

# A Violência no Novo Testamento

Flávio Martinez de Oliveira\*

---

**Resumo:** *A violência no Novo Testamento no contexto do Império Romano recentemente suscita nova atenção, não apenas com os estudos da apocalíptica, mas da abordagem pós-colonial da Bíblia. A opção preferencial de Deus pelos pobres está presente nos estudos pós-coloniais e precisa ser refletida teologicamente: não é uma simples inversão do “Deus-do-lado-dos-colonizadores” para o “Deus-do-lado-dos-colonizados”, mas algo muito mais profundo que diz respeito à situação atual da pesquisa bíblica e das opções pastorais nos contextos comuns. A apocalíptica vem eivada das ansiedades sobre a atual situação de violência e dos impasses econômicos, sociais e políticos de um desenvolvimento justo e sustentável, na realidade da globalização e da eco complexidade. Este texto abrange, no contexto imperial e palestinese, que é religioso, cultural, social, econômico e político, a violência sofrida pelos cristãos, tal como narrada e refletida teologicamente nos Evangelhos Sinóticos, no Quarto Evangelho, na literatura paulina e no Apocalipse de João. A violência tem um primeiro nível que implica Jesus; a seguir aquele dirigido à Igreja; e, por fim, tem abrangência cósmica, em que é a resposta e mesmo a vingança que se espera de Deus no futuro. Os cristãos devem se auto proteger e resistir na fidelidade, mesmo na cruz e no martírio.*

**Palavras-chave:** *violência, abordagem pós-colonial, apocalíptica, Novo Testamento.*

---

## Introdução

O texto aqui desenvolvido foi apresentado, em forma sucinta – 6 laudas – no painel “Violência e direitos no cristianismo dos dois primeiros séculos” do V Congresso da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica, em 10 de setembro deste ano, com o título “A violência nos Evangelhos, Apocalipse e Paulo e a perspectiva dos direitos humanos”. Aqui se amplia a primeira parte – a violência – e omite-se a segunda – os direitos humanos –, a qual se pretende abordar no próximo número desta revista.

A violência na Bíblia focaliza predominantemente Antigo Testamento até hoje<sup>1</sup>. Lá, o povo de Deus sofre e se engaja na violência. No Novo Testamento esta temática cresce ultimamente e vem desenvolvida pela recente abordagem pós-colonial, privilegiada neste texto. Aborda-se aqui a violência em dois Evangelhos Sinóticos – Marcos e Mateus. Lucas vem apresentado nos textos paralelos e complementares a estes. Sucessivamente, focaliza-se o Quarto Evangelho, Paulo, e, finalmente, o Apocalipse.

A violência tem muitas formas e pode ser hoje abordada com recurso à história, à antropologia, à filosofia, à sociologia, à psicologia e a própria arte<sup>2</sup>. Sua atualidade é inquestionável, assustadora para todos, crescente, epidêmica e paroxística nas diversas formas em que se manifesta e nas suas relações<sup>3</sup>. Assim percebida, a violência não pode negar pesquisas interdisciplinares. Mas, para fins do que se procura neste texto de teologia bíblica, pode, num nível mais amplo e abrangente, ser definida como “the attempt of an individual or group to impose its will on others through any nonverbal, verbal, or

---

\* Doutor em Teologia Bíblia na Pontifícia Università Gregoriana. Mestre em Saúde e Comportamento na Universidade Católica de Pelotas. Professor do Instituto de Teologia Paulo VI. Professor do Instituto Superior de Cultura Religiosa na UCPel.

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, BARBAGLIO, Giuseppe. *Pace e violenza nella Bibbia*. Bologna: EDB, 2011; GIBERT, Pierre. *Bibbia y violencia: la esperanza de Caín*. Bilbao: Mensajero, 2007; WÉNIN, André. *Non solo di pane...: violenza e alleanza nella Bibbia*. Bologna: EDB, 2004; *Idem*. *Dalla violenza alla speranza*. Magnano: Qiqajon, 2005.

<sup>2</sup> Uma visão panorâmica, mais do que analítica, encontra-se, p. ex., em CHIURCO, C. *Violenza*. In MELCHIORE, Virgilio. (Dir.). *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006. v. 12. p. 12149-12154. Uma análise filosófica e sociológica atual pode-se ver em PASSOS, Izabel C. Friche. *Violença e relações de poder*. *Rev. Med. Minas Gerais*, v. 20, n. 2, p. 234-241, 2010.

<sup>3</sup> SOUSA, Luís Antônio Francisco. *Sociologia da violência e do controle social*. Disponível em <<www.aulasparticulares.iesde.com.br>>, as classifica como violência criminal, política, social e econômica, das instituições públicas, internacional, simbólica, tecnológica, das guerras e do terrorismo e micro violências cotidianas.

physical means that inflict psychological ou physical injury”<sup>4</sup>, definição que envolve coerção forte. Não estão em causa desencadeantes como a pobreza e a droga.

Neste sentido, a violência sofrida pelos cristãos faz-se transparecer nos textos do Novo Testamento e expressa seu contexto no Império Romano e na Palestina da época.

Deve-se lembrar de que o Novo Testamento manifesta um período de forte acento apocalíptico na vida e na literatura judaica e cristã. Na literatura apocalíptica do período helenístico e romano, o povo fiel espera a intervenção divina. A tendência dominante desta literatura é quietista, mas espera-se uma vingança escatológica, por Deus, não pelos fiéis no presente (Rm 12,19-21), como veremos ao longo do texto.

## 1. O contexto imperial romano e palestinese

A teologia imperial romana foi o adesivo ideológico que sustentou a civilização romana segundo Crossan<sup>5</sup>. O poder imperial é a combinação do poder militar, econômico, político e ideológico. Não se pode falar em teologia cristã do primeiro século sem falar em teologia “augustana”. Esta centra-se na divindade do Imperador. Escreve Horácio que “while still among us, we already bestow honors, set altars to swear by in your name, and confess that nothing like you arise hereafter or has ever arisen before now” (*Epistles* 2.1.15-17)<sup>6</sup>. Não se trata somente de propaganda, mas há uma extraordinária campanha apoiada pela elites políticas “romanas” pelo império inteiro.

---

<sup>4</sup> COLLINS, John J. *Does the Bible Justify Violence?* Minneapolis: Augsburg, 2004. p. 2: “o ataque de um indivíduo ou grupo para impor sua vontade a outros através de quaisquer meios não verbais, verbais ou físicos que infligem injúria psicológica ou física”.

<sup>5</sup> CROSSAN, John Dominic. *Roman Imperial Theology*. In HORSLEY, Richard A. (Ed.). *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*. Louisville: Westminster John Knox, 2002. p. 59.

<sup>6</sup> HORACE. *Satires, Epistles, and Ars Poetica*. Transl. H. Rustom Fairclough. Cambridge: Harvard University Press, 1970. “enquanto ainda entre nós prestamos honras, erigimos altares para jurar em teu nome e confessamos que nada como tu se erguerá depois ou se ergueu antes de agora”.

Augusto é descrito ou retratado como o Augusto vivente ou mesmo Júpiter/Zeus-para-a-Terra. Esta divindade é primeiramente uma prerrogativa dinástica e depois imperial e liga-se, entre outros, a Calígula, Cláudio, Nero, Vespasiano, Tito, Júlio César, Otaviano, Domiciano.

Antes de Jesus Cristo, estes foram os títulos de César Augusto: Divino, Filho de Deus, Deus, Deus de Deus, Senhor, Redentor, Libertador, Salvador do Mundo. Finalmente, a teologia imperial liga-se a poemas, inscrições, moedas, imagens, estátuas, altares, estruturas. Há neste conjunto uma sequência narrativa, encarnada em César, de *Religião*→*Guerra*→*Vitória*→*Paz*<sup>7</sup>. Pode-se, então, depreender a violência desencadeada contra Jesus e seus seguidores.

A violência imperial foi talvez o fator mais amplamente mais determinante nas circunstâncias da missão e do movimento que Jesus catalisou<sup>8</sup>. O Cristianismo Primitivo vem marcado pela violência em seu contexto e nos seus textos. Aliado aos romanos, cliente predileto de Augusto, Herodes estabelecera um regime altamente repressivo e violento na Palestina. O contexto maior seguia o ideal da antiga cidade-estado grega, com sua religião “civil” ou “política: templos, estátuas, sacrifícios e outras celebrações em honra e devoção aos seus deuses. Augusto vem identificado com Zeus. No Templo de Jerusalém ofereciam-se sacrifícios diários por César e Roma”<sup>9</sup>.

A dinâmica de poder na Palestina não permite a dicotomia entre o religioso e o político. Não só os romanos, mas as elites judaicas são violentas com os cristãos, como vem acentuado em Mateus. No Templo, uma das maravilhas do Império Romano, os sacerdotes oferecem sacrifícios tanto a César e Roma quanto a Deus. Um círculo de escribas

---

<sup>7</sup> CROSSAN, Theology, p. 59-71.

<sup>8</sup> HORSLEY, Richard A. “By the Finger of God”: Jesus and Imperial Violence. In *Apud* MATTHEWS, Shelly; GIBSON, E. Leigh. *Violence in the New Testament*. New York; London. TT Clark, 2005. p. 52.

<sup>9</sup> HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. p. 34.

considerou ilegítima a inteira instituição do Segundo Templo (cf. *1 Enoc* 87,73; 90,29)<sup>10</sup>. Um considerável número de escribas e sacerdotes refugiou-se em Qumran, fariseus radicais e outros escribas fundaram o grupo terrorista dos sicários. O sofrimento e/ou a resistência, em várias formas, estava tanto no âmbito do Cristianismo quanto do Judaísmo.

## 2. O Evangelho de Marcos e paralelos sinóticos

O Evangelho de Marcos é também uma história sobre a renovação do povo de Israel catalisada por um profeta como Moisés e Elias<sup>11</sup>. Em Jerusalém, Jesus engaja-se numa série de confrontos com os altos sacerdotes, escribas e anciãos, começando com uma demonstração da condenação do Templo por Deus (11,15-19). As narrativas paralelas em Mateus e Lucas (derivadas de Q) são também focadas na renovação de Israel: o primeiro e mais longo discurso é um discurso de renovação da aliança (Lc 6,20-49), no qual Jesus declara que trouxe o cumprimento dos profundos anseios do povo por cura e boas-novas. No discurso da missão (Lc 9,57-10,16; cf. Mc 6,6-13), Jesus expande sua missão de pregar o Reino de Deus e curar. No último pequeno discurso (Lc 22,28-30), Jesus aponta os Doze como cabeças do povo para o programa de realizar justiça para Israel. Podem-se acrescentar os exorcismos como manifestações de um novo êxodo (Lc 11,14-20) e a oração para o cancelamento das dívidas (Lc 11,2-4).

Os discursos paralelos em Lucas e Mateus confirmam a apresentação da renovação de Israel como diretamente oposta aos dirigentes, apresentam o julgamento divino contra estes de Jerusalém (13,34-35) e a condenação dos fariseus e escribas que defendem o Templo em detrimento do povo (11,39-52). A mais importante indicação do cumprimento por Jesus dos anseios do povo vem em Lc 7,18-35par. Segue-se que “O Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15), bem-aventurados são os pobres, pois

---

<sup>10</sup> Ver HORSLEY, Richard A. *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2009. cap. 4.

<sup>11</sup> HORSLEY, *Jesus and the Powers*, 90-95.

deles é o Reino de Deus (Lc 6,20), como pedem no Pai-nosso (Lc 11,2-4)<sup>12</sup>. Como celebração do Êxodo, a Ceia Pascal que é a “Última Ceia” antecipa a renovação da aliança no Reino de Deus (Mc 13,12-25).

Os anseios do povo são realizados na perspectiva de Jesus, como falou Isaías (Mt 12,17-21; cf. Is 42,1-4; Lc 4,14-21; cf. Is 61,1-2; 58,6). Seus exorcismos geram um movimento do povo que acreditava que Deus os estava libertando da dominação pelos romanos e seus clientes. O impulso político provido pelo rumor tornou-se integral ao processo revolucionário<sup>13</sup>, os exorcismos são poder e autoridade sobre os demônios (Lc 9,1), o poder do inimigo (10,19)<sup>14</sup>. Dois exorcismos-chave em Marcos envolvem uma desmistificação de demônios que revelaram os poderes imperiais romanos operantes na aflição do povo: na sinagoga de Cafarnaum (1,21-28)<sup>15</sup> e quando na Galileia Jesus vem chamado de Belzebu, o príncipe dos demônios (3,22-27). Além destes, o mais dramático e violento exorcismo em Marcos (5,1-20) identifica no demônio uma “Legião”, unidade militar romana. As forças destrutivas demoníacas são identificadas como os efeitos do domínio imperial romano.

Ao anunciar a total destruição do Templo (Mc 13,1) e sua reconstrução em três dias (14,58), Jesus ataca o núcleo de poder. Casa, templo, corpo e assembleia podiam funcionar como sinônimos, usualmente com referência a um corpo social (o povo; “a casa de Israel”). A expulsão dos vendilhões do Templo leva o ataque ao extremo. Eram transações econômicas necessárias para possibilitar os sacrifícios. Se o Templo era instrumento do poder de Roma na Judéia, a ação de Jesus foi também um ruidoso desafio à ordem imperial romana.

---

<sup>12</sup> HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 96.

<sup>13</sup> SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990. p. 147 *apud* HORSLEY, *Jesus and the Power*, p. 107.

<sup>14</sup> HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 112.

<sup>15</sup> Segundo o verbo-chave *epitimein*, paralelo a destruir, vencer, conquistar, sujeitar em, p. ex., Sl 9,6; 68,31; 106,9 que apelam a Deus contra dirigentes estrangeiros que conquistaram Israel.

Jesus já havia declarado a independência quando confrontara os dirigentes de Jerusalém com o tributo a César (Mc 12,13-17). O confronto entre Jesus e a dominação romana é assim colocada dentro do confronto mais amplo entre o povo de Israel e o domínio romano. Não foi um chamado às armas, mas uma clara declaração de independência do domínio romano e de vida diretamente sob o domínio de Deus. Foi o começo da ruptura e da aberta e ativa resistência de seus seguidores, levando à rápida expansão do movimento que ele começara<sup>16</sup>.

Também a cruz tem o seu poder. Era “a mais cruel e dissimulada penalidade”<sup>17</sup>. A ela milhares de escravos e revoltosos foram submetidos em diversos momentos, em diversos locais. Era método de punição exemplar e preventiva<sup>18</sup>. Em nenhum caso a crucifixão pode ser atribuída aos judeus. Paulo não hesita afirmar que “os príncipes deste mundo” (os romanos) foram responsáveis pela crucifixão de Jesus (ver 1Cor 2,6-8). Os romanos usavam o termo *lēstai* para agitadores e rebeldes contra o poder de Roma (Jo 18,40; Josefo, *War* 2.12.4-5 §§ 235-236; 2.13.2§253; *Ant.* 20.6.1§121; 20.8.5§161)<sup>19</sup>. O motivo da crucifixão de Jesus é o seu reconhecimento de ser o Messias (Mc 14,62; 15,32). Agora é humilhado, mas será exaltado com o título de Senhor (Fl 2,5-11), normalmente atribuído ao Imperador. Não há uma expectativa padrão sobre “o Messias/Cristo” – o título judaico - no século I na Judéia e na Galiléia<sup>20</sup>. O que se sabe é que repetidas vezes os romanos massacraram com violência, crucificaram e escravizaram movimentos proféticos insurgentes e seus líderes em meados do século I d.C. Jesus é apresentado na Fonte Q como o último de

<sup>16</sup> HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 167-175.

<sup>17</sup> Cícero, *Verr.* 2.5.165 *apud* HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 181.

<sup>18</sup> Quintiliano, *Decl.* 174 *apud* HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 181.

<sup>19</sup> HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. cap.2.

<sup>20</sup> Sobre a falta de evidência desta expectativa padrão ver JONGE DE, Marianus, *The Use of the Word “Anointed” in the Time of Jesus*. *Novum Testamentum*, v. 8, p. 132-138, 1966 *apud* HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 188.

uma série de profetas e assassinado como muito o tinham sido (Lc 7,18-35; 11,47-51; 13,34). Em Marcos Jesus foi crucificado por Pilatos como “Rei dos Judeus” (15,1-15), o que antes ele mesmo reconheceu (14,61-65). Assim, Jesus é recebido ao entrar em Jerusalém (11,1-10; cf. Zc 9,9), ideia de poder que Jesus sempre rejeitara (10,32-45), mas com a qual é zombado em sua flagelação e na cruz (Mc 15,16-20.31-32). Em Atos dos Apóstolos, Jesus vem apontado como “Senhor” e “Messias” apenas após sua ressurreição (2,32-36; 3,11-21; 5,30-31).

A deserção dos discípulos, porém, é anterior à crucifixão e responde à prisão de Jesus (Mc 14,27.50). O desapontamento dos discípulos de Emaús (Lc 24,19-21) indica a frustração da redenção de Israel. Não há, porém, indicação de devastação dos discípulos após a crucifixão. Eles são alcançados pelo Ressuscitado e continuam. Textos como 1Enoc 85-90, Dn 7, Salmos de Salomão 17 apontam à restauração de Israel, na crise do domínio imperial. Horsley afirma que “todas as fontes atestam uma continuação do movimento iniciado por Jesus seguindo sua crucifixão e justificação/ascensão/aparições”. A crucifixão foi o evento decisivo de ruptura no confronto de Jesus com os dominadores de Jerusalém que deu ímpeto à expansão de seu movimento. Jesus não somente agudizou um discurso oposicional para uma sociedade de aliança renovada de justiça enraizada na tradição de Israel, mas com a sua crucifixão, ele gravou o anseio popular, inspirou a resistência ulterior e o compromisso firme em circunstâncias de repressão. Os evangelhos oferecem-nos Jesus-em-relação-com comunidades e movimentos de seguidores e não somente fontes de ditos que podem conduzir a Jesus. Jesus situa-se na longa linha dos profetas que Deus enviou a Jerusalém (Lc 13,34; 11,49-51). Marcos registra a proposta de relações econômicas igualitárias ainda nesta geração, ao lado de perseguições (10,17-31). Dando voz à indignação da população em oposição aos dominadores, Jesus transformou a energia de indignação no poder coletivo canalizado na expansão do movimento de renovação e resistência<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 199-210.

### 3. Mateus

Mateus apresenta a ordem imperial romana sob divina condenação. No Sermão da Montanha e outros ensinamentos, tanto quanto em suas ações, o Jesus de Mateus delineia práticas para uma sociedade alternativa que seus seguidores estão por colocar em prática. Mas o controle romano requer dos seguidores de Jesus ser auto protetivos em negociar com o meio imperial. Supõe-se que o Evangelho foi escrito em Antioquia. Nesta cidade, capital da Província da Síria, terceira maior cidade do Império, Roma mantinha três ou quatro legiões estacionadas. A cidade jogara um papel proeminente na reconquista da Judéia em 66-70 d.C. com o general Vespasiano<sup>22</sup>. Judeus rebeldes em oferecer sacrifícios (à cidade ou deuses imperiais?), escravos intransigentes e criminosos violentos foram crucificados<sup>23</sup>. Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.) era o cliente favorito do governo imperial

O governo imperial é violento. As famílias dos sacerdotes com base no Templo são um instrumento do seu governo<sup>24</sup>. As doenças que Jesus cura (4,23-25) refletem as iniquidades sociais, econômicas e políticas do mundo imperial. Estas curas revelam a presença do Império/Reino de Deus (4,17-23), engajam e reverterem o impacto pernicioso do Império Romano. Elas cumprem e antecipam o mundo de plenitude descrito pelos profetas (11,2-6; cf. Is 35,5-6). O mesmo acontece com a alimentação das multidões com comida abundante (14,23-31; 15,32-39).

Na primeira referência do Evangelho aos chefes dos sacerdotes e escribas, eles estão envolvidos em matérias políticas como subordinados do Rei Herodes, ele próprio um governante-cliente (2,4-6). Os fariseus, representantes da

---

<sup>22</sup> FLAVIUS, Josephus. *War* 3.8,29. In *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18<sup>th</sup> Ed. Transl. William Whiston. Peabody: Hendrickson, 2004.

<sup>23</sup> JOSEPHUS, *War* 5.449-451.

<sup>24</sup> JOSEPHUS. *Ant.* 15.387.

aristocracia sacerdotal, conspiraram a morte de Jesus e operaram com os chefes dos sacerdotes para prender Jesus (12,14; 21,45-46; 46,4,47). E os chefes dos sacerdotes operaram com Pilatos para executar Jesus (26,57-68; 27,1-2). Josefo descreve como os “mais notáveis fariseus” aliados com “poderosos cidadãos” cooperaram com Roma em resistir a movimentos em direção à guerra em 66 d.C.<sup>25</sup>. Ambos cooperavam para manter a ordem imperial na qual gozavam poder e privilégio. Jesus “Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelhas sem pastor” (9,36). Dio Crisóstomo lembra a Trajano que o imperador é um “shepherd of people” que é para “protect flocks, not (...) slaughter, butcher and skin them” que é para “proteger rebanhos, não (...) para abater, exterminar e esfolá-los”<sup>26</sup>. Mas os romanos são outros “pastores”.

Jesus promulga a condenação dos governantes de Jerusalém e o Templo, o centro de seu poder (21,12-17)<sup>27</sup>, anuncia sua destruição (21,41); chama-os “um covil de ladrões” (12,13), condena sua hipocrisia, extorsão, avareza, coloca-os ao lado dos assassinos dos profetas (cap. 23). O conflito com Jerusalém culmina com Pôncio Pilatos (27,1-2.11-26). Ao chamar Jesus de “rei dos judeus”, Pilatos indica que Jesus ameaça a autoridade romana, desde que apenas Roma pode apontar reis legítimos. Em 24,27-31, Mateus apresenta Jesus retornando como o final de todos os impérios, especialmente o de Roma<sup>28</sup>. O Império está sob o poder de Deus. Jesus é tentado

---

<sup>25</sup> JOSEPHUS, *War* 2.330-332; 2.410-418.

<sup>26</sup> CHRYSOSTOM, DIO, *Discourse* 4.43-44. In *Dio Chrysostom*. LCL. Trans. J. W. Cohoon. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1950. v. 1. “pastor de povos” que é para “proteger rebanhos, não (...) para abater, exterminar e esfolá-los”.

<sup>27</sup> JOSEPHUS, *War* 2.293; *Ant.* 18.60 descreve o Templo de Jerusalém, como outros no Império Romano, como um centro político e banco tanto quanto um matadouro para oferecer sacrifícios a Deus.

<sup>28</sup> CARTER, Warren, “Are There Imperial Texts in the Class? Intertextual Eagles and Matthean Eschatology as “Lights Out” Time for Imperial Rome (Matthew 24:27-31), *JBL*, v. 122, p. 467-487, 2003 *apud* HORSLEY, Richard A. (Ed.) *In the Shadow of Empire: reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*. Louisville: Westminster John Knox, 2008. p. 124.

a ceder a todos os impérios na terceira tentativa, desde que adore o demônio (4,8-9). O Império Romano está subjacente a esta vontade do demônio. Especialmente significativos são os milagres em que Jesus liberta o povo de forças demoníacas (8,16.28-34; 9,32-34; etc.). Uma “legião” de demônios instala-se num “batalhão” de porcos. Legião lembra o exército romano e o porco era o mascote da 10ª legião *Fretensis* estacionada na Síria, líder na destruição de Jerusalém em 70 d.C.

A parábola do banquete nupcial para o filho do rei (22,1-14) interpreta os eventos da queda de Jerusalém (ver 5,35; 2,15; 3,13). O grande banquete celebra a restauração e a renovação do povo de Israel (8,11). A parábola do rico e do pobre aponta aos governantes de Jerusalém, o foco de toda a sequência das parábolas em 21,28-22,14. O rei manda matar os assassinos de seus servos, queima a cidade (22,7) e convida o povo da rua (22,8-10). Mateus evoca a utilização dos impérios por Deus para a punição do seu povo infiel, baseado nos profetas (Is 7-9 em Mt 1,23 e 4,15-16). Roma pode ser um agente de Deus, mas seu poder é temporário e condenado<sup>29</sup>. Toda a autoridade pertence a Jesus Ressuscitado (24,27-31). A cena escatológica em 24,27-31 retrata a condenação final do Império Romano por Deus.

Em Mateus, no meio tempo os discípulos praticam várias formas de resistência sutil, não violenta, mas reativa a pressões externas (5,38-48); neutralizam o conflito ao oferecer a outra face (5,39). Para os judeus, mais grave era o pagamento de qualquer taxa, pois carregava um valor simbólico de lealdade e submissão a Roma e numerosas rebeliões são retratadas<sup>30</sup>. Esta submissão é flagrada por Jesus. A questão das taxas alcança o seu máximo na pergunta sobre o imposto a César (22,15-22). Ao contrário da interpretação usual, não há separação entre religião e política no Império sancionado divinamente em Roma. O pagamento expressa lealdade e

---

<sup>29</sup> HORSLEY, Shadow, p. 124-126.

<sup>30</sup> JOSEPHUS, *War* 2.403-2404; *Ant.* 12.158-159; TACITUS, *The Histories* 7.73-74. In *Tacitus*. Transl. John Jackson. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemnn, 1956. v. 2.

submissão a Roma. A resposta de Jesus expressa a dupla posição de grupos subordinados, obediência pública autoprojetera com uma dissensão encoberta e codificada. Jesus acusa o mesmo valor que dão a César e a Deus. Mas a linguagem ambivalente se esclarece com a afirmação anterior por Jesus de Deus como “Senhor do Céu e da Terra” (11,25). A tradição ligada subjacente à Criação (Gn 1; Sl 24,1) não permite ambivalência: tudo pertence a Deus, não a Roma. A justaposição de César a Deus sugere que Roma viola a ordem divina de soberania e permanece sob o julgamento divino (22,20-21; cf. Ex 20,1-6; Dt 8,5).

A moeda da boca do peixe revela o poder de Jesus sobre o mar e os peixes (17,27; cf. 7,10; 14,13-21; 15,32-39), poder atribuído ao Imperador de Roma<sup>31</sup>. Aqui o poder do Imperador vem substituído pela provisão divina e a soberania sobre a criação. O caminho de vida que Jesus requer dos discípulos enfatiza fortemente uma comunidade que apoia e também práticas socioeconômicas; daí a referência à moeda. O Evangelho clama que Deus abençoa e seu império/Reino abraça especialmente o pobre (5,3). A terceira bem-aventurança, “bem-aventurados os aflitos” (5,5) alude à repetida promessa de terra restaurada no Sl 37. O aflito, na conclusão escatológica dos propósitos de Deus, recebe terra, a verdadeira base da existência (5,5).

Pode-se concluir que a ordem imperial é violenta, opressiva e mesmo demoníaca. Uma vez que está sob julgamento, ela está diante de iminente destruição. Dentro da ordem imperial, o governo transformador de Deus está em ação, chamando seguidores para uma visão de mundo alternativa e para desafiar relações socioeconômicas que incorporam o Reino de Deus em práticas alternativas: reconciliação e perdão (18,1-5.21-35), inviolabilidade do matrimônio (19,3-12), não explorar os outros (19,16-30). A riqueza vem da exploração (Is 10,1-3; Ez 22,6-31; 34,1-22). O rico deve optar: ou Deus ou o dinheiro

---

<sup>31</sup> MARTIAL. *On the Spectacles*, 28. In *Epigrams*. LCL. Transl. Walter C. Ker. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1961 *Apud* HORSLEY, *Shadow*, p. 131.

(6,24); antes o Reino de Deus e sua justiça (6,33-34); não a sedução do mundo e das riquezas (13,22). A formação contrária de Jesus leva a uma mudança de identidade, de orientação social, de atividade econômica; vida alternativa em síntese: amor ao próximo como a si mesmo (22,39; cf. 7,12) e ao inimigo (5,44) em imitação aos caminhos de Deus (5,45-48), o Reino de Deus e sua justiça em primeiro lugar (6,33-34).

Em Mateus, contra uma interpretação “positivista”, porém, não se pode atribuir aos judeus como tais a violência, mas a estruturas de poder que envolvem as elites de várias extrações em *status* mais amplo que a etnicidade, mas que a inclui<sup>32</sup>. É possível classificar os agentes, os tipos e os objetos de violência<sup>33</sup>. Deve-se evidenciar que a violência pode ter agentes religiosos, civis, militares, ser física, verbal ou retórica, e cultural. Não se identifica quem persegue nas bem-aventuranças (5,1). Na missão estão incluídos tanto judeus como gentios (10,17-18). Os vinhateiros homicidas não se referem aos judeus em geral, mas às suas elites (21,45-46). No capítulo 23 condenam-se alguns: a elite “escribas e fariseus” (23,13.15.23.25.27.29.34). Jerusalém, condenada (23,37-39), foi antes descrita como cidade da elite (2,3-4; 15,1) que resiste violentamente aos propósitos de Deus (2,3-4.16-18; 16,21; 20,16-18; cap. 26-27) e contra cuja liderança Jesus anunciou o julgamento (21,12-13.18-19.41-43.45; 22,7). São igualmente as elites que resistem e assassinam os profetas. Em suma, o termo genérico “judeus” não aparece como o sujeito para quaisquer verbos que denotem violência<sup>34</sup>. A violência das elites, portanto,

---

<sup>32</sup> MATTHEWS, Shelly. Ethical Issues in Reconstructing Intra-Jewish Violence in Antiquity: the Gospel of Matthew as a Test Case”. In MATTHEWS, Shelly; KITREDGE, Cynthia; JOHNSON-DeBAUFRE. (Ed.) *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elizabeth Schüssler Fiorenza*. Arrisburg: Trinity Press International, 2003. p. 334-350.

<sup>33</sup> Ver CARTER, Warren. Constructions of Violence and Identities in Matthew’s Gospel. In MATTHEWS, Shelly; GIBSON, E. Leigh. *Violence in the New Testament*. New York; London. TT Clark, 2005. p. 86-90.

<sup>34</sup> CARTER, Violence and Identities, p. 81-85.

é uma violência estrutural e ilegítima diante do propósito de Deus<sup>35</sup>.

Embora a violência e a perseguição aos discípulos são normativas e inevitáveis (10,17-18; 13,21; 23,34), estes são proibidos de infligir violência a outros (26,52). Carter deduz de todos esses dados que a violência em Mateus é no final das contas um construto teológico<sup>36</sup>. Segue-se que as referências ao Satã e a Deus são cósmicas e teológicas. A apresentação do demônio é instrutiva: o império do demônio (13,38-39) opõe-se aos propósitos de Deus no mundo, manifestos por João (11,12), por Jesus (4,1-11) ou pelos discípulos (13,19). O demônio é o poder subjacente aos tronos, clamando autoridade sobre “todos os impérios (4,8) do mundo”, notavelmente Roma, e usa os impérios de tal forma que as elites lembram e incorporam a agenda tentadora a má (cf. 4,1 com 16,1 e 19,3; cf. 6,13 e 13,38 com 9,4 e 16,4). O mundo violento subjacente ao controle das elites é obra do demônio. Violência é realmente a coerção ao serviço da ambição e do poder, uma atividade que rejeita o Evangelho e afeta o caminho presente da vida (11,12; 10,22; 24,9). A violência é o caminho do mundo.<sup>37</sup> A elite de Jerusalém não tem lugar no plano de Deus (15,13), é má (cf. 12,13; 16,1-4; 6,13) e tentadora (16,1; 4,1-3) como o Satã. Os exorcismos (8,16; 9,33.38) e a expulsão dos vendedores do Templo evidenciam a luta contra o aquele.

A violência como resposta vem reservada a Deus, mas no futuro escatológico-apocalíptico (24,27-31) e funciona como a construção de fronteiras para a comunidade de Mateus e para a identidade de discípulos como a minoria justa sofredora que vive esperando a vingança de Deus. O Evangelho emprega a tradição bíblica do justo sofredor, abraçando o pobre sofredor (5,5), o não violento justo sofredor – Jesus (cap. 26-27), aqueles oprimidos pelos poderes imperiais (8,17; 12,18-21; 26,62-63; 27,12-14) e o profeta rejeitado (5,1-12; 23,34). Este povo é oposto pela elite poderosa (judaica e gentílica) que prontamente

---

<sup>35</sup> CARTER, *Violence and Identities*, p. 95.

<sup>36</sup> CARTER, *Violence and Identities*, p. 98.

<sup>37</sup> CARTER, *Violence and Identities*, p. 98.

emprega a violência (física, estrutural, retórica) para manter sua posição social e poder.

Esta identidade dos discípulos como justos sofredores envolve práticas garantidas pela visão apocalíptica do triunfo de Deus. São comunidades delimitadas e constituídas pelas linhas discursivas e institucionais. A violência dos construtos do Evangelho de Mateus – sua presença previsível entre aqueles que não seguem Jesus, sua ausência dos discípulos, suas consequências escatológicas – é como uma marca de uma divisão que é doméstica, social e cósmica.

Ao resistir e redimir a violência do *status quo* imperial, o Evangelho também afirma que alguma violência, nomeadamente a violência de Deus, o supremo senhor que é “Senhor do céu e da terra” (11,25), e Jesus agente de Deus, é legítima e necessária. Ironicamente, o Evangelho de Mateus capitula à violência imperial da qual procura salvar-se e a imita.

#### **4. O Quarto Evangelho**

O Quarto Evangelho igualmente apresenta Jesus como o líder de um movimento de renovação e resistência que assemelha os outros de seus tempos, mas também indica claramente o contexto político em que Jesus deve ser compreendido. Enquanto os outros movimentaram o povo para o deserto, Jesus focou sua missão nos vilarejos e suas inquietações. Tais vilarejos, a forma social fundamental nas sociedades agrárias tradicionais, são centros de comunicação e potencial comunicação contra o poder de seus dirigentes, que é tanto político e econômico quanto religioso. São comunidades semi-independentes e autogovernadas. O fortalecimento da cooperação e solidariedade das comunidades dos vilarejos permitia ao povo resistir a mais usurpação pelos vários estratos de dirigentes.

É no seu comportamento violento que os judeus expressam sua descrença, o que se estende desde o primeiro encontro até a crucifixão. A acusação aos judeus e filhos do

demônio, linguagem de ódio, é fundamentada na sua recusa em crer em Jesus. Esta violência vem abordada em três níveis.

Num primeiro nível, a violência dirige-se a Jesus. Em 5,18, os judeus querem matá-lo com a acusação de curar em dia de sábado e fazer-se igual a Deus, seu pai. Procuram, então, uma oportunidade para matá-lo (7,1; 8,37), tentam prendê-lo (7,44; 10,39) e apedrejá-lo (8,59; 10,31). Planejam leva-lo à morte para que não pereça toda a nação (11,49-50.53). Finalmente, gritam a Pilatos, os sacerdotes e o povo: “Crucifica-o” (19,6.15). Eles odeiam Jesus e o Pai (15,24), sem motivo (15,24). Tem-se uma gramática de ódio.

Num segundo nível, os judeus perseguem e matarão não somente Jesus, mas os discípulos (15,20-21; 16,2). Este é o nível eclesiológico.

O terceiro nível é cosmológico. O verbo é pré-existente (1,1-18; 3,16). O vilão é o “príncipe deste mundo” (14,30), o Maligno (17,15), Satã (13,27), o diabo (8,44; 13,2). Quem não crê em Jesus, já está julgado (3,18). São os judeus (8,45), identificados explicitamente em 3,36. No relato histórico, os judeus matam Jesus; na narração cosmológica, Jesus/Deus os condena à morte precisamente porque quiseram matar Jesus. Os judeus julgam Jesus por sua lei (19,7). Jesus não veio para julgar o mundo; a posição diante da palavra de Jesus – que é a palavra do Pai – é que serve de julgamento (12,47-49). Mas quem acredita em Moisés, acredita em Jesus (5,45-47). A ligação entre julgamento e condenação à morte é explicitada em 8,23-24: não crer em Jesus. Se no relato eclesiológico os judeus expulsam os fiéis da sinagoga (16,2), no relato cosmológico, Deus, através de Jesus, expulsa os judeus da aliança eterna com ele (8,31-59). A relação de aliança com Deus pertence somente àqueles que creem ser Jesus verdadeiramente filho de Deus e o Messias de Israel (20,30-31). O filho permanece para sempre na casa, mas não o escravo (8,35). Assim, Jesus expulsa os mercadores do Templo (2,16). Os judeus/matam/Jesus (2,21), Jesus/expulsa/mercadores do Templo que é o seu corpo, nova habitação de Deus.

A narração eclesiológica seria a situação de vida real da comunidade joanina do final do século I. Se alguém confessasse

que Jesus é o Messias, seria expulso da sinagoga (9,22; 12,42). Mas não há evidência externa para esta exclusão da sinagoga, o que sugere uma concepção teológica do evangelista. No Evangelho, o próprio Jesus sugere uma vingança cosmológica. O Reino de Jesus é mais poderoso, mais duradouro e mais violento por seu mandato divino (18,36-37).

## 5. Paulo

Paulo, por sua vez, passa de perseguidor (At 7,58; 9,4; 22,8; 26,12-14; Gl 1,13; Fl 3,6) a perseguido, mas foi incapaz de romper plenamente com o Judaísmo e com a espiral da violência<sup>38</sup>. Pode-se analisar se Paulo não tem uma personalidade violenta, em suas ações e linguagem, na sua ideologia dos gentios e no seu mundo como um mundo de violência.

Surpreendentemente, ele usa uma linguagem violenta (1Ts 5,3). Por exemplo, lê-se: O que para os adversários é sinal de ruína, para os discípulos é sinal de salvação (Fl 1,28). “Se alguém pregar um evangelho diferente do seu seja anátema” (Gl 1,9). “Que se façam mutilar os que vos inquietam” (Gl 5,12). “Cuidado com os cães” (Fl 3,2). “Entreguemos tal homem a Satanás para perda de sua carne...” (1Cor 5,5). Recomenda-se a si e aos companheiros pela grande perseverança nas tribulações, as mais violentas (2Cor 6,5; 11,24-29). Quanto mais o apóstolo aproxima-se da morte violenta, mais sua mensagem reflete esta convicção fervente (Rm 8,36; 1Cor 4,9). Paulo, contudo, encontra a última prova do autêntico apostolado na crucifixão (Gl 2,19; Rm 6,6). É possível que tenha sido a própria personalidade de Paulo, e não apenas o que sofreu, que revela sua predileção por imagens e símbolos de violência.

---

<sup>38</sup> HAMERTON-KELLY, Robert. *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 11 *apud* MATTHEWS, Shelly; GIBSON, E. Leigh. *Violence in the New Testament*. New York; London. TT Clark, 2005. p. 14.

A Carta aos Romanos foi o esforço de contrariar os efeitos da ideologia imperial nas comunidades de Roma<sup>39</sup>. Segundo Elliott, Rm 9-11 demonstra o envolvimento do Imperador Romano no processo da ideologia imperial e a própria divinização<sup>40</sup>. Para Paulo, Filho de Deus e nosso Senhor é Jesus Cristo, não o Imperador (Rm 1,4). Rm 1,18-32 trata da imoralidade e devassidão do Império, possivelmente com os Césares em mente, alvos da “raiva de Deus”<sup>41</sup>. A justiça do Imperador não é a justiça de Deus. A palavra de Deus não falha (9,6).

Davina Lopez dá um passo além com a análise interdisciplinar e a consideração de gênero. Paulo é apóstolo das nações conquistadas pelo Império, as quais vêm representadas pelos corpos das mulheres, figurada numa estátua de César subjugando Britânica – figurada num corpo de mulher – e forçando-a à “civilização”<sup>42</sup>. Paulo passa de perseguidor (Gl 1,13-14) a perseguido, violentado em sua masculinidade, como escravo, agora no papel de Britânica (2Cor 11,23-27). Em Gl 4,9, Paulo fala em suas dores de parto; em 1Ts 2,7, apresenta-se como mãe que acaricia os filhos; em 1Cor 3,1-2, refere o leite que deu de beber aos coríntios. Segundo Zetterholm, a análise de Paulo parece, assim, firmar-se no paradigma desta nova perspectiva radical, que reúne diferentes aspectos de Paulo<sup>43</sup>.

O Apóstolo realmente não teve uma relação mais fácil com o Império. A interpretação pós-colonial procura apontar perspectivas críticas no imperialismo de ontem e de hoje. Paulo utilizou a terminologia do Império. *Dikayosinē*=justiça, fala daquela já realizada na ordem imperiar. *Euangelion*=boa-nova fala de sua ressonância política. Foi usada em uma inscrição datada de 6 a.C. em honra de Augusto, para celebrar sua

---

<sup>39</sup> ELLIOTT, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romas in the Shadow of the Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p. 17.

<sup>40</sup> ELLIOTT, Neil. *The Arrogance*, p. 25.

<sup>41</sup> ELLIOTT, Neil. *The Arrogance*, p. 83.

<sup>42</sup> LOPEZ, Davina C. *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p. 16-17.

<sup>43</sup> ZETTERHOM, Magnus. *Approach Paul: a Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press, 2009. P. 237-240.

ascensão ao poder, a *Parousia*. O próprio termo *ekklēsia*, usualmente usado para “igreja”, referia-se à assembleia cívica de uma cidade grega no século I d.C. Descrivendo-se a si mesmo como mensageiro (*apostolos*) de um “senhor” (*kyrios*) cuja iminente chegada (*parousia*) ele esperava, Paulo soa como um arauto diplomático, que fala em nome de um conquistador que está chegando (César, *kyrios*), preparando as províncias para uma mudança vindoura no regime. Mas este a quem Paulo se refere é Cristo e não César.

Em Rm 1,18-32 Paulo descreve a depravação humana abissal. Sua referência coincide com os severos sucessivos membros da dinastia júlio-claudiana. Sua arrogância e idolatria os levam ao abuso sexual, desprezo pelos outros e mesmo ao assassinato.

Paulo acredita que o futuro pertence ao Deus de Israel. A despeito das aparências desalentadoras das pretensões jactanciosas da vitória imperial sobre as raças vencidas, Paulo foi confiante que Deus escolheu “os que são nada” do mundo (1Cor 1,26-39). Ele sabe que a chamada de Deus é irrevogável (Rm 11,29); clama, enfim, pela esperança da “liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,31).

## 6. Apocalipse

O Apocalipse é o livro mais explicitamente contra imperial no Novo Testamento. Ele pronuncia a condenação de Roma e seu império por Deus e olha para o futuro estabelecimento de uma nova sociedade na Nova Jerusalém que desce do céu. O Cordeiro é crítico para a interpretação do Apocalipse. Os caminhos de Deus são aqueles do Cordeiro, que governa por sua “testemunha fiel” (1,5). O Dragão – isto é, Satanás (12,9) – faz guerra contra o povo de Deus, assim como a Besta que se levanta do Mar e recebe o poder do Dragão (13,1-2), Besta que é símbolo da pretensão imperial de Roma de domínio (cf. 13,4), assim como a Besta que emerge da terra e leva os habitantes a louvar a Besta do Mar (13,12). Esta Besta retrata como as elites das cidades na província da Ásia promovem festivais, santuários, templos e elabora cerimônias

esbanjando honras aos imperadores romanos, todas estas atividades que vinculam submissão e lealdade a Roma. Finalmente, o Apocalipse introduz Babilônia a prostituta, cujo estilo opulento de vida é construído sobre a violência e a destruição de vidas humanas (18,14), que também persegue o povo de Deus.

A visão do Apocalipse (1,3; 22,7; 10,18.19) é uma profecia. Tal tradição remonta ao menos às visões relatadas em Dn 7-12 e à visão de 1Enoc 85-90 referentes ao período de Antíoco IV ao lado de apocalipses judeus contemporâneos ao Apocalipse de João, tais como 2Baruc, 3Baruc e 4Esdras. As alusões às Escrituras superam em muito as outras que qualquer livro do Novo Testamento. Depois da queda perante Roma em 70 d.C., muitos outros textos judeus e cristãos usaram Babilônia como cifra para Roma (1Pd 5,13; 3Bar; 4Esdras; Oráculos Sibílicos 5,143.159)<sup>44</sup>. Babilônia simboliza exploração econômica e cultural: é a prostituta (17,1), o comércio promíscuo e a transgressão sexual (17,2), roupas caras, mercadorias, reis, mercadores, marinheiros (17,4-6; 18,11-13.16.19.21-24). Sua queda marca o fim da alta cultura (18,21-24).

Quase todos os intérpretes concordam em que o Apocalipse apela às horríveis memórias de perseguição sob o Imperador Nero<sup>45</sup>, que morreu em 68 d.C. O temor da perseguição deve ter sido intensificado com as consequências da Revolta Judaica de 66-70 d.C. Vespasiano e Tito ostentaram um desfile de milhares de judeus através de Roma como escravos e tomaram os grandes tesouros do Templo de Jerusalém para construir o famoso Coliseu. As taxas dos judeus

---

<sup>44</sup> AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson, 1998. v. 2. p. 828-831. WBC 52B.

<sup>45</sup> Nero parece claramente em vista. Da Besta de sete cabeças, uma sofreu ferida mortal curada (13,3; 12,14; cf. 17,8; 8,12). O número da Besta – 666 – chama atenção de tradições novas e contemporâneas a respeito de sua misteriosa sobrevivência. SIBILLINE ORACLES, 3,53-74; 4,119-124.137; 5,93-110.137-154.214-231.361-385; 8M68-72.139-168; 12,78-94. Transl. John J. Collins. In CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983, 1317-1472.

foram destinadas à reconstrução do templo de Júpiter no Monte Capitólio, humilhação conhecida em todo o Império. Estas humilhações oficiais somente aumentaram a suspeição geral de judeus como desleais por causa de sua refutação das honras ao Imperador tanto quanto sua rejeição dos deuses da sociedade imperial<sup>46</sup>. Outra parte dos judeus compreensivelmente criticou e rejeitou os fiéis a Jesus. São “aqueles que se afirmam judeus, mas não são”, os quais são, ao invés, uma “sinagoga de Satanás” (2,9; 3,9).

A lealdade deve ser ou a Cristo ou ao Imperador. Uma carta de Plínio o Jovem ao Imperador Trajano, em cerca de 113 d.C., sugere uma aguda tensão entre aliança com Jesus e aliança com Roma, com perseguições. A participação no culto imperial era o teste entre fidelidade a Cristo ou ao imperador. A fidelidade a Cristo solapava o bem público<sup>47</sup>.

É preciso sair da Babilônia (18,4) e vir à Nova Jerusalém (22,17), viver a pureza cultural e socioeconômica, vestir vestes brancas (3,4.18; 7,13-14). O Apocalipse chama a um rigoroso nível de resistência diante das suspeitas que despertam os fiéis a Jesus, uma fidelidade até à morte (2,10-11; 12,11.17), ser testemunhas e resistir (1,9; 2,3.19; 13,10; 14,12). Por fim, o Livro expõe a extrema violência do Império, mas, às vezes, parece cultivar o desejo da violência, mesmo celebrá-la (6,9-11; 15,1-8; 16,6-7).

## Conclusões

Aceitando-se a definição de violência proposta ao início, deve-se concluir que ela é uma realidade para os cristãos refletidos nos textos analisados do Novo Testamento. Os cristãos são atacados como indivíduos e grupos através de meios verbais e físicos, injuriados e martirizados. É uma violência com força de destruição dirigida aos diferentes, como

---

<sup>46</sup> JOSEPHUS, *Life; Against Apion*, 2.65-77.

<sup>47</sup> Pliny, *Epistle* 10.97. In *Letters, Books VIII-X; Panegyricus*. Transl. Betty Radice. LCL; Cambridge: Harvard University Press, 10.97 *apud* HORSLEY, *Shadow*, p. 164.

ocorre na história. Deus não podia evitar este sacrifício, pois seria Ele então o violento. Esta é a voz dos perseguidos. Os perseguidores não falam de sua violência<sup>48</sup>.

O enfrentamento por Jesus não deixou por menos. Nos enfrentamentos está o demônio que violenta as pessoas e o povo. Já em Marcos (5,1-20), Ele identifica no demônio uma “Legião”, unidade militar romana. Ao anunciar a total destruição do Templo (Mc 13,1) e sua reconstrução em três dias (14,58), Jesus ataca o núcleo de poder e já havia declarado a independência quando confrontara os dirigentes de Jerusalém com o tributo a César (Mc 12,13-17). O motivo da crucifixão de Jesus é o seu reconhecimento de ser o Messias (Mc 14,62; 15,32), ameaça ao poder constituído. Mas a violência não tem a última palavra e a situação se inverte: agora é humilhado, mas será exaltado com o título de Senhor (Fl 2,5-11), normalmente atribuído ao Imperador.

Contra a violência, é necessário proteger-se. Assim se verifica em Mateus. Especialmente em Mateus, Jesus é Justo Sofredor sacrificado (5,5; cap. 26-27), em que o sangue é tema fundamental ao lado do Justo Glorioso. Assim acontece com a comunidade (5,1-12; 23,34). Em Mateus, o demônio liga-se especialmente ao poder. Jesus é tentado a ceder a todos os impérios na terceira tentação, desde que adore o demônio (4,8-9). Mas, com a inspiração apocalíptica, a violência é necessária e a vingança é virá, porém, pertence a Deus no futuro apocalíptico (Mt 24,27-31). Somadas estas características, e o caráter igualmente cósmico da violência, pode-se assumir que esta é um construto teológico de Mateus. Ironicamente, o Evangelho de Mateus capitula à violência imperial da qual procura salvar-se e a imita.

Engenhosamente, o Quarto Evangelho descreve a violência em três níveis: Jesus, Igreja e cosmos. Sua maior força virá no nível cósmico e pertence a Deus, como em Mateus. Mas num segundo nível claramente perseguem e matam não somente a Jesus, mas os discípulos (15,20-21; 16,2). Este é o nível eclesiológico ressaltado neste Evangelho.

---

<sup>48</sup> BARBAGLIO, Giuseppe. *Pace e violenza*, p. 57-64.

Ao contrário da concepção habitual, Paulo reage fortemente contra o Império. A abordagem pós-colonial detecta que a Carta aos Romanos foi o esforço de contrariar os efeitos da ideologia imperial nas comunidades de Roma. Rm 1,18-32 trata da imoralidade e devassidão do Império, possivelmente com os Césares em mente, alvos da “raiva de Deus”. Precisamente aqui, em sua Carta mais teológica e final em seus planos, sua referência coincide com os severos, sucessivos membros da dinastia júlio-claudiana. Sua arrogância e idolatria os levam ao abuso sexual, desprezo pelos outros e mesmo ao assassinato. A abordagem pós-colonial, em análise interdisciplinar pode também detectar em Paulo o caráter feminino, desprezado, representado pelo corpo de mulher subjugada pelo Imperador, evocando a submissão de todos os impérios. Mas nem Paulo se vê totalmente livre da espiral de violência de sua cultura judaica e personalidade, com sua linguagem e orientações.

A violência e também sua superação culmina no Apocalipse, o livro mais explicitamente contra imperial no Novo Testamento. Ele pronuncia a condenação de Roma e seu império por Deus e olha para o futuro estabelecimento de uma nova sociedade na Nova Jerusalém que desce do céu, agora uma cidade e não mais o idílico paraíso rural de Gn 1-2.

Roma vem identificada com Babilônia. Babilônia simboliza exploração econômica e cultural: é a prostituta (17,1), o comércio promíscuo e a transgressão sexual (17,2), roupas caras, mercadorias, reis, mercadores, marinheiros (17,4-6; 18,11-13.16.19.21-24). Sua queda marca o fim da alta cultura (18,21-24). Não havia outra alternativa: A participação no culto imperial era o teste entre fidelidade a Cristo ou ao Imperador. A infidelidade ao Imperador significava a sentença de morte. Mas é preciso resistir, ter esperança e firmeza, sair da Babilônia (18,4) e vir à Nova Jerusalém que virá (22,17), viver a pureza cultural e socioeconômica, vestir vestes brancas (3,4.18; 7,13-14). O Apocalipse chama a um rigoroso nível de resistência diante das suspeitas que despertam os fiéis a Jesus, uma fidelidade até à morte (2,10-11; 12,11.17), ser testemunhas e resistir (1,9; 2,3.19; 13,10; 14,12)., no entanto, o Livro expõe a

extrema violência do Império, mas, mais do que Mateus e Paulo, às vezes, parece cultivar o desejo da violência, mesmo celebrá-la (6,9-11; 15,1-8; 16,6-7).

Conclui-se que a violência sofrida por Cristo e os cristãos pervade o Novo Testamento, mas Mateus, Paulo e o Apocalipse não estão livres de evocá-la e defendê-la por parte de Deus. Jesus era consciente da violência que estava por provocar: “não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34). Realmente, o Novo Testamento é também a memória da violência da época, aquela sofrida por seu Senhor e pelas comunidades cristãs.

Como exposta pela sociologia atual, a violência liga-se ao controle de situações pelo poder, situações que podem ser revertidas pela resistência, como esperava principalmente o Apocalipse de João. A memória da violência, aliada ao martírio, é fecunda. Sua crueldade, quando exposta, pode servir à suspeita de ataque e revide, como “A paixão” de Mel Gibson. A iconografia deixou de representar a morte de Jesus no Calvário, mas o crucifixo continua a ser um obstáculo à fé para homens e mulheres de diferentes culturas e consciências que não pode associar a divindade com a morte ignominiosa de um torturado, como está ao centro da teologia de Paulo (1Cor 1,18.22-25). A memória da humanidade purifica o drama do Gólgota e a pintura, a escultura, por vezes, tiveram o papel de tornar suportável a tortura: a cruz é geralmente grande e imponente e o corpo de Cristo é mostrado coberto com raias de um pouco de sangue de ferimentos aparentemente menores, inerte e não parece sofrer de todo. Assim foi a violência abrandada e espiritualizada na literatura e na arte, como Jesus morto ao colo de uma Maria jovem e intrigantemente jovem, bela, fecunda e serena em seus traços, como na “Pietà” de Michelangelo. Era o contexto da “pax vaticana”, mas voltamos ao sofrimento da violência e do martírio explícitos, em diversas partes do mundo e deste país, ou ao silenciamento não explícito, mas também violento, dos cristãos em quase todas as regiões.

## **Bibliografia**

AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson, 1998. v. 2.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Pace e violenza nella Bibbia*. Bologna: EDB, 2011.

CARTER, Warren. Constructions of Violence and Identities in Matthew's Gospel. In: MATTHEWS, Shelly; GIBSON, E. Leigh. *Violence in the New Testament*. New York; London. TT Clark, 2005. p. 86-90.

\_\_\_\_\_. "Are There Imperial Texts in the Class? Intertextual Eagles and Matthean Eschatology as "Lights Out" Time for Imperial Rome (Matthew 24:27-31), *JBL*, v. 122, p. 467-487, 2003 .

CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983.

CHIURCO, C. *Violenza*. In MELCHIORE, Virgilio. (Dir.). *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006.

CHRYSOSTOM, Dio. *Discourses*. In: \_\_\_\_\_. LCL. Trans. J. W. Cohoon. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1950. v. 1.

CÍCERO. *Verr.2.5.165 apud* HORSLEY, *Jesus and the Powers*. p. 181.

COLLINS, John J. *Does the Bible Justify Violence?* Minneapolis: Augsburg, 2004.

CROSSAN, John Dominic. Roman Imperial Theology. In: HORSLEY, Richard A. (Ed.). *In the Shadow of Empire*:

Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance. Louisville: Westminster John Knox, 2002. p. 59-74.

ELLIOTT, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romas in the Shadow of the Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

JOSEPHUS, Flavius. *Life; Against Apion*. In: \_\_\_\_\_. *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18<sup>th</sup> Ed. Transl. William Whiston. Peabody: Hendrickson, 2004.

\_\_\_\_\_. *War*. In: \_\_\_\_\_. *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18<sup>th</sup> Ed. Transl. William Whiston. Peabody: Hendrickson, 2004.

GIBERT, Pierre. *Bibbia y violència: laesperanza de Caín*. Bilbao: Mensajero, 2007.

HAMERTON-KELLY, Robert. *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

HORACE. *Satires, Epistles, and ArsPoetica*. Transl. H. Rustom Fairclough. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

HORSLEY, Richard A. "By the Finger of God": Jesus and Imperial Violence. In MATTHEWS, Shelly; GIBSON, E. Leigh. *Violence in the New Testament*. New York; London. T&T Clark, 2005. p. 51-80.

\_\_\_\_\_. *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *In the Shadow of Empire: reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

\_\_\_\_\_.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

JONGE DE, Marianus. The Use of the Word “Anointed” in the Time of Jesus. *Novum Testamentum*, v. 8, p. 132-138, 1966.

LOPEZ, Davina C. *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul’s Mission*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

MARTIAL. *On the Spetacles*, 28. In: \_\_\_\_\_. *Epigrams*. LCL. Transl. Walter C. Ker. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1961

MATTHEWS, Shelly. Ethical Issues in Reconstructing Intra-Jewish Violence in Antiquity: the Gospel of Matthew as a Test Case”. In: MATTHEWS, Shelly; KITREDGE, Cynthia; JOHNSON-DeBAUFRE. (Ed.). *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elizabeth SchüsslerFiorenza*. Arrisburg: Trinity Press International, 2003. p. 334-350.

PASSOS, Izabel C. Friche. Violência e relações de poder. *Rev. Med. Minas Gerais*, v. 20, n. 2, p. 234-241, 2010.

QUINTILIANO. *Decl.* 174 *apud* HORSLEY, *Jesus and the Powers*, p. 181.

PLINY, *Epistle* 10.97. In: \_\_\_\_\_. *Letters, Books VIII-X; Panegyricus*. Transl. Betty Radice. LCL; Cambridge: Harvard University Press, 10.97. [s.d].

SOUSA, Luís Antônio Francisco. *Sociologia da violência e do controle social*. Disponível em <<www.aulasparticulares.iesde.com.br>>.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SIBILINE ORACLES, 3,53-74; 4,119-124.137; 5,93-110.137-154.214-231.361-385; 8M68-72.139-168; 12,78-94. Transl. John J. Collins. In: CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983. p. 1317-1472

TACITUS. *The Histories*. In \_\_\_\_\_. Transl. John Jackson. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemnn, 1956. v. 2.

WÉNIN, André. *Non solo di pane...: violenza e alleanza nella Bibbia*. Bologna: EDB, 2004.

\_\_\_\_\_. *Dalla violenza alla speranza*. Magnano: Qiqajon, 2005.

ZETTERHOM, Magnus. *Approach Paul: a Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.