideravam uma violação do monoteísmo. Por outro lado, a posição cristã também estava em desacordo com correntes intelectuais do helenismo, as quais consideravam o divino como natureza incorruptível e imutável, contrária à condição humana corrupta e mutável – razão pela qual muitas filosofias propunham uma relação mediada entre o divino e humano, algo inconciliável com a pregação cristã da presença manifesta de Deus através da carne em Jesus Cristo. Os pensadores cristãos afirmavam a relação íntima de Deus com a criação e a humanidade de forma plena e radical na encarnação de Jesus Cristo.⁴⁷⁸ Assim, as igrejas cristãs se viam entre duas cosmovisões distintas, uma judaica e outra greco-romana, pregando um Cristo que rompia com ambas as percepções da realidade.

Até o século III, as igrejas haviam se espalhado por várias partes do mundo. Isso não significou conversões em massa, mas uma amplitude geográfica e cultural imensa. Em alguns locais como a Ásia Menor e regiões da África os cristãos podem até ter se tornado a maioria da população, mas a realidade geral era minoritária. As igrejas se adaptavam e assumiam uma variedade de imagens, ideias e expressões que permitiam traduzir a experiência do movimento de Jesus à cultura local. Talvez a expressão máxima dessa capacidade de adaptação tenha ocorrido no culto e nas

⁴⁷⁷ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 171-172.

⁴⁷⁸ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 172-173.

orações, celebradas em línguas diversas como siríaco, grego, latim, egípcio e muitas outras.⁴⁷⁹ Ao mesmo tempo, havia um sentimento de pertencimento a uma religião sem pátria histórica, diferente das religiões antigas, vinculadas às etnias. Os cristãos eram considerados estrangeiros, especialmente nos regimes romano e persa, em cujos impérios sofriam eventuais perseguições pela sua fé. Por outro lado, os sacramentos eram livres de territorialidade – o batismo podia ser realizado em qualquer lugar, mesmo longe da Judeia, e a eucaristia podia utilizar os alimentos na sua forma local. Assim, a mobilidade das comunidades cristãs, tanto em sentido geográfico e cultural como na adaptação de seus sacramentos, deu “impulso à expansão missionária e à inculturação teológica em todo o movimento”.⁴⁸⁰

O cristianismo se desenvolveu em um processo que partiu do mundo semita do judaísmo, que também possuía assimilações helênicas, e caminhou no sentido de uma ampla universalização em sua proclamação, dialogando e defendendo sua fé em ambientes distintos. Não foi um processo livre de controvérsias, pois:

O movimento cristão penou para definir o grau de acomodação que podia reconhecer às outras filosofias e religiões, sem abandonar sua fidelidade fundamental à revelação do Deus de Israel que ele encontrava em Jesus Cristo. Ao mesmo tempo penou para definir-se a si mesmo perante o judaísmo, que não deixou de existir como comunidade religiosa.⁴⁸¹

O movimento cristão se via entre situações distintas, como a origem monoteísta judaica, a crença de que o Deus de Israel se tornou homem em Cristo Jesus, e o mundo filosófico greco-romano. Não foi tarefa simples explicar a fé cristã em ambientes tão contrastantes. Daí a diversidade das soluções teóricas ou teológicas dos cristãos primitivos. Alister McGrath apresenta cinco razões principais para tal diversidade nos primeiros séculos: 1) porque havia incerteza sobre as fontes consideradas autoritativas pelas comunidades cristãs; 2) pela diversidade de documentos textuais relacionados ao tempo fundacional; 3) pelas diferentes interpretações destes mesmos documentos; 4) pelas formas de adoração igualmente diversas nas liturgias cristãs; 5) e pela completa incapacidade de impor de qualquer uniformidade sobre as comunidades locais.⁴⁸² Em meio à tamanha complexidade, era natural que o pensamento cristão florescesse em igual variedade. Entretanto, entre diversas formas

⁴⁷⁹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 139.

⁴⁸⁰ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 152.

⁴⁸¹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 170.

⁴⁸² MCGRATH, Alister. **Heresia**: em defesa da fé. São Paulo: Hagnos, 2014. p. 61.

de compreender Jesus Cristo, havia uma espécie de “semente”, alguns temas fundamentais que já estavam costurados desde as primeiras décadas, sendo expressos em linguagens e imagens cada vez mais complexas. A organização dessas ideias daria origem à ortodoxia, um programa de doutrinas entendidas como proteção intelectual em contraposição a outras ideias divergentes.⁴⁸³

As doutrinas da igreja foram chamadas de “dogmas”. Embora a expressão tenha atualmente um tom negativo, sua origem vem justamente do universo filosófico grego. Como esclarece Paul Tillich (1886-1965), *Dogmata* eram o pensamento, imaginação ou opinião expressa em doutrinas que diferenciavam uma escola filosófica da outra, razão pela qual as doutrinas cristãs também foram entendidas como *dogmata*, distinguindo a escola cristã de outras escolas filosóficas. Então, as doutrinas cristãs surgiram também com formulações “negativas”, rejeitando algumas ideias, como no caso do credo apostólico, cujo primeiro artigo afirmava: “Creio em Deus Pai Todo Poderoso, Criador do céu e da terra”. Essa afirmação não se formula apenas para si mesmo, mas rejeita ao mesmo tempo o dualismo típico do mundo grego, que seria debatido durante um século. Esses dogmas eram, portanto, doutrinas protetoras a fim de salvar a substância da mensagem bíblica que tinha por ponto fixo a confissão de Jesus como Cristo. Tais formulações não eram simples, razão pela qual os dogmas cristãos receberam muitos conceitos filosóficos.⁴⁸⁴

Disso deriva uma metodologia típica do cristianismo. Os cristãos receberam diversas categorias de interpretação das religiões em seu entorno e as transformaram à luz da experiência em Jesus Cristo. Os conceitos judaicos de Messias, Filho do Homem e Filho de Davi foram ampliados para além do contexto original; o mesmo aconteceu com o termo *kyrios* (senhor), usado nas religiões de mistério para os seus deuses, o qual foi aplicado ao poder divino de Jesus; e o conceito de *Logos*, adequado como expressão da auto-manifestação de Deus, trazido do universo grego como princípio cósmico da criação (válido também no judaísmo), mas que seria totalmente ressignificado pelos cristãos ao afirmarem a ambiguidade de que o “Logos se fez carne”. Ou seja, como afirma Tillich, “a grandeza do Novo Testamento consiste em ter sido capaz de usar palavras, conceitos e símbolos surgidos na histó-

⁴⁸³ MCGRATH, 2014, p. 102-103.

⁴⁸⁴ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2015. p. 18-21.

ria das religiões, preservando ao mesmo tempo a pessoa de Jesus interpretada por essas categorias”.⁴⁸⁵

A teologia cristã nasceu do encontro com o mundo filosófico grego por meio do movimento apologético. A “apologia” era a resposta do acusado a uma pergunta do juiz em um tribunal. Os apologistas cristãos tiveram que responder a duas acusações dentro do Império Romano: de serem uma ameaça subversiva e de que sua fé era uma tolice do ponto de vista filosófico.⁴⁸⁶ A explicação da fé cristã em termos filosóficos ampliaria também os debates internos da igreja cristã a respeito de seus dogmas, complexificando o que seria definido como ortodoxia em oposição àquelas ideias que seriam declaradas como heresias. O debate emergiu justamente por causa da dualidade do cristianismo entre judaísmo e helenismo.⁴⁸⁷ Além disso, outros fatores históricos também influenciaram, neste caso para a formação de um cânone de textos autoritativos: o surgimento de uma nova geração cristã sem os apóstolos, distante da tradição oral; a necessidade de catequese e apologia; e a impossibilidade de estabelecer uma teologia apenas baseada na Escritura hebraica. Ou seja, o problema do cânone está relacionado aos problemas da segunda geração cristã.⁴⁸⁸

Após um longo percurso histórico, emergiu na igreja cristã um sistema de autoridades buscando defender o que seria o fundamento da fé cristã: a Bíblia, a regra de fé, o credo batismal e os bispos entendidos como sucessores dos apóstolos, todos os itens especialmente firmados na luta contra os gnósticos.⁴⁸⁹

5.1.2.3 A nova relação do cristianismo com o Império Romano

Os debates teológicos dos cristãos estavam no campo das autoridades em cada comunidade, as quais se relacionavam entre si sem possibilidade de imposição. Consolidações teológicas ocorriam por concordância, o que implicou também

⁴⁸⁵ TILLICH, 2015, p. 37.

⁴⁸⁶ TILLICH, 2015, p. 44-45.

⁴⁸⁷ É o que pode ser percebido na lista de heresias clássicas levantadas por McGrath: o ebionismo, um modelo judaico no qual Jesus foi interpretado como um profeta, mas não divino; o docetismo, cujas bases helenistas de pensamento relegaram a humanidade de Jesus apenas à aparência, não realidade concreta; o valentinianismo, espécie de cristianismo gnóstico; e o marcionismo, que basicamente negava o judaísmo e a Bíblia hebraica. Ou seja, como conclui McGrath a respeito das “heresias clássicas”, as suas discussões – como o princípio de que a matéria é fundamentalmente má – envolvem a definição de ideias postadas entre o cristianismo, judaísmo e gnosticismo. MCGRATH, 2014, p. 134-169.

⁴⁸⁸ TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 295.

⁴⁸⁹ TILLICH, 2015, p. 58.

em grande variedade interpretativa. A virada veio no século IV com o ingresso do imperador Constantino (272-337) na tradição cristã. Pouco importa se ele de fato se converteu; o resultado foi o início de uma caminhada para a síntese entre a religião, o Estado e a cultura do mundo romano que teria consequências determinantes a longo prazo.⁴⁹⁰ Pode-se afirmar que a fusão entre igreja e Roma produziria, a longo prazo, a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR).

Depois de séculos de ilicitude e até perseguição em determinados momentos, veio a tolerância aos cristãos e, pouco depois, o apoio ao cristianismo como religião preferida do imperador. O clero foi isento de taxas imperiais, o exército incorporou o símbolo cristão nos seus escudos, as moedas passaram a ostentar o nome de Cristo e o dia da celebração da ressurreição passou a ser dia legal de descanso no contexto do Império Romano. Grandiosos templos passaram a ser patrocinados pelo Estado. A cidade de Constantinopla, fundada por Constantino para ser uma “Nova Roma”, foi embelezada com edifícios públicos com símbolos cristãos. Influências e assimilações das religiões do entorno também foram sentidas com mais intensidade, como a celebração do nascimento de Jesus, comemorada em datas diferentes nas igrejas espalhadas pelo mundo, mas ganhando do Império a chancela sobre o 25 de dezembro, festejado em honra ao Sol Invencível.⁴⁹¹

A presença de Constantino provocou diferentes reações. Houve cristãos que o receberam com entusiasmo, dispostos a adaptar sua pastoral e teologia, mas também houve dissidência de líderes incomodados com o fato de estar se estabelecendo um acordo com as mesmas autoridades que os perseguiam poucos anos antes. O conflito entre opiniões acabou por selar a separação aberta entre dois tipos de igrejas no norte da África: as católicas, vinculadas ao Império, e as donatistas, não dispostas a esquecer as antigas desavenças, tampouco receber de volta aqueles que apostataram durante a perseguição.⁴⁹² Entretanto, a principal influência constantiniana foi a aparição do imperador como moderador dos debates cristãos. Embora as controvérsias teológicas fossem parte da história cristã desde o início (como demonstram as cartas paulinas), a institucionalização sob a égide do Império abriu a possibilidade de convocar bispos dentro das fronteiras imperiais para debaterem os

⁴⁹⁰ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 202.

⁴⁹¹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 210-211. O Sol Invictus é o monoteísmo solar preferido pelos imperadores do século III. A razão para esse tipo de assimilação será compreendida adiante, ao se tratar do desenvolvimento simbólico do cristianismo.

⁴⁹² IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 213-214.

diferentes aspectos teológicos e chegarem a algum tipo de consenso. Nasceram assim os concílios, sendo o primeiro deles o Concílio de Niceia (325), decorrente da controvérsia ariana, resultando na formulação do primeiro credo oficial do cristianismo ocidental, o Credo Niceno.⁴⁹³

Outro efeito da institucionalização da igreja ocidental foi a consolidação de um cânone cristão, justamente na luta contra as heresias. A primeira lista completa e idêntica aos 27 livros atualmente aceitos no cânon do Novo Testamento ocidental foi escrito em uma carta de Atanásio (c. 296-373) à igreja de Alexandria em 367. Mas a fixação definitiva viria no Concílio de Cartago (397), quando se reconheceu os 27 livros do Novo Testamento, não tendo mais oposição em todo o Ocidente.⁴⁹⁴

Além da consolidação do cânone da Bíblia cristã, há uma peculiar assimilação da tradição judaica, como aponta Körtner. A Bíblia hebraica foi parte integrante da tradição cristã desde o início. Entretanto, ela passou a ser denominada “Antigo Testamento”, o que expressa uma ligação de origem com o judaísmo e a fé no Deus de Israel, mas também afirma o cumprimento de promessas em Jesus Cristo, tornando o elemento profético judaico como o passado de uma realização presente. Além disso, o cristianismo não utilizou a Bíblia hebraica na configuração judaica, mas na tradução grega da Septuaginta, que se distanciou da Tanach tanto na língua como no conteúdo (possui mais livros) e na organização. É ainda significativo que a organização dos livros produza perspectivas diferentes: enquanto a Bíblia hebraica termina em Crônicas, o Antigo Testamento conclui com os profetas, dando uma tônica escatológica ao fim.⁴⁹⁵ Se a Bíblia hebraica conclui em Crônicas com a expectativa de um retorno a Judá para reconstruir o templo (2Crônicas 36:22-23), o Antigo Testamento cristão conclui com o profeta Malaquias anunciando a vinda do profeta Elias antes do dia do Senhor (Malaquias 4:5-6). Ou seja, em linhas gerais, no conjunto judaico canônico, confirmado ao final do primeiro século, a expectativa é o re-

⁴⁹³ GONZÁLEZ, 2011, p. 164-170.

⁴⁹⁴ CARSON, 1997, p. 548. A história da Bíblia cristã é complexa, remetendo a um debate que começou no século II, quando surgiram as primeiras listas de livros autoritativos. Curiosamente, a primeira delas foi feita por Marcião de Sinope (c. 85-160), considerado herege. Sua proposta de livros divinamente inspirados era uma edição de Lucas, Atos e dez cartas de Paulo (excluindo as pastorais). Seu critério de exclusão eram menções à Bíblia hebraica. Em resposta à lista de Marcião, outras listas começaram a surgir, como o Cânon Muratoriano (cerca de 170), no qual constam 22 livros do atual Novo Testamento, além do Apocalipse de Pedro e Sabedoria de Salomão. Houve ainda a lista de Orígenes de Alexandria (c. 185-253), dividida em listas de livros reconhecidos e livros contestados ou em disputa. WON, 2020, p. 74-78.

⁴⁹⁵ KÖRTNER, 2009, p. 122-123.

torno à Terra Prometida; no conjunto cristão a esperança está na vinda do anunciador do Messias – compreendido pela tradição cristã como João Batista.

A partir da associação da igreja de Roma com o império, o relacionamento com o judaísmo tendeu a ser cada vez mais radical. Segundo Daniel Juster, grandes autoridades teológicas como Ambrósio de Milão (c. 340-397) e Agostinho de Hipona (354-430) não foram nada gentis com os judeus. Ambrósio teria afirmado que a queima de uma sinagoga não era um pecado, e Agostinho considerou que o velho Israel seria útil apenas para demonstrar a miséria dos que rejeitavam a Deus. Como aponta Juster, a doutrina cristã, de maneira geral, passava a afirmar que a igreja era mais do que um “novo Israel”, uma renovação da antiga aliança, mas o “verdadeiro Israel”.⁴⁹⁶ A separação estava consolidada, não sem uma dose extraordinária de antagonismo aos judeus que viria a desembocar em verdadeiro antissemitismo.

5.2 O CRISTIANISMO E A BÍBLIA CRISTÃ

As metáforas e os símbolos das narrativas da Bíblia hebraica foram interpretados pelos seguidores de Cristo em sentido tipológico. Embora não tenha sido o único instrumento hermenêutico, a tipologia foi decisiva. O passado de Israel foi interpretado como um tipo que teve, na pessoa de Jesus e seu corpo, a igreja cristã, o antítipo, a revelação suprema. Assim, diferente do judaísmo, que caminhou hermenêuticamente a partir da centralidade da tradição oral – primeiro por meio da Mishná e depois do Talmude –, o cristianismo partiu de outra leitura, uma hermenêutica que tinha na pessoa de Cristo sua chave de compreensão da realidade. Além de ressignificar o passado judaico a partir da ótica cristológica, os cristãos também passaram a ler as outras culturas a partir da mesma revelação. Assim, elementos culturais dos mais variados povos e religiões entraram em contato com as comunidades cristãs, que absorveram seus elementos quando os consideraram também metáforas passíveis de representar o Cristo.

⁴⁹⁶ JUSTER, 2018, p. 178-179.

5.2.1 Apontamentos sobre a história do cristianismo mundial

O cristianismo estava longe de ser monolítico, apesar da emergência de uma igreja oficial tendo por trás o poder do Império Romano como vínculo moderador. Os primeiros concílios produziram credos seguidos por boa parte das igrejas cristãs, mas os debates que se seguiram produziram novas divisões. A questão cristológica sobre a natureza de Cristo, supostamente solucionada no Concílio de Calcedônia (451), não terminou como ponto pacífico. A maioria dos cristãos africanos, por exemplo, dividiu-se entre igrejas calcedônicas, que subscreveram as decisões conciliares, e as não-calcedônicas, contrárias às decisões. A antiga divisão entre católicos e donatistas também permanecia na África. Nas igrejas da Mesopotâmia e da Pérsia prevalecia uma cristologia associada a Nestório, considerado herege pelos calcedonianos. Entretanto, a despeito das diferenças teológicas, permanecia certa linguagem e liturgia um tanto semelhantes em termos de estilo e conteúdo.⁴⁹⁷

Não se pretende aqui fazer uma apresentação da história do cristianismo. Não há espaço para tanto. Vale mencionar que as igrejas cristãs se espalhavam pelo mundo ao longo dos séculos VII ao X. Participação importante nesse processo veio dos monges cristãos, cuja tradição começou no Egito e se estendeu até a Síria. No Oriente, igrejas foram sendo fundadas até a China a partir do trabalho dos monges da tradição siríaca, enquanto no Ocidente o cristianismo se expandia do contexto urbano do Mediterrâneo para as zonas de base mais rural do norte europeu, especialmente no contexto germânico, chegando, no século IX e X, à Escandinávia e Islândia. Continuaram ocorrendo encontros com novas religiões, especialmente nas proximidades da Índia e China, onde o contato com maniqueus, zoroastristas e budistas foi intenso. Além disso, esses séculos marcam alguns movimentos históricos muito radicais, como a emergência do islamismo, fazendo com que mais da metade dos cristãos do mundo passassem a viver sob os impérios oriundos dessa nova fé monoteísta. A emergência do Islã significou uma grande crise para o Império Romano sediado em Constantinopla, o qual perdeu o controle e até a influência sobre as amplas regiões da Síria, Palestina, Egito e África setentrional. Tais perdas não significaram a derrocada da igreja oriental, mas um redirecionamento de seus esforços em direção ao norte. Apesar disso, por volta do ano 1000, o cristianismo havia che-

⁴⁹⁷ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 316-319.

gado até a China no leste, Etiópia no sul, Rússia e Suécia ao norte, e Islândia no oeste.⁴⁹⁸

A sombra do poder político foi determinante em muitos momentos da história cristã. Um deles foi com Carlos Magno (742-814), rei dos francos. Carlos Magno governou um reino que se estendia da França até a Hungria atuais, e criou um precedente no cristianismo que viria a ser seguido por muitas outras autoridades governamentais: a obrigação de povos conquistados a se converterem ao cristianismo. Se antes a lei romana cristianizada foi endurecendo cada vez mais suas ações contra os considerados hereges, restringindo os direitos de judeus e de outras religiões, e eventualmente imperadores cristãos fechavam templos tradicionais ou perseguiram severamente comunidades judaicas, a partir de Carlos ocorria o uso da violência militar para obrigar um povo conquistado inteiro ao batismo.⁴⁹⁹

Ao final do primeiro milênio da era cristã, o movimento cristão havia se expandido para muitas localidades, em ambientes religiosos os mais variados, e passado por adaptações. Aceito pelas autoridades em determinados locais, tornou-se a religião oficial de impérios. Mas também passou por declínios, como nos territórios de predomínio islâmico da Pérsia até o norte da África e Espanha. Na Ásia Central, o movimento cristão se expandiu pelas rotas comerciais, especialmente por meio de comerciantes cristãos e monges. Teve um grande crescimento na Europa, emergindo novas formas culturais e cimentando identidades coletivas entre francos, anglosaxões, russos e outros, havendo inclusive sínteses com religiões locais em novas civilizações cristãs. A parte ocidental da Europa esteve sob a égide de Roma e da tradição latina, formando o que viria a ser chamada de cristandade ocidental – termo criado, por volta do século X, para designar a expressão cultural do Ocidente. Já no Oriente, Constantinopla continuava sendo a força política unificadora e a herança teológica da tradição grega.⁵⁰⁰ Tamanha diversidade e extensão territorial – praticamente todo o mundo conhecido – significou também pluralidade de experiências: enquanto igrejas sob governos cristãos detinham o poder, mas estavam subordinadas aos desejos do Estado, no vasto território fora dos impérios cristãos as igrejas eram o elemento minoritário, mas permaneciam livres das imposições estatais sobre seu desenvolvimento teológico e litúrgico.

⁴⁹⁸ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 324-325.

⁴⁹⁹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 418-419.

⁵⁰⁰ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 472-473.

O cristianismo católico foi o elemento unificador da Europa Ocidental entre o século X e o XVI. Nesta parte do continente a realidade política era de intensa fragmentação linguística e política sob barões feudais, geralmente em lutas frequentes. O latim original do Império Romano já não era falado popularmente, mas funcionava como língua comum na liturgia e na ciência, meio pelo qual a elite se comunicava. Essa fragmentação permitiu a emergência de um papado politicamente poderoso, capaz de lançar até mesmo um empreendimento como o das cruzadas para libertar Jerusalém do domínio muçulmano. Foi um tempo de lutas e reconquista de territórios perdidos para o Islã, na qual a igreja ocidental se viu em uma “guerra santa contra as forças do mal”. As relações dos cristãos ocidentais com o Oriente se tornaram irreconciliáveis a partir de 1204, quando os cruzados ocidentais saquearam vergonhosamente Constantinopla e estabeleceram ali algumas décadas de governo latino. Essa ideologia guerreira das cruzadas ainda se lançou internamente em uma caça a hereges e infiéis dentro dos seus territórios. O resultado foi o surgimento de novas comunidades, algumas delas (como os valdenses) consideradas heréticas e tendo por resposta a violência da igreja oficial; outras manifestando propostas de pobreza apostólica (como as ordens de franciscanos e dominicanos), que vieram a ser aceitas por Roma e se tornaram veículo de missões e expansão da cristandade.⁵⁰¹

O entusiasmo cristão ocidental durante as cruzadas a Jerusalém é emblemático. É notável que, embora os grandes centros do cristianismo mundial estivessem em outras regiões, a Terra Santa e Jerusalém em particular continuavam habitando o imaginário cristão. As cruzadas iniciadas ao final do século XI só foram possíveis porque tiveram por alvo a Palestina: a cidade de Davi ainda era considerada o centro da história da salvação e, portanto, o centro do mundo. A própria cidade era uma relíquia sagrada de significado praticamente sacramental.⁵⁰² Para vergonha dos cristãos, o entusiasmo pela Terra Santa era proporcionalmente inverso ao desprezo pelos judeus. As comunidades judaicas sofreram muito nas mãos do cristianismo nos locais em que ele estava associado aos Estados. A doutrina oficial considerava o judaísmo odioso e os judeus responsáveis pela crucificação de Jesus Cristo. Mais grave ainda foram as irrupções de violência frequentes nos locais em que as populações judaicas cresciam, como o norte da Europa. Era comum que cristãos se ofendessem com a riqueza eventual de algum judeu, o que os estereotipava como

⁵⁰¹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 477-478.

⁵⁰² IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 491-492.

avarentos e agiotas. Como eles não tinham permissão para possuir terras e se ligar aos juramentos de fidelidade do sistema feudal, acabavam por manter suas atividades no comércio e na economia urbana, onde conseguiram prosperidade suficiente para organizar comunidades sólidas e construir sinagogas.⁵⁰³

Assim, mesmo os tempos de relativa tranquilidade para as comunidades judaicas em territórios cristãos eram interrompidos por arroubos de violência que demonstravam o sentimento antisemita presente na tradição cristã, por vezes manifesta em políticas estatais de expulsão de judeus, como os expurgos ocorridos na Inglaterra (1290), na França (1394) e na Espanha (1492). Na Alemanha, chacinas locais ocorreram ao longo da Idade Média, terminando com expulsões de judeus no século XV. Foi em Roma que os judeus tiveram melhores condições de vida, pois os Estados Papais mantiveram a segregação judaica, mas impediram a violência. Entretanto, tal posição não significava vida amena para as sinagogas: era comum que padres e monges pregassem contra judeus, e comerciantes ou artesãos cristãos os excluíssem de seus negócios. Houve alguma possibilidade de melhora nessa relação bem mais tarde, com a Reforma Protestante, quando Lutero se demonstrou favorável aos judeus. Mas, ao verificar que não ocorreram conversões, tornou-se agressivo e, por sua influência, muitos governantes alemães e de principados em outras partes da Europa expulsaram ou restringiram a vida das comunidades judaicas. A Contrarreforma também foi hostil, segregando judeus para guetos (inclusive em Roma), o que foi repetido em muitos países católicos.⁵⁰⁴

Enfim, resumindo: para Henry Chadwick, o cristianismo pode ser entendido como uma sucessão de ramificações que surgiram a partir de grandes cismas. O primeiro seria o da tradição católica dos primeiros quatro grandes concílios, que terminou com a rejeição de alguns detalhes da doutrina cristológica de Calcedônia, formando o vasto grupo de igrejas conhecidas como pré-calcedônicas (ou “não-calcedônicas”). O segundo grande cisma seria também oriundo do catolicismo latino ocidental com a ortodoxia grega oriental. O terceiro grande cisma, também dentro do catolicismo ocidental, foi a Reforma Protestante do século XVI, e o quarto grande cisma seria a partir dos movimentos pentecostais do século XX, no seio das igrejas

⁵⁰³ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 509-510.

⁵⁰⁴ LANGE, 2007, p. 34-37.

da Reforma, buscando maior espontaneidade do Espírito Santo.⁵⁰⁵ Chadwick apresentou o pentecostalismo como uma quarta grande cisão da fé cristã, quando talvez fosse mais adequado afirmar que esse movimento seriam múltiplas cisões dentro de um espectro já multifacetado do protestantismo no Ocidente. Enfim, o que busca-se ressaltar aqui é a proliferação de possibilidades de ser cristão ao longo de milênios.

O cristianismo, portanto, teve um desenvolvimento espantoso em termos numéricos e territoriais, atingindo virtualmente o mundo inteiro em um processo de crescimento por vezes orgânico, em outros imposto por poderes estatais. Nesse processo encontrou diversas culturas e tradições religiosas com as quais interagiu, assimilando símbolos e metáforas em um grande caldo da cultura cristã que, arrisca-se a afirmar aqui, é basicamente derivada da fecundidade da Bíblia.

5.2.2 Bíblia cristã, hermenêutica e o simbolismo cristão

A igreja primitiva e mesmo as igrejas nos primeiros séculos não possuíam a Bíblia no seu cotidiano devocional como acontece hoje em dia. No primeiro século, “livro” era sinônimo de “rolo”, com grandes limitações práticas. Uma verdadeira revolução aconteceu na segunda metade do século II, quando foi inventado o códex, que é o conjunto de folhas costuradas em uma lombada – basicamente a estrutura atual. Esse formato facilitou o manejo dos livros e a associação de textos diferentes, otimizando em muito o trabalho comparativo e exegético. Entretanto, isso não significou uma democratização da Bíblia, pois os livros eram muito caros. Por isso, a leitura continuava sendo selecionada e feita ritualisticamente nas celebrações. Além das condições materiais, a postura do corpo de indivíduos e da comunidade no momento do culto eram os fatores importantes, pois a leitura em pé possui aspecto de formalidade litúrgica. Mas a Bíblia, como literatura e estudo, pertencia a poucos do clero.⁵⁰⁶

Desde o contexto antigo até o medieval, a leitura e interpretação dos textos interagiam com o ambiente ricamente ilustrado dos templos, gerando processos in-

⁵⁰⁵ CHADWICK, Henry; EVANS, Gilian. **Igreja Cristã**. Barcelona: Folio, 2007. [Grandes livros da religião]. p. 222.

⁵⁰⁶ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Do silêncio do texto às imagens da ressurreição: Cultura visual e interpretação bíblica. p. 52-100. In.: MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmuth; HIGUET, Etienne Alfred. **Religião e cultura visual no Brasil: desafios e métodos**. Belém: EDUE-PA, 2020. [Coleção Ciências da Religião, v. 1] p. 56.

terpretativos decisivos, produzindo um intenso imaginário religioso.⁵⁰⁷ A liturgia, portanto, forjava identidades cristãs unindo narrativas bíblicas com a estética inspiradora. As próximas páginas demonstrarão as características da exegese cristã e a emergência de uma simbólica igualmente derivada do universo metafórico da Bíblia.

5.2.2.1 A exegese cristã

Há um processo hermenêutico no próprio Novo Testamento. Da mesma maneira como ocorre com a Bíblia hebraica, cujos textos canonizados realizam um trabalho hermenêutico interno atualizando textos mais antigos, os livros compilados no Novo Testamento também revelam uma tensão interpretativa. A segunda carta de Pedro, por exemplo, combate interpretações errôneas dos textos paulinos (2Pedro 3:16). A mesma incompreensão de Paulo pode ser percebida nas entrelinhas da carta de Tiago (Tiago 2:18), que não deixa de apresentar uma polêmica contra certo entendimento da justificação. A primeira carta de João apresenta um forte argumento contra interpretações cristológicas equivocadas emergentes da leitura deficiente do evangelho de João (1João 1:1-4).⁵⁰⁸ Enfim, a Bíblia possui um jogo interpretativo interno que é próprio da experiência de fé cristã.

A hermenêutica dos apóstolos, interpretando e ressignificando os textos da Bíblia hebraica a partir de Jesus Cristo, manteve-se em seus sucessores. Os “pais apostólicos” (líderes das igrejas que viveram cerca de 100 a 150 d.C.) escreviam especialmente para membros das igrejas e oponentes judeus, tendo o propósito de instruir a doutrina aos fiéis e defendê-la diante dos críticos, especialmente das sinagogas. O mais evidente método foi o uso da *tipologia* para relacionar os textos cristãos com a Bíblia hebraica. Essa tipologia pode ser verificada, por exemplo, na interpretação de Clemente de Roma a respeito do pano pendurado por Raabe: a cor vermelha do tecido tipificava o sangue de Jesus (1Clemente 12:7). Outra abordagem dos pais apostólicos foi a *alegoria*, trazendo sentido espiritual ao texto, como no caso da Epístola de Barnabé, na qual o ritual da novilha vermelha representava Jesus, e o espalhamento das cinzas, a pregação do evangelho (Números 19).⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ NOGUEIRA, 2020, p. 57.

⁵⁰⁸ KÖRTNER, 2009, p. 104.

⁵⁰⁹ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 98-99.

Com os apóstolos e os pais apostólicos teve início uma tradição interpretativa. Como afirma Pelletier, a interpretação bíblica foi, durante séculos, um “exercício de uma inteligência fiel e de uma memória fiel”. A leitura do texto bíblico não era inovadora, mas seguia leituras anteriores daqueles que já haviam se interrogado sobre o mesmo texto. Assim, para o intérprete cristão, passar pelos pais apostólicos e patrísticos era remontar a uma tradição. Formou-se assim um sistema muito semelhante à leitura judaica, para a qual não há verdadeira sabedoria escrita que não esteja associada a uma tradição oral. As obras do passado acompanharam as leituras bíblicas do presente dos novos leitores em uma dinâmica da tradição.⁵¹⁰

A tradição, entretanto, não significou uniformização, nem mesmo após o advento da igreja imperial. Tradicionalmente, os historiadores da teologia cristã definem basicamente duas grandes escolas teológicas rivais ditando os temas dos debates pós-nicenos, uma sediada em Alexandria do Egito e outra em Antioquia da Síria. Segundo Justo González, poderia se acrescentar Cartago. Para ele, tais centros de reflexão teológica resumem as principais linhas do pensamento cristão: 1) em Cartago, cujo mais eminente teólogo foi Tertuliano (c. 160-220), a teologia guardava semelhança com o estoicismo, firmemente estabelecida na lei de Deus em uma compreensão moral do cristianismo; 2) em Alexandria a figura mais eminente foi Orígenes (c. 185-253), cujo aporte era a busca da verdade imutável revelada pela fé cristã, mas trilhando os caminhos da filosofia helenista em um interesse metafísico; e 3) Antioquia foi o centro de uma teologia mais abrangente da Síria e Ásia Menor, evidenciada no teólogo Irineu de Lion (c. 130-202), uma teologia de interesse mais pastoral e preocupada com a direção divina na história da igreja.⁵¹¹

Ao longo da Idade Média, os debates teológicos aconteciam atrás dos muros dos mosteiros, um tanto distante do povo, em metodologias que viriam a moldar os procedimentos hermenêuticos da igreja até a Reforma. A interpretação bíblica na Idade Média pode ser classificada em três tipos principais: o tradicional, o alegórico e o histórico. 1) O primeiro método era a tradicional interpretação dos teólogos, emitida ao longo dos séculos e compilada em coleções de comentários chamadas *catenas*. A tendência das *catenas* foi destacar alguns pais como Agostinho e Jerônimo, cujas opiniões estavam mais de acordo com o dogma eclesiástico, fazendo com que

⁵¹⁰ PELLETIER, 2006, p. 154.

⁵¹¹ GONZÁLEZ, Justo L. **Retorno à história do pensamento cristão: três tipos de teologia.** São Paulo: Hagnos, 2011b. p. 23-39.

a exegese do texto bíblico fosse basicamente sinônimo de tradição. 2) O segundo método foi o alegórico, que dominou boa parte da hermenêutica medieval. Nele eram explorados os quatro sentidos do texto bíblico: o literal (ou histórico), o alegórico (ou doutrinário), o moral (ou tropológico) e o anagógico (ou escatológico). Esse sistema visava a profundidade e complexidade da escritura. A título de exemplo, a travessia de Israel pelo mar Vermelho era entendida como: literal pela travessia enquanto acontecimento histórico; alegórico como símbolo do batismo cristão e nova vida em Cristo; moral pela obediência na travessia das dificuldades da vida; e anagógico pela esperança da travessia da morte para a vida eterna. 3) O terceiro método era o histórico, buscando o sentido original das Escrituras e até mesmo consultando autoridades judaicas, como a pesquisa realizada por André de São Vitor no século XII.⁵¹²

É bastante comum a crítica ao método alegórico como produtor de extensas distorções do texto bíblico. Entretanto, como aponta Marivan Ramos, a interpretação alegórica da Bíblia não foi uma invenção tardia dos cristãos, mas teve origem entre os judeus de Alexandria, cujo maior representante foi o filósofo Fílon (25 a.C.-45 d.C.). É notável como a exegese judaica, vista no capítulo anterior, possui correlatos na exegese cristã: o *peshat*, o *remez*, o *darash* e o *sod* correspondem significativamente aos sentidos literal, alegórico, antropológico e anagógico difundidos pela tradição cristã.⁵¹³ Neste sentido, as duas tradições não diferem tanto assim.

Apesar da variedade interpretativa, a abordagem literal e histórica foi defendida pelo escolasticismo medieval em um despertar ocorrido desde os séculos XII e XIII nas escolas monásticas e universidades. O escolasticismo buscava investigar como a fé e a razão se relacionavam, utilizando a filosofia aristotélica como ferramenta primária. Desse aporte filosófico emergiu a possibilidade de buscar uma visão mais holística dos sentidos da Escritura, cujos sentidos estavam antes delimitados aos métodos estabelecidos. O brilhante representante da escolástica Tomás de Aquino (1225-1274) deu à fé cristã uma expressão sistemática racional, tornando-se resumo da teologia católica.⁵¹⁴ Como expõe Paul Tillich, o escolasticismo era uma educação dada a uma classe especializada, escrita em latim para os educados, mas ao mesmo tempo de profundidade mística, pois experimentava na prática aquilo

⁵¹² KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 107-109.

⁵¹³ RAMOS, 2019, p. 45.

⁵¹⁴ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 110-111.

que estudava e afirmava – ou seja, que a união com o divino acontecia nas devoções, contemplações e práticas ascéticas. Por outro lado, nesse tempo a Bíblia já era utilizada no cristianismo prático entre os leigos, o que permitiu que muitos deles conseguissem ler as Escrituras bem antes da Reforma. Mas as três atitudes por vezes entravam em conflito,⁵¹⁵ como demonstra Tillich:

A crítica do biblicismo foi apropriada na forma de fundamentação bíblica do sistema escolástico e das experiências místicas. O escolasticismo era a teologia da época; o misticismo representava a piedade pessoal experimentada; o biblicismo manifestava-se em constante crítica, a partir da tradição bíblica, perante as duas outras atitudes para, afinal, sobrepujá-las na Reforma.⁵¹⁶

Ou seja, a escolástica estava constantemente equilibrada entre tais forças, sendo a Bíblia uma delas. Ela foi a força motriz a colocar em andamento todo o edifício da tradição teológica das igrejas cristãs, e elemento crítico permanente tanto dos debates intelectuais como das práticas piedosas dos eruditos medievais.

5.2.2.2 O universo simbólico material cristão

Assim como no judaísmo, o cristianismo também constituiu suas práticas litúrgicas derivadas da Bíblia. Entretanto, o caminho percorrido não foi a tradição hermenêutica em torno da Torá, mas a partir do evento Jesus Cristo como cumprimento profético de Israel. O ponto de partida da interpretação bíblica cristã foi a defesa da unidade dos dois testamentos – ou seja, a leitura da Bíblia hebraica à luz da ressurreição de Cristo.⁵¹⁷ Foi ao redor do entendimento de Cristo que se fundou a simbólica cristã. Aqui serão demonstrados alguns exemplos pontuais.⁵¹⁸

O caso da Páscoa é emblemático. Uma controvérsia ocorreu na segunda metade do século II em um debate realizado em Roma entre Aniceto, bispo de Roma, e Policarpo, bispo de Esmirna. Os cristãos da Ásia Menor celebravam a Páscoa no 14º dia de Nisã, mesmo caindo em dia da semana, conforme a tradição judaica de então; mas a maior parte das igrejas, incluindo a de Roma, a festejava no domingo seguinte ao dia prescrito (se caísse em dia da semana) a fim de coincidir com o

⁵¹⁵ TILLICH, 2015, p. 146-147

⁵¹⁶ TILLICH, 2015, p. 147-148.

⁵¹⁷ RAMOS, 2019, p. 49.

⁵¹⁸ Uma excelente compilação de símbolos utilizados na arte cristã, listados em ordem alfabética, pode ser verificada em HEINZ-MOHR, Gerd. **Dicionário dos símbolos**: imagens e sinais da arte cristã. São Paulo: Paulus, 1994.

dia da ressurreição de Cristo. A maneira de realizar a Páscoa também diferia: para alguns cristãos era um momento de festa, enquanto outros o celebravam com jejum. Muitas igrejas entraram na controvérsia, e boa parte das comunidades cristãs se posicionou ao lado da prática romana. Mas a questão continuou em debate até ser resolvida no Concílio de Niceia no século IV a favor do domingo.⁵¹⁹ Esse episódio é ilustrativo de como a tradição cristã – ou diferentes tradições cristãs – foram sendo estabelecidas em um processo por vezes conflitante.

A celebração da Páscoa no domingo de ressurreição demonstra um processo de assimilação de festas das outras religiões já presente no judaísmo. Como aponta Oscar Cullmann, o judaísmo “historiou” as festas cananeias de tipo mítico e agrário, ligadas à agricultura, ao incorporá-las no Pessach (Páscoa) e no Shavuot (Pentecoste), também celebradas nas colheitas. Ou seja, os mitos cíclicos agrícolas foram historicizados ao se inserir em suas festividades as narrativas do êxodo. O mesmo fez o cristianismo, ao ligar as festas judaicas da Páscoa e do Pentecostes diretamente à sua história da salvação, celebrando nelas a morte e ressurreição de Jesus e o derramamento do Espírito Santo. Entretanto, pela sua vocação universalista, o cristianismo avançou para além das festas prescritas pela Torá: passou a historiar também as festas pagãs, que não possuem qualquer caráter histórico, trazendo, por exemplo, a festa solar do Sol Invictus para a celebração da natividade, subordinando-a ao nascimento de Jesus e à história da salvação.⁵²⁰ Por isso, o Natal cristão acabou por assumir o dia 25 de dezembro na tradição ocidental.⁵²¹

Outro fator importante a ser considerado no processo de expansão mundial do cristianismo está no fato de que as culturas não são monolíticas, mas possuem continuidades culturais para muito além de suas próprias fronteiras – o que se torna ainda mais perceptível no mundo contemporâneo, marcado pelos efeitos da globalização. Essa é uma realidade das culturas, tanto as antigas como as atuais, fenômeno que o historiador Peter Burke denominou de “hibridismo cultural”. Ao longo da história o encontro de diferentes povos produziu objetos híbridos, unindo culturas

⁵¹⁹ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 112-113.

⁵²⁰ CULLMANN, Oscar. **História da Salvação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. p. 524-525.

⁵²¹ Foi o caso da incorporação da figura de Apolo-Hélios (o já citado deus do Sol Invictus), alvo de culto estatal durante o império de Aureliano (270-275), pois funcionava como metáfora da luz do Salvador – “eu sou a luz do mundo”. TREVISAN, Armindo. **O rosto de Cristo**: a formação do imaginário e da arte cristã. Porto Alegre: AGE Editora, 2003. p. 31. Para os cristãos, o verdadeiro iluminador da realidade era, de fato, Jesus Cristo, a “luz do mundo” (João 8:12, remetendo ao *Sol da Justiça* de Malaquias 4:2).

muito distintas em novas configurações, ou novas sínteses – inclusive, e talvez especialmente, nas religiões. Esse tipo de hibridismo pode ser percebido em diversos exemplos, como nos entrecruzamentos das culturas bizantina, judaica e muçulmana no Renascimento italiano dos séculos XIV ao XVI, ou o caso de convertidos das missões europeias à Ásia, África e América ao produzirem sínteses entre suas velhas religiões e o cristianismo. O fato é que as culturas, ao se encontrarem umas com as outras, acabam produzindo uma imensa variedade de objetos, de expressões, de situações, de reações e de resultados.⁵²²

Somando o caráter metafórico da bíblia cristã, o qual incentiva a ampliação de sua simbólica, com a tendência das culturas a produzirem novas sínteses a partir do encontro com outras culturas distintas da sua, temos no cristianismo um imenso potencial para o encontro com o diferente e a transformação de sua própria forma de comunicar o evangelho e expressar a adoração. Veja-se o caso das primeiras expressões artísticas do cristianismo. Armino Trevisan demonstra como a arte cristã nasceu como expressão de esperança na ressurreição, registrada nas pinturas das catacumbas romanas – esperança que também se manifesta na nomenclatura: enquanto os romanos as chamavam *necrópoles* (cidade dos mortos), os cristãos passaram a chamá-las *cemitérios* (lugar do sono), ressaltando a crença fervorosa na ressurreição. As catacumbas guardavam os corpos de muitos mártires por Cristo, razão pela qual a arte paleocristã é uma arte alegre, otimista e vibrante, embora fúnebria. Sua fundamentação é o *Shalom* bíblico, a paz traduzida em uma vida feliz. O epitáfio padrão *in pace* (descansa em paz) era seguido de orações ressaltando libertações famosas do Antigo Testamento, como Noé do dilúvio, Isaque do sacrifício de Abraão, Jonas do monstro marinho, Daniel da cova dos leões e os três jovens da fornalha ardente, tornando tais narrativas bíblicas em metáforas da ressurreição. Tais menções não eram apenas textuais: também se traduziram em pinturas ilustrando de maneira visível a esperança das comunidades perseguidas.⁵²³

Se os cristãos cristianizaram as tradições hebraicas, fizeram o mesmo com as tradições de outros povos. Duas imagens privilegiadas na arte das catacumbas demonstram essa tendência: a Orante e o Bom Pastor. A *Orante* era uma figura feminina, em atitude de oração, com os braços erguidos e olhos elevados ao céu, uma

⁵²² BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 13-22.

⁵²³ TREVISAN, 2003, p. 26-28.

imagem simbólica da *Pietas* (Piedade) da filosofia estoica, usada desde o século II em honra aos Imperadores Antoninos. A Orante integrou a imagética das catacumbas simbolizando a alma do falecido em adoração, então um símbolo do próprio mártir, sendo ligada às imagens da Virgem Maria depois do século IV. O *Bom Pastor* era a figura de um homem jovem, sem barba, carregando nos ombros um cordeiro. Na Grécia antiga, representava o fiel conduzindo um sacrifício; depois, tornou-se representação do deus Hermes, o condutor de almas para o além, encarnação da bondade para os poetas gregos. Por isso foi bastante natural que cristãos associassem essa imagem a Jesus, o Bom Pastor (João 10:11).⁵²⁴

Outros símbolos parecem ter emergido a partir de imagens retiradas da literatura neotestamentária. Um símbolo cristológico importante foi o peixe, cujo grafismo aparece nas catacumbas de Roma desde o primeiro século. O termo grego para “peixe” (*Ichthus*) formaria um acróstico de “Jesus Cristo Filho de Deus Salvador” (*Iesous Christos Theou Huios Soter*). Largamente utilizado na igreja latina, o símbolo do peixe invocava a comissão de Pedro de ser um pescador de homens (Mateus 4:18-22), além da relação com as águas do batismo cristão. Símbolos específicos para o Pai e o Espírito Santo também foram desenvolvidos. A mão é o mais antigo símbolo do Pai (Provérbios 1:24 e Eclesiastes 9:1), conhecida como *Manus Dei* e eventualmente aparecendo com a bênção grega. Os nomes de Deus em hebraico (*Iahweh*, *Adonai* e *El Shadday*) são comuns na iconografia cristã antiga. O Espírito Santo, além da pomba em posição descendente, foi representado por sete línguas de fogo (Atos 2:3), sete lâmpadas (Apocalipse 4:5) ou ainda pela menorá. A Trindade, por sua vez, foi amplamente simbolizada pelo triângulo equilátero, variando em uma rica simbólica matemática especialmente na Idade Média.⁵²⁵

A cruz, curiosamente, começou a ser usada bem tardiamente. Os cristãos evitavam expor Cristo à zombaria, especialmente porque a cruz ainda era uma pena de morte em vigor – seria abolida por Constantino. A transformação desse instrumento de tortura e morte em simbólica cristã se deu depois das viagens da mãe de Constantino à Terra Santa, onde teria descoberto a “verdadeira” cruz de Cristo e construído três igrejas, uma em honra à paixão de Jesus, outra à cruz e a terceira ao

⁵²⁴ TREVISAN, 2003, p. 29-30.

⁵²⁵ STAFFORD, Thomas Albert. **Christian Symbolism in the Evangelical Churches**: with definitions of Church terms and usages. New York: Abingdon-Cokesbury Press, c.1942. p. 33-53.

túmulo, em memória da ressurreição.⁵²⁶ Antes disso, as imagens mais antigas apresentam uma cruz insinuada, chamada *Crux Dissimulata*, desenhada como uma âncora (possivelmente referência a Hebreus 6:19). Depois da associação ao império, entretanto, a cruz veio a ter uso frequente, sendo a forma predominante a versão latina (a cruz habitualmente representada no Ocidente). Entretanto, diversas variações surgiram para representar ordens específicas, como os Cavaleiros Templários ou a Cruz de Jerusalém. Talvez uma das mais conhecidas seja a Cruz Celta, a transformação de um símbolo da eternidade da religião celta em cruz, atribuída a Patrício da Irlanda do século V.⁵²⁷ A cruz, portanto, tornou-se o principal símbolo cristão, profundamente relacionado com o sangue de Cristo, por meio de quem se demonstrava o amor generoso de Deus. “A cruz se tornou o símbolo codificado, a fonte de morte e do imortal amor do Deus de Israel”.⁵²⁸

Ou seja, a constituição gradativa de uma simbólica cristã se deu no entrecruzamento das metáforas bíblicas com as metáforas do universo cultural dos povos onde as igrejas cristãs se estabeleciam. A própria estrutura dos templos construídos ao longo da Idade Antiga e Medieval são repletos de simbolismos de origem bíblica. Um padrão era construir os templos na linha leste-oeste, seguindo a posição do templo de Salomão descrito no texto bíblico, que também seguia a orientação solar. O sol deveria nascer sempre voltado para a entrada do templo, onde está a fonte da luz divina. Assim, templos cristãos foram construídos com a disposição que também remete ao Sol da Justiça de Malaquias. Além disso, muitos templos foram construídos sobre uma planta em forma de cruz. Outra metáfora arquitetônica está na nomenclatura do corpo principal do templo, chamada de “nave”, derivada do latim *Navis*, que significa navio – o que está relacionado à arca do Senhor, uma ressignificação cristã da narrativa da Arca de Noé, compreendida como um navio onde se encontra a salvação no dia da ira de Deus.⁵²⁹

Outro exemplo de ressignificação muito curioso ocorreu no século XIII na Etiópia. O rei Lalibela construiu onze igrejas escavadas na rocha próximo à sua capital. Esses templos representavam Jerusalém, recriando em terras etíopes lugares

⁵²⁶ TREVISAN, 2003, p. 34-36.

⁵²⁷ STAFFORD, 1942, p. 64-71.

⁵²⁸ WRIGHT, Nicholas Thomas. **O dia em que a revolução começou**: reinterpretando a crucificação de Jesus. Brasília: Editora Chara, 2017. p. 208.

⁵²⁹ STAFFORD, 1942, p. 108-110. A Arca como local de salvação da ira divina e, portanto, vinculada à igreja, aparece também na pintura cristã desde as catacumbas. HEINZ-MOHR, 1994, p. 29-30.

santos como a igreja do Calvário e do Sepulcro. A partir de 1270, outra dinastia viria a revitalizar a identidade teológica da igreja etíope, tempo esse que viria a ser chamado por historiadores de “revitalização salomônica”. Um livro chamado *Kebrä Nagast* (Livro dos Reis), supostamente oriundo do Egito e traduzido para o etíope, trazia uma narrativa a respeito da rainha de Sabá. Esta teria concebido um filho de Salomão depois de retornar de Jerusalém, dando-lhe o nome de Menelik. Ele teria reencontrado Salomão e recebido a Arca da Aliança, trazida para a Etiópia. Desta forma, o fato da Arca estar na Etiópia demonstrava ser a nação etíope a verdadeira sucessora de Jerusalém. Essa crença auxiliou na construção de uma forte identidade cristã diante do domínio islâmico. Como os etíopes eram semitas, a ligação com a Bíblia hebraica se mostrou forte, havendo inclusive a guarda sagrada tanto do sábado judaico como do domingo cristão. As leis alimentares e até a circuncisão eram observadas havia muito tempo, e considerava-se a poligamia aceitável porque era permitida na Bíblia hebraica.⁵³⁰

A arte cristã buscava expressar a transcendência divina por meio da potência simbólica. Segundo Tillich, o sistema que mais conseguiu desenvolver uma simbólica na qual a realidade era inserida no fundamento divino foi a cultura bizantina, entendendo a realidade como indicativo do eterno. Foi entre os orientais que a mais translúcida arte religiosa se desenvolveu. Seus mosaicos nunca pretenderam descrever as coisas no plano horizontal, mas como expressão do divino. Daí as expressões de transcendência e luminosidade, apesar de baseadas em figuras bastante terrenas como árvores, animais e pessoas. Cada figura, na arte bizantina, está repleta de símbolos profundos. Entretanto, nada disso escapou também de conter um perigo: o de que a piedade popular confundisse a transparência das imagens, o símbolo a que elas remetiam, com a própria divindade, transformando-se em idolatria. O receio deste perigo daria origem aos movimentos iconoclastas – o maior deles oriundo do protestantismo, como será tratado adiante.⁵³¹

Resumindo: o cristianismo passou por um longo processo hermenêutico que acabou por distanciar suas tradições do judaísmo. Primeiro, pela contingência histórica, cresceu e alcançou praticamente o mundo inteiro, algumas vezes associado a reinos e impérios – justamente nas circunstâncias em que a objeção aos judeus foi

⁵³⁰ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 586-587.

⁵³¹ TILLICH, 2015, p. 109-110.

mais incisiva. Segundo, pela tradição hermenêutica, que se desenvolveu no sentido de cristianizar tanto as metáforas do Antigo Testamento, seguindo o padrão dos apóstolos, como no debate com o helenismo. No campo simbólico, houve a cristianização de metáforas pagãs passíveis de estabelecer pontos de contato com a fé em Jesus Cristo, entrecruzando as figuras bíblicas com tradições diversas. Com isso, as liturgias e hermenêuticas cristãs vieram a se diferenciar significativamente das liturgias e hermenêuticas judaicas.

5.3 O PROTESTANTISMO, A BÍBLIA CRISTÃ E ISRAEL

Os amplos movimentos durante o século XVI em busca de uma reforma na ICAR têm sido classificados em dois grandes agrupamentos: a “Reforma Magistral”, composta por luteranos, reformados e anglicanos, assim chamada pela associação a reis e príncipes, e a “Reforma Radical” pela ênfase na autonomia de autoridades políticas. Entretanto, o termo “radical” pode ser pensado também na ótica de sua etimologia, o sentido de “voltar às raízes” (*radix*), como observa Carter Lindberg – o que permitiria englobar Lutero e o movimento reformador como um todo.⁵³²

É este o sentido que será invocado nesta seção, quando se examinará a Reforma Protestante a partir de seus pressupostos básicos, isto é, a busca de um retorno às raízes de uma “fé primitiva”, baseada na Bíblia em oposição à tradição. Esta tendência, que iria se desdobrar em perspectivas ainda mais radicais ao longo dos séculos seguintes, demonstrará a emergência de uma nova situação do cristianismo protestante em relação aos judeus, ao judaísmo e ao Estado de Israel.

5.3.1 Apontamentos sobre a história do protestantismo

Segundo Carter Lindberg, Eusébio de Cesareia (c. 265-339) criou a norma de que “verdadeira” é a igreja oriunda da primeira comunidade de cristãos, a ideia de que os desenvolvimentos históricos eram expressões de uma essência imutável da origem. Idealizava, assim, a era dos apóstolos. Foi exatamente esse o critério utilizado por todos os grupos de reformadores em seus argumentos contra Roma: seus

⁵³² LINDBERG, Carter. **História da reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 34-35.

apelos remetiam invariavelmente à Bíblia e aos apóstolos, reivindicando serem eles a “continuação da igreja primitiva”. Cada novo movimento se voltava à história declarando legitimidade pela fidelidade aos princípios essenciais dos apóstolos. O passado estava corrompido e era necessário voltar às origens. Essa ideia não era novidade: estava firmemente encravada no Humanismo, cujos pensadores haviam criado o conceito de “Idade Média”, considerando o tempo anterior como obscuro, e buscando “renascer” uma cultura anterior. Disso resulta o vínculo dos reformadores ao Renascentismo humanista e ao lema *ad fontes*. E a fonte do cristianismo era a Bíblia, o texto fundador escrito pela igreja primitiva.⁵³³

Körtner recorda que a Bíblia somente pode ser pensada a partir de suas comunidades interpretativas, seja a Bíblia hebraica (interpretada pela sinagoga), seja a Bíblia cristã (interpretada pela igreja). Por isso, a Bíblia pode ser entendida de duas maneiras: como produto histórico da igreja ou como seu complemento. Surge então o problema do debate sobre a autoridade suprema: ela está situada na Escritura ou na tradição que produziu a Escritura? Ora, foi a teologia protestante que passou a fazer uma distinção qualitativa entre ambas, afirmando na Bíblia um caráter autoritativo superior a qualquer autoridade humana.⁵³⁴ Trata-se de um rompimento com a tradição do magistério romano ocidental.

Antes do século XIV havia movimentos contrários ao magistério da igreja oficial no Ocidente. Foi o caso de John Wycliffe (c. 1328-1384) em sua preocupação com a riqueza e poder político da igreja. Para ele, não era mais possível afirmar que o Espírito Santo estava agindo através dos papas, razão pela qual pregava a necessidade da igreja retornar à Bíblia como única fonte de autoridade. Era o texto bíblico a base para os seus argumentos, razão pela qual também advogava que todo o povo cristão deveria ter acesso às Escrituras na própria língua. Por isso, os defensores de suas ideias empreenderam um projeto que culminou na publicação da primeira tradução completa da Bíblia para a língua inglesa.⁵³⁵

Isso não significa que a Bíblia não fosse autoritativa no catolicismo. O apelo de Martinho Lutero (1483-1546) e dos demais reformadores à autoridade bíblica somente foi possível porque esse conceito era sólido antes deles. A Bíblia era confes-

⁵³³ LINDBERG, 2017, p. 27-28.

⁵³⁴ KÖRTNER, 2009, p. 125.

⁵³⁵ IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 604.

sada como autoridade em toda a teologia medieval, o que foi confirmado até Aquino. Havia inclusive duas linhas exegéticas a partir de pressupostos comuns da autoridade e relevância da Bíblia – uma na direção quádrupla (literal, alegórico, tropológico e analógico), e outra com ênfase na interpretação literal do texto, atento aos acontecimentos históricos. Entretanto, a primazia da regra infalível da fé cabia à ICAR e ao papa, e as Escrituras seriam derivadas de sua força e autoridade. A tradição era uma fonte distinta de autoridade ao lado da Bíblia, uma tradição oral originada nos apóstolos e manifesta nos pronunciamentos oficiais da igreja.⁵³⁶ Ou seja, se a tradição apostólica produziu o cânone e definiu quais eram os livros inspirados, então essa tradição permanece como Palavra de Deus junto com a Escritura.⁵³⁷ Mas em Lutero aconteceu um rompimento com tal princípio: embora respeitasse a tradição e as autoridades eclesiásticas e teológicas, o reformador alemão considerou a Bíblia como a autoridade máxima, uma Escritura divina única sob a qual todas as demais autoridades, por mais veneráveis que fossem, deviam estar submetidas – percepção sobre a qual todos os demais reformadores iriam construir suas teologias.⁵³⁸

Por isso, as controvérsias emergentes contra a ICAR estavam ligadas ao termo *sola* – “somente”. O uso frequente deste termo, tanto pelos reformadores como pelos historiadores das reformas, demonstra o quanto o movimento ocorrido a partir do início do século XVI está ligado a uma tradição pregressa. Havia um consenso patrístico conquistado nas grandes confissões cristãs dos primeiros séculos que foram mantidos pelos reformadores. Entretanto, para além do “tesouro comum” compartilhado, foram rejeitados uma série de elementos construídos pela tradição. Embora o *sola* apareça em diferentes temas (como *solus Christus* ou *sola fide*), o que interessa para esta tese é o *sola scriptura* (somente a Escritura). É esta que revela a oposição do movimento reformador à voz do magistério católico, o qual podia estabelecer novos artigos de fé e prática.⁵³⁹ O rompimento entre tradição e um retorno às “Escrituras originais” fica mais explícito ainda quando os reformadores reforçaram o uso exclusivo do cânone hebraico do Antigo Testamento. A resposta católica foi uma reafirmação da tradição ao manter o cânone da Septuaginta, mantendo

⁵³⁶ THOMPSON, Mark D. *Sola Scriptura*. p. 129-164. In.: BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 130-135.

⁵³⁷ Veja-se o princípio católico romano em TEMPESTA, Orani João. **A Bíblia, tradição e magistério**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/a-biblia-tradicao-e-magisterio/>. Acesso: 31 mai. 2022.

⁵³⁸ THOMPSON, 2017, p. 142.

⁵³⁹ BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 15.

do os livros apócrifos ou deuterocanônicos conforme vinha sendo praticado desde os primeiros séculos.⁵⁴⁰

A emergência da Bíblia como autoridade única também precisa ser compreendida no contexto técnico. A invenção da imprensa, introduzida na Europa desde o século XV, não apenas facilitou a reprodução e circulação de textos, mas multiplicou novos grupos de leitores. Até então a Bíblia era basicamente administrada pelo clero, com função sacramental e em consonância com a tradição. Ou seja, era lida e ouvida no contexto do culto. Entretanto, a partir de sua impressão, a Bíblia se tornou verdadeiramente um livro, não apenas ouvida na pregação, mas presente na leitura particular do cristão. Isso revolucionou a interpretação bíblica.⁵⁴¹ Os leigos foram gradativamente transformados de ouvintes em leitores autônomos da Bíblia.⁵⁴² A Bíblia então foi tirada de seu lugar de controle ao mesmo tempo em que criava um tipo de fiel e de leitor, com acesso aos seus textos sem a mediação da tradição e da orientação interpretativa do magistério.⁵⁴³

Ao mesmo tempo em que era popularizada, a Bíblia ganhava estatuto ainda mais sagrado. Como aponta Paul Ricoeur, o protestantismo criou outra espécie de “magistério” ao excluir outros textos não-canônicos pela regra de que o texto interpreta a si mesmo: só se critica a Bíblia usando outro texto da Bíblia. Por isso, para Ricoeur, a Bíblia se tornou ainda mais sagrada e mais fundamental para os protestantes do que para os católicos.⁵⁴⁴

O resultado foi avassalador. A Bíblia na mão do povo fez com que o desafio às tradições ganhasse contornos incontroláveis e indesejados pelos reformadores, como demonstra Timothy George. Menno Simons (1496-1561), um dos mais importantes anabatistas, baseou seu ensino no apelo à autoridade da Bíblia, desconfiando sempre das tradições. Apenas o que a Bíblia ordenava explicitamente era permitido no culto, razão pela qual Simons eliminou toda tradição litúrgica e simbólica, não permitindo sua presença nem como “adorno das Escrituras”. Entre outros grupos anabatistas mais extremistas, como em Münster, o literalismo bíblico trouxe situações constrangedoras, como a permissão à poligamia ou profetas correndo nus pela

⁵⁴⁰ BRAY, Gerald. **História da interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017. p. 194.

⁵⁴¹ PELLETIER, 2006, p. 26.

⁵⁴² KÖRTNER, 2009, p. 111.

⁵⁴³ PELLETIER, 2006, p. 29.

⁵⁴⁴ RICOEUR, 2006, p. 282.

cidade (referência a Isaías 20:2-3).⁵⁴⁵ Talvez a maior radicalidade, então de cunho político, foi quando os anabatistas priorizaram o Novo Testamento, lido de maneira literal, e estabeleceram comunidades cristãs autônomas em relação ao Estado, a exemplo da igreja primitiva descrita em Atos, e criando comunidades alternativas à católica, luterana, calvinista e anglicana, estabelecidas sob a aprovação das autoridades civis.⁵⁴⁶

A popularização e descontrole da interpretação bíblica levou a uma reação dentro do próprio movimento da Reforma. Como ressalta Lindberg, a competitividade dos reformadores com o catolicismo romano e as dissidências do próprio movimento acabaram produzindo sistemas teológicos que dariam origem ao período da ortodoxia ou “escolasticismo protestante”. As teorias de inspiração verbal e plenária da Bíblia visavam proteger a autoridade única da Escritura contra a tradição católico-romana por um lado, e contra a experiência carismática dos dissidentes radicais por outro.⁵⁴⁷ Conforme Brakemeier, o recurso à Bíblia acabou por negar a infabilidade do magistério da igreja, ao mesmo tempo em que afirmava a infabilidade da Escritura, renovando a “concepção da inspiração verbal, mecânica e direta”. A origem sobrenatural e inerrância impediu qualquer crítica à Bíblia, usada desde então como arma contra os abusos da autoridade eclesiástica de seu tempo.⁵⁴⁸

Assim, segundo Paul Tillich, surgiu entre os protestantes, especialmente em João Calvino (1509-1564), um “biblicismo” a partir da doutrina da autoridade das Escrituras. A Bíblia ganhou autoridade absoluta e central, composta sob o “ditado do Espírito Santo”, desembocando na doutrina da inspiração verbal. A Bíblia teria sido escrita “a partir da boca de Deus”, e os discípulos seriam apenas as canetas de Cristo.⁵⁴⁹ Daí deriva a tendência, no protestantismo histórico, em mudar a relação do Espírito Santo com os seres humanos: em lugar do contato imediato do crente com Deus, o Espírito dá testemunho da autenticidade da Bíblia, que passa a conter as

⁵⁴⁵ GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 270-273.

⁵⁴⁶ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 116.

⁵⁴⁷ LINDBERG, 2017, p. 410.

⁵⁴⁸ BRAKEMEIER, 2003, p. 34-35. Brakemeier apresenta o resultado em termos de concepção da inspiração do texto bíblico para a ortodoxia protestante. Doravante, trata-se de três inspirações: uma pessoal, outra real e ainda a verbal. A *inspiração pessoal* seria o impulso do Espírito Santo que leva o autor a ter vontade de escrever; a *inspiração real* seria a sugestão do conteúdo, a causa do evangelho; e a *inspiração verbal* seria a sugestão das palavras, sendo a própria escolha de cada palavra uma autoria do Espírito Santo. Nesta última, os autores não são mais testemunhas, mas apenas “impressoras” do Espírito Santo.

⁵⁴⁹ TILLICH, 2015, p. 270-271.

doutrinas verdadeiras e fonte da relação com o divino. O relacionamento deixa de ser pessoal e passa a ser objetivo. Esse é, segundo Tillich, o legado da ortodoxia protestante.⁵⁵⁰

Apesar das tentativas de controle doutrinal, tanto pelo magistério católico como pela ortodoxia protestante, a caixa de Pandora estava aberta. Os reformadores acusaram os anabatistas de que a sua leitura bíblica era fruto de ignorância; os católicos, por sua vez, concluíram que essa leitura livre e até caótica era a consequência natural dos atos dos próprios reformadores. A Bíblia, utilizada por eles contra a tradição católica, era também usada pelos radicais contra si próprios.⁵⁵¹ Assim, a interpretação da Bíblia se tornou inevitavelmente plural, pois o local interpretativo não era mais único, mas situado em igrejas e confissões diversas. A contragosto dos líderes das reformas, o princípio protestante não permite privilégio que possa domesticar a interpretação.⁵⁵²

Outra consequência do ataque protestante à tradição, além de colocar a Bíblia como único centro autoritativo, foi a desconstrução de parte do universo simbólico da tradição. Tal ataque foi sentido cedo, ainda no movimento luterano, quando Andreas Karlstadt (1486-1541) iniciou o rompimento com a tradição católica ao celebrar a missa natalina sem a vestimenta tradicional e distribuir o pão e o vinho consagrando-o em alemão ao invés do latim. Esse rompimento viria ainda no ataque às imagens, resultando em destruição generalizada de antigos símbolos da fé católica. Significativo foi o fato de que tal destruição não aconteceu como vandalismo, mas em um “processo ritualístico”, altamente iconoclasta, demonstrando uma nova concepção de mundo.⁵⁵³

O luteranismo acabou contendo o entusiasmo iconoclasta pelo fato de Lutero apreciar a arte, especialmente a música, estimulando composições que permaneceram até hoje. No caso das reformas de Ulrico Zwínglio (1484-1531) e Calvino aconteceu algo bem diferente. Buscando a pureza exclusiva da Palavra pregada, as comunidades de Zurique baniram todas as formas de cântico. O sentido iconoclasta também foi intenso, tanto em Zurique como em Genebra, pois Calvino considerava válido proibir imagens em função do interdito contido no início do Decálogo. Para as

⁵⁵⁰ TILLICH, 2015, p. 276.

⁵⁵¹ LINDBERG, 2017, p. 235.

⁵⁵² KÖRTNER, 2009, p. 126.

⁵⁵³ LINDBERG, 2017, p. 134-139.

igrejas reformadas, os templos não deviam possuir qualquer tipo de imagem, em um impulso anti-idolatria que veio inclusive a reorganizar os Dez Mandamentos, separando um “segundo mandamento” específico para as imagens. Depois, todas as confissões reformadas trataram o uso de imagens com severidade, tirando-as da liturgia e as deslocando para materiais de edificação (como a arte de Rembrandt) ou de propaganda apologética (como as xilogravuras satíricas).⁵⁵⁴

Temos, portanto, o *sola scriptura* como um dos fundamentos da Reforma Protestante, o qual enfatizou a exclusividade da Bíblia como autoridade e norma de fé, enquanto rompia com a tradição pregressa, implicando diretamente na rejeição de toda uma simbólica constituída ao longo de milênios. Uma vez rompida tal cerca, a dispersão em novas comunidades interpretativas – e inclusive sedentas por símbolos do sagrado – foi uma tendência constante dos protestantes até os dias atuais.

5.3.2 A Bíblia cristã e o retorno dos judeus ao imaginário cristão

Com a Reforma, a Bíblia foi definitivamente encravada na alma europeia. As Bíblias vernaculares, traduzidas para as línguas do povo, permitiram o nascimento das literaturas nacionais, tanto auxiliando na normatização das línguas como no estímulo imaginativo a obras literárias, caso de *O Peregrino* (1678, de John Bunyan) ou *Paraíso Perdido* (1667, de John Milton).⁵⁵⁵ A Bíblia cristã, portanto, além de ser um texto sagrado recitado nas liturgias e base da doutrina, da teologia e da pregação pública, também se tornou um texto clássico da cultura ocidental.⁵⁵⁶ Por outro lado, as descobertas arqueológicas no Oriente Próximo durante os séculos XVIII e XIX, quando foram desenterradas as grandes civilizações antigas do Egito e da Mesopotâmia, trouxeram a vasta cultura material dos impérios bíblicos para o cotidiano dos europeus e norte-americanos.⁵⁵⁷ Durante o século XIX, a Palestina passou a ser extensamente pesquisada, tendo como ápice a criação, em 1865, do Fundo de Exploração da Palestina, organizado por britânicos para pesquisar a história, geologia, arqueologia, topografia e ciências naturais da Palestina Bíblica e do Levante. Tantas descobertas arqueológicas, expedições militares e publicação de guias de via-

⁵⁵⁴ Na numeração medieval do Decálogo, a proibição da idolatria estava incluída, enquanto organização formal, no primeiro mandamento, tradição que foi mantida por católicos e luteranos. LINDBERG, 2017, p. 432-437.

⁵⁵⁵ LINDBERG, 2017, p. 432.

⁵⁵⁶ KÖRTNER, 2009, p. 119.

⁵⁵⁷ FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 33-36.

gens impulsionaram a imaginação popular: mais de dois mil livros sobre a Terra Santa foram publicados entre 1800 e 1875.⁵⁵⁸

Assim, ao longo dos séculos depois da Reforma, a Bíblia crescia como elemento cultural e “código” literário replicado em obras clássicas, um grande depósito de metáforas a serem exploradas, enquanto a Terra Santa ganhava vida muito concreta no imaginário popular de protestantes do eixo anglo-saxão. Como essa relação se transfere para o povo judeu em si, tornando-se judeofilia, é o que se propõe a compreender agora.

5.3.2.1 Características do protestantismo norte-americano

A tendência da Reforma Protestante foi a fragmentação ao longo dos séculos. Como Justo González demonstra, as constantes guerras religiosas e a frieza de uma ortodoxia cada vez mais engessada em dogmas e na defesa das proposições dos antigos reformadores acabaram por produzir movimentos reativos. González cita alguns: 1) a opção racionalista, abandonando o interesse pela doutrina e despertando o interesse pelo mundo natural; 2) a opção pietista, buscando a dimensão alternativa espiritual do evangelho; 3) e a opção geográfica, na qual grupos desiludidos com a perseguição buscaram na emigração para a América a reconstrução de uma vida distante dos embates europeus.⁵⁵⁹

A história do protestantismo é vasta, não cabendo detalhar aqui. Será observada a “opção puritana” e a “opção geográfica” do protestantismo no caminho tomado pelos ingleses em sua migração para a América do Norte. É nos EUA que serão encontradas as bases para a fixação de uma “paixão por Israel” que teria desdobramentos mundiais. Três características do protestantismo norte-americano serão analisadas aqui pela relação com o tema da tese: 1) a base imaginária bíblica na cultura norte-americana; 2) o caráter milenista do avivamentismo anglo-saxão; 3) o literalismo radical da hermenêutica fundamentalista.

Primeiro, a base imaginária da cultura norte-americana. As treze colônias, que dariam origem aos EUA, eram formadas por imigrantes pobres e grupos minori-

⁵⁵⁸ SIZER, Stephen. **Christian Zionism: Road-map to Armageddon?** Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. p. 28-29.

⁵⁵⁹ GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores até a era inconclusa.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011c. p. 257-258.

tários chamados “peregrinos”, os fugitivos das perseguições religiosas do anglicanismo, além de outros grupos religiosos de diversas partes da Europa, tanto de católicos como protestantes.⁵⁶⁰ Essa matriz religiosa forjou o imaginário nacionalista estadunidense. Desde a chegada na América, os puritanos se identificaram com as narrativas bíblicas: como no êxodo, eles escapavam da opressão de um império perverso; como Canaã, a América era uma terra prometida a ser conquistada – o que fica evidente nos nomes de vilas como *Hebron*, *Bethlehem*, *Nazareth*, *Salem*, *Shiloh* e *Zion*. Mais tarde, a língua hebraica seria disciplina obrigatória em Harvard de 1638 a 1785. John Winthrop, primeiro governador de Massachusetts, escreveu em 1630 que Deus havia feito uma aliança com os pais peregrinos para estabelecer uma nova Sião na América, ideia frequente em grupos religiosos norte-americanos como os *Zionitic Brotherhood*, *The Shakers*, mórmons e Testemunhas de Jeová.⁵⁶¹ A narrativa dos pais peregrinos se tornou um dos mais importantes mitos fundadores do imaginário nacionalista norte-americano, celebrada no *Thanksgiving Day*.

Além dos elementos simbólicos em sua cultura, a identidade dos EUA foi forjada em contraposição a inimigos externos. A primeira aventura foi a expansão para o oeste, uma missão para unificar os estados da nova federação, que teve no discurso religioso a motivação de serem os norte-americanos um “povo escolhido de Deus” e portadores de um destino civilizatório ao espalhar a democracia e liberdade entre os povos.⁵⁶² Esse princípio levaria inclusive a políticas como a *Doutrina Monroe*, de 1823, um acordo entre norte-americanos e europeus no qual os EUA se colocavam como protetores do continente americano inteiro.⁵⁶³ Em 1845 surgiria uma expressão que viria a ser conhecida como *Destino Manifesto*, quando o editor da *Democratic Review*, John O’Sullivan, publicou que os EUA tem direito ao destino concedido pela Providência de expandir seu governo por todo o continente.⁵⁶⁴ O “destino manifesto concedido por Deus” foi a justificativa para a expansão ao oeste, guerra com o México, extermínio ou assimilação de tribos indígenas e aumento de 16 para 45 estados filiados à federação.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ KARNAL, Leandro et. al. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007. p. 44-50.

⁵⁶¹ WILKINSON, 2007, p. 230-232.

⁵⁶² KARNAL, 2007, p. 125.

⁵⁶³ KARNAL, 2007, p. 105-106.

⁵⁶⁴ BENDER, Thomas. **Historia de los Estados Unidos**: una nación entre naciones. Buenos Aires: siglo XXI, 2011. p. 220.

⁵⁶⁵ KARNAL, 2007, p. 170.

Segunda característica: o caráter milenista do avivamentismo anglo-saxão. Historiadores conservadores do cristianismo como Earle Cairns (1910-2008) apresentam os ciclos de reavivamento como característico do “protestantismo transatlântico”. Segundo Cairns, os avivamentos seriam respostas espirituais a grandes crises históricas, como o Grande Avivamento (1726-1756) depois do declínio da ortodoxia protestante, o Segundo Avivamento (1776-1812) depois das guerras revolucionárias e do deísmo, e mais recentemente o reavivamento global pentecostal depois do liberalismo e teoria da evolução.⁵⁶⁶ Segundo David Bosch (1929-1992), uma das principais características dos avivamentos anglo-saxônicos, que levaram também ao impulso missionário, foi o milenismo, a “visão bíblica de um último período áureo dentro da história”.⁵⁶⁷ Tal período áureo situado no futuro seria o resultado da volta de Cristo. Navega-se aqui no conceito de identidade prospectiva já mencionada nesta tese. Os grandes avivamentos foram milenistas pela sua expectativa da volta de Cristo e da implantação definitiva do Reino de Deus.

Dentre as teses milenistas, o pós-milenismo mantinha uma ideia de Reino de Deus amadurecendo gradativamente até eliminar a miséria, injustiça e as guerras, um conceito difundido e predominante especialmente entre britânicos e norte-americanos na expansão colonial.⁵⁶⁸ No período crítico entre a Declaração da Independência (1776) e a Guerra Civil (1861-1865) surgiram perspectivas escatológicas heterodoxas com Mother Ann Lee (1736-1784), que se considerava encarnação feminina de Cristo, e John Humphrey Noyes (1811-1886), afirmando que Cristo voltou no ano 70 mas novamente partiu porque faltava amor no mundo. Também surgiram

⁵⁶⁶ CAIRNS, Earle Edwin. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 356. Interessante notar que acontecimentos compreendidos como crise histórica, por vezes, são relacionados por Cairns a um desenvolvimento científico discordante de proposições bíblicas ou teológicas de seu tempo, como a teoria da evolução.

⁵⁶⁷ BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 378. O milenismo ou milenarismo é “a expectativa de um reino de Cristo sobre a terra, seja antes ou depois da parúsia”. O milenismo é uma doutrina formada sobre o texto de Apocalipse 20:2-7, que trata de mil anos de reinado de Cristo após prender o Dragão. Embora alguns teólogos do século II, como Papias e Irineu, falassem do Reino de Deus sobre a terra durante mil anos, a partir de Agostinho passou a se considerar tal ideia muito materialista, passando a se referir ao milênio como uma forma figurada do reino espiritual. No século XVII em diante a especulação escatológica e interpretação literal do Apocalipse despertaram interesse no milênio, cujas linhas podem ser divididas em três grandes grupos: os amilenistas (o milênio espiritual presente no mundo), os pós-milenistas (a volta de Cristo ao final do milênio), e os pré-milenistas (a volta de Cristo antes do milênio). GONZÁLEZ, Justo. **Breve dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 208-210. A tendência dos pós-milenistas é mais otimista em relação à melhoria do mundo até a volta de Cristo; a dos pré-milenistas é mais pessimista, considerando o mundo palco de uma degradação constante até a parúsia.

⁵⁶⁸ BOSCH, 2002, p. 343.

movimentos baseados em crenças milenistas como a *Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias*, fundada por Joseph Smith (1805-1844), as *Testemunhas de Jeová*, organizada por Charles Taze Russell (1852-1916), e a *Igreja Adventista do Sétimo Dia* a partir das interpretações escatológicas de William Miller (1782-1849) e, depois, Hellen White (1827-1915).⁵⁶⁹ Esses movimentos religiosos eram sinais de que os ventos de otimismo estavam mudando, fazendo despertar entre os protestantes uma linha mais pessimista, a do pré-milenismo – uma doutrina na qual se especulam cenários em que desastres naturais, guerras, perseguição e apostasia crescendo até a aparição do Anticristo acompanhado de uma grande tribulação, culminando na batalha do Armagedom, a volta de Cristo e o início do milênio.⁵⁷⁰ A ascensão do pré-milenismo, especialmente a partir do século XIX, traria consigo a variante do dispensacionalismo, que será tratada adiante.

Terceira característica: literalismo radical da hermenêutica fundamentalista. Este é o subproduto extremo do *sola scriptura* e da negação da tradição pela Reforma. O fundamentalismo é basicamente uma reação dos grupos protestantes conservadores (ligados ao avivamentismo) contra outros grupos protestantes que, durante o século XIX, aderiram às premissas liberais da alta crítica bíblica europeia. Era, portanto, uma reação conservadora aos considerados modernistas na teologia e que controlavam os seminários tradicionais.⁵⁷¹ Por isso, Roger Olson define o fundamentalismo como uma “forma distinta de protestantismo ortodoxo do século XX definida, em grande parte, pela reação às teologias liberal e modernista”.⁵⁷² O fundamentalismo surgiu como uma defesa dos fundamentos mais básicos da ortodoxia protestante, resumida na publicação, a partir de 1910, de doze volumes intitulados *Os Fundamentos*. Entretanto, como aponta Olson, a partir de 1925 a discussão arrefeceu e ganhou cada vez maior caráter sectário, quando se passou a defender que “cristãos verdadeiros” não deveriam dialogar ou comungar com os “impuros doutrinariamente”. Ou seja, grupos fundamentalistas passaram a elaborar sistemas abso-

⁵⁶⁹ WEBER, Timothy P. **On the road to Armageddon**: how evangelicals became Israel's best friend. Grand Rapids: Baker Academic, 2004. p. 11-13.

⁵⁷⁰ WEBER, 2004, p. 10.

⁵⁷¹ GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. **A teologia do século 20**: Deus e o mundo numa era de transição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003. p. 348.

⁵⁷² OLSON, Roger E. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: editora Vida, 2001. p. 570.

lutos de proposições doutrinárias que deveriam ser aceitos na íntegra, bastando divergir de um ponto para ser considerado herege.⁵⁷³

A reação à crítica bíblica do modernismo teológico exacerbou posições – condição que já vinha se desenhando desde o século XIX. Segundo David Bosch, foi durante esse século que os movimentos de santidade e do conservadorismo evangélico aderiram a dois princípios de uma nova hermenêutica: 1) representado pelo lançamento da Aliança Evangélica Mundial em Londres (1846), quando se afirmou o direito ao julgamento privado na interpretação das escrituras, por meio do qual cada crente poderia chegar a uma conclusão livre das estruturas eclesiais; e 2) a inerrância da Bíblia, ou seja, entendida como literalmente verdadeira em todas as suas afirmações. Qualquer pessoa que analisasse “imparcialmente” o texto chegaria à verdade – o que levou cada grupo a defender seus dogmas como inegociáveis.⁵⁷⁴ Esta leitura literalista – que tem origem na hermenêutica literal da Reforma – seria fundamental para o entendimento do Israel bíblico não mais como um tipo de Cristo, mas como entidade independente da igreja nos desígnios divinos.

Estas três são, então, as características principais do protestantismo norte-americano que interessam ao desenvolvimento do argumento da tese: a base imaginária bíblica na cultura norte-americana, o caráter milenista do avivamentismo anglo-saxão e o literalismo radical da hermenêutica fundamentalista.

5.3.2.2 O pré-milenismo dispensacionalista e o sionismo cristão

A penetração da doutrina pré-milenista do dispensacionalismo foi determinante para a emergência de Israel no imaginário protestante norte-americano. Sua origem remonta ao contexto britânico do século XIX, onde alguns grupos de curiosos sobre as profecias bíblicas passaram a dar atenção ao pregador John Nelson Darby (1800-1882), um ex-ministro anglicano. Darby expunha uma visão pessimista do mundo e da igreja, e a esperança do retorno de Cristo em conferências proféticas em Dublin e arredores.⁵⁷⁵ Frase frequente de Darby era: “A igreja está em ruínas”. Para ele, a igreja havia perdido unidade, poder e santidade, tornando-se má e orgu-

⁵⁷³ OLSON, 2001, p. 570, 581-582.

⁵⁷⁴ BOSCH, 2002, p. 381-382.

⁵⁷⁵ SIZER, 2004, p. 50-51.

lhosa, deixando de lado o motivo de ter sido instituída por Cristo. Para John Darby, a igreja havia falhado e deveria sofrer o julgamento divino.⁵⁷⁶

Em função da suposta corrupção da igreja em absolutamente todas as suas manifestações históricas emergiu o conceito de *dispensação*. Dispensação é a maneira pela qual “Deus revela algo para a humanidade, que a humanidade não consegue cumprir, e com isso surge uma nova dispensação e uma nova revelação”.⁵⁷⁷ Segundo Clarence Bass, a ideia não era totalmente nova no cristianismo; mas, se antes a igreja era considerada o povo redimido final de Deus, em Darby ela se tornou uma dispensação que falhou como as outras, cuja queda determinaria seu fim. Diferente de outras ideias de corrupção da igreja, comuns no protestantismo, para Darby a corrupção iniciou ainda em Atos e continuou até a ruína total.⁵⁷⁸ Apesar da igreja visível estar em ruínas, não significava que não existia um verdadeiro corpo de Cristo: o conjunto dos salvos em Cristo pela ação do Espírito Santo, livre da autoridade eclesiástica, composto por verdadeiros crentes com existência celestial. E este era um ponto importante da eclesiologia de Darby: a igreja é celestial porque sua existência está em Cristo.⁵⁷⁹ O fato de não ser terrena é uma das bases para a ideia de arrebatamento da igreja, pois ela precisa ser composta por pessoas celestiais, sendo qualquer restauração possível somente na eternidade, quando o Senhor reunir a igreja para si mesmo.⁵⁸⁰

Entretanto, para Darby havia uma série de profecias do Antigo Testamento que se referiam ao Israel terreno, físico, e não à igreja. Para garantir o cumprimento profético a ambos, a solução foi uma separação radical, estabelecendo duas esperanças distintas: a celestial para a igreja, compartilhando a glória de Cristo, e a terrena para Israel, compartilhando o reino de Cristo em Jerusalém. Neste ponto nasceu a doutrina jamais conhecida até então: a do arrebatamento dos santos secreto,

⁵⁷⁶ BASS, Clarence B. **Backgrounds to dispensationalism**: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1960. p. 100-102.

⁵⁷⁷ A ideia apareceu antes na história cristã. Irineu mencionou quatro dispensações: o pacto com Adão, até o dilúvio; com Noé, até o Êxodo; com Moisés, até o nascimento de Jesus; e com Cristo, que iria até o fim dos tempos. Outra noção semelhante foi elaborada pelo abade Joaquim de Fiore (1135-1202) ao retomar o trinitarismo econômico do segundo século, no qual cada pessoa divina era associada a um período histórico. Assim, a era da criação e de Israel na Bíblia hebraica correspondia à primeira era; as esperanças messiânicas e o advento de Cristo correspondiam à segunda, na qual o seu tempo estava mergulhado. Mas viria ainda a terceira era, do Espírito Santo, inaugurando um tempo de iluminação. Suas ideias se espalharam e causaram controvérsias, sendo combatidas pelas autoridades. GONZÁLEZ, 2009, p. 94-95.

⁵⁷⁸ BASS, 1960, p. 103-104.

⁵⁷⁹ BASS, 1960, p. 109-112.

⁵⁸⁰ BASS, 1960, p. 117.

separado e anterior à volta de Cristo. Emergiu a ideia dos crentes verdadeiros serem elevados aos céus juntamente com os santos ressuscitados antes do início das tribulações do Apocalipse para retornarem com Jesus e testemunharem a implantação do reino milenar na terra. Então vem o literalismo hermenêutico: o povo israelita deve ocupar toda a Terra Prometida desde o Egito até a fronteira do Iraque, o templo deverá ser reconstruído e toda a terra deve reconhecer Israel como o povo favorecido de Deus. Isso acontecerá quando os judeus saírem da grande tribulação e tiverem reconhecido Jesus de Nazaré como o Messias. Apenas então Cristo voltará e dará início ao reino milenar, tendo Israel como glória e governo do mundo.⁵⁸¹

As ideias escatológicas dispensacionalistas de Darby seriam espalhadas pela Europa por meio dos Irmãos de Plymouth, grupo por ele liderado de maneira enérgica, promovendo considerável crescimento.⁵⁸² Mas foi por meio do próprio Darby que a doutrina dispensacionalista aportou na América do Norte. Ele realizou sete visitas aos EUA e Canadá entre 1862 e 1877, deixando fortes impressões em personalidades como Adoniran Judson Gordon (1836-1895), importante pregador batista, Dwight Lyman Moody (1837-1899), fundador do Instituto Bíblico Moody, e James Hall Brookes (1830-1897), proeminente pastor presbiteriano. Sua presença na América deixou 88 núcleos de reuniões dos Irmãos e um ímpeto no movimento da *Conferência Bíblica Profética Americana*, adotando a escatologia dispensacionalista.⁵⁸³ Assim, as visitas de John Darby à América do Norte foram sementes que encontraram bom solo entre os ministros avivamentistas, líderes das agências missionárias e pastores de igrejas conservadoras.⁵⁸⁴ O sucesso – não imediato, mas de longo prazo – pode ser creditado ao alinhamento da doutrina de Darby às características do protestantismo norte-americano acima listadas.

A primeira razão do sucesso do dispensacionalismo entre conservadores pode estar no rígido literalismo da Bíblia, princípio basilar da doutrina de Darby. Essa leitura da Escritura, que é chamada pelos seus defensores de “sentido simples”, tornou-se marca característica do dispensacionalismo, como afirma Michael Pocock.⁵⁸⁵ Esse novo tipo de literalismo hermenêutico foi fundamental, conforme de-

⁵⁸¹ BASS, 1960, p. 132-139.

⁵⁸² BASS, 1960, p. 72-74.

⁵⁸³ WILKINSON, 2007, p. 241-244.

⁵⁸⁴ WEBER, 2004, p. 34.

⁵⁸⁵ POCOCK, Michael. The Influence of Premillennial Eschatology on Evangelical Missionary Theory and Praxis from the Late Nineteenth Century to the Present. **International Bulletin of Missionary**

monstra Colin Chapman: apesar de Cristo ser o cumprimento das profecias messiânicas, as promessas sobre a terra a Israel continuariam válidas e deveriam ser entendidas literalmente, razão pela qual demandavam uma realidade ainda por vir, relacionada ao futuro.⁵⁸⁶ Esse literalismo, no contexto da virada do século XIX para o XX, significava uma defesa da Bíblia justamente no tempo em que sua autoridade era questionada pelo liberalismo teológico. Para Timothy Weber, essa foi a principal razão para aceitação do dispensacionalismo entre os protestantes avivamentistas. A alta crítica deixava a interpretação bíblica exclusivamente na mão de especialistas, enquanto os dispensacionalistas defendiam a liberdade de qualquer um tomar o texto usando apenas uma concordância bíblica e métodos de leitura. Essa valorização e popularização da Bíblia foram fundamentais para muitos conservadores.⁵⁸⁷

A segunda razão para o sucesso dispensacionalista está na ligação com o caráter milenista do avivamentismo norte-americano. A lealdade à ortodoxia protestante e a crença na intervenção sobrenatural de Deus na história, premissas do dispensacionalismo, coincidia com as ênfases dos movimentos de avivamento.⁵⁸⁸ Foi a leitura literalista da Bíblia que trouxe Israel de volta para a perspectiva de um reino milenar na Terra, uma vez que os textos falam de um reino a partir de Jerusalém (como Zacarias 14:17). Mas como conciliar o governo de Jesus Cristo sobre um Israel terreno se a grande maioria dos judeus não o reconhece como o Messias prometido? Por isso, a esperança da conversão dos judeus ao cristianismo ganhou contornos escatológicos importantíssimos. Neste caso, é importante notar que todas as linhas milenistas – pré, pós ou amilenistas – possuem defensores que aguardam esse acontecimento no fim dos tempos, baseados em Romanos 9 a 11: a conversão futura dos judeus a Jesus Cristo trazendo bênçãos a todo o mundo.⁵⁸⁹

Então se pode afirmar que o “sentido imediato” das Escrituras, defendido por Lutero e Calvino, continuou trazendo atenção ao Israel do Antigo Testamento, especialmente no que se refere ao Messias e ao reino eterno a partir de Jerusalém. Segundo informa McDermott, o primeiro reformador a tratar de uma esperança de con-

Research, New Heaven, USA, v. 33, n. 3, p. 137-144, July 2009. Disponível em:

<http://www.internationalbulletin.org/issues/2009-03/>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 131

⁵⁸⁶ CHAPMAN, Colin. Premillennial Theology, Christian Zionism, and Christian Mission. **International Bulletin of Missionary Research**, New Heaven, USA, v. 33, n. 3, p. 137-144, jul. 2009. Disponível em: <http://www.internationalbulletin.org/issues/2009-03/>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 137.

⁵⁸⁷ WEBER, 2004, p. 36-39.

⁵⁸⁸ WILKINSON, 2007, p. 251.

⁵⁸⁹ SIZER, 2004, p. 28.

versão dos judeus no fim da história foi John Bale (1495-1563), a Bíblia de Genebra mencionou a futura crença de Israel em Jesus Cristo, e John Foxe (1517-1587) também tratou do futuro dos judeus em sua terra. Ainda segundo McDermott, o puritanismo do século XVII contou com diversos pregadores confiantes na restauração dos judeus à terra de seus ancestrais, e o século XVIII viu a emergência de uma expectativa sionista entre os protestantes da Europa e EUA.⁵⁹⁰ Por isso, a chegada do dispensacionalismo no contexto protestante norte-americano, trazendo seu literalismo bíblico e discurso fortemente centralizado nas profecias sobre um Israel terreno, encontrou terreno fértil para se reproduzir.

A terceira razão está ligada ao imaginário manifesto na literatura, como aponta Shalom Goldman. Antes mesmo de surgir um sionismo judaico politicamente engajado, a ficção imaginou o povo judeu restaurado na Palestina. Foi o caso do romance *Daniel Deronda* (1876), de George Eliot (pseudônimo de Mary Ann Evans, 1819-1880), cujos personagens sonhavam com um Estado judeu e inspiraram personalidades como Eliezer Ben-Yehuda (1858-1922), pioneiro do renascimento do hebraico como língua nacional, e David Ben-Gurion (1886-1973), aquele que inaugurou o cargo de Primeiro-Ministro no recém Estado independente de Israel. Mais tarde, seria o Lord Shaftesbury (Anthony Ashley-Cooper, 1801-1885) a cunhar a frase “uma terra sem povo para um povo sem terra”, defendendo o sionismo porque acreditava ser a Palestina desabitada.⁵⁹¹ O imaginário anglo-saxão estava tomado pelas narrativas bíblicas, e foi nesse contexto que os dispensacionalistas alcançaram repercussão. A capacidade comunicativa de seus adeptos pode ser verificada cedo: William E. Blackstone (1841-1935), um metodista e homem de negócios de sucesso, entusiasmado pelo dispensacionalismo, publicou em 1908 o livro *Jesus está vindo*, que vendeu mais de um milhão de cópias em três edições.⁵⁹² Cyrus Scofield (1843-1921) publicou em 1909 sua Bíblia de Referência, cujo apelo visual e linguagem acessível garantiu o sucesso, vindo a ser reimpressa em 1917 e revisada em 1967, fixando-se como a mais sistemática e popular expressão do dispensacionalismo

⁵⁹⁰ MCDERMOTT, 2018, p. 64-69.

⁵⁹¹ O que não era verdade; a Palestina possuía significativa população árabe. GOLDMAN, Shalom. **Zeal for Zion: Christians, Jews, & the Idea of The Promised Land**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009. p. 20-23.

⁵⁹² ICE, Thomas. *Lovers of Zion: A History of Christian Zionism*. **Article Archives**, Liberty University, 29, p. 1-27, 2009. Disponível em: http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/29. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 17.

clássico, uma “arma do fundamentalismo contra o modernismo”.⁵⁹³ Mas o maior impulso viria nos anos 1970, depois da vitória de Israel na Guerra dos Seis Dias (1967). Hal Lindsey, pastor e diretor da Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo nos anos 1960, proferia palestras sobre escatologia em plena Guerra Fria, e veio a publicar em 1970 o livro *A agonia do grande planeta Terra*, aproveitando o interesse da cultura norte-americana pelo sobrenatural e paranormal. Depois dele, muitos outros nomes explodiram no mercado de literatura escatológica.⁵⁹⁴ Entre eles, Tim LaHaye (1926-2016), pastor batista e autor de livros de autoajuda e família cristã que, em parceria com o escritor Jerry Jenkins, transformou a escatologia dispensacionalista em um romance ficcional excitante, publicando no final dos anos 1990 uma série de doze livros intitulada *Deixados para trás*. Tais livros tocaram diretamente nos nervos da cultura norte-americana, e os ataques do 11 de setembro de 2001 aumentaram ainda mais a visão apocalíptica popular. A série *Deixados para trás* é um exemplo de como os dispensacionalistas trabalham a comunicação de massa, publicando livros replicados em *sites*, filmes e documentários.⁵⁹⁵

Os dispensacionalistas, portanto, operam no imaginário popular a partir dos noticiários do dia, demonstrando o cumprimento de profecias. Hal Lindsey fez exatamente isso em outro livro escatológico chamado *Os anos 80: contagem regressiva para o juízo final*, listando acontecimentos da política internacional e prevendo o que deveria acontecer em breve.⁵⁹⁶ Exemplo extremo é o *Índice do Arrebatamento*, uma espécie de *Dow Jones* profética criada em 1995 pelo evangelista Todd Strandberg, no qual 45 categorias – como terremotos, marca da Besta, guerras, fome, peste, ecumenismo, apostasia, etc – são classificadas com notas de 1 a 5, cuja soma mostra o quanto o mundo está se aproximando do final. Segundo o autor, pontuação 145 significa “apertem os cintos”, pois o arrebatamento estaria próximo. Após o de 11 de setembro de 2001, a pontuação foi de 182.⁵⁹⁷ Atualmente está em 187...⁵⁹⁸

⁵⁹³ WILKINSON, 2007, p. 256-257.

⁵⁹⁴ WEBER, 2004, p. 187-192.

⁵⁹⁵ WEBER, 2004, p. 192-196. Os livros da série e seus derivados podem ser encontrados em LEFT BEHIND. Tyndale House Publishers. Disponível em: <http://www.leftbehind.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁵⁹⁶ LINDSEY, Hal. *Os anos 80: contagem regressiva para o juízo final*. Rio de Janeiro: Record, 1982.

⁵⁹⁷ WEBER, 2004, p. 211-212.

⁵⁹⁸ RAPTURE READY. Disponível em: <https://www.raptureready.com/rapture-ready-index/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

É notável como a prática dispensacionalista está diretamente ligada ao noticiário do dia. Como bem observou Yaakov Ariel, a Guerra dos Seis Dias de 1967 incrementou sensivelmente o envolvimento de cristãos conservadores (assim como judeus americanos) na causa sionista, uma vez que os resultados da guerra tinham um significado muito maior do que uma vitória militar – eles validavam a sua interpretação da história e da Bíblia.⁵⁹⁹ O caráter futurista e altamente político de sua escatologia pede por isso. É justamente nesse fato que se pode verificar um entrecruzamento de narrativas. Se, por um lado, o Estado de Israel se beneficiou das narrativas bíblicas do passado para constituir sua identidade nacionalista, e tem estimulado o apoio dos cristãos dispensacionalistas para suas ações políticas, por outro lado os dispensacionalistas têm se valido da história recente de Israel para a construção de sua ficção escatológica. A história de Israel tornou-se “relógio de Deus” – esta é a marca fundamental do sionismo cristão de matriz dispensacionalista.

5.3.2.3 A emergência do sionismo cristão baseado no símbolo

O protestantismo norte-americano foi aquele que verdadeiramente assumiu um sionismo cristão – se considerar um engajamento político e até econômico no apoio ao Estado de Israel. O grande responsável por tal engajamento foi a doutrina dispensacionalista, como aponta o sionista cristão Thomas Ice.⁶⁰⁰ Entretanto, com o advento do pentecostalismo no início do século XX, um novo desenvolvimento se estabeleceu.

Segundo Joseph Williams, a expansão do apoio conservador ao Estado de Israel para além das fronteiras dos EUA se deve à pentecostalização do sionismo cristão, tornando-o um movimento global que transcendeu fronteiras nacionais e étnicas.⁶⁰¹ Isso teria acontecido por várias razões. A primeira delas, pelos pentecostais seguirem o mesmo fascínio dos protestantes conservadores pela profecia bíblica, dentro de uma cultura já ligada com a visão dos EUA como uma nação divinamente escolhida; a segunda, porque a experiência sobrenatural do movimento invocava os símbolos do Tabernáculo e do Templo bíblicos, a exemplo do que já havia ocorrido

⁵⁹⁹ ARIEL, Yaakov. Zionism in America. **Oxford Research Encyclopedias**, Religion, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.434>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 16.

⁶⁰⁰ ICE, 2009, p. 11-12.

⁶⁰¹ WILLIAMS, Joseph. The Pentecostalizing of Christian Zionism. **Church History**, Volume 84, Issue 1, p. 159-194, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0009640714001747>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 161.

antes nos congressos realizados no campo pelos avivamentistas. Ou seja, para os pentecostais, as manifestações do poder de Deus em seus cultos era a mesma ocorrida nas narrativas da glória de Deus invadindo o Tabernáculo e o Templo.⁶⁰²

Com o tempo, os pentecostais passaram a estabelecer paralelos mais literais entre a Terra Santa e o início do avivamento pentecostal. Ensinamentos de pastores como David Wesley Myland (1858-1943) enfatizavam a ideia de uma “chuva serôdia” (a última chuva antes da colheita), entendendo um significado espiritual nos textos bíblicos sobre os períodos anuais de chuvas da Terra Santa (Deuteronômio 11:14; Zacarias 10:1). Nascia assim a ideia da colheita final ligada ao avivamento pentecostal antes da segunda vinda de Cristo. Essa ideia nutriu um desejo de conexão com a terra de Israel a tal ponto que o aumento das chuvas reais em Jerusalém antes de 1908 foi diretamente associado com a chuva espiritual derramada entre os pentecostais.⁶⁰³ A certeza de estar vivendo o fim dos tempos pelo derramamento do Espírito Santo está entranhada no etos pentecostal; trata-se da “prova escatológica” de ser esta a “última chuva” antes da vida definitiva e plena do Reino de Deus – como aponta Kenner Terra. É uma percepção escatológica na perspectiva da experiência.⁶⁰⁴ Por isso, a identidade hermenêutica pentecostal não está vinculada a um método de interpretação da Bíblia, seja histórico-gramatical ou histórico-crítico, mas a uma “revivência da experiência” na sua leitura do texto sagrado. Sinais de glossolalia, batismo no Espírito Santo e profecias narrados em Atos são os mesmos vividos pelas atuais comunidades pentecostais.⁶⁰⁵ Em outras palavras: o derramamento do Espírito Santo em Atos foi a “chuva temporã”, enquanto o derramamento do Espírito Santo no pentecostalismo do início do século XX é a “chuva serôdia”.

Para Williams, um dos resultados dessa conexão simbólica foi o ressurgimento de uma identidade judaica entre pentecostais norte-americanos. Segundo ele, um fenômeno curioso foi a eventual retomada, pelos pentecostais, de uma antiga narrativa britânica que afirmava serem os anglo-saxões os descendentes das dez

⁶⁰² WILLIAMS, 2015, p. 163-165.

⁶⁰³ WILLIAMS, 2015, p. 167.

⁶⁰⁴ TERRA, Kenner. A história da hermenêutica pentecostal: origens e desenvolvimento (parte II). p. 101-138. In.: SIQUEIRA, Gutierrez; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 104.

⁶⁰⁵ TERRA, Kenner. Experiência no Espírito, racionalidade e hermenêutica. p. 173-205. In.: SIQUEIRA, Gutierrez; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 198.

tribos perdidas de Israel, o que alimentava, no século XIX, a noção de superioridade imperial britânica. Da mesma maneira, determinados grupos afro-americanos pentecostais reivindicavam a descendência das dez tribos, ideia retomada por pregadores como Frank Sandford (1862-1948) e Charles Fox Parham (1873-1929), inclusive incorporando em alguns momentos temas e rituais israelitas – o que reforçou um sentido mais literal de identificação dos pentecostais com Israel. As formas litúrgicas dramatizadas fomentaram uma identificação bem mais abrangente com Israel do que a conexão por meio de concepções teológicas abstratas, solidificando uma “comunidade imaginada” baseada em supostos laços biológicos com o povo de Israel.⁶⁰⁶ Mais tarde, foi o movimento *New Order of the Latter Rain* (Nova Ordem da Chuva Tardia) a comparar a retomada do controle da Palestina pelos judeus com a restauração espiritual dos verdadeiros crentes, o Israel espiritual.⁶⁰⁷ Então cada vez mais igrejas pentecostais passaram a usar shofar, celebrar feriados judaicos, usar a bandeira de Israel e a estrela de Davi e relembrar as raízes judaicas do cristianismo.⁶⁰⁸ Por isso, para Williams, os rituais judaicos ajudaram a criar um sionismo cristão de caráter internacional, coesão promovida muito mais pela ênfase em símbolos compartilhados do que na especulação racional teológica do dispensacionalismo, criando uma comunidade imaginária ampla de sionistas cristãos, muito menos preocupados com detalhes das doutrinas milenistas e mais identificados com seu fascínio por Israel.⁶⁰⁹

É importante ressaltar que as posições simbólicas do pentecostalismo – que são vinculados a uma noção escatológica de último derramamento do Espírito Santo antes do fim – não excluem a doutrina dispensacionalista. Gutierrez Siqueira tenta explicar tal condição. Originalmente, os dispensacionistas foram opositores do pentecostalismo. Entretanto, embora Cyrus Scofield fosse antipentecostal, e a editora das Assembleias de Deus nos EUA tenha proibido propaganda da Bíblia Scofield em sua revista entre 1924 e 1926, a antipatia acabou se transformando em simpatia. Pastores assembleianos importantes como Frank M. Boyd (1883-1984) e Nels Lawrence Olson (1910-1993) eram entusiastas da Bíblia de Referência Scofield. Para Siqueira, a atração pelo dispensacionalismo clássico pode ser explicada no cará-

⁶⁰⁶ WILLIAMS, 2015, p. 170-175.

⁶⁰⁷ WILLIAMS, 2015, p. 179.

⁶⁰⁸ WILLIAMS, 2015, p. 183.

⁶⁰⁹ WILLIAMS, 2015, p. 190.

ter restauracionista, ou retorno às práticas da igreja primitiva. Outro ponto de contato importante de pentecostais com o dispensacionalismo foi o antidenominacionalismo, propagado pelos Irmãos de Plymouth, resultando na crítica à liturgia, ao clero e à intelectualidade, e certo nível de fundamentalismo. Finalmente, o caráter de iminência da volta de Cristo proclamado pelo dispensacionalismo impulsionou a evangelização pentecostal.⁶¹⁰

Neste movimento focado no símbolo também se percebe um entrecruzamento de narrativas impressionante. Envolve ainda mais do que uma observação distante das notícias sobre Israel, mas um engajamento que, para além da política, configura uma identificação simbólica. As narrativas bíblicas passam a ser vividas na experiência pentecostal; os símbolos judaicos passam a integrar sua liturgia pelo vínculo com o “povo de Deus” da Bíblia; o Israel de hoje é celebrado como parte do grande mover de Deus na história, do qual os pentecostais fazem parte.

5.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A IGREJA E A BÍBLIA CRISTÃ

Onde ficaria situado o protestantismo brasileiro na longa história do cristianismo apresentado neste capítulo? Trata-se de uma questão tanto de filiação histórica como influência teológica: boa parte do protestantismo no Brasil tem sua gênese no protestantismo norte-americano. As três grandes vertentes originais do protestantismo – o de imigração, o missionário e o pentecostalismo – possuem bases que remetem aos EUA. O *protestantismo de imigração*, majoritariamente luterano de matriz alemã, teve como representante norte-americano o Sínodo do Missouri. O *protestantismo missionário* foi resultado do empenho missionário oriundo dos EUA de quase todas as grandes denominações históricas (batista, metodista, episcopal e presbiteriana). Finalmente, o pentecostalismo clássico, como a Assembleia de Deus, embora tenha tido uma origem europeia, passou por um intenso processo de inovação teológica e institucional pela afluência de missionários norte-americanos a partir dos anos 1950. Já as novas “ondas” (como a Quadrangular, O Brasil para Cristo, e de-

⁶¹⁰ SIQUEIRA, Gutierrez. A identidade hermenêutica pentecostal: como uma hermenêutica antimoderna e uma escatologia fatalista produziram transformação social? p. 219-241. In.: SIQUEIRA, Gutierrez; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito**: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 230-234.

pois as neopentecostais) também possuem origem missionária ou teológica nos EUA. Em se tratando de influência teológica, pode-se destacar a importação da Doutrina da Prosperidade, corrente em meio neopentecostal. Tal origem significou também a absorção de algumas características do protestantismo norte-americano, entre as quais se destacam o fundamentalismo e o milenarismo dispensacionista como base doutrinária para a escatologia brasileira.⁶¹¹

Embora o protestantismo no Brasil possua representantes de todo o espectro teológico e histórico das mais variadas denominações, há que se considerar o absoluto sucesso do pentecostalismo – e depois do neopentecostalismo – entre os brasileiros. Como aponta Eduardo Leandro Alves, depois de um crescimento de evangélicos ultrapassando os 30% da população, o Brasil se tornou sede do maior movimento pentecostal do mundo.⁶¹² Por isso pode-se afirmar que o pentecostalismo é o protestantismo que deu certo no Brasil.

Mas o caminho foi longo até tal situação. Este capítulo verificou a emergência de muitas identidades cristãs ao longo da história do cristianismo, tanto no primeiro século como depois dele. Pode-se falar hoje de muitos cristianismos. Entretanto, há um fio condutor em todas as linhas cristãs: a sua dependência da Bíblia cristã, explicitando uma hermenêutica aplicada sobre a Bíblia hebraica, relida sob a ótica de Jesus Cristo como cumprimento de suas profecias. Assim, apesar de ter o mesmo ponto de partida, a interpretação cristã se diferenciou sensivelmente da judaica, que permaneceu firmada no Talmude enquanto interpretação da Torá. Além do entendimento de Jesus Cristo como o Messias de Israel, a vocação dos cristãos a proclamar a vinda do Filho de Deus em todo o mundo levou a debates cada vez mais intensos com a filosofia grega e o pensamento dos povos com quem entravam em contato. Se, por um lado, as Escrituras hebraicas foram cristianizadas pelos seguidores de Jesus, por outro diversos elementos das culturas religiosas locais foram sendo também cristianizados, assimilando metáforas e símbolos considerados como “pontos de contato” passíveis de representarem a fé do Cristo entre as nações. Tão grande processo hermenêutico não escapou de controvérsias, resolvidas em concí-

⁶¹¹ A origem e influência do protestantismo norte-americano sobre o brasileiro é a conclusão da pesquisa realizada em WACHHOLZ; REINKE, 2020, p. 262-264.

⁶¹² ALVES, Eduardo Leandro. **A sociedade brasileira e o pentecostalismo clássico**: razões socio-culturais entre a teologia pentecostal e a religiosidade brasileira. Rio de Janeiro: CPAD, 2021. p. 56-59.

lios e ortodoxias, ou resultando em processos cismáticos que se estendem até hoje. Assim, produziu-se uma imensa pluralidade de tradições cristãs ao redor do mundo.

Durante esse processo, o que era mais evidentemente judaico – enquanto simbologia e liturgia – foi se perdendo com o tempo. Comunidades judaicas também sofreram um processo de marginalização crescente, chegando mesmo a se tornarem párias em sociedades cristianizadas da Europa. Pode-se afirmar, para vergonha cristã, que nessa postura está a raiz do antissemitismo. Tal situação, entretanto, teria uma virada a partir da Reforma Protestante, impulsionada por dois fenômenos: a rejeição da tradição como fonte de autoridade e a emergência da Bíblia cristã como única autoridade. Com o passar do tempo e com o surgimento de novos processos interpretativos, os judeus ganharam novamente espaço no imaginário cristão enquanto personagens literais das narrativas bíblicas, e não mais apenas como tipos dos cristãos que viriam. Sua existência voltou a ser legitimada.

Do literalismo bíblico radical retornou a preocupação com os judeus e sua participação no Reino de Deus, governado por Jesus Cristo. Entretanto, permaneceu o fato dos diversos judaísmos não reconhecerem o pregador de Nazaré como o cumprimento das Escrituras. Isso é um problema para a escatologia cristã, especialmente nas vertentes milenistas protestantes. Mas a formação do Estado de Israel reforçou a narrativa dos dispensacionalistas e outros milenistas, os quais passaram a alimentar suas teologias com as notícias de jornais na ardente expectativa da volta de Cristo. Nascia o sionismo cristão efetivamente engajado. Junto a ele surgia uma nova vertente, pentecostal, muito menos preocupada com doutrina e mais voltada ao aspecto simbólico da experiência revivida dos tempos bíblicos na atualidade. É precisamente nesse campo do protestantismo milenista e literalista na hermenêutica que se manifestou o fenômeno da judeofilia analisada nesta tese.

A Bíblia cristã está na base do fenômeno como fonte das metáforas e símbolos que movem as experiências do presente. Os entrecruzamentos das narrativas do nacionalismo judaico com as narrativas da escatologia protestante produziram comunidades ardentemente interessadas pelo que acontece em Israel. Ao mesmo tempo, novas identidades protestantes foram sendo forjadas a partir de um imaginário bíblico supostamente original, livre da tradição “deturpada” pelo contato com as “culturas mundanas”. Nestes fundamentos será compreendida a judeofilia desenvolvida no Brasil, conforme será analisado no próximo capítulo.

6 IDENTIDADES NARRATIVAS, IMAGINAÇÃO E DIÁLOGO

Os quarto e quinto capítulos apresentaram o desenvolvimento histórico de duas grandes identidades: a judaica e a cristã. A diversidade resultante de processos milenares é característica de ambas as tradições. A origem das religiões no antigo Israel também é outro fator comum, assim como uma hermenêutica que parte da interpretação da própria realidade, forjando uma narrativa que emprestou sentido às suas experiências históricas. Acima de tudo, suas identidades foram constituídas a partir de textos reflexivos, cuja orientação estava baseada na convicção da ação divina. Portanto, realizaram leituras teológicas da realidade.

A despeito das muitas semelhanças, inclusive no compartilhar da Bíblia hebraica como texto de origem, emergiram também diferenças em sua hermenêutica. Como aponta Trebolle Barrera, a interpretação cristã parte de um fato ou dito de Jesus, buscando referências no Antigo Testamento à luz desse feito ou dito; já a interpretação judaica parte unicamente do texto de sua Bíblia hebraica, nunca vinculada a um acontecimento posterior ao cânone, pois não busca seu sentido em uma salvação realizada, mas ainda aguardada.⁶¹³ Assim, o judaísmo centralizou seu desenvolvimento simbólico e cultural no entorno do Talmude, a partir da tradição oral fixada na Mishná enquanto interpretação da Torá; o cristianismo seguiu um caminho cuja hermenêutica estava regida pelo entendimento de que Jesus Cristo era o cumprimento das Escrituras, apontando para a realização presente das expectativas hebraicas do passado. Como assevera Geffré, “há uma grande diferença entre a Bíblia lida pelos cristãos à luz de Cristo morto e ressuscitado e a Bíblia lida pelos judeus à luz da Torah e do Talmud”.⁶¹⁴ Por isso, os resultados foram completamente distintos, produzindo tradições diversas, com universos simbólicos ricos e variados, embora produtos da mesma fecunda origem de mitos, metáforas e símbolos. A contingência histórica também separou os dois grandes blocos religiosos em situações inclusive de animosidade e oposição.

Dois desenvolvimentos mais recentes na história levaram a uma reaproximação entre judeus e cristãos a partir de um reposicionamento e entendimento da Bíblia. O primeiro desenvolvimento ocorreu pela vertente protestante. A Reforma,

⁶¹³ TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 597.

⁶¹⁴ GEFFRÉ, 2004, p. 191.

com seus enunciados de “solos”, rejeitou a autoridade da tradição pregressa, reposicionando a Bíblia não apenas como *uma* autoridade, mas como a *única* autoridade. A Bíblia, no caso protestante, tornou-se ainda mais sagrada do que nas tradições cristãs pregressas, valorizando a interpretação literalista acima das demais e trazendo o povo judeu de volta à atenção eclesiástica. O segundo desenvolvimento foi pela vertente sionista do judaísmo. O movimento tipicamente laico e moderno do nacionalismo judaico reposicionou a Bíblia não mais como Escritura Sagrada, mas como origem dos mitos fundadores da nação de Israel. Ou seja, ela laicizou a Bíblia como uma fonte histórica, provando a pertença da Palestina ao povo judeu, além de resgatar de suas páginas o panteão de mitos e heróis a inspirarem sua *Aliá* e posterior independência. Ambas as tradições possuem, portanto, uma fonte identitária comum na Bíblia hebraica, mas com propósitos hermenêuticos distintos. É a respeito dos judaísmos e protestantismos no Brasil, se há relacionamento entre ambos, e as razões para a judeofilia dos protestantes brasileiros, que tratará este capítulo.

6.1 JUDEOFILIA NAS IDENTIDADES NARRATIVAS

A Bíblia é a ponte entre as vastas tradições do judaísmo e cristianismo, cuja influência se estende para além de suas próprias fronteiras religiosas, ao ponto de se tratar mundialmente da existência de uma “cultura judaico-cristã”. Como afirma Tolentino Mendonça:

Um dos dados que hoje temos por adquirido no estudo das Escrituras é que elas constituem um ponto de diálogo e confluência de tradições mais vastas que as fronteiras de Israel ou da Igreja. Há uma espécie de patrimônio comum que circula, um lato repertório de mitos, metáforas e crenças, que encontramos assimilados, com nuances respectivas, em tradições religiosas e culturais diversas. As grandes narrativas não têm autores, têm contadores. A carga de originalidade é fornecida por quem conta, onde conta e com que finalidade. Não nos podemos espantar por reconhecer que há um tráfico de iconografias, narrações e construções plásticas entre crenças.⁶¹⁵

O tráfico de iconografias, narrações e construções plásticas entre o judaísmo e o cristianismo se revela no tema pesquisado da judeofilia. A Bíblia é fecunda em símbolos, metáforas e mitos, produzindo uma vasta simbólica tanto no judaísmo como no cristianismo. A pergunta a ser feita, levantada nas hipóteses desta tese, é por

⁶¹⁵ Na citação, Tolentino está se referindo ao estudo da angelologia bíblica. Entretanto, suas considerações cabem perfeitamente no assunto dessa tese. MENDONÇA, 2015, p. 104.

qual razão a judeofilia ocorreu com significativa intensidade e abrangência apenas no último século, e explicitamente apenas nas linhas protestantes do cristianismo.

6.1.1 A experiência e a expectativa na escatologia protestante

Por que a judeofilia apenas ocorreu com maior intensidade depois do século XIX, e ganhou evidência depois de meados do século XX? O historiador Reinhart Koselleck (1923-2006) será útil aqui. Para esse historiador dos conceitos, as categorias de *experiência* e *expectativa* entrelaçam o passado e o futuro e orientam ações sociais e políticas. Sua famosa tese afirma que o tempo histórico é construído a partir do entrelaçamento entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. A experiência é o passado ainda existente, incorporado na lembrança, que funde tanto a racionalidade como o comportamento inconsciente, cujo resultado é transmitido de geração a geração. O conjunto da experiência é representado pela metáfora do “espaço” porque trata-se de uma aglomeração de sentidos simultaneamente presentes na vivência de determinada geração. Já a expectativa é aquilo que no presente se espera como realização, um futuro do agora que ainda não existe nem foi experimentado, mas pode ser previsto, um local onde resiste a esperança e o medo, o desejo e a vontade, assim como a curiosidade. Sua representação é a metáfora do “horizonte”, a linha depois da qual se abre um novo espaço de experiência ainda não conhecido nem completado.⁶¹⁶ Então, para Koselleck, cada geração vive sob essa dupla condição: impregnada de experiências sobrepostas, mas também influenciadas por novas esperanças ou decepções que repercutem nas primeiras.⁶¹⁷

A partir das categorias meta-históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa que Paul Ricoeur afirma o fato de cada pessoa ser afetada tanto pela história vivida como pela história que faz. “É precisamente esse vínculo entre a ação histórica e um passado recebido e não feito que preserva a relação dialética entre horizonte de expectativas e espaço de experiência”.⁶¹⁸ O conceito é precioso para compreensão da temporalidade da judeofilia. Até o século XVI, o pensamento cristão relegava a figura do judeu a um passado narrado pela Bíblia e superado por dois princípios teológicos determinantes: a ideia de que os judeus foram os responsáveis

⁶¹⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006. p. 308-311.

⁶¹⁷ KOSELLECK, 2006, p. 313.

⁶¹⁸ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 363.

pela morte de Cristo e, portanto, rejeitados na nova aliança; ou um princípio de substituição, no qual Israel do Antigo Testamento passa a ser fundamentalmente um tipo da igreja do Novo Testamento, a qual substitui ou realiza o povo de Deus do passado em promessas e fidelidade divina. O espaço de experiência confirmava tais princípios: os judeus estavam espalhados, eram por vezes hostilizados (em uma macabra confirmação da condição de “pária” imposta pelos próprios cristãos) e não eram mais os controladores da Terra Prometida.

Embora tais ideias ainda tenham prevalecido depois da Reforma, a hermenêutica literal do texto reposicionou os judeus no imaginário protestante, os quais passaram a ser alvo de certa esperança vinculada a uma conversão no final dos tempos. Essa esperança foi sendo gradativamente ampliada para a expectativa de uma restauração territorial na Palestina, o que ainda era algo distante nos primeiros séculos da vivência protestante. Entretanto, o espaço de experiência mudou dramaticamente a partir do final do século XIX com a emergência do movimento sionista, conforme observado no quarto capítulo. O aumento gradativo da migração de judeus para a Palestina aumentou sensivelmente a esperança protestante justamente no tempo do surgimento do dispensacionalismo, e os acontecimentos políticos da primeira metade do século XX, que culminaram com a independência do Estado de Israel, fizeram o imaginário dos defensores da doutrina explodir em êxtase pelo cumprimento das profecias conforme suas interpretações. Nunca um espaço de experiência do cristianismo em relação aos judeus fora tão impregnado de fatos, o que aproximou o horizonte de expectativa das comunidades protestantes e ampliou significativamente a esperança de uma conclusão da história de acordo com as suas compreensões da realidade.

Como analisado ao final do quinto capítulo, o protestantismo brasileiro desce do protestantismo norte-americano, tanto pela origem missionária como na influência teológica. Considerável parte dos protestantismos brasileiros, portanto, partem de uma mesma base histórica e teológica dos protestantismos norte-americanos, embora com sutilezas e desenvolvimentos distintos. Mesmo a escatologia oriunda da Europa (caso, por exemplo, daquela publicada pela Chamada da Meia Noite), tem por base o dispensacionalismo da mesma matriz darbyista. Como esse fenômeno se manifesta dentro das comunidades protestantes é o que será ve-

rificado adiante a partir da análise de um elemento teológico fundamental dentro das diversas identidades ligadas à judeofilia: a simbólica do Reino.

6.1.2 A simbólica do Reino na escatologia protestante

Como recorda Lindberg, se a memória é o fio condutor das narrativas de identidade pessoal, a história o é das identidades coletivas. Os cristãos confessam que Jesus Cristo ressuscitou e irá retornar para consumir a história. Esse foi o centro da proclamação dos primeiros cristãos. Isso produz uma perspectiva tanto histórica quanto escatológica: os cristãos definem sua própria identidade tanto pelo passado – as narrativas fundantes sobre Cristo e os apóstolos – como na expectativa do futuro – as profecias relativas ao retorno de Cristo e o estabelecimento definitivo do Reino de Deus. Esse é um princípio importante na origem do cristianismo mantido na Reforma, também moldado dentro de uma identidade histórica relacionada ao passado, presente e futuro da igreja.⁶¹⁹

Aqui será necessário retornar a Oscar Cullmann. Ele foi mencionado ao se refletir sobre a diferença da percepção escatológica dos primeiros cristãos para o judaísmo pregresso, na qual o centro da salvação, ou melhor, seu ápice, não está mais no final da história, mas deslocado para o passado, no evento da morte e ressurreição de Cristo. Esse entendimento, segundo Cullmann, está intimamente ligado à certeza religiosa de se estar vivendo dentro de uma história da salvação. Judaísmo e cristianismo são profundamente marcados por tal história, conduzida pelos atos salvíficos de Deus, o que os distingue das outras religiões.⁶²⁰ Nessa história, na qual profetas e apóstolos compreendem estar inseridos em eventos ordenados segundo o projeto de Deus, se chocam duas forças antagônicas: uma constante e uma contingência. A constante é o plano divino, e a contingência, os eventos singulares que resistem aos desígnios de Deus. É o contexto, por exemplo, do Antigo Testamento, no qual os profetas predizem tanto a salvação quanto o julgamento. Essas questões estão, segundo Cullmann, intimamente ligadas ao problema do “retardo da Parusia”.⁶²¹ Jesus veio, cumpriu sua missão ao morrer e ressuscitar, subiu aos céus

⁶¹⁹ LINDBERG, 2017, p. 25.

⁶²⁰ CULLMANN, 2020b, p. 47.

⁶²¹ CULLMANN, 2020b, p. 275-276.

onde está assentado à direita de Deus, e prometeu voltar para completar o Reino. Há um ponto intermediário nessa sequência, na qual se insere a história da igreja.

O deslocamento do centro da salvação para o passado produziu algo inteiramente novo no cristianismo em relação às tradições do judaísmo. Trata-se de uma tensão entre o presente e o futuro, entre aquilo que já foi cumprido em Jesus e aquilo que ainda deve ser consumado. Isso aparece já no cânone neotestamentário: todos os seus autores retomam tanto a proclamação de João Batista – “o Reino de Deus está próximo” (Mateus 4:17) – como também lembram a vinda do Reino na pessoa de Jesus (Lucas 11:20) e a vitória sobre a morte na sua ressurreição. Por isso, conforme analisa Cullmann, os livros do Novo Testamento colocam lado a lado as afirmações do “já” e do “ainda não”. A fé sabe que tudo se cumpriu, e a esperança espera que tudo se conclua.⁶²² Essa é a tensão na qual o cristianismo se constituiu, e na qual opera desde suas origens: o Reino de Deus *já* realizado na obra de Jesus Cristo, mas *ainda não* consumado em sua volta.

O teólogo George Eldon Ladd (1911-1982) segue basicamente o mesmo entendimento de Cullmann a respeito da tensão entre presente e futuro, entre um Reino já realizado mas ainda não consumado no seio cristão. Entretanto, ele discorda pela ênfase maior dada ao divisor da história, a morte e ressurreição de Cristo, em detrimento do ponto final, a Parusia. Optando por uma linha do tempo semelhante, mas com pequenos ajustes (proposta por Geerhardus Vos), Ladd conclui que pela vinda de Cristo ocorreu uma invasão do futuro, a Era Vindoura, no presente da história humana. Assim, a igreja estaria vivendo entre duas eras: “a antiga era prossegue em atividade, mas os poderes da nova era invadiram-na”.⁶²³ A igreja, para Ladd, vivencia a tensão da sobreposição de eras, a Era Presente, terrenal e marcada pela corrupção, e a Era Vindoura, o próprio Reino de Deus cuja vontade está estabelecida nos céus.

Voltando a Cullmann, o fato das testemunhas bíblicas verem-se como personagens de um grande drama conduzido por Deus na história da salvação tem algumas consequências importantes para a dogmática e sistemática cristã – as quais interessam diretamente a essa tese. Uma delas é que a presença do Espírito Santo é um sinal do tempo do “já”, sendo um elemento do “tempo do fim” realizado. A ter-

⁶²² CULLMANN, 2020b, p. 299-300.

⁶²³ LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Exodus, 1997. p. 66.

ceira pessoa da Trindade é uma força do futuro Reino presente na igreja de hoje.⁶²⁴ Cullmann está se referindo à presença do Espírito na igreja desde os tempos apostólicos, mas é notável como tal conceito teológico está na base fundamental do pentecostalismo, o que o vincula diretamente a uma noção de “já” do Reino. Mais adiante, Cullmann reconhece que a permanência de Israel na história recente do mundo é uma prova de que a história da salvação segue seu curso, apesar das piores perseguições aos judeus. O povo eleito, preservado por Deus, estaria esperando a condução divina à sua plenitude no grande final escatológico.⁶²⁵ Esta é, precisamente, uma expectativa relacionada ao “ainda não” do Reino.

Assim, resumindo: os discursos cristãos, e especialmente os protestantes, encontram-se montados exatamente sobre o paradoxo da certeza de um Reino que já veio, mas ainda não foi consumado. Tanto o imediatismo do *já* quanto a espera do *ainda não* fazem parte do etos escatológico cristão e especialmente do protestante.

O impacto dos textos apocalípticos, por exemplo, está vinculado ao futuro do *ainda não*. Sinais são buscados e identificados dentro dessa perspectiva. Os símbolos e metáforas são expressões fazendo ponte entre o passado do texto, o presente do leitor e a expectativa do que está por se realizar, cujo drama pode ser observado nas páginas do jornal do dia. Como aponta Gerald Bray, os apocalipses em geral – tanto o Apocalipse do cânone cristão como os textos apócrifos – possuem algumas características comuns, sendo que uma das mais importantes é o interesse no destino histórico, apresentado de forma simbólica. O que está por vir é uma batalha cósmica entre o bem e o mal, concluída quando o bem prevalecer. Entretanto, como a conexão entre a realidade cósmica e a história concreta é difícil de precisar, fica sempre aberta a possibilidade de que algum acontecimento do momento simbolize o conflito espiritual profetizado – fato que somente será percebido pela “pessoa sábia”, capaz de “ler os sinais dos tempos”.⁶²⁶ A expectativa de que o futuro finalmente está despontando, acrescido do entendimento de se viver o palco de uma batalha cósmica oculta que poucos eleitos conseguem perceber, abre a porta para a especulação constante. Neste campo são jogadas as partidas da interpretação escatológica de cunho apocalíptico, quando não sensacionalista.

⁶²⁴ CULLMANN, 2020b, p. 512.

⁶²⁵ CULLMANN, 2020b, p. 520-521.

⁶²⁶ BRAY, 2017, p. 461.

Portanto, pode-se afirmar que a linha do *ainda não* do Reino está vinculada às interpretações milenistas protestantes clássicas, das quais o dispensacionalismo faz parte, nas quais Israel tem um papel importante no fim, sendo então apoiado politicamente e espiritualmente, mas basicamente observado. Israel, neste caso, é o “outro” da igreja, aquele que deve ser cuidado nas ações políticas e convertido a Jesus Cristo como o Messias prometido pelas Escrituras.

Do outro lado do paradoxo, o *já* do reino de Deus, também ocorre um entendimento escatológico, porém vinculado existencialmente aos sinais da volta de Cristo. Este outro aspecto escatológico da simbólica do Reino é fundamental nos movimentos pentecostais e neopentecostais do protestantismo. Conforme James Smith, já explorado nesta tese, o pentecostalismo possui cinco aspectos que definem uma espécie de “cosmovisão pentecostal”, a saber: 1) uma postura de radical abertura para Deus, deixando possibilidades para o diferente ou novo; 2) uma teologia encantada da criação e da cultura, entendendo o mundo como repleto de Deus e de outros espíritos; 3) uma valorização do aspecto corporal e material da existência, expressa na crença da cura divina e da prosperidade; 4) uma epistemologia afetiva e narrativa pelo fato de destacar a experiência pessoal do crente; e 5) uma orientação escatológica voltada para missões e justiça.⁶²⁷ Para esta tese, destacam-se do terceiro ao quinto: a escatologia é central justamente porque o derramamento do Espírito Santo é compreendido como um sinal dos últimos dias, uma manifestação do reino vindouro. Entretanto, diferente do que se imagina, a “chuva serôdia” do Espírito Santo não é válvula de escape do mundo, mas “desejo de ser símbolo e exemplo do reino vindouro, e até mesmo fomentar a transformação *deste* mundo”.⁶²⁸

Por isso os pentecostais (e neopentecostais) pensam muito mais concretamente no *já* do Reino de Deus porque projetaram sua experiência carismática na linha da história da salvação como um evento histórico, o derramar do Espírito Santo hoje como foi no tempo dos apóstolos. O século XX da experiência pentecostal replica o século I dos primitivos. O derramamento do Espírito Santo marca a ideia do final dos tempos, do retorno iminente de Jesus e da necessidade de evangelização urgente, aspecto relacionado ao final do Reino, aguardado para imediatamente. Mesmo na expectativa do “ainda não”, o “já” se faz presente e muito próximo.

⁶²⁷ SMITH, James K. A. **Pensando em línguas**: contribuição pentecostal para a filosofia cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova, 2020b. p. 46-47.

⁶²⁸ SMITH, 2020b, p. 87.

Esse vínculo com a concreta presença do Reino de Deus no mundo faz com que a fé pentecostal, segundo Smith, por crer no sobrenatural divino presente na natureza, enfatize a cura deste corpo, e mesmo a prosperidade neste mundo. Tal pensamento se manifesta não de forma propositiva, como na teologia tradicional, mas estética, pela via do culto pentecostal. Ele é baseado na narrativa e na metáfora.⁶²⁹ Assim, no testemunho e na vivência cotidiana de liturgias, símbolos e metáforas, os pentecostais se veem em experiências como as dos personagens bíblicos, constituindo assim sua própria identidade narrativa. É precisamente neste aspecto que está situado o fenômeno da “pentecostalização do sionismo cristão” pela via do símbolo, conforme apontado por Williams e descrito no quinto capítulo dessa tese.

Portanto, pode-se afirmar que essa linha do *já* do Reino está vinculada às interpretações pneumatológicas do pentecostalismo e neopentecostalismo, na qual Israel é uma prova do Reino de Deus em realização, sendo não apenas apoiado, mas também celebrado na liturgia. Israel, neste caso, é o “si mesmo”, o semelhante a ser imitado pela igreja, com quem se comungam narrativas e símbolos.

Resumindo: a doutrina cristã, de maneira geral, está marcada pelo paradoxo do Reino já estabelecido mas ainda não consumado. Os protestantismos, com a emergência da interpretação literal e literalista do texto bíblico, acrescentaram a este paradoxo ingredientes entusiasmados a respeito do cumprimento de profecias, tanto daquelas já manifestas no presente da igreja como das aguardadas para o futuro próximo. É neste caldo doutrinário e cultural que se manifesta o fenômeno da judeofilia. Nas próximas páginas serão levantadas algumas conclusões tomadas a partir da retomada do fenômeno descrito no primeiro capítulo à luz do referencial teórico levantado no segundo.

6.1.3 Os entrecruzamentos narrativos na judeofilia

A judeofilia do protestantismo brasileiro pode ser compreendida a partir da simbólica do Reino de Deus sob o paradoxo do *já* e do *ainda não*, em cujo imaginário escatológico os judeus e seu Estado têm centralidade. Retomando a classificação elaborada no primeiro capítulo, pode-se pensar os vínculos teológicos a partir de dois agrupamentos: 1) a identidade protestante vinculada ao *ainda não*, geralmente

⁶²⁹ SMITH, 2020b, p. 133.

(mas não exclusivamente) relacionada ao protestantismo histórico tradicional, especialmente de base dispensacionalista, cujos entrecruzamentos narrativos estão especialmente ligados ao Estado de Israel e à conversão dos judeus, vinculados à motivação da “judeofilia milenista”; e 2) a identidade protestante vinculada ao *já*, geralmente (mas não exclusivamente) relacionada ao protestantismo de matriz pentecostal e neopentecostal, fundamentada basicamente no símbolo, cujos entrecruzamentos narrativos estão mais relacionados ao universo simbólico judaico entendido como derivado da Bíblia e vinculado à “judeofilia mimética”. Cabe ressaltar que a terceira judeofilia identificada, a “judeofilia comercial”, é teologicamente parasitária das outras duas – ou seja, se mantém pelo entusiasmo de protestantes apaixonados por Israel que passam a consumir produtos –, sendo mais uma manifestação típica do rio cultural capitalista no qual o protestantismo brasileiro navega do que propriamente o resultado de uma hermenêutica.

Primeiro, a identidade protestante da judeofilia milenista, vinculada ao *ainda não*. Nesta identidade, os protestantes se veem como membros do povo eleito de Deus, aguardando a Parusia, enquanto observam o desenrolar da história dos judeus na expectativa de que reconheçam ser Jesus o verdadeiro Messias de Israel e apoiam seu Estado como cumprimento parcial das profecias bíblicas. Os judeus são entendidos como uma espécie de “povo de Deus em suspenso”, aguardando a plena realização de seu propósito na completude do Reino de Deus. Israel, aqui, é um “outro” da igreja a ser cuidado e observado. Por isso, essa judeofilia é praticada em todos os protestantismos, mas com muito mais ênfase no histórico e ortodoxo.

Essa vertente é mensurável pela quantidade de livros de escatologia e das Bíblias comentadas de matriz dispensacionalista publicadas no Brasil, além das manifestações de sionismo cristão observadas na literatura, na Internet e na Câmara dos Deputados federais. Esse tipo de judeofilia possui uma origem mais teológica, derivada – como observado – de uma hermenêutica literal e literalista do texto bíblico, na qual o atual Estado de Israel tem papel central como o “relógio do fim dos tempos”. Essa judeofilia aguarda o desenrolar dos acontecimentos políticos da história moderna até a consumação do Reino de Deus na volta de Cristo, razão pela qual suas especulações escatológicas estão sempre vinculadas às notícias recentes da política internacional, especialmente quando relacionadas a Israel. É uma vertente ampla, mas com intensidades especulativas distintas e que produzem ações políti-

cas – o sionismo cristão – igualmente distintas. Nas tradições amilenistas e pós-milenistas, a tendência especulativa é bem menor, uma vez que os sinais dos tempos são entendidos como atuantes na história desde a primeira vinda de Cristo. Já nas tradições pré-milenistas, o olhar contemporâneo cresce na medida em que se aguardam acontecimentos intensos para o fim da história, o que aumenta exponencialmente no caso dispensacionalista. É precisamente nesta linha, predominante no Brasil, que se produzem as tabelas cronológicas do futuro organizando as diferentes profecias escatológicas em uma estrutura coerente com suas hermenêuticas. Também é nesta linha que se procura identificar muito concretamente os personagens das narrativas escatológicas – como o Anticristo, as bestas do Apocalipse, Gogue e Magogue, entre outros – com nações e personalidades do mundo contemporâneo. Também nessa linha estão situados os casos mais extremos e heterodoxos de interpretações fantasiosas e sensacionalistas, desprendidas das escatologias tradicionais do protestantismo.

É por esta razão que há um entrecruzamento de narrativas importante mantendo ativa a judeofilia milenista. Ela se alimenta de outras narrativas e acontecimentos históricos, especialmente aquelas produzidas pelos judeus. O maior exemplo já foi tratado no quinto capítulo, o fato do Estado de Israel proclamar sua independência ao mesmo tempo em que buscava no texto bíblico o seu mito nacionalista, trazendo aos dispensacionalistas a “prova” de que suas interpretações estavam corretas. Neste caso, tanto os acontecimentos (a independência em si) como as narrativas judaicas (o nacionalismo laico e secular, mas vinculado à Bíblia como fonte histórica) cruzaram com as expectativas dos protestantes. Fatos como o aspecto laico e até progressista do Estado de Israel, ou a descrença dos judeus em Jesus como o Messias, complicam o quadro, fazendo com que a narrativa dispensacionalista se rearticule para explicar os resultados imprevistos em seu sistema. Acontecimentos mundiais também provocaram reações ao longo das décadas, especialmente no que se refere à figura do inimigo: o Anticristo. Sua identidade é especulada a partir do “perigo para a sociedade ocidental” na ótica fundamentalista, podendo ser um grande líder soviético (anos 1980), um articulador europeu vinculado à Nova Era (anos 1990), magnata oriundo do mundo árabe (anos 2000) ou líderes ocultos da

Nova Ordem Mundial.⁶³⁰ Independentemente de qual seja a linha interpretativa, ela está vinculada à ideia de que se tratam de personalidades do mundo contemporâneo.

Resumindo: o entrecruzamento de narrativas é um fato a ser ressaltado na judeofilia milenista. A narrativa ficcional do dispensacionalismo,⁶³¹ elaborada a partir da profecia bíblica, alimenta-se das narrativas históricas e míticas do Estado de Israel, a entidade presente na Terra Santa e portadora do símbolo bíblico, e dos fatos internacionais que pipocam diariamente no drama da história mundial.

Segundo, a identidade protestante da judeofilia mimética, vinculada ao *já*. Nesta identidade, os protestantes também se veem como membros do povo eleito de Deus, e igualmente observam a história judaica e os atos de seu Estado. Entretanto, o fator escatológico relacionado ao futuro cai para segundo plano, ganhando evidência as manifestações do Reino de Deus no presente, vinculados ao derramamento do Espírito Santo nos últimos dias, a “última chuva antes da colheita”. Esse derramamento inclui bênçãos diversas, como a cura ou a prosperidade. Como esse movimento se compreende uma continuidade da “primeira chuva”, a do Pentecostes do livro bíblico de Atos, há a identificação com a igreja primitiva – uma igreja fundamentalmente judaica. Neste caso, busca-se um resgate de “símbolos bíblicos originais” do passado, visualmente percebidos nas tradições das comunidades judaicas do presente e na própria existência do Estado de Israel. O povo judeu, nesta judeofilia, é o “semelhante” da igreja a ser celebrado e com quem se comungam símbolos. Por isso, essa judeofilia é mais comum no protestantismo pentecostal e neopentecostal e rejeitada com pesadas críticas pelas comunidades protestantes históricas.

É importante compreender que esta judeofilia está vinculada a grupos que levaram às últimas consequências a rejeição protestante das tradições dos cristianismos anteriores. A carência de uma simbólica litúrgica em tais comunidades abriu espaço para a importação dos símbolos do povo de Deus histórico e visível, Israel. Essa vertente é percebida pela presença da bandeira israelense, a celebração das festas judaicas, amplo uso de objetos litúrgicos como shofar, quipá, talit e menorá,

⁶³⁰ Aqui o autor da tese toma a liberdade de citar de memória interpretações sobre o Anticristo que ouviu em púlpitos protestantes ao longo dessas décadas.

⁶³¹ O termo “ficcional” está sendo aplicado às narrativas futuristas do dispensacionalismo porque elas são exatamente isso: imaginação do que está por vir e, por consequência, não verificáveis concretamente na realidade. Narrativas localizadas temporalmente no futuro não podem ser enquadradas em narrativas históricas – que tratam do passado –, mas em narrativas ficcionais.

entre outros – além de um entusiasmo sacramental pela Terra Santa e os “produtos originais” importados. A celebração da presença do Reino de Deus pede por uma liturgia, cujos símbolos são resgatados das tradições judaicas, o povo bíblico de Israel. Também se trata de uma vertente absurdamente ampla, com níveis de intensidade distintas. Igrejas protestantes podem estar usando menorás apenas como objetos decorativos de seus cultos; outras podem estar incorporando rituais das festas judaicas em seu calendário litúrgico; ou podem explorar a simbólica bíblica misturada à tradição judaica em estruturas como o Templo de Salomão e o Centro Cultural Jerusalém da IURD. Enfim, a multiplicidade de usos é típica desse caso.

Em determinados casos pode simplesmente não estar ocorrendo judeofilia de fato. Se uma igreja utiliza um símbolo da menorá ou outro elemento qualquer citado no texto canônico e o compreende como puramente bíblico, sem uma relação consciente com a simbólica judaica, o que está em questão não é uma paixão pelos judeus, mas pelos objetos narrados na Bíblia. Os judeus religiosos podem até estranhar o uso e acreditar que se trata de assimilação de sua cultura, mas não seria o caso. Trata-se de um imaginário vinculado a outro lugar, mais antigo, um lugar bíblico – que também faz parte do imaginário do cristianismo por partir do mesmo texto de origem.

Entretanto, há elementos não citados ou descritos na Bíblia que acabam sendo incorporados do judaísmo, mesmo quando configurados depois da era bíblica. Nesse sentido, a principal característica da judeofilia mimética é a ressignificação dos símbolos judaicos para um contexto protestante a partir da compreensão de serem estes símbolos bíblicos. Símbolos revelam essências, e estas essências são atemporais – logo, a simbólica e liturgia judaicas são compreendidas como tradições originais da Bíblia. Aqui pouco importa se a confecção do talit passou por um desenvolvimento técnico posterior: ele é percebido como o manto usado por Jesus e pelos apóstolos em sua forma mais pura e original. As festas judaicas, também resultado de uma ordenança da Torá, ganham estatuto perpétuo e buscam ser celebradas no modo acabado e aprimorado pelas tradições judaicas ao longo de séculos, como se fossem celebradas desta maneira nos tempos bíblicos. Um símbolo tardio como a Estrela de Davi passa a ser entendida como símbolo da cultura material israelita do tempo bíblico, embora não tenha rigorosamente nenhuma menção na Bíblia ou no

Talmude.⁶³² Assim, os símbolos do judaísmo passam a ser compreendidos como símbolos bíblicos e, como tais, incorporados pelos protestantes que vivem as metáforas da Bíblia em suas experiências cotidianas. A imaginação que reconstitui a cultura material do povo de Deus da Bíblia é alimentada pelo que os protestantes observam na cultura material do judaísmo do presente. Entretanto, uma vez incorporados nas liturgias protestantes, os símbolos judaicos se desprendem de seu sentido original e passam a ter significados novos dentro da compreensão de cada comunidade. Eles são, por assim dizer, cristianizados.⁶³³

É importante observar que as ressignificações também se entrecruzam nas experiências dos protestantes com o Estado de Israel. O caso mais emblemático é o da bandeira nacional israelense. Como já tratado no quarto capítulo, a bandeira foi uma síntese gráfica do talit somado ao Magen David. Ou seja, os sionistas ressignificaram os símbolos religiosos do judaísmo para criar um símbolo cívico. Grosseiramente falando, os sionistas tomaram o símbolo religioso e o laicizaram, assim como as narrativas nacionalistas laicizaram as narrativas bíblicas. Os protestantes, contudo, usam a bandeira de Israel em cultos e em eventos como a Marcha para Jesus. Entretanto, deve-se atentar para o fato de que a bandeira de Israel não está sendo usada nestes locais como o lábaro nacional israelense; não se trata de uma referência diplomática ao país situado no Oriente Médio. Seu uso se dá como elemento religioso, uma representação do Reino de Deus visível neste mundo. Esse é o sentido simbólico de um protestante fazendo tremular a bandeira de Israel durante os louvores a Jesus como o leão de Judá, o Rei do universo. Assim, pode-se afirmar que os protestantes retiraram a bandeira de Israel de seu ambiente profano, a simbólica nacionalista, e o transferiram para o ambiente sagrado da expectativa do Reino de Deus. A bandeira de Israel foi sacralizada. É por isso que eventualmente se verá um protestante envolto com ela como se fosse um talit.

⁶³² Um exemplo do entendimento atemporal de um símbolo como a Estrela de Davi foi percebido na visita ao Jardim Bíblico junto ao Templo de Salomão. Ali havia a reprodução do Tabernáculo construído segundo a descrição bíblica, em tamanho real, conforme anunciou o guia. Dentro do Mar de Bronze havia um cálice no qual estava gravada a Estrela de Davi como elemento decorativo. Uma inclusão absolutamente anacrônica que demonstra o quanto os símbolos podem se locomover temporalmente na imaginação humana.

⁶³³ Exemplo é o “talit messiânico”, segundo relato de um rabino reformista entrevistado para esta tese (o que será relatado adiante). O rabino mencionou que, em uma liturgia celebrada em sua sinagoga, uma menina de sua comunidade teve dificuldade em ler em hebraico os dizeres de seu talit. Quando o rabino foi conferir, descobriu que ela havia comprado um talit produzido por protestantes, no qual constava um louvor a Jesus Cristo.

Resumindo: a ressignificação de símbolos é o fato a ser ressaltado na judeofilia mimética. Os protestantes desta vertente constroem suas identidades entendidas como mais próximas da Bíblia e das comunidades primitivas, tomando do judaísmo os símbolos entendidos como mais “puros” e “originais” do que aqueles desenvolvidos pelo cristianismo milenar e mesmo pelo protestantismo histórico.

Aqui cabe ressaltar uma última observação. A judeofilia mimética pode levar comunidades protestantes a uma transformação profunda de suas identidades, dependendo do grau de envolvimento com a simbólica judaica. No terceiro capítulo foi analisado o poder da liturgia na construção de identidades, criando hábitos que produzem desejo. Por essa razão, pode-se inclusive tratar de gradações entre protestantismo e judaísmo. Comunidades protestantes que se intitulam *restauracionistas*, por exemplo, mantêm-se como cristãos gentios, mas assimilam as tradições judaicas por entenderem ser esta a identidade da igreja mais antiga da experiência cristã, aquela das narrativas do Novo Testamento. Há o caso de um *judaísmo messiânico*, o qual se desenvolveu no último século a partir de judeus crentes tanto na Torá como em Jesus. Esse movimento constitui congregações mistas tanto de judeus como gentios, mantendo a identidade e práticas judaicas em hebraico. Mas há ainda a emergência de uma nova relação de grupos neopentecostais com o judaísmo messiânico, manifesto por pessoas decepcionadas com suas denominações, as quais, mesmo não sendo de origem judaica, passaram a integrar o movimento como se judeus o fossem – com aponto Solange do Carmo.⁶³⁴ Ou seja, há um fluxo bastante sensível de protestantes, especialmente de vertente neopentecostal, integrando-se a identidades judaicas messiânicas.

Outro fenômeno ainda mais radical, entendido aqui como ainda ligado à judeofilia mimética, foi pesquisado por Manoela Carpenedo em um movimento por ela definido como *evangélico judaizante*.⁶³⁵ Neste grupo, observado em uma comunidade de Porto Alegre, a autoridade está no Talmude e em outras literaturas judaicas,

⁶³⁴ CARMO, Solange Maria do; ANDRADE, Aila Luiza Pinheiro de. O processo da pesquisa sobre Jesus histórico e o surgimento do Judaísmo Messiânico. *Horizonte*, v. 13, n. 40, p. 2194-2220, out/dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n40p2194>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 2214-2215.

⁶³⁵ Orig.: “*Judaizing Evangelical*”. CARPENEDO, Manoela. **Becoming Jewish, Believing in Jesus: Judaizing Evangelicals in Brazil**. New York: Oxford University Press, 2021. Um resumo de sua pesquisa pode ser encontrada em CARPENEDO, Manoela. Vivendo a nossa ascendência marra-na. Ritual e identidades judaicas entre os evangélicos judaizantes no Brasil. *Lusotopie*, Leiden, v. 18, n. 2, 2019, p. 167-191. Disponível em <https://doi.org/10.1163/17683084-12341742>. Acesso em: 31 mai. 2022.

buscando levar a outros cristãos a “verdade judaizante” sem se associar ao judaísmo convencional nem buscar reconhecimento do Estado de Israel para uma migração pela Lei do Retorno.⁶³⁶ Nesse grupo, formado por antigos membros do evangelicalismo carismático (denominados nessa tese como pentecostais e neopentecostais), o passado cristão é reinventado, permitindo que os elementos cristãos como Jesus, o Novo Testamento e a forma de adoração permaneçam em suas liturgias, formando uma ponte simbólica para seu movimento.⁶³⁷ A relação com Jesus é ambígua, pois apesar de ser constantemente citado na forma hebraica *Yeshua*, sua figura perdeu a centralidade e suas antigas propriedades: depois de assumir práticas judaicas ortodoxas baseadas na lei de Moisés, a salvação passou a ser não apenas pela graça de Jesus, mas também pela observação da lei judaica, sendo o sacrifício de Cristo gradualmente atrelado ao conhecimento e observação da Torá – incluindo a circuncisão, por exemplo.⁶³⁸ A própria doutrina cristológica mudou sensivelmente: Jesus sofreu uma mudança hierárquica, deixando de ser a encarnação de Deus e alvo de adoração para se tornar o “primeiro Hassid” – ligando-o ao movimento piedoso do hassidismo judaico do século XVIII.⁶³⁹ Finalmente, esse grupo acabou por se identificar como *Bnei Anussim*, os marranos ou convertidos forçados ao catolicismo ibérico do século XIV e que vieram a compor parte da população brasileira. Esses evangélicos judaizantes, assim, se veem como recuperadores de uma judaicidade perdida no passado e reativada pela sua aproximação às tradições judaicas, criando uma narrativa de origem identificada com o povo judeu.⁶⁴⁰ O movimento evangélico judaizante, segundo Carpenedo, deve ser interpretado como uma forma de “restauração religiosa” pela qual práticas do neopentecostalismo consideradas erradas ou problemáticas (como o individualismo, a doutrina da prosperidade e o relaxamento do etos evangélico) seriam purificadas pelo judaísmo.⁶⁴¹

O elemento da restauração – ou retorno às origens – permanece sendo, portanto, importante elemento motivador dos evangélicos judaizantes, e parece estar também na base simbólica do fenômeno da judeofilia como a busca de uma pureza original da fé cristã. Entretanto, dada a pulverização dos diferentes movimentos, e

⁶³⁶ CARPENEDO, 2021, p. 27-28.

⁶³⁷ CARPENEDO, 2021, p. 119.

⁶³⁸ CARPENEDO, 2021, p. 130.

⁶³⁹ CARPENEDO, 2021, p. 132-134.

⁶⁴⁰ CARPENEDO, 2021, p. 166-167.

⁶⁴¹ CARPENEDO, 2021, p. 252.

da intensidade variada de elementos entre tradições cristãs e judaicas, poderia se especular o quanto a concentração na Torá aproxima os protestantes do judaísmo ao mesmo tempo em que distancia gradativamente da figura de Cristo. Poderia se considerar que, conforme aumenta a importância da Torá, diminui a centralidade de Jesus?

Esta análise não será empreendida aqui. Fica o problema para outro momento. As entrevistas de personalidades do judaísmo e do protestantismo realizadas na última etapa desta tese apresentaram uma circunstância não prevista nas hipóteses originais, a qual será descrita e compreendida na próxima seção.

6.2 IDENTIDADES IGNORADAS: O PROBLEMA DO ISRAEL IMAGINADO

Se há uma pluralidade de tradições no judaísmo e no cristianismo, o mesmo pode ser afirmado na vertente cristã do protestantismo com suas mais variadas denominações. Em tempos de globalização, a ocorrência de encontros e produção de múltiplas identidades é uma condição da qual não se pode escapar.

Veja-se o caso da ICAR, talvez a mais tradicional das igrejas cristãs, pelo menos no Ocidente. Como Vanildo Zugno esclarece, antes do Concílio do Vaticano II (1962-1965), ser católico romano era algo evidente e claro: ir à missa aos domingos, prestar culto à Virgem e obedecer ao Papa. Depois, a variedade tomou conta do mundo católico: Fraternidade Pio X, Opus Dei, Renovação Carismática, Focolarinos, Comunidades Eclesiais de Base e Pastoral da Terra são alguns exemplos de tal diversidade – cada grupo pensando a identidade católico-romana de maneira completamente distinta do outro.⁶⁴² Se tamanha pluralidade pode ser percebida dentro de um organismo de milenar tradição como a ICAR, imagine-se o impacto no protestantismo, cuja origem remete ao rompimento com a tradição enquanto critério autenticador de uma fé bíblica original.

Temos então uma pluralidade protestante, o que também deve ser compreendido no judaísmo. Não é possível classificar o que é exatamente “um judeu”, as-

⁶⁴² ZUGNO, Vanildo Luiz. **Vocês todos são irmãos!** Reflexões sobre a identidade e vida religiosa. Porto Alegre: ESTEF, 2013. Disponível em: <https://freivanildo.files.wordpress.com/2020/09/voces-todos-sao-irmaos.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 17.

sim como não é possível defender uma identidade única que defina “um protestante”. Foi observado tal pluralidade nos judaísmos no Brasil, formado por brancos, de origem europeia e formação superior, podendo ser tanto religiosos como seculares. A pluralidade do protestantismo brasileiro é bastante proclamada, e não será necessário explorar o assunto aqui. Importante é compreender que o judaísmo no Brasil é minoritário e distante da realidade da maioria das igrejas protestantes, principalmente da grande massa pentecostal e neopentecostal. Esse fato traz consigo um perigo: a não compreensão dos judeus em suas especificidades por parte dos protestantes. Além disso, o símbolo, como foi analisado no terceiro capítulo, dá a pensar, mas também carrega potencial para produzir confusões, derivações fantasiosas e imaginários desvinculados do real. Essa é a principal descoberta da pesquisa social realizada com representantes do judaísmo e do protestantismo.

6.2.1 A percepção de judeus e protestantes sobre a judeofilia

Uma vez levantadas as bases teóricas para compreender e delimitar o fenômeno da judeofilia, passou-se para a última fase dessa tese, a pesquisa social na forma de entrevista compreensiva de personalidades do contexto judaico e protestante brasileiro, conforme método de Jean-Claude Kaufmann.⁶⁴³ A amostra de entrevistados foi pequena, mas representativa, com informantes “bem escolhidos”.⁶⁴⁴ O objetivo da pesquisa foi analisar como o fenômeno da judeofilia do protestantismo brasileiro influencia as relações sócio-políticas e teológicas entre protestantes e judeus no Brasil, verificando: 1) como a judeofilia dos protestantes é recebida pelas comunidades judaicas; 2) como o turismo e arqueologias protestantes em Israel são percebidos pelas comunidades judaicas; 3) como as comunidades judaicas brasileiras recebem o sionismo cristão ou o apoio ao Estado de Israel; e 4) se há algum contato efetivo entre protestantes e judeus no Brasil.⁶⁴⁵

⁶⁴³ KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva**: um guia para pesquisa de campo. Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

⁶⁴⁴ Conforme propõe KAUFMANN, 2013, p. 74. A íntegra do relatório da pesquisa social e a transcrição completa das entrevistas pode ser conferida em REINKE, André Daniel. **Relatório das entrevistas**: os reflexos da judeofilia no cotidiano religioso do Brasil. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/03/Relatorio-das-entrevistas.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

⁶⁴⁵ A pesquisa social a seguir descrita foi devidamente registrada na Plataforma Brasil sob número CAAE 38951020.0.0000.5314, parecer número 4.387.749.

Primeiro, as entrevistas aos membros da comunidade judaica. Uma dificuldade se impôs desde o início e persistiu ao longo dos meses de investigação: o acesso aos líderes judeus, especialmente no contexto do rabinato, que era o foco principal. Embora diversos contatos tenham sido estabelecidos, o resultado foi bem abaixo do esperado, ficando restrito a três entrevistados.⁶⁴⁶ Entretanto, a dificuldade de entrevistar o rabinato (principalmente ortodoxo) em caráter científico, porém em trabalho oriundo de um pesquisador protestante de uma faculdade luterana, também é um dado importante a considerar. Evidentemente isso pode ser explicado por problema de agendas lotadas, ou o tema não despertar o interesse do entrevistado. Mas é bastante pertinente supor que essa indisponibilidade seria ainda maior a qualquer protestante desejoso de aprender rituais judaicos para utilizar em sua igreja. Essa é a conclusão que será tirada da experiência. Também é notável que os contatos positivos com membros da comunidade judaica dispostos à entrevista tenham sido de pessoas relacionadas ao diálogo inter-religioso.

Os três entrevistados das comunidades judaicas foram: 1) um rabino de linha reformista (integrante de grupos de diálogo inter-religioso); 2) um líder da associação Hebraica; 3) um professor universitário de sociologia (pesquisador das religiões).⁶⁴⁷ Foram feitas diversas perguntas abertas, envolvendo as áreas da investigação da tese: o uso dos símbolos judaicos pelos protestantes; se há contato da comunidade judaica com protestantes; uma avaliação do entusiasmo protestante com o turismo e a arqueologia em Israel; e a recepção do poio político dos protestantes ao Estado de Israel. Resumindo e sistematizando as colocações dialogadas com os entrevistados, pode-se tomar algumas conclusões alinhadas na tabela abaixo:

⁶⁴⁶ Houve o contato com quatro rabinos (um ortodoxo e três conservadores), que inicialmente deram respostas positivas ao contato, mas depois não responderam mais aos contatos; outras três sinagogas foram contatadas, registraram a solicitação mas não deram retorno sobre a possibilidade de entrevista; e foi iniciada uma entrevista com um rabino conservativo, que não deu sequência por discordar do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Além disso, foram tentados outros três contatos com sinagogas, mas não é possível saber se a solicitação foi visualizada.

⁶⁴⁷ Todos os entrevistados subscreveram a entrevista, mas foi decidido manter o anonimato neste texto para evitar eventuais constrangimentos.

POSIÇÃO NA COMUNIDADE JUDAICA	O uso dos símbolos por protestantes	O contato com protestantes	O turismo e a arqueologia	O apoio político ao Estado de Israel
RABINO REFORMISTA	Não aprova o uso. Desaprovação especial ao uso da bandeira de Israel em eventos políticos e ao comércio de símbolos judaicos por igrejas cristãs.	A sinagoga recebe visitas de estudantes, mas não sabe se há protestantes entre eles. Recebe anualmente os alunos da Faculdades EST.	É fantástico que se visite Israel para conhecer o cenário bíblico e a pluralidade religiosa. A arqueologia é importante e traz benefícios a todos.	Considera ser melhor falar bem e apoiar os judeus do que falar mal em bases antisemitas. A origem comum de judaísmo e cristianismo justifica o apoio.
LÍDER DA HEBRAICA	Não vê problema no uso de símbolos. Acha até interessante, pois é melhor falarem bem do que mal. Mas considera ruim usar a bandeira de Israel na política.	Não conhece contato de comunidades judaicas com protestantes.	Considera ótimas a arqueologia e o turismo, tanto pelas divisas para Israel como pelo apoio de pessoas amigas do povo judeu.	Considera muito positivo o apoio, porque é até maior por parte de protestantes do que de algumas comunidades judaicas.
PROFESSOR SOCIÓLOGO	Não considera o uso incômodo, mas acredita que muitos judeus o veem como caricatura. Causa incômodo o uso da bandeira de Israel por segmentos da extrema direita.	Pouco diálogo da sinagoga com os protestantes. Há alguns que se relacionam com o Instituto Brasil Israel, mas muitos grupos organizados fazem oposição ao IBI.	A arqueologia é alvo de disputas políticas tanto de uma esquerda contrária a Israel, como do Estado de Israel e mesmo dos cristãos, que ressignificam a terra em relação a Cristo.	O apoio protestante é por afinidade seletiva, então está ligado às demandas dos evangélicos, não ao Estado de Israel. É um apoio visto com desconfiança no meio judaico.

Figura 10: Tabela com resumo das posições dos entrevistados da comunidade judaica

Veja-se agora as entrevistas aos membros das comunidades protestantes. Houve mais sucesso para encontrar pessoas desse contexto a fim de dialogar sobre a questão da judeofilia do que entre as comunidades judaicas. Entretanto, houve também dificuldades ao buscar contato com pastores ligados ao uso da simbólica judaica.⁶⁴⁸ É possível que essas comunidades também sofram com as críticas contundentes por parte de protestantes históricos, o que poderia explicar a resistência. Houve boas possibilidades de entrevistar protestantes ligados de alguma maneira ao tema da judeofilia, seja pelo viés do sionismo cristão, da teologia ou mesmo do diálogo inter-religioso, e que tivessem algum conhecimento do judaísmo.

Os seis entrevistados das comunidades protestantes foram: 1) um pastor restauracionista (que faz amplo uso de simbólica judaica); 2) um pastor dispensacionista (relacionado à teologia mais entusiasta do sionismo cristão); 3) um pastor reformado (que já foi um participante ativo de movimento do judaísmo messiânico); 4) um sionista cristão (ativista pró-Israel); 5) um professor de teologia (pesquisador do sionismo cristão pelo viés do turismo); 6) e um pesquisador do judaísmo (cristão

⁶⁴⁸ Houve a tentativa de contatar pelo menos três igrejas batistas nas quais foram verificados os usos da simbólica judaica. Nenhuma delas deu retorno, embora tenha sido possível identificar que houve a visualização da solicitação. Um pastor batista respondeu negativamente à entrevista porque fazia uso de elementos judaicos “apenas para ilustrar”, sem preocupações simbólicas ou teológicas mais profundas.

adventista, mas estudante em escola rabínica).⁶⁴⁹ As perguntas foram as mesmas feitas aos membros das comunidades judaicas, espelhadas para o lado protestante, a fim de comparar as distintas visões sobre os mesmos temas e experiências. Veja-se o resumo e sistematização das colocações dialogadas com os entrevistados:

POSIÇÃO NA COMUNIDADE PROTESTANTE	O uso dos símbolos por protestantes	O contato com judeus	O turismo e a arqueologia	O apoio político ao Estado de Israel
PASTOR RESTAURACIONISTA	Judeus ortodoxos tendem a não gostar do uso da simbólica pelos protestantes, principalmente a bandeira de Israel.	A maioria dos protestantes que usam símbolos desconhecem a cultura judaica. O conhecimento deles é baseado em livros, não na convivência com as comunidades judaicas.	Os motivos do turismo são muito variados, mas o maior é o viés mercadológico. A arqueologia acontece para apologia mais do que pela ciência.	O maior problema está na mistura da religião com a política, especialmente pelo conservadorismo. Ao mesmo tempo, é produzido ódio aos palestinos.
PASTOR DISPENSACIONALISTA	Acredita que há reservas dos judeus para o uso, mas não sabe dizer porque não tem contato com eles.	Os protestantes praticamente não têm contato com judeus. Veem os judeus de hoje como extensão do judaísmo do Antigo e Novo Testamentos.	O turismo é algo muito positivo, pois permite a experiência histórica; discorda da "mística". A arqueologia é boa porque dá textura à leitura do texto bíblico.	O apoio não deve ser incondicional. Israel faz parte das profecias cumpridas, mas deve ser visto sempre com reservas diante do cenário político.
PASTOR REFORMADO	Dependendo do contexto, não se dá importância a esse uso. Os judeus mais ortodoxos veriam como ofensivo.	A maioria evangélica não se relaciona com os judeus, mas os judaizantes estudam o assunto via livros e internet.	Turismo é excelente pela dimensão histórica e cultural. Arqueologia é mais importante para cristãos do que para judeus ortodoxos.	O apoio protestante tem sido um apoio acrítico, hoje vinculado a certo triunfalismo dos neopentecostais.
SIONISTA CRISTÃO	Os judeus não gostam muito do uso de símbolos, mas no geral não se incomodam. O maior problema é o uso da bandeira de Israel.	Os que usam símbolos judaicos não conhecem as tradições judaicas. Igrejas tradicionais têm até resistência ao contato com judeus.	Turismo é pelo desejo de abençoar Israel para ser abençoado. A arqueologia é vista como apologética para provar a veracidade da Bíblia.	Imaginam um Israel de direita contra um mundo de esquerda. O apoio a Israel está vinculado a uma ideia política conservadora e contra o inimigo do Islã.
PROFESSOR DE TEOLOGIA	Judeus não gostam que protestantes se façam passar por judeus imitando seus usos ou costumes.	Não conhece protestantes que se relacionem com comunidades judaicas.	O turismo acaba produzindo mais simpatia pelos palestinos do que por Israel. A arqueologia tem sido instrumento político.	Ocorre muito trânsito entre religião e política. O apoio a Israel não deve ser irrestrito, pois a igreja deve promover a reconciliação.
PESQUISADOR DO JUDAÍSMO	Elementos como o talit são usados de maneira inapropriada segundo a tradição judaica. As comunidades judaicas tradicionais veem o uso de forma negativa.	A maior parte dos que usam símbolos não possuem conhecimento das tradições judaicas. Poucos protestantes têm acesso a comunidades judaicas.	Turismo atrelado à visão do Israel bíblico. A arqueologia, para o mundo evangélico, é para provar a Bíblia, diferente do viés acadêmico.	O apoio a Israel está vinculado à escatologia e expectativa da volta de Cristo. Mistura política e religião.

Figura 11: Tabela com resumo das opiniões dos entrevistados da comunidade protestante

Tanto as entrevistas com os membros da comunidade judaica como da protestante representam apenas o olhar do entrevistado sobre suas comunidades, nunca a opinião da própria comunidade. Esse é um dos pontos ressaltados por todos os entrevistados, tanto judeus como protestantes: que há intensa pluralidade de opiniões mesmo dentro da mesma comunidade. Este dado será resgatado adiante. Apesar disso, algumas percepções gerais podem ser extraídas, pois apareceram com frequência nos diálogos.

⁶⁴⁹ Assim como os representantes da comunidade judaica, todos os entrevistados das comunidades protestantes subscreveram a entrevista, mas foi decidido manter o anonimato neste texto para evitar eventuais constrangimentos.

A primeira percepção geral se refere à questão do uso dos símbolos judaicos pelos protestantes. Parece haver uma tendência de que os judeus mais religiosos desaprovem tal uso. Essa opinião muda conforme aumenta a distância do sentimento religioso: o judeu pouco ou não religioso não se importa com tais usos, podendo até haver um pragmatismo de considerar positivo no sentido de que representa um apoio ao povo judeu diante do antissemitismo. Assim, os sentimentos são diversos: por um lado a ofensa pelo uso indevido, por outro considerando o uso como algo ridículo, ou ainda com indiferença. Essa indiferença pode até corresponder à grande massa do mundo judaico, uma vez que boa parte dos judeus não são religiosos. Entretanto, o que foi comum a todos os entrevistados é um grande desconforto pela presença da bandeira de Israel em contextos religiosos das igrejas, mas principalmente em movimentos políticos relacionados à direita e extrema-direita.

A segunda percepção geral bastante evidente foi a ausência de contato entre judeus e protestantes. Talvez esse tenha sido o dado de pesquisa mais importante, pois o objetivo era verificar se havia algum tipo de relacionamento entre comunidades judaicas e protestantes. A descoberta, pelo menos da opinião dos entrevistados, foi que não há afinidades entre judeus (tanto seculares como religiosos) e protestantes. Os únicos contatos são justamente de personalidades envolvidas no diálogo inter-religioso, algo restrito a poucas lideranças religiosas ou ao ambiente acadêmico. Os protestantes podem até ter acesso a uma sinagoga no sentido de buscar conversão ao judaísmo, mas não para aprender seus rituais e fazer uso litúrgico em sua própria igreja. Existe relação mais próxima de protestantes “judaizantes” com sinagogas do judaísmo messiânico (que creem em Jesus como Messias), mas é preciso lembrar que o autoproclamado judaísmo messiânico não é reconhecido como um movimento judaico por nenhuma vertente do judaísmo. A origem do conhecimento da simbólica judaica pelos protestantes que dela fazem uso não ocorre pela convivência com o judaísmo, mas pela leitura de livros e pesquisa na Internet.

A terceira percepção geral trata do turismo e da arqueologia em Israel. Ambos são entendidos como majoritariamente positivos, embora por perspectivas diferentes – seja pela aproximação histórica e cultural, seja pelo aspecto econômico ou mesmo no quesito político. Algo negativo pode ser percebido apenas na exploração comercial do entusiasmo turístico pela Terra Santa. As diferenças estão nos detalhes de cada uma das perspectivas: para os judeus, o turismo é visto positivamente

por trazer divisas econômicas a Israel ou pela apresentação ao mundo do valor histórico e democrático de seu país. Para os protestantes, a ligação se apresenta múltipla: alguns têm interesse em visitar Israel para dar um contexto à sua leitura bíblica; outros buscam mesmo uma experiência mística; e há ainda aqueles que intencionalmente buscam se aproximar fisicamente de Israel para abençoar e ser abençoado; e finalmente aqueles situados na disputa política, especialmente no que se refere ao conflito entre palestinos e israelenses. Mas um dado é preponderante entre os protestantes: o turismo protestante ocorre exclusivamente em lugares relacionados com as narrativas e leituras cristãs da Bíblia, deixando completamente de lado qualquer outra forma de ser e existir dos israelenses contemporâneos.

A arqueologia é vista positivamente por todos os grupos, embora as intenções também sejam variadas. O valor científico da pesquisa do passado é inegável para qualquer linha, mas para os entrevistados judeus a preocupação do resgate do passado está a serviço de diferentes discursos, seja de confirmação da presença judaica na terra antes do Estado de Israel, seja na negação dela por parte de uma arqueologia antagonista ao sionismo. Ou seja, a arqueologia também está inserida no ambiente político. Na vista protestante, entretanto, há uma peculiaridade: a arqueologia está fundamentalmente a serviço de provar a veracidade da Bíblia e aos interesses cristãos na Terra Santa. Os achados arqueológicos são atrelados a uma visão que se tem do mundo bíblico e do Israel bíblico, e as descobertas que não confirmam tais narrativas são descartadas ou vistas com desconfiança.

A quarta percepção geral refere-se ao apoio político dos protestantes ao Estado de Israel. Entre as comunidades judaicas parece prevalecer certo pragmatismo em relação ao apoio dos protestantes. Diante de séculos de oposição e antissemitismo, encontrar grupos a favor de seu empreendimento nacionalista é considerado bem-vindo. Entretanto, esse apoio é visto com desconfiança, pois as motivações não estão claras para os judeus: se por um lado a origem comum e compartilhamento de um mesmo texto bíblico seriam motivos importantes, por outro há a percepção de que esse apoio ocorre em função de uma afinidade seletiva, ou seja, relacionado às demandas dos protestantes e não às das comunidades judaicas em si. Já entre os protestantes há uma percepção de que muito desse apoio é acrítico e “incondicional” – ou seja, está a favor de Israel não importando se o Estado está agindo corretamente ou não, o que foi criticado por quase todos os entrevistados protestantes. En-

tretanto, também foram mencionadas vertentes protestantes contrárias a Israel, contendo inclusive discursos antissemitas. De qualquer maneira, as entrevistas revelam grande trânsito entre religião e política, além do fato de Israel ser imaginado como um centro de conservadorismo de direita na luta contra uma “esquerda mundial”.

As conclusões da pesquisa social podem ser resumidas nos seguintes pontos: 1) a questão do uso da simbólica judaica incomoda parcialmente, mas não é definitiva, sendo o uso da bandeira nacional de Israel considerado muito mais grave do que os elementos propriamente religiosos do judaísmo; 2) não há relacionamentos entre judeus e protestantes, tratando-se de “ilustres desconhecidos” cujo conhecimento de um grupo pelo outro se dá de maneira esporádica e indireta; 3) o turismo e a arqueologia em Israel são atividades exaltadas, mas que cumprem propósitos distintos para judeus (focados na posse da terra) e protestantes (focados na veracidade da Bíblia); 4) o apoio político a Israel também é concebido positivamente, mas com ressalvas, dadas as intencionalidades pouco claras dos protestantes segundo a perspectiva dos judeus.

A pesquisa social indica uma significativa distância entre judeus e protestantes no Brasil, especialmente no que se refere às suas comunidades religiosas. Basicamente, os protestantes não conhecem o judaísmo, tampouco a pluralidade de pensamento, tanto das linhas religiosas como da imensa massa de judeus seculares, por assim dizer. Antes da pesquisa se imaginava realmente existir tal distância ou desconhecimento, o que resultaria em uma espécie de paixão unilateral dos protestantes não correspondida pelos judeus. Entretanto, foi verificado algo um tanto mais grave. O entrecruzamento de narrativas se dá em um campo discursivo, onde o que prevalece não é tanto a realidade concreta do outro, mas a imagem que se tem dele – e essa imagem está vinculada a uma leitura muito específica do texto bíblico por parte dos protestantes. Ou seja, boa parte dos protestantes imagina os judeus e seu país a partir das próprias experiências e hermenêuticas. O Israel e o povo judeu alvo da paixão dos protestantes é um Israel imaginado, composto por um povo imaginado a partir da identidade bíblico-narrativa dos próprios protestantes.

Esse fenômeno pode ser percebido em diferentes intensidades na pesquisa social realizada e registrada no primeiro capítulo dessa tese. O caso do sionismo cristão, especialmente o dispensacionalista, é emblemático: as obras que apresentam uma “história de Israel” geralmente mencionam a destruição de Jerusalém em

70 d.C. e depois saltam diretamente para os movimentos sionistas do século XIX até os fatos históricos no entorno da emergência do Estado de Israel. Omitem dois mil anos de desenvolvimento dos judaísmos da diáspora para reencontrar os judeus apenas na história que corresponde às expectativas de sua própria escatologia. Esse salto pode ser exemplificado na exposição fotográfica do Centro Cultural Jerusalém, na qual constam imagens relacionadas à arqueologia de Jerusalém antiga, ao nascimento da igreja cristã e ao movimento sionista contemporâneo. Nada do judaísmo. Pela mesma razão, o discurso de legitimidade das réplicas construídas, tanto da maquete de Jerusalém como do Tabernáculo no Jardim Bíblico, invocam uma relação com a Bíblia para emprestar legitimidade não ao povo judeu, mas à instituição da IURD. Já no caso das manifestações políticas de apoio a Israel, como nas verificadas na Câmara dos Deputados, pode-se observar que o objetivo final de abençoar a Israel é abençoar o Brasil de acordo com os interesses dos protestantes.

Da mesma maneira, os símbolos judaicos utilizados por comunidades protestantes não devem seu uso à tradição judaica em si (as sinagogas desaconselhariam tal transposição), mas pelo entendimento de serem símbolos muito antigos relacionados diretamente à Bíblia, como parte da simbólica do povo de Deus na Antiguidade. Assim, os elementos judaicos do presente passam a integrar uma simbólica protestante que imagina voltar à prática litúrgica mais antiga do cristianismo. Neste mesmo sentido caminha o turismo e a arqueologia em Israel. O turismo ocorre basicamente em localidades relacionadas com as narrativas de Jesus e dos apóstolos, especialmente no entorno de Jerusalém e da Galileia, deixando de lado os caminhos das tradições judaicas ou mesmo o conhecimento da modernidade do Israel atual. Provavelmente nenhum protestante aproveitará uma viagem por Israel para conhecer a parada do Orgulho LGBT em Tel Aviv, listada por jornalistas entre as maiores e mais famosas do mundo. Pelos mesmos motivos, a arqueologia não está a serviço da ciência histórica, mas da teológica no viés conservador, cujo propósito é provar que a Bíblia é historicamente verdadeira.

Até mesmo as referências aos judeus ao longo da história acabam sendo trazidas à memória protestante para alimentar seus próprios discursos. É o caso da alardeada riqueza e prosperidade judaica, supostamente resultado de seguir determinados princípios e comportamentos bíblicos, os quais devem ser imitados para produzir uma boa vida. O que parece escapar a tais discursos são duas questões:

que a existência de judeus ricos nunca escondeu a existência de outros tantos judeus de classes média e baixa; e que tal ideia de uma supremacia econômica judaica foi justamente o argumento usado por antissemitas para promoverem expurgos na Idade Média, os progroms do século XIX e o Holocausto no XX. Esse tipo de narrativa está na gênese de falsificações e teorias conspiratórias como o famigerado *Protocolo dos Sábios de Sião* – material antissemita comum também em outras tradições cristãs além o protestantismo. Finalmente, sobre os aspectos da judeofilia comercial não é necessário comentar, uma vez que o objetivo do lucro na exploração da simbólica judaica é evidente.

As entrevistas realizadas com os membros de comunidades judaicas e protestantes na segunda pesquisa social desta tese, apresentada neste capítulo, também apontam para as mesmas conclusões. Para os entrevistados judeus, o uso da bandeira de Israel pelos protestantes de matriz pentecostal e neopentecostal, especialmente em eventos políticos públicos, causa constrangimento pelo vínculo de tais manifestações com posições conservadoras e até de extrema-direita. Neste caso, fica evidente o quanto um símbolo é ressignificado: para judeus, a bandeira é um símbolo laico de sua pátria, o país governado pelo Estado de Israel; para os protestantes, é símbolo religioso da “pátria celestial” e de valores supostamente bíblicos.

A judeofilia dos protestantes acaba sendo recebida como um apoio inesperado após uma longa história de antissemitismo, o que é considerado pelos judeus como melhor do que a oposição sistemática. Entretanto, fica sempre a dúvida das motivações, mais latente quando protestantes buscam a conversão dos judeus a Cristo, e ainda mais explicitada quando o judeu é usado como símbolo político-ideológico pelos protestantes em discursos fundamentalistas contra os inimigos da fé cristã – inimigos do Oriente, como o comunismo ou o Islã. Nisso concordam os entrevistados protestantes, que percebem uma compreensão generalizada de Israel como um país ocidental, defensor de tradições conservadoras e democráticas, lutando contra as forças antagônicas ao Reino de Deus. Israel é entendido como uma nação, pátria e governo derivados da Bíblia e, como tais, concordantes com os mesmos valores dos protestantes – diga-se de passagem, os protestantes politicamente conservadores. Note-se que tais percepções do Israel contemporâneo são completamente imaginadas. O equívoco de tal imagem está justamente no desconhecimento da complexa realidade dos judaísmos e do próprio Estado de Israel, o

que também foi confirmado pelos entrevistados protestantes. Todos ressaltaram a ausência de contatos de suas comunidades com as comunidades judaicas, cujas informações acabam sendo adquiridas por meio de literatura do judaísmo religioso e pela Internet. É por isso que os usos de elementos simbólicos como o talit e o shofar ocorrem muitas vezes de forma inapropriada segundo as tradições judaicas. Trata-se de imitações a partir de observação distante para fins particulares.

Isso não significa que haja um apoio incondicional a Israel, pois protestantes progressistas (ou ditos popularmente “de esquerda”) nutrem grande antipatia por aquele que consideram ser uma ponta de lança do imperialismo norte-americano. Israel, nesta visão, torna-se o branco rico e opressor dos pobres orientais. Embora o resultado de tal imagem seja exatamente o contrário da conservadora, permanece o mesmo aspecto imaginário, confirmando como importam pouco os interesses e a realidade dos judeus e do Estado de Israel: em pauta estão os elementos convergentes aos interesses político-ideológicos dos protestantes, sejam conservadores ou progressistas.

O Israel imaginado pode ser percebido mesmo em situações hilárias. Protestantes conservadores podem sofrer um verdadeiro choque de expectativas ao ver um judeu ortodoxo fumando, em exemplo relatado por um entrevistado; ou descobrir a existência de grupos judaicos que promovam atos terroristas; ou ainda se dar conta que movimentos de direitos LGBTQUIA+ podem ser encabeçados por judeus. Enfim, não cabe na imaginação dos protestantes apaixonados por Israel que um povo identificado com a Bíblia pratique algo que ele considere um vício pecaminoso. Esse judeu simplesmente não cabe no perfil do judeu ideal imaginado pelo protestante.

Enfim, a título de conclusão, pode-se afirmar que os entrecruzamentos narrativos e simbólicos ocorridos dentro das comunidades protestantes foram bastante seletivos, aceitando apenas dados alinhados com suas próprias identidades narrativas, forjando um Israel imaginado, coerente com as expectativas dos próprios protestantes em suas demandas políticas, ideológicas e religiosas, de acordo como o que interpretam ser os desdobramentos do Reino de Deus prometido e assegurado nas Sagradas Escrituras.

6.2.2 Um relacionamento conveniente e ambíguo

É bastante comum a menção à pluralidade do universo religioso dos brasileiros, o que é especialmente relevante no protestantismo. Mas o mesmo se aplica ao judaísmo. Como foi verificado no terceiro capítulo, o desenvolvimento histórico da diáspora judaica levou à consolidação de diversos judaísmos e, no mundo contemporâneo, a diversas formas de ser e se identificar como judeu. Dentro dessa cultura podem ser encontrados tanto judeus ultra-ortodoxos como ateus, tanto pessoas preocupadas seriamente com questões religiosas como outras absolutamente laicas em suas expectativas, e tanto conservadores como progressistas em se tratando de concepções políticas. Como qualquer Estado nacional, Israel é um país portador de imensa pluralidade.

Entretanto, essa pluralidade é desconhecida – ou pelo menos ignorada – pela grande parte dos protestantes brasileiros. Essa conclusão foi bastante clara entre todos os entrevistados. Poucos protestantes no Brasil se relacionam verdadeiramente com o mundo judeu. Essa é, por exemplo, a percepção do cientista político Igor Sabino, que tem pesquisado a questão judaica do antissemitismo e defendido a causa de um novo sionismo cristão; para ele, a maioria dos evangélicos que sinceramente expressam seu amor a Israel jamais conversou com um judeu.⁶⁵⁰

Se tal entendimento é claramente visível entre os protestantes, no seio das comunidades judaicas torna-se ainda mais sensível. Exemplo está na experiência de Sonia Bloomfield Ramagem, antropóloga que trabalhou muitos anos na Seção Cultural da Embaixada Israelense no Brasil. O fato dela atuar na recepção lhe rendeu uma boa experiência sobre as expectativas protestantes em relação a Israel e aos judeus em geral. O que Ramagem descobriu foi que os pentecostais brasileiros os percebem como entidades míticas, não como seres reais em um Estado moderno. O Israel que pentecostais amam e com o qual se identificam é um Israel idealizado, parecido com o descrito na Bíblia. Além disso, eles identificam as suas próprias lutas com os sofrimentos de Israel ao longo da história.⁶⁵¹ Os evangélicos com quem interagiam ficavam surpresos pelo fato dela não estar usando “aquelas roupas”, referindo-

⁶⁵⁰ SABINO, Igor. **Por amor aos patriarcas**: reflexões brasileiras sobre antissemitismo e sionismo cristãos. Brasília: Editora 371, 2020. p. 23.

⁶⁵¹ RAMAGEM, Sonia Bloomfield. Jews as perceived by Neo-Evangelicals in Brazil. p. 235-249. In.: **Judaica Latinoamericana**. Jerusalém: Universidad Hebraica, 2001. p. 242.

se a longas túnicas, mantos e véus associados às figuras bíblicas, além de manifestarem estranhamento com o comportamento moderno de parte dos judeus em geral. Para Ramagem foi fácil perceber que o Israel procurado pelos pentecostais não era aquele encontrado na Embaixada, onde havia homens de terno e mulheres de saias ou calças, ou o Israel dos folhetos turísticos ali distribuídos. Para Ramagem, o Israel dos evangélicos não é o Estado de Israel, mas uma Terra Santa atemporal. Por isso, muitos visitantes se decepcionam e deixam de frequentar os espaços judaicos. Ou seja, o Estado de Israel existente não pode ser o verdadeiro Israel, pois este deveria ser um Estado santo e diferente dos demais países. Simplesmente os judeus encontrados não estão de acordo com as suas ideias de como um judeu deve ser.⁶⁵²

A distância entre judeus e protestantes, e o conseqüente desconhecimento destes em relação àqueles, tem razão histórica. Os judaísmos e os cristianismos andaram em caminhos hermenêuticos distintos durante dois milênios, como verificado nesta tese. Além disso, a própria postura cristã produziu desde animosidade até violência ou, na melhor das hipóteses, desconsideração que permanece até os dias atuais. O historiador e teólogo Justo González traz uma reflexão interessante a respeito da relação atual entre judeus e cristãos:

Infelizmente, as velhas controvérsias entre cristãos e judeus, em que cada grupo procurava estabelecer uma identidade própria em oposição ao outro, envenenaram o que deveriam ter sido relações estreitas entre ambas as religiões e continuaram envenenando-as por muito tempo após as primeiras circunstâncias do debate terem mudado.⁶⁵³

Após séculos de controvérsias e ações contra os judeus por parte de cristãos detentores de poder estatal, González lamenta duas situações contemporâneas, resultado de tão longo tempo de animosidade. Primeiro, que o preconceito cristão contra os judeus ao acusá-los de crucificarem a Cristo e serem rejeitados por Deus contribuiu para o nazismo justificar o holocausto judaico no século XX. E segundo, que hoje há cristãos com preconceitos semelhantes, embora estranhamente apoiadores do judaísmo e o Estado de Israel. Estes cristãos seriam de fato antissemitas, pois creem que Deus não ouve orações dos judeus. Seu apoio, neste caso, não

⁶⁵² RAMAGEM, 2001, p. 246-247.

⁶⁵³ GONZÁLEZ, Justo L. **Uma breve história das doutrinas cristãs**. São Paulo: Hagnos, 2015. p. 39.

é por empatia, mas porque estão convencidos de que a volta de Cristo e a restauração de Israel demonstrará o quanto os judeus estavam errados e infiéis.⁶⁵⁴

Por isso, como demonstra González, o discurso apaixonado dos protestantes por Israel está envolto em ambiguidade, o que também é notado pelas comunidades judaicas estadunidenses, como atesta Shalom Goldman:

Para os observadores do sionismo cristão evangélico fundamentalista de hoje, essa ambivalência gritante em relação aos judeus, uma ambivalência ainda aparente nos escritos e sermões de alguns dos pregadores fundamentalistas americanos de hoje, é preocupante. Apesar da defesa apaixonada e altamente organizada dos defensores do sionismo cristão fundamentalista, muitos na comunidade judaica americana ainda estão incertos a respeito das implicações religiosas e políticas do apoio fundamentalista a Israel – e muitos americanos de todas as denominações religiosas e convicções seculares querem saber mais sobre isso.⁶⁵⁵

Diante dessa desconfiança, é bastante compreensível que a aproximação entre os movimentos do sionismo judaico e do sionismo cristão sejam tímidas e problemáticas. Yaakov Ariel aponta para o fato de que as historiografias dos dois movimentos caminharam paralelamente, mas com poucas menções umas às outras. Até trabalharam juntos no contexto estadunidense, oferecendo apoio mútuo, especialmente depois da virada do século XX, quando a presença judaica na Palestina aumentou enquanto crescia a sensação, entre os cristãos conservadores, de que a sua interpretação da Bíblia e do desenrolar da história estavam corretos.⁶⁵⁶ Entretanto, os dois tipos de sionismo revelam intencionalidades completamente distintas: enquanto o sionismo cristão tinha motivações essencialmente religiosas, com componentes bíblicos e messiânicos, o sionismo judaico era basicamente secular – embora tendo componentes messiânicos de tipo político. Ambos os movimentos, tendo motivações e origens distintas, estiveram conectados extraoficialmente, oferecendo legitimação e suporte um ao outro. O sucesso da empreitada sionista no Estado de Israel garantiu aos protestantes conservadores a certeza de que a história acontecia de acordo com as suas expectativas; já os sionistas judeus recebiam esse apoio

⁶⁵⁴ GONZÁLEZ, 2015, p. 43.

⁶⁵⁵ Orig.: *For observers of today's fundamentalist evangelical Christian Zionism, this stark ambivalence toward Jews, an ambivalence still apparent in the writings and sermons of some of today's American fundamentalist preachers, is troubling. Despite the impassioned and highly organized advocacy of fundamentalist Christian Zionism's supporters, many in the American Jewish community are still unsure about the religious and political implications of fundamentalist support for Israel - and many Americans of all religious denominations and secular persuasions want to know more about it.* GOLDMAN, 2009, p. 39.

⁶⁵⁶ ARIEL, 2017, p. 2.

com satisfação, embora não compreendessem exatamente a razão do encantamento cristão. Mas as interações entre sionistas judeus e sionistas cristãos eram como um “casamento por conveniência”, onde ambas as partes não eram totalmente “apaixonadas” pela outra, utilizando-se mutuamente como instrumento para alcançar os próprios objetivos. Atualmente a relação entre os dois grupos nos EUA é mais próxima, mas ainda se trata de um relacionamento condicional, dependendo de como as atitudes de cada um dos grupos concorda ou discorda dos interesses.⁶⁵⁷

Por outro lado, a busca de apoio também pode acabar produzindo ajustes na tônica do discurso dos próprios sionistas judaicos. É o que aponta Goldman: antes dos anos 1940, para os sionistas cristãos os judeus ortodoxos eram os interlocutores mais confiáveis do que os judeus seculares – afinal, a “secularização” de um judeu não fazia sentido para os protestantes, assim como não faz sentido falar de um “cristão secular”. Depois de meados do século XX a influência dos religiosos protestantes na política externa estadunidense aumentou, fazendo com que organizações sionistas judaicas, que antes tinham orientação completamente secular, abraçassem uma apresentação um tanto mais religiosa.⁶⁵⁸ Tais adaptações são típicas de um relacionamento de conveniência, orientado pela eficiência do discurso.

Ou seja, o judeu alvo da paixão do protestante é um judeu adequado às próprias expectativas dos protestantes, enquadrado dentro das identidades narrativas deles mesmos. No caso da judeofilia milenista, o interesse é especialmente pelo judeu que ocupa a Terra Santa e, principalmente, o judeu que se converte a Jesus. Este é um ponto sensível, como verificado nas entrevistas dos representantes do judaísmo, e atestado pelo historiador Martin Goodman. Segundo ele, as maiores suspeitas dos judeus da diáspora têm sido com os judeus étnicos convertidos ao cristianismo, os quais afirmam que aceitaram Jesus como o Messias e se tornaram o cumprimento maior do judaísmo – o exemplo principal dessa linha é o grupo *Jews for Jesus* (Judeus por Jesus), uma missão para a comunidade judaica que tem promovido um judaísmo messiânico.⁶⁵⁹

No caso da judeofilia mimética, que também deseja a conversão do judeu, o foco está no fator simbólico, na qual as tradições judaicas também se encaixam nas

⁶⁵⁷ ARIEL, 2017, p. 21.

⁶⁵⁸ GOLDMAN, 2009, p. 301.

⁶⁵⁹ GOODMAN, 2020, p. 610.

suas próprias identidades narrativas. Nestes casos, como já observado, prevalecem os elementos que lhes interessam, descartando o restante como refugio indesejado. Segundo o sociólogo Michel Gherman, há um processo de “santificação” do povo e do Estado de Israel nas igrejas pentecostais, os quais veem certa propriedade mágica em seus símbolos e objetos culturais. Na conversão, o fiel assumiria uma nova identidade, a qual se aproximaria da imagem dos judeus e de Israel. Eles se sentem desde então parte do “Povo Escolhido” e do imaginário do Reino de Israel, do qual são sujeitos.⁶⁶⁰ Nessa nova configuração identitária, os pentecostais também converteriam os judeus modernos e o Estado de Israel contemporâneo a uma perspectiva bíblica. Como Gherman conclui, “o uso de objetos religiosos judaicos é visto como parte de um processo de ‘autoconversão e conversão do outro’”.⁶⁶¹

Esse tipo de comportamento foi verificado *in loco*. Gherman, ao pesquisar duas igrejas pentecostais fundadas por brasileiros em Jerusalém, deparou-se com uma situação contraditória: quando judeus participavam dos cultos, especialmente não-convertidos, eram estranhados pelos membros das igrejas.⁶⁶² Os pentecostais imigrantes, legais ou ilegais, ao chegarem a Israel e se depararem com o Israel real, começaram a demonstrar atitudes antissemitas – fato especialmente visível em comentários depreciativos dos imigrantes cristãos a respeito de uma “sovinice” judaica. Ficou estabelecida então uma situação curiosamente contraditória: as igrejas apoiavam o Estado de Israel, mas sofriam diversas restrições desse mesmo Estado em sua tentativa de legalizar uma comunidade cristã em Jerusalém. A adaptação dos crentes brasileiros em Israel ficava, portanto, incompleta.⁶⁶³

Assim, aquele que a princípio é “apaixonado” por Israel pode esconder um antissemitismo inconsciente pelo fato do alvo de seu amor não ser dedicado a uma pessoa real, mas uma idealização produzida a partir de si mesmo. Por isso, a ambiguidade dessa paixão. O caso brasileiro é exemplar. Como recorda Igor Sabino, o presidente Bolsonaro assumiu uma postura pró-Israel no início de seu mandato para agradar seu vasto eleitorado protestante. Chegou a anunciar, como promessa de

⁶⁶⁰ Segundo a abordagem de Sonia Ramagem invocada por Gherman. GHERMAN, Michel. Deus e Diabo na Terra Santa: Pentecostalismo brasileiro em Israel. **WebMosaica**, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v. 1, n. 1 (jan-jun) 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/9767>. Acesso em: 31 mai. 2022. p. 58.

⁶⁶¹ GHERMAN, 2009, p. 59.

⁶⁶² GHERMAN, 2009, p. 64.

⁶⁶³ Tal situação revelava também problemas da sociedade “etnonacional” de Israel, na qual nem identidades políticas, tampouco religiosas, garantem adaptação completa. GHERMAN, 2009, p. 70.

campanha, que transferiria a embaixada brasileira para Jerusalém, a exemplo dos EUA – promessa não cumprida, provavelmente para agradar empresários árabes importadores de produtos brasileiros. Entretanto, sua administração foi marcada por uma série de mal-entendidos, com direito a manifestações com aparência antissemita como a relativização do Holocausto por parte do chanceler Ernesto Araújo (equivalendo-o com estratégias de saúde pública no combate à Covid-19), a publicação do desastrado vídeo do ex-Secretário Nacional de Cultura Roberto Alvin com paráfrases do nazista Joseph Goebbels, ou ainda na campanha da Secretaria Especial de Comunicação Social da República (SeCom) utilizando o slogan “o trabalho nos libertará” (outra expressão usada pela Alemanha nazista nos portões dos campos de concentração). Como aponta Sabino, esses fatos não apontam necessariamente a um antissemitismo inconsciente, mas pode estar relacionado à afinidade ideológica do governo com setores de extrema-direita que são de fato antissemitas.⁶⁶⁴ A ambiguidade desse sentimento dos protestantes foi denominada, por Sigmund Bauman (conforme citado por Carpenedo), como “allossemitismo”, conceito que englobaria tanto as atitudes positivas do filosemitismo como as negativas do antissemitismo, pois significaria separar os judeus como pessoas radicalmente diferentes das outras, sendo necessário elaborar conceitos separados e diferentes de todos os outros seres humanos para descrevê-los e compreendê-los. Ou seja, tal atitude seria marcada tanto pelo ódio quanto pelo amor. A judeofilia, na tese de Bauman, teria uma disposição allossemítica, com toda a sua ambiguidade.⁶⁶⁵

Resumindo: o relacionamento entre comunidades judaicas e protestantes, especialmente no Brasil, continua tão distante quanto sempre foi. Protestantes não conhecem os judeus reais nem a complexidade do Israel contemporâneo, tendo construído para si um Israel imaginado à imagem e semelhança de sua própria hermenêutica e identidade. Assim, sua paixão e seu apoio são marcados pela ambiguidade e, por isso mesmo, recebida pelas autoridades judaicas e israelenses pela via da conveniência política ou ideológica.

⁶⁶⁴ SABINO, 2020, p. 89-95.

⁶⁶⁵ O conceito do allossemitismo foi registrado nas conclusões de CARPENEDO, 2021, p. 253.

6.3 DIÁLOGO E A BUSCA PELA VERDADE

Nos EUA, o dispensacionalismo ganhou conotações cada vez mais engajadas politicamente, como percebe Timothy Weber. A expansão de Israel após os anos 1970 impulsionou os dispensacionalistas a uma nova fase de visibilidade e sucesso, dominando a indústria da profecia bíblica e resultando em uma nova atitude frente aos acontecimentos históricos: eles deixaram de ser expectadores e procuraram influenciar as ações governamentais em relação ao Estado de Israel.⁶⁶⁶ No contexto norte-americano muitas associações pró-Israel levam protestantes e judeus a atuarem conjuntamente em prol de seu país já estabelecido na Palestina.

Durante muito tempo, foi o dispensacionalismo o impulsionador do movimento sionista cristão norte-americano e, provavelmente, mundial. Entretanto, como aponta Igor Sabino, hoje não se pode mais falar em um sionismo cristão exclusivamente de matriz dispensacionalista, embora essa seja ainda a vertente principal. Além das matrizes mais simbólicas, como verificadas no quinto capítulo, emergiu um “novo sionismo cristão”, um movimento que continua defendendo o apoio a Israel, baseado não no aspecto escatológico, mas no caráter imutável das promessas de Deus aos judeus, registradas nas profecias bíblicas, especialmente sobre a terra. Nesta vertente, a proposta de engajamento protestante no conflito palestino-israelense se daria na consideração de ambas as demandas, propondo soluções baseadas tanto no reconhecimento da eleição dos judeus como na dignidade humana dos palestinos. Neste caso, Sabino defende o reconhecimento ao direito de autodeterminação nacional tanto a israelenses como a palestinos, cumprindo a resolução da ONU de 1948, a qual estimava também a criação de um Estado Palestino.⁶⁶⁷ Esse tipo de sionismo cristão também emergiu no Brasil. Conforme Sabino afirma,

É necessário que os líderes cristãos e os formuladores de política externa que influenciam Bolsonaro tenham uma melhor visão de mundo cristã em relação à política internacional e Israel. As teorias da conspiração e a definição apocalíptica de dados não são suficientes para lidar com as complexidades modernas do Oriente Médio. Nesse sentido, o novo sionismo cristão oferece uma abordagem muito melhor.⁶⁶⁸

O sionismo cristão, seja qual vertente for, é uma realidade presente no Brasil também. Não na intensidade verificada nos EUA, cujo engajamento envolve investi-

⁶⁶⁶ WEBER, 2004, p. 187.

⁶⁶⁷ SABINO, 2020, p. 120-122.

⁶⁶⁸ SABINO, 2020, p. 128-129.

mento financeiro e pressão articulada entre sionistas cristãos e judeus atuando conjuntamente na política externa de seu país. No Brasil, conforme verificado em pesquisa já citada neste capítulo, a política externa do governo Bolsonaro, representante de uma vasta ala conservadora de protestantes e católicos, passou a ser alvo de pressões políticas por parte de deputados federais protestantes, procurando mudar a histórica posição neutra e pragmática do Brasil na sua relação com Israel e estados árabes. Embora não exista um engajamento protestante no sentido de investir dinheiro no apoio a Israel, há um espírito generalizado de simpatia pela causa israelense em seu nacionalismo, o que tem levado à emergência de um sionismo cristão verdadeiramente engajado no Brasil, muito próximo à Presidência da República, lutando pelos valores da fé com armas muito políticas.⁶⁶⁹

Como já observado ao longo dessa tese, o protestantismo brasileiro demonstra manifestações claras de um sionismo cristão como resultado político prático da judeofilia no seu sentido milenista, dentro de uma concepção do Reino “ainda não” realizado. Por outro lado, há uma judeofilia mimética, na qual o novo Povo de Deus (igreja) compartilha símbolos com o antigo Povo de Deus (Israel), a qual também resulta em sionismo cristão, mas aproximando protestantes do universo simbólico do judaísmo e do Estado de Israel, produzindo certo desconforto em vários níveis entre as comunidades judaicas. Enfim, a judeofilia e todas as suas implicações são uma realidade inegável e irremediável no contexto religioso do Brasil.

Entretanto, também se verificou neste capítulo que não existe relacionamento entre as comunidades. Mais do que ausência de diálogo, protestantes simplesmente não conhecem o universo judaico. Seu olhar sobre os judeus chega por vias indiretas, fazendo com que a imagem moldada corresponda muito mais às próprias expectativas do que à realidade de Israel. Por isso, tem-se refletido nesta tese a respeito das identidades narrativas. Elas apresentam um discurso no qual o protestantismo pensa a si tendo o judaísmo como seu outro. Isso não significa invenção de fatos, mas uma leitura da realidade a partir de perspectivas e experiências muito próprias. É necessário, portanto, que diálogos sejam iniciados em algum nível.

O entendimento de quem são os judeus e o que pretendem com seu Estado entra para o universo protestante pela via da recepção ancorada em uma leitura teológica particular da Bíblia cristã. Entretanto, trata-se de uma hermenêutica que pre-

⁶⁶⁹ Conforme apontado em WACHHOLZ; REINKE, 2020, p. 270-271.

tende estar ancorada na realidade. Há, portanto, uma presunção de verdade em cada afirmativa e cada ação dos protestantes. Cada um está procurando a verdade em sua paixão por Israel, mesmo que enviesada por motivações que vão muito além do bem-estar dos judeus em si.

Aqui auxilia novamente Paul Ricoeur. Segundo o filósofo, na caminhada humana interpretativa da realidade, vive-se entre dois polos: por um lado deve ser levada em conta a absoluta validade da ideia de verdade; por outro, há que se considerar a indiscutível finitude da compreensão humana. Existe uma verdade, mas a pessoa humana não consegue ter acesso pleno e direto a ela. É por isso que, para Ricoeur, não se pode discernir uma verdade absoluta, mas apenas a uma *verdade presumida*.⁶⁷⁰ Como aponta James Smith, a intersubjetividade e a finitude são as condições naturais e criacionais do ser humano, parte essencial de ser e viver no mundo e não apenas uma condição da Queda. Daí a universalidade da hermenêutica, da necessidade de interpretação, o que não apenas ocorre para sobreviver, mas para que pessoas se enriqueçam e cresçam mutuamente.⁶⁷¹ Essa condição tem implicação importante para os estudos historiográficos, apenas para se tomar um exemplo. Uma vez estando diante de verdades presumidas, os historiadores precisam realizar uma “retificação sem fim” de seu discurso a partir das novas descobertas dos documentos e vestígios do passado.⁶⁷² Isso significa que não existe uma realidade a ser buscada? Não se cairia, neste caso, no relativismo? Voltando a Smith, a resposta é negativa: há um limite na interpretação que está posto nas próprias coisas da realidade, o seu horizonte estrutural – o que está “diante” ou “fora” da interpretação, os “transcendentais empíricos”. A interpretação é plural, mas a realidade não permite um número infinito de possibilidades interpretativas. A interpretação “não é meramente uma apropriação subjetiva: é a construção subjetiva de uma realidade objetiva”.⁶⁷³ Voltando ao exemplo da historiografia, os historiadores acreditam ter decifrado o passado e apresentado uma narrativa vinculada à realidade, mas sabem que podem ter errado o alvo. Para eles, existe uma verdade absoluta a ser buscada, um fato realmente ocorrido de acordo com aquilo que se tem discursado no presente; entretanto, trata-se de um discurso sujeito à revisão porque as conclu-

⁶⁷⁰ RICOEUR, 2010, v. 3, p. 387.

⁶⁷¹ SMITH, James K. A. **A queda da interpretação**: fundamentos filosóficos para uma hermenêutica criacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 219-220.

⁶⁷² RICOEUR, 2010, v. 3, p. 263.

⁶⁷³ SMITH, 2021, p. 253.

sões podem ter sido equivocadas em determinado ponto. Por isso, é necessária humildade epistemológica no garimpo humano pela verdade.

Parte-se do princípio que tanto protestantes como judeus estejam empenhados nessa busca da verdade de seu passado, o que reverbera no presente e certamente implicará no futuro. Então entra-se no dilema dos discursos relacionados a diferentes identidades constituídas por diferentes grupos em ambos os contextos. Como lidar com tamanha desigualdade cultural e teológica, e tamanha distância, envolvendo inclusive sentimentos e mágoas que remetem a séculos de opressão ou desconfiança? Não se pretende aqui apresentar uma solução para o problema, complexo demais para uma tese que objetiva apenas compreender o fenômeno. Mas pode-se sugerir algumas posturas para aproximar debates.

A primeira postura a sugerir é interna – aqui manifesta-se o lugar de fala de um protestante de tradição batista. Todas as denominações protestantes possuem suas tradições consolidadas. Evidentemente, tais tradições por vezes expressam o perigo do fundamentalismo que se considera a “força policial particular de Deus”, acreditando ter acesso privilegiado à voz divina.⁶⁷⁴ Não é este viés negativo que se invoca aqui. Como já analisado no quarto capítulo, tais tradições foram desenvolvidas a partir de leituras e compreensões da Bíblia e da chamada à universalização embutidas no cristianismo desde sua origem. Elas não são necessariamente desvios da verdade (embora a própria Reforma seja uma reação ao que considerou como tal), mas provavelmente cada denominação possua formas muito próprias e distintas de compreender e expressar a verdade proclamada pelo Evangelho. Portanto, tais tradições não devem ser desprezadas muito rapidamente. A sugestão é que o protestante, que tem passado por uma crise identitária em relação à sua denominação, olhe para a história da própria comunidade e procure descobrir as metáforas e símbolos embutidos em cada liturgia. Talvez o encontro com o próprio passado seja enriquecedor da experiência do presente e empreste o sentido que lhe falta. Que se compreenda e valorize a própria tradição antes de abandoná-la.

A segunda postura tem caráter externo, voltado ao diálogo dos protestantes com os judeus. O teólogo croata Miroslav Volf traz contribuições significativas neste ponto. Para ele, o debate público entre as religiões deve acontecer a partir da própria voz religiosa – considerando que cada religião é irreduzivelmente distinta da ou-

⁶⁷⁴ Como crítica SMITH, 2021, p. 21.

tra. Ou seja, o que é importante para qualquer religião é justamente o que a diferencia das outras. Por outro lado, as religiões também concordam em pontos importantes. É abordagem ruim tanto concentrar-se nas igualdades entre as religiões como em suas diferenças. Assim, a melhor saída seria buscar os recursos internos de cada religião para o fomento de uma cultura da paz. Partindo das perspectivas da religião cristã – o espaço de experiência dessa tese –, os recursos dessa cultura de paz estariam em dois elementos: o amor e a natureza da identidade.⁶⁷⁵

O amor é simplesmente o centro da fé cristã. Deus amou o mundo pecaminoso e Cristo morreu pelos ímpios (João 3:16 e Romanos 5:6), razão pela qual os discípulos de Jesus devem também amar ao próximo como a si mesmo (Mateus 22:37-39).⁶⁷⁶ Aqui será buscada a reflexão do teólogo Enio Mueller sobre a verdade e o que ela tem a ver com o amor. Para Mueller, há uma verdade a ser perseguida cognitivamente na leitura e estudo da Bíblia, que ocorre no nível consciente. Entretanto, a aproximação do conteúdo da verdade se dá também de outras maneiras, pelo nível inconsciente, por meio das metáforas que moldam a compreensão da verdade. As metáforas são as estruturas subterrâneas que organizam o pensamento e que operam na dimensão existencial da pessoa humana, como já analisado nessa tese. Pois a verdade no Novo Testamento está no nível das metáforas profundas, razão pela qual Jesus ensinava por meio de parábolas, remetendo às metáforas originárias de seu pensamento e conduta.⁶⁷⁷ Então, o que define a verdade no Novo Testamento, na opinião de Mueller, não são tanto as proposições doutrinárias, também presentes no texto bíblico, mas a relação do povo de Deus com um caminho, uma *ortopodia*: um jeito certo de caminhar até um objetivo adiante, um caminhar marcado pela vida em Jesus, por meio do discipulado e que se apreende “no caminho”.⁶⁷⁸ Assim, a verdade do evangelho, é verificável na vida das pessoas que se relacionam com ela, produzindo uma consciência da morte e ressurreição de Jesus que se replica na experiência de ser liberto de si mesmo para ser posto a serviço do

⁶⁷⁵ VOLF, Miroslav. **Uma fé pública**: como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018. p. 156-159.

⁶⁷⁶ VOLF, 2018, p. 158.

⁶⁷⁷ MUELLER, Enio R. **Teologia cristã**: em poucas palavras. São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005. p. 15-20.

⁶⁷⁸ MUELLER, 2005, p. 24-25.

próximo.⁶⁷⁹ O serviço ao próximo é fundamentalmente expressão do amor de Deus atuando na vida do cristão.

Voltando à hermenêutica e às considerações de Anne-Marie Pelletier, o maior critério hermenêutico continua sendo o do amor. Santo Agostinho apresentou uma radical ideia de que, se a interpretação de um texto edificou o amor, mesmo que não tenha refletido o pensamento original do autor, não houve erro nem qualquer mentira.⁶⁸⁰ Tal ideia é inconcebível para a hermenêutica contemporânea; entretanto, “a caridade supera os limites da pesquisa que ela constitui, na verdade, em seu verdadeiro horizonte.” Assim, o melhor sentido de uma interpretação é prático, invocando um agir do leitor que é em última instância o amor. E a perfeição do amor anda de mãos dadas com a humildade.⁶⁸¹ O amor, portanto, é o primeiro critério para indicar uma aproximação humilde dos protestantes para com os judeus, em uma confiança em Deus expressa no amor ao próximo. Como esse amor pode se manifestar na prática? Pelo respeito aos símbolos judaicos quando estes são usados de maneira que os judeus possam considerar ofensivos, sejam religiosos ou laicos. Que os protestantes manifestantes da judeofilia tenham a consciência que suas práticas afetam mais do que as próprias comunidades. Por outro lado, também inspirado em Santo Agostinho, também há que se observar a escolha das coisas a serem amadas, cuidando para não inverter a ordem e amar o que foi criado por Deus ao invés de amar a Deus.⁶⁸² Neste caso, o pecado seria a idolatria, uma paixão por Israel e pelas coisas dos judeus maior até do que o entusiasmo pelo próprio Cristo.

O segundo ponto considerado por Miroslav Volf diz respeito às identidades, exatamente o tema central dessa tese. Cada identidade possui suas fronteiras, na qual algumas questões estão incluídas e outras, excluídas. Cada religião possui suas particularidades – do contrário, não haveria qualquer identidade. Entretanto, as necessárias fronteiras de cada religião não devem ser impermeáveis, podendo ser eventualmente atravessadas. Isso acontece, segundo Volf, porque “os contatos com outros não servem apenas para afirmar nossa posição e reivindicar nosso território; eles são também ocasiões para aprender e ensinar”. Requer uma atitude bastante

⁶⁷⁹ MUELLER, 2005, p. 37.

⁶⁸⁰ AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. [Patrística, 17]. Livro I, XXXVI, 40.

⁶⁸¹ PELLETIER, 2006, p. 189-190.

⁶⁸² AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Petrópolis: Vozes, 2009. Livro XV, 22.

positiva para com o outro, em sintonia com o mandamento de amar ao próximo.⁶⁸³ Isso significa que o estão em pauta distintas perspectivas de “amor” e “ser humano”, com cada uma das religiões considerando a sua própria visão a verdade da existência e da realidade. Suas afirmações pretendem validade universal, embora partam de pontos de vista particulares – o que se aplica perfeitamente ao caso protestante e judaico. Por isso, Volf propõe que haja uma troca entre as religiões na “*busca da verdade e do mútuo entendimento*”:

No nível mais básico, as alegações de verdade de muitas religiões – particularmente as de fé abraâmicas – estão contidas nos seus textos sagrados. Minha sugestão é que as pessoas pratiquem a “hospitalidade hermenêutica” em relação aos textos sagrados de cada fé e, agindo assim, troquem presentes. Essas pessoas devem, cada uma, adentrar com simpatia nos esforços dos outros para interpretar os textos sagrados deles, e elas devem também ouvir como os outros as percebem como leitoras dos seus próprios textos.⁶⁸⁴

O adentrar com simpatia no esforço do outro requer uma posição nova em relação ao próprio entendimento do absoluto, como aponta Claude Geffré:

E devo no diálogo lembrar-me que o outro tem o mesmo tipo de engajamento absoluto em relação à sua própria verdade. É esta coexistência entre o absoluto de meu engajamento e minha abertura ao que o outro representa como outro caminho para Deus que é extremamente difícil. E, não obstante, o resultado deste diálogo é descobrir que há *um além do diálogo*, a saber, a transformação de cada um dos interlocutores. Eu sou mudado na maneira de apropriar-me de minha própria fé quando sou confrontado com a verdade do outro”.⁶⁸⁵

Este é, então, o corolário do amor: que o outro seja visto e ouvido com simpatia a partir de suas experiências e hermenêuticas, procurando compreender sua identidade (ou multiplicidade dela) a partir de suas próprias premissas. Estendendo essa ponderação para além da forma como judeus leem seus textos sagrados – os quais os protestantes compartilham –, pode-se aconselhar que tal conhecimento investigue também as identidades judaicas contemporâneas que bem pouco devem às expectativas dos protestantes em suas próprias narrativas. Ou seja, que se aproxime dos judeus para compreender e conhecer quem de fato são. E que passem a vê-los menos como personagens de um drama cósmico, e mais como gente a ser percebida e, no caminho da verdade, realmente amada.

⁶⁸³ VOLF, 2018, p. 159.

⁶⁸⁴ VOLF, 2018, p. 162.

⁶⁸⁵ GEFFRÉ, 2004, p. 146.

6.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIDADES NARRATIVAS, IMAGINAÇÃO E DIÁLOGO

Neste capítulo final foram cruzadas as pesquisas apresentadas nos capítulos precedentes. Foi realizada uma análise histórica e teológica para explicar as diferentes judeofilias, seguido da demonstração da descoberta fundamental na pesquisa social, as identidades ignoradas pelos protestantes.

Primeiro foi demonstrada a razão para que o fenômeno da judeofilia tenha ocorrido apenas recentemente na história do cristianismo: pela reconfiguração do espaço de experiência dos protestantes, que passaram a ver na história aquilo que esperavam na sua escatologia, ampliando suas esperanças e aproximando um horizonte de expectativa no entorno do cumprimento de profecias há muito esperadas. Este é o primeiro aspecto da judeofilia, relacionado justamente à escatologia. É esta mesma escatologia que movimenta as duas principais categorias de judeofilia identificadas no primeiro capítulo: a milenista e a mimética. Elas apenas estão relacionadas a focos distintos de uma mesma tensão teológica a respeito do Reino de Deus entre os cristãos: a do Reino já e do ainda não realizado, o Reino aguardado no futuro e o Reino presente agora. Protestantes de linha mais histórica e tradicional expressam sua paixão por Israel porque há expectativas em relação aos acontecimentos do fim da história, ainda não realizados, na qual os judeus teriam participação central para a consumação final do Reino de Deus; já os protestantes de linha pentecostal, embora comunguem das mesmas expectativas do futuro, operam em uma expectativa ainda mais ardente de uma escatologia às portas, cujo derramamento do Espírito é o sinal do fim, tornando-os mais entusiasmados pelos aspectos já inaugurados do Reino de Deus, do qual eles fazem parte e celebram – especialmente no caso neopentecostal – em símbolos e liturgias tomadas emprestadas do judaísmo.

A segunda parte deste capítulo apresentou o resultado das entrevistas da pesquisa social final, na qual foram entrevistadas personalidades judaicas e protestantes. Nesse diálogo se compreendeu a completa ausência de afinidade entre comunidades judaicas e protestantes, cujo conhecimento destes para aqueles se dá à distância, pela literatura selecionada de acordo com os próprios interesses. Assim, o Israel apoiado não é o Israel real, mas outro Israel mítico completamente imaginado de acordo com as agendas teológicas e políticas dos protestantes, adequadas às

próprias identidades narrativas. O resultado final dessa percepção é um relacionamento conveniente e ambíguo: os judeus recebendo o apoio pelo interesse na manutenção do seu Estado nacional, ao mesmo tempo não compreendendo as razões de tal apoio ou estranhando os usos da simbologia tradicional judaica; e os protestantes apoiando e celebrando Israel de acordo com as próprias expectativas, postas tanto sobre os indivíduos judeus como sobre seu Estado.

Uma vez estabelecida a explicação do fenômeno e a percepção de um problema ainda maior do que o imaginado a princípio, foi feita uma modesta proposta de aproximação entre protestantes e judeus, buscando um aporte dentro da própria tradição cristã: o diálogo pela via do amor que procure um conhecimento do outro pelo que ele verdadeiramente é.

7 CONCLUSÃO

O estudo em torno do tema da judeofilia no protestantismo brasileiro revelou o quanto o fenômeno é fugidio e complexo. O segundo capítulo desta tese apresentou a uma pesquisa social demonstrando o quanto o imaginário das igrejas protestantes está impregnada por Israel, tanto no aspecto das manifestações de sionismo cristão como na assimilação de símbolos judaicos religiosos e seculares, pela via do turismo religioso ou ainda outras aproximações a diferentes elementos culturais do universo judaico. A partir da observação de palavras-chave dos discursos contidos nas manifestações de judeofilia, foi possível detectar pelo menos três motivações fundamentais: uma judeofilia milenista, com o olhar posto no futuro e Israel inserido na narrativa do final dos tempos; outra judeofilia mimética, que entende Israel como próximo da igreja e com quem se compartilham símbolos; e uma judeofilia comercial, vinculada à realidade capitalista contemporânea. Neste sentido, foi importante não ter delimitado a pesquisa a apenas uma igreja ou denominação, pois permitiu perceber essas diferentes formas e motivações vinculadas a leituras muito específicas das experiências protestantes.

O terceiro capítulo pesquisou a hermenêutica filosófica, procurando nesse campo epistemológico o aporte teórico para compreender as razões da judeofilia. A descoberta foi o quanto as sociedades humanas são basicamente narrativas, o que é especialmente relevante ao se tratar do Israel antigo e da igreja primitiva no que se refere à maneira como leram a realidade e produziram os textos que redundariam na Bíblia hebraica e cristã. Assim, foi analisada a Bíblia em toda a sua fecundidade pelo caráter literário, polifônico e imaginativo, fonte para milênios de reflexão, o que encontra guarida na experiência humana marcada pelo simbólico, litúrgico e narrativo, desdobrando-se na formação de identidades individuais e coletivas, tema que se revelou riquíssimo para reflexão sobre a recepção e aplicação da Bíblia pelas comunidades interpretativas – as comunidades judaicas e protestantes.

O quarto capítulo procurou verificar como emergiram as identidades judaicas na sua relação com seu texto fundador, a Bíblia hebraica, produto dos próprios judeus antigos, depois produtora de identidades judaicas ao longo dos séculos, baseadas fundamentalmente na tradição hermenêutica do Talmude, o grande código pa-

ra interpretar a Torá. Assim, foi observado como os diferentes judaísmos foram inspirados pelas narrativas da Bíblia via hermenêutica rabínica. Muito recentemente, a emergência do Estado de Israel também forjou um nacionalismo que fundou seu mito fundador na Bíblia, extraída do ambiente religioso e laicizada para propósitos políticos contemporâneos.

O quinto capítulo realizou um levantamento histórico demonstrando o quanto a igreja cristã foi produto também do Israel antigo, cujas identidades foram originalmente judaicas, mas ao longo do tempo se desprenderam de seu ambiente original pela hermenêutica fundamentada no entendimento de que Jesus Cristo era o cumprimento das profecias da Bíblia hebraica. A vocação para proclamar a salvação de toda a humanidade por meio do Messias de Israel impulsionou as identidades cristãs no sentido da universalização, passando também a cristianizar não apenas as tradições hebraicas, mas também as metáforas e símbolos de religiões dos povos com quem se encontravam. O distanciamento gradativo veio a se transformar em animosidade, vindo a separar completamente as tradições judaica e cristã. Após a Reforma Protestante, a rejeição da tradição católica e a elevação da Bíblia como autoridade única da igreja, acrescido da prioridade de uma leitura literalista de seus textos, trouxe Israel e os judeus de volta ao imaginário dos protestantes, produzindo o fenômeno da judeofilia justamente no entrecruzamento das narrativas da história recente dos judeus com as expectativas dos protestantes em sua interpretação escatológica.

O sexto capítulo procurou convergir os levantamentos realizados nos capítulos anteriores. Neste capítulo compreendeu-se porque o fenômeno da judeofilia é recente na história cristã e protestante, relacionado à mudança da experiência que passou a contar com um Israel presente na Palestina, aguçando expectativas escatológicas protestantes. Também se verificou como as diferentes judeofilias estão relacionadas à escatologia cristã constituída sobre a simbólica do Reino já inaugurado mas ainda não consumado, finalizando com um apanhado de como as diferentes manifestações de judeofilia se enquadram nesse modelo interpretativo. Finalmente, foi apresentado o resultado da segunda pesquisa social, na qual se confirmou o distanciamento entre judeus e protestantes no Brasil, mas se descobriu um problema não aventado antes, mas com implicações significativas para o escopo final desta tese: que o Israel alvo da paixão protestante é um Israel mítico e imaginado de acor-

do com as próprias identidades narrativas protestantes. Disso resulta o relacionamento absolutamente conveniente e ambíguo que prevalece entre as comunidades judaicas e protestantes do Brasil.

Assim, conclui-se esta tese. Retome-se o problema da pesquisa. A judeofilia é um fenômeno múltiplo, com pelo menos três ênfases distintas, embora fundamentadas em conceitos escatológicos: uma milenista, outra mimética e a comercial, esta última tida como parasitária. A explicação para o uso dos símbolos está justamente em uma espécie de radicalização da rejeição à tradição pelos protestantes (exaltando a Bíblia como autoridade exclusiva), além de uma leitura literalista que viria a trazer os judeus e um Israel nacional de volta ao imaginário cristão. Finalmente, foi verificado que essa judeofilia é recebida pelas comunidades judaicas com desconfiança em um relacionamento marcado pela ambiguidade e conveniência.

Quanto às hipóteses levantadas no início da pesquisa, julga-se terem sido comprovadas. A partir do estudo da hermenêutica filosófica, especialmente das proposições de Paul Ricoeur, descobriu-se a relação profunda entre texto e ação, neste caso, entre a Bíblia como fonte de metáforas e símbolos para a constituição de identidades narrativas tanto de judeus como de protestantes. Também se confirmou a hipótese de que suas diferentes vertentes têm origem em uma hermenêutica literalista do texto bíblico, somada à rejeição de tradições cristãs pregressas, o que abriu um vácuo simbólico em grande parte do movimento protestante, especialmente de linha pentecostal e neopentecostal, as quais buscaram no judaísmo e no imaginário do antigo Israel seu arcabouço litúrgico. A ambiguidade e desconfiança no relacionamento entre comunidades judaicas e protestantes também foi atestada. Entretanto, para além das hipóteses originais, foi descoberto um problema não previsto e que traz novas perspectivas para a conclusão desta tese: que o Israel alvo da paixão protestante não é formado pelo judeu real e pelo Estado de Israel concreto, mas imaginado de acordo com as narrativas da identidade protestante. Esse fato abre um vácuo entre as comunidades maior do que o previsto nas hipóteses originais.

Que esta tese possa auxiliar naquilo que se propôs como atitude frente a tal problema: a aproximação pela via do amor que busca o conhecimento real do outro, em sua especificidade. Conclui-se com o mandamento ressaltado pelo judeu mais famoso de todos os tempos: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, Edin Sued. Ciência da Religião aplicada ao turismo. p. 615-625. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

A estrela de Davi. Disponível em:

<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/EstrelaDavi/home.html>. Acesso em: 31 mai. 2022.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Petrópolis: Vozes, 2009.

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. [Patrística, 17].

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALMEIDA, Abraão. **Israel, Gogue e o Anticristo**. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

ALT, Albrecht. **Terra prometida**: ensaios sobre a história do povo de Israel. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALVES, Eduardo Leandro. **A sociedade brasileira e o pentecostalismo clássico**: razões socioculturais entre a teologia pentecostal e a religiosidade brasileira. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APOCALIPSE ÀS PORTAS. Disponível em: <https://www.facebook.com/Apocalipse-as-portas-330557504035717/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENHOEVEL, Diego. A era pós-exílica: época do anonimato. p. 314-329. In.: SCHREINER, Josef. **O Antigo Testamento**: um olhar atento para sua palavra e mensagem. São Paulo: Hagnos, 2012.

ARIEL, Yaakov. Zionism in America. **Oxford Research Encyclopedias**, Religion, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.434>. Acesso em: 31 mai. 2022.

ARISTÓTELES. **Poética**.

ATTAR, Dor Leon. **O segredo da prosperidade judaica**. São Paulo: Literate, 2018.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Editora da USP; Perspectiva, 1971.

BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

BASS, Clarence B. **Backgrounds to dispensationalism**: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1960.

BENDER, Arthur. **Paixão e significado da marca**. São Paulo: Integrare Editora, 2012.

BENDER, Thomas. **Historia de los Estados Unidos**: una nación entre naciones. Buenos Aires: siglo XXI, 2011.

BENTHO, Esdras Costa. **Da História à Palavra**: a teologia da Revelação em Paul Ricoeur. São Paulo: Editora Reflexão, 2016.

BERLESI, Josué. **História, arqueologia e cronologia do Êxodo**: historiografia e problematizações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.

BETLEHEM. Disponível em: <https://www.betlehem.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

BÍBLIA de estudo profética LaHaye. São Paulo: Hagnos, 2005.

BÍBLIA de estudo Scofield. São Paulo: Holy Bible, 2009.

BOCK, Darrel L. (Org.). **O Jesus histórico**: critérios e contextos no estudo das origens cristãs. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**: volume 1: de Canaã à Espanha. 5. ed. São Paulo: Editora Sêfer, 2015.

BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**: volume 2: das margens do Reno ao Jordão. São Paulo: Editora Sêfer, 2002.

BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia**: controvérsias - significado - fundamento. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRAY, Gerald. **História da interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: Testemunho, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

BYBLOS VIAGENS. Disponível em: <https://byblosviagens.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

CABRAL, Chrisciane. **Inaugurado o monumento Menorah em Caarapó**. Disponível em: <https://www.radiojotafm.com.br/caarapo/inagurado-o-monumento-menorah-em-caarapo/6874/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

CAIRNS, Earle Edwin. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CAMPBELL, Jonathan G. **Deciphering the Dead Sea Scrolls**. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

CARDOSO, Silas Klein. Culturas materiais e visuais das religiões do livro: o caso do “Antigo Israel”. p. 23-51 In.: MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmut; HIGHET, Etienne Alfred (Org.). **Religião e cultura visual no Brasil**: desafios e métodos. Belém: EDUEPA, 2020.

CARMO, Solange Maria do; ANDRADE, Aila Luiza Pinheiro de. O processo da pesquisa sobre Jesus histórico e o surgimento do Judaísmo Messiânico. **Horizonte**, v. 13, n. 40, p. 2194-2220, out/dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n40p2194>. Acesso em: 31 mai. 2022.

CARPENEDO, Manoela. **Becoming Jewish, Believing in Jesus**: Judaizing Evangelicals in Brazil. New York: Oxford University Press, 2021.

CARPENEDO, Manoela. Vivendo a nossa ascendência marrana. Ritual e identidades judaicas entre os evangélicos judaizantes no Brasil. **Lusotopie**, Leiden, v. 18, n. 2, 2019, p. 167-191. Disponível em <https://doi.org/10.1163/17683084-12341742>. Acesso em: 31 mai. 2022.

CARSON, D. A. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

CHADWICK, Henry; EVANS, Gilian. **Igreja Cristã**. Barcelona: Folio, 2007. [Grandes livros da religião]

CHAPMAN, Colin. Premillennial Theology, Christian Zionism, and Christian Mission. **International Bulletin of Missionary Research**, New Heaven, USA, v. 33, n. 3, p. 137-144, jul. 2009. Disponível em: <http://www.internationalbulletin.org/issues/2009-03/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

CHO, Bernardo. **O enredo da salvação**: presença divina, vocação humana e redenção cósmica. São Paulo: Mundo Cristão, 2021.

CONFEDERAÇÃO Israelita do Brasil. **Conib faz alerta sobre o uso de bandeiras de Israel em manifestações**. Disponível em: <https://www.conib.org.br/conib-faz-alerta-sobre-uso-de-bandeiras-de-israel-em-manifestacoes/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

CROATTO, José Severino. **História da salvação**: a experiência religiosa do povo de Deus. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1968.

CROUZET, Maurice. **A época contemporânea**. 3º volume. O desmoronamento dos impérios coloniais; o surto das ciências e técnicas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1958. [História Geral das Civilizações]

CULLMANN, Oscar. **Cristo e o tempo**. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

CULLMANN, Oscar. **História da Salvação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020b.

DAVIS, John. **Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Hagnos, 2005.

DAYTON, Donald. **Raízes teológicas do pentecostalismo**. Natal: Carisma, 2018.

DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXI, n. 193, quarta-feira, 02 de novembro de 2016. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020161102001930000.PDF>. Acesso em: 31 mai. 2022.

DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXIV nº 82, quarta-feira, 22 de maio de 2019. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020190522000820000.PDF>. Acesso em: 31 mai. 2022.

DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS. **Logo da Apple**: você sabe como surgiu o símbolo da maçã mordida? Disponível em: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/logo-apple-voce-sabe-como-surgiu-simbolo-da-maca-mordida/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

DONDIS, Donis A. **Sintaxe da linguagem visual**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. Volume 2: Da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

DUTRA, Alexandre. **Israel e a responsabilidade da Igreja**. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/israel-e-a-responsabilidade-da-igreja/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**: arquétipos e repetição. Lisboa: Edições 70, 1984.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 2. ed. São Paulo: Martins fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

ENGEL, Joel. **Marcha das Nações em Israel**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U0ptkBzS4Kw>. Acesso em: 31 mai. 2022.

ESCOLA BOAZ. Disponível em: <https://www.instagram.com/escola.boaz/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

ESCOLA DE SHOFAR BEIT SIÃO. Disponível em: <https://www.facebook.com/Escola-de-Shofar-Beit-Sião-688613264571659/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que lêes?** Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. 2a. ed. São Paulo: Vida Nova, 2009.

FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido – Arqueologia e história de Israel Norte**. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada**: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

FOCANT, Camille. Verdade histórica e verdade narrativa: o relato da Paixão em Marcos. p. 79-97. *In.*: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs.). **Bíblia e história**: escritura, interpretação e ação no tempo. São Paulo: Loyola, 2006.

FRESTON, Paul. **Pentecostalismo**. Belém: Unipop, 1996.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos**: a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**: uma introdução. São Paulo: Loyola, 1993.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada da hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. Madrid, Espanha: Alianza Editorial, 2001.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos persas**: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GHERMAN, Michel. Deus e Diabo na Terra Santa: Pentecostalismo brasileiro em Israel. **WebMosaica**, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v. 1, n. 1 (jan-jun) 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/9767>. Acesso em: 31 mai. 2022.

GIGLIO, Auro del. **Iniciação ao Talmud**. São Paulo: Editora Sêfer, 2000.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOLDINGAY, John. **Teologia bíblica**: o Deus das escrituras cristãs. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

GOLDMAN, Shalom. **Zeal for Zion**: Christians, Jews, & the Idea of The Promised Land. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais**: a autenticidade em exibição. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GONZÁLEZ, Justo L. **Atos, o evangelho do Espírito Santo**. São Paulo: Hagnos, 2011.

GONZÁLEZ, Justo. **Breve dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo**: a era dos reformadores até a era inconclusa. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011c.

GONZÁLEZ, Justo L. **Retorno à história do pensamento cristão**: três tipos de teologia. São Paulo: Hagnos, 2011b.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma breve história das doutrinas cristãs**. São Paulo: Hagnos, 2015.

GOODMAN, Martin. **A história do judaísmo**. São Paulo: Planeta, 2020.

GOSPEL PRIME. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

GOTTWALD, Norman K. **As tribos de lahweh**: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1010 a.C. São Paulo: Paulinas, 1986.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Quarenta livros que fizeram a cabeça dos evangélicos brasileiros nos últimos quarenta anos**. Disponível em: <https://bibliotecadamemorial.wordpress.com/2011/07/27/quarenta-livros-que-fizeram-a-cabeca-dos-evangelicos-brasileiros-nos-ultimos-quarenta-anos/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. **A teologia do século 20**: Deus e o mundo numa era de transição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel**: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

HAGEE, John. **Em defesa de Israel**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

HASEL, Gerhard. **Teologia do Antigo e Novo Testamento**: questões básicas no debate atual. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

HEINZ-MOHR, Gerd. **Dicionário dos símbolos**: imagens e sinais da arte cristã. São Paulo: Paulus, 1994.

HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs.). **Bíblia e história**: escritura, interpretação e ação no tempo. São Paulo: Loyola, 2006.

História de Israel: da monarquia ao reino dividido. E-book. São José dos Campos, SP: Editora Cristã Evangélica, 2014. [Série Antigo Testamento, n. 9, Adultos]

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

HOBSBAWM, E. J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOUAISS. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

ICE, Thomas. Lovers of Zion: A History of Christian Zionism. **Article Archives**, Liberty University, 29, p. 1-27, 2009. Disponível em: http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/29. Acesso em: 31 mai. 2022.

ICEJ Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/icejbr>. Acesso em: 31 mai. 2022.

INSEJEC. Disponível em: <https://insejecsjc.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial**. Volume 1: do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1999.

ISER, A. Wolfgang. **O fictício e o imaginário**: perspectivas de uma antropologia literária. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

JACOBS, Joseph; EISENSTEIN, Judah. **Tallit**. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14210-tallit>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Encyclopedia. **Magen David (“David’s shield”)**. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10257-magen-dawid>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Ancient Jewish History: The Ark of the Covenant**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-ark-of-the-covenant>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Ancient Jewish History: The Menorah**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-menorah>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Magen David – Star of David**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/magen-david>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Jewish Holidays: Chanukah**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hannukah>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Jewish Practices & Rituals: Kippah (Yarmulke)**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/kippah-yarmulke>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Jewish Practices & Rituals: The Mezuzah**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-mezuzah>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Rosh HaShanah: The Shofar**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-shofar>. Acesso em: 31 mai. 2022.

JUNG, Carl (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

JUSTER, Daniel. **Raízes judaicas**: entendendo as origens da nossa fé. Ed. Revisada. São Paulo: Impacto, 2018.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia II**. São Paulo: Paulus, 2016.

KARNAL, Leandro et. al. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva**: um guia para pesquisa de campo. Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

KEENER, Craig S. **Comentário histórico-cultural da Bíblia**: Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KINZIG, Wolfram. 'Non-Separation': Closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. **Vigilae Christianae**, vol. 45, n. 1, mar. 1991, p. 27-53, E. J. Brill, Leiden. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157007291X00233>. Acesso em: 31 mai. 2022.

KLEIN, William W.; HUBBARD JR., Robert L.; BLOMBERG, Craig L. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KLUGE, Charlie. **O talit**: descubra os segredos milenares do manto de oração judaico. Rio de Janeiro: Renova, 2018.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖRTNER, Ulrich H. J. **Introdução à hermenêutica teológica**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Exodus, 1997.

LAITMAN, Michael. **O Zohar**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2012.

LANGE, Nicholas. **Povo judeu**. Barcelona: Ediciones Folio, 2007. [Grandes civilizações do passado]

LAMARTINE POSELLA. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/aplamartineposella/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

LEFT BEHIND. Tyndale House Publishers. Disponível em: <http://www.leftbehind.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

LEWIS, Clive Staples. **Um experimento em crítica literária**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

LINDBERG, Carter. **História da reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LINDSEY, Hal. **A agonia do grande planeta Terra**. 7. ed. São José dos Campos, SP: CLC Editora, 1984.

LINDSEY, Hal. **Os anos 80**: contagem regressiva para o juízo final. Rio de Janeiro: Record, 1982.

LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country – Revisited**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MAGALHÃES, Thamis. Cultura judaica e brasileira. Uma síntese? **IHU On-line**, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed. 400, 2012. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4596-monica-grin-e-michel-gherman>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos**: história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARANATA SHOFAR. Disponível em: <https://lista.mercadolivre.com.br/maranata-shofar>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MARCHA PARA JESUS. **Cobertura completa da primeira Marcha para Jesus em Israel**. Youtube, 20 de maio de 2015. Disponível em: <https://youtu.be/bJytyn1bFBY>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MARCH OF THE NATIONS. Disponível em: <https://marchofthenations.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MAZZINGHI, Luca. **História de Israel das origens ao período romano**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MCDERMOTT, Gerald R. **A importância de Israel**: por que o cristão deve pensar de maneira diferente em relação ao povo e à terra. São Paulo: Vida Nova, 2018.

MCGRATH, Alister. **Heresia**: em defesa da fé. São Paulo: Hagnos, 2014.

MELO, Ruben Analuiza. **City 2017 – Revista**. Issuu, 21 de setembro de 2017. Disponível em: https://issuu.com/rubenanaluzameloz/docs/revista_city_final_web. Acesso em: 31 mai. 2022.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13455/15273>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **O primeiro Estado de Israel**: redescobertas arqueológicas sobre suas origens. São Paulo: Recriar, 2020.

MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita**: a Bíblia e sua interpretação. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmuth; HIGHET, Etienne Alfred (Org.). **Religião e cultura visual no Brasil**: desafios e métodos. Belém: EDUEPA, 2020.

MENORAH CHURCH. Disponível em: <https://www.facebook.com/igrejamenorah/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2016.

MINISTÉRIO ENGEL. Disponível em: <https://ministerioengel.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MINISTÉRIO ENGEL. **Começou a Escola Profética 2020**. Disponível em: <https://ministerioengel.com/escola-profetica/comecou-a-escola-profetica-2020/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MINISTÉRIO ENSINANDO DE SIÃO. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MINISTÉRIO INTERNACIONAL DA RESTAURAÇÃO. Disponível em: <https://www.mir12.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MINISTÉRIO INTERNACIONAL DA RESTAURAÇÃO. **Tabernáculos 2020**. Disponível em: <https://www.mir12.com.br/br/2020/noticias/1860-tabernaculos2020>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MISHORY, Alec. **Israel National Symbols: the Israeli flag**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-israeli-flag>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MORIAH INTERNATIONAL CENTER. **Sobre nós**. Disponível em: <https://moriacenter.com/sobre/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

MUELLER, Enio R. **Teologia cristã**: em poucas palavras. São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. **Paul Ricoeur**: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

NASCIMENTO, José Roberto do. Apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e sua importância para uma adequada compreensão do cristianismo primitivo e do Novo Testamento. **Reflexus**, v. 12, n. 20, 2018, p. 627-650. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/627/736>. Acesso em: 31 mai. 2022.

NEUMEIER, Marty. **The Brand Gap**: How to bridge the distance between Business Strategy and Design. Ed. Rev. Berkeley: New Riders, 2006.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Do silêncio do texto às imagens da ressurreição: Cultura visual e interpretação bíblica. p. 52-100. In.: MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmuth; HIGUET, Etienne Alfred. **Religião e cultura visual no Brasil**: desafios e métodos. Belém: EDUEPA, 2020. [Coleção Ciências da Religião, v. 1]

OLSON, N. Lawrence. **O plano divino através dos séculos**: as dispensações que Deus estabeleceu para Israel, à igreja e para o mundo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: editora Vida, 2001.

Os fundamentos para o século 21: examinando os principais temas da fé cristã. São Paulo: Hagnos, 2009.

O TEMPLO DE SALOMÃO. **A inspiração**. Disponível em: <https://www.otemplodesalomao.com/a-inspiracao/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAGANELLI, Magno. **Sionismo evangélico**: as ideias sionistas e o turismo para a Terra Santa arrastam evangélicos para um conflito que compromete a sua missão e a imagem da igreja. São Paulo: Arte Editorial, 2020.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PASTOR PAULO SEABRA. **Cinco princípios que fazem o povo judeu prosperar**. Disponível em: <https://youtu.be/aQ19KDhNLvo>. Acesso em: 31 mai. 2022.

PAUL, André. **O judaísmo tardio**: história política. São Paulo: Paulinas, 1983.

PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2006.

PIZA, Pedro Luís de Toledo. O judaísmo na perspectiva de Inácio de Antioquia. **Revista Alétheia**, v. 9, n. 2, p. 86-96, fev. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/aletheia/article/view/6679>. Acesso em: 31 mai. 2022.

POCOCK, Michael. The Influence of Premillennial Eschatology on Evangelical Missionary Theory and Praxis from the Late Nineteenth Century to the Present. **International Bulletin of Missionary Research**, New Heaven, USA, v. 33, n. 3, p. 137-144, July 2009. Disponível em: <http://www.internationalbulletin.org/issues/2009-03/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

PORTAL GUIAME. Disponível em: <https://guiame.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

PRIMEIRA IGREJA BATISTA MENORAH. Disponível em: <https://www.facebook.com/batistamenorahprimeira/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

PROJETO PHILOS BRASIL. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetophilosbrasil/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. **Uma história bíblica de Israel**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

RABI YOSSEF AKIVA. Disponível em: <https://www.facebook.com/yossefakivaoficial/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

RAMAGEM, Sonia Bloomfield. Jews as perceived by Neo-Evangelicals in Brazil. p. 235-249. In.: **Judaica Latinoamericana**. Jerusalém: Universidad Hebrea, 2001.

RAMOS, Marivan Soares. **Por trás das escrituras**: uma introdução à exegese judaica e cristã. São Paulo: Loyola, 2019.

RAPTURE READY. Disponível em: <https://www.raptureready.com/rapture-ready-index/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REIMER, Haroldo. **O antigo Israel**: história, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

REINKE, André Daniel. **Artigos judaicos em lojas protestantes**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-Lojas.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Catedral Mundial da Fé da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Catedral-Mundial.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Centro Cultural Jerusalém da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Centro-Cultural-Jerusalem.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Igreja Universal do Reino de Deus de Porto Alegre**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Pesquisa-IURD.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Jardim Bíblico do Templo de Salomão da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Jardim-Biblico.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Livros escatológicos e sionistas cristãos**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-Sionismo-Livros.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Marcha para Jesus em Porto Alegre**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Pesquisa-Marcha-Jesus.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira**. Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2018. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/900>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Relatório das entrevistas: os reflexos da judeofilia no cotidiano religioso do Brasil**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/03/Relatorio-das-entrevistas.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Símbolos judaicos em igrejas protestantes**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-judaizacao.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Sionismo cristão na internet**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/04/Pesquisa-Sionismo-Internet.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Templo de Salomão da IURD**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Pesquisa-Templo-Salomao.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

REINKE, André Daniel. **Turismo religioso para Israel**. Disponível em: <https://andredanielreinke.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Pesquisa-Turismo.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.

RENATO CARDOSO. **Episódio #092 Por que os judeus são tão ricos**. Disponível em: <https://youtu.be/9rfMzBGumls>. Acesso em: 31 mai. 2022.

RESGATE JUDAICA. Disponível em: <https://www.resgategospel.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

RICHELLE, Matthieu. **A Bíblia e a arqueologia**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2019.

RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**: Ensayos de hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 1: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 3. O tempo narrado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RITSCHL, Dietrich. **Fundamentos da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

ROCHA, Daniel. **Fim dos tempos nos Estados Unidos**: escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970-1980). Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

ROSENBERG, Roy. **Guia conciso do judaísmo**: história, prática, fé. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SABINO, Igor. **Por amor aos patriarcas**: reflexões brasileiras sobre antissemitismo e sionismo cristãos. Brasília: Editora 371, 2020.

SALDANHA, Marcelo Ramos. Um teatro “não espetacular”: para além da *catarse* colonial. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 2, p. 356-369, jul./dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3403. Acesso em: 31 mai. 2022.

SAND, Shlomo. **A invenção da Terra de Israel**: de Terra Santa a terra pátria. São Paulo: Benvirá, 2014.

SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**: da Bíblia ao sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011.

SANTOS, Tania Steren dos. Do artesanato intelectual ao contexto virtual: ferramentas metodológicas para a pesquisa social. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan./jun. 2009, p. 120-156. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/20812>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SANTUÁRIO REINO DOS CÉUS. Disponível em: <http://santuarioreinodosceus.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SANTUÁRIO REINO DOS CÉUS. **O éfode de autoridade espiritual, o talit vermelho dos vencedores**. Disponível em: <http://santuarioreinodosceus.com.br/jornal/o-efode-de-autoridade-espiritual-o-talit-vermelho-dos-vencedores/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SCARDELAI, Donizete. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico**: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008.

SCARDELAI, Donizete. **O escriba Esdras e o judaísmo**: um estudo sobre Esdras na tradição judaica. São Paulo: Paulus, 2012.

SCHALY, Harald. **O pré-milenismo dispensacionalista à luz do amilenismo**. Rio de Janeiro: JUERP, 1984.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo**: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

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

SCHREINER, Josef. Abraão, Isaque e Jacó: a interpretação da época dos patriarcas em Israel. p. 97-112. In.: SCHREINER, Josef (Org.). **O Antigo Testamento**: um olhar atento para sua palavra e mensagem. São Paulo: Hagnos, 2012.

SCHREINER, Josef. **O Antigo Testamento**: um olhar atento para sua palavra e mensagem. São Paulo: Hagnos, 2012.

SELVATICI, Monica. Identidades cristãs e práxis judaizantes na Ásia Menor romana do século II d.C.: um exame das epístolas de Inácio de Antioquia. **Diálogos**, Maringá-PR, Brasil, v. 24, n. 2, p. 325-341, mai/ago. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i2.45651>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SHAPIRA, Anita. **Israel**: uma história. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.

SHEMA YSRAEL. Disponível em: <http://shemaysrael.com/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Turismo Religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Turismo em Análise**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 33-51, mai. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rta/article/view/62606/65394>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SINAIS DO FIM. Disponível em: <https://www.facebook.com/Tarclslo.Mendes/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

SIQUEIRA, Gutierres. A identidade hermenêutica pentecostal: como uma hermenêutica antimoderna e uma escatologia fatalista produziram transformação social? p. 219-241. In.: SIQUEIRA, Gutierres; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito**: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

SIQUEIRA, Gutierres; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito**: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

SIZER, Stephen. **Christian Zionism: Road-map to Armageddon?** Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei**: reformando a teologia pública. São Paulo: Vida Nova, 2020.

SMITH, James K. A. **A queda da interpretação**: fundamentos filosóficos para uma hermenêutica criacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

SMITH, James K. A. **Desejando o reino**: culto, cosmovisão e formação cultural. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SMITH, James K. A. **Imaginando o reino**: a dinâmica do culto. São Paulo: Vida Nova, 2019.

SMITH, James K. A. **Pensando em línguas**: contribuição pentecostal para a filosofia cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova, 2020b.

SMITH, Wilbur M. **O conflito árabe-israelense... e a Bíblia**. São Paulo: Publicações IBR, 1970.

STAFFORD, Thomas Albert. **Christian Symbolism in the Evangelical Churches**: with definitions of Church terms and usages. New York: Abingdon-Cokesbury Press, c.1942.

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

STEINSALTZ, Adin. **Talmud essencial**. São Paulo: Editora Sêfer, 2019.

STERN, David H. **Comentário judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Atos, 2008.

TAYLOR, George. Identidade prospectiva. p. 127-148. In.: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. **Paul Ricoeur**: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

TEIXEIRA, Alfredo Borges. **Maranata ou O Senhor Vem**. Edição de Ouro 1921-1971. São Paulo: Missão Brasileira Messiânica, 1971.

TEMPESTA, Orani João. **A Bíblia, tradição e magistério**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/a-biblia-tradicao-e-magisterio/>. Acesso: 31 mai. 2022.

TEMPLO DE SALOMÃO. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/otemplodesalomao/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

TERRA, Kenner. A história da hermenêutica pentecostal: origens e desenvolvimento (parte II). p. 101-138. In.: SIQUEIRA, Gutierrez; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito**: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

TERRA, Kenner. Experiência no Espírito, racionalidade e hermenêutica. p. 173-205. In.: SIQUEIRA, Gutierrez; TERRA, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito**: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

TERRA, Kenner; LELLIS, Nelson. **Judaísmo e Período Persa**: imaginários, textos e teologias. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

TERRA SANTA VIAGENS. **Viaje para a Terra Santa com quem é especialista em viagens bíblicas**. Disponível em: <https://youtu.be/FULvDMfTHuY>. Acesso em: 31 mai. 2022.

THOMPSON, Mark D. Sola Scriptura. p. 129-164. In.: BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2015.

TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. **Revista Brasileira de História das Religiões**. AN-PUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011. p. 35-50. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30382>. Acesso em: 31 mai. 2022.

TORAKIPÁ. Disponível em: <https://www.torakipa.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia hebraica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995.

TREVISAN, Armindo. **O rosto de Cristo**: a formação do imaginário e da arte cristã. Porto Alegre: AGE Editora, 2003.

UNIDOS POR ISRAEL. Disponível em: <http://unidosporisrael.com.br/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

UNIVERSAL. Disponível em: <https://www.universal.org/>. Acesso em: 31 mai. 2022.

VOLF, Miroslav. **Uma fé pública**: como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André Daniel. “Pela paz em Jerusalém”: a origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 13, n. 37, maio/ago 2020, p.253-273. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/51190>. Acesso em 31 mai. 2022.

WEBER, Timothy P. **On the road to Armageddon**: how evangelicals became Israel’s best friend. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

WILKINSON, Paul Richard. **For Zion’s sake**: Christian Zionism and the role of John Nelson Darby. Milton Keynes: Paternoster, 2007.

WILLIAMS, Joseph. The Pentecostalization of Christian Zionism. **Church History**, Volume 84, Issue 1, p. 159-194, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0009640714001747>. Acesso em: 31 mai. 2022.

WON, Paulo. **E Deus falou na língua dos homens**: uma introdução à Bíblia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Como Deus se tornou rei**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **História e escatologia**: Jesus e a promessa da teologia natural. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **O dia em que a revolução começou**: reinterpretando a crucificação de Jesus. Brasília: Editora Chara, 2017.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Paulo**: uma biografia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Simplesmente Jesus**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.

ZUGNO, Vanildo Luiz. **Vocês todos são irmãos!** Reflexões sobre a identidade e vida religiosa. Porto Alegre: ESTEF, 2013. Disponível em: <https://freivanildo.files.wordpress.com/2020/09/voces-todos-sao-irmaos.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2022.