

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JUAREZ DORNELLES DE OLIVEIRA

FIDELIDADE E ESPERANÇA:
As comunidades entre o pluralismo religioso e as perseguições em Apocalipse 2,1-7

São Leopoldo

2010

JUAREZ DORNELLES DE OLIVEIRA

FIDELIDADE E ESPERANÇA:

As comunidades entre o pluralismo religioso e as perseguições em Apocalipse 2,1-7

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da Bíblia

Orientador: Prof. Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O48f Oliveira, Juarez Dornelles de
Fidelidade e esperança: as comunidades entre o
pluralismo religiosos e as perseguições em Apocalipse 2,1-7 /
Juarez Dornelles de Oliveira ; orientador Flávio Schmitt. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2010.
76 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São
Leopoldo, 2010.

1. Éfeso (Cidade extinta) – História eclesiástica. 2.
Pluralismo religioso. 3. Literatura apocalíptica. 4.
Comunidades Eclesiais de Base – Rondonópolis (MT). I.
Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Dedicatória

À estrela da manhã, que guiou meus passos, a minha avó Maria, mulher de profunda fé e coragem, e à memória de Paco, um apaixonado pelo Apocalipse de São João.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Flávio Schmitt, meu orientador, sem o qual eu não teria chegado até aqui. Flávio, sou imensamente grato a você, que me orientou pelos caminhos desta pesquisa.

Ao D. Juventino Kesting, Bispo da Diocese de Rondonópolis-MT, pela abertura e pelo empenho na realização deste tempo de pesquisa.

Ao Pe. José Cobo Fernández, irmão e amigo, pelo incentivo, pela generosidade com que me ajudou, pelos conhecimentos compartilhados.

Ao Pe. Gunther Adolf Franz Lendbradl, pela amizade e apoio neste tempo de estudo e pesquisa.

Ao Pe. Emílio Borrego, pela paciência, alegria e partilha do saber e da vida.

Ao Pe. Martin, companheiro das lutas presentes, com quem dividi muitas ideias.

À Dra. Márcia Regina Sambugari, pelas 'dicas' fundamentais que me ofereceu.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teologia: Ensino e Leitura da Bíblia, por ter me acolhido.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia: Leitura e Ensino da Bíblia, pelo conhecimento generosamente compartilhado.

Aos Colegas do Programa, pela presença em minha vida.

À Adveniat, pela bolsa de estudo, sem a qual esta pesquisa seria impensável.

À minha mãe, pela vida e pela inspiração. Ao meu pai, por me inserir no caminho da leitura e do trabalho. Aos meus irmão e irmãs, pelo carinho e amor que sempre demonstraram.

Aos meus colegas Presbíteros da Diocese de Rondonópolis-MT, pela amizade e apoio.

A Deus, pela Vida.

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo investigar o texto da Carta à Comunidade de Éfeso (Ap 2,1-7), suas características literárias gerais, a estrutura, o gênero literário, a finalidade, o contexto da comunidade na sua vivência cristã, os desafios e as respostas que esta encontrou durante a perseguição do Império Romano e na adversidade do pluralismo religioso do período pós-apostólico (96-130 d.C.), construindo alguns caminhos para que as comunidades cristãs do nosso tempo também possam responder aos seus próprios desafios. Por meio de uma abordagem de natureza bibliográfica, realizou-se uma revisão de estudos a partir do eixo texto-contexto, utilizando-se o procedimento de análise de conteúdo em dois níveis: análise crítica ou contextual e análise textual. O primeiro capítulo apresenta, na história, o contexto de onde surgiu o texto: o tempo, a realidade sociopolítica, econômica e religiosa da Ásia Menor e da cidade de Éfeso no século I d.C., a perseguição e a pluralidade religiosa em que viveram os cristãos da comunidade dos efésios, no período pós-apostólico. Também são analisados, nesse capítulo, os reflexos do momento histórico de perseguição e pluralismo religioso na prática e vivência dos cristãos da comunidade de Éfeso, ajudando a elucidar os caminhos encontrados pelos cristãos dessa comunidade a responder os desafios trazidos pela perseguição do Império Romano e pela pluralidade religiosa da Ásia Menor. No segundo capítulo são abordadas as características literárias gerais, a origem e a formação do movimento apocalíptico, o tempo, o lugar, os destinatários, a estrutura, o gênero literário e a finalidade do texto de Ap 2,1-7. O terceiro capítulo, por fim, apresenta a análise do caminho percorrido pelas Comunidades Eclesiais de Base, no Brasil e na Diocese de Rondonópolis – MT, a reflexão e a construção de algumas respostas, à luz de Ap 2,1-7, de como as comunidades do nosso tempo podem responder aos seus desafios. Olhar para as comunidades da terceira geração cristã consistiu em exercício analítico, inspirando alternativas para a vida em comunidade que precisam ser construídas diante dos desafios que atingem a vida cristã de nossa época. O texto de Ap 2,1-7 serve, assim, como parâmetro e é revelador de nossa identidade cristã, que deve permanecer a mesma em tempo de adversidades e nos impulsionar para um testemunho e uma fidelidade mais entusiasmada no seguimento de Jesus.

Palavras-chave: Apocalipse. Comunidade de Éfeso. Comunidades Eclesiais de Base.

ABSTRACT

The objective of the research was to analyze the text in the Letter to the Christian Community of Ephesus. (Ap 2,1-7), the general literary characteristics, the structure, the literary genre, the purpose, the context of the community in its Christian way of life, the challenges and responses during persecution in the Roman Empire and in the adversity of religious pluralism in the post-apostolic time (96-130 AD), thus building some ways to help the present Christian communities to face their own challenges. By means of a bibliographical approach, a study review was conducted, based on the axis text-context, with the adoption of content analysis on two levels: critical or contextual analysis and text analysis. The first chapter presents the historical context in which the text was produced: time and sociopolitical, economic and religious reality in Asia Minor and in the city of Ephesus in the 1st century AD, the persecution and religious plurality of the Christians in the Ephesians community, during the post-apostolic period. The chapter also brings the reflections of the historical moment of persecution and religious plurality in the practice and life of the Christians in the Ephesians community, in order to help elucidate the steps they took to respond to the challenges caused by the persecution in the Roman Empire and the religious plurality in Asia Minor. The second chapter is about the general literary characteristics, the origin and the formation of the apocalyptic movement, the time, the place, the addressees, the structure, the literary genre and the purpose of the text in Ap 2,1-7. The third chapter presents the analysis of the path taken by the Base Ecclesial Communities in Brazil and in the Diocese of Rondonopolis MT, the reflection and the construction of some responses, in light of Ap 2,1-7, of how communities may respond to the present challenges. Looking at the third generation of Christian communities has been an analytical exercise, inspiring alternatives for community life that need to be built in face of the challenges posed to Christians in our time. The text in Ap 2,1-7 may be taken as a parameter, for it reveals our Christian identity, an identity that should not be subject to change in adverse times and that should lead us to a more enthusiastic testimony and fidelity in following Jesus.

Keywords: Apocalypse. Community of Ephesus. Base Ecclesial Communities.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 UM OLHAR SOBRE A HISTÓRIA.....	12
1.1 A Anatólia: da base militar de Pérgamo à província romana da Ásia.....	12
1.2 A província romana da Ásia no século I d.C.: a realidade socioeconômica da região.....	15
1.3 Éfeso: de cidade florescente na costa do Egeu a capital da província romana da Ásia no século I d.C.....	18
1.4 A comunidade dos efésios: uma comunidade que nasce do amor e ardor missionário.....	21
1.5 A comunidade dos efésios: uma comunidade que resistia na esperança.....	26
1.6 A comunidade dos efésios: uma comunidade marcada pela pluralidade religiosa.....	29
1.6.1 <i>O culto a Ártemis</i>	29
1.6.2 <i>O culto a Ísis</i>	31
1.6.3 <i>O culto ao imperador</i>	32
1.6.3.1 <i>O culto ao imperador em Éfeso</i>	34
2 UM OLHAR SOBRE O TEXTO.....	35
2.1 A literatura apocalíptica.....	35
2.1.1 <i>A apocalíptica e a desintegração</i>	36
2.1.2 <i>A apocalíptica e a perseguição</i>	37
2.1.3 <i>A apocalíptica e a opressão</i>	38
2.2 O gênero literário apocalíptico.....	39
2.3 O Apocalipse.....	40
2.3.1 <i>O autor, a data e o local</i>	40
2.3.2 <i>Os destinatários</i>	42
2.3.3 <i>A composição</i>	43
2.3.4 <i>A estrutura do livro</i>	43
2.3.4.1 <i>Um olhar sobre si mesma (2- 3)</i>	44
2.3.4.1 <i>Um olhar sobre o testemunho das comunidades (4-22)</i>	45
2.4 O texto de Apocalipse 2, 1-7.....	48
2.4.1 <i>O texto grego</i>	48
2.4.2 <i>A tradução do texto grego</i>	48
2.4.3 <i>Uma proposta de aprofundamento do texto</i>	49
3 UM OLHAR SOBRE AS COMUNIDADES.....	53
3.1 As comunidades: uma caminhada de mais de dois mil anos.....	53
3.2 As Comunidades Eclesiais de Base nas terras de Rondon: um sopro do Espírito	57
3.3 As comunidades e a pluralidade religiosa: um jardim e muitas flores.....	63
3.4 As ‘novas perseguições’: uma comunidade entre a ideologia neoliberal do mercado e a fidelidade e a esperança do evangelho.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS.....	74

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa teve como objeto de estudo a Carta à comunidade de Éfeso, em Ap 2,1-7¹, que consiste num convite para retornarmos à experiência fundante e motivadora do ser cristão e que retrata o contexto dos cristãos da terceira geração cristã, na era pós-apostólica. A era pós-apostólica é o período histórico que vai deste o final do reinado do imperador Domiciano (81-96 d.C.) até os anos 130 d.C., quando foi redigido o último escrito do Novo Testamento, a Segunda Carta de Pedro. O texto de Ap 2,1-7 tem sua origem na tradição das comunidades joaninas, que guardavam a herança do ‘discípulo amado’² e que migraram da Palestina para a região de Éfeso, na Ásia Menor, devido a guerra judaico-romana (66-73 d.C.) e também para fugir da perseguição e dominação ideológica promovida pelas autoridades das sinagogas judaicas, a partir dos anos 80 d.C, quando os cristãos foram expulsos das sinagogas. Do legado das comunidades joaninas chegaram-nos os seguintes escritos que se encontram na Bíblia: o Evangelho segundo João, escrito em torno do ano 100 d.C., as três Cartas a ele atribuídas e redigidas no ano 110 d.C. e o Apocalipse, que teve a sua redação final em torno do ano 95 d.C.

Os cristãos da comunidade de Éfeso faziam parte de um conjunto de comunidades cristãs espalhadas pela Ásia Menor, sendo que a maioria teve uma herança paulina na sua formação e orientação. Éfeso foi uma dessas comunidades marcadas pela presença de Paulo, tanto que posteriormente ali se colecionaram as Cartas paulinas. Dos escritos desse período pós-apostólico, Éfeso é citada em 1Tm 1,3; 2Tm 1,18; 4,12; Ap 1,11; 2, 1-7.

A Carta à comunidade de Éfeso foi escolhida para esta pesquisa pelo fato de que a cidade de Éfeso foi um importante centro cristão na Ásia Menor no final do século I d.C. e teve um papel de relevância na difusão do cristianismo. Em Éfeso encontraram-se duas tradições apostólicas, a joanina e a paulina. A tradição joanina deixou registrada uma belíssima mensagem a comunidade dos efésios em Ap 2,1-7. A tradição paulina fez de Éfeso um marco na evangelização da Ásia Menor e à comunidade dos efésios Paulo dirigiu uma epístola. Esse valor histórico da comunidade de Éfeso é ressaltado pela vitalidade que o cristianismo tinha nessa cidade nesse momento pós-apostólico. É importante ressaltar, também, que embora o Apocalipse possua uma vasta bibliografia em seus aspectos gerais, há poucos estudos e aprofundamentos sobre o texto de Ap 2,1-7 de forma mais específica. Dessa maneira, ao investigar este texto, propiciou-se uma ampliação do olhar sobre a experiência

¹ A versão da Bíblia utilizada nesta pesquisa para a abreviatura na citação dos livros bíblicos é a da CNBB: BIBLIA SAGRADA. Brasília: CNBB, 4. ed., 2001. [Tradução da CNBB].

² BROWN. R. E. *A comunidade do discípulo amado*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 31-35.

cristã desse período pós-apostólico, trazendo luzes para a vivência cristã de nosso tempo, bem como mais elementos para a pesquisa bíblica sobre o Apocalipse em geral.

A pesquisa teve como objetivo investigar o texto da Carta à comunidade de Éfeso (Ap 2,1-7), o contexto da comunidade na sua vivência cristã, as características literárias gerais, a estrutura, o gênero literário, a finalidade, os desafios e as respostas que encontrou durante a perseguição do Império Romano e na adversidade do pluralismo religioso do período pós-apostólico, construindo alguns caminhos para que as comunidades do nosso tempo também possam responder aos desafios do pluralismo religioso e das ‘novas perseguições’.

Buscou-se responder às muitas perguntas que norteiam a reflexão sobre a Carta à comunidade de Éfeso, tendo como questão central: como o texto da Carta à comunidade de Éfeso, em Ap 2,1-7, foi capaz de orientar e animar a vida da comunidade de Éfeso e é capaz de orientar e animar a vida das comunidades do nosso tempo?

A problemática central foi desmembrada em três eixos, com as seguintes questões:

- Um olhar sobre a história: que experiência humana (fatores econômicos, sociais, políticos, religiosos) influenciava a vida dos cristãos da comunidade de Éfeso? Quem eram os membros da comunidade de Éfeso? Que perigos ameaçavam a experiência cristã na comunidade de Éfeso? Como João pedia à comunidade para enfrentar a situação? De que recursos a comunidade dispunha para enfrentar os problemas?

- Um olhar sobre o Texto: quais as características literárias gerais, a estrutura, o gênero literário e a finalidade da Carta à comunidade de Éfeso em Ap 2,1-7? Quando foi escrito, em que lugar e quais são os destinatários do texto de Ap 2,1-7? Que fatores suscitaram o surgimento do movimento apocalíptico? Quais as características do movimento apocalíptico? Quais as comparações e imagens usadas na Carta? De onde foram tiradas: do Antigo Testamento, da natureza, da vida ou da cultura do povo? Que título Jesus recebe na Carta? Quem é o vencedor apresentado pela Carta? Como a promessa feita na Carta ajuda a enfrentar a perseguição e o pluralismo religioso que a comunidade estava vivenciando?

- Um olhar sobre as Comunidades: Quais os caminhos para que as comunidades do nosso tempo, à luz de Ap 2,1-7, possam responder aos desafios do pluralismo religioso e das ‘novas perseguições’? Como despertar nas comunidades de hoje a força que vem da Palavra de Deus? O que animou e fortaleceu a comunidade dos efésios e ainda hoje continua animando e fortalecendo a vida comunitária?

Para responder a tais questionamentos, fez-se necessária uma abordagem de natureza bibliográfica, conforme orientações trazidas por Gil³, por consistir em ferramenta eficaz em tal investigação, ao permitir analisar com profundidade os aspectos implícitos na Carta à Comunidade de Éfeso, em Ap 2,1-7, a partir de materiais já publicados, constituídos principalmente de livros, artigos de periódicos e de materiais disponibilizados na internet.

Assim, foi realizada uma pesquisa bibliográfica, por meio de revisão das principais obras sobre o assunto. Essa revisão foi organizada a partir do eixo texto-contexto. Dentro desse eixo, e a partir das obras consultadas, foram analisadas e desenvolvidas algumas categorias, tais como: Apocalipse, Éfeso, comunidade, fidelidade, perseguição e pluralismo religioso, apresentadas no decorrer dos capítulos.

Utilizou-se o procedimento de análise do conteúdo, conforme proposto por Gil⁴, em dois níveis: análise crítica ou contextual e análise textual.

Na análise contextual, foram observados os aspectos políticos, econômicos e sociorreligiosos do período pós-apostólico, que envolvem o surgimento do texto. Incluíram-se o tempo, o lugar, os destinatários, a origem e as características do movimento apocalíptico, a perseguição por parte do Império Romano, o pluralismo religioso, os desafios e as respostas dadas como vivência cristã no seguimento de Jesus pelos membros da comunidade de Éfeso, no período pós-apostólico.

Com relação à análise textual, buscou-se um estudo do texto, evidenciando-se a estrutura, as características literárias gerais, o gênero literário, a finalidade, as experiências vividas e as respostas dadas pela comunidade de Éfeso e as comunidades do nosso tempo.

A investigação sobre a Carta à comunidade de Éfeso em Ap 2,1-7 trouxe à tona o contexto das adversidades vividas pelas comunidades da terceira geração cristã em vista do pluralismo religioso e das perseguições e como elas enfrentaram esses momentos desafiadores, mantendo-se fiéis à proposta de Jesus. As comunidades cristãs, em nossa realidade, vivem também momentos semelhantes de adversidades que provêm do atual contexto de pluralismo religioso e 'novas perseguições'. O momento atual traz a necessidade de uma confirmação da mensagem e da identidade cristã que possibilite um testemunho cristão mais eficaz para o nosso tempo.

A relevância da presente pesquisa sobre a Carta à comunidade de Éfeso está na possibilidade de revelar como a Palavra de Deus repreende, educa e anima os cristãos para

³ GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1991, p. 44-45.

⁴ GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999, p. 163-164.

que se mantenham fiéis à proposta de Jesus no período pós-apostólico e em todos os tempos marcados pela perseguição e pelo pluralismo religioso.

Esta pesquisa é composta por três capítulos. O primeiro capítulo apresenta, a partir de um olhar sobre a história, o contexto de onde o surge o texto: a formação da província romana da Ásia e da cidade de Éfeso, a realidade sociopolítica, econômica e religiosa da Ásia Menor no século I d.C., a vivência cristã da comunidade dos efésios, a perseguição e a pluralidade religiosa em que viveram os cristãos da comunidade de Éfeso, no período pós-apostólico. Também são analisados os reflexos do momento histórico de perseguição e pluralismo religioso na prática e vivência dos cristãos da comunidade de Éfeso, ajudando a elucidar os caminhos encontrados pelos cristãos da comunidade de Éfeso para responder aos desafios trazidos pela perseguição do Império Romano e pela pluralidade religiosa da Ásia Menor. No segundo capítulo são abordados o tempo, o lugar, os destinatários, a origem e as características do movimento apocalíptico, as características literárias gerais, a estrutura, o gênero literário e a finalidade do texto de Ap 2,1-7. O terceiro capítulo traz um enfoque histórico sobre as comunidades cristãs católicas desde o Concílio Vaticano II até os dias atuais, ressaltando a caminhada das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na América Latina, no Brasil e na diocese de Rondonópolis/MT. Discute, também, a pluralidade religiosa e as novas formas de martírio que estão presentes na vida das comunidades, suscitando a reflexão sobre a construção de alguns caminhos, à luz de Ap 2, 1-7, de como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) podem responder aos desafios atuais.

Olhar para as comunidades da terceira geração cristã consistiu em exercício analítico, inspirando respostas que precisam ser construídas diante do atual pluralismo religioso e das ‘novas perseguições’ que atingem as comunidades. O texto de Ap 2,1-7 serve, assim, como parâmetro e é revelador de nossa identidade cristã, que deve permanecer a mesma em tempo de adversidades e nos impulsionar para um testemunho mais entusiasmado do seguimento de Jesus e da vivência do Reino de Deus.

1 UM OLHAR SOBRE A HISTÓRIA

O presente capítulo aborda o contexto no qual o texto de Apocalipse (Ap 2,1-7) surgiu, destacando o tempo e a realidade socioeconômica da região na qual a cidade de Éfeso foi constituída e organizada, bem como a comunidade dos efésios. Também são mostrados os reflexos do momento histórico de perseguição e pluralismo religioso na prática e na vida dos cristãos da comunidade de Éfeso, buscando elucidar os caminhos encontrados pelos cristãos da comunidade para responder aos desafios impostos pela perseguição do Império Romano e pela pluralidade religiosa da Ásia Menor.

1.1 A Anatólia: da base militar de Pérgamo à província romana da Ásia

A província romana da Ásia começou a ser desenhada no século II a.C., quando o poder dos Selêucidas e dos Ptolomeus declinou e Pérgamo tornou-se o reino mais importante da Ásia Menor, cultural e economicamente. Átalo I Soter (241-197 a.C.) derrotou os Celtas que haviam invadido a Anatólia e assumiu o título de rei, controlando temporariamente toda a Anatólia até as montanhas Tauro. Também fez um acordo com Roma e a apoiou contra a Macedônia. Átalo e seus sucessores patrocinaram as artes e o saber e fizeram grandiosas construções. Os Atálidas foram os patronos mais importantes da arte e do saber gregos no século II a.C. O filho de Átalo, Êumenes II Soter (197-159 a.C.), transformou Pérgamo numa potência importante, com a aprovação de Roma.

O último rei de Pérgamo, Átalo II Filométor (138-133 a.C.), morreu depois de um curto reinado. Por meio de testamento, ele legou seu país ao senado romano, confiando que assim a ordem seria mantida em seu reino diante das lutas internas que o ameaçavam. A partir do ano 133 a.C., os romanos instalaram-se na região com uma base de operações.

Nos primeiros anos de domínio romano, a região de Pérgamo empobreceu, pois os romanos exigiram o pagamento dos impostos e saquearam a riqueza acumulada pelos Atálidas. A região tornou-se uma província e Roma enviava anualmente um governador para administrá-la.

Aos poucos, os romanos foram ampliando os seus domínios e constituíram a província romana da Ásia, abrangendo apenas uma parte da antiga Ásia Menor, com as regiões de Mísia, Lídia, Caria e Frigia. A Bitínia, que ficava no noroeste da Ásia Menor, no litoral da Propôntida e do mar Negro, foi incorporada ao Império Romano em 74 a.C., por meio do testamento de seu rei. A Capadócia, situada na região oriental mais montanhosa da

Anatólia, no curso do rio Hális, foi conquistada por Pompeu e tornou-se um reino vassalo, mais tarde uma província romana que, com o Ponto, a Galácia e a Paflagônia, foi administrada por um legado imperial.

O Novo Testamento, ao citar a região, sempre a chama de Ásia (At 2,9; 6,9; 16,6; 2Cor 1,8; 2Tm 1,15).

O domínio romano não foi somente político e militar. Segundo Kraybill, também se expressou de forma econômica com a instalação de comerciantes romanos em muitas cidades da província da Ásia:

Durante essa época, grupos de negociantes italianos se instalaram permanentemente em muitas cidades, até mesmo em Pérgamo e Éfeso. Esses negociantes exploram a província, e sindicatos romanos de cobranças de impostos agrícolas exauriam a região de outros rendimentos.⁵

A presença romana na Ásia Menor e sua forma de domínio militar, político e econômico fizeram eclodir, no ano 88 a.C., a revolta de Mitrídates. Com suas ideias expansionistas, Mitrídates VI Eupátor Dioniso (120-63 a.C.), rei do Ponto, ocupou o Bósforo Cimério, parte da Galácia, da Paflagônia e da Bitínia. Ao ser confrontado pelos romanos, atacou a província da Ásia, expulsando temporariamente a autoridade romana e ordenando a matança de cerca de 80 mil romanos, entre homens, mulheres e crianças.

A revolta de Mitrídates durou duas décadas, quando Pompeu, no ano 63 a.C., derrotou o rei e anexou ao Império Romano o reino do Ponto, no norte da Anatólia, situado ao longo da costa do mar Negro. Estabeleceu aí uma nova ordem na Ásia Menor, de acordo com critérios romanos de pacificação.

Após a revolta de Mitrídates e devido à importância da província da Ásia, que tinha abundantes recursos naturais e humanos, Roma colocou sempre subordinados leais para a administração da região.

Para recompensar os provincianos que permaneceram leais e auxiliaram durante a revolta de Mitrídates, Roma os chamou de ‘amigos de Roma’. Esses provincianos e seus herdeiros gozaram de privilégios, como a isenção permanente de todos os impostos locais e imperiais.

Kraybill confirma que os provincianos, pouco a pouco, foram percebendo a importância de se ter todo o Mediterrâneo unido pacificamente em um único sistema econômico e político:

⁵KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 79.

À medida que os anos passavam, a gratidão entre os provincianos só aumentava, e os benefícios do domínio romano ficavam óbvios. A pirataria, durante muito tempo uma praga nos mares, praticamente desapareceu. O banditismo nas estradas diminuiu, e o comércio floresceu. As guerras continuaram a causar ressentimentos em fronteiras distantes do Império, mas a bacia do Mediterrâneo em si conseguiu uma suspensão temporária dos combates. O domínio romano trouxe segurança física e econômica para muita gente da Ásia Menor.⁶

Esse momento de paz na região somente se tornou possível quando Otaviano (César Augusto) emergiu como governante, em 31 a.C., e pôs fim à guerra civil no Império Romano.

A elite da província da Ásia, que consistia de funcionários romanos e locais, um crescente número de comerciantes ricos e famílias nobres locais, que detinham vastas propriedades de terras, aceitaram César Augusto de bom grado, o que pode ser constatado pela rapidez com que foram construídos os templos imperiais naquela região depois de sua vitória. Em contrapartida, na sua chegada ao poder, César Augusto recompensou a província da Ásia com o cancelamento dos débitos que havia acumulado com Roma.

O Império Romano, ao consolidar-se na região no século I a.C., confirmou a autoridade da elite local e favoreceu o sistema de patronato. Nesse sistema, a pessoa de condição superior (patrão) podia oferecer assistência ou proteção legal (patronato) à pessoa de condição social inferior (cliente). Aceitando a assistência, o cliente estava obrigado ao respeito e à fidelidade ao patrão.

Esta relação patrão-cliente podia ocorrer em nível de indivíduo, de família, de cidade e de província. Os patronos ofereciam aos subordinados alimento e dinheiro. Também havia os patronos municipais, que ofereciam edifícios e faziam doações às cidades e os príncipes patronos, que ofereciam aquedutos e templos a seus reinos clientes. Todos o faziam não na expectativa de retorno econômico, mas de obter lealdade, demonstração de prestígio e apoio militar. Arens confirma essa forma de generosidade das elites da Ásia Menor:

A beneficência dos ricos para com o povo era feita basicamente na forma de construções e serviços públicos. Arcavam com os custos da construção de edifícios para fins públicos (teatros, ginásios, banhos, bibliotecas), das reformas dos mesmos, da ornamentação (estátuas, fontes) e das estradas; faziam construir muralhas e até mesmo financiavam guerras. Também angariavam méritos proporcionando trigo, vinho ou outros alimentos, que eram vendidos a preço ínfimo, ou assumindo os gastos de alguma celebração, seja de índole religiosa, esportiva, cultural ou simplesmente festiva. Parte desta aparente generosidade estava relacionada com os cargos públicos que com frequência ocupavam os “patronos da cidade”: quem detinha algum cargo municipal, que por si era honorífico, comprometia-se a fazer obras de beneficência em prol da cidade ou do povo, razão pela qual costumavam ocupar essas posições pessoas de muito dinheiro.⁷

⁶KRAYBILL, 2004, p. 81.

⁷ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 141.

O imperador era o patrono por excelência dos povos da Ásia Menor. A relação de patronato, promovida pelo Império Romano, gerou uma acirrada competição entre as principais cidades da Ásia Menor. Cada cidade queria conseguir para si as honras e os privilégios imperiais, o que as levava à construção de templos imperiais, edifícios e monumentos públicos. Também pediam a autorização para utilizar títulos sempre mais magníficos para a cidade.

Cada cidade tentava mostrar aos funcionários romanos que era a cidade mais leal a Roma. E assegurava o direito de hospedar o culto imperial e suas festas. Os moradores das cidades da província romana da Ásia, aos poucos, modelavam sua identidade na fidelidade a Roma. Gradativamente, as cidades e os povoados da Ásia Menor no século I d.C. foram sendo marcados pela cultura, política, economia, religião e ideologia do Império Romano, que estendia sua presença por meio da força de suas legiões.

1.2 A província romana da Ásia no século I d.C.: a realidade socioeconômica da região

A província romana da Ásia no século I d.C. era formada, na maioria, por cidades e povoados que se encontravam ao longo da costa mediterrânea e egeia.

As microrregiões tinham grandes planícies e montanhas acidentadas, vales férteis e lugares áridos. A Mísia possuía terras muito férteis para a agricultura e o pastoreio. Próximo a Pérgamo, o vale de Caico produzia cereais, aveia e grãos com abundância.

Na Lídia, a costa e os vales eram utilizados para o cultivo de pomares. Nos vales de Meandro, Caister e Hermus havia especialmente vinhas e figueiras. Grande parte desses frutos era para a exportação. Também havia grandes plantações de oliveiras e árvores de madeira de lei, como os carvalhos. Nas regiões montanhosas, encontrava-se muitos minerais: ouro, prata, cobre, ferro, estanho e o mármore.

A Caria e a Lícia eram pobres e produziam apenas o necessário para alimentar seus habitantes. No entanto, ambas as regiões contavam, em seu interior, com extensos bosques de pinhos.

Em quase todos os vales da província da Ásia cultivavam-se uvas e oliveiras, que eram destinadas à comercialização e à exportação. Já as cidades costeiras tinham acesso aos peixes e frutos do mar; muitas delas usufruíam de benefícios por serem portuárias, com um intenso comércio de importações e exportações. Era esse o caso das cidades situadas no litoral, como Éfeso e Esmirna.

Mas nem todas as regiões produziam os alimentos necessários aos seus habitantes, conforme Arens:

Sempre que as condições permitiam, cultivavam-se, além dos diversos vegetais, cereais, produto de primeira necessidade na dieta alimentícia dessa parte do mundo. Mas nem todas as zonas produziam a quantidade de que necessitavam; assim, por exemplo, Miletos e Samos dependiam da importação de cereais para alimentar seus habitantes, ao passo que a região de Pérgamo os exportava generosamente.⁸

As ovelhas e as cabras eram criadas de acordo com o tipo de terreno e de clima. Aproveitava-se delas a carne, o couro, a lã e o leite. Também criavam bois para arar e arrastar carretas. Criavam aves e praticavam a apicultura, para se obter açúcar do mel.

A província romana da Ásia também fabricava muitos tecidos. Em Éfeso havia prósperas guildas (associações) de tecelões de lã e negociantes de mantos. Esmirna era famosa por seus artigos de vestuário de púrpura. Sardes era líder na fabricação de tapetes e corantes. Filadélfia, Tiatira e Laodiceia produziam tapeçarias, artigos de vestuário e tecidos de luxo, que eram exportados para as cidades de todo o Império Romano.

Além de tecidos, a província da Ásia produzia e exportava cerâmica, couro e os famosos pergaminhos produzidos em Pérgamo para o mundo inteiro. As cidades de Éfeso, Sardes e Esmirna fabricavam perfume; outras eram famosas por seus trabalhos em ouro e prata (At 19,23-27).

Além de produzir seus artigos para o império, a província da Ásia desempenhava papel fundamental na coleta de impostos para Roma. Esmirna e Éfeso estavam entre os portos onde os navios podiam parar para pagar os impostos.

Quanto aos habitantes, a província da Ásia possuía uma diversidade própria de sua história e uma multiplicidade de pequenos reinos e raças. As condições de vida da população eram diferentes em muitos aspectos. Os grandes proprietários, comerciantes e magistrados viviam com relativa tranquilidade e satisfação nas cidades, enquanto que os trabalhadores do campo dos grandes latifúndios da Frígia, Bitúnia ou Galácia não passavam, em geral, de arrendatários semilivres. Os trabalhadores que tentavam fugir da pobreza no campo, ao chegar às grandes cidades, não desfrutavam de todo o direito civil e com frequência se deparavam com o desprezo e a rejeição da população urbana.

Arens descreve essa situação periférica dos trabalhadores que vinham do campo para as grandes cidades do século I d.C.:

⁸ARENS, 2008, p. 97.

Inclusive cidades como Éfeso, Esmirna e Pérgamo tinham em seus arrabaldes bairros marginais de simples choças de barro, nas quais morava uma população que só podia sobreviver a duras penas, ainda que os magistrados das cidades e os governadores das províncias romanas sempre se empenhassem em evitar grandes tensões sociais e, pelo menos de vez em quando, oferecessem pão e espetáculo não só em Roma, mas também na Ásia Menor.⁹

Quase todas as cidades da província da Ásia possuíam os mesmos padrões socioeconômicos. As grandes cidades eram, na maioria, costeiras, por razões de caráter econômico, como Éfeso.

Na província romana da Ásia foram executadas grandes construções. A *pax romana* decretada pelo Império Romano trouxe consigo tranquilidade e segurança jurídica, o que possibilitou certo desenvolvimento econômico para a região.

Arens descreve esse momento econômico da região nos dois primeiros séculos:

Os dois primeiros séculos de nossa era foram de grande surto econômico, especialmente o tempo dos imperadores Flávios. Uma das regiões que mais aproveitou desse “boom econômico” foi a Ásia Menor: Esmirna, Pérgamo e Éfeso converteram-se em suas cidades mais ricas.¹⁰

O século I d.C. foi, em geral, um século de paz em todo o império, com ausência de revoltas ou rebeliões importantes. A única exceção foi a guerra judaica no final dos anos 60 e as perseguições e fustigamentos de judeus em Alexandria e em Antioquia/Síria no mesmo período.

Esse clima de *pax romana* permitiu o progresso material e o desenvolvimento construtivo na província da Ásia. O fim das hostilidades entre pequenos feudos e reinos, a presença militar romana e a eliminação da pirataria proporcionaram a segurança necessária para abrir rotas de livre comércio e implantar outras. A proteção romana introduziu na região a estabilidade necessária para seu progresso.

Também contribuiu consideravelmente para esse florescimento econômico a confiança depositada por Roma na autoadministração da província da Ásia, permitindo-lhe desenvolver-se em seu próprio ritmo e impulso, respeitando suas diferenças e seus costumes, com a única ressalva de que deveria demonstrar fidelidade a Roma e pagar-lhe tributos. Quando Roma começou a intervir mais diretamente na administração local da província da Ásia, no início do século II d.C., o surto econômico começou a declinar.

⁹ARENS, 2008, p. 09.

¹⁰ARENS, 2008, p. 107.

1.3 Éfeso: de cidade florescente na costa do Egeu a capital da província romana da Ásia no século I d.C.

A cidade de Éfeso foi fundada por colonos gregos provenientes principalmente de Atenas (gregos jônicos), que se instalaram na região central da costa ocidental da Anatólia, entre Mileto e Esmirna, próximo ao lugar onde os rios Caister e Meandro desembocavam no mar Egeu. Aos poucos tornou-se um centro comercial, religioso e político da Ásia Ocidental.

Éfeso foi, juntamente com Esmirna, Priene, Mio e Mileto, uma das cidades gregas jônicas da costa ocidental que mais se desenvolveu na época do domínio dos reis Lídios de Sardes, nos séculos VII a VI a.C. No período persa, Ciro incorporou a cidade ao seu império, mas Alexandre libertou-a no ano 334 a.C.

Ao tornar-se rei da Macedônia, Lísimaco herdou-a de Alexandre e ordenou a construção de um novo porto, transferindo o centro da cidade a 2,5km de onde estava para o oeste. Também mandou construir enormes muralhas, que acompanhavam o relevo dos montes Pion e Coessos.

Na época dos Ptolomeus, Éfeso foi uma cidade livre administrativamente, mas dependente política e militarmente, tendo de acolher militares e pagar tributos, como afirma Koester:

As cidades jônicas na costa ocidental da Ásia Menor - Éfeso, Mileto e outras - permaneceram autônomas em sua administração interna, mas em questões militares e políticas eram dirigidas pelo Egito ptolemaico no século III a.C. Durante este período, os impostos eram pesados, militares se alojavam nas casas dos cidadãos e as cidades eram sobrecarregadas com outras obrigações relacionadas com o exército (manutenção de cavalos) e a marinha (construção de navios) egípcios.¹¹

Durante o período do domínio selêucida, a economia de Éfeso recuperou-se, mas mesmo tendo uma autonomia interna, permaneceu politicamente dependente e tinha que pagar pesados tributos.

No século II a.C., Éfeso constituía um importante centro de comércio, o que continuou durante o período inicial do cristianismo. O momento de esplendor da cidade chegou com os romanos, que a tornaram um centro administrativo e fizeram nela grandes construções. Conforme afirma o grupo de reflexão bíblica da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), Éfeso possuía:

¹¹KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, v. 1, 2005, p. 49.

[...] mais de meio milhão de habitantes. Com o porto para o mar Egeu e o mar Mediterrâneo e com estradas de comunicação para o Oriente, Éfeso era o centro comercial mais importante da região. Era também um centro cultural de onde a ideologia do império se irradiava para o interior da Ásia. Era também lugar de romaria, com um templo dedicado à deusa Artemis ou Diana, uma das sete maravilhas do mundo antigo. Na época romana, criou-se ali um culto à deusa Roma.¹²

Born salienta, também, que a cidade era mal afamada devido às práticas de magias: “[...] os papiros mágicos de Éfeso eram conhecidos em todo o mundo antigo”.¹³

No século I d.C. a cidade de Éfeso estava assim organizada: junto ao rio Meandro ficava a porta Magnésia, porta oriental, onde a estrada cruzava com a Via Sacra, que levava ao santuário da grande Ártemis, o Artemision. Desde o século VIII a.C. existia em Éfeso um templo dedicado a Ártemis.

Transpondo a muralha da cidade, havia uma grande praça, a ágora superior, onde se encontrava o centro administrativo de Éfeso. Os edifícios principais do lado setentrional ficavam no alto dos declives do monte Pion. Duas filas de colunas com capitéis jônicos, que terminavam com cabeças de touro, formavam a stoá tripartida, um pórtico de três naves de 160m de comprimento, chamado de Basílica do Mercado. Esse era o lugar de encontro dos cidadãos livres de Éfeso, para tratar das questões mais urgentes e receber as delegações estrangeiras. No centro da praça surgia o templo dedicado a Ísis; no lado meridional, uma fonte monumental oferecia a possibilidade de se refrescar.

Da grande praça superior a rua descia, seguindo o declive do vale entre o monte Pion e o monte Coessos. Era uma esplêndida avenida, pavimentada com mármore, chamada Embolo. A avenida era ladeada por vários monumentos dedicatórios, templos, pórticos, fontes, lugares de descanso, banhos e termas. No lado meridional, dispostas em escadarias sobre os pés do monte Coessos, surgiam as esplêndidas vilas dos nobres, das quais se vislumbrava, pela porta de entrada, o grande átrio, tendo ao centro uma fonte da qual jorrava a água para o tanque recoberto de mosaicos.

Percorrendo em direção nordeste pela avenida chamada Embolo, virando à direita, passava-se pela porta de Mazeu e Mitrídates e chegava-se à ágora inferior, onde se faziam as transações comerciais. Após a ágora comercial, continuando em direção ao norte, a rua levava ao teatro de Éfeso, do século III a.C, situado aos pés do monte Pion. No porto havia uma grande avenida que chegava ao teatro e ao centro histórico da cidade.

¹²CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *O sonho do Povo de Deus*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1999, p. 125-126. [Coleção Palavra é Vida].

¹³BORN, A. Van Den (Red.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 425.

O teatro era um dos maiores do mundo antigo, com capacidade para 24 mil espectadores. A população era estimada em mais de meio milhão de habitantes, o que colocava a cidade como a quinta mais populosa do Império Romano. O teatro era usado para jogos, apresentações musicais, cerimônias religiosas, encontros públicos, para questões deliberativas do conselho da cidade e para resolver questões legais.

À cidade de Éfeso também costumavam chegar comerciantes de tecidos e peles, de metais e pedras preciosas, de especiarias e essências do Oriente. No seu porto atracavam navios de Alexandria, que descarregavam trigo e carregavam óleo e vinho, madeira e metais, tecidos de púrpura e linho.

Uma cidade como Éfeso tinha rendimentos consideráveis devido ao seu porto e à atividade industrial, assim como à fama de seu templo e da sua deusa Ártemis (cf. At 19). A riqueza da cidade dependia da presença das famílias ricas, e as manifestações dessa riqueza dependiam das doações dessas mesmas famílias na forma de monumentos, construções diversas, ornamentações ou simplesmente reforma e manutenção do já existente. A riqueza das famílias em questão dependia substancialmente de suas propriedades, de suas terras e sua produtividade.

Em Éfeso, como na Ásia Menor, antes da chegada dos romanos, havia várias associações organizadas: *thiasioi*, *eranistai* ou *collegia*. Com o tempo, as associações foram sendo proibidas, por serem locais de reuniões e onde muitas vezes se cultivavam revoltas contra os romanos. Dessas associações, aos poucos, as de caráter social, as religiosas e as profissionais foram permitidas e novamente organizaram-se por toda a Ásia Menor, inclusive na cidade de Éfeso.

Cada associação organizava-se em torno de uma divindade, que lhe dava o nome, era honrada e considerada a protetora dos participantes, como nos confirma Arens:

Essas associações, com certo ar de clubes, organizavam-se em geral em torno de alguma divindade, considerada protetora dos membros da associação, que honrava de forma festiva e cujo nome tomava. Se bem que em todas estivesse presente o fator religioso, em umas mais intenso que em outras, o certo era que o que mais se apreciava em todas elas era antes seu aspecto social. Seu atrativo constituía precisamente o espírito de companheirismo e amizade que reinava entre seus membros, que era particularmente proveitoso nos casos de necessidade.¹⁴

As associações de caráter religioso, as *collegia cultores*, eram formadas, na maioria, por estrangeiros com a finalidade de celebrar o culto às suas divindades. Algumas das associações tinham seu próprio templo, onde ofereciam incenso e sacrifícios aos seus deuses.

¹⁴ ARENS, 2008, p. 147.

Também havia outras associações, que reuniam pessoas de uma mesma profissão: sapateiros, tecedores, joalheiros, padeiros, carpinteiros, pescadores, marinheiros. Dentre os membros dessas associações estavam pessoas ricas e influentes, que faziam significativas doações às suas cidades.

Entre as associações que havia em Éfeso no século I d.C., estava a dos artesãos de Éfeso, liderada por Demétrio. Os artesãos de Éfeso fabricavam nichos de Ártemis, que não eram reproduções do Artemision, mas pequenas estátuas da deusa em ouro, prata e terracota, ou estilizações do templo, tendo ao centro a figura da deusa Ártemis.

Todos os anos, nos meses de abril e maio, vinha a Éfeso de toda Ásia Menor uma multidão de pessoas para participar das festividades de Ártemis. Na festa principal, a estátua da deusa Ártemis era levada em procissão através da Via Sacra, do templo até o teatro, e no estádio vizinho eram feitos sacrifícios, realizavam-se as competições atléticas e poéticas, com grandes banquetes. Para obter a proteção para os marinheiros, para os viajantes e comerciantes, a estátua era imersa na água do mar.

A devoção religiosa estava entrelaçada com os interesses econômicos da associação dos artesãos e por isso se opuseram à evangelização de Paulo em Éfeso (At 19).

Entre os habitantes de Éfeso encontravam-se latinos e gregos, nativos das regiões do interior da Anatólia, asiáticos e orientais. Os judeus também estavam presentes em Éfeso desde a época helenística. Sob o domínio de Roma, a comunidade judaica de Éfeso gozava de alguns direitos e privilégios reconhecidos e confirmados pelas autoridades locais. A colônia judaica de Éfeso era bem numerosa e organizada e dispunha de uma ou mais sinagogas.

Éfeso foi uma das sete Igrejas da Ásia Menor a que se referiu o livro do Apocalipse (Ap 1,11; 2,1).

1.4 A comunidade dos efésios: uma comunidade que nasce do amor e ardor missionário

Na primeira metade do século I d. C., a comunidade de Antioquia da Síria enviou uma equipe de missionários, liderada por Paulo, juntamente com Silas e Timóteo. A equipe de missionários deveria ter visitado Éfeso nessa primeira viagem, mas devido a circunstâncias adversas, decidiram não seguir para essa metrópole, capital da província romana da Ásia e sede do procônsul romano. Assim, a difusão do Evangelho demorou um pouco mais para chegar aos efésios, indo primeiro às províncias do Império Romano na Grécia: a Macedônia e a Acaia.

O primeiro contato missionário com Éfeso por parte de Paulo e sua equipe missionária só aconteceu na sua segunda viagem missionária, quando ele retornava para Antioquia da Síria. Born confirma que Paulo esteve na cidade de Éfeso na segunda e terceira viagens missionárias:

São Paulo visitou Éfeso na sua segunda (At 18, 19-21) e terceira (At 19, 1-20,1) viagens missionárias, e deteve-se nesta última ocasião por três anos em Éfeso, até que teve que deixar a cidade por causa dos tumultos, provocados pelo ourives Demétrio.¹⁵

A estada inicial de Paulo em Éfeso foi curta. Vindo de Corinto em companhia de Áquila e Priscila, fez uma parada no porto de Éfeso e aí permaneceu por alguns dias. Visitou a sinagoga e debateu com os judeus, que pediram que ele ficasse mais tempo com eles. Paulo, contudo, despediu-se da comunidade judaica de Éfeso e em seguida seguiu viagem para Cesaréia, o porto da Judeia e da Samaria. De lá subiu para saudar a Igreja de Jerusalém e depois foi para Antioquia da Síria.

A segunda estada começou com a sua viagem pelas regiões da Galácia e da Frigia, era a terceira viagem missionária. Juntamente com Tito, reviu e confirmou a fé dos pequenos grupos cristãos que se formaram nas localidades da Anatólia central durante a missão anterior. Depois de atravessar essas regiões, Paulo e Tito dirigiram-se pela Via Augusta a Éfeso, onde haviam permanecido Áquila e Priscila. Paulo e Tito chegaram a Éfeso por volta do ano 53 d.C. e encontram um terreno fértil para a ação missionária.

Em Éfeso, Paulo inicialmente tomou contato com um grupo de seguidores do movimento de João Batista. Era um grupo que estava separado da sinagoga, mas não fazia parte da pequena comunidade cristã de Éfeso, que se reunia na casa de Áquila e Priscila.

No encontro, Paulo percebeu que esses seguidores de João Batista não conheciam a experiência cristã em sua totalidade. Iniciou com eles a catequese cristã e, ao término, propôs ao grupo a recepção do batismo cristão (At 19,6). Com esse gesto, Paulo integrou os batistas na comunidade cristã de Éfeso.

Dentre os batistas que entraram para fazer parte da comunidade cristã de Éfeso estava Apolo, um judeu natural de Alexandria, que precedeu a chegada de Paulo a Éfeso. O casal cristão Priscila e Áquila, ao escutar Apolo durante as reuniões e debates da comunidade judaica, convidou-o para fazer uma complementação de sua formação cristã. Em Éfeso havia um grupo de cristãos que se formou antes da chegada de Paulo.

¹⁵ BORN, 1971, p. 425.

Após a integração dos batistas, Paulo retomou o contato com o ambiente judaico de Éfeso. Era uma prática de Paulo e de muitos missionários cristãos na diáspora, iniciar a missão em uma cidade pela sinagoga, conforme assinala Nogueira:

A sinagoga era um bom espaço para iniciar um trabalho de missionar numa cidade, pois ela era, além de local de culto e de estudo da Tora, o local de encontro e articulação da comunidade judaica da cidade. Nela os judeus residentes na cidade planejavam negócios, conseguiam empregos e se representavam na sociedade. A sinagoga gozava de direitos garantidos pela legislação romana, entre eles o direito de liberdade de culto, guarda do sábado, dispensa do serviço militar e de prestar adoração ao imperador nas solenidades públicas.¹⁶

Quando houve as primeiras adesões à proposta de Paulo, os responsáveis pela sinagoga advertiram os fiéis nas assembleias sobre o novo movimento contrário à interpretação tradicional da Bíblia feita pelos judeus.

Paulo, então, diante da resistência encontrada na sinagoga, convidou um pequeno grupo de simpatizantes a continuar os encontros numa sala alugada na escola de um certo Tiranos. Nesse ambiente aberto e sem conotações confessionais, Paulo podia encontrar-se com todos, sem discriminações étnicas ou religiosas (At 19,10).

Paulo dedicou-se à formação da comunidade cristã de Éfeso durante três anos (At 20,31). Nesse tempo, foram construídas as bases da tradição paulina na comunidade de Éfeso e nas comunidades da região. Essa tradição foi documentada na coleção de suas Cartas, que foram escritas às Igrejas de origem paulina, como confirma Fabris:

De fato, ao menos quatro das seis cartas postas sob o nome de Paulo são endereçadas às Igrejas da Ásia. Entre elas se sobressai a Carta aos Efésios, concebida como carta circular para as várias Igrejas da região. A Carta aos Colossenses também faz parte do grupo dos escritos paulinos amadurecidos no ambiente efesino. De fato, Colossas é uma cidade que se encontra no interior, cerca de 150 quilômetros de Éfeso, no vale do Lico, um afluente do Meandro. Nas cidades vizinhas de Laodicéia e Hierápolis outros grupos de cristãos mantêm contato com os cristãos de Colossas. Enfim, duas das chamadas “cartas pastorais”, colocadas sob o nome de Paulo, são endereçadas a Timóteo, o discípulo e fiel colaborador de Paulo, que o Apóstolo deixa em Éfeso com o encargo de preservar a sã doutrina e organizar a Igreja local (1 Tm 1,2-3).¹⁷

A ação missionária de Paulo nas cidades do interior foi realizada a partir da cidade de Éfeso. Para esse trabalho de anúncio do Evangelho e de animação das pequenas comunidades locais, contou com um grupo de colaboradores, entre os quais Tito e Timóteo, que se juntaram a ele em Corinto e outros colaboradores, cujos nomes são conhecidos por meio das Cartas de Paulo ou lembrados por Lucas nos Atos dos Apóstolos.

¹⁶NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 29, Petrópolis: Vozes, 1998, p.126.

¹⁷FABRIS, Rinaldo. *Paulo, Apóstolo dos gentios*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 408.

Dentre os colaboradores de Paulo na Igreja de Éfeso, podem-se destacar Epêneto, Priscila e Áquila. Epêneto era um dos primeiros cristãos que faziam parte do núcleo da Igreja de Éfeso. Ele foi apresentado por Paulo como “[...] o primeiro fruto da Ásia para Cristo” (Rm 16,5b). Seu nome grego, *Epáinetos*, derivado do adjetivo grego que significa ‘louvável’, indica sua proveniência do ambiente pagão, possivelmente das camadas mais populares de Éfeso. Ser chamado por Paulo de ‘primeiro fruto da Ásia’ pode significar que Epêneto tivesse um cargo de responsabilidade na Igreja dos efésios.

Priscila e Áquila foram chamados por Paulo de ‘meus colaboradores em Jesus Cristo’, que “[...] arriscaram a própria cabeça para salvar a minha vida”, referindo-se às experiências de perseguição compartilhadas com eles em Éfeso (Rm 16, 3-4).

Essa experiência, em que Paulo disse ter escapado graças à ajuda do casal Priscila e Áquila e também de outros cristãos de Éfeso, foi gerada pelo tumulto dos artesãos de Éfeso, liderados por Demétrio (At 19). Paulo poderia ter sido linchado no teatro de Éfeso, onde se reuniu a população da cidade instigada por Demétrio, chefe dos artesãos.

Diante dos artesãos de Éfeso, Demétrio denunciou o risco do anúncio de Paulo, que estava pregando que os ídolos feitos por mãos humanas não eram deuses. Essa pregação colocava em crise a sua atividade econômica, que consistia em fabricar pequenas estatuetas do templo e da deusa Ártemis, venerada em Éfeso. Os artesãos e ourives fizeram a notícia circular e colocaram a população contra Paulo. No final, somente a intervenção do *grammatéus*, magistrado responsável pelas assembleias regulares da província da Ásia, conseguiu acalmar a multidão.

Na segunda Carta aos Coríntios, Paulo relata esse momento de aflição:

Irmãos, não queremos que vocês ignorem isto; a tribulação que sofremos na Ásia nos fez sofrer muito, além de nossas forças, a ponto de perdermos a esperança de sobreviver. Sim, nós nos sentíamos como condenados à morte: a nossa confiança já não podia estar apoiada em nós, mas em Deus que ressuscita os mortos. Foi Deus quem nos libertou dessa morte, e dela nos libertará; nele colocamos a esperança de que ainda nos libertará da morte. Para isso, vocês vão colaborar através da oração. Desse modo, a graça que obteremos pela intercessão de muitas pessoas provocará a ação de graças de muitos em nosso favor (2 Cor 1,8-11).

Também em Éfeso, Paulo experimentou um período de prisão. Os amigos efesinos conseguiram libertá-lo, através de uma caução e aproveitando a confusão criada pela morte imprevista do procônsul Lúcio Silano, envenenado a mando de Agripina, no final do ano 54 ou no começo do ano 55 d.C. Assim, Paulo deixou imediatamente Éfeso e dirigiu-se à Macedônia e à Acaia, encerrando em Éfeso sua atividade missionária no oriente.

De Corinto, Paulo ainda enviou aos cristãos de Éfeso algumas palavras de preocupação, conforme consta na Carta aos Romanos:

Irmãos. Peço que vocês tomem cuidado com aqueles que provocam divisões e obstáculos contra a doutrina que vocês aprenderam. Fiquem longe deles, porque não servem a Cristo nosso Senhor, mas ao próprio estômago; com palavras doces e bajuladoras, eles enganam o coração das pessoas simples (Rm 16,17-18).

A segunda metade do século I d.C foi marcada por alguns acontecimentos importantes para a vida da comunidade cristã de Éfeso. Um deles foi a destruição de Jerusalém, no ano 70 d.C., o que levou os judeus da diáspora a viverem um período de tensão. Os romanos cobravam deles um imposto chamado *fiscus judaicus*. O imperador Vespasiano (69-79 d.C) determinou que os judeus pagassem anualmente duas dracmas ao templo de *Iupiter Capitolinus*. Essa ordem significou a supressão do direito de enviar dinheiro para Jerusalém e atingiu não só os de origem judaica, mas também os prosélitos vindos de outros povos.

Outro fato foi a diáspora, com o fim da guerra judaica (66-70 d.C.), que levou muitos judeus a imigrarem para outras regiões. A cidade de Éfeso foi um dos lugares escolhidos pelos imigrantes. Junto com eles chegaram as ideias revolucionárias e as expectativas apocalípticas da Palestina.

Como consequência desses dois acontecimentos, a comunidade judaica tradicional de Éfeso procurou distanciar-se dos cristãos, pois temia ser confundida com grupos sectários suspeitos. Principalmente nesse período, devido à tensão da guerra judaica, ser acusado de sectário ou rebelde judeu era sinônimo de sedição e infidelidade contra Roma.

A comunidade cristã necessitou ir clareando a sua identidade diante da nova posição da sinagoga judaica. Como os cristãos não podiam participar mais da sinagoga, o culto imperial tornou-se um problema para a comunidade dos efésios, pois somente a sinagoga tinha a isenção de oferecer sacrifícios ao imperador. Assim, os cristãos de Éfeso e da região começaram a viver num clima tenso, buscando formas de se relacionar com o Império Romano, por meio de denúncias e ruptura, ou de adaptação e demonstração de lealdade.

Aos poucos, o trabalho dos missionários cristãos gerou seus frutos, a ponto de aparecerem testemunhos na cidade de Éfeso e no interior. O aumento do número dos cristãos começou a ficar mais evidente para as autoridades romanas da região.

As comunidades de Éfeso e dos arredores, mesmo com as várias orientações dadas por diversos grupos cristãos, foram acolhendo a proposta da tradição paulina em suas práticas cristãs e organizando-se em casas. A teologia paulina foi ganhando força e orientando a vida

cristã na maioria das comunidades. Na relação com a sociedade, as comunidades buscaram por compreensão e tolerância, com certa assimilação do ambiente em que viviam.

Com a diáspora judaica, chegaram à comunidade de Éfeso os representantes das comunidades joaninas. E com eles uma nova tradição foi sendo cultivada e se desenvolveu dentro da comunidade dos efésios.

Esses novos membros traziam consigo a experiência das lutas contra o Império Romano na Palestina e as marcas da reação violenta das legiões romanas às guerras judaicas. Diante da desolação da diáspora judaica, buscaram cultivar a esperança cristã à luz das antigas tradições apocalípticas judaicas e tornaram-se os portadores dessa mensagem dentro da comunidade cristã de Éfeso.

Segundo a visão da tradição joanina, o mundo apresentava-se como sendo todos os que recusavam a Jesus. Dessa forma, opunham-se ao Império Romano, que não aceitava Jesus e nem a comunidade dos que eram de Jesus. Brown¹⁸ confirma que os judeus eram vistos como incrédulos e perseguidores, pois expulsavam os cristãos das sinagogas e os denunciavam ao poder romano. Assim, muitas vezes, levavam-nos à morte, achando que com isso prestava-se culto a Deus.

Os cristãos da comunidade dos efésios de tradição joanina exaltavam o amor fraterno. Para eles, o êxito da comunidade estava na comunhão fraterna entre seus membros. A presença e a influência da tradição joanina junto aos cristãos de Éfeso ficaram testemunhadas pelo livro do Apocalipse de São João.

1.5 A comunidade dos efésios: uma comunidade que resistia na esperança

A comunidade de Éfeso viveu a mesma experiência de todos os cristãos nas relações com o Império Romano no século I d.C. Num primeiro momento, foram vistos apenas como supersticiosos, mas gradativamente, com o crescimento do número de cristãos, o processo de repressão foi aumentando e a condição de religião não lícita agravou o tratamento dado aos cristãos pelas autoridades que representavam o Império na província romana da Ásia.

No século I d.C. não se tem conhecimento de nenhuma decisão oficial das autoridades romanas em relação aos cristãos para todo o império. E não se pode afirmar que, durante esse período, membros das igrejas ou seus líderes fossem sempre perseguidos ou punidos apenas por causa de sua fé cristã. O que se percebe é que, de uma forma mais regionalizada e local, houve prisões de cristãos feitas com base em acusações como

¹⁸BROWN, 1984, p. 68-71.

perturbação da ordem pública, formação de associações ilegais e secretas e recusa de oferecer sacrifícios ao imperador.

Uma das primeiras reações do Império Romano ao anúncio e à vivência da mensagem cristã deu-se em Roma, no tempo do imperador Cláudio (45-54 d.C.). Cláudio mandou expulsar os judeus de Roma, pois estavam em constantes litígios por causa de um tal *Chresto*.

A província romana da Ásia sofreu o reflexo do edito de expulsão dos judeus de Roma pelo imperador Cláudio, com a migração forçada que muitos judeus-cristãos da comunidade de Roma tiveram que fazer, como Áquila e Priscila, que se dirigiram à cidade de Éfeso. O Império não distinguia entre judeus e cristãos e a aplicação da pena atingiu a ambos, que tiveram que deixar Roma às pressas. Muitos buscaram refugio na Ásia Menor.

O cristianismo do século I d.C., ao ser visto como uma superstição nova e maléfica, sofreu intervenções sucessivas do Império Romano. Como superstição, o cristianismo foi comparado às práticas dos magos, que enganavam as pessoas sem uma educação filosófica. Os romanos costumavam submeter ao seu controle os novos e duvidosos elementos religiosos da sociedade que eram acusados de magia. E como maléfico, foi considerado o causador dos males que se desencadeavam sem muitas explicações sobre o Império, como a peste, a fome e a invasão de outros povos.

Essa visão sobre o cristianismo, afirma Stegemann e Stegemann¹⁹, ajudou a desencadear outra reação localizada do Império no ano 65 d.C., quando um incêndio devastou dez dos 14 bairros de Roma e o imperador Nero, acusado pelo povo de ser seu autor, lançou a culpa sobre os cristãos. A perseguição de Nero aos cristãos durou até o ano 68 d.C. e foi relatada por Tácito, historiador, senador e cônsul, que viveu entre os anos 54-120 d.C., em seus Anais, escritos no tempo do imperador Trajano (98-117 d.C.):

Nenhum meio humano, nem prodigalidades principescas, nem cerimônias expiatória foram capazes de calar o rumor segundo o qual o incêndio havia sido ordenado. Dessa maneira, para acabar com isso, ele supôs culpados e infligiu tormentos cruéis àqueles que suas abominações tornavam detestáveis e que a massa denominava cristãos. Esse nome lhes advém de Cristo, que, sob o principado de Tibério, o procurador Pôncio Pilatos condenara aos suplícios; reprimida momentaneamente, essa detestável superstição voltava a manifestar-se, não somente na Judéia, local em que o mal surgira, mas também em Roma, onde tudo que existe de horrível ou vergonhoso deságua e encontra grande ressonância. Começou-se por aprisionar aqueles que confessavam sua fé e, depois, com base em suas revelações, um grande

¹⁹STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2004, p. 358-359.

número de outros, que foram acusados menos do crime de incêndio que de aversão do gênero humano.²⁰

Os cristãos, nesse período, eram tidos como gente desprezível e capaz de crimes horrendos. Os crimes atribuídos aos cristãos iam do infanticídio ritual (na Ceia do Senhor, quando se alimentavam da Eucaristia, ‘sacrificariam uma criança e comeriam suas carnes’), o incesto (no abraço da paz da celebração da Eucaristia entre ‘irmãos e irmãs’), ao ódio contra o gênero humano. Essas acusações, nascidas da incompreensão da vida, cristã foram sancionadas pela autoridade do imperador Nero, que perseguiu os cristãos e os condenou à morte na cidade de Roma.

Nos anos que se seguiram são poucas as notícias de perseguições aos cristãos. Conforme salientam Arens e Mateo²¹, somente no ano 89 d.C, sob o imperador Domiciano (81-96 d.C.), temos a informação dada pelo historiador Dión Cássio, em seu livro sobre a História Romana (Hist. 67, 14.1s), de que o cônsul Flávio Clemente foi morto e sua mulher Domitila exilada, e muitos outros que tinham adotado os costumes judaicos foram acusados e condenados por ateísmo.

Nesse período a acusação de ateísmo estava relacionada com a disposição de não participar do culto do imperador e considerar a majestade imperial como uma divindade absoluta. Domiciano foi um imperador que buscou restaurar a autoridade central e pretendia o culto máximo à sua pessoa como centro e garantia da civilização romana. O Império Romano não admitia nenhuma ideia de Deus que não coincidissem com a majestade imperial. Quem tinha uma ideia diferente era eliminado rapidamente, como um perigo à ordem estabelecida no Império.

Na província romana da Ásia, as reações aos cristãos foram registradas pelas correspondências de Plínio, o Moço, no ano 111 d.C., que foi enviado pelo imperador Trajano (98-117 d.C.) para ser governador da Bítínia e acomodar a situação nessa difícil província da parte noroeste da Ásia Menor. Plínio permaneceu na região até o ano 113 d.C. e sempre escrevia para Trajano quando enfrentava casos difíceis, a fim de obter o conselho e a decisão do imperador.

Em 112 d.C., Plínio aplicou a lei de interdição das associações, as *hetaerías*, num caso particular que lhe foi apresentado, pois a província da Bítínia estava cheia de cristãos que se achavam reunidos em *hetaerías*. Numa de suas cartas ao imperador Trajano, disse que recebeu denúncias dos construtores de artefatos religiosos, perturbados pelos cristãos, que

²⁰TÁCITO, 115, XV, 44 apud COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV*. v. 1, 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 42.

²¹ARENS, Eduardo; MATEO, Manuel Diaz. *O apocalipse: a força da esperança*. São Paulo: Loyola, 2004, p.85.

pregavam a sua inutilidade. A resposta do imperador Trajano a Plínio apresentava como o Império Romano continuava a tratar os cristãos: como uma religião não lícita.

As perseguições do primeiro século deram-se de forma localizada e pontual, mas aos poucos foram alterando-se em sua natureza e proporção, até chegar às perseguições em massa dos cristãos no século III d.C. Durante 300 anos, levaram à tortura e à morte entre 10.000 e 200.000 pessoas, conforme afirma Pixley:

As perseguições romanas contra os cristãos levaram milhares de cristãos (os cálculos variam entre dez mil e duzentos mil) às torturas e à morte durante trezentos anos. Contudo, é preciso distinguir mudanças importantes na natureza destas perseguições.²²

Esses embates iniciais entre cristãos e Império Romano no século I d.C. serviram para alimentar a visão e as relações de um grupo de cristãos, de tradição joanina da comunidade de Éfeso, que resistiu e se opôs ao Império Romano. Essa experiência de amor, fé e esperança da comunidade dos efésios foi guardada e relatada pelo livro do Apocalipse de São João.

1.6 A comunidade dos efésios: uma comunidade marcada pela pluralidade religiosa

A comunidade dos efésios cresceu e formou sua identidade num ambiente extremamente plural, religiosamente. Dentre os vários cultos presentes em Éfeso e que afetavam a vida dos cristãos, destacavam-se os cultos a Ártemis, a Ísis e ao imperador.

1.6.1 O culto a Ártemis

A cidade de Éfeso, o seu templo e a sua deusa estavam sempre associados. A glória da cidade resplandecia sob a sua deusa, conhecida e venerada em toda a Ásia Menor. Em muitos lugares foram estabelecidos santuários, lugares de peregrinação, templos foram erguidos e altares dedicados.

A presença de Ártemis em Éfeso remonta ao século XI a.C. Seu nome primitivo era *Upis* ou *Despoiné*. Na sua origem era uma deusa da natureza, relacionada à fecundidade. Ela tinha o poder de romper os encantamentos e os sortilégios dos magos e livrar da doença e das epidemias.

A Ártemis-efésia personificava a identidade da cidade. As formas de seu culto sofreram influência grega, mas a imagem permaneceu asiática. Seu culto é uma instituição

²²PIXLEY, Jorge. As perseguições: o conflito de alguns cristãos com o império. *Revista de Interpretação Bíblica*, n° 7, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 77.

social, já que influenciava as atividades financeiras, legais, educativas, familiares, cívicas e esportivas da sociedade efésia. Sua estátua é assim descrita por Prieto:

A Ártemis-efésia é bem conhecida: sua estátua a mostra com o peito coberto de seios, representando a ação fecundadora na natureza. Ela estende as mãos para frente num gesto de acolhida. Toda a parte inferior do corpo está atada por faixas, deixando aparecer os pés. As faixas são enfeitadas com cabeças de touros, de cães de caça ou de carneiros, com flores e frutos, símbolos da fecundidade. Traz um colar com representações do zodíaco. A cabeça da estátua é coberta por uma coroa de torres ou por um cesto. Atrás da cabeça há um disco que representa a lua. Leões se dependuram em seus braços. Junto à estátua muitas vezes são encontradas corças. Ela é do tamanho menor que o do ser humano.²³

Durante as festividades de Ártemis-efésia, a estátua era enfeitada, perfumada, vestida e levada em procissão. Cópias da estátua efésia, além de serem vendidas pelos artesãos de Éfeso, estavam presentes em outros lugares onde se prestava culto à deusa, como Marselha, Roma e Cesareia Marítima.

O templo da deusa Ártemis-efésia, chamado Artemision, estava à margem do rio Selinonte e era o ícone político e religioso da cidade. A sua forma grandiosa e a riqueza das decorações davam-lhe o prestígio. Na época persa, foi poupado por Xerxes, incendiado por Heróstrato em 356 a.C. e reconstruído depois com magnificência, à custa das cidades gregas da Ásia Menor.

No templo eram realizados banquetes, durante os quais eram consumidas as carnes sacrificadas. Ele era aberto para todos; não aceitar o convite ao banquete era uma ofensa aos habitantes da cidade. Também no templo os pobres eram alimentados e hospedados; oferecia-se direito de asilo para os escravos fugitivos, os devedores, os inadimplentes, além dos soberanos depostos. Violar esse direito era uma ofensa à própria deusa.

Nos séculos II e III d.C., Éfeso recebeu o título de *neôkoros* (guardião do templo), uma função oficial reconhecida, que dava proeminência à cidade. Em Éfeso eram produzidos pelos artesãos os templos sagrados de prata (At 19,24). Eles eram uma *afidruma*, ou seja, imagem ou estátua consagrada, feita de uma imagem já consagrada, conforme assinala Prieto:

[...] As “imagens consagradas” de Éfeso são miniaturas do templo, contendo a estátua da deusa que segura uma taça numa das mãos e um tamboril na outra. [...] Esses pequenos templos eram objetos de um comércio rendoso, pois eram muito procurados. Eram vendidos aos habitantes de Éfeso e para os numerosos peregrinos que afluíam do mundo todo para, sobretudo na época da festa da deusa, adorá-la em seu templo. Fora encontradas nas mais afastadas vilas. Eram também objetos de culto venerados nas casas. Se possuíam formato bem pequeno, podiam ser carregados como amuletos, sobretudo em viagem, pois se acreditava que tinham o poder de preservar dos perigos e das doenças. O próprio objeto era também sagrado como o seu modelo e podia servir de oferenda aos deuses.²⁴

²³PRIETO, Christine. *Cristianismo e Paganismo: a pregação do evangelho no mundo Greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 36-37.

²⁴PRIETO, 2007, p. 40-41.

O templo em Éfeso empregava muitos sacerdotes, sacerdotisas e servidores, organizados de forma hierárquica. Dentre as várias categorias de sacerdotes, destacavam-se os que eram eunucos, chamados de *megabyzoi*. O ritual do templo realizava-se sob uma forma bem precisa e imutável, sob pena de não ser aceito pela divindade e privar a cidade de sua bênção.

Todos participavam dos festivais e do culto cotidiano. Eram realizados sacrifícios de animais, apresentados numa procissão. Pessoas que visitavam o templo podiam oferecer sacrifícios de agradecimento. As festas de Ártemis-efésia eram muito importantes e atraíam peregrinos de todo o império. O templo arrecadava grandes somas de dinheiro. O culto movimentava o comércio: faziam-se sacrifícios por um casamento ou para os festivais. As peregrinações exerciam função importante no comércio local e aumentavam as rendas do templo.

O templo possuía objetos religiosos e obras de arte preciosas. Somas importantes eram oferecidas e depositadas no templo, sob a responsabilidade dos *megabyzoi*. Dízimos eram oferecidos a Ártemis e confiados aos sacerdotes do templo. O templo também exercia tarefas bancárias: emprestava dinheiro a juros e fazia hipotecas. Grandes propriedades imobiliárias lhe pertenciam, assim como vinhedos, rebanhos e produtos da pesca. Havia tesoureiros para cobrar os aluguéis de terras. Uma equipe de cerca de 400 pessoas cuidava dessa gestão.

O culto de Ártemis era muito popular e o governo imperial associava-se a ele, com doações para reparações ou atos cultuais. Esse culto difundiu-se na Ásia e em toda a bacia mediterrânea.

1.6.2 O culto a Ísis

No período romano, o culto à deusa egípcia Ísis foi a religião oriental mais helenizada do Império. O culto grego de Ísis começou a se desenvolver durante o período helenístico. A deusa Ísis era venerada como a senhora do céu, mãe de todas as coisas, soberana do mundo subterrâneo.

A deusa Ísis era identificada como a soberana do universo, que promulgou as leis de todos os povos, deu-lhes a palavra, ensinou-lhes a arte de escrever e instruiu-os no cultivo da terra. Ela protegia o casamento, dava segurança aos marinheiros no alto mar, definia as leis para o movimento adequado dos astros e, como o sol, iluminava o mundo inteiro. Tinha até o poder sobre o destino.

Nas procissões e serviços públicos do culto de Ísis, ritos e vasos cultuais egípcios predominavam. A iniciação nos mistérios isíacos continuava a tradição dos cultos de mistério gregos, especialmente de Elêusis. Koester confirma essa relação com o culto de mistério grego no ritual de iniciação do culto de Ísis:

Em contraste, a iniciação nos mistérios de Ísis - e isso também se aplica a outros mistérios - era reservada para alguns poucos privilegiados, especificamente, os que podiam pagar os altos custos relacionados com a cerimônia. No caso do herói Apuleio, outras iniciações ainda eram exigidas para validar a original e alcançar estágios mais elevados dos mistérios, os quais eram restritos a um círculo mais secreto dos verdadeiros eleitos.²⁵

Os santuários de Ísis foram encontrados em muitas cidades da Ásia Menor, sendo que o culto acontecia nas pequenas casas de reuniões e nos templos. Em Mileto, o templo onde Ísis era cultuada era uma basílica de colunas internas. Em Pérgamo, estava o templo chamado Átrio Vermelho, um santuário egípcio construído na primeira metade do século II d.C. Esse templo era uma enorme estrutura de tijolos, medindo 60m por 27m e mais de 20m de altura. Era dividido em uma parte oriental interna para a estátua do templo e uma parte ocidental um pouco maior, acessível aos devotos, com espaço suficiente para várias centenas de pessoas. Além disso, esse era apenas o edifício central de uma construção muito maior, de 270m de comprimento por 100m de largura, equipado com domos centrais, numerosos pórticos, bacias com água e dois templos circulares menores que ladeavam o Átrio Vermelho. Em Éfeso havia outro templo dedicado à deusa Ísis, construído no mesmo período. O templo efésio tinha um muro interno e outro externo, formando duas passagens, cada uma com seis nichos.

1.6.3 O culto ao imperador

Na Ásia Menor, o endeusamento e a adoração de reis, governantes e heróis era uma tradição secular. O culto ao imperador romano, a quem ofereciam incenso e sacrifícios, foi assimilado facilmente pelas populações locais e incentivado por suas elites.

No ano 29 a.C., atendendo a um pedido feito pela assembleia da província da Ásia, o imperador Augusto (31 a.C.-14 d.C.) concordou com a edificação de uma estátua sua para ser venerada juntamente com o culto à deusa Roma na cidade de Pérgamo, com os sacerdotes e festas relativos a esse culto. O culto a Augusto era o mais antigo culto imperial romano conhecido na Ásia Menor, sendo que 34 cidades diferentes tinham sacerdotes consagrados.

²⁵KOESTER, 2005, p. 194.

O culto imperial teve um crescimento constante na Ásia Menor durante os dois primeiros séculos: antes do ano 1 d.C. foram construídos 13 templos e santuários imperiais; entre os anos 1 a 50 d. C. foram edificadas mais dez; entre os anos 50 e 100 d.C., outros sete e entre o ano 100 e 150 d.C., mais 15 templos imperiais foram erigidos. Koester confirma esse florescimento do culto imperial nas cidades mais importantes das províncias:

Cada vez mais, as assembléias provinciais procuravam a aprovação de Roma para templos de culto imperial, para o que uma cidade específica era escolhida como “guardiã do templo” (Neôkoros). Cidades importantes competiam pela honra de guardar pelo menos um, freqüentemente dois ou três, templos imperiais. Sacerdotes e um sumo sacerdote eram nomeados para o culto imperial em cada província (evidências epigráficas mostram que essa função era às vezes exercida por mulheres).²⁶

O sucessor de Augusto, Tibério (14-37 d.C.), desestimulou o culto ao imperador vivo e não aceitou honras divinas para si. Calígula (37-41 d.C.) exigiu ser tratado e adorado como um deus, e que sua imagem cultual fosse erigida nos templos dos outros deuses em todas as partes do Império. Cláudio (41-54 d.C.) voltou às políticas de Augusto. Nem Cláudio e nem Nero (54-68 d.C.) foram oficialmente aceitos entre os deuses do Império Romano ainda em vida. Vespasiano (69-79 d.C.) retomou as formas do culto do imperador que haviam sido criadas por Augusto: somente um imperador divinizado após a morte tornava-se um dos deuses do Império. Essa forma do culto do imperador foi aceita pelos imperadores posteriores, com a única exceção de Domiciano (81-96 d.C.), que exigiu ser chamado de ‘Senhor e Deus’, *dominus et deus*.

O culto ao imperador dava-se de maneira distinta na Roma imperial e no oriente do Império, como nos confirmam Arens e Mateo:

Enquanto o imperador era vivo, não era adorado em Roma, mas não era proibido adorá-lo além-mar. Geralmente, em Roma, era após a morte do imperador que o Senado podia reconhecê-lo como *divus* (divino), com direito a culto. *Divus* não era o mesmo que deus (deus), mas uma categoria que o distinguia dos deuses e dos homens. Já que o imperador era a autoridade suprema, particularmente senhor, estava acima de todo ser humano; necessitando, porém, da proteção divina, que se podia em seu favor, mediante sacrifícios e rituais, estava, por conseguinte, abaixo dos próprios deuses. Uma vez morto, passava a pertencer ao círculo dos deuses. [...] no Oriente, pelo contrário, ocasionalmente erigia-se uma estátua do imperador ainda vivo, e era chamado *théos*, deus. [...] Já antes, na Ásia Menor tinha-se prestado culto a Alexandre Magno, a Lisímaco, restaurador de Éfeso, a Antígono, a Atalida, aos Ptolomeus e também a Júlio César como “presença visível de deus e salvador dos homens”. Isso significava que todos tinham altar no templo, efígie e, às vezes, também um sacerdote para que oferecesse sacrifícios; celebravam-se suas festas etc.²⁷

No oriente, o culto ao imperador foi incorporado ao sistema religioso existente e passou, aos poucos, a ser o mais importante da província romana da Ásia. Nas províncias, o

²⁶ KOESTER, 2005, p. 372.

²⁷ ARENS; MATEO, 2004, p.74.

governador romano desempenhava um papel fundamental no crescimento e na disseminação do culto ao imperador ao propor esse culto às assembleias cidadãs e contribuir com sua realização e sustentação, o que lhe servia para promover-se diante do imperador.

O culto ao imperador não era só celebrado nos templos, mas também em outros espaços públicos importantes: na praça central, nos teatros, nos estádios e nos lugares de atendimento das autoridades das cidades. Era uma expressão de lealdade ao Império, um ato político mais que religioso, mas muitas vezes ganhava o caráter de bajulação por interesse, e por isso não era perene.

1.6.3.1 O culto ao imperador em Éfeso

Em Éfeso, no ano 90 d.C., foi construído um grande templo em honra do imperador Domiciano. Por ter quem lhe prestasse culto, foi elevado à categoria de *neôkoros tôn Sebastôn* (guardião dos deuses). Com esse título, recebeu o encargo de organizar as festas e cultos, além de jogos esportivos em honra do imperador. Na Ásia Menor, somente Esmirna e Pérgamo possuíam esse título honorífico.

A construção de um templo imperial na cidade de Éfeso foi um privilégio concedido por Roma aos efésios, em sinal do apreço romano e expressão da bajulação e da submissão dos efésios a Roma. Além disso, Éfeso detinha outros privilégios pela sua importância econômica na província da Ásia, como cunhar moedas com a efígie do imperador. Também tinha uma grande importância como centro comercial e de negócios, não só por sua posição geográfica (costeira), mas também por sua importância religiosa.

O Império Romano fazia, em Éfeso, sua propaganda através de estátuas e símbolos em diferentes edifícios e lugares. E nas celebrações de Ártemis-efésia prestava-se o culto ao imperador, como forma de fidelidade política a ele e ao Império Romano.

Este capítulo fez uma breve síntese histórica, partindo da formação da Ásia Menor e da cidade de Éfeso até o surgimento da comunidade cristã dos efésios em suas duas tradições paulina e joanina. Apresentou, também, o pluralismo religioso e as perseguições como dois desafios marcantes que afetavam a vida dos cristãos da comunidade de Éfeso.

As respostas de como os cristãos conseguiram manter o testemunho de fidelidade e de esperança diante desses desafios serão abordadas por meio de uma análise literária geral, da reflexão e do aprofundamento do texto de Ap 2,1-7, no segundo capítulo.

2. UM OLHAR SOBRE O TEXTO

O presente capítulo discute, de forma geral, o livro do Apocalipse, abordando as características literárias gerais, evidenciando os diferentes enfoques da apocalíptica e o gênero literário. Focaliza a finalidade, o autor, a origem e o local de produção, os destinatários, bem como a composição e a estrutura do livro. Por fim, apresenta e analisa o texto Ap 2,1-7, objeto desta pesquisa, trazendo o texto grego e sua tradução para a reflexão de uma proposta de aprofundamento do texto, que ilumina a vida das comunidades do século I d.C. e de hoje, em suas buscas de respostas diante dos desafios propostos pelo pluralismo religioso, bem como pelas perseguições.

2.1 A literatura apocalíptica

A apocalíptica é uma literatura que tem um contexto sócio, político, econômico e cultural, conforme afirma Richard:

Há um consenso de que a literatura apocalíptica é “uma literatura de homens oprimidos”, que expressa a cosmovisão dos setores mais pobres, mais oprimidos, humilhados, marginalizados da sociedade; ou daqueles setores que não se sentem interpretados por suas próprias autoridades; setores que têm uma visão histórica ou teológica alternativa, que não é dos grupos dominantes.²⁸

A literatura apocalíptica surge quando é destruído o mundo que estava organizado ou quando aquele que tinha a fé foi excluído do mundo organizado e colocado no caos da marginalidade. A apocalíptica buscava reconstruir a consciência das pessoas, para tornar possível a reconstrução de um mundo diferente.

A apocalíptica pode nascer em situações ou experiências diferentes vividas pelas pessoas, tais como a desintegração, a perseguição e a opressão, gerando tipos de apocalípticas diferentes, apresentadas a seguir.

2.1.1 A apocalíptica e a desintegração

Há movimentos apocalípticos que nasceram em situações de desintegração depois de grandes catástrofes, quando desmoronaram todas as estruturas sociorreligiosas que reproduziam a vida e os mitos populares, como a apocalíptica que nasceu após a destruição de todas as estruturas de Israel, no ano 586 a.C. ou no ano 70 d.C.

²⁸RICHARD, Pablo. *Apocalipse, reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996, p.48-49.

O exílio da Babilônia (598 a 537 a.C.) quebrou o sistema sociopolítico em que o povo de Israel vivia no tempo dos reis. Em 598 a.C., o rei, os sacerdotes, os profetas, os nobres e os chefes foram levados para o exílio (2 Rs 24,10-17). Em 587 a.C., as poucas lideranças que restavam foram presas e mortas (2 Rs 25,1-21). A capital Jerusalém, junto com o templo e o santuário do rei, foi destruída. Todos ficaram sob o domínio do poder estrangeiro, não eram Estado e nem Nação, mas apenas uma comunidade étnica, dispersa num império multirracial, sem independência política, sem exército, sem rei.

A partir do ano 537 a.C., a elite israelita exilada na Babilônia retornou à Palestina. Nasceu um primeiro movimento apocalíptico, ou melhor, um movimento de reforma com uma escatologia e um mundo simbólico apocalíptico, que tinha duas tendências contrapostas: uma dominante, que se inspirava na apocalíptica de Ezequiel, dirigida pelo grupo sacerdotal sadoquita. O seu projeto era a reconstrução do povo a partir da reconstrução do templo e do culto. Inspirava-se em Ez 40 - 48. Com os profetas Ageu e o Primeiro Zacarias (Zc 1 - 8), o movimento criou um universo simbólico próprio, contraposto ao mundo imperial persa. Esse movimento logo perdeu sua dimensão escatológica apocalíptica e transformou-se num movimento de controle da comunidade relatado em Neemias (445 a.C.), Esdras (398 a.C.) e Crônicas.

A outra tendência possuía um caráter profético-popular, inspirada na escatologia apocalíptica do Dêutero-Isaías. Buscava a reconstrução de Israel, não a partir das estruturas, mas da reconstrução do próprio povo. Seu programa é Is 60 - 62. Esse movimento popular, com uma escatologia apocalíptica, produziu escritos tais como Is 34 - 35 e 24 - 27, e todo o Terceiro Isaías (Is 56 - 66); posteriormente, o Dêutero-Zacarias (Zc 9 - 14), o Dêutero-Joel (Jl 3 - 4), e possivelmente Malaquias. Esse movimento durou em torno de um século.

2.1.2 A apocalíptica e a perseguição

Outra situação que fez surgir a apocalíptica, afirmam Stegemann e Stegemann²⁹, foi a perseguição das autoridades locais ou de uma potência estrangeira, com a cumplicidade dos grupos locais dominantes, como se deu sob o império de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), com o povo de Israel. Foi uma perseguição que pôs em perigo não só a fé do povo de Deus, mas também todas as suas estruturas econômicas, políticas e culturais. Nessa conjuntura, nasceu o livro de Daniel (167-164 a.C.).

²⁹STEGEMANN, E.W.; STEGEMANN, W., 2004, p. 173.

No período helenista (333 a 63 a.C.), o rei Antíoco IV Epífanes conseguiu o apoio da elite de Jerusalém, os sacerdotes e os nobres, para introduzir a cultura grega na Palestina. A imposição forçada dessa cultura estrangeira ameaçava o povo das aldeias de perder sua identidade e suas terras, tornando-se escravo de um poder estrangeiro. Os sacerdotes do templo, que deveriam ser os defensores do povo, tornaram-se os seus inimigos e perseguidores (1 Mc 1,41 - 2,28; 2 Mc 4,1-50).

A explosão apocalíptica aconteceu no início do século II a.C., quando a ganância de poder e de dinheiro corrompeu a classe sacerdotal de Jerusalém. Por causa da politicagem e da corrupção, o povo, que já tinha ficado sem rei e sem profeta, ficou também sem o seu sumo sacerdote, sem seu ungido, ‘messias’ (Dn 9,26). Em 167 a.C., Antíoco IV Epífanes, apoiado pelo sumo sacerdote Menelau, nomeado por ele, invadiu o Templo de Jerusalém, impediu o sacrifício perpétuo, introduziu uma estátua de divindade grega (Dn 11,31), e começou a perseguição sistemática aos que queriam continuar fiéis à tradição dos pais (2 Mc 6,1-7,42). O povo das aldeias da Judeia, que já tinham perdido toda e qualquer participação no poder, correu o perigo de perder sua cultura, sua identidade e o resto das suas terras.

Todos esses fatos provocaram a explosão da revolta armada dos Macabeus, no ano 166 a.C. Iniciada pelo velho Matatias (1 Mc 2,15-28), a rebelião foi liderada pelos seus três filhos: primeiro, por Judas Macabeu (166-160 a.C.); em seguida, por Jônatas (160-143 a.C.) e por Simeão (143-134 a.C.).

Esse contexto suscitou o surgimento de muitos movimentos de oposição e de renovação. Contra os desvios das elites apareceu o movimento dos Assideus ou Hassidim, os piedosos, que se uniu ao movimento dos Macabeus (cf. 1 Mc 2,42; 7,13; 2 Mc 14,6). Contra a nomeação de Jônatas como sumo sacerdote surgiu o movimento dos Essênios que, em sinal de protesto, se retiraram para o deserto de Qumran. Contra a profanação do culto e o afrouxamento dos costumes, surgiu o movimento dos Fariseus, que davam testemunho de uma radical observância da Lei de Deus.

É a partir de todos estes acontecimentos e movimentos que as ideias apocalípticas se espalham e fermentam entre as camadas mais pobres e oprimidas do povo, produzindo seus escritos: as grandes visões de Daniel, os livros dos Segredos de Henoc, o Livro dos Jubileus, Esdras III e a profecia dos 70 anos de Jeremias (Jr 25,11-13; 29,10; cf. 2 Cr 36,21), que levou o povo de Israel a acreditar que o tempo do fim estivesse chegando (Dn 9,24-27; 11,40ss).

2.1.3 A apocalíptica e a opressão

Uma terceira forma de apocalíptica surge quando o povo se encontra numa situação de permanente opressão, como o povo judeu na Palestina, oprimido simultaneamente pelo Templo e pelos grupos judaicos dominantes (saduceus, herodianos, escribas), como pelo Império Romano.

A exploração e a dominação romana sobre os camponeses da Palestina alimentaram as correntes apocalípticas e contribuíram para uma nova explosão do movimento apocalíptico entre os judeus.

No ano 63 a.C., os romanos invadiram a Palestina e impuseram um pesado tributo sobre a região. De 57 a 37 a.C., estouraram seis revoltas na Galileia, pois devido aos pesados tributos, o povo seguia aquele que lhe promettesse libertá-lo dos romanos. De 37 a.C. a 4 d.C., houve um período de paz e desenvolvimento econômico durante o reinado de Herodes, o Grande. Herodes conseguiu a paz graças à repressão da polícia, que impedia qualquer manifestação popular.

De 4 a 6 d.C., Arquelau, filho de Herodes, governou a Judeia com violência e massacrou 3.000 pessoas na Praça do Templo na festa da Páscoa, dia de sua posse. Uma revolta popular eclodiu baseada nas promessas messiânicas e reacendendo as esperanças no Dia de Javé. A reação romana foi violenta e Séforis, a capital da Galileia, foi totalmente destruída, sua população assassinada ou escravizada. De 6 d.C., Roma depôs Arquelau, transformou a Judeia numa província e decretou um censo para poder reorganizar a administração e atualizar o pagamento do tributo. O zelo pela lei levou o povo a boicotar o censo e a não pagar tributo. Houve revoltas esporádicas, mas o controle militar romano era total.

De 27 a 69 d.C., as revoltas contra a ocupação romana foram crescendo, a situação radicalizou-se e os judeus levantaram-se contra Roma. No ano 70 d.C., as legiões romanas foram reconquistando toda a Palestina e destruíram Jerusalém e o templo, lideradas pelo general Tito, filho do imperador Vespasiano. A extrema violência e a crueldade da repressão romana acentuaram no povo o sentimento de total impotência diante do poder do Império.

Em seguida, de 70 a 100 d.C., a hostilidade crescente do Império contra judeus e cristãos fez renascer o movimento apocalíptico, tendo seu ponto alto no Apocalipse de João, no fim do primeiro século e na revolta de Bar Kochba, no ano 130 d.C.

2.2 O gênero literário apocalíptico

O gênero literário apocalíptico foi designado como tal a partir do século II a.C. Entre os escritos desse gênero que mais se aproximam do Apocalipse de São João estão: 1 Henoc (etíope) e 2 Baruc (eslavo), 2 Esdras 3-14, 2 Baruc (siríaco), 3 Baruc, Apocalipses de Abraão e Sofonias, Testamento de Levi, Testamento dos Doze Patriarcas, Livro dos Jubileus, Testamento de Moisés, Testamento de Abraão.

Na Bíblia, o único escrito que pertence claramente a esse gênero, além do Apocalipse, é Daniel 7 – 12. Mas também aparecem trechos do gênero apocalíptico em outros livros bíblicos: Is 24 – 27; Ez 38 – 39; Zc 1 – 8; Jl 3; Marcos 13; 2 Ts 2; 1 Pedro. O gênero apocalíptico no Novo Testamento assimilou o Antigo Testamento e realizou uma aplicação na história. Os personagens, os fatos e as estruturas religiosas que estavam no Antigo Testamento foram adaptados às situações do tempo presente. O passado e o presente unem-se para refazer a esperança do povo de Deus.

Conforme apontam Arens e Mateo³⁰, algumas características do gênero literário apocalíptico podem ser destacadas:

a) Nos escritos apocalípticos havia uma consciência de que um ‘mundo terminava’ e um ‘novo mundo’ começava. O ‘novo mundo’ era esperado ansiosamente.

b) Após a chegada do ‘novo mundo’, aconteceria a salvação com um caráter paradisíaco. Salvar-se-iam os que permanecessem fiéis a Deus e ao seu Reino.

c) Existiria um intermediário com funções reais, que seria o que garante e executa a salvação final. Podia ser alguém de natureza humana, como concebia o judaísmo, o Messias, ou um ser da natureza dos anjos.

d) O céu e a terra fundir-se-iam plenamente e as estruturas sociais e políticas da história não teriam mais utilidade. O estado final do homem seria a glória de Deus.

e) A existência de dois mundos: um ‘mundo dos habitantes do céu’ e um ‘mundo dos habitantes da terra’. No ‘mundo dos habitantes do céu’ tudo estava escrito e determinado e somente o vidente tinha acesso a esse mundo celeste. Era habitado pelos anjos e mártires. O ‘mundo dos habitantes da terra’ estava marcado pela maldade e iria à ruína. Era habitado pelos demônios e pelos que seguiram a ‘besta’.

f) O autor dos escritos utilizava a pseudonomia, em que um personagem do passado receberia a visão e teria a ordem de escrevê-la e escondê-la até o tempo final, quando seria

³⁰ ARENS; MATEO, 2004, p.125-127.

encontrada. Isso permitiria apresentar como profecia do futuro os fatos conhecidos do passado.

g) A apocalíptica mostraria uma revelação que vai se gestando nos acontecimentos da história. A história seria o lugar por excelência da manifestação de Deus.

2.3 O Apocalipse

O título Apocalipse, dado ao livro, juntamente com seu objetivo, encontram-se no primeiro versículo: “Revelação (*apokalypsis*) de Jesus Cristo, que Deus lhe confiou para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer em breve. Jesus a comunicou, através do seu anjo, ao seu servo João” (Ap 1,1). A palavra apocalipse vem do grego, *apokalypsis*, e tem como equivalente latino a palavra revelação, *revelatio*.

Posteriormente, o livro recebeu o título de Apocalipse de São João, que foi um acréscimo do período em que foi incluído entre os livros canônicos do Novo Testamento. Dessa maneira, encontrou-se uma forma para se fazer uma analogia com o título de outros apocalipses judeus e cristãos que foram atribuídos a grandes figuras do passado, como Abraão, Esdras, e Baruc.

O Apocalipse pertence ao contexto de pluralidade de tendências e grupos que produziram os escritos utilizados pelas comunidades da Ásia Menor no fim do primeiro século, como nos confirma o grupo de reflexão bíblica da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB):

Ao longo dos primeiros séculos, todas essas tendências e grupos produziam escritos que refletiam tal variedade. Além dos Evangelhos, Atos, Cartas e Apocalipse, conservados no Novo Testamento, havia outros evangelhos, outras histórias, cartas e apocalipses, por exemplo, Evangelho dos Hebreus, Evangelho dos Doze ou dos Ebionitas, Evangelho dos Egípcios, Evangelho de Matias, Evangelho de Judas, Evangelho de Eva, Evangelho de Bartolomeu, e outros. Viagens de Paulo, Viagens de Pedro, Viagens de João, Viagens de Tomé, História de Tiago, Atos de Paulo, Viagens e ensinamentos dos apóstolos. Carta de Barnabé, Cartas de Clemente, Cartas de Inácio, Cartas de Policarpo, Didaqué etc. Apocalipse de Pedro, Apocalipse de Paulo, e outros.³¹

2.3.1 O autor, a data e o local

O Apocalipse apresenta-nos algumas informações sobre o possível autor, mas não deixa claro quem seja o personagem histórico que o tenha escrito. Em Ap 1,1-2.4 ele é denominado simplesmente como “João”, não invocando nenhum título ou ministério exercido

³¹CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL, 1999, p. 29-30.

dentro da comunidade. Em outro lugar, Ap 1,9, é apresentado como “irmão e companheiro na tribulação”. É como se ele mesmo fosse um perseguido e que conhecesse a fundo os desafios enfrentados pelas comunidades da Ásia Menor no final do século I d.C.

As referências internas do livro do Apocalipse sobre o autor levam-nos a vê-lo como alguém que exerce o papel de coordenador de comunidade, pois está por dentro da situação das comunidades (Ap 2 – 3), demonstra ter consciência de ser portador de uma profecia por parte de Deus para as comunidades (Ap 22,9-10), encarna a Palavra de Deus em sua vida (Ap 10,8-11) e sofre por causa do testemunho (Ap 1,9).

A tradição da Igreja primitiva do século II d.C. identifica-o como sendo João, o filho de Zebedeu. Foi o mártir Justino (+150 d.C.), em seu diálogo com Trifone, que identificou o autor do livro do Apocalipse como João, um dos apóstolos de Cristo. Mas essa hipótese, defendida por outros escritores antigos como Irineu (+202 d.C.), Clemente de Alexandria (+211/215) e Tertuliano (+222/223), não se sustenta, devido à tradição de que João, filho de Zebedeu, foi martirizado provavelmente antes do ano 70 d.C. Outra tradição, relatada por Eusébio, historiador do século IV d.C., apresenta o autor do Apocalipse como sendo João, o presbítero ou Ancião.

A hipótese proposta sobre a pseudonomia é a mais aceita pela exegese moderna, já que uma das características do gênero literário apocalíptico era de que o autor se ocultava sob o nome de alguma personalidade importante do passado. Assim fizeram os autores dos apocalipses de Henoc, de Moisés, de Elias e de Daniel. O autor teria se escondido sob o nome do apóstolo João, pois a memória do apóstolo João era bem viva na Ásia Menor, especialmente na cidade de Éfeso, onde foi escrito o Apocalipse.

Apesar de essa solução ser a mais invocada no campo da exegese atual, não é unanimidade, conforme estabelecem Tuñi e Alegre:

Desde o início, tem-se questionado a identidade histórica do autor do Apocalipse. Mas a proposta de J. Becker de interpretar o nome de João como um pseudônimo do autor não foi aceita pela investigação. Continua aberta a questão das relações entre o Apocalipse e o resto dos escritos joaninos. De fato, tanto as semelhanças quanto as diferenças entre o quarto evangelho e o apocalipse são notáveis, ainda que não pareça poder tratar-se do mesmo autor. Mas ambos podem pertencer ao denominado círculo joanino ou à(s) comunidade(s) joaninas.³²

A data de composição do livro do Apocalipse situa-se no final do século I d.C. Segundo o testemunho de Irineu (+202 d.C.), em *Adversus haereses* V, 30.3, foi no final do governo de Domiciano (81-96 d.C.) que o Livro do Apocalipse foi escrito. A mesma data foi

³² TUÑI, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 249-250.

referida por Eusébio de Cesareia em sua História Eclesiástica III, 18.1. Também, Victorino de Pettau (+304), autor do mais antigo comentário do Apocalipse (Ap 17,10), e São Jerônimo (+420) datam-no da época de Domiciano.

Atualmente existe o consenso de que a provável data para a composição do Apocalipse foi a fornecida por Irineu, em torno do ano 95/96 d.C. ao final do governo de Domiciano, em Patmos, uma ilha pequena e deserta do mar Egeu, que servia de cárcere natural, e onde o autor do Apocalipse estava preso. Isso não significa dizer que toda a obra foi composta nessa mesma época, como indicam Arens e Mateo:

[...] Não é absolutamente impossível uma parte ou uma primeira redação ter sido realizada na época de Nero, registrada basicamente no que hoje constitui Ap 4 – 11. No reinado de Domiciano, por razões óbvias, foi-lhe acrescentado um grande trecho, que constitui um todo completo em si, de Ap 12,1 a 22,5. Assim é notório que o “segundo apocalipse” concentra-se na besta e seus seguidores e é essencialmente político, contrastando com o que antecede, em que esses temas apenas apontam. A maioria dos pesquisadores concorda que o Ap é claramente bipartido a partir de 12,1.³³

2.3.2 Os destinatários

O Apocalipse tinha como destinatários as comunidades da Ásia Menor e todas as comunidades em suas diversas épocas e locais que vivessem a mesma experiência de fé.

Inicialmente os destinatários aparecem na pessoa do ‘anjo da Igreja’ em Éfeso (2,1), Esmirna (2,8), Pérgamo (2,12), Tiatira (2,18), Sardes (3,1), Filadélfia (3,7), e Laodiceia (3,14); mas em outros momentos mudam pronomes e verbos do singular para o plural e fala-se diretamente a toda a Igreja. (cf. 2,10; 2,14; 2,15; 2,20-22; 2,24; 2, 13-20).

A mensagem do autor levava em conta as situações e as realidades vividas pelas comunidades espalhadas por toda a Ásia Menor. Assim, quando outras comunidades tomavam contato com o texto do Apocalipse, podiam se enxergar na realidade das sete comunidades do Apocalipse.

As comunidades mencionadas por João situavam-se em sete cidades localizadas na zona costeira e pré-costeira da Ásia Menor, ao norte de Éfeso, abrangendo as principais estradas romanas, e formando um circuito que partia de Éfeso, a cidade mais próxima de Patmos. Elas estavam no caminho percorrido pelo correio imperial, quase que sinalizando que Cristo, o Senhor dos Senhores e Imperador de toda a terra, escrevia uma carta magna para todas as comunidades.

³³ ARENS; MATEO, 2004, p. 68-69.

2.3.3 A composição

O livro do Apocalipse é um todo, mas não foi escrito de uma só vez. A ordem ou sequência em que o livro foi sendo constituído não é cronológica, mas temática.

Originalmente o livro do Apocalipse constava apenas dos capítulos 4,2-9,21; 10,1-7; 11,15-18.19. Esses capítulos, provavelmente, foram escritos na época de Nero. Depois, no reinado de Domiciano, ao final do século I d.C., acrescentou-se o que se constitui no segundo bloco, 12,1 - 21,5a, antecipado pela introdução de 10,8 - 11,14, que une os dois blocos do Apocalipse. Um pouco mais tarde acrescentou-se a introdução, constituída por 1,9-18.

As sete cartas que se encontram nos capítulos 2-3 foram acrescentadas por meio de 1,19-20 e 4,1. Como as cartas não trazem em seu conteúdo qualquer demonstração de violência, possivelmente foram escritas no período pós-Domiciano. Para conferir o formato de carta a todo o Apocalipse, foi anteposta em determinado momento aos capítulos 2-3 a introdução 1,4-8, sendo que possivelmente a obra terminava com 22,21.

A última etapa significativa de formação do livro do Apocalipse contribuiu com o prólogo (1,1-3) e o epílogo (22,6-17). Nesse momento, possivelmente incluiu-se a segunda visão da Jerusalém celeste, 21,9 – 22,5, precedida de 21,5b-8. E, finalmente, algum tempo depois, algum copista introduziu o aviso que encontramos em 22,18-19.

2.3.4 A estrutura do livro

Ao estabelecermos uma estrutura ao Apocalipse, queremos propor um esquema que estabeleça uma harmonia e uma visão geral da narração, mostrando o avanço da história do Apocalipse.

O Apocalipse é uma obra que forma um todo e tem no início um prólogo (1,1-8) e ao final um epílogo (22,6-21). Ambos configuram-se como um diálogo litúrgico.

Conforme descreve Contreras³⁴, o livro do Apocalipse é dirigido às sete comunidades da Ásia e consta de duas grandes partes, que são desiguais quanto ao seu tamanho, mas facilmente verificáveis. A primeira parte contém as sete cartas às sete comunidades (2-3) e fala para o interior das comunidades, *ad intra*; a segunda parte relata o testemunho das comunidades no mundo, *ad extra*, (4-22).

³⁴CONTRERAS, Francisco. *Apocalipsis*. Madri: PPC, 2005, p. 19-23.

2.3.4.1 Um olhar sobre si mesma (2- 3)

As sete cartas destinadas às sete comunidades estão organizadas segundo um esquema literário que normalmente se repete, de acordo com Tuñi e Alegre³⁵. Esse esquema das cartas possui seis elementos que se podem destacar, conforme o quadro a seguir:

Quadro 01: Esquema literário

Elementos	Citações
1. O endereço	“Ao anjo da Igreja escreve [...]”
2. A apresentação de Cristo	“Isto diz o que [...]”
3. O julgamento de Cristo	favorável: ” Conheço tuas obras [...]” desfavorável: “Porém tenho contra ti [...]”
4. Exortação à conversão	“Converte-te [...]”
5. Chamada de atenção profunda [...]	“Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz [...]”
6. Promessa ao vencedor	“Ao vencedor lhe darei [...]”

Fonte: Quadro elaborado segundo o esquema literário de Tuñi e Alegre.

Nas cartas às sete comunidades, Cristo é apresentado com vários títulos, que aparecem no Antigo Testamento e correspondem exclusivamente a *Yahvé* (‘o Primeiro e o Último’, ‘o que tem os olhos como chamas de fogo’, ‘o Santo’, ‘o Verdadeiro’). Mediante essa aplicação dos títulos divinos, Cristo é investido da mesma autoridade e fala a cada comunidade como o único Senhor das comunidades. Da mesma forma que Deus se dirigia a seu povo no Antigo Testamento, também Cristo se dirige às comunidades.

A palavra de Cristo às comunidades é um convite à conversão, pois Ele conhece a situação das comunidades muito bem desde o seu interior. O verbo grego utilizado para retratar o conhecimento de Jesus a respeito da vida comunitária é *oida*, um verbo forte, que assinala um conhecimento penetrante e profundo.

Cristo começa elogiando a boa conduta das comunidades, animando a resistência de sua fé e a prática de seu amor. Mas, em seguida, ao constatar que o comportamento das comunidades não se apresentava digno, enfrenta-as, apresentando-lhes os seus graves defeitos, e faz o seu julgamento. Era a mesma prática do *rîb* ou querela profética de Deus com seu povo no Antigo Testamento (Sl 49).

³⁵TUÑI; ALEGRE, 2007, p. 228-229.

Com isso, Cristo pretende que as comunidades se convertam e abandonem o caminho que estavam trilhando. Os membros da comunidade são chamados a converterem-se a uma nova vida comunitária proposta por Cristo. O convite à conversão aparece sublinhado com ênfase pelo verbo *metanóeson*, “converte-te”.

Em determinado momento, Cristo ergue sua voz para que as comunidades aceitem sua palavra por meio do Espírito Santo: “[...] Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas (3, 22)”. As comunidades devem pôr-se numa atitude de escuta ao Espírito, a fim de que lhes conceda a sabedoria para compreender a palavra e colocá-la em prática.

No final, Cristo anima o cristão com o prêmio da vitória: “[...] Ao vencedor darei como prêmio comer da árvore da vida [...] (2,7), [...] não será atingido pela segunda morte [...] (2,11), [...] darei ao vencedor a estrela da manhã [...] (2,28), [...] Ao vencedor farei sentar-se comigo no meu trono (3,21)” e lhe promete uma participação na nova Jerusalém. Assim, consegue com que as comunidades se mantenham em atitude de resistência e vigilância, vivendo com fidelidade a sua missão de construir o Reino de Deus no mundo.

2.3.4.2 Um olhar sobre o testemunho das comunidades (4-22)

A segunda parte tem uma estrutura mais complexa e pode ser dividida em cinco conjuntos de capítulos:

a) ‘Deus cuida da história e das comunidades’ (4-5)

Os capítulos 4 e 5 apresentam alguns elementos teológicos e personagens que irão participar do desenrolar do livro, buscando animar as comunidades com a convicção de que todos os acontecimentos estão previstos por Deus. Ainda que a história tenha seus altos e baixos e que a barca das comunidades pareça que vai afundar no mar das tribulações, ambas estão guiadas pela ação de Deus.

O mundo dos ‘habitantes do céu’ aparece descrito como um templo celeste encantador, onde Deus e o Cordeiro ocupam os lugares centrais no meio de uma celebração litúrgica. Deus é descrito como ‘o sentado’ no trono, indicando a sua soberania absoluta por cima dos fatos da história. Junto ao trono vão aparecendo, em diversos círculos concêntricos, alguns personagens misteriosos. O Cordeiro é Cristo morto e ressuscitado, ‘de pé, ainda que degolado’, dotado da plenitude de seu poder messiânico (sete chifres), com a plena posse do Espírito, ‘sete olhos, que são os sete espíritos de Deus’, que envia a toda a terra.

Os 24 anciãos representam as comunidades já realizadas (o melhor do Antigo Testamento, 12 tribos, e o melhor do Novo Testamento, 12 apóstolos); concretamente fazem

referência aos santos, aos mártires, aos que em cada comunidade cristã vivem heroicamente à altura de sua fé cristã e na defesa ativa da dignidade de seus irmãos.

Os quatro seres vivos não se referem propriamente aos quatro evangelistas (esta é uma interpretação tardia de Santo Irineu), mas à ação de Deus, sempre cheia de vida, dinamicidade e providência, pronta para intervir na história.

O livro é o conteúdo mesmo do Apocalipse, isto é, o plano da história da salvação que o mesmo Cristo abre e interpreta mediante seu mistério pascal.

b) ‘O confronto de dois projetos’ (6-7)

Os capítulos 6 e 7 caracterizam-se pela abertura sucessiva dos selos que fechavam o livro e que coube a Cristo abrir. Trata-se de um primeiro esboço da luta dialética entre o bem e o mal.

Os quatro cavalos simbolizam o desenvolvimento acelerado da história debaixo da influência divina. As forças negativas são descritas pelo Apocalipse conforme o simbolismo cromático de uns cavalos de pelagem estranha: o cavalo vermelho representa a violência, o sangue derramado; o preto indica a injustiça social; o esverdeado refere-se à morte. E frente a essas grandes pragas da humanidade, surge um cavaleiro que monta o cavalo branco. É Cristo, com a força de sua glória, que cavalga para vencer e como ‘vencedor absoluto’, ao final será vitorioso (19,11-21). O autor do Apocalipse descreve em forma de visão que o mal, amparado em qualquer suporte social e histórico, será destruído radicalmente por Cristo, o Cordeiro.

c) ‘Prontos para a luta’ (8-11)

Os capítulos de 8 a 11 apresentam a sucessão das sete trombetas. No Antigo Testamento, o uso das trombetas indicava a mobilização para a luta e no texto quer anunciar solenemente a presença ativa de Deus na história. Deus se aproxima e essa vinda iminente é observada na natureza. Os fenômenos cósmicos das primeiras quatro trombetas reforçam a chegada divina.

Por outra parte intervêm as forças demoníacas, ‘a humanidade da humanidade’, descrita nas pragas dos gafanhotos (9,1-12) e na cavalaria infernal (9,13-21). Diante da intervenção de Deus, a humanidade pode reagir de forma negativa, sem mudar a sua conduta (9,20): ‘os outros homens não se converteram’.

Esses capítulos insistem muito em números que não indicam plenitude: cinco meses (9,5), 42 meses (11,2), a décima parte da cidade (11,13). Os números sugerem a ideia de parcialidade: a história da salvação é considerada a partir de uma visão escatológica, em que a meta final ainda não foi alcançada; é o já, mas ainda não.

d) ‘As comunidades contra as forças da morte’ (12-16)

Os capítulos de 12 a 16 caracterizam-se pela sucessiva aparição no céu de três grandes sinais, descritos com expressões semelhantes:

- “Então apareceu no céu um grande sinal” (12,1; refere-se à mulher).
- “Então apareceu outro sinal no céu” (12,3; faz alusão ao Dragão).
- “Depois, vi no céu outro sinal, grande e admirável” (15,1; aplica-se aos sete anjos com suas taças).

A mulher (12,1) e o Dragão (12,3) são dois sinais que se contrapõem. A mulher representa as comunidades perseguidas e os mártires. O grande Dragão significa uma força antagônica e sinistra, de origem demoníaca e caráter dessacralizador que, tomando forma em fatos e personagens históricos, não cessa de perseguir as comunidades. A conclusão da luta será positiva, porque está debaixo do controle de Deus. O grande Dragão gera duas enormes Bestas. A primeira Besta indica o poder político, que não só ameaça e castiga até matar os cristãos, mas que se faz adorar como absoluto. A segunda Besta, o ‘falso profeta’, é toda forma de propaganda a serviço desse poder absoluto e idolátrico.

Esses capítulos apresentam as comunidades em uma situação de confronto com as forças perversas que oprimem até a morte os cristãos.

e) ‘A vitória das comunidades e a transformação da história’ (17-22,5)

Os capítulos 17 a 22 evidenciam o ponto de chegada da história da salvação, capaz de iluminar todos os capítulos anteriores. A consequência é a derrota do mal e a exaltação suprema do bem, que se concentra na glorificação da nova Jerusalém.

Todas as forças histórico-sociais negativas, pouco a pouco, vão caindo: a grande cortesã, a cidade pagã e autossuficiente, a celebre Babilônia, Roma, as anticomunidades; desaparecem os ‘reis da terra’, os poderosos em quem se encarnam estruturas opressoras; é derrotado o grande Dragão, a raiz de tanto mal no mundo e suas emanações maléficas, as duas Bestas. Todo isso se sucede pela presença vitoriosa de Cristo e dos cristãos.

Desaparecida a morte e seu triste cortejo, acontecerá uma renovação total. A história chegará então a seu cume, na plenitude da realização pessoal (esposa radiante) e social (cidade transformada), tal como foi concebida desde o princípio. Na cidade da nova Jerusalém todos os homens renovados convivem, à luz de Deus, dentro de um paraíso recriado desde a presença fecunda de Deus e de Cristo. A história da humanidade é por fim, e já para sempre, história de salvação.

2.4 O texto de Apocalipse 2,1-7

O texto de Apocalipse 2,1-7 será traduzido, analisado e aprofundado a partir da versão do *Novum Testamentum, Graece et Latine* em sua nona edição.

2.4.1 O texto grego³⁶

- 1 Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψου· Τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσοῦν·
- 2 Οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομοιγὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακοὺς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς,
- 3 καὶ ὑπομοιγὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες.
- 4 ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφήκες.
- 5 μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μεταισθήσῃ καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσῃ· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μεταισθήσῃς.
- 6 ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ καγὼ μισῶ.
- 7 ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.

2.4.2 A tradução do texto grego³⁷

Neste próximo passo, utilizando as ferramentas necessárias, tais como dicionários e comentários bíblicos, procederemos a uma tradução literal e dinâmica.

³⁶PONTIFÍCIO INSTITUTO BÍBLICO. *Novum Testamentum, Graece et Latine*. 9. ed. Roma: São Pio X, 1964, p. 796.

³⁷Tradução livre, realizada pelo autor desta pesquisa.

- 1 Ao anjo da Igreja em Éfeso escreve: Isto diz aquele que tem na sua destra as sete estrelas, que anda no meio dos sete candelabros de ouro.
- 2 Conheço as tuas obras, a tua fadiga e a tua resistência; sei que não podes suportar os maus, e que puseste à prova os que se dizem apóstolos e não o são, e os achaste mentirosos.
- 3 Tens resistido e por amor do meu nome sofreste, e não perdeste as forças.
- 4 Tenho, porém, contra ti que deixaste o teu primeiro amor.
- 5 Lembra-te, pois, donde caíste, e arrepende-te, e pratica as primeiras obras; e se não, virei a ti, e removerei do seu lugar o teu candelabro, se não te arrependeres.
- 6 Tens, porém, isto, que desagradas as obras dos nicolaítas, as quais eu também desagrado.
- 7 Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas. Ao vencedor, dar-lhe-ei a comer da árvore da vida, que está no paraíso de Deus.

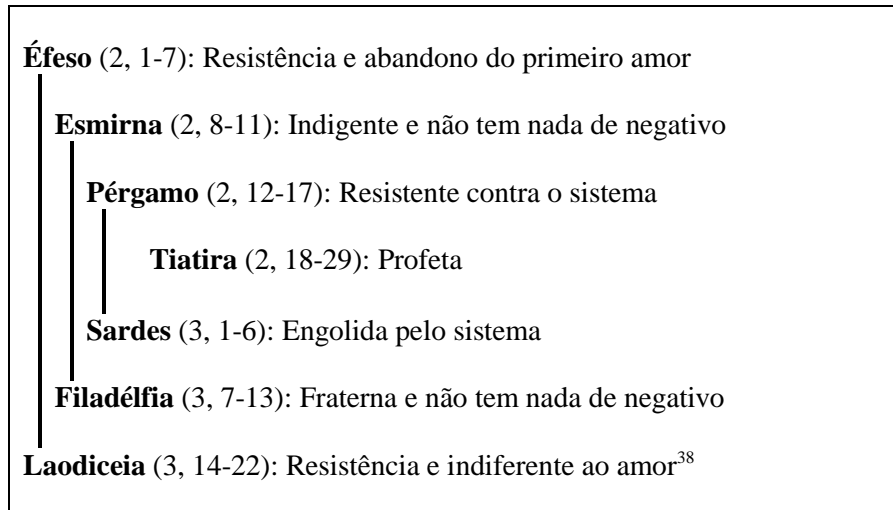
2.4.3 Uma proposta de aprofundamento do texto

O texto de Apocalipse 2,1-7 está inserido no conjunto dos capítulos 2 e 3, que contêm o desenvolvimento do primeiro dos quatro setenários, de que é constituído o livro do Apocalipse.

Após a aparição do Cristo ressuscitado no capítulo 1, vêm as sete cartas às sete comunidades da Ásia. O autor não fornece muitas informações sobre as comunidades, suas estruturas e ministérios: bispos, presbíteros e diáconos, pois a comunidade apocalíptica é profética e não hierárquica. Essas sete cartas possuem um sabor e resplendor nitidamente cristológicos. Uma ideia repete-se em cada uma das sete cartas: o Senhor que apareceu a João é o mesmo que vive no meio das comunidades.

As sete cartas constituem uma carta magna que Cristo dirige às comunidades. Cada uma das cidades mencionadas situava-se na rota do correio imperial. Cristo escreve às suas comunidades como o Senhor dos Senhores e Imperador de toda a terra.

Conforme Bortolini, as cartas foram escritas numa estrutura quiástica, organizadas de maneira cuidadosa, de forma que a primeira combine com a sétima, a segunda com a sexta, a terceira com a quinta e no centro está a quarta, como podemos observar no esquema apresentado pelo autor:



A primeira carta é endereçada à comunidade de Éfeso e apresenta o mesmo desafio que a última carta à comunidade de Laodiceia: as comunidades resistem à perseguição e ao pluralismo religioso que as atingem, mas são indiferentes ou abandonam a experiência do amor vivenciado com Cristo na vida comunitária.

Éfeso era a capital da província romana da Ásia e ocupava a primazia política, comercial e religiosa da região; era uma grande metrópole. Por isso, foi destacada em primeiro lugar entre todas as comunidades, cujo itinerário o Senhor percorre. A essa comunidade o Senhor aparece como o ressuscitado, revestido do fulgor de sua santidade, sustenta sua vocação, passeia entre os sete candelabros de ouro e a alma.

Sua palavra traz diversos elementos: louvor sincero, reprovação, conversão e prêmio. Reflitamos sobre o prêmio: o Senhor abre, por fim, aquele paraíso que estava fechado definitivamente e não era acessível, e cuja entrada era guardada por um anjo com uma espada flamejante (Gn 3,24). Desse paraíso Adão e Eva saíram chorando. O paraíso era lembrado continuamente com saudades pela humanidade. O Senhor, no fim dos tempos, prometeu ao cristão fiel ou vencedor a entrada livre no paraíso: poderá alimentar-se da árvore da vida, entrar na intimidade com Deus e participar já da plenitude de sua vida eterna. Na nova Jerusalém há uma árvore da vida (22,2).

³⁸BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse – Resistir e Denunciar*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 30.

No versículo 3, Cristo reconhece o esforço leal e a resistência da comunidade de Éfeso. Em Éfeso Paulo havia sido preso, correndo risco de morte, e muitos cristãos viveram a experiência de testemunhar a fé. Diante desse contexto de perseguições que envolvia a comunidade dos efésios, Cristo louva a perseverança e a fidelidade daqueles que, sofrendo por causa do seu nome, não desanimaram, mas permaneceram firmes até o fim.

Apesar disso, Cristo não deixa de dizer à comunidade que ela deixou ‘o primeiro amor’. O ‘primeiro’ trata-se daquele amor cujo paradigma aparece esboçado nas melhores páginas da Bíblia: amor transparente como o que estava na comunicação de Deus com Adão e Eva antes da queda; amor ideal nas relações de esposos de Deus com o povo (Os 2,16-17.21; Is 54,4-8; Jr 2,1-4; Ez 16); amor de alegria e pertença cantado no Cântico dos Cânticos. Do mesmo modo que Cristo ama a sua comunidade, assim deseja ser correspondido.

O versículo 5 apresenta a conversão como o objetivo buscado pelo Senhor em todas as cartas. Se a comunidade demora ou rejeita a conversão, Cristo ameaça com uma visita punitiva ou uma ação de cortar pela raiz. Entretanto, a ameaça não constitui nunca uma finalidade, mas sim o corretivo necessário que deve provocar a esperada conversão. À comunidade de Éfeso, Cristo recomenda: “*Lembra-te* de onde caíste! *Converte-te* e *volta* à tua prática inicial” (2,5). Estes três imperativos assinalam as três fases do itinerário completo da conversão cristã.

A comunidade de Éfeso deve começar por fazer memória da situação na qual se encontra naquele momento. O motivo principal – situado no centro das três ações que a comunidade deve realizar – aponta para a conversão. A conversão tem que se fundamentar na vida comunitária e a comunidade deve produzir as obras que constituem aquele primeiro amor que o Senhor estava a pedir.

Nos versículos 6 e 2 aparece o desafio do pluralismo religioso enfrentado pela comunidade dos efésios: ‘os falsos apóstolos’ e ‘os nicolaítas’. Esse termo ‘nicolaítas’ vem da expressão grega, *nikos-laos*, da palavra hebreia *bal-aam* (2,14-15); significa ‘vitória do povo’. Esse vocábulo relembra, juntamente com a profetisa Jezabel (2,10), um movimento herético que se infiltrava na Igreja da Ásia Menor. Os ‘nicolaítas’ depreciavam o valor da encarnação e da redenção de Jesus e distanciavam-se, com sua conduta imoral pagã, das exigências radicais do evangelho. A comunidade é louvada por discernir as verdadeiras bases de sua fé, mantendo-se fiel ao ensinamento dos verdadeiros apóstolos e por detestar as práticas dos ‘nicolaítas’, que afastavam os membros da comunidade dos valores e da fé em Jesus, homem e Deus Salvador.

No versículo 7 há uma expressão que se repete invariavelmente em todas as cartas (2,7.11.17.29; 3,6.13.22): “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas”. Esta atua como um refrão pedagógico. É um toque de atenção ou alarme para que a comunidade escute atentamente a voz do Senhor. A mesma expressão aparece nos evangelhos sinóticos, num contexto de incompreensão dos discípulos (Mt 11,15; 13,45; Mc 4,9). Agora é o Espírito quem interpreta e interioriza toda a revelação de Jesus para a comunidade. Sem ele, suas palavras resultariam incompreensíveis e insuportáveis.

Este capítulo fez uma abordagem das características literárias gerais do livro do Apocalipse, analisando e refletindo o texto de Ap 2,1-7, objetivando uma proposta de aprofundamento. Também iluminou a prática cristã presente na comunidade de Éfeso diante da pluralidade religiosa e da perseguição enfrentada pelos efésios no final do século I d.C. O diálogo com o diferente e a resistência às perseguições são como elementos fundamentais para manter vivo o testemunho, a fidelidade e a esperança da comunidade de Éfeso.

Dessa maneira, iluminados pelo texto de Ap 2,1-7, no terceiro capítulo adentraremos na reflexão sobre a vida comunitária, buscando as soluções e respostas diante dos desafios propostos pelo pluralismo religioso e as ‘novas perseguições’ que envolvem as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil e nas terras mato-grossenses.

3 UM OLHAR SOBRE AS COMUNIDADES

O presente capítulo, à luz do texto de Ap 2,1-7, apresenta uma reflexão sobre a pluralidade religiosa e as novas formas de martírio que estão presentes na vida das comunidades atuais. Partindo da história e das experiências das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no Brasil e na diocese de Rondonópolis/MT, busca construir alguns caminhos, de como essas comunidades do nosso tempo podem responder aos desafios.

3.1 As comunidades: uma caminhada de mais de dois mil anos

A história das comunidades teve seu início há mais de 2.000 anos, mas na América Latina e, de modo especial, no Brasil, teve momentos marcantes nos últimos 50 anos. Um dos momentos marcantes a se ressaltar foi o amplo processo de modificação nas funções sociais atribuídas aos cristãos na sociedade brasileira a partir de 1960, como confirma Löwy:

Um setor significativo da Igreja - tanto fiéis, como clero - na América Latina, mudou de posição na área de lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais, para o lado dos pobres e de sua luta por uma sociedade nova.³⁹

Aos poucos as comunidades cristãs católicas, à luz do Concílio Vaticano II (1962-1965), foram organizando-se com o nome de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o que para muitos foi grande novidade, tanto do ponto de vista eclesial quanto na atuação social dos cristãos, conforme assinala Mainwaring:

Em anos mais recentes, facções da Igreja desenvolveram uma visão de fé que visa alterar a ordem social. As comunidades de base, em particular, têm encorajado uma percepção de fé, que enfatiza a opção preferencial pelos pobres por parte da instituição, estimulando a conscientização política.⁴⁰

O surgimento das CEBs está localizado na experiência da catequese popular de Barra do Piraí (1956), nas escolas radiofônicas da Arquidiocese de Natal no início dos anos de 1960, em grupos que se formaram na Ação Católica e no 1º Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (1962-1970) e nos planos diocesanos inspirados nesse documento.

Dentre as características dessas comunidades, estão: a centralidade na Palavra de Deus, a oração ou celebração da Palavra e a comunhão ou partilha. Têm como missão a

³⁹LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 12.

⁴⁰MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 30.

atuação profética na sociedade e na política, colocando na prática a fé com a vida e a vida com a fé.

O Concílio Vaticano II foi um marco para a Igreja Católica e para as CEBs. Configurou um novo paradigma de identidade e missão da Igreja. A *Lumen Gentium* (Luz dos Povos), constituição dogmática do concílio, enfatizou o caráter da Igreja como ‘Povo de Deus’. Como ‘Povo de Deus’, a Igreja é toda ministerial, os leigos adquirem o papel de protagonistas da evangelização, são convocados a participar ativamente do apostolado, não são agentes passivos, são sujeitos da evangelização no mundo. O Vaticano II ‘desenhou’ uma Igreja mais participativa e democrática, mais ministerial e missionária, mais ecumênica, solidária e servidora, sacramento do Reino de Deus no e para o mundo.

A perspectiva do concílio foi confirmada nas conferências episcopais realizadas no continente latino-americano: Medellín (1968) e Puebla (1979). A segunda Conferência Latino-Americana dos Bispos, em Medellín, na Colômbia, ressaltava as novas perspectivas pastorais:

A vivência da comunhão a que foi chamado deve ser encontrada pelo cristão em sua “comunidade de base”, isto é, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo, e que tenha uma dimensão tal que permita o trato pessoal fraterno entre seus membros.⁴¹

No Brasil, a maturidade das CEBs pode ser compreendida em três momentos distintos. O primeiro deu-se com o Documento 25 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1982, ‘Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil’, que aponta as CEBs como o espaço da pastoral e da evangelização da Igreja:

Fenômeno estritamente eclesial, as CEBs em nosso país nasceram no seio da Igreja-instituição e tornaram-se “um novo modo de ser Igreja”. Pode-se afirmar que é ao redor delas que se desenvolve, e se desenvolverá cada vez mais, no futuro, a ação pastoral e evangelizadora da Igreja.⁴²

O segundo aconteceu com o 6º Encontro Intereclesial das CEBs, em Trindade/GO, em 1986, onde, com a expressão ‘CEBs: um modo novo de toda a Igreja ser’, buscou-se mostrar que o espírito das CEBs deveria fermentar toda a Igreja a partir da opção pelos pobres.

O terceiro pode ser compreendido a partir da expressão de D. Pedro Casaldáliga, hoje bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT, ‘CEBs: o modo normal de toda a

⁴¹CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA AMÉRICA LATINA. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*: Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 146.

⁴²CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*, Doc. 25, 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 05.

Igreja ser'. Essa expressão significa que as questões fundamentais defendidas pelas CEBs deviam ser assimiladas por toda a Igreja, pois fazem parte da defesa da vida.

A história das CEBs caminha junto com a história dos seus encontros intereclesiais⁴³, que acompanham o desenvolvimento dos momentos do amadurecimento das CEBs. Em 1975, em Vitória/ES, sob o lema 'Uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus', no encontro considerado como o 1º Intereclesial, foi confirmada a 'caminhada das CEBs'. No ano seguinte, 1976, realizou-se o 2º Intereclesial, com o lema 'Igreja, povo que caminha', estabelecendo-se, de uma vez, a nova experiência eclesial.

Em João Pessoa/PB, em 1978, sob o lema 'Igreja, povo que se liberta', aconteceu o 3º Intereclesial de CEBs. Nesse encontro, um dado marcante foi a forte presença de leigos. No 4º Encontro Intereclesial de CEBs, realizado em Itaici/SP, em 1981, sob o lema 'Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação', a discussão sobre a eclesialidade foi bastante notória. O 5º Encontro aconteceu em Canindé/CE, com o lema 'CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade', em 1983.

Em 1986 ocorreu o 6º Encontro Intereclesial de CEBs, em Goiânia/GO, sob o lema 'CEBs, Povo de Deus em busca da terra prometida'. No 7º Encontro Intereclesial, 1989, em Duque de Caxias, Baixada Fluminense/RJ, sob o lema 'Povo de Deus na América Latina, a caminho da libertação', as CEBs viram a conjuntura social, política e religiosa mudar. Respirava-se mais democracia na América Latina e no Brasil. O fenômeno religioso pentecostal tomava proporções avantajadas. As CEBs já conheciam a experiência de ter membros seus envolvidos mais diretamente na política e olhavam, com certa perplexidade, a desvinculação de alguns deles da caminhada. A temática da relação entre 'militância política' e espiritualidade fazia-se notar em vários escritos.

E assim, um cenário de avaliação começou a ser construído. Uns querendo ir mais fundo na experiência de engajamento transformador frente à realidade social e de renovação das estruturas eclesiais; outros, sem perder de vista esse compromisso e essa renovação, desejavam encontrar uma saída para ir ao encontro das massas marginalizadas e esquecidas, que não encontravam espaço nem mesmo nas CEBs.

Então, debaixo de certo clima avaliativo, foi realizado o 8º Intereclesial, em Santa Maria/RS, 1992. O lema foi 'Culturas oprimidas e a evangelização na América Latina'. O tema cultura começou a entrar na reflexão das CEBs, no entanto ainda com muita dificuldade. O texto-base de preparação para esse encontro afirmava o seguinte: "Por fim, existem ainda

⁴³SECRETARIADO NACIONAL DAS CEBS. *Texto-base: CEBs: memória e caminhada, sonho e compromisso*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2000, p. 45-71.

outras questões que desafiam as CEBs. São questões que emergem, já não propriamente no seio delas, mas no seio da sociedade moderna em que elas vivem e da qual recebem influência”.⁴⁴

Em São Luís do Maranhão, em julho de 1997, deu-se o 9º Intereclesial. O lema era: ‘CEBs, vida e esperança nas massas’. Continuava-se a linha avaliativa e o sentimento era de que as comunidades de base não atingiam o povo tanto quanto os pentecostais e a Renovação Carismática Católica.

O 10º Encontro Intereclesial de CEBs aconteceu em Ilhéus/BA, em 2000, sob o lema ‘CEBs: memória e caminhada, sonho e compromisso’ e verificou-se que ainda que as comunidades estavam em busca de uma melhor encarnação na nova realidade. Na cidade de Ipatinga/MG, realizou-se em 2005 o 11º Intereclesial, com o tema ‘CEBs, espiritualidade libertadora: seguir Jesus no compromisso com os excluídos’. Nesse encontro, as CEBs reafirmaram o seguimento de uma espiritualidade inserida na vida dos pobres, marcada pela experiência de Deus, buscando a libertação da pessoa, da história e de toda criação e o seu compromisso com a transformação da sociedade.

Em 2009, aconteceu o 12º Intereclesial, na cidade de Porto Velho/RO, com o tema: ‘CEBs: Ecologia e Missão - Do ventre da terra, o grito que vem da Amazônia’. As questões relacionadas à defesa dos direitos dos indígenas, dos afro-descendentes, dos ribeirinhos, dos atingidos pelas barragens e do meio ambiente pautaram as reflexões e os compromissos assumidos pelos participantes das CEBs.

Ao longo destes 50 anos da caminhada das CEBs, muitos foram os desafios que exigiram respostas de testemunho, resistência, fidelidade e esperança às comunidades. Dentre os desafios que permanecem atuais estão as ‘novas formas de mártirio’, como consequência do engajamento político, social e ecológico dos membros das comunidades. Esse tema vem sendo debatido e aprofundado desde o 7º Intereclesial realizado 1989, em Duque de Caxias, Baixada Fluminense/RJ. Outro desafio que vem sendo tema da reflexão das CEBs desde 1992, no 8º Intereclesial, em Santa Maria/RS, é a pluralidade religiosa que envolve com força a vida das comunidades atualmente. São desafios que, respondidos, podem iluminar a caminhada das comunidades, caminhada que continua sendo construída no diálogo e no testemunho de tantos cristãos diante de uma cultura de morte que está presente na sociedade.

⁴⁴SECRETARIADO NACIONAL DE CEBs. *Texto-Base: Culturas oprimidas e a evangelização na América Latina*. Santa Maria: Pallotti, 1991, p. 106.

3.2 As Comunidades Eclesiais de Base nas terras de Rondon: um sopro do Espírito

As Comunidades Eclesiais de Base surgiram na Diocese de Rondonópolis/MT⁴⁵ pela intuição pastoral de D. Wunibaldo, bispo prelado, que participou ativamente do Concílio Vaticano II e, ao voltar à então Prelazia de Rondonópolis/MT, empenhou-se em implantar as decisões litúrgicas e pastorais conciliares: buscou incentivar a participação dos leigos e organizou uma pastoral de conjunto, inspirada no 1º Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) da Igreja no Brasil (1962-1970).

O primeiro Plano de Pastoral de Conjunto da Igreja no Brasil recomendava a descentralização da Pastoral, com a criação de pequenas comunidades:

Faz-se urgente uma descentralização da Paróquia, não necessariamente no sentido de criar novas paróquias jurídicas, mas de suscitar e dinamizar, dentro do território paroquial, comunidade de base (como aquelas capelas rurais), onde os cristãos não sejam pessoas anônimas [...], mas sintam-se acolhidos e responsáveis, e deles façam parte integrante [...].⁴⁶

Em uma carta pastoral, Dom Wunibaldo explicitou a nova metodologia por onde iria caminhar a vida pastoral da Igreja a partir do 1º Plano de Pastoral da Prelazia: “A renovação e a adaptação devem começar pelos leigos conscientizados, em lugar de se partir da cúpula, que são os vigários juntamente com o bispo”.⁴⁷

O primeiro Plano de Pastoral da Prelazia já citava e apoiava o trabalho pastoral sobre as CEBs em seu objetivo geral: “[...] evangelizar e conscientizar para construir autênticas Comunidades Eclesiais de Base como meio e instrumento de edificação da Igreja particular de Rondonópolis”.⁴⁸ Também explicitava aos leigos que sua missão estava no exercício das atividades temporais, buscando despertar a consciência da dignidade humana e construir a solidariedade com os irmãos. E às paróquias pedia-se a superação do assistencialismo e o encaminhamento das ações sociais para a promoção integral das pessoas.

Em 1969, o 1º Plano de Pastoral da Prelazia apontava para a importância das CEBs e das pastorais sociais de defenderem os direitos do povo frente aos latifúndios que se fortaleciam na região. Ao mesmo tempo articulou-se a criação de sindicatos dos trabalhadores. Um dos fenômenos que começava a aflorar nesse período foram as chamadas

⁴⁵CENTRO DE ESTATÍSTICAS RELIGIOSAS E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. *Anuário Católico do Brasil 2009/2010*. 12. ed. São Paulo: CERIS/Promocat, 2009, p. 949-950.

⁴⁶CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Plano de Pastoral de Conjunto*. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1966, p. 38-39.

⁴⁷DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *Relatório da 1ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 1. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1969.

⁴⁸DIOCESE DE RONDONÓPOLIS, 1969.

‘seitas’ religiosas. A pluralidade religiosa exigiu um esforço redobrado de evangelização por parte dos vigários, que passaram a criar comunidades urbanas e rurais.

A 2ª Assembleia de Pastoral da Prelazia aconteceu em 1971 e assumiu a Pastoral Social como uma de suas prioridades. Em 1974, realizou-se a 3ª Assembleia de Pastoral da Prelazia, já tendo D. Osório Wilibaldo Stoffel como bispo prelado em substituição a D. Wunibaldo desde 1971. Nessa Assembleia, a ação pastoral da Igreja voltou-se totalmente para a formação das Comunidades Eclesiais de Base.

No ano de 1975 a preocupação pastoral foi com organização das CEBs nas cidades. As CEBs eram vistas como a melhor forma de evangelizar a cidade. Por isso, nas paróquias, os vigários foram convidados a dirigir suas atenções às pequenas comunidades.

Na 5ª Assembleia de Pastoral da Prelazia de Rondonópolis,⁴⁹ realizada em 1976, as CEBs ganharam novamente a atenção e, desde então, todo o trabalho pastoral da Prelazia foi orientado para as pequenas comunidades. O Plano de Pastoral elaborado nessa Assembleia colocou as CEBs como um testemunho da unidade, do aprofundamento da fé, da celebração da esperança e da vivência da caridade.

O plano bienal de pastoral da Prelazia de 1976 a 1977 apresentava como objetivo da ação pastoral da Igreja: “Evangelizar e conscientizar para construir autênticas Comunidades Eclesiais de Base, como meio e instrumento de edificação da Igreja particular de Rondonópolis”.⁵⁰ Este plano levou as CEBs a atuarem *ad intra* e somente em algumas questões sociais até o ano de 1978.

A partir de 1979, com a realização dos grandes encontros diocesanos, regionais e intereclesiais, as CEBs da Prelazia abriram-se para as questões sociais mais amplas da sociedade. A luta pela questão agrária, a opção partidária e os movimentos populares exerceram influência na articulação, fortalecimento e abertura das CEBs para as questões sociais.

Nas assembleias e planos seguintes, as CEBs foram acolhidas ora como um dos objetivos da ação pastoral, ora como prioridade da Prelazia. Para concretizar esses objetivos e prioridades, foram planejados vários encontros diocesanos e regionais. O primeiro encontro de CEBs da Prelazia aconteceu no Centro de Treinamento de Fátima de São Lourenço (CTF), em 1978. Em 1979 foi realizado um encontro entre os membros das comunidades rurais e os

⁴⁹DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *5ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 5. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1975.

⁵⁰DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *Plano Bienal 1976-1977*. Gaveta 4, pasta 6. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1976.

da cidade, e um encontro de coordenadores. Em 1980, o 1º Encontro de CEBs rurais realizou-se no CTF. O ano de 1982 ficou marcado como o ano dos encontros para as CEBs. Foram realizados dez encontros diocesanos e regionais.

A intensificação do trabalho com as CEBs a partir de 1980, na Prelazia de Rondonópolis, deu-se dentro de uma conjuntura mais ampla. Em nível nacional, a sociedade civil, a Igreja e os movimentos populares mobilizavam-se na luta pela abertura política e pela democratização do país. O povo desejava liberdade e lutava por bandeiras como a Reforma Agrária, eleições diretas, entre outras.

Na 10ª e 11ª Assembleias de Pastoral da Prelazia, realizadas em 1981, as CEBs foram apresentadas como uma das organizações que mais ajudaram na conscientização e organização do povo por meio dos círculos bíblicos e reuniões de coordenadores e líderes de CEBs. A elas foram confiadas as missões de conscientização para uma sociedade mais justa e fraterna e de se tornarem centros de evangelização.⁵¹ Em 1983, os agentes colocaram como objetivo o incentivo ao surgimento de novas CEBs, na 12ª Assembleia de Pastoral. Nas Assembleias Pastorais, 13ª, 14ª, 15ª e 16ª, as CEBs continuaram como uma prioridade diocesana. Em 1986, a Prelazia foi elevada a Diocese, tendo como o 1º Bispo Diocesano D. Osório Wilibaldo Stoffel.

A 17ª Assembleia Diocesana de Pastoral realizou-se em 1988. A preocupação maior foi com a mobilização dos cristãos na participação popular – especialmente nas emendas à Constituinte que agora se desdobraram nos estados e municípios. Na campanha eleitoral desse ano, muitos líderes cristãos ligados às CEBs assumiram opções partidárias e pleitearam cargos para o legislativo e o executivo.

Em 1989, aconteceu a 18ª Assembleia de Pastoral da Diocese, quando foi assumido o projeto de “[...] animar, organizar e fortalecer as comunidades de modo especial as CEBs; fortalecer a equipe diocesana de CEBs; formar equipes paroquiais de CEBs e realizar encontros diocesanos e paroquiais de CEBs”.⁵²

Na 19ª Assembleia Diocesana de Pastoral, realizada em 1990, foram ressaltados alguns dos desafios das CEBs na sua organização e na vida cotidiana: o individualismo crescente, a dominação cultural estrangeira, o confronto dos modelos eclesiais com os movimentos, a alienação política, a exploração dos empobrecidos, a força negativa dos meios de comunicação social. E também as conquistas: a participação dos leigos, a presença

⁵¹DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *10ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 10. Arquivo Histórico das Assembleias da Diocese de Rondonópolis, 1981.

⁵²DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *18ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 18. Arquivo Histórico das Assembleias da Diocese de Rondonópolis, 1989.

marcante das mulheres nas atividades comunitárias, a luta pela vida, a solidariedade, a busca por uma consciência crítica e a luta por um mundo melhor.

Em 1991, aconteceu a 20ª Assembleia de Pastoral, quando se constatou uma queda numérica do catolicismo na região e um crescente número de participantes em outras Igrejas cristãs mais novas. Nessa Assembleia, destacou-se que as “As CEBs seriam a base da nova paróquia urbana que deveria descentralizar, criando ministérios, serviços, tornando a estrutura paroquial atual mais viva e participativa, anseio do povo de hoje”.⁵³

A 21ª Assembleia de Pastoral, realizada em 1992, trouxe o tema da Evangelização com mais força para a vida das comunidades. Com uma nova dinâmica pastoral, a 22ª Assembleia de Pastoral aconteceu em 1993 e refletiu sobre o tema: ‘A Igreja que somos e queremos ser’. A reflexão sobre a diversidade e a pluralidade ganhou espaço, e constatou-se a importância de ser uma Igreja que busca a unidade, comprometida com o projeto de Jesus Cristo, sendo formadora e dinâmica. As lideranças das CEBs foram chamadas a um posicionamento mais firme diante dos vários problemas sociais que estavam presentes na Diocese.

O novo Plano Diocesano de Pastoral foi discutido na 23ª (1994) e 24ª (1995) Assembleias de Pastoral e aprovado em 1996 na 25ª Assembleia de Pastoral. As CEBs assumiram o projeto ‘Ser Igreja Rumo ao Novo Milênio’ e uma nova metodologia inspirada nas quatro exigências da evangelização inculturada: serviço, diálogo, anúncio e testemunho de comunhão.

Em 1997, realizou-se a 26ª Assembleia Diocesana de Pastoral e as comunidades assumiram a realização das Missões Populares. Na 27ª Assembleia Diocesana de Pastoral que se realizou em 1998, destacou-se a necessidade de clarear e aprofundar a identidade católica e a formação de ministérios leigos dentro das comunidades. A partir de 1998, já com o pastoreio de Dom Juventino Kesting, o segundo Bispo Diocesano, o trabalho com as comunidades teve sua continuidade.

As CEBs foram uma das prioridades escolhidas para a ação pastoral na 28ª Assembleia Diocesana de Pastoral, realizada em 1999. A assembleia assumiu como um projeto diocesano: “Revitalizar as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como um jeito de

⁵³DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *20ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 20. Arquivo Histórico das Assembleias da Diocese de Rondonópolis, 1991.

ser igreja, testemunhando a fé e a solidariedade, construindo uma sociedade justa, fraterna em vista do Reino de Deus”.⁵⁴

No ano de 2000, realizou-se a 29ª Assembleia Diocesana de Pastoral, quando se decidiu fortalecer a vida comunitária a partir da experiência dos Atos dos Apóstolos, no espírito das CEBs, priorizando a partilha, a leitura da Palavra de Deus e o compromisso social transformador.

Em 2001 aconteceu a 30ª Assembleia Diocesana de Pastoral, com o tema: ‘Igreja, instrumento de salvação num mundo conflitivo’. Nessa assembléia, ressaltou-se que “com a saída das pessoas do mundo rural para o urbano, a vida comunitária desarticulou-se, dando lugar a um mundo individualista e fragmentado e esta mudança repercutiu diretamente nas CEBs”.⁵⁵ A prioridade da vida comunitária apresentou dez conclusões que deveriam orientar a vida das CEBs na Diocese:

1. Que cada comunidade tenha o Conselho Pastoral da Comunidade (CPC), com reunião mensal.
2. Que cada paróquia realize anualmente ao menos um encontro paroquial das comunidades.
3. Celebrar semanalmente o culto dominical.
4. Criar e multiplicar os pequenos grupos para ler os Atos dos Apóstolos.
5. Promover a formação dos ministérios: da visitação, da palavra e da cidadania.
6. Aprofundar a espiritualidade do seguimento de Jesus Cristo promovendo retiros, encontros, e participando dos dias de formação oferecidos pela Diocese.
7. Comprometer-se e participar na construção de uma sociedade justa e fraterna.
8. Incentivar as pastorais: jovens, família, social, dízimo, catequese e outras.
9. Organizar festas do padroeiro, aniversário e o lazer.
10. Em todos os encontros e reuniões da comunidade ter como método: tirar um tempo para partilhar as experiências da vida e da fé.⁵⁶

A 31ª Assembleia Diocesana de Pastoral realizou-se em 2002, com o tema: ‘Igreja e missão a serviço da construção do mundo’. Mais uma vez, a vida comunitária foi assumida como prioridade, com o objetivo de firmar e aprofundar a caminhada pastoral da Diocese. No ano de 2003 as CEBs realizaram uma grande avaliação da caminhada pastoral da Diocese, em vista da elaboração do 13º Plano Diocesano de Pastoral, que foi aprovado na 32ª Assembleia de Pastoral do mesmo ano. Nessa assembleia, assumiu-se uma metodologia ‘a partir das bases’ (comunidades), fortalecendo a vida e a missão das comunidades; resgatando e promovendo a dignidade das pessoas; colaborando na construção de uma sociedade justa e solidária, com ênfase nas pastorais sociais.

As missões populares entraram na vida das comunidades a partir da 33ª (2004) e 34ª (2005) Assembleias Diocesanas de Pastoral. Essas assembleias, além de discutirem os novos

⁵⁴DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *28ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 28. Arquivo Histórico das Assembleias da Diocese de Rondonópolis, 1999.

⁵⁵DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *30ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 30. Arquivo Histórico das Assembleias da Diocese de Rondonópolis, 2001.

⁵⁶DIOCESE DE RONDONÓPOLIS, 2001.

passos para reanimar a comunidade e renovar a missão, também assumiram a realização das Santas Missões Populares em todas as paróquias e comunidades, valorizando especialmente a participação dos leigos missionários. O ano de 2006 encontrou as CEBs envolvidas com o projeto diocesano de missões populares. A 35ª Assembleia Diocesana de Pastoral, que aconteceu em 2006, buscou avaliar a caminhada pastoral e preparar a diocese para enfrentar os desafios advindos das Missões Populares que estavam sendo realizadas.

Na 36ª Assembleia Diocesana de Pastoral, que se realizou em 2007, o 13º Plano de Pastoral foi avaliado juntamente com seu objetivo: 'Reanimar a Comunidade, Renovar a Missão'. As Assembleias realizadas em 2008, 37ª e 38ª, ajudaram a elaborar o 14º Plano de Pastoral. As CEBs participaram efetivamente na construção desse plano, avaliando e dando sugestões. Dom Juventino iluminou essas assembleias com as proposições da Vª Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe (Documento de Aparecida), que interpelam para uma ação dos discípulos missionários e assim sair da pastoral de conservação para uma ação missionária. O 14º Plano Diocesano de Pastoral para o ano 2008-2012, que tem seu eixo central no encontro com Jesus Cristo vivo, na vivência da comunidade cristã e nas ações junto à sociedade, foi aprovado por unanimidade e colocou as CEBs como parte central da sua realização. A 39ª Assembleia de Pastoral avaliou as várias ações realizadas pelas comunidades que levaram as pessoas a fazerem um encontro pessoal com Jesus Cristo.

Com esse quadro, temos uma visão conjunta de como as CEBs surgiram, desenvolveram-se e organizaram-se na Diocese de Rondonópolis/MT. E também como o pluralismo religioso foi se manifestando e crescendo juntamente com as 'perseguições', em vista do testemunho cristão no engajamento social. O primeiro momento, até o ano de 1978, mostrou-nos as CEBs voltadas para a sua organização e para os desafios sociais que envolviam a vida do povo, especialmente as questões da terra, o que levou muitos cristãos a se confrontarem com os latifundiários da região. No final dos anos de 1960, um pluralismo religioso apareceu timidamente, mas levantou preocupações por parte dos agentes de pastoral sobre como enfrentá-lo. Num segundo momento, a partir do ano de 1982, as CEBs, já articuladas, realizaram muitos encontros diocesanos, envolvendo todas as paróquias da Diocese. A realização desses encontros diocesanos e regionais deu corpo e força à iniciativa de uma pastoral popular forjada com as inovações trazidas pelo Concílio Vaticano II.

Um terceiro momento deu-se a partir dos anos de 1990, com um fortalecimento dos novos movimentos religiosos e eclesiais que desafiaram as CEBs ao diálogo, a acolhida, a uma nova configuração e atuação na vida pastoral da Diocese. As CEBs nunca deixaram de ser uma proposta central da vida e da caminhada da pastoral diocesana. Em 1992, buscando

manter viva a memória dos ‘novos mártires’ da caminhada das CEBs, iniciou-se a Romaria dos Mártires.

As CEBs, aos poucos, tornaram-se referencial do ‘jeito normal de ser Igreja’, e suscitam expectativas na construção do diálogo ecumênico e interreligioso e no testemunho de uma nova sociedade justa e fraterna, como forma de responder ao pluralismo religioso e às ‘novas perseguições’ do nosso tempo.

3.3 As comunidades e a pluralidade religiosa: um jardim e muitas flores

A sociedade atual apresenta uma pluralidade em todos os sentidos, dimensões e concepções. A pluralidade que vem da globalização afeta não só a área econômica e social, mas também a política, a cultural e a religiosa. Hoje em dia as pessoas nascem e crescem num mundo onde dialogam e interagem o ateísmo, a descrença, a indiferença religiosa, várias religiões antigas e novas que se entrecruzam e se interpelam. As CEBs encontram-se no meio dessa pluralidade.

O pluralismo cultural e religioso não é um fenômeno novo na história das comunidades. Esteve presente nos primeiros séculos do cristianismo, quando as comunidades foram desafiadas e animadas a encontrar maneiras de comunicar-se e fazer-se entender em meio ao mundo pagão e politeísta da Grécia e da Roma antigas. Como no final do século I d.C., quando os cristãos da cidade de Éfeso, na Ásia Menor, tiveram que enfrentar fortemente o fenômeno do pluralismo religioso. Na cidade de Éfeso estavam presentes cultos tradicionais e antigos, como o de Ártemis-efésia, que envolvia toda a população da cidade e da Ásia Menor, de Ísis e do Imperador, além de cultos mais novos provindos das religiões místicas e do gnosticismo, que chegavam à região naquele momento. Para responder ao fenômeno do pluralismo, os cristãos foram construindo várias alternativas. Uma delas foi servirem-se das categorias da filosofia grega, antiga e pagã, para dialogar com a cultura e com as diversas crenças em diferentes divindades, a fim de tornar compreensível e visível a sua experiência de Deus.

O pluralismo que permitiu ao cristianismo revelar-se e tornar-se conhecido na pluralidade religiosa do Império Romano numa abertura dialogal foi perdendo suas forças na Idade Média, quando o Ocidente era totalmente cristão e caminhou para um fechamento total. Nesse tempo, os que professavam credos diferentes eram considerados infiéis e hereges. O pensamento cristão não aceitava as diferenças ou a sua própria pluralidade.

A Reforma Protestante recolocou a questão do pluralismo dentro do cristianismo, ao romper com a única forma de ser cristão da cristandade. Mais tarde, o processo da secularização, a autonomia da razão e a crise das instituições trouxeram novos elementos para a total ruptura da homogeneidade da cristandade.

Em nosso tempo, o pluralismo religioso faz-nos assistir a uma privatização da vida religiosa, que caminha conjuntamente com a autonomia do homem moderno. Cada pessoa compõe sua própria ‘receita’ religiosa e o campo religioso passou a assemelhar-se a um grande supermercado e um ‘lugar de trânsito’, onde se entra e de onde se sai quando se quer ou se tem vontade. A modernidade não terminou com a religião. Ela ressurgiu como uma força nova, não mais institucionalizada, mas sim plural e multiforme, quase que selvagem e anárquica, sem condições de voltar à sua forma pré-moderna e homogênea.

O ser humano que viveu a crise da modernidade e vive em tempos pós-modernos difere do fiel das religiões tradicionais, que aderiam a uma só Igreja e nela permaneciam até o final de suas vidas, ou dos ateus que negavam a pertença e a crença em qualquer religião. Ele é como um ‘peregrino’ que caminha no meio das diferentes propostas religiosas, não tendo problemas para passar de uma para a outra, ou mesmo de fazer sua própria composição religiosa, unindo elementos das diversas propostas.

A questão do pluralismo religioso é uma realidade sempre mais presente na sociedade, que se vê à mercê de um retorno do religioso que parece explodir com uma força incontrollável, quase que selvagem. Não só as antigas e tradicionais religiões crescem em importância e tornam-se interlocutoras para o Cristianismo histórico, mas também novos movimentos religiosos surgem de todos os lados, dentro e fora das comunidades, suscitando perplexidade e interpelações diversas aos membros das comunidades.

A experiência cristã, ao defrontar-se com uma crescente pluralidade religiosa, reage muitas vezes de forma positiva, ao buscar diferentes tentativas de diálogo interreligioso, da prática plurirreligiosa e acolhendo a religião do outro, como condição de possibilidade de viver mais profundamente e radicalmente a própria fé. Mas muitas vezes pode reagir negativamente e aí aparecem novas formas de fundamentalismo religioso, que atacam e destroem qualquer possibilidade de diálogo e tolerância religiosa; aparece um individualismo narcisista, que visa apenas à própria salvação ou ao proselitismo ameaçador.

O pluralismo religioso na Diocese de Rondonópolis tornou-se presente no final dos anos de 1960, mas foi a partir dos anos de 1990 que se multiplicaram as Igrejas cristãs na sua vertente pentecostal e neopentecostal. Também internamente o pluralismo manifestou-se, com o surgimento de um movimento de cristãos leigos com inspiração pentecostal, a Renovação

Carismática Católica (RCC), que foi ampliando a sua participação na vida diocesana desde o início dos anos 90. Isso afetou profundamente a vida das CEBs, seja pelo desafio da perda de lideranças, seja por uma nova maneira de interpretar a Palavra de Deus, mais livre e fundamentalista, além de uma prática cristã desvinculada da realidade política e social.

As CEBs, então, como as primeiras comunidades cristãs, diante do pluralismo cultural e religioso, muitas vezes desanimaram a coerência pessoal e comunitária no seguimento de Jesus. O fenômeno do pluralismo tornou-se um obstáculo à experiência cristã, num mundo em que diversos modos de conceber a vida, diversos sistemas de valores interagem e mexem com a cabeça das pessoas, deixando-as atônitas e inseguras. As comunidades perguntaram-se: Como conviver com a diversidade? Como testemunhar a mensagem cristã, diante de tantas outras propostas religiosas? Como manter-se fiel a Cristo e ao Evangelho, diante do mercado, que seculariza tudo? Que novos rumos podem ser traçados para o futuro, no âmbito da evangelização, se nem ao menos se têm balizas para o nosso modo de ser pessoal e comunitário no tempo presente?

Uma das saídas para responder ao fenômeno do pluralismo cultural e religioso encontrava-se nas próprias CEBs, que desde o seu surgimento cultivaram o diálogo e o ecumenismo como traços marcantes que acompanham sua caminhada.

A importância da questão ecumênica foi sublinhada pelo 6º Encontro Intereclesial das CEBs, que aconteceu em 1986 na cidade de Trindade/GO. O ecumenismo vivenciado inicialmente pelas CEBs brotava da prática cristã a serviço da vida. Mais que uma discussão ecumênica, fazia-se uma prática ecumênica dentro da vida das Comunidades. No 7º Intereclesial, que aconteceu em 1989 na cidade de Duque de Caxias/RJ, houve um aprofundamento da abertura interreligiosa das CEBs em relação aos indígenas e aos negros. No 8º Intereclesial em Santa Maria/RS, realizado em 1992, a questão interreligiosa ganhou uma intensidade maior e sentiu-se a necessidade de se ampliar a discussão ecumênica nas CEBs. No 9º Intereclesial, a questão ecumênica e interreligiosa manifestou-se muito viva e harmonizada nos três blocos de discussão do evento: no bloco das religiões afro-brasileiras, dos povos indígenas e dos pentecostais. As CEBs foram buscando ser uma Igreja ecumênica, aberta às diferenças e ao diálogo, num mundo cada vez mais plural. Nos três Intereclesiais seguintes, de Ilhéus/BA (2000), Ipatinga/MG (2005) e Porto Velho/RO (2009), a sensibilidade ecumênica e interreligiosa das CEBs expressou-se numa acolhida mais serena entre todos os participantes.

As CEBs, com sua abertura, acolhida e diálogo, fornecem segurança e confiança, valores cada vez mais carentes no mundo que habitamos. Para o sociólogo Zygmunt Bauman, a comunidade consiste em:

[...] um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. Lá fora, na rua, toda sorte de perigo está a espreita (grifos do autor).⁵⁷

A tensão que permanece nas CEBs é a capacidade de deslocar-se para o mundo dos ‘estranhos’, do que é imprevisível, de forma a poder captar o pluralismo. Para que isso aconteça, faz-se necessário reforçar novos laços para a comunidade: de compartilhamento, de cuidado e hospitalidade; de compromisso com o mundo ‘lá fora’.

O teólogo Adolphe Gesché propõe uma ‘indispensável paganidade’, contra o risco de fechamento em si mesmo. A paganidade evoca interrogação, distância e abertura. Para o autor, “[...] a fé cristã tem necessidade de ‘ausência cristã’ diante dela, isto é, dessa paganidade (alteridade externa), e até de certa maneira, de ausência cristã nela (alteridade interna), diria mesmo de uma pitada de ateísmo [...]”.⁵⁸ Trata-se de uma condição saudável de abertura para se captarem virtudes inéditas do ser humano que escapam ao olhar das teologias e tradições eclesiais

O desafio da abertura ao outro está presente tanto no diálogo ecumênico como no interreligioso. O cardeal Walter Kaspers afirmava que toda Igreja que queira ser levada a sério deveria assumir sua condição de ‘fragilidade’, de limite, de forma a poder levar em consideração, de fato, as outras Igrejas, respeitando-as em sua alteridade. Há que reconhecer, diz Kaspers, que “[...] vários aspectos do ser Igreja encontram-se melhor realizados nas outras Igrejas”. Daí ser o ecumenismo não uma via de mão única, mas um “intercâmbio de dons”. O fim da atividade ecumênica não consiste em anexar outras Igrejas, mas, realizar a plena comunhão e unidade, e isso não significa levar a uma Igreja única, mas à celebração da unidade na diversidade.⁵⁹

Por ocasião do 10º Intereclesial de CEBs, realizado em 2000, na cidade de Ilhéus/BA, os evangélicos presentes no evento lançaram uma carta onde mencionam o desafio em aberto do ecumenismo para as CEBs. Sublinham que a convivência com as CEBs proporcionou uma compreensão do ecumenismo em três sentidos particulares: o ecumenismo

⁵⁷BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade, a busca de segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 7.

⁵⁸GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 135.

⁵⁹KASPERS, Walter. L’única Chiesa de Cristo, Situazione e futuro dell’ecumenismo. *Rev. Il Regno-Attualità*, n. 4, 2001, p 129-130.

como uma conversão do coração que se abre para acolher a diferença; o ecumenismo como instauração de novas relações entre as pessoas, como espaço de uma nova convivência e de renovação do coração e da mente; e o ecumenismo como a “[...] coragem de assumir ações em conjunto em defesa da vida”.⁶⁰

Algo semelhante ocorre com o diálogo interreligioso. Por seu intermédio, os cristãos têm a possibilidade de descobrir em maior profundidade aspectos e dimensões do mistério divino que escapam da percepção favorecida na comunidade cristã. Nesse sentido, o diálogo interreligioso não provoca um enfraquecimento da fé, mas antes o seu aprofundamento, pois possibilita a abertura para novas e inusitadas dimensões de seu mistério.⁶¹ O diálogo tem o seu próprio valor e seu objetivo é favorecer uma conversão mais profunda de todos para Deus.

O padre François de l’Espinay falou sobre a dificuldade de abertura dos católicos para as outras tradições religiosas. Lançou, na ocasião, um desafio que permanece atual, também para as CEBs:

Bastaria sair de nossos limites fundados no exclusivismo, na certeza de possuir a única verdade, e admitir que Deus não se contradiz, que ele fala sob formas mui diferentes que se complementam uma à outra, e que cada religião possui um depósito sagrado: a Palavra que Deus lhe disse. Eis toda riqueza do ecumenismo que não deve restringir-se ao diálogo entre cristãos.⁶²

Como portadoras do ‘sonho de Jesus’, as CEBs são provocadas a assumir uma responsabilidade global na luta contra o sofrimento humano e em defesa da terra e da vida em sua diversidade. São também convocadas ao exercício efetivo de acolhida e de alteridade, de respeito às singularidades e de solidariedade interreligiosa. A tarefa essencial das CEBs não vai na linha de suscitar novas conversões religiosas, mas de testemunhar publicamente ‘a missão de Deus manifesta em Jesus’, uma missão que se faz universal, pois o Reino de Deus revelado no ministério de Jesus é relevante em toda parte, para todas as pessoas em qualquer situação.⁶³

3.4 As ‘novas perseguições’: as comunidades entre a ideologia neoliberal do mercado e a fidelidade e a esperança do evangelho

Na história das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na América Latina e no Brasil, desde a Conferência de Medellín (1968) até os dias atuais, encontramos muitos bispos,

⁶⁰CARTA AO POVO DAS CEBs DOS MEMBROS DAS IGREJAS NÃO CATÓLICAS ROMANAS PARTICIPANTES DO X INTERECLESIAL. Ilhéus, 2000. [mimeo].

⁶¹PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. n. 50 Petrópolis: Vozes, 1991.

⁶²L’ESPINAY, François. A religião dos Orixás, outra palavra do Deus único? *REB*, v. 47, n. 187. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 649.

⁶³HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 125.

presbíteros, religiosas e leigos que defenderam a justiça e a dignidade das pessoas, mesmo diante das ameaças das ditaduras militares e dos interesses econômicos e políticos dos que detêm o poder.

Pelo menos quatro bispos, uns 100 presbíteros, dezenas de religiosos e centenas de leigos, dirigentes de comunidades, catequistas, responsáveis de pastoral ou militantes da ação social experimentaram o martírio em vista do testemunho de sua fé cristã.

As CEBs sempre procuraram articular a fé com a vida e a religião com a política, promoveram a solidariedade e buscaram a promoção integral das pessoas. Constituíram-se em espaços privilegiados de formação da consciência crítica, de construção de relações democráticas, ecológicas, étnicas e de gênero. As comunidades não se acomodaram diante dos desafios propostos pela realidade, mas procuraram transformá-la com uma práxis cristã que brota do Evangelho.

No Brasil, essa busca das CEBs pela transformação da realidade sociopolítica, econômica e cultural da sociedade fez surgir muitos mártires. Uma forma de martírio ‘político e social’ tornou-se presente e tomou conta da vida das comunidades, como afirma Casaldáliga:

Esse martírio de nossa América Latina tem, já desde as suas origens da evangelização no continente, duas peculiaridades: é um martírio pelo “pobre” e pelo “outro”. Entre nós o conceito de martírio se alargou. Nossos mártires são mártires pelo Reino, não somente pela estrita confissão de um artigo de fé cristã. Nossos mártires não só deram o sangue “pela Igreja”, deram-no também “pelo povo” [...]. Em sua oblação pela causa maior do Reino, nossos mártires são testemunhas de sangue de causas específicas, novas em certa medida e bem nossas. Mártires pelo Reino da Vida, vidas dadas pela vida. Contra todos os deuses da morte que nos espreitam, tão atualizados pelo lucro, pela prepotência, pela marginalização.⁶⁴

Como exemplo desse martírio ‘político e social’ em terras mato-grossenses, temos o Pe. João Bosco Penido Burnier, que era missionário entre os índios na Prelazia de Diamantino, Mato Grosso. Ele viajava em companhia do bispo de São Félix do Araguaia, no dia 11 de outubro de 1976, regressando de uma reunião de sacerdotes em que haviam tratado da problemática indígena. Ao passar pelo povoado de Ribeirão Bonito, no município de Barra do Garças/MT, o bispo e o sacerdote dirigiram-se à delegacia local para reclamar contra a prisão injusta e as torturas que estavam sofrendo duas mulheres do lugar. Oito dias antes havia sido assassinado o cabo Félix, da Polícia Militar de Mato Grosso, por haver detido com brutalidade e violência os filhos de Jovino Barbosa. A morte do cabo levou ao povoado de Ribeirão Bonito um grande contingente de Polícia de Barra do Garças/MT.

⁶⁴CASALDÁLIGA, Pedro. *Cartas marcadas*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 185.

A polícia semeou o terror no local detendo, golpeando e torturando. No dia 5 de outubro, Margarida Barbosa, irmã de Jovino, foi detida e torturada. Obrigaram-na a ajoelhar-se sobre cacos de garrafas, cravaram-lhe agulhas debaixo das unhas das mãos e nos seios, e a golpearam. O interrogatório fez-se à mira de fuzil e com dois revólveres nos ouvidos. Durante vários dias, não recebeu comida nem água. No dia 11, às 17h, ouviam-se seus gritos desde a rua: ‘Não me batam’. Santana, esposa de Paulo, filho de Jovino, ao final de duas semanas, foi detida e violentada por vários soldados, que também incendiaram o roçado e a casa do marido, com todo o arroz no depósito.

O sofrimento dessas mulheres foi o motivo da ida do bispo e do sacerdote João Bosco à delegacia de polícia de Ribeirão Bonito. Em vão tentaram o diálogo sereno com os cabos Juraci e Messias, intercedendo pelas vítimas. A polícia reagiu com insultos, ameaças (no caso de que se atrevessem a denunciar estas arbitrariedades) e violências. O Pe. João Bosco recebeu um soco, uma coronhada no rosto e um tiro na cabeça. Teve, ainda, umas três horas de lucidez e foi conduzido, já agonizante, à cidade de Goiânia, onde faleceu às 17h do dia 12 de outubro de 1976.⁶⁵

Outro exemplo foi o do Pe. Rodolfo Lunkenbein, salesiano, que na reserva indígena de Merúri, Mato Grosso, juntamente com o indígena Simão Bororo, a quem ele defendia, foram mortos a tiros por um grupo de 72 proprietários. O padre tentou dialogar com os invasores, mas foi assassinado.

No dia da chacina, tinham os atacantes tomado o pátio da Missão, para onde trouxeram preso um dos grupos que estava fazendo a demarcação das terras indígenas. O Pe. Rodolfo achava-se na roça com um grupinho de Bororos, iniciando uma lavoura de arroz no cerrado para o sustento da comunidade indígena. Foi chamado com urgência e, ao chegar à missão, encontrou os que lhe tinham jurado morte e alguns pistoleiros conhecidos na região. Procurou acalmar os ânimos.

A resposta à atitude pacificadora do Pe. Rodolfo foi a violência contra ele, por palavras e ações. Testemunhas oculares contam que, quando o chefe dos atacantes puxou o revólver para atingir o padre, o indígena Simão Bororo, ali perto, quis segurá-lo para impedir o crime, mas foi baleado pelas costas, deixando-o sem sentidos. O padre, já atingido no estômago, levou a mão à ferida e levantou o braço esquerdo para pedir calma. Seguiu-se, porém, um segundo tiro, sob o braço esquerdo, e um terceiro, no coração. Os poucos índios presentes, surpresos pelo súbito ataque, não puderam nem defender-se, nem defender o Pe.

⁶⁵ PRAXIS del Martírio, ayer y hoy. Bogotá: CEPLA, 1977, p. 46-47.

Rodolfo. O indígena Simão Bororo teve as entranhas rasgadas por uma faca e à mãe, que acorrera para socorrê-lo, cravaram uma bala no peito. Rodolfo foi logo atendido pelas mulheres presentes e a enfermeira Irmã Margarida, mas morreu logo em seguida, juntamente com Simão Bororo. O padre morreu por defender a terra dos índios e o índio por defender a vida do padre.⁶⁶

Além do martírio ‘político e social’, também nos últimos tempos a ecologia tornou-se espaço de martírio. Defender o meio ambiente e um desenvolvimento sustentável pode colocar a vida em risco diante dos interesses econômicos daqueles que veem a natureza com o viés pragmático e capitalista.

As CEBs entendem que, no atual mundo globalizado em que o mercado domina a vida das pessoas, é necessário um testemunho vigoroso do Evangelho e do seguimento de Jesus. E também, um resgate permanente da memória dos mártires, o cultivo de uma espiritualidade libertadora e o fortalecimento da capacidade de sonhar uma sociedade justa e igualitária.

O resgate permanente da memória dos mártires levou a diocese de Rondonópolis, desde 1992, a realizar a Romaria dos Mártires. Essa romaria é uma forma de manter viva a memória dos mártires ‘políticos e sociais’ que entregaram suas vidas pelo Reino de Deus. Também quer que os mártires suscitem e desafiem as pessoas a continuarem lutando nas mesmas causas pelas quais eles entregaram suas vidas. Desde a primeira Romaria dos Mártires os temas sociais como a luta e a posse da terra, as demarcações e garantias do território indígena dos Bororo sempre estiveram presentes, bem como a dignidade e a cidadania das populações excluídas e marginalizadas nos centros urbanos.

Como os cristãos da comunidade de Éfeso foram perseguidos e resistiram à força do Império Romano no século I d.C., testemunhando sua fé, os cristãos das CEBs em nosso tempo também dão uma importante contribuição no testemunho da fé cristã, ao formar discípulos e missionários que chegaram a doar generosamente suas vidas pelo Reino de Deus. E continuam mantendo vivo o espírito profético das comunidades, numa realidade ainda marcada pela fome, miséria, opressão, exclusão, violência, injustiça, corrupção, agressão à dignidade humana e destruição do meio ambiente.

⁶⁶ PRAXIS, 1977, p. 83.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após dois anos de estudo e pesquisa, faz-se necessária uma reflexão sobre os frutos dessa caminhada. Não para fecharmos a discussão sobre o assunto, mas para constatar que ainda há muito a se fazer. E que ainda ficaram muitos aspectos que não foram tocados e explorados, um universo que esta pesquisa não quer esvaziar, mas suscitar e criar novas inquietações para que se produzam novos estudos e reflexões.

Ao percorrer o caminho das comunidades da Ásia Menor no século I d.C., especialmente na cidade de Éfeso, algumas dificuldades se fizeram presentes. A língua grega, a escassez das fontes, o equilíbrio entre o tempo de estudo e de trabalho limitaram um conhecimento mais profundo sobre o tema.

Todo o esforço do caminho e o conhecimento adquirido foram experiências grandes e significativas. O olhar sobre a história, que realizamos no primeiro capítulo, possibilitou-nos uma compreensão da situação geográfica, política, econômica e social da cidade de Éfeso no final do século I d. C. Foi possível constatar que a comunidade dos efésios situava-se no meio do pluralismo religioso da Ásia Menor, pelas religiões tradicionais e antigas ou pelas novas.

O templo de Ártemis-efésia era a expressão maior desse desafio do pluralismo religioso enfrentado pela comunidade dos efésios. Utilizar as categorias da filosofia grega, reafirmar a identidade da comunidade voltando ao ‘primeiro amor’ e a abertura ao diálogo numa atitude ecumênica foram algumas das respostas encontradas pelos efésios e que ainda são válidas para as CEBs, que também se encontram atingidas pelo pluralismo religioso da atualidade.

Outra constatação foi o início do processo das perseguições aos cristãos, por parte do Império Romano, que foram se acentuando até o seu ápice, no século III d.C., e que causavam desânimo e desistência dos membros da comunidade. Diante da crescente onda de perseguições que foram adentrando a Ásia Menor a partir do final do século I d.C., a esperança da comunidade dos efésios foi alimentada pela busca da fidelidade ao projeto de Jesus presente na comunidade. Permanecer fiel, perseverar e alimentar a esperança a partir da vida em comunidade, do testemunho e da confiança na Palavra de Deus foram maneiras encontradas pelos efésios e que continuam sendo elementos importantes para as CEBs diante do ‘martírio político’ e ecológico que continua exigir a vida de tantas pessoas comprometidas com o Reino de Deus.

Ao fazermos um olhar sobre o texto, no segundo capítulo, a análise literária de Ap 2, 1-7 mostrou-nos que a linguagem apocalíptica que brotou na comunidade de Éfeso, fruto da

visão profética da tradição joanina, fortaleceu e animou a fidelidade e a esperança dos efésios diante da nova conjuntura representada pelo crescente pluralismo religioso e o início das perseguições por parte do Império Romano.

Os efésios foram convidados a buscar suas forças e esperanças diante dos desafios no amor que impulsionou o nascimento da comunidade e na paixão missionária que levou a Palavra de Deus desde Éfeso para as cidades e povoados vizinhos. Uma conversão constante deve conduzir a comunidade para manter-se firme até o fim, fiel ao projeto de Deus que está em Jesus. E, assim, poder “[...] comer dos frutos da árvore da vida que está no paraíso de Deus” (Ap 2,7). As CEBs são chamadas a exercitar e desenvolver essa atitude diante das muitas propostas religiosas e das ‘novas perseguições’, que questionam e desanimam a vivência e o testemunho cristão em nossa sociedade.

O olhar sobre as comunidades, no terceiro capítulo, após levarmos em conta as constatações históricas e literárias, evidenciou como o texto de Ap 2,1-7 continua sendo iluminador e inspirador ao ideal buscado pelas CEBs diante do contexto semelhante ao do vivido pela comunidade dos efésios no final do século I d.C.

De fato, a leitura, a reflexão e o aprofundamento de Ap 2,1-7, tendo presente os questionamentos de hoje, os anseios, as dúvidas, as esperanças e as lutas de nossas comunidades podem trazer grande consolação, fortalecimento e esperanças para a Igreja de hoje, seus grupos, seus movimentos. Além disso, Ap 2,1-7 pode suscitar ânimo, capaz de inspirar uma vivência mais coerente do Evangelho por parte das comunidades.

O texto de Ap 2,1-7 apresenta o ‘novo’, que aparece em relação à fidelidade e à esperança diante do pluralismo religioso e das perseguições naquele contexto histórico-cultural. O Evangelho, a Boa Nova de Jesus, inspira uma nova vivência da fé e do clima comunitário. Novas necessidades impõem novas respostas em nível eclesial e pastoral.

Assim, a dura realidade do pluralismo religioso e das ‘novas perseguições’ vivenciadas pelas Comunidades Eclesiais de Base, em vez de causar desânimo, pode ser tomada como interessante desafio para a fé. Inspirados em Jesus, tal como fizeram as comunidades cristãs do século I d.C., somos chamados a cooperar com a graça de Deus, para construir uma sociedade diferente, aceitando que cada avanço no caminho da justiça e da paz seja obtido pelo amor e pelo empenho de cada um em conjunto, com o esforço de muitas pessoas, mulheres e homens de boa vontade.

A visão política que brota do texto de Ap 2,1-7 fornece contribuições significativas para as comunidades e os grupos populares de nosso tempo. Por isso acreditamos que devemos continuar fortalecendo a conversão pessoal e comunitária, frente às propostas

individualistas; reforçando a vivência alternativa das comunidades, frente à globalização; construindo o diálogo ecumênico e interreligioso; e fazendo memória dos mártires da caminhada das comunidades:

Esta memória que fazemos, tira vidas perdidas da marginalização, trazendo-as de volta para o centro; e por isso ela é subversiva. Essa lembrança mantida viva, não é uma legitimação para a luta de agora, mas é uma herança vigorosa, que estabelece ligações entre o passado, o presente e o futuro.⁶⁷

Ademais, obstáculos por parte das forças contrárias ao projeto de Jesus e das próprias fraquezas dos discípulos de Jesus nunca faltaram ao longo da caminhada das comunidades nesses 21 séculos. Mas a semente que Jesus plantou, que é a Palavra de Deus, desde então não parou de crescer e de dar frutos. Desse modo, como as primeiras comunidades cristãs do século I d.C., as comunidades cristãs do século XXI são convidadas a continuar a mesma fé em Jesus Cristo, que se traduz concretamente no seguimento, no discipulado e no testemunho, que ao longo da história vão superando obstáculos na construção do Reino de Deus.

⁶⁷TROCH, Lieve. A imagem de Deus – Teologia na articulação dos direitos da mulher. *Concilium*, n. 298, v.5, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 110.

REFERÊNCIAS

- ARENS, Eduardo ; MATEO, Manuel Diaz. *O apocalipse: a força da esperança*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- BAUMAN. Zygmunt. *Comunidade, a busca de segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BIBLIA SAGRADA. Brasília: CNBB, 4. ed. 2001. [Tradução da CNBB].
- BORN, A. Van Den (Red.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse – Resistir e Denunciar*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BROWN. R. E. *A comunidade do discípulo amado*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- CARTA AO POVO DAS CEBs DOS MEMBROS DAS IGREJAS NÃO CATÓLICAS ROMANAS PARTICIPANTES DO X INTERECLESIAL. Ilhéus, 2000, [mimeo].
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Cartas marcadas*. São Paulo: Paulus, 2005.
- CENTRO DE ESTATÍSTICAS RELIGIOSAS E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. *Anuário Católico do Brasil 2009/2010*. 12. ed. São Paulo: CERIS/Promocat, 2009.
- COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV*. v. 1, 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *O sonho do Povo de Deus*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1999. [Coleção Palavra é Vida].
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA AMÉRICA LATINA. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: Conclusões de Medellín*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*, doc. 25, 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *Plano de Pastoral de Conjunto*. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1966, p. 38-39.
- CONTRERAS, Francisco. *Apocalipsis*. Madri: PPC, 2005.
- DIOCESE DE RONDONÓPOLIS. *10ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 10. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1981.
- _____. *18ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 18. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1989.
- _____. *20ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 20. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1991.
- _____. *30ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 30. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 2001.
- _____. *5ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 5, Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1975.
- _____. *Plano Bienal 1976-1977*. Gaveta 4, pasta 6, Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1976.

_____. *28ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 28. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1999.

_____. *Relatório da 1ª Assembléia de Pastoral*. Gaveta 4, pasta 1. Arquivo Histórico das Assembléias da Diocese de Rondonópolis, 1969.

FABRIS, Rinaldo. *Paulo, Apóstolo dos gentios*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.

_____. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1991.

HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2008.

KASPERS, Walter. L'única Chiesa de Cristo, Situazione e futuro dell'ecumenismo. *Rev. Il Regno-Attualità*, n. 4, 2001, p 129-130.

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

KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.

L'ESPINAY, François. A religião dos Orixás, outra palavra do Deus único? *REB*, v.47, n. 187. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 649.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 29, Petrópolis: Vozes, 1998.

PIXLEY, Jorge. As perseguições: o conflito de alguns cristãos com o império. *Revista de Interpretação Bíblica*, n. 7, Petrópolis: Vozes, 1990.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. n. 50 Petrópolis: Vozes, 1991.

PONTIFÍCIO INSTITUTO BÍBLICO. *Novum Testamentum, Graece et Latine*. 9. ed. Roma: São Pio X, 1964.

PRAXIS del Martírio, ayer y hoy. Bogotá: CEPLA, 1977.

PRIETO, Christine. *Cristianismo e Paganismo: a pregação do evangelho no mundo Greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2007.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse, Reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SECRETARIADO NACIONAL DAS CEBS. *Texto-base: CEBS: memória e caminhada, sonho e compromisso*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2000.

_____. *Texto-Base: Culturas oprimidas e a evangelização na América Latina*. Santa Maria: Pallotti, 1991.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2004.

TROCH, Lieve. A imagem de Deus – Teologia na articulação dos direitos da mulher. *Concilium*, n. 298, v.5, Petrópolis: Vozes, 2002.

TUÑI, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*. 2ª Ed. São Paulo: Ave-Maria, 2007.