



A VIOLÊNCIA NO NOVO TESTAMENTO: MATEUS, PAULO E APOCALIPSE

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 em Mateus, Paulo 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: 1. Violência. 2. Abordagem pós-colonial. 3. Novo Testamento.

ABSTRACT:

The violence in the New Testament in the context of the Roman Empire recently raises new attention, not only with studies of the apocalyptic, but the of post-colonial approach of the Bible. The preferential option for the poor, God is present in post-colonial studies and needs to be reflected theologically: is not a simple reversal of the "God-of-side-of-colonizers" to the "God-of-side-of-colonized", but something much deeper that relates to the current situation of biblical research and the pastoral options in common contexts. The apocalyptic comes riddled of anxieties about the current situation of violence and of economic, social and political predicaments of a righteous and sustainable development, in the reality of globalization and eco-complexity. This text covers, in imperial context and Palestinian, which is religious, cultural, social, economic and political, the violence suffered by Christians, as narrated and reflected theologically in Matthew, Paul literature and in the Apocalypse of John. The violence has a first level that implies Jesus; the following that directed to the Church; and, finally, has the cosmic comprehensiveness, in which is the answer and even revenge that is expected of God in the future. Christians must auto protect and resist in fidelity even at the cross and martyrdom.

KEYWORDS: Violence. Postcolonial Approach. New Testament

* Doutor em Teologia com Especialização em Sagrada Escritura 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. E-mail: peflaviomo@gmail.com

INTRODUÇÃO

A violência na Bíblia focaliza predominantemente o Antigo Testamento até hoje.¹ 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. O espaço aqui não permite incluir todos os evangelhos. Escolhe-se aqui, conseqüentemente, a violência em **Mateus**. Sucessivamente, focaliza-se 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.² Sua atualidade é inquestionável, assustadora para todos, crescente, epidêmica e paroxística nas diversas formas em que se manifesta e nas suas relações.³ 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 physical means that inflict psychological ou physical injury”⁴, definição que envolve coerção forte.

Deve-se lembrar de que o Novo Testamento manifesta um período de forte acento apocalíptico na vida e na literatura judaica e cristã. Espera-se uma vingança escatológica, por Deus, não pelos fiéis, no presente (Rm 12,19-21).

¹ 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; GIBERT, Pierre. *Dalla violenza alla speranza*. Magnano: Qiqajon, 2005.

² 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. *Violenza e relações de poder*. *Rev. Med. Minas Gerais*, v. 20, n. 2, p. 234-241, 2010.

³ SOUSA, Luís Antônio Francisco. *Sociologia da violência e do controle social*. Disponível em: <www.aulasparticulares.iesde.com.br>. Acesso: 8 abr. 2013. O autor as classifica-as como violência criminal, política, social e econômica, das instituições públicas, internacional, simbólica, tecnológica, das guerras e do terrorismo e micro violências cotidianas.

⁴ 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”.

O CONTEXTO IMPERIAL ROMANO E PALESTINENSE

A teologia imperial romana foi o adesivo ideológico que sustentou a civilização romana segundo Crossan.⁵ 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. Não se trata somente de propaganda, mas há uma extraordinária campanha apoiada pela elites políticas “romanas” pelo império inteiro. Esta divindade é primeiramente uma prerrogativa dinástica, 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*.⁶

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. No Templo de Jerusalém ofereciam-se sacrifícios diários por César e Roma”.⁷

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. O sofrimento e/ou a resistência, em várias formas, estava tanto no âmbito do Cristianismo quando do Judaísmo, com Qumran, sicários e outras correntes.

O EVANGELHO DE MATEUS

Atemo-nos aqui ao que Mateus apresenta de mais específico em relação aos demais evangelhos. No Sermão da Montanha e outros ensinamentos, tanto

⁵ 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.

⁶ CROSSAN, 2002, p. 59-71.

⁷ HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. p. 34.

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. Em Antioquia, judeus rebeldes em oferecer sacrifícios à cidade ou aos deuses imperiais, escravos intransigentes e criminosos violentos foram crucificados⁸.

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..⁹ 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”¹⁰. Mas os romanos são outros “pastores”.

Jesus condena sua hipocrisia dos governantes de Jerusalém e do Templo, sua extorsão, avareza e 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 Roma¹¹.

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 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

⁸ JOSEPHUS, FLAVIUS, Josephus. War 5.449-451. In WHISTON, William. (Ed. Transl.) *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18nd Ed. Peabody: Hendrickson, 2004.

⁹ JOSEPHUS, War 2.330-332; 2.410-418.

¹⁰ 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 (...) abater, exterminar e esfolá-los”.

¹¹ 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.

em 21,28-22,14. 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. 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).

Mas 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 Roma¹². 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).

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 (6,24); antes o Reino de Deus e sua justiça (6,33-34); não a sedução do mundo e das riquezas (13,22).

Não se pode, porém, 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 inclui¹³. É possível classificar os agentes, os tipos e os objetos de violência. Deve-se evidenciar que a violência pode ter agentes

¹² MARTIAL. *On the Spectacles*, 28. In *Epigrams*. LCL. Transl. Walter C. Ker. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1961 *Apud* HORSLEY, Richard. (Ed.). *In the Shadow of Empire: reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*. Louisville: Westminster John Knox, 2008. p. 131.

¹³ 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. (Eds.) *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elizabeth Schüssler Fiorenza*. Arrisburg: Trinity Press International, 2003. p. 334-350.

religiosos, civis, militares, ser física, verbal ou retórica, e cultural¹⁴. Não se identifica quem persegue nas bem-aventuranças (5,1). 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. A violência das elites, portanto, é uma violência estrutural e ilegítima diante do propósito de Deus¹⁵.

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 teológico¹⁶. 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 e má (cf. 4,1 com 16,1 e 19,3; cf. 6,13 e 13,38 com 9,4 e 16,4). 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.

A violência como resposta vem reservada a Deus, mas no futuro escatológico-apocalíptico (24,27-31). 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

¹⁴ 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.

¹⁵ CARTER, 2005, p. 95.

¹⁶ CARTER, 2005, p. 98.

oposto pela elite poderosa (judaica e gentílica) que prontamente 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.

Por fim, 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.

PAULO

Paulo 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 violência¹⁷. 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). Em alguns exemplos, lê-se: o que para os adversários é sinal de ruína, para os discípulos é sinal de salvação (Fl 1,28). “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). 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.

¹⁷ HAMERTON-KELLY, Robert. *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 11 *Apud* MATTHEWS, Shelly; GIBSON, E. Leigh, 2005. p. 14.

A Carta aos Romanos, porém, foi o esforço de contrariar os efeitos da ideologia imperial nas comunidades de Roma¹⁸. 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”.¹⁹ Aí 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.

Davina Lopez, indo além, em pesquisa interdisciplinar, antropológica e de gênero, analisa Paulo como o apóstolo das nações conquistadas pelo Império, as quais vêm representadas pelos corpos das mulheres, figuradas numa estátua de César subjugando Britânica – representada num corpo de mulher – e forçando-a à “civilização” romana. 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).²⁰

A interpretação pós-colonial procura apontar perspectivas críticas no imperialismo de ontem e de hoje. Paulo utilizou a terminologia do Império e a transpõe ao Cristianismo: *dikayosinē*=justiça; *euangelion*=boa-nova fala de sua ressonância política, referente a Augusto; *parousia*, a ascensão de Augusto ao poder; *ekklēsia*, assembleia cívica de uma cidade grega no século I d.C. Descrevendo-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.

O Apóstolo 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).

¹⁸ ELLIOTT, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of the Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p. 17.

¹⁹ ELLIOTT, 2008, p. 83.

²⁰ LOPEZ, Davina C. *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p. 16-17.

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).

A visão do Apocalipse (1,3; 22,7; 10,18.19) é uma profecia. As alusões às Escrituras superam em muito as outras que qualquer livro do Novo Testamento. 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).²¹

Quase todos os intérpretes concordam em que o Apocalipse apela às horríveis memórias de perseguição sob o Imperador Nero²², que morreu em 68 d.C. Com a 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 foram destinadas à reconstrução do templo de Júpiter no Monte Capitólio, humilhação conhecida em todo o Império. Estas humilhações oficiais somente aumentaram a

²¹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson, 1998. v. 2. p. 828-831. WBC 52B.

²² 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.

suspeição geral de judeus como desleais por causa de sua refutação das honras ao Imperador tanto quanto sua rejeição dos deuses da sociedade imperial²³. Isto piora a sorte dos cristãos, em número expressivo também judeus.

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 público²⁴.

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. Esta é a voz dos perseguidos. Os perseguidores não falam de sua violência²⁵.

A violência é patente em Mateus e no Apocalipse, mas se deixa entrever também em Paulo. Estes textos reagem ao Império Romano e às elites em Israel.

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 mesmo celebrá-la por parte de Deus.

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

²³ JOSEPHUS, Flavius. *Life; Against Apion*, 2.65-77.

²⁴ Pliny, *Epistle* 10.97. In: _____ *Letters, Books VIII-X; Panegyricus*. Transl. Betty Radice. LCL; Cambridge: Harvard University Press, 10.97 *Apud* HORSLEY, 2008, p. 164.

²⁵ BARBAGLIO, 2011, p. 57-64.

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, na “Pietà” de Michelangelo. Esse 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. Conclui-se que a violência do Novo Testamento é tremendamente atual e o conceito aqui adotado confirma-se em nossos dias.

REFERÊNCIAS

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.

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 Romans in the Shadow of the Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

JOSEPHUS, Flavius. Against Apion. In: WHISTON, William (Ed. Transl.). *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18nd ed. Peabody: Hendrickson, 2004.

_____. Life. In: _____. *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18nd ed. Peabody: Hendrickson, 2004.

_____. War. In: _____. *The Works of Josephus*. Complet and Unabridged in One Volume. New Updated Edition. 18nd ed. Peabody: Hendrickson, 2004.

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

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

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.

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

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

MARTIAL. *On the Spectacles*, 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 Schüssler Fiorenza*. 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.

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

SOUSA, Luís Antônio Francisco. *Sociologia da violência e do controle social*.

Disponível em: <[www.aulas particulares.iesde.com.br](http://www aulas particulares.iesde.com.br)>. Acesso em: 8 abr. de 2013.

SIBIILINE 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

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

_____. *Dalla violenza alla speranza*. Magnano: Qiqajon, 2005.

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