

A imagem dos judeus no início da Reforma Protestante

João Henrique dos Santos ¹

RESUMO

Como citado por Pierre Chaunu ², “Jean Delumeau, Lucien Febvre e W. L. Langer se encontram sobre este ponto: a explicação da Reforma, se ela existe, é uma explicação religiosa”. Com isto, quer se dizer que as explicações político-econômicas podem ser consideradas como secundárias para que se compreenda a Reforma Protestante pelo viés da História Cultural. A pregação inicial da Reforma era a volta do Cristianismo às suas raízes judaicas, valorizando-as ao invés de sua herança helênica, vista como pagã e facilitadora da decadência e corrupção morais. Neste sentido, os judeus eram vistos como portadores da *veritas hebraica*, a “verdade judaica” ³.

O objetivo maior dos Reformadores era a conversão dos judeus à fé cristã, reformada e purificada de seus vícios e pecados helenísticos, apresentada de forma cortês e persuasiva, da qual se enfatizariam sempre seus componentes judaicos – então absolutamente negligenciados ou mesmo negados dentro da Igreja Romana. Havia uma certeza quase que absoluta de que os judeus se converteriam, prenunciando o Milênio, a nova vinda do Cristo – a Parusia – e a inauguração da Jerusalém terrestre, espelho da Jerusalém celestial, descrita no Livro do Apocalipse ⁴. Parecia-lhes certo que os judeus ainda não se haviam convertido à fé cristã porque esta lhes era apresentada de forma corrompida, na qual não se sobressaíam os laços com o judaísmo.

APRESENTAÇÃO

A presente comunicação é recorte aprofundado da dissertação de Mestrado do autor, focando-se principalmente na vida dos judeus na Holanda do século XVII e em suas relações com a população cristã, majoritariamente calvinista, das Províncias Unidas. Ainda

¹ Doutorando em Ciência da Religião da UFJF, Professor da Universidade Gama Filho

² CHAUNU, P. *L’Aventure de la Réforme*. Paris: Ed. Complexe, 1991, p. 46.

³ Cf. especialmente o capítulo 5 de MÉCHOULAN, H., *Dinheiro & Liberdade...*

⁴ Para uma visão mais aprofundada do milenarismo nos séculos XVI e XVII, ver COHN, Norman, *The pursuit of the Millennium*. Oxford: Oxford USA Trade, 1990.

que bastante importante, a relação dos judeus com os reformadores alemães e suíços será apenas indicada e superficialmente comentada, por não ser do foco principal deste trabalho.

A ALEMANHA E OS JUDEUS

Os grandes escritos iniciais de Lutero não fazem referência maior aos judeus e ao judaísmo, muito embora busquem retomar a tradição judaica do cristianismo. Conhecedor profundo do hebraico, Lutero tinha em seu círculo próximo dois hebraístas respeitáveis: Phillip Melancton e Georg Spalatin.

Os biógrafos do Reformador alemão não apenas insistem nesta relação, como lembram igualmente a importância da relação com os judeus para a consolidação de um movimento decisivo dentro da Reforma, o *ad fontes* (“às fontes”), e para a reafirmação de um dos cinco pilares da fé Reformada, o *sola Scriptura* (“somente a Escritura”)⁵.

O domínio do Antigo Testamento que os rabinos e os estudantes judeus tinham foi, inegavelmente um fator de aproximação entre os Reformadores alemães e os judeus. Ainda que não se processando com a intensidade e a erudição com que se deu na Holanda, no século seguinte, esses debates ocorreram, ajudando na consolidação da Reforma na Alemanha. Ressalte-se serem debates limitados a um círculo bastante restrito de teólogos, rabinos estudantes judeus.

Inegavelmente, Lutero entendia que os judeus não se haviam convertido ao cristianismo pois a Igreja Romana havia deturpado de tal forma a essência judaica do cristianismo, helenizando-o a tal ponto que os judeus não se reconheciam como vinculados de nenhuma forma ao cristianismo e aos cristãos. Neste sentido, Martinho Lutero, em diversos comentários registrados em suas “conversas de mesa”, culpava Roma e a “tradição humana” como responsáveis pelo afastamento dos judeus em relação ao cristianismo⁶.

⁵ BURNETT, Stephen G. *Reassessing the “Basel-Wittenberg Conflict”: Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship*, p. 181, **in Hebraica Veritas?**, COUDERT, Allison P. e SHOULSON, Jeffrey S. (ed.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 181-201.

⁶ Sobre as “Conversas de Mesa” de Martinho Lutero, pode-se consultar a edição **Tischreden**. Frankfurt: Reclam, 1981.

A conversão dos judeus ao cristianismo, quando este voltasse às suas fontes judaicas, parecia inexorável para Lutero e para os Reformadores, e nisto empenharam seus esforços, embora seja necessário reconhecer que não era prioritária essa conversão nos momentos iniciais da Reforma. Muito ao contrário, tal conversão indicaria o retorno do Cristo, a Parusia anunciada no Novo Testamento, trazendo consigo o final dos tempos e o julgamento final. Era, portanto, um anseio milenarista.

HOLANDA: UMA NEM SEMPRE HARMONIOSA RELAÇÃO

Transcorrido um século do início da Reforma, na Holanda, da convergência de milenarismo e admiração da *veritas hebraica* serve como exemplo a carta do pastor Jean Brun:

“São pessoas que se comportam muito modestamente neste país. (...) Eles desejam ardentemente a prosperidade, e quisesse Deus que os cristãos que aqui nasceram e vivem fossem tão bons patriotas. (...) Eu me surpreendo que essas pessoas sejam tão zelosas pelo bem do Estado e tão modestas em matéria de religião. Mas eles mesmos me fizeram facilmente compreender a razão. É que, disseram eles, aqui não se sofre a idolatria, nem se cultuam imagens, como na Espanha, na Itália e em outros lugares; que aqui há um governo admirável, que a justiça é aplicada com equidade. (...) De sorte que se Deus quiser converter esse povo um dia, como é de se esperar em sua misericórdia, parece que Ele se servirá da Holanda e da cidade de Amsterdã para efetuar uma obra tão maravilhosa”⁷.

Havia, da parte dos reformados, especialmente dos calvinistas, o desejo de identificar-se com o Israel bíblico. Portanto, ao lado de converter os judeus ao cristianismo, buscavam os protestantes também legitimar sua herança religiosa como proveniente do

⁷ BRUN, J.. **La véritable religion des Hollandais**. Amsterdã, 1675, pp. 221 ss..

judaísmo. Os missionários da Igreja Cristã Reformada que embarcavam nos navios da Companhia das Índias Orientais com destino à África do Sul designavam-se e aos colonos como “os novos israelitas”, entendendo haver um paralelo entre a conquista de Canaã pelos hebreus e a conquista daquela nova terra pelos holandeses. Daí enfatizarem em suas pregações que a eles se aplicava *stricto sensu* o texto da Primeira Carta de Pedro (1Pd. 2:9-10): “Mas vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido, para que anuncieis as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, que em outro tempo não éreis povo, mas agora sois povo de Deus; que não tínheis alcançado misericórdia, mas agora alcançastes misericórdia”.

Na República Holandesa, os judeus são mais do que apenas tolerados: são aceitos. Méchoulan cita a ambígua frase do embaixador Conrad van Beuningen a Luís XIV, que se indignou ao saber que uma nação cristã acolhia judeus: “Majestade, já que todos os países os expulsam, é necessário que Amsterdã os acolha”⁸. A ambigüidade da frase reside nas razões para a acolhida; se apenas por simpatia e tolerância religiosa, ou se por razões mercantis. Efetivamente, uma razão não exclui a outra.

Méchoulan⁹ registra, ainda, o grande interesse que havia entre os holandeses em travar contato com os judeus, chegando muitos de seus teólogos, filósofos e pastores a aprender hebraico, buscando uma melhor compreensão do Antigo Testamento e, de certo modo, aproximar-se mais da já referida *veritas hebraica*.

Essa deferência religiosa tinha igualmente uma contrapartida comercial, pois a comunidade judaica de Amsterdã, cada vez mais crescente e próspera, contribuía fortemente para o enriquecimento e o fortalecimento da Holanda. Eram, nas palavras do mesmo autor, que emprestam título a outra obra sua, “mercadores e filósofos” que se beneficiavam da tolerância religiosa existente¹⁰. Importante lembrar que, como registra Kaplan¹¹, esta tolerância somente se deu após a queda de Antuérpia, em 1585, tomada pelas forças espanholas. Antes disso, prevalecia, implementada pelas Províncias e pelos Conselhos Municipais, na prática e apesar da “Declaração de Utrecht”, a política anti-

⁸ MÉCHOULAN, H. **Dinheiro & Liberdade...**, p. 134.

⁹ MÉCHOULAN, H. **Dinheiro & Liberdade...**

¹⁰ MECHOULAN, Henry. **Amsterdam XVII^e siècle – Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance**. Paris: Ed. Autrement, 1993.

¹¹ KAPLAN, Y.. **Judíos nuevos en Amsterdam – estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996, p.12.

judaica que havia apagado quase todo traço da presença judaica nos Países Baixos. Refere o mesmo autor que “aos judeus estava proibido o acesso às cidades da nova república e o culto da religião judaica seguia nelas sem ser permitido”¹². Somente o êxodo de mais de cem mil pessoas da região de Flandres e de Brabantes, dentre os quais muitos da “Nação Portuguesa de Antuérpia”¹³, a maioria dos quais dinâmicos comerciantes cristãos-novos, judaizantes alguns, assimilados ao cristianismo, outros. Foram estes homens os que estabeleceram os contatos comerciais com cristãos-novos na América Portuguesa, impulsionando atividades comerciais importantes na nova República e possibilitando o fluxo imigratório de novos judeus e cristãos-novos de outras partes da Europa.

Desta forma, razões de Estado e motivações religiosas convergiam para garantir aos judeus, posteriormente, a possibilidade de alguma liberdade de culto e de expressão religiosa, o que tornou Amsterdã um dos destinos preferidos dos judeus de outras regiões da Europa, ameaçados quer pela Inquisição católica, quer pela intolerância de príncipes e pastores reformados.

Visto que muitos dos judeus recém-chegados a Amsterdã eram cristãos-novos que escondiam seu judaísmo sob a máscara do catolicismo, e que na Holanda podiam reassumir sua identidade judaica, isso criou uma nova categoria religiosa, os “judeus-novos”. Eram homens estigmatizados tanto pelos cristãos, que ou os sabiam ou os suspeitavam judaizantes, como pelos judeus ou judaizantes, que os tinham visto assimilar-se ao cristianismo. Essa situação é bem exemplificada no poema de Miguel (Daniel Levi) de Barrios¹⁴:

*“Con un pueblo estás mal quisto
por lo que te apartas del,
otro no te juzga fiel
por lo que fingir te ha visto”.*

¹² KAPLAN, Y.. *Ibidem idem*.

¹³ O mesmo autor estima a comunidade de cristãos-novos naquela cidade em cerca de 400 pessoas àquela época.

¹⁴ Citado como epígrafe ao livro **Judíos nuevos en Amsterdam – estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**, de Yosef Kaplan.

Faz-se necessário ressaltar que esse fenômeno era característico da comunidade sefaradi de Amsterdã, não se aplicando à comunidade asquenazi ¹⁵ que chegou à Holanda posteriormente. Esses judeus centro-europeus ou da Europa do Leste não haviam passado pelo mesmo fenômeno que levou os judeus da Europa Ocidental a ser convertidos forçada e massivamente; desta forma, lhes era praticamente desconhecido o criptojudaísmo, pois que em seus países de origem conheceram ou massacres ou expulsões, mas não a conversão forçada, que, se e quando ocorreu, foi fenômeno absolutamente pontual.

Assim, pode-se afirmar que a comunidade sefaradi de Amsterdã era composta majoritariamente de ex-criptojudeus ou descendentes de conversos que haviam fugido da Península Ibérica e que buscavam seu retorno ao judaísmo após um hiato de gerações em sua convivência com o universo judaico. Não receberam valores judaicos transmitidos *ledor vador* ¹⁶, como preceitua a tradição judaica, e sua sociabilização se deu em um universo não apenas cristão, mas fortemente anti-judaico. Muitos conseguiram obter informações sobre a fé judaica (ou sobre o que esta poderia ser) apesar das dificuldades para travar contatos com judeus de fora da Península Ibérica. Assim, não é de se estranhar que seus conhecimentos sobre o judaísmo e sua prática fossem tão difusos, imprecisos, algumas vezes conflitantes e, por isso mesmo, pouco ou não confiáveis para judeus que jamais perderam o contato com a tradição.

Para muitos deles, a primeira comunidade judaica que conheceram foi aquela que eles mesmos fundaram. Mesmo sendo assistidos por rabinos sefaradis ¹⁷ que foram à Holanda oriundos do Império Otomano ¹⁸, da Itália e do Norte da África, ainda assim a principal responsabilidade pela organização e estruturação da comunidade foi deles próprios, o que os levou a inaugurar um modelo de organização comunitária inteiramente novo, diferente dos modelos de comunidades sefaradis existentes na diáspora judaica.

¹⁵ Asquenazi ou Ashquenazi (aceitando-se as variações da transliteração) refere-se aos judeus da Europa Central e Oriental.

¹⁶ Hebraico: De geração em geração; conceito caro ao judaísmo por sua significação de transmissão de valores, observâncias, preceitos etc. em uma continuidade de tempo.

¹⁷ Necessário esclarecer que, dadas as diferenças culturais, incluindo as lingüísticas, e as de culto e observância, comunidades sefaradis e asquenazis têm, sempre que for possível, rabinos de sua mesma origem.

¹⁸ Uma das razões alegadas pelos financistas judeus da Alemanha e de outras regiões da Europa para não contribuir financeiramente com o esforço de guerra dos príncipes cristãos contra os turcos foi o fato de que havia muitos judeus, inclusive alguns influentes, no Império Otomano, levando vida muito melhor do que os demais judeus levavam sob a quase totalidade dos Principados da Cristandade; daí seu desejo de não apoiar uma guerra que poderia voltar-se contra os judeus que viviam como súditos do Império Otomano.

Desta forma, esses “judeus novos” tiveram que adaptar a estruturação de sua comunidade à realidade e às demandas daquele determinado momento, não podendo transpor modelos já previamente existentes. Seus próprios valores religiosos eram peculiares, visto terem desenvolvido um forte anti-cristianismo em seus tempos de cristãos-novos, muito embora tenham assimilado valores – inclusive teológicos – do universo cristão. Alguns deles, ainda como cristãos-novos, denunciaram a decadência moral da Igreja Romana, em posições muito próximas às dos primeiros reformados, enquanto que muitos simplesmente enveredaram por caminhos que conduziram ao deísmo e ao ateísmo. Pode ser feita uma paráfrase da definição da Profa. Anita Novinsky sobre o marrano, como homem dividido, afirmando-se que o “judeu novo” era o homem do paradoxo.

Vários houve entre eles que afirmassem que a identificação interna com a herança judaica era mais importante do que a observância da Lei judaica e de seus preceitos, idéia combatida por, entre outros, Abraham Israel Pereyra, em sua obra *Espejo de la Vanidad Del Mundo*¹⁹.

Uma das situações paradoxais vividas por esses “judeus novos” refletia-se no fato de que, simultaneamente a muitos cristãos-novos que chegavam a Amsterdã fugindo da Inquisição, havia “judeus novos” que, após terem formalizado seu retorno ao judaísmo e, inclusive, feito profissão pública de fé, retornavam às “terras de idolatria”. Autores como Kaplan e Vainfas têm salientado que vários cristãos-novos nunca foram judeus.

Não apenas esse paradoxo era notado, mas igualmente a importante referência a “Nação”. Nos documentos das Congregações de Amsterdã, os termos “Gente da Nação”, “Gente da Nação Portuguesa” ou ainda “Gente da Nação Espanhola e Portuguesa” referem-se tanto aos seus membros quanto a todos os judeus da diáspora ibérica, ou, ainda, os judeus expulsos de Portugal e que se fixaram no Ocidente e, mesmo, no limite, aos cristãos-novos que residiam nas “terras de idolatria”.

Essa identidade um tanto fluida e imprecisa pode estar na gênese dos conflitos dessa congregação, de modo especial na questão da observância do judaísmo que remetia à questão fulcral de todas as congregações judaicas ao longo da história: quem é judeu?

Parafrazeando Chaunu, pode-se afirmar que se a causa para a intolerância é religiosa, a causa para a tolerância é comercial. Grell e Scribner relembram o caso das

¹⁹ PEREYRA, A. I. **Espejo de la Vanidad Del Mundo**. Amsterdã, 1671.

cidades de Frankenthal, Altona e Glückstadt, no Palatinado, cujos Conselhos Municipais, no início do século XVII, decidiram aplicar a tolerância aos refugiados e imigrantes valões, judeus e holandeses que lá chegavam, muitos oriundos de Hamburgo e Frankfurt, cidades nas quais a hostilidade do clero luterano fazia com que a tolerância fosse meramente formal. Continuam os autores afirmando que “uma semelhante razão de estado mercantilista está por trás das ações do governo de Elizabeth I, da Inglaterra”²⁰.

Desta forma, os pujantes e empreendedores mercadores judeus foram aceitos e tolerados na República das Províncias Unidas, uma vez que sua ação e seus contatos na Europa e nas Américas, especialmente dentro do território controlado pelo inimigo espanhol, fariam prosperar as Províncias Unidas e suas Companhias Licenciadas para Comércio nas Índias.

Considerando-se a existência de conflitos entre os interesses eclesiais e os do Estado e das Companhias de comércio na República Holandesa, emergia a figura do magistrado como moderador das crises. Em acurada definição de Méchoulan,

*“a autoridade do magistrado sustenta a Igreja na medida em que esta concorre com seus funcionários – os pastores – para o bem público. A Igreja deve velar pela proclamação do Evangelho e evitar entrar em espinhosas questões dogmáticas que avivam as divisões e causam as secessões. Os pastores, privados de qualquer poder político, devem exercer um papel pacífico e trabalhar, mesmo contra sua vontade, na manutenção da tolerância”*²¹.

Faz-se necessário recordar que, no apogeu do triunfalismo calvinista, na Holanda, ninguém negava a liberdade de consciência, vista como uma prova da libertação da “tirania papal”. Todavia, para a verdade calvinista, liberdade de religião e de opção religiosa não significava liberdade de expressão. “Liberdade de consciência não significava permitir que seitas viciosas falassem livremente, deste modo seduzindo corações e criando discórdia. Antes, as autoridades públicas tinham o dever de silenciar aqueles que tentassem minar a verdadeira religião que eles perversamente se recusaram a aceitar. Colocado de outra

²⁰ *Op. cit.* p. 8.

²¹ MECHOULAN, H. **Amsterdam XVII^e siècle – Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance.** Paris: Ed. Autrement, 1993, p. 42.

forma, a liberdade de consciência era viver em Cristo, o que, na prática, implicava aderir à fé reformada protestante”²².

Méchoulan aborda o problema por outro viés:

*“Por liberdade de consciência entende-se o direito que o homem possui de meditar na solidão de seu lar, de ler as obras de sua escolha, de expressar, no meio de sua família e de seus amigos, as suas opiniões. Ninguém, em Amsterdã, questiona essa liberdade. Mesmo não se podendo negar a incidência confessional sobre a carreira ou a profissão, nunca a segurança pessoal ou de seus bens esteve ameaçada. O que é admirável é, sobretudo, a possibilidade de não frequentar nenhuma Igreja, de não pertencer a nenhuma seita”*²³.

Andrew Pettegree remonta ao início da República Holandesa a determinação dos ministros da Igreja Reformada em converter toda a sociedade à sua fé: “Em termos mais amplos, os ministros, naqueles anos, estimulados por seu quase inacreditável progresso, de seita banida a Igreja oficial, esperavam agora construir seu sucesso, criando uma igreja nacional, mesmo uma sociedade calvinista, na qual eles exerceriam uma influência preponderante em várias áreas da vida social”²⁴.

As políticas de tolerância religiosa existentes na República Holandesa no século XVII são o tema de um importante estudo de Joke Spaans, intitulado “Religious policies in the seventeenth-century Dutch Republic”²⁵. As políticas de tolerância, sustenta o autor, eram fruto de uma calculada disputa de poder entre a Igreja e o Estado, não sendo o calvinismo de *per se* um modelo de tolerância, mas trazendo consigo o pragmatismo

²² VAN GELDEREN, M.. **The political thought of the Dutch Revolt, 1555-1590**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 250, 257-8.

²³ MECHOULAN, H.. **Amsterdam XVII° ...**, pp. 48-49.

²⁴ PETTEGREE, A.. *The politics of tolerance in the Free Netherlands, 1572-1620*, in Grell e Scribner, *op. cit.*, pp. 182-198.

²⁵ **In** PO-CHIA HSIA, R. e H. F. K. van Nierop (eds.). **Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 72-86.

necessário para entender e utilizar a tolerância como ferramenta de estabilidade e promoção econômica ²⁶.

Esse pragmatismo, matriz do “espírito do capitalismo” weberiano ²⁷, dava tanto aos ministros quanto aos magistrados calvinistas a possibilidade de administrar conflitos tendo em vista sempre também os interesses da República Holandesa. Nesse jogo de tensões, havia espaço mesmo para o “papismo”, ligado umbilicalmente ao “inimigo hereditário” espanhol. Estes conseguiam reunir-se clandestinamente em várias cidades, e outras vezes de forma aberta e ostensiva, burlando a lei e os placares de proibição dessas reuniões, inclusive ameaçando a autoridade civil, como no episódio de Texel, em 1616, citado por van Nierop ²⁸. Ainda assim, e considerando sua utilidade para os negócios da República Holandesa, a autoridade civil permitia que se realizassem reuniões “secretas” das quais eram sabidos o lugar, os participantes e o que se faria nelas.

Bibliografia

- BRUN, J.. **La véritable religion des Hollandais**. Amsterdã, 1675.
- BURNETT, Stephen G. *Reassessing the “Basel-Wittenberg Conflict”: Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship*, p. 181, **in Hebraica Veritas**,
- COUDERT, Allison P. e SHOULSON, Jeffrey S. (ed.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 181-201.
- CHAUNU, P.. **L’Aventure de la Réforme**. Paris: Ed. Complexe, 1991.
- COHN, Norman, **The pursuit of the Millennium**. Oxford: Oxford USA Trade, 1990.
- KAPLAN, Y.. **Judíos nuevos en Amsterdam – estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996, p.12.
- MECHOULAN, Henry. **Amsterdam XVII^e siècle – Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance**. Paris: Ed. Autrement, 1993.
- PEREYRA, A. I.. **Espejo de la Vanidad Del Mundo**. Amsterdã, 1671.
- PO-CHIA HSIA, R. e H. F. K. van Nierop (eds.). **Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 72-86.
- VAN GELDEREN, M.. **The political thought of the Dutch Revolt, 1555-1590**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 250, 257-8.

²⁶ Sobre a intolerância religiosa calvinista, especialmente em Genebra, a “Roma protestante”, focando de modo particular no suplício de Miguel Servet, ler CAMMILLERI, R. **La vera storia dell’Inquisizione**. Roma: Ed. Piemme, 2001, e CHAUNU, P. **L’Aventure de la Réforme – le monde de Jean Calvin**, *op. cit.*.

²⁷ WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. S. Paulo: Companhia das Letras, 2004.

²⁸ VAN NIEROP, H. F. K.. *Sewing The bailiff in a blanket: Catholics and the law in Holland*, **in** PO-CHIA HSIA, R e H. F. K. van Nierop (eds.), *op. cit.*, pp. 102-111.