



TEOLOGIA

SOCIEDADE

Nº 2

Dezembro de 2005 ■ São Paulo - SP

- ▶ PASTORES TRADICIONAIS EM CENÁRIOS MUTANTES: A OCUPAÇÃO-PROFISSÃO PASTOR NAS IGREJAS PROTESTANTES BRASILEIRAS NO FINAL DO SÉCULO XX

Leonildo Silveira Campos

- ▶ A SAGA DA CRIAÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL BARTH

Adilson Souza Filho

- ▶ A MISSÃO SOCIAL DA IGREJA: DESDE ROMANOS 13.1-7 ATÉ CONSTANTINO

Thimóteo Carriker

- ▶ A FÉ REFORMADA E SEUS DESAFIOS PARA HOJE

Eduardo Cavasso Faria

- ▶ LITURGIA NO APOCALIPSE DE JOÃO

João Adriano Filho

- ▶ A VINHA DE YAHWEH

*Marcos Paulo Monteiro**Da Cruz Beirão*

- ▶ RESENHA: A BUSCA DO JESUS HISTÓRICO, DE ALBERT SCHWEITZER

*Lygia**Oliveria**dos Santos*



Editor

Eduardo Galasso Faria

Comissão Editorial

**Eduardo Galasso Faria, Fernando Bortoleto Filho,
Gerson Correia de Lacerda, Shirley Maria dos Santos
Proença e Valdinei Aparecido Ferreira.**

**Teologia e Sociedade é editada pelo
Seminário Teológico de São Paulo da
Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
E-mail: teologiaesociedade@seminariosaopaulo.org.br
Endereço: Rua Genebra, 180 – CEP 01316-010
São Paulo, SP, Brasil
Telefone (11) 3106-2026
www.seminariosaopaulo.org.br**

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Teologia e Sociedade / Seminário Teológico de São Paulo / Vol.
1, nº 2 (dezembro 2005). São Paulo: Pendão Real, 2005.

Publicação Semestral
ISSN 1806-5635

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.

Revisão: Gerson Correia de Lacerda
Eduardo Galasso Faria

Planejamento Gráfico, Capa e

Editoração eletrônica: Sheila de Amorim Souza

Impressão: Potyguara

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados são
de inteira responsabilidade de seus autores.

Apresentação

Eduardo Galasso Faria - Editor

Teologia e Sociedade prossegue, em seu segundo número, com o propósito de refletir as preocupações teológicas frente à problemática vivida pelo mundo de hoje e pela igreja. Diversos temas estão sendo abordados.

O Rev. Leonildo Silveira Campos, em análise sobre a ação pastoral na atualidade, trata do impacto das mudanças culturais sobre a forma tradicional de atuação dos pastores nas igrejas históricas, especialmente diante da competitividade com os pastores e líderes religiosos de influência neopentecostal. Concluindo sua explanação, pergunta: estariam as instituições teológicas que preparam os novos pastores em condições de oferecer uma contribuição diante do novo mercado religioso?

O Rev. Adilson de Souza Filho escreve sobre a metodologia utilizada por Karl Barth para configurar literariamente o relato da criação em Gênesis 1 e 2. Depois de mostrar o

itinerário teológico de Barth, desenvolve o seu pensamento sobre a saga, a partir do pacto da graça e da Trindade, como "único meio dos escritores bíblicos relatarem seu encontro com Deus", descartando o princípio de "acomodação" de Calvino. Os leitores observarão que, nos dois números de nossa revista, dois artigos estão relacionados, embora sob perspectivas diferentes, com o tema da criação. O fato de que isto tenha ocorrido de forma espontânea, sem qualquer entendimento ou solicitação prévios, é sintomático. De fato, frente aos problemas ecológicos vivenciados pelo mundo de hoje, o assunto não é só oportuno como urgente!

"A visão e os valores que orientam o movimento ecumênico em direção ao amanhã" é um texto de Konrad Raiser que trata, de forma transparente e franca, das linhas de pensamento e ação desenvolvidos pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) nos últimos anos. No momento em que se busca uma proximidade maior com este organismo internacional que, desde suas origens, busca a unidade da igreja de Cristo no mundo, é importante conhecer a discussão atual que se desenvolve em seu seio, acerca da criação de uma nova configuração para a ação ecumênica. Junte-se a isto a importância da primeira reunião de sua Assembléia Geral na América Latina, a ser realizada nos próximos dias 14 a 23 de fevereiro de 2006, em Porto Alegre.

A missão da igreja certamente estará presente muitas vezes entre os temas a serem discutidos pela revista. Em "A missão social da igreja: desde Romanos 13.1-7 até Constantino", o Rev. Timóteo Carriker vai ao texto bíblico para analisar o pensamento de Paulo sobre a questão e prosseguir até o século IV, com a história da Igreja Primitiva. Traz a polêmica, hoje reavivada, sobre a interpretação de Rm 13 quanto ao relacionamento entre a igreja e as autoridades, mostrando como "as primeiras comunidades cristãs participaram da transformação das estruturas do Império Romano, subvertendo seus valores e privilégios". Também relacionado com este item, em "A

Fé Reformada e seus desafios hoje", retomamos o pensamento de João Calvino e de seus seguidores, que mais uma vez chamam nossa atenção.

A área de Bíblia apresenta a contribuição do Prof. José Adriano Filho, que analisa a estrutura do livro de Apocalipse, apontando para a realização da justiça de Deus na história e a vitória sobre Satanás. Em "Liturgia no Apocalipse de João", ele enfatiza a forma litúrgica em que está envolvida a manifestação da esperança cristã e fala do culto como centro de aprendizagem cristã. Por seu turno, o Rev. Marcos Bailão, em "A Vinha de Yahweh", depois de analisar a estrutura literária do Canto da Vinha, no capítulo 5 de Isaías, prende-se às perícopes que criticam aqueles que produziam "uvas amargas em vez de doces", com a exploração que faziam do povo de Deus.

Ao final, o Rev. Lysias Oliveira dos Santos apresenta a resenha sobre o clássico livro de Albert Schweitzer que, por muitos anos, determinou os rumos da pesquisa desenvolvida na Europa em torno do Jesus Histórico. Por seu imprescindível papel na discussão desta temática, sua edição em português, quase um século após sua publicação original e apesar das limitações, é uma importante contribuição da Editora Novo Século (Fonte Editorial) para os estudiosos do Novo Testamento e da cristologia.

A todos os que nos acompanham, uma boa leitura! Glória seja dada a Deus!

Sumário

- 6 ▶ PASTORES TRADICIONAIS EM CENÁRIOS
MUTANTES: A OCUPAÇÃO-PROFISSÃO
PASTOR NAS IGREJAS PROTESTANTES
BRASILEIRAS NO FINAL DO SÉCULO XX**

Leonildo Silveira Campos

- 20 ▶ A SAGA DA CRIAÇÃO NA TEOLOGIA
DE KARL BARTH**

Adilson Souza Filho

- 38 ▶ A MISSÃO SOCIAL DA IGREJA: DESDE
ROMANOS 13.1-7 ATÉ CONSTANTINO**

Thimóteo Carriker

- 50 ▶ A FÉ REFORMADA E SEUS
DESAFIOS PARA HOJE**

Eduardo Galasso Faria

- 60 ▶ A VISÃO E OS VALORES QUE
ORIENTAM O MOVIMENTO
ECUMÊNICO EM DIREÇÃO
AO AMANHÃ**

Konrad Raiser

- 70 ▶ LITURGIA NO APOCALIPSE
DE JOÃO**

José Adriano Filho

- 82 ▶ A VINHA DE YAHWEH**

Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão

- 94 ▶ RESENHA: A BUSCA DO JESUS
HISTÓRICO, DE ALBERT SCHWEITZER**

Lysias Oliveira dos Santos

Pastores tradicionais em cenários mutantes:

a ocupação-profissão pastor nas igrejas protestantes brasileiras no final do século XX *

Introdução

O objetivo deste texto é reunir algumas reflexões sobre o pastor protestante brasileiro pertencente às igrejas consideradas tradicionais ou históricas, focalizando-se em especial, o impacto que as mudanças sócio-culturais têm exercido sobre a sua ocupação, profissão e carreira.

Na primeira parte há uma descrição do cenário, espaço ou campo religioso, para se usar a terminologia de Pierre Bourdieu,¹ no quais os atores religiosos, clérigos e instituições, se

Leonildo Silveira Campos

movem. Em seguida, há uma análise das mudanças que estão ocorrendo nas fronteiras deste micro-campo simbólico, ressaltando-se nela o mal-estar experimentado e exteriorizado pelos atores, no caso os pastores, ao perceberem que as fronteiras que acolhem as suas ocupação, carreira ou profissão estão rapidamente se movendo. Na última parte deste texto há um esforço de interpretação, usando-se para isso os tipos ideais weberianos para compreender como esses atores reagem ao perceber as alterações no cenário frente à crescente inadequação de seus papéis, ocupação e profissão.

As reações dos atores religiosos nestes novos cenários em construção no entanto, vão desde as tentativas de adaptação à nova situação até a desistência em se dar continuidade a uma ação social considerada agora de pouca importância. Em outras palavras,

* As idéias preliminares contidas neste artigo foram apresentadas no Congresso Europeu de Americanistas em Varsóvia, em 2000, no Simpósio: "Religiones en America Latina y el Caribe al advenimiento del Siglo XXI". Posteriormente, algumas dessas idéias foram mais bem desenvolvidas e publicadas na revista *Teoria e Pesquisa* da Universidade Federal de São Carlos, número 40-41, janeiro/julho de 2003, p. 73-106.

¹ Pierre BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 27, 79 ss.

pretende-se aqui apreender um processo que vai além do fenômeno religioso e se enraíza no contexto de uma mutação sócio-cultural muito mais ampla, que se expressa, sobretudo, em uma situação de diferenciação religiosa, pluralismo e competitividade.

Analisamos neste texto atores sociais que atuam em um contexto de turbulência institucional e de mudanças que afetam o status, papel e funções tradicionalmente atribuídas a eles. Neste cenário, para sobreviver, os pastores protestantes tradicionais precisam de uma constante luta contra adversários que parecem levar mais vantagem na atração de adeptos ou seguidores. Assim, nesta competição eles precisam enfrentar lideranças emergentes que vão desde os pastores pentecostais, neopentecostais e líderes de novos movimentos religiosos, até novas lideranças internas e externas ao micro-campo. Estas lideranças usam elementos oriundos da psicologia, psicanálise ou de outras áreas de especialização, imitando muitas vezes terapeutas e práticas de atores ligados ao campo médico-social, os quais foram chamados em estudo publicado na Suíça de "novos clérigos".²

Conseqüentemente, há um processo de "desmanche" das antigas "formatações" e dos jeitos tradicionais de se praticar o pastorado no meio protes-

tante tradicional. Até porque, na medida em que há uma recomposição do campo religioso a partir de novos modelos, surgem desafios e *scripts* que não estavam previstos, desafiando e orientando a ação social de novos e antigos atores. Emerge assim um novo estilo de ser "pastor": o "animador de auditório", o "*public relations*", o "pastor-cantor", o "especialista em marketing religioso", um novo tipo de comunicador religioso, o "telepastor". Em certos círculos exige-se que esses agentes saibam curar, exorcizar ou pedir dinheiro, sem qualquer necessidade de saber ou de deter aqueles conhecimentos que tradicionalmente eram exigidos para o exercício da ocupação esperada: perito em exegese bíblica, em teologia sistemática ou um especialista na arte de pregar ou de aconselhar pessoas.

Se o cenário realmente mudou, perguntamos: em que isso afeta o exercício do pastorado em denominações religiosas pertencentes ao protestantismo histórico, que são fortemente institucionalizadas? Ora, esse novo *design* da função pastoral implica no abandono do que Jean-Paul Willaime chama de "pastor-doutor", um tipo ideal que encontra na "ecclesia" as fontes de legitimação ideológica para sua pregação e ação pastoral.³ Aliás, o protestantismo tradicional já tinha sido desafiado em sua maneira de

² Jean Paul Willaime. *La précarité protestant: Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides, 1992 (cf. tradução para o português dos capítulos cinco, seis e sete na revista Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, nºs 23, 25 e 27).

² Gilbert VINCENT et alli. *Les nouveaux clercs: prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humanines et de la santé*. Genève: Labor et Fides, 1985.

desenhar a ocupação de seus pastores quando do surgimento do pentecostalismo, no início do século XX. Isto porque, as manifestações carismáticas, que fizeram surgir novos movimentos religiosos no seio do cristianismo protestante e católico, colocaram outras formas de discutir a questão da liderança, especialmente nas comunidades evangélicas. Carlos Garma Navarro, percebeu bem essa questão em um estudo antropológico sobre o pentecostalismo na cidade do México, na metade dos anos 90.⁴

Toda essa movimentação de atores e cenários abre espaço para o surgimento daquilo que a sociologia da religião francesa tem chamado de “os novos clérigos”. Nessa categoria, os pesquisadores procuram inserir padres, pastores e especialistas em relações humanas, os quais estão voltando para a cura de almas, para o cuidado com a saúde psico-espiritual dos fiéis, aconselhando-os como fazem os psicólogos profissionais, embora sem ter a formação específica desses terapeutas com os quais eles tentam concorrer: assistentes sociais, psicólogos, psicanalistas entre outras atividades típicas dos que trabalham com a saúde humana – física ou emocional.⁵

⁴ Carlos Garma Navarro. “Los problemas de liderazgo y de los dirigentes religiosos en el pentecostalismo”, in *Buscando el Espíritu, pentecostalismo en la ciudad de México*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma. México, 1997 (p.113-141).

⁵ Talvez o alto número de pastores com problemas emocionais e psíquicos mais ou menos graves encontrados em pesquisa feita pelo Dr. Francisco Lotufo Neto, professor de psiquiatria da Faculdade de Medicina da USP (material ainda não publicado), seja

Que relações se estabelecem então, nesse contexto, entre esses novos “intermediários culturais” e o público que recebe as suas mensagens e os reconhecem como líderes? De que forma os futuros líderes, nos seminários teológicos, são preparados ou moldados para o exercício futuro de sua ocupação? De onde provém, no discurso dos “novos clérigos”, a legitimidade pretendida? Como eles são avaliados interna e externamente? O que acontece quando a lógica do mercado se sobrepõe às formas tradicionais de se julgar os resultados do exercício do pastorado em uma determinada comunidade ou denominação? Que conhecimentos e competências são exigidas daqueles que se encontram no campo, mas não detêm conhecimentos e habilidades agora valorizados no mercado de bens simbólicos?

Jean Rémy⁶ constatou que nessa nova sociedade o clérigo está à procura de uma nova imagem positiva de si e do trabalho por ele desempenhado na sociedade. Isso

uma consequência desse ideal dos pastores de servirem como conselheiros psico-espirituais das pessoas que os procuram sem, no entanto, terem respaldo de um outro terapeuta que lhes possa servir de apoio. Trata-se de uma atividade emocionalmente desgastante para a qual quem teve apenas a formação teológica não está preparado, a despeito de toda a boa vontade. O resultado é o desgaste, a incorporação de problemas psíquicos e a deterioração dos vínculos emocionais com a igreja, família e com os padrões de “sanidade” geralmente associados com o papel do pastor em uma igreja local.

⁶ Jean REMY. “Clericature: conflits de légitimité entre savoirs religieux et savoir exogènes”, in G. Vincent et. alii. *Les Nouveaux clercs: prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*. Genève: Labor et Fides, 1985, p. 43 ss.

talvez explique a redescoberta que pastores presbiterianos brasileiros estão fazendo da psicanálise freudiana, talvez à sombra do imaginário coletivo, dos antigos confessionários católico-romanos - a clínica pastoral. É curioso que eles estejam descobrindo uma prática terapêutica que, devido à ênfase na sexualidade, parecia tão distante das preocupações de pastores piedosos e puritanos. Todavia, essa busca reflete o esforço que os pastores estão fazendo em busca dos saberes na área das ciências humanas, particularmente da psicanálise, e que tem sido objeto de estudos, entre outros, de Jean-Paul Willaime.⁷

Nós também temos pesquisado o meio evangélico e a atuação de suas lideranças pastorais e leigas, do ponto de vista da sociologia da religião. Nessas investigações temos observado a existência, particularmente no meio neopentecostal brasileiro, de significativos processos de mudança que afetam diretamente as funções do líder religioso protestante tradicional, que se apresentava mais em um estilo de liderança burocrática racional-legal do que na forma carismática de exercer o poder no grupo religioso. Como resultado disso, não se pode negar que há um novo perfil emergente de pastor, o qual aparentemente se mostra mais adequado a um contexto de pós-

modernidade e de demandas oriundas de uma sociedade hedonista, dominada pelos meios de comunicação de massa, que fazem do aqui e agora o centro de sua retórica.

Para atender a esses novos reclamos sociais está surgindo uma nova linhagem de líderes religiosos que despreza títulos tradicionais como "pastor" ou até mesmo "missionário" para erigir uma nova liderança baseada na figura do "bispo" ou do "apóstolo".⁸ Para localizar esses novos agentes basta apertar o controle remoto de nossa televisão, principalmente se ela for uma TV a cabo. Lá encontraremos essa geração de novos clérigos, que atuam nas programações de igrejas neopentecostais brasileiras, tais como a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Apostólica Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Sara Nossa Terra, Comunidade Cristã Paz e Vida e tantas outras igrejas e movimentos surgidos após os anos 70 no Brasil.

No entanto, a adoção de novas performances ou títulos por parte dos

⁷ Jean-Paul WILLAIME. "Les pasteurs et les sciences humaines: l'exemple de la psychanalyse" in G. Vincent et alii. *Les Nouveaux clercs: prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*. Genève: Labor et Fides, 1985, p. 87ss.

⁸ Luis Carlos Reyes apresentou no México uma estimulante análise do uso do título de "apóstolo" em uma Igreja pentecostal mexicana, "Luz del Mundo". Para Reyes, essa concepção de apóstolo tem origem no gnosticismo e no islamismo. Para os seguidores do islamismo, Maomé "não é o pai de alguns de seus homens, mas ele é o apóstolo de Deus e o selo dos profetas". Também, "o apóstolo certamente é uma luz na qual a iluminação é alcançada". Cf. Luiz Carlos Reyes, "Los orígenes gnósticos e islâmicos del concepto de apóstol en la Luz del Mundo", in *Revista Acadêmica para el Estudio de las Religiones*. Tomo III, Mexico, 2000, p. 213 ss.

“homens de Deus” ocorre também em grupos católicos, dissidentes ou não. Há, por exemplo, casos na Igreja Católica Apostólica Brasileira, em que “padres exorcistas” também realizam, após a missa formal, sessões de terapias e possessões mediúnicas tipicamente kardecistas, realizando passes e curas de doentes, transmitindo vibrações para fiéis doentes ou portadores de problemas. Por sua vez, a Renovação Carismática Católica também faz surgir novas formas de agentes religiosos, clérigos (sacerdotes) e leigos ligados ao Apostolado da Oração, os quais também curam e exorcizam demônios. Muitos deles fazem sucesso frente às câmeras de televisão da Rede Vida de Televisão ou das emissoras ligadas a grupos carismáticos da região de Campinas e de Cachoeira Paulista, entre elas a TV Canção Nova ou a TV Século XXI.⁹

⁹ Veja: Brenda CARRANZA. *Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências*. 2ª ed. Aparecida: Santuário, 2000.

1. O Cenário em que os pastores-atores se movimentavam

O campo religioso é visto aqui como o cenário em que os atores, no caso os pastores, se movem. Isso, contudo, deve ser analisado tanto de uma forma sincrônica como também diacrônica. Até porque, a atual configuração do *design* da ocupação, carreira ou profissão pastor está atrelada, em primeiro lugar, ao processo histórico de expansão da civilização européia, que resultou do Renascimento e da Reforma do século XVI. Mais adiante, este referencial foi se tornando dependente da crescente presença dos EUA, que fez do continente latino-americano palco de uma expansão pioneira iniciada pelos pais-peregrinos. Esse cenário religioso seria marcado por uma religião protestante com fisionomias calvinista, luterana, anglicana e wesleyana, que no século XIX iria mandar missionários para a América Latina, Ásia e África.

Assim, desde o século XVI, soldados, comerciantes, imigrantes, aventureiros e missionários, cada um à sua maneira, atuaram como atores ativos na implantação dessas novas fronteiras – geográficas e culturais - do Novo Mundo. Por sua vez os nativos, em sua maior parte, se posicionaram quase sempre passivamente, propiciando dessa forma facilidades

adicionais à expansão colonial inglesa, portuguesa, espanhola e outras mais, no espaço que hoje chamamos de América Latina.¹⁰

Foi somente há pouco mais de 500 anos que a divindade judaico-cristã passou a ser usada como escudo e fiança para se estabelecer uma síntese cultural propícia para os interesses mercantilistas, políticos e econômicos da Europa. Os clérigos desse período eram também, à sua moda, conquistadores e guerreiros, construtores e mantenedores de uma determinada ordem social. Estabeleceu-se assim, nos trópicos, uma guerra "santa" contra o paganismo indígena e todas as outras formas de religiosidades que apresentassem algum risco à síntese católica e ibérica, reconstruída na América.

Assim, naqueles primeiros confrontos, os deuses e agentes nativos foram dominados, porém nunca vencidos. Até porque, seus adoradores encontraram a melhor forma de resistir, praticando a contra-invasão, fazendo sobreviver nos hábitos, costumes e religiosidade dos brancos dominadores e seus descendentes mestiços as antigas religiosidades pré-colombianas ou oriundas da África negra. Daí surgiram novas sínteses, sincretismos e hibridismos, muito mais culturais do que raciais, nos quais velhas

culturas ressurgem aqui ou ali, particularmente no imaginário coletivo das gentes. É claro que isso acontece de forma desfigurada, mas muito viva e com força capaz de influenciar culturas e comportamentos religiosos, que muitas vezes são portadores de roupagens novas, mas incapazes de esconder algumas características que sempre marcaram aqueles povos que habitam a região há mais de dez mil anos.

Podemos também ligar esses "novos" movimentos religiosos, em particular os novos pentecostalismos, nosso objeto de estudo, aos vários tipos de protestantismos, catolicismos e religiosidades nativas que os precederam nessa longa história de violências e conflitos. Esta perspectiva dinâmica dos conflitos, acomodações e interpenetrações das civilizações na América Latina, impede que o cenário cultural, inclusive o campo religioso, seja visto como um espaço social cristalizado, impermeabilizado a ações transformadoras e novas sínteses religiosas. Por isso mesmo, o campo religioso está balizado por instituições e agentes que, no dizer de Pierre Bourdieu, se encontram em permanente estado de conflito e interação, no qual há tentativas de anexação, transação, destruição, anexação, contestação e outras atividades típicas de uma situação de beligerância.

Por tudo isso, pode-se dizer que o campo religioso latino-americano não se apresenta com uma configuração social estática, histórica ou socialmente cristalizada. Neste cenário conturbado,

¹⁰ Sobre as relações entre interesses econômicos e políticos na trajetória dos missionários e as relações entre a pregação da salvação individual e o início da modernização no Brasil ver: Richard GRAHAN. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)*. São Paulo: Brasiliense, 1973, p. 287-308.

conflitivo e beligerante, emergem novos atores e outras identidades culturais se estabelecem, tais como os cultos afro-americanos, protestantes, pentecostais, novos movimentos religiosos de origem oriental e ocidental. Enquanto isso, a Igreja Católica perde o controle hegemônico, mas não o referencial tanto do campo religioso como da religiosidade das massas, a despeito do enorme crescimento, no Brasil, do movimento de renovação carismática católica e do sucesso na mídia de seus padres-cantores como Marcelo Rossi, José Maria e outros.

A partir dessa nova dinâmica invertem-se posições, atores e instituições, em um cenário caracterizado pelo "deslocamento" ou "descentralização". Nesse aspecto, "o que parecia sólido se desfaz no ar", uma frase de origem marxista que tem sido usada para caracterizar o que alguns chamam de pós-modernidade. Foi assim que os atores, antes bem situados no centro do palco, passaram a ocupar papéis secundários, enquanto outros simplesmente desapareceram na penumbra do passado ou na periferia do campo religioso.

Ao analisarmos esta realidade religiosa entretanto, não nos deixemos enga-

¹¹ Danielle HERVIEU-LÉGER. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

¹² Sobre as implicações das mudanças no campo religioso para uma sociologia da transmissão religiosa no Brasil e no Peru, cf. Dario Paulo Barrera RIVERA. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d' Água, 2001.

nar quanto às aparentes rupturas do atual campo religioso latino-americano, onde existem tanto rupturas como continuidades e o que se vê nem sempre "é", e o que "é" pode até não ser visível aos olhos. Por outro lado, o efêmero convive com o permanente e o que parece perder importância de repente ressurgue, fragmentando-se as próprias formas anteriormente assumidas pelo fenômeno religioso expresso em termos doutrinários, rituais e organizacionais.

Portanto, continua entre nós a reconfiguração do campo simbólico, permitindo aos sujeitos religiosos se expressarem de modos caleidoscópios, rompendo com as formas tradicionais de reprodução simbólica e de transmissão da memória, como tem insistido Danièle Hervieu-Léger¹¹ e foi demonstrado há seis anos, por Dario Paulo Barrera Rivera em uma tese de doutoramento.¹² Daí a importância das observações de Peter Berger,¹³ ao insistir que a dinâmica do campo religioso passou a ser impulsionada pelas regras da competição de um livre mercado religioso, dentro de um quadro cultural marcado pelo pluralismo.

Com relação à contaminação entre "mercado" e "campo religioso" há abordagens recentes de norte-americanos, que valorizam o aspecto religioso das organizações que visam lucro bem como

¹³ Peter Berger. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1983. Também Peter BERGER. *A far glory – the quest for faith in an age of credulity*. New York: Doubleday, 1993.

aspectos organizacionais e mercadológicos, pertencentes à categoria religiosa.¹⁴ O que acontece então com os novos e antigos atores religiosos, diante dessa nova lógica de mercado importada? Como eles surgem, agem e se organizam? Quais as ligações que existem entre a programação tradicional dos clérigos e as novas exigências por um novo ator, que seja intermediário entre os deuses e as atuais demandas culturais?

O deslocamento de instituições e agentes, ao lado do aparecimento de novos movimentos religiosos e de novos clérigos, mostra-nos o quanto as fronteiras culturais, especialmente as religiosas, se tornaram flexíveis e móveis. Assim, o campo religioso está muito longe daquela cristalização sonhada por fundamentalistas a respeito da rigidez tanto da *morphe* como da doutrina. Por outro lado, todo campo religioso, mesmo em mutação, não se comporta de forma aleatória diante de seu passado e das forças históricas que traçam os limites de sua constituição, expansão e reprodução. Há um leque limitado para as transformações, para o qual a história de cada micro-campo contribui em muito.

Como resultado dessa mobilidade das fronteiras culturais na América Latina, especialmente no século XX, com mais força após o final da Segunda Guerra mundial, houve um "desajuste" ou uma "desmontagem" de antigas formas de convivência religiosa. A explosão pentecostal talvez seja a ponta desse *iceberg*, com suas ênfases nos dons espi-

rituais, na cura divina e no exorcismo, o que lhe valeu uma enorme aceitação no Brasil, Chile, Guatemala e tantos outros países do continente.

Como resultado desse dinamismo da religiosidade, o campo religioso não mais se contém dentro dos moldes históricos aos quais estava confinado e estabelecido, muitas vezes por força ou negociação entre as partes. Por isso mesmo, vive-se no continente, uma explosão de religiosidades, da qual se beneficiam novos grupos, movimentos e seitas, entre eles os novos pentecostais. Um exemplo disso é a brasileira Igreja Universal do Reino do Deus (IURD, fundada em 1977), que a nosso ver, se tornou um protótipo de movimentos "neopentecostais".

Por outro lado, a velha Igreja Católica, beneficiária direta da ordenação colonial da América Latina, reagiu diante de tantas transformações, ora de uma forma integrista, ecumênica, libertadora e, hoje, desenvolvendo a sua própria versão de pentecostalismo - a Renovação Carismática Católica, sociologicamente estudada no Brasil por Reginaldo Prandi, Ari Pedro Oro, Marcio Fabri dos Anjos (org).¹⁵

¹⁴ DEMERATH III, N.J.; HALL, Peter D.; SCHMITT, Terry; WILLIAMS, Rhys H. (editors). *Sacred companies - organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. New York: Oxford University Press, 1998.

¹⁵ Reginaldo PRANDI. *Um sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp, 1997; Ari Pedro ORO. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996; Márcio Fabri DOS ANJOS (org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Soter-Paulinas, 1998.

2. Quando as fronteiras se movem sob os pés do ator-pastor

O desenvolvimento histórico latino-americano, na segunda metade do século XIX, criou espaços autônomos dentro do campo religioso hegemonicamente dominado até então pela Igreja Católica. Foi assim que no Brasil se tornou possível a existência de interstícios ou micro-espacos onde habitavam republicanos, liberais, maçons, positivistas, socialistas e, também, protestantes. Dessa forma, o protestantismo (luterano, congregacional, presbiteriano, metodista e outros), historicamente se inseriu dentro dessas brechas, que se agigantaram após a volta para Portugal da Família Real com a conseqüente independência política do Brasil, tão logo cessado na Europa o vendaval napoleônico.

Tais transformações fizeram com que o campo religioso latino-americano se

tornasse competitivo, o que provocou atritos entre atores, na busca de meios de ações racionalizadas, entre elas práticas de marketing religioso, que lhes possibilitassem um melhor posicionamento no mercado religioso. O campo se tornou competitivo a partir de seu dinamismo. Assim, o campo é hoje competitivo e pluralista, o que reflete tanto a existência de um processo de secularização como o seu oposto – a explosão de novas formas de religiosidade.

Dentro deste campo religioso, em crescente processo de fragmentação, as fronteiras voltaram a se mover, se é que uns dias estiveram estagnadas. Conseqüentemente, este mover constante trouxe sérias dificuldades para as instituições religiosas institucionalizadas, que agora reconhecem a sua impossibilidade de acompanhar o dinamismo e a movimentação dos fiéis. Neste cenário flexível e dinâmico e com esta movimentação de fronteiras, surge certo mal-estar entre os clérigos. Internamente, aparecem os conflitos entre os papéis, tensões

entre pastor e comunidade, particularmente nas igrejas e denominações, onde o poder se centraliza nas comunidades e igrejas locais. O novo contexto privilegia, tal como no período colonial nos EUA, o clérigo flexível, que à semelhança do pastor metodista nas fronteiras do meio oeste, conseguia se mover para todos os lados e direções.

O uso da mídia, já no final do século XX, se tornaria uma exigência praticamente obrigatória para se conseguir a necessária expansão das fronteiras, além dos limites paroquiais e diocesanos. À flexibilidade na oferta de bens simbólicos se contrapõe a dinâmica exigência dos receptores. A identidade dos grupos religiosos e dos clérigos que os servem pode se tornar um elemento importante nesta análise, até porque houve uma desconstrução de identidades que se encontravam mais ou menos estáveis desde o século XIX no meio protestante.

Uma das saídas nesse caso é à busca de uma identidade comunitária imaginada. Por exemplo: a criação de uma enti-

dade chamada "igreja primitiva", que após ser imaginada passa a exigir a sua "restauração", pressuposto com o qual trabalharam russelitas e mórmons do século XIX e, mais tarde, os próprios pentecostais. Todos imaginavam serem eles alternativa a uma possível corrupção da Igreja. O choque de novas identidades e a impossibilidade de um ecumenismo em moldes antigos se tornou evidente. Enquanto isso, o neopentecostalismo viria a ser uma alternativa para o processo de fragmentação de identidades antigas e a busca fundamentalista de novas identidades, como aconteceu no protestantismo, catolicismo e islamismo.

A Igreja Universal do Reino de Deus é considerada por muitos analistas como "pseudo-pentecostal", dada a sua feição híbrida, resultante talvez do fato de ser uma Igreja localizada nas fronteiras do catolicismo popular, das religiões afro-americanas, do protestantismo pentecostal e do espiritismo kardecista. Por isso mesmo, a respeito da IURD

podemos perguntar: Será ela um tipo de religiosidade destinado a trazer de volta as pessoas à religião cristã, cuja forma cristalizada em dogmas, ritos e instituições, impedem uma ação flexível e dinâmica em uma sociedade pós-moderna e desigualmente globalizada? Este novo cenário está levando a religião cristã "tradicional" e "histórica", por um lado, a estigmatizar movimentos como a IURD considerando-os heréticos ou pós-pentecostais.

Por outro lado, esses mesmos grupos religiosos tradicionais estão convivendo com novos atores. Um exemplo é o padre Marcelo Rossi e os padres cantores, na Igreja Católica ou os inúmeros pastores "avivalistas" no protestantismo. Muitos destes novos agentes imitam e empregam estratégias de marketing e visibilidade na mídia originalmente difundidas e consagradas pelo bispo Edir Macedo, o líder maior da IURD. Em todos estes casos, a religião se mistura com o entretenimento oferecido pela mídia, o culto se aproxima dos shows musicais, a religião se sincretiza com os negócios e os agentes religiosos se tornam especialistas em manipular grandes auditórios, como fazem os pop-stars. É impossível, portanto, descrever e interpretar as mutações religiosas que ocorrem na América Latina sem se levar a sério essa enorme quantidade de eventos, novas instituições e atores.

3. Novos pastores-atores religiosos para novos cenários

Os grupos religiosos, para subsistirem socialmente, se organizam e se institucionalizam, reproduzindo as suas estruturas e lideranças. Isto ocorre para que haja continuidade na forma de ser e de se experimentar histórica e culturalmente a religião. É graças a este processo que o pentecostalismo escapa do efêmero e das circunstâncias históricas que permitiram o seu surgimento e rápida expansão por todo o mundo cristão, desde o início do século passado nos EUA. Isso tudo ocorreu dentro de um quadro de contínuas reformulações práticas e até doutrinárias, o que nos desafia para uma necessária tarefa de classificação dos vários pentecostalismos existentes.

Por isso, é necessário que se perceba como este movimento, que gerou o neopentecostalismo em um processo de reformulações contínuas, aconteceu dentro de um quadro de tensão entre *o risco de diluição* numa religiosidade mais ampla e a *cristalização* inevitável dos ritos e doutrinas, que todo grupo religioso está condenado a sofrer ao longo do tempo. Por outro lado, no meio desta tensão se estabelecem os modelos de agentes necessários para a reprodução dos grupos e instituições religiosas. Neles, o padrão

exemplar de autoridade religiosa desejável se aninha nos seminários teológicos, de onde se procuram estabelecer um elenco de habilidades e realizações fundamentais para quem aspira este status pastoral.

Em conseqüência, são elaboradas as formas de seleção, treinamento e regras para a permanência na carreira, quando o carisma atribuído pelos seguidores ao agente se manifesta nas formas de sacerdote, profeta, pastor conforme os estudos de Max Weber, em sua tipologia clássica.¹⁶ Porém, os limites que separavam o "mágico" do "sacerdote", ou ambos do "profeta" se encontram hoje em processo de dissolução. Há pastores-mágicos e sacerdotes que apelam para formas de manipulação dos mistérios no atendimento de desejos e necessidades tipicamente materiais de seus seguidores.

considerações finais

Procuramos deixar claro neste texto que os sinais da crise que assola instituições e agentes religiosos do protestantismo histórico brasileiro são endógenos e exógenos. Exteriormente, há uma crise gerada pelas transformações sociais e culturais de nossa época. Já internamente, há tensões oriundas dessas pressões externas, que não somente geram mudanças na forma cotidiana dos pastores agirem, como também provocam modificações na hierarquia das profissões, que aliadas às mudanças no mercado religioso, provocam incertezas, conflitos e tensões no exercício de sua ocupação, por

parte do pastor. No entanto, tal situação gera modos de adaptação à crise, um tema que foi estudado, do ponto de vista da Sociologia, por Roland Campiche, em um estimulante colóquio realizado em Strasbourg, em 1979, e que resultou em um trabalho intitulado "Padres, pastores e rabinos na sociedade contemporânea".¹⁷

É claro que a gestação de novas lideranças religiosas ocorre e sempre ocorreu dentro de condições históricas, sociológicas e culturais específicas. Bourdieu mostrou muito bem que o profeta é um personagem gerado em tempos de crise.¹⁸ Por isso, não se pode descartar a importância do processo de secularização neste cenário complexo em que o pastor atua. Agora, tanto as instituições religiosas como os seus clérigos são vistos e classificados a partir do abandono dos eixos tradicionais que integravam sociedade, igreja e visão de mundo dos

¹⁶ Max WEBER. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

¹⁷ Cf. Roland CAMPICHE. "Modes d'adaptation à la crise" in *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*. Paris: CERF, 1982. No entanto, a esse respeito, já em 1967, em Montreal, o tema "o clero num mundo em crise" foi objeto da IX Conferência Internacional de Sociologia Religiosa. As palestras ali apresentadas foram publicadas em português sob o título: "O clero num mundo em crise" (Petrópolis, Vozes, 1969).

¹⁸ Pierre BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 27, 79 ss.

fiéis ao redor de valores religiosos e metafísicos. Entendemos aqui, tal como Peter Berger,¹⁹ que secularização é o nome que pode ser dado a este processo histórico-sociológico, marcado pela liberação das idéias, pessoas e instituições do controle exercido durante séculos pela religião.

No entanto, mesmo o processo de crescente racionalidade e secularidade realimenta na sociedade moderna o surgimento de elementos marcados pela subjetividade, irracionalidade, mitos, lendas e superstições até então consideradas marcas da pré-modernidade. É possível que o "retorno" do religioso favoreça não tanto o papel tradicional do pastor, mas, sobretudo, o aparecimento de novas lideranças religiosas não-cristãs. Isto porque o religioso que retorna não o faz dentro dos trilhos da institucionalização anterior do fenômeno religioso que no ocidente chamamos de Igreja, mas na forma de novos movimentos religiosos ou seitas. De qualquer forma a maioria destes movimentos reivindicam uma posição anti-igreja ou anti-religião tradicional institucionalizada.

Daí a importância de avaliarmos o impacto do surgimento do pentecostalismo e de seus líderes, não somente

¹⁹ Peter BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.

²⁰ Jean-Paul WILLAIME. "O pastor protestante como tipo específico de clérigo" em *Estudos de Religião*, n. 25, Ano XVII, dezembro de 2003, p. 119-157.

por meio da referência às crises sociais mais amplas, mas também a partir da crise experimentada pelo micro-campo religioso protestante e por suas instituições. Até porque, diferente de outros profissionais, que obedecem simplesmente a sua empresa para ganhar dinheiro, como bem observou Jean-Paul Willaime, o pastor está ligado à instituição-igreja que serve por elos ideológicos muito fortes, que exigem dele dedicação, entusiasmo e envolvimento extremamente resistentes. Isto porque "é especificidade de uma instituição simbólica de caráter militante pedir a seus membros uma adesão ideológica".²⁰

Pois bem, o que se espera hoje de um agente religioso, com o perfil de pastor protestante em um campo religioso conflitivo, concorrencial, em que tanto o renascimento de novos movimentos religiosos como o recrudescimento do processo de secularismo, geram o aparecimento de novas formas de se gerenciar o sagrado? Ora, a realidade desse novo clérigo que nasce, foge à metodologia proposta por Max Weber para os tipos ideais de mágico, profeta e sacerdote. Pois bem, qual é o perfil desejável e o que acontece quando o papel desempenhado não atende mais às exigências do público consumidor de doutrinas e práticas religiosas? Ou, seguindo o argumento de Willaime podemos perguntar: não estamos caminhando para o surgimento de uma figura clerical transconfessional? Um prestador de serviços religiosos que

pode transitar de um micro-cosmo religioso para outro, tal como o faz um consultor de empresas que se desloca de uma organização para outra levando em sua bagagem apenas a sua formação e metodologia para solucionar problemas?


Temos tentado demonstrar que nessa nova maneira da religião se relacionar com a sociedade, o pastor como ator religioso, deve assumir, nesse novo contexto, novos papéis, entre outros: de uma pessoa especializada em lidar com as emoções de seus liderados; ter facilidade de transitar entre tendências e pontos de vista divergentes; saber navegar na mídia moderna (rádio, televisão, jornais e internet); ter uma perspectiva do cenário em que atua como um "mercado" de bens simbólicos, sabendo "vender" o seu "produto"; conectar bem a sua mensagem com o imaginário coletivo; se relacionar bem com o público, diagnosticando as suas demandas, sonhos e desejos, oferecendo mensagens, discursos e retóricas apropriadas; finalmente, assumir o papel de condutor de massas que inclusive lhe diga em quem votar e como se posicionar diante dos problemas mais comezinhos da vida cotidiana.

Estarão as faculdades de teologia ou os seminários teológicos habilitados para dar aos futuros clérigos, que irão agir dentro de um contexto cada vez amplo de pluralismo e competição, os elementos necessários para evitar os conflitos de papéis, a perda de identidade ou o abandono da função? Aqui estamos diante de

um tema que, sem dúvida, merece aprofundadas investigações. Principalmente agora, no contexto do surgimento de projetos de reconhecimento governamental da profissão de teólogo, medida decorrente da decisão de 1999, no Brasil, de se reconhecer os diplomas de teologia oriundos de faculdades autorizadas e reconhecidas pelo Ministério da Educação. Até que ponto o clérigo ou o profissional vislumbrado no Projeto Pedagógico por essas escolas estarão conectados com um crescente "mercado" religioso que demandará outros produtos e novos gestores do capital religioso de forma mais difusa e menos concentrada nas instituições tradicionais de gestão do capital de fé?

■ **Dr. Leonildo Silveira Campos**
Professor da Universidade Metodista de São Paulo e do Seminário Teológico de São Paulo da IPI do Brasil

A saga da criação na teologia de Karl Barth



Karl Barth nasceu em Basileia, Suíça, em 10 de maio de 1886; seu pai era pastor reformado e catedrático nas áreas de história eclesiástica e Novo Testamento, em Berna. O desejo de estudar teologia nasceu ao ficar intrigado com as aulas de catecúmenos em 1901. Decidido e orientado pelo pai a estudar teologia, cursou o primeiro semestre em Berna e, depois, outro semestre na vizinha Alemanha, precisamente em Tübingen. Logo após, foi para Berlim, onde teve entre os mais expressivos mestres o ilustre Harnack. Mais tarde, ainda como estudante, foi atraído pelas obras de Kant e Schleiermacher. Neste período conheceu Eduard Thurneysen, o colega que também se tornaria seu grande amigo e confidente ao longo de sua carreira (GONZÁLEZ, 1996:67). Conhecedor e apreciador da teologia liberal efervescente nesta época, Barth recebeu no final de 1908 o título de bacharel em teolo-

Adilson de Souza Filho

gia; em 1909, foi ordenado pastor pela Igreja Reformada. Nesse mesmo ano foi designado pastor auxiliar e sua primeira comunidade foi em Genebra, Suíça. Nesta mesma ocasião aproveitou para ler minuciosamente as *Institutas* de Calvino (GONZÁLEZ, 1996:67). Em 1911 assumiu a paróquia na vila de Safenwil, Suíça. Tratava-se de uma comunidade de camponeses e operários; e Barth passou a interessar-se e a lutar por melhores condições de vida daquela vila. Barth tornou-se social-democrata – partido ao qual se filiou em 1915 – e acreditava que esse movimento era instrumento de Deus para o estabelecimento do Reino (GONZÁLEZ, 1996:67).

Barth pastoreou a comunidade de Safenwil por dez anos; a experiência pastoral lhe mostrou a incongruência entre o que havia estudado com os grandes mestres liberais e as exigências da vida cristã. Quando subia ao púlpito, percebia a inutilidade de todos os estudos histórico-críticos da vida de Cristo e do Evangelho (BOSC, CARREZ, DUMAS, 1968:50). A necessidade do povo era da pregação que correspondesse aos problemas colocados pela industrialização, pela socialização, pela luta de classes (MONDIN, 1987:8).

A irrupção da guerra em 1914 destruiu suas esperanças políticas e sua teologia. O mundo novo idealizado pelos social-democratas estava em derrocada. O otimismo de seus mentores liberais parecia deslocado numa Europa dilacerada pela guerra (GONZÁLEZ, 1996:68). Resguardado pela neutralidade suíça frente à guerra, Barth se viu abalado a cada explosão de bombas e ainda com os gritos dos moribundos; participou, mesmo à distância, ativamente de cada fase da luta (MONDIN, 1987:17). Em meio ao caos estabelecido, Barth, em conversa com o amigo Thurneysen ocorrida em 1916, concluiu que chegara o momento de fazer teologia com outro enfoque e a melhor maneira de fazer isso era voltando ao texto das Escrituras (GONZALES, 1996:68). Aí encontram-se duas das mais importantes características da teologia que Barth começava então a laborar: profunda inspiração bíblica e ilimitada abertura para todos os

problemas do ser humano moderno (MONDIN, 1987:17). Vale lembrar que esta postura de Barth em retroceder especialmente ao texto bíblico para dar resposta aos questionamentos de sua época é semelhante à atitude tomada pelos reformadores na ocasião da efervescência religiosa do século XVI. Barth seguiu a trilha dos reformadores, inclusive usando a mesma fonte metodológica de Calvino, isto é, o *Proslogion* (1033-1109) de Anselmo de Cantuária. O texto preferido para suas meditações era o da Carta aos Romanos. A assídua leitura desse texto teve sobre ele o mesmo efeito que tivera sobre Lutero. Barth reencontrou substancialmente a mesma mensagem: *sola fide*, mas, desta vez, não enquanto contraposta às obras, mas, sim, enquanto oposta à razão (ANSELMO, 1033-1109).

A obra *Der Römerbrief* (Carta aos Romanos), originalmente escrita para uso pessoal de um pequeno grupo de amigos, foi publicada em 1919. Sua publicação abalou o mundo teológico (GONZÁLEZ, 1996:68). Nela, Barth combateu veementemente o racionalismo e o liberalismo que tinham invadido a teologia protestante no século XIX. Inspirando-se em Kierkegaard, para o qual existe "infinita diferença qualitativa" entre Deus e o ser humano, profere um protesto apaixonado, denunciando todas as tentativas de aprisionar a Palavra de Deus dentro das grades da razão humana. Barth ainda afirmou a oposição substancial entre Deus e tudo aquilo que

é humano, vale dizer, a razão, a filosofia, a cultura¹. Diz Barth que os teólogos liberais, com sua pretensão de tornar a fé popular com a ajuda da ciência das religiões, do método histórico crítico e ainda da filosofia, injuriaram a transcendência de Deus (REALE, ANTISERI, 1990:741). Para ele Deus é o *totaliter alter*, sendo inútil pensar em alcançá-lo com a razão, com a filosofia, com a religião ou com a cultura: Deus é o *Deus absconditus*; o totalmente outro não pode ser encontrado por nenhum conceito e nenhuma realidade humana (ILLANES, SARANYANA, 1995:344). Semelhantemente aos reformadores, Barth interpreta incisivamente os textos bíblicos para formular sua teologia.

Na sua obra *Römerbrief*, insiste na necessidade de se retornar à exegese fiel, em lugar das interpretações baseadas nos métodos histórico-crítico e filológico. Reagiu contra o subjetivismo religioso que aprendera de seus mestres e, seguindo a mesma idéia de Calvino, diz que o Deus das Escrituras é transcendente e jamais será objeto de especulação humana; somente por meio do Espírito Santo é possível fazer teologia. Barth afirmou que, sem o auxílio do Espírito Santo, a teologia acaba girando em torno de si mesma historicizando, ou psicologizando,

ou racionalizando, ou moralizando, ou dogmatizando, ou romantizando e dando asas à fantasia (BARTH, 1996:39). Para Barth, por mais corretas que sejam as teses teológicas, certamente serão mortas se não forem sustentadas pelo Espírito Santo². Ao introduzir a função do Espírito Santo no labor teológico, está também afirmando que a fé é basilar para o exercício teológico. Ao contrário dos teólogos liberais, seus recentes, porém ex-mestres, Barth dizia que a fé não se apóia na força da razão; ela é muito mais o milagre da intervenção radical de Deus na vida do homem (REALE, ANTISERI, 1990:742). Esta idéia de que Deus é quem vai ao encontro do ser humano é mais um elemento característico na teologia de Calvino sobre o conhecimento de Deus, do qual Barth se utiliza peculiarmente. A possibilidade do conhecimento de Deus baseia-se no próprio Deus e não na razão humana; contrariando a *analogia entis*, a fé deixa de ser fé quando procura suportes racionais. Parte da *analogia fidei*, afirmando que só assim será possível compreender as verdades cristãs. Estudou exaustivamente a obra de Anselmo, intitulada *Fides Quaerens Intellectum*, e até publicou em 1931 um ensaio sobre tal obra (BARTH, 2000); e, sobre as chamadas provas na-

¹ Giovananni, REALE & Dario, ANTISERI. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, Vol .3, p.742. Cabe aqui dizer que esta obra de REALE e ANTISERI cita os ditos dos autores entre aspas, sem indicar a fonte. Esta obra não trabalha com citações bibliográficas.

² Barth, nesta afirmação, repete a mesma idéia de Calvino quanto ao auxílio do Espírito Santo para se fazer teologia; ver: *Institucion de la Religion Cristiana*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1967, Libro I, Cap. VII, p.33. Confira nota em (BARTH, 1996:39).

turais da existência de Deus efetuadas por Anselmo, diz que todas essas provas já se encontravam dentro da fé. Semelhantemente a Calvino, Barth rejeitou completamente a idéia da teologia natural. Calvino aplicava a Deus a palavra *numem* (numinoso), significando um Deus inatingível. Rudolf Otto redescobriu esse mesmo conceito de *numem* e o empregou magistralmente em sua obra *O Sagrado*. Barth, na *Römerbrief*, utiliza o mesmo conceito de *numem* extraído de Rudolf Otto, para falar do *Deus absconditus*, o totalmente outro. Contrariando a idéia de Schleiermacher, que dizia que pela experiência do sentimento era possível chegar a Deus, e a idéia de Troeltsch sobre a história e ainda a idéia da metafísica sobre Deus, Barth afirma que o único caminho praticável é o de Deus em direção ao ser humano e esse caminho se chama Jesus Cristo.

Nos moldes da teologia de Calvino sobre a majestade de Deus, Barth diz que a história humana é história de pecado e de morte, e está sob o juízo de Deus, sob o *não*, mas trata-se do *não* dialético, superado no *sim* que Deus pronuncia em Jesus Cristo (GIBELLINI, 1998:23). Esta afirmação quanto à dependência do Espírito Santo para fazer teologia, corrobora ainda mais para justificarmos a sua ligação com a teologia de Calvino. Aliás, o próprio Barth, citando Calvino, dizia que o evento teológico fundamental se inicia e se encerra por meio do seguinte dado: *Omnis recta cognitio Dei ab*

oboedientia nascitur, isto é, todo conhecimento reto de Deus nasce da obediência (BARTH, 2001:19). Logo, entendemos que a preocupação de Barth é pastoral; ou seja, ele quer fazer teologia para atender as demandas de suas muitas dúvidas em meio às crises sociais de sua época. Daí se justifica a sua repulsa ao método racionalista para o labor teológico. Mas, por mais que Barth quisesse relutar contra a razão, ele dependia exclusivamente dela para fazer teologia, mesmo a sua teologia evangélica.

Em 1921, por causa da grande repercussão da *Römerbrief*, Barth foi convidado e nomeado professor honorário de teologia reformada na Universidade de Goettingen. Em 1922, Barth, Thurneysen e Gogarten fundaram uma revista com o significativo nome "Zwischen den Zeiten"³ (Entre os Tempos). Nesta revista periódica encontram-se também textos de Bultmann, Brunner, Pannenberg e muitos outros. Em 1925, Barth deixou a Universidade de Goettingen e se dirigiu para Münster, onde se tornou catedrático em dogmática e teologia do Novo Testamento. Em 1927, iniciou a publicação de um grande tratado de dogmática, intitulado *Christliche Dogmatik* (Dogmática Cristã) (BARTH, 1927). Podemos dizer que esse momento era o segundo de sua carreira teológica, lembrando que o primeiro foi o da fase liberal. O projeto da

³ Zwischen den Zeiten. München, 1922

Dogmática Cristã foi interrompido logo no primeiro volume; esta obra ainda está ligada à sua fase da teologia dialética⁴. A Dogmática Cristã ainda apresentava a grande influência existencialista de Kierkegaard na teologia barthiana. É bem provável que o abandono do projeto da Dogmática Cristã se deu em razão de seu contato com o *Proslogion* de Anselmo. Barth provavelmente se convenceu de que a sua Dogmática Cristã fazia concessão demais à filosofia existencialista. Pode-se dizer que, cronologicamente, a partir de 1931, ano também da publicação de sua obra sobre Anselmo, Barth inicia a sua terceira fase teológica (BARTH, 2000:8). A partir da influência de Anselmo, Barth passou a estudar melhor a função e a natureza da teologia. Compreende que sua tarefa não era tanto acentuar a distância entre o ser humano e Deus, mas penetrar no significado do conhecimento de Deus colocado à disposição do ser humano na Revelação (MONDIN, 1987:18). Com a publicação de seu ensaio *Fides Quaerens*

⁴ Para Gibellini, op.cit.p.23, a teologia dialética de Barth se explica pelo conceito de revelação que contempla a unidade de elementos que se excluem reciprocamente: Deus e o ser humano, eternidade e tempo, revelação e história; quanto à metodologia dialética, deve exprimir posição e negação, o sim e o não, e corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Mas para Tillich, em sua obra *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, reeditada pela ASTE em 1999, p.243, a teologia de Barth nunca foi dialética; trata-se de um termo inadequado. Tillich dizia que a teologia de Barth foi, no início, profética; depois, paradoxal; e, por último, se sobrenaturalizou. Para Tillich, a dialética supõe um progresso interno que vai de um estado a outro impulsionado por dinâmica própria.

Intellectum, sobre o *Proslogion* de Anselmo, Barth define sua epistemologia teológica, que deveria guiá-lo em seu novo empreendimento, isto é, na elaboração de sua obra intitulada *Die Kirchliche Dogmatik* Dogmática Eclesiástica (BARTH, 1932). Esta obra foi publicada em 13 volumes, contendo mais de 9.000 páginas, e não chegou ao seu final. Nessa obra volumosa, maior até que a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, Barth elaborou sistematicamente seus conceitos sobre a Revelação, utilizando-se do método da *analogia fidei*. Essa obra consumiu o resto da existência de Barth; começou a escrevê-la em 1932 e foi até 1968, ano de sua morte.

No livreto publicado em 1947, intitulado *Dogmatik im Grundriss*, Barth, em poucas palavras, afirmou que a dogmática é a ciência na qual a igreja expõe o conteúdo de sua mensagem criticamente, isto é, medindo-o por meio das Sagradas Escrituras e guiando-se por meio de seus escritos confessionais⁵. Chamo aqui de doutrina o sinônimo mais comum do termo dogma. Para Barth, cabe perfeitamente a referência de “teólogo dogmático”, pois apresentou por meio de inúmeras palestras e principalmente em seu volumoso compêndio dogmático (*Die Kirchliche Dogmatik*) todas as doutrinas da fé cristã.

⁵ Karl BARTH. *Dogmatik im Grundriss*.1947. Estou utilizando a tradução desta obra em espanhol, feita por M. GUTIERREZ-MARIN, publicada pela Imprensa Metodista, Buenos Aires, 1954, p.15.

Barth gastou quatro enormes volumes para tratar da doutrina da criação. O pacto único da graça de Cristo é o tema básico e unificador da obra *Church Dogmatics*, pois Barth acredita que esse é o tema básico e unificador da Sagrada Escritura. Dentro desses quatro volumes encontra-se também a doutrina da reconciliação. Isso se deve ao fato de Barth ensinar que criação e pacto, embora sejam coisas distintas, são inseparáveis. A criação é a pressuposição externa do pacto, ao passo que o pacto é a pressuposição interna da criação. Qualquer doutrina do pacto ficará incompleta sem as doutrinas da criação e da providência. Neste aspecto, a teologia da criação em Barth se aproxima da teologia de Calvino, que dizia que Deus criou o céu e a terra para serem o teatro de sua glória. Para Barth, Deus quis que houvesse um tempo e um lugar para que a humanidade vivesse como parceira do pacto divino – isto é, em relação vertical com Deus e em relação horizontal com os seres humanos (COCHRANE, 1999:97). Assim, tudo o que tiver de ser dito sobre a criação deverá ser dito sobre o pacto da graça. Barth diz haver conexão entre esses dois pontos. Essa conexão entre pacto e criação foi exaustivamente exposta por Barth por meio daquilo que chamou de tempo e eternidade.

Das obras do Deus trino, a criação vem em primeiro lugar. Já que contém em si mesma a origem do tempo, a sua realidade histórica escapa de toda observação e relato históricos, sendo expressa

nas narrativas bíblicas somente na forma daquilo que Barth denominou de saga⁶. Quando Barth utiliza o conceito de saga para falar da criação e diz que as narrativas bíblicas são relatos históricos não-históricos, a impressão que temos é de contradição. Entretanto, utiliza conceitos dogmáticos para tentar explicar essa idéia de história não-histórica. Para ele, a história da criação é não-histórica ou, para ser mais preciso, história pré-histórica. Diz que nem toda história é histórica. Na relação com Deus, toda história é não-histórica, isto é, não pode ser deduzida e comparada e, por conseguinte, percebida e compreendida. Isso quer dizer que ela deixa de ser história genuína. A história da criação tem somente esse elemento, ou seja, nela, o criador e a criatura confrontam-se. É dessa forma que a história da criação pode ser genuína, porém, é também não-histórica (BARTH, 1956:80). Barth criticou duramente e chamou de hábito ridículo e inútil a idéia moderna ocidental de considerar somente a história histórica como história genuína e afirmar que a história não-histórica é falsa. Barth, ao contrário dessa idéia,

⁶ A descrição que Barth faz do termo saga se aproxima da raiz (sagen – contar ou dizer), talvez sendo um conto ou história. Alguns tradutores dos escritos de Barth interpretam o termo saga como lenda; mas, no português, provavelmente, o termo lenda não corresponda àquilo que Barth disse sobre saga. Para Barth, o propósito da saga é servir como instrumento de descrição das obras puramente divinas, pois a Bíblia é levada a falar da criação em termos históricos, mas, também, não históricos. Confira esta descrição em: BARTH. *Church Dogmatics*. Op.cit.III,1,p.42.

afirma que, *em alusão ao histórico, sempre existiu uma legítima visão não-histórica da história, e a sua narração não-histórica é como pintura pré-histórica na forma de saga* (BARTH, 1956:81). Barth diz reconhecer o valor dos artigos competentes de Gunkel, Baumgartner, Rühle, Tillich e Bultmann, que afirmavam que a etnologia moderna e a ciência religiosa, tratando da distinção e coordenação dos termos mito, saga, fábula, lenda e anedota, não podiam dar qualquer esclarecimento satisfatório ou até mesmo útil para a erudição histórica (BARTH, 1956:81). Entretanto, desconsiderando a opinião destes teólogos, Barth insiste no uso do termo saga, afirmando que seu sentido é o retrato intuitivo e poético da realidade pré-histórica ordenada de uma vez por todas nos confins do tempo e do espaço. Barth estava convicto de que somente o conceito de saga é óbvio para descrever a história da criação. Dizia que não há nenhuma razão para não falar também na forma de saga. A Bíblia é forçada a falar também em forma de saga precisamente porque seu objeto e origem são o que são, isto é, não só história, mas também francamente não-história. Ela não seria a Bíblia, se não fizesse isso e se não o fizesse normalmente pela mistura dos dois elementos. Contudo, a decisão sobre a sua natureza como revelação, a confirmação de sua realidade como Palavra de Deus, é alcançada pelo fato de que, em suas partes históricas e também particu-

larmente não-históricas (sagas), atestasse a história dos grandes atos de Deus como história genuína, e este testemunho é aceito e recebido por meio do Espírito Santo. É por meio deste conceito de saga que Barth expõe a sua teologia da criação, que, a rigor, está em conexão direta com o pacto da graça. Este conceito conjuga também a idéia de tempo e eternidade.

A criação é o primeiro evento em todo espaço do lado de fora de Deus – *ad extra*; tudo vem da criação, todas as coisas são mantidas e condicionadas, determinadas e formadas por meio dela. Sendo a primeira obra de Deus, a criação fica em conexão real e indissolúvel com as obras adicionais de Deus. A história dessas obras divinas que seguem a criação é a própria execução da vontade eterna de Deus. E a criação segue, por sua vez, o pacto da graça que, desde então, é a sua indispensável base e pressuposição. Por essa razão, o conceito de criação não está em qualquer sentido idêntico ao conceito geral de causa primeira ou à contingência final de todas as coisas. Para a fé cristã, nada existe em si mesmo. Ao afirmar que todas as coisas vêm de Deus, Barth conclui que todas as coisas foram chamadas à existência por meio da conexão entre pacto da graça e criação. Mas a pergunta “de onde vêm todas as coisas?” sempre se fez presente. Barth cita o exemplo dado por Kant que assim definia a criação: *é a causa da existência do mundo e de todas as coisas,*

que é o *actuatio substantiae* (BARTH, 1956:45).⁷ Porém, Barth diz que, do ponto de vista da confissão cristã, embora isso não seja falso, é completamente sem sentido. Barth, semelhante a Calvino, repudia qualquer definição filosófica para referir-se à criação. Ele afirma que sempre chega a Deus, quando é confrontado pelo Deus libertador. Apesar de Barth não citar o ensino de Osiandro, como fez Calvino, ele também rejeita a idéia de que a nossa salvação e redenção sejam ações posteriores à queda ou como se dela dependessem. Ao contrário disso, diz que o significado da criação é preparar o lugar no qual a vontade redentora do pacto da graça será feita (BARTH, 1956:46). Apesar de Barth falar da estreita conexão entre o pacto da graça e a criação, não acredita que a obra da criação é a causa desta outra obra, e que esta outra obra deste modo é o propósito da criação. Para ele, tudo que pode ser dito é que a criação consiste no estabelecimento do fundamento, da esfera, do objeto e do instrumento deste pacto.

O conceito de pacto da graça, para Barth, é extremamente dependente da doutrina da Trindade. Por meio de inúmeras citações bíblicas, ele faz questão de mencionar a figura do Filho de Deus e do Espírito em todas as obras divinas.

⁷ KANT, E. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Vorländer, p.335. Citado por Barth em *Church Dogmatics*, op.cit. III, 1, p.45.

Vale dizer aqui que Barth foi caricaturado por alguns teólogos liberais como cristólatra. Talvez essa caricatura se deveu à sua fase de preparação da *Khirstliche Dogmatik*; mas pode ser também aplicada por causa de sua teologia extremamente cristocêntrica. Barth, citando os antigos dogmáticos protestantes (cf. Melanchthon's *Enarr. Symb. Nic.*, 1550, C.R.22, 238; Bucanos, *Instit.*, 1605, L., V,2, Polanos, *Synt. Theol. Chr.*, 1609, col. 1650; J. Gerhard, *Loci*, 1610 f., L., V,2, 8f.), afirmou que tais teólogos descreveram expressamente a criação como obra da Trindade inteira. Essa declaração é tão boa quanto formal. Falando dessa Trindade, Barth diz que Deus, em sua paternidade, procria a si mesmo da eternidade de seu Filho e, com seu Filho, ele é também desde a eternidade a origem de si mesmo no Espírito Santo (BARTH, 1956:49). Esta referência ao Deus trino atesta a conexão entre a criação e o pacto. É neste Deus, rigorosamente falando e em cada um de seus três modos separados de existência, que esta conexão é fundamentada. A doutrina da Trindade está fundamentalmente repetida na teologia barthiana. Esses modos separados de existência não significam tríade divina; ao contrário, é a *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*. Precisamente Deus é o criador de todas, porém, não está sozinho em si mesmo; antes, é o progenitor do Filho eterno, o qual é eternamente gerado do Pai e, dessa forma, participa também como criador *ad*

extra. Falando desse mistério da Trindade, Barth, à semelhança de Calvino, cita diversas referências do Novo Testamento para defender a tese da Trindade criadora. Barth reconhece que, na época em que foram escritos os evangelhos, especialmente o de João que faz uso do *Logos*, havia forte presença das idéias da teosofia sincretista e da cosmologia do tempo de Hermes e, ainda, da Mithra do zoroastrismo. É comum ver comparações entre essas narrativas mitológicas com a narrativa bíblica da primogenitura do Filho de Deus encarnado. Aliás, sempre houve especulação em torno da pergunta "quem se inspirou em quem?" Porém, a posição bíblico-teológica de Barth é a de que os apóstolos e escritores do Novo Testamento não tomaram emprestados tais elementos da herança religiosa de seu tempo. Eles não tiveram nenhuma necessidade de citar essas idéias contemporâneas sobre Jesus Cristo. Para Barth, o modelo literário dos escritores do Novo Testamento era bem mais antigo; segundo ele, esse método retrocedia aos recursos da chamada "sabedoria" apresentada em Provérbios 2 e 8, e em Jó 28. Sobre esta "sabedoria", os autores do Novo Testamento estudaram em Pv 3.19; 8.22; Sl 136.5 que Deus a possui desde a eternidade, antes do início ou da origem do mundo; estudaram que ela estava presente nele como sua "supervisora", quando Ele fez todas as coisas (BARTH, 1956:50). Se as citações do Novo Testamento precisam ser calçadas em alguma forma literária, certamen-

te é nesta, a qual até mesmo o antigo judaísmo utilizou e explorou pertinentemente. Entretanto, esta "sabedoria" não revela subsídios para que seja utilizada como princípio metafísico, capaz de unificar o conceito de Deus com o enigma do universo. Essa "sabedoria" é simplesmente a revelação divina endereçando e dirigindo o ser humano comprometido com Deus. Para Barth, semelhantemente a Calvino, o Novo Testamento fala suficientemente claro sobre a existência de Jesus Cristo antes da existência do mundo.

Barth fala do evento da criação como fruto do conselho divinamente determinado por Deus Pai, por meio do Filho e no poder do Espírito do Pai e do Filho. Esses textos, por exemplo, mostram-nos justamente essa idéia, que o Filho "sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder" (Hb 1.3); que "Ele é o primogênito de toda criatura" (Cl 1.15); "Ele estava no princípio com Deus" (Jo 1.2); e "o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1.14). Dessas passagens, Barth afirma que a base real da criação é

o Verbo de Deus. Ao citar Jo 1.3 (“todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez”), Barth diz que não é difícil provar que nenhum outro significado pode ser lido nas entrelinhas dessas passagens senão o de que Jesus Cristo é certamente o autêntico Deus, mas que também é autêntico ser humano (BARTH, 1956:55). Essa idéia é também defendida por Calvino, que, aliás, foi repetida na Confissão de fé de Westminster, de 1643, que diz, no capítulo VIII e artigo II, *As duas naturezas, inteiras, perfeitas e distintas – a Divindade e a Humanidade – foram inseparavelmente unidas em uma só pessoa, sem conversão, composição ou confusão; essa pessoa é verdadeiro Deus e verdadeiro homem*⁸. Para Barth, as passagens do Novo Testamento narram que a sabedoria criativa e o poder de Deus eram, no princípio, especificamente a sabedoria e o poder de Jesus Cristo. Em primeiro lugar, Ele era o Filho eterno e o Verbo de Deus, a totalidade da existência divina sendo revelada na criação e sendo sua própria existência eterna. E, em

segundo, sua existência como Filho de Deus em algum sentido era a analogia divina interna e a justificação interna da criação (BARTH, 1932:55). Baseado nisso, Barth também defende, à semelhança de Calvino, a idéia de que a redenção não foi um plano adicional posterior à queda ou até à própria criação. Para Barth e para Calvino, o Filho já era o mediador no decreto eterno de Deus; já era o portador de nossa natureza humana; já era o humilhado e exaltado como portador de nossa carne; e, desse modo, já amado por Deus, ele é a base e motivação da criação. Essa base da criação, ou seja, que Deus quis dar forma e função ao Filho, fez com que Deus começasse a agir como criador (BARTH, 1956:56). Esse agir é iniciado por meio do conselho divino-trinitário. Pelo Espírito Santo, o mistério da essência trinitária de Deus atinge toda a sua profundidade e clareza. Em outras palavras, podemos dizer que é no Espírito Santo que a criatura em si preexiste; é o Espírito Santo que faz possível a existência da criatura como tal e permite sua existência. É somente pelo Espírito Santo que a criatura pode estar certa de que é possível existir (BARTH, 1956:56). Portanto, o Espírito Santo participa do conselho divino como poder criador do Pai e do Filho.

Cabe agora voltar nossa atenção para a descrição que Barth faz do “lugar” da criação. O objetivo da criação é a histó-

⁸ *A Confissão de fé de Westminster*. São Paulo, Cultura Cristã, edição 2001.

ria, pois é nela que Deus decididamente age e revela a si mesmo. Mas, se a criação de Deus é uma história, isto significa que acontece em um tempo. O tempo, em contraposição à eternidade, é a forma de existência da criatura. Entretanto, eternidade não é meramente a negação do tempo. Ao contrário, a eternidade é a fonte do tempo absoluto e supremo, isto é, é a unidade imediata do presente, passado e futuro. Nesta forma, a eternidade é a essência do próprio Deus; nesta forma, Deus é a própria eternidade. Deste modo, Deus é temporal, precisamente na medida que Ele é eterno, e sua eternidade é o protótipo do tempo e, como eterno, ele está simultaneamente antes do tempo, acima do tempo e depois do tempo (BARTH, 1956:56). Esse tempo começa junto com a criação, de forma que a criação é a base do tempo. Porém, temos também de dizer que a criação acontece no tempo. Nesse sentido, Deus não é não temporal porque a sua eternidade não é meramente a negação do tempo, mas é prontidão interna para criar o tempo, porque ela é o tempo supremo e absoluto e, por conseguinte, é a fonte do nosso tempo, o tempo relativo. Na forma pura e divina da existência, Deus não está no tempo, porém está antes, acima e depois do tempo, de forma que o tempo realmente está nele. Em outras palavras, a eterna glória interna da existência divina transbordou-se externamente (BARTH, 1956:68). Isso implica dizer que qualquer operação divina *ad extra* antes da criação não

teria sido outra coisa senão a própria criação. Com isso, Barth, à semelhança de Calvino, partilha também da tese da *creatio ex nihilo*. Isto significa criação pela Palavra, que é, na verdade, o eterno Filho e, portanto, o próprio Deus. Dessa forma, a criação é simultânea com o tempo que começa nela, mas não fora deste tempo. Isto quer dizer que não existe tempo antes da criação, como não existe criação antes do tempo. E, anterior à simultaneidade do tempo e da criação, há somente a eternidade que já irrompe revelar-se no ato da criação como a sua prontidão para o tempo. Essa revelação – o ato da criação – é simultânea com a emergência da criatura e do começo do tempo (BARTH, 1956:68). Barth descreve essa simultaneidade entre criação e tempo partindo do relato bíblico da criação; ele chama de seqüência articulada entre palavras e atos individuais de Deus e, conseqüentemente, o surgimento da criatura. Fala da simultaneidade que há entre cada obra divina e a essência do ser humano que coincidem com a passagem de um dia; e a conclusão de todas as coisas com o passar daquela semana. Sobre esta simultaneidade entre criação e tempo, diz Barth:

Deus nomeou a primeira coisa criada “luz” e sua auto-existente contrapartida “escuridão” era “noite e manhã, o primeiro dia” e conseqüentemente seguiram-se o segundo e o terceiro dias. A criação das constelações (Gn 1.16-18) – que nos dá a medida do tempo que o homem acha tão útil e que forma uma base positiva para o conheci-

mento do tempo (embora, claro, que não sua base real, não o tempo em si, mas o relógio e o calendário para estabelecê-lo, não para Deus o criador, mas para o homem, reforça a verdade de que o tempo realmente começou com a criação divina e com a emergência da criatura (BARTH, 1956:70).

Desse modo, a história é o lugar onde o pacto da eterna graça de Deus se revela na criação; e, simultaneamente, a criação é a pressuposição do pacto da graça. Para Barth, a primeira contrapartida do tempo da história da criação no tempo da história subsequente do pacto é o "nosso" tempo no sentido estrito do conceito, isto é, o tempo do ser humano como isolado de Deus e mergulhado no pecado. *É o tempo cujo fluxo torna-se fuga* (BARTH, 1956:72). Este é o tempo que, como enigma insolúvel, parece nos dar a impressão de entendê-lo tanto como finito quanto infinito. E é com este ser humano perdido no tempo, que só tem este tempo perdido, que Deus em seu tempo – na origem de seu tempo da graça – conclui seu pacto. Assim, sem a graça e a revelação de Deus, este protótipo de "nosso" tempo não pode alcançar forma. E, sem fé na graça e na revelação de Deus, este nosso protótipo de tempo sequer foi concebido. É neste sentido que Barth defende a sua tese da conexão entre o pacto da eterna graça com criação no tempo e na história. Em outras palavras, é a simultaneidade coincidente entre eternidade e tempo. Portanto, o começo deste tempo, o nosso tem-

po, está condenado a perecer, mas também a ser transformado e renovado. Esta simultaneidade só é possível na pessoa de Jesus Cristo, ou seja, pela própria presença de Deus em Cristo no mundo criado por ele. Para Barth, a justificativa da conexão entre o tempo da graça e o tempo da criação está no *vestir-se da verdadeira humanidade de seu Filho; neste presente, passado e futuro, Deus cria, do nosso tempo perdido, o seu tempo da graça – o tempo de seu pacto com o homem* (BARTH, 1956:73). Assim, Deus intervéem na sucessão e separação dos tempos que juntos constituem o tempo e transforma esta sucessão e separação completamente dentro da "contemporaneidade". Na morte de Cristo, o velho passou; na ressurreição, algo novo apareceu. A ressurreição trouxe em si mesma o futuro, o passado e o presente. Como o "primeiro" e o "último", Cristo é o tempo que vive (Ap 1.17). Cristo normaliza o tempo; nos convida na fé nele para nos tornarmos contemporâneos do tempo genuíno, de forma que, nele e por ele, nós também tenhamos um tempo real. Para Barth, ter realmente o tempo é – *simul peccator et justus* – viver esta transição e ir com Cristo, de um ao outro tempo (BARTH, 1956:74). Esse tempo real, do qual somos privilegiados em ter em e com Jesus Cristo, é o tempo da graça de Deus; é deste modo que o tempo da graça, o tempo de Jesus Cristo, é a clara e perfeita contrapartida do tempo da criação.

Finalmente, precisamos retornar ago-

ra à noção do conceito de saga, pois é por esse conceito que iremos compreender um pouco mais essa idéia de tempo e eternidade apresentada por Barth.

Diante de algumas perguntas como: “Como essa história da criação pode ser relatada?”; “Como essa história em absoluto pode ser objeto do conhecimento humano?”; “Como alguém pode saber e dizer o que aconteceu lá onde toda a ocorrência teve sua origem?”; “Como alguém viu e compreendeu este evento?” Barth afirma que somente o conceito de “saga” pode nos ajudar a melhor respondê-las. Reconhece que Schlatter estava certo quando disse:

como nós mesmos não podemos observar o ponto no qual a natureza e o espírito se fundem, temos negado qualquer concepção de como a natureza procede de Deus... Porque não somos Criador não podemos ver ou entender qualquer ato criativo (BARTH, 1956:60).

Porém, Barth insiste que a história da criação é não-histórica, isto é, trata-se de história que não pode ser percebida e entendida “historicamente”, mas que, em face de toda “história”, ela tem sua própria realidade histórica. Quando dizemos isto, tomamos seriamente o fato de que a Bíblia fala da “estória”⁹ da criação como uma que não teve testemunha humana. Eis a pergunta no livro de Jó 38.4: “Onde você estava quando eu criei assentei a fundação? Declare se você tem

⁹ Usei a palavra “estória” para traduzir a diferença entre os termos “Story – History”.

entendimento”. Para Barth, se o ser humano não pode declarar onde ele estava, então, obviamente ele não pode declarar historicamente, da observação e entendimento pessoal, o que aconteceu quando Deus assentou a fundação da terra ou como isso aconteceu (BARTH, 1956:79). Assim, se não existe nenhum historiador, não pode existir nenhuma história. Não pode existir nenhuma narração histórica onde o céu, a terra, o mar, as plantas, os animais e, finalmente, o ser humano façam seus aparecimentos, como, por exemplo, o retrato de Gn 1 e 2. Ao citar as primeiras páginas do Gênesis, Barth reconhece que os capítulos 1 e 2 não somente apresentam duas narrações diferentes, mas também contraditórias. É comum aceitar o fato de que se tratam de fontes literárias e de épocas diferentes. E se a exegese tentar levantar dados históricos seja da primeira ou da segunda narrativas, com certeza, será cometida violência com uma ou com outra ou até a ambas. Os expositores mais antigos tentaram a harmonização “histórica” das duas, mas, não abordaram muito de perto o que realmente está es-

crita. Barth insiste que as narrativas de Gn 1 e 2 não podem ser submetidas aos recursos do método histórico. É diante dessa impossibilidade de verificação histórica do relato da criação, que Barth defende a sua tese sobre o conceito de saga. A única possibilidade de se falar do relato bíblico da criação é por meio da saga, que é capaz de fundir em si mesma a história não-histórica e a pré-histórica. Avançando na definição do conceito de saga, Barth introduz dois elementos fundamentais para descrevê-la. O primeiro elemento é a "adivinhação", que significa a visão da emergência histórica que precede aos eventos "históricos" e que podem ser conjecturados daquela que emergiu e na qual a história "histórica" acontece (BARTH, 1956:83). O segundo elemento é a "poesia", que significa a forma articulada desta visão adivinhante e, por conseguinte, da emergência histórica vista neste modo. Assim, nesse modo de adivinhação e poesia narrativa a saga surge distinta da história mas também em conexão com ela. É desse modo que a saga adivinhante e poética olha para a profundidade oculta do tempo onde o tempo já

é tempo, e é o tempo genuíno. Dessa forma, onde não é permitido à saga adivinhante e poética falar, nenhum retrato verdadeiro da história, isto é, nenhum retrato de história verdadeira, jamais pode emergir (BARTH, 1956:83). Barth diz reconhecer que há a possibilidade da saga ser vazia, falsa, imprestável e perigosa; mas isto não é porque seja saga e sim porque é saga ruim; é a poesia ruim de uma adivinhação vã, de equívoco das origens e raízes genuinamente históricas.

Quanto à possível ofensa que Barth poderia causar aos seus leitores por estar utilizando o conceito de saga, ele disse:

Se as histórias bíblicas da criação concordam em conteúdo e em caráter com o resto do testemunho bíblico, não deveríamos estar ofendidos porque são sagas. Nós somos não menos convocados a ouvir o que a Bíblia tem a nos dizer aqui na forma de saga do que para ouvir o que ela tem a dizer em outros lugares na forma de história, e em outra parte na forma de direção, doutrina, meditação, lei, epigrama, épico e lírico (BARTH, 1956:83).

Mas, como Barth sempre faz questão de lembrar os seus leitores, o conceito de saga deve ser mantido a alguma distância do mito e até da história histórica. Ele afirma que as "estórias" da criação da Bíblia não são mitos e nem contos de fada; e isto não quer dizer que não existam mitos, e talvez em parte contos de fada nos materiais dos quais elas são construídas. Entretanto, nas duas passagens principais de Gn 1 e 2, ambas lidam com a emergência da criação em si;

e desse modo, ambas são puramente saga à semelhança do conceito que já descrevemos. Para Barth, o conceito de mito é aplicado irrefletidamente para a criação de sagas de Israel assim como de mitos de outras nações. Barth diz que a narrativa do mito é muito mais dramática e lírica do que a criação de sagas bíblicas. O mito genuíno nunca significa a emergência genuinamente pré-histórica, nunca o princípio da realidade do homem e de seu cosmos em encontro com a realidade divina e distinta. Nenhum mito é a criação do mito. E já que o mito em si nunca pode ser a criação do mito, a saga da criação genuína com que temos de fazer em Gn 1 e 2 não é em si um mito (BARTH, 1956:86). Isto se revela muito claramente quando comparamos a saga da criação bíblica com os textos genuinamente míticos do épico babilônico, por exemplo, no *Enuma elish* que imediatamente chama para a consideração histórica neste contexto e também com a cosmogonia de Berosus (século 3 d.C),

etc, que não pode existir nenhuma questão de direta relação dependente entre as passagens de Gn 1 e 2, mas somente da relação comum para silenciar as tradições mais antigas das quais Gn 1 e 2 e estes textos babilônicos talvez possam se derivar. Certamente parece ser genuinamente aceito que o acordo material de Gn 1 e 2 é somente em "certas partes", Gunkel, p.122 (BARTH, 1956:87), ou em "reliquias isoladas"; e que a tradição mítica em Gn 1 e 2 tem sido, deveras, esvaziada, ou abafada, ou até mesmo reduzida a mero fragmento. Porém, já em outras passagens bíblicas que falam de criação, tem sido dito que o mito de Israel foi "historicizado" e reduzido a "impotente" como mito. Para Barth, os relatos míticos, sejam do épico babilônico, ou da cosmogonia de Berosus, ou do grego Zeus tratando de ações de deuses e de figuras divinas, em nenhum sentido, fazem deles fundadores e senhores deste mundo, ou individualmente ou coletivamente. Portanto, o que lemos em Gn

1 e 2 diz respeito às histórias genuínas da criação. Se existe alguma conexão com o mito babilônico ou com suas fontes mais antigas, trata-se de conexão crítica.

Essa postura de Barth é semelhante a de Calvino no que diz respeito aos seis dias da criação; como vimos, para Calvino, podem até existir relatos babilônicos antigos da criação, porém, não merecem ser considerados, ou seja, não são dignos de fé. Para Barth, tudo que existe em Gn 1 e 2 depende obviamente da unidade e da soberania do Criador. Diz que Gunkel não estava errado quando disse que, com referência ao “desenvolvimento da ação” em Gn 1, ele quase se queixava por não existir nenhum enredo e nenhum oponente (BARTH, 1956:89). Toda a narração de Gn 1 e 2 consiste no relato das palavras e atos de Deus. Esse é o elemento diferenciador entre mito e saga, pois, o mito genuíno trás em si mesmo o elemento dualista. Diferente do mito, a saga da criação não aponta para o reino, para

o poder e para a glória do homem. Não aponta para o governo, para a construção das cidades, para as guerras e para a caça do leão de qualquer herói potentado. O alvo da saga é a história dos atos de Deus no mundo criado e controlado por ele em relação ao homem criado e guiado por ele (BARTH, 1956:90). E por assim dizer, pode existir continuidade completa e clara entre o tempo primitivo e o que segue, a história primitiva e a história histórica que a sucede. E esta é a originalidade da saga da criação bíblica.

Para concluir, ainda é preciso anotar a idéia que Barth apresenta sobre os narradores bíblicos da saga da criação. Segundo ele, a possibilidade humana do saber não é esgotada pela habilidade do perceber e do compreender. A imaginação, também, não menos importante, legitimamente pertence em sua forma à possibilidade do saber. Deste modo, os escritores bíblicos não são testemunhas da palavra de Deus; isto porque nós percebemos neles esta abertura e os temos

como produtores de saga e de profecia. Porém, isto não significa desqualificação. De acordo com o conceito e conteúdo da saga, os escritores bíblicos foram encontrados por Deus, Senhor e Criador do céu e da terra, e este encontro aconteceu segundo seu discurso pré-histórico. Nas histórias da criação o homem relata este encontro e apresenta seu testemunho. E a única forma de fazer isto é por meio da saga. Caso contrário, de que forma o homem poderia ser uma história da criação em que ele mesmo tenha que narrar e atestar? Para Barth, o homem foi ajustado para este encontro somente por meio de sua imaginação, e estas apresentações poderiam ser dadas somente em forma adivinhante poética “saga” (BARTH, 1956:91); pois, como ele poderia ter percebido e apresentado a história da criação se não imaginativamente? E como já destacamos, a imaginação é descrita por Barth como uma entre outras formas do saber humano. Portanto, o meio de comprovação desta imaginação não é empírico e sim espiritual; ou seja, se dá pela atuação exclusiva do Espírito Santo. Barth fala dessa imaginação em termos de “saga sagrada” porque ela fala de Deus e porque fala Dele – esta é sua característica peculiar – como Criador.

O conceito de saga é substancialmente utilizado por Barth no seu labor teológico, pois, segundo ele interroga, como pode a auto-revelação de Deus ser garantida somente porque a Bíblia fala “his-

toricamente”? (BARTH, 1956:93) Diante disso, a confirmação do testemunho dos escritores bíblicos se dá pelo auto-testemunho da realidade divina pelo *testimonium Spiritus sancti*, que aliás, é indispensável em toda parte. Assim, as histórias bíblicas da criação não são declarações providenciais da verdade que propriamente caiu do céu, mas, são atestações humanas da revelação que aconteceu na esfera relativa à criatura. Fazem isto em relação ao que Deus deu a certos homens para compreenderem a respeito de Si mesmo, e eles fizeram isso por meio da imaginação, dos lábios e da escrita de tais homens que em si mesmos são tão falíveis quanto os outros (BARTH, 1956:93). Portanto, e agora diferente de Calvino, Barth não utiliza o método da chamada “acomodação” para falar dos relatos de Gn 1 e 2; como vimos, a saga e os elementos da adivinhação e poética e ainda unidos à imaginação pelo auto-testemunho do Espírito Santo foi o meio pelo qual os escritores bíblicos apresentaram as narrativas da criação.

BIBLIOGRAFIA

- ANSELMO, Aosta. *PROSLOGION*. (1033-1109)
- BARTH, Karl. *A Proclamação do Evangelho*. São Paulo: Novo Século, 2003
- _____. *Bosquejo de Dogmática*. Buenos Aires: Aurora, 1954
- _____. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T. Clark, 1956, prefácio à primeira edição, volumes II e III
- _____. *Credo*. São Paulo: Novo Século, 2003
- _____. *Die Christliche Dogmatik*. München: 1927
- _____. *Die Kirchliche Dogmatik*. München: 1932
- _____. *Die Römerbrief*. München, 1919. No Brasil, a editora Novo Século traduziu do alemão e deu o título de: (A Carta aos Romanos)
- _____. *Dogmatique*. Genebra: Editions Labor et Fides, Tome 3 eme, V. 3 eme, 1963
- _____. *Dádiva e Louvor. Artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1986
- _____. *Dogmatik im Grundriss*. 1947. Estou utilizando a tradução desta obra em espanhol, feita por M. GUTIERREZ-MARIN, publicada pela Imprensa Metodista, Buenos Aires: 1954
- _____. *Ensayos Teológicos*. Barcelona: Herder, 1978
- _____. *FIDES QUAERENS INTELLECTUM*. Traduzido por: Fé em busca de Compreensão; publicado em português pela editora NOVO SÉCULO, São Paulo: 2000
- _____. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 2001
- _____. *O Pai Nosso*. São Paulo: Novo Século, 2003
- _____. *Wolfgang Amadeus Mozart*. (1956)
- BOSC, J. & CARREZ, M. & DUMAS, A. *Teólogos Protestantes contemporâneos*. Salamanca: SIGUEME, 1968
- COCHRANE, Arthur, C. In: *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998
- GONZÁLEZ, Justo, L. *A Era Inconclusa*. São Paulo: Vida Nova, 1996, Vol. 10
- ILLANES, José, Luis & SARANYANA, Josep, Ignasi. *Historia de la Teología. Sapientia Fidei*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1995
- KANT, E. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Vorländer, p.335. Citado por Barth em *Church Dogmatics*
- MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: IEPG-Methodista, 1985
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990

DOCUMENTOS

- A Confissão de fé de Westminster*. São Paulo: Cultura Cristã, edição 2001
- O LIVRO DE CONFISSÕES*. São Paulo: 1969, editado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central, Capítulo 8.23
- Segunda declaração de Barmem em *Bekennnisschriften und Kirchen Ordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen*. Ev. Verlag, Zürich, 1934, p.335. Traduzido para o espanhol e editado por Sigueme, Salamanca: 1968, na obra: *Teólogos Protestantes Contemporâneos*

■ Rev. Adilson de Souza Filho
Pastor na IPI do Jabaquara, em São Paulo, SP, mestre em Ciências da Religião (adilsom.de@terra.com.br)

A missão social da igreja: desde Romanos 13.1-7 até Constantino

Neste ensaio queremos refletir sobre a missão social da igreja desde a igreja primitiva até Constantino. Para realizar esta tarefa, começaremos com uma reflexão sobre Romanos 13.1-7, e depois, consideraremos como as primeiras igrejas cristãs contribuíram para a transformação do império romano até o ano 300 d.C. Em ambos os casos, sugiro uma interpretação diferente da usual. No caso da injunção de Romanos e diferente da interpretação comum de conformidade passiva, sugiro que a parênese participa duma perspectiva subjacente de transformação social, tanto pela participação nas estruturas da sociedade quanto pela subversão dos seus valores de privilégio e status. No caso do impacto

Timóteo Carriker

do cristianismo no império romano durante seus primeiros 300 anos de vida, sugiro, contra a interpretação tradicional que não foi Constantino a razão do crescimento da igreja a custo do seu testemunho social. Pelo contrário, foi o crescimento e impacto do testemunho social da igreja que praticamente impôs o seu reconhecimento por Constantino.

Romanos 13.1-7

Uma leitura mais progressista de Romanos 13.1-7 geralmente provoca embaraço e uma tentativa de subverter as injunções práticas que Paulo faz para os cristãos em Roma. Ao mesmo tempo, uma leitura que não considere o contexto histórico e literário, corre, como sempre, igual perigo de perder a mensagem não dita, que os primeiros leitores entenderiam e que estabeleceu a postura fundamental do testemunho da igreja dentro da sociedade maior.¹

¹ Muitas das observações desta primeira parte foram extraídas do estudo por TOWNER, Philip H., "Romans 13.1-7 and Paul's Missiological Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?" Em SODERLUND, Sven, e WRIGHT, N. T., (eds.) *Romans and the people of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 149-169.

Dentro da estrutura maior da carta

A intenção missionária da carta.

Sem dúvida, a Carta aos Romanos representa o pensamento maduro de Paulo sobre o seu chamado, seu evangelho e sua estratégia missionários. Hoje há um reconhecimento cada vez maior do propósito missionário da carta. Isto é sinalizado logo no início pelo tema da carta anunciado em 1.16-17 e pelo resumo do todo o seu ministério missionário em 15.14-21 que prepara para o apelo em 15.22-33 de apoiar Paulo na sua campanha missionária na Espanha mais adiante e a sua "missão" imediata em Jerusalém.

Tanto o tema da carta anunciado no capítulo 1 quanto o resumo dos seus planos missionários no passado e no futuro imediato no capítulo 15 revelam a preocupação escatológica de Paulo, baseada especialmente no seu profeta predileto, Isaías, onde a salvação futura dos judeus é vinculada a salvação universal. Por motivos que não podem ser discutidos aqui, Paulo entendeu na prática do seu ministério missionário, que o ingresso de gentios no povo de Deus dispensava os sinais ou demarcações usuais do povo de Deus, tais como a circuncisão, a observância do sábado e as leis alimentícias. É por isso que Paulo elabora longamente nos capítulos 1-8 desta carta as bases teológicas e bíblicas da sua perspectiva, isto

A passagem ainda exerce um papel importante nos discursos contemporâneos sobre a missão social da igreja. As pesquisas exegéticas normalmente focalizam questões históricas e literárias: por exemplo, a estrutura e a retórica do argumento, o significado da frase "traz a espada" e a identidade das "autoridades" e o condicionamento histórico da passagem pela situação do império romano no século I. De modo geral, o ensino é entendido como conservador, apelando para a conformidade ou até mesmo a passividade social da igreja em relação ao estado e às autoridades civis.

Entretanto, dentro do contexto maior do propósito de Paulo nesta carta, e dentro do mundo de significados do mundo mediterrâneo, a passagem revela também uma perspectiva radical que subverte alguns valores fundamentais da cultura maior e opera numa trajetória de transformação social. Procederemos, portanto, da seguinte maneira: em primeiro lugar, consideraremos o contexto maior do propósito de Paulo nesta carta e a função do contexto literário imediato, capítulos 12 a 14 e 15 até versículo 13; segundo, veremos o pano de fundo cultural; terceiro, queremos destacar a adaptação teológica que Paulo faz destes temas culturais especialmente através do desenvolvimento retórico de Romanos 13.1-7, para quarto, esclarecer o conceito paulino de missão social.

é, do seu evangelho, defendendo a salvação pela "graça" de Deus.

Então, nos capítulos 9-11, Paulo relaciona a salvação final de judeus e gentios, creio eu, com o objetivo de defender a sua própria estratégia missionária de anunciar o evangelho primeiro nas sinagogas e depois nas praças e escolas pagãs, também até as extremidades do império romano, porém sempre retornando para Jerusalém.

No meio da sua tentativa de defender uma perspectiva que obviamente não era o pressuposto comum do cristianismo primitivo, é importante não perder de vista o que era, de fato, o pressuposto de todos e a base para toda a carta aos Romanos, que em Cristo, Deus estava criando uma nova humanidade, que um bom judeu como era Paulo só poderia entender como composta de dois grupos, judeus e gentios. E se isto era o propósito de Deus anunciado pelo profeta Isaías e se cumprindo no ministério da igreja, a incumbência da igreja como povo de Deus implica que a unidade entre judeu e gentio caracterize o seu comportamento interno e externo. Isto nos leva a considerar a função de 12.1-15.13 dentro do pressuposto maior de Paulo e do cristianismo primitivo de modo geral, de unidade na igreja e na sociedade.

A função de 12.1-15.13 dentro do propósito maior: unidade na igreja e na sociedade.

Nestes capítulos Paulo aplica pastoralmente o seu propósito missionário maior na vida da(s) congregação(ões) romana(s). O tema da salvação primeiro do judeu e também do gentio deverá resultar na unidade dos dois dentro da igreja. A metáfora do corpo fornece o ponto de partida para toda a seção de parênese que argumenta a favor duma unidade que abraça diversidade. O conhecimento pessoal que Paulo tem no capítulo 16 dos membros das igrejas romanas demonstra que as exortações de 12.1-15.6 são relevantes para a situação específica destas igrejas. A visão missionária de Paulo não é simplesmente uma questão de geografia, como se a proclamação do evangelho na Espanha cumprisse a sua missão. Ao invés disto, o alvo para Paulo é a realização das promessas escatológicas de Deus a respeito da unidade de judeus e gentios na formação dum novo povo de Deus sem divisão étnica. Suas exortações pastorais refletem uma aplicação desta realização dentro dos problemas específicos das igrejas romanas. A função pastoral da passagem não só flui do propósito missionário maior de unidade na visão escatológica, mas também contribui para a mesma. Pois uma comunidade cristã unida e estável seria uma base bem melhor para alcançar a Espanha do que uma igreja cheia de conflitos internos.

Apelo para a passividade ou para a transformação?

É dentro deste contexto maior do propósito missionário de Paulo nesta carta e da função específica de 12.1-15.6, que consideramos a 13.1-7. É um parágrafo curto dentro da parênese maior de 12.1-15.6. Esta seção maior trata do comportamento da igreja em duas direções: interno e externo, o comportamento entre outros membros da igreja e o comportamento entre os não-crentes. Ambas as direções fluem do plano universal de salvação. Romanos 13.1-7 pertence principalmente à última categoria, a ética pública. A ética pública da igreja não é um tema que domina toda a seção ética de 12.1-15.6, mas ela já aparece em 12.14 e 12.17-21, onde a instrução geral para os membros da igreja em relação aos que não são membros é de “fazer o bem perante todos os homens”, “tende paz com todos os homens, “vencer o mal com o bem” e “abençoar os que vos perseguem”.

Pano de fundo cultural: engajamento com o mundo.

Há outras passagens neotestamentárias sobre a relação da igreja com o estado (*O Livro de Apocalipse*), inclusive passagens paulinas (Filipenses 1.27; 3.20; Efésios 1.21). Aliás, até mesmo a Carta aos Romanos, que logo afirma a poder do “evangelho” de Deus, facilmente seria entendida como uma afronta para o império romano que anunciava literalmente um “evangelho” de paz e segurança mundial, debaixo da supremacia do César, para todos os cidadãos romanos. Por isso, 13.1-7 não deve ser entendido como uma teologia universal do estado. Mas é uma parênese direcionada para circunstâncias específicas. É provável, por exemplo, que Paulo queria evitar um novo édito como aquele do Cláudio oito anos atrás em 49 d.C. que resultou na expulsão dos judeus de Roma. Paulo temia que um novo édito poderia atingir não só os judeus cristãos como a igreja toda. Além disto, ele estava ciente de que o pagamento de impostos era potencialmente uma questão sensível. Entretanto não é a situação específica ou até mesmo a aplicação do ensino à situação que explica a natureza fundamental da passagem. 13.1-7 é uma exortação que faz parte dum estrato maior de ensino ético cuja função era de exortar os cristãos a participar no mundo. Se isto for verdade, então 13.1-7 é parte duma tradição que guia a igreja no processo de transformação social do mundo e que depen-

de de envolvimento missionário, entusiasmado e circunspeto nas estruturas da sociedade. Para Paulo, este envolvimento era o corolário ético e missiológico do plano de Deus para a salvação universal.

Os códigos domésticos

Romanos 13.1-7 faz parte dum corpo maior de ensino no Novo Testamento estruturado e enraizado semelhantemente num elemento dominante e muito básico da cosmovisão mediterrânea antiga, isto é, a casa. Os relacionamentos mais fundamentais da cultura mediterrânea antiga eram relacionamentos de parentesco e a instituição da casa (*oikos*), dentro da qual a maioria destes relacionamentos ocorria. Mais ainda, as expectativas sociais da casa excediam a esfera privada. A casa antiga era considerada a pedra fundamental da sociedade. A sua estabilidade garantia a estabilidade da cidade-estado. Desde o período de Augusto, o imperador era considerado o *pater patriae*: ele era um pai, e o estado era a sua casa. O efeito deste contexto cultural nos escritos paulinos se evidencia no seu conceito tanto da igreja (Efésios 2.19; Gálatas 6.10; cf. 1Timóteo 3.15; 2Timóteo 2.20-21) quanto do ministério (1Coríntios 4.1; 9.17; Colossenses 1.25). Por várias vezes, Paulo usa a frase, *oikonomia theou*, freqüentemente traduzida como “a dispensação” ou “o serviço de Deus”, para descrever a fé em termos de “gerenciamento da casa” (Colossenses 1.25; Efésios 1.10; 3.2,9; 1Timóteo 1.4).

Logo, o gerenciamento ou serviço da casa se evidencia como o pano de fundo cultural para o conceito paulino da ordem de Deus no mundo. No mundo grego-romano antigo a casa e a sociedade eram separadas apenas por uma barreira muito permeável. Para aqueles que atribuíram a um Deus criador a estrutura básica da natureza, era natural expandir a idéia do *oikos* humano a um *oikonomia theou*, que por sua vez, abrangeria toda a estrutura do universo. Isto é a idéia clara de 1Pedro 2.13 e o pensamento de Paulo em Romanos 13.1-7 é semelhante. A convergência de conceitos que ocorrem na descrição neotestamentária do povo de Deus (*oikos, ekklesia, naos*) reflete o mesmo remapeamento de domínios. A mesma permeabilidade existia em Romanos entre a igreja como “casa” e a sociedade.

Um exemplo desta permeabilidade é o uso das instruções para a família, conhecidos como “códigos domésticos”, especialmente nos escritos de Paulo e de Pedro (Colossenses 3.18-4.1; Efésios 5.22-33; 1Timóteo 2.8-15; 5.1-2; 6.1-2; Tito 2.1-3.8; 1Pedro 2.13-3.7). Os códigos domésticos mostram uma afinidade com a discussão secular do tema “quanto à casa” (*peri oikonomos*) e eram influenciados pelo mesmo, que incluía a relação da casa com as autoridades governantes (Romanos 13.1-7; Tito 3.1-2; 1Pedro 2.13-17; cf. 1Timóteo 2.1-2).

O conteúdo dos códigos domésticos neotestamentários indica o seu interesse no comportamento cristão em situa-

ções de vida típicas. Uma vez que a metáfora da casa era usada como expressão da identidade da igreja, o mesmo padrão de ensino pode ser aplicado aos relacionamentos dentro da comunidade cristã e em relação à sociedade maior. Aqueles códigos que contemplam o comportamento público da igreja, e não simplesmente preocupações "internas", mostram a sensibilidade que os escritores do Novo Testamento tiveram em relação às expectativas da sociedade maior e parecem encorajar os cristãos a viver de acordo com padrões que eram amplamente aceitos e respeitáveis. Isto é o *primeiro nível* em que os códigos operam. A sua natureza "convencional" iria promover a estabilidade e facilitar a sobrevivência imediata da igreja.

Mesmo assim, nenhum dos códigos domésticos do Novo Testamento reflete aceitação taxativa e sem crítica da ética vigente da cultura maior. Tanto a sua fundamentação teológica quanto a sua ênfase na justiça revelam um *segundo nível* mais fundamental de propósito. Este segundo nível de intenção revela uma preocupação pela igreja de ser uma influência de transformação dentro da sociedade. A sua fundamentação teológica revela a crença num Deus que abraça o mundo inteiro para os seus propósitos. A *oikonomia* de Deus desenvolve a vida toda, e por isso, a vida cristã terá que ser vivida dentro da cultura. De modo geral, os códigos domésticos buscavam um meio termo entre a conformidade à vida secular e o desengajamento do mundo.

Em todos os casos, a entrada de alvos e valores cristãos para dentro de estruturas seculares produz tensão (e.g., Romanos 12.14, 17-18). Paradoxalmente, os códigos domésticos procuram aplacar o efeito desta tensão enquanto também a sustentam.

Romanos 13.1-7 deve ser visto dentro dum programa social-ético e missiológico semelhante. Seu próprio contexto literário está totalmente dedicado à mensagem que o povo de Deus deve viver consciente de ser o povo de Deus no mundo. Também a passagem possui todas as marcas da tradição dos códigos domésticos que inclui o ensino sobre a relação com o estado. As circunstâncias específicas em Roma, que ocasionaram a escolha parenética de Paulo, determinaram a forma da aplicação específica (vv. 1,5,6,7), mas o alvo mais fundamental era direcionar as congregações para participar proativamente na vida pública. A ligação com a tradição dos códigos domésticos sugere que mais que um conservadorismo seguro ou uma aderência a uma doutrina teológica está em jogo, e os temas desenvolvidos em Romanos corroboram com esta sugestão.

A intenção transformadora de 13.1-7 transparece mais na maneira como a passagem convoca a igreja à ação. Estudos recentes da estrutura retórica da passagem sugerem que o v.3 expressa a ação central na parênese através da frase, "fazer o bem". Mais duas observações literárias confirmam que "fazer o bem" é a ação central na parênese: 1) a mudança

para o estilo da diatribe no v.3, que focaliza a atenção neste imperativo central, e 2) o fato que “fazer o bem” continua o tema que é central em 12.1-15.13 e é proeminente em toda a carta. É neste imperativo de “fazer o bem” que Paulo “coopta” a convenção cultural conhecida como “benfeitoria” para equipar a igreja para a transformação da sociedade. A prática de “benfeitoria” (*euergesía*) existia para garantir o bem-estar da sociedade através das contribuições dos cidadãos de maior recurso, semelhante ao padrinho ou o coronel na sociedade brasileira colonial, sem ser pejorativo. O termo, “a boa obra” (*tò agathón*; vv.3-4) e a ordem, “fazer a boa obra” (*tò agathòv poieîn*; v.4) aparecem freqüentemente nas descrições de benfeitoria, e o termo, “louvor” (*épainos*), como galardão de governantes para bons cidadãos e befeitores, pertencem ao domínio semântico desta convenção cultural. Dentro de tal discussão de responsabilidade pública, as congregações romanas certamente teriam entendido esta referência.

O importante é reparar como a convenção de benfeitoria era empregada pelos escritores cristãos. Estes, por um lado, enfatizam a continuação da obrigação dos benfeitores cristãos para a *politeia*. Mas também expandiram a convenção pela sua fundamentação teológica, aplicando-a a toda a comunidade cristã. O mesmo ocorre em Romanos 13.1-7 e é neste ponto que as injunções desta passagem adquirem uma conotação ra-

dical de transformação. “Fazer o bem” se torna a obrigação de todos, não apenas os poderosos de maiores recursos. O conceito de benfeitoria efetivamente é contextualizado para abranger a igreja toda. A benfeitoria é subvertida e transformada em serviço humilde, um exercício que coloca o escravo espiritualmente no papel do mestre (cf. 1 Timóteo 6.1-2). Na *oikonomia* surpreendente de Deus escravos servem humildemente da posição de poder; de fato, a nobreza e a honra, galardões da benfeitoria,, são atribuídas aos escravos.

Em Romanos 13.1-7, uma convenção cultural associada com os poderosos e os ricos é atribuída também aos fracos e pobres. De qualquer maneira, “fazer o bem” deve ser entendido como o serviço a favor dos outros e é integral a missão da igreja na *oikonomia* salvífica de Deus de unir gentios e judeus. Esta base teológica da parênese capacita a igreja para ministério difícil e sacrificial (8.31-19) e chama a igreja para se engajar plenamente no mundo a fim de transformar os seus caminhos e os seus valores.

Resta-nos ver como esta incumbência se realizava na vida da igreja nos primeiros séculos da sua convivência com o império romano.

O testemunho social da igreja no império romano até Constantino

Um sociólogo norte-americano, Rodney Stark, escreveu em 1996 um livro importante sobre o cristianismo, desde seu surgimento até Constantino. O livro é significativo porque representa a primeira tentativa por um sociólogo (e não um historiador da academia teológica que procure empregar alguns conceitos ou teorias da sociologia) de analisa o impacto do cristianismo no império romano. O livro, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*,² em português seria, *O surgimento do cristianismo. Um sociólogo reconsidera a história*. Sua tese é simples e controvertida, desafiando o relato tradicional das histórias eclesiásticas. Ele afirma que o Édito de Milão em 313 d.C., não era a *causa* do triunfo do cristianismo no império romano. Pelo contrário, era uma

resposta astuta de Constantino para o crescimento rápido dos cristãos que já representava uma força política principal (p.2).

Para provar sua tese, Stark emprega o conhecimento sociológico do processo pelo que as pessoas se convertem a religiões novas.³ O resultado é surpreendente e demonstra com altíssimo grau de probabilidade que a comunidade cristã entendeu e grandemente exerceu a dimensão social do seu chamado missionário. Com isso, ocasionou transformações significantes na sociedade romana. No que se segue, vou resumir o resultado da sua pesquisa para depois, considerar as implicações para a nossa discussão da missão social da igreja.

² Princeton: Princeton University Press, 1996.

³ Eu explorei alguns destes princípios anteriormente no seguinte trabalho: "Mecanismos sociais de desconversão". *Educação*, v. 9, pp. 97-129, 1984 e *Simpósio*, v. 29, pp. 71-84, 1985.

O crescimento da igreja até 300 ou 350 d.C.

Citando diversas fontes históricas, e começando com um total de apenas 1.000 no ano 40 d.C., e terminando com pouco mais de 6.000.000 no ano 300 d.C., Stark chega numa taxa de crescimento de 40% por década. Com esta taxa de crescimento, a população cristã cresceu em porcentagem da população (estimada em 60 milhões) de 0,0017% no ano 40 d.C. até 10,5% no ano 300 d.C. e 56,5% no ano 350 d.C. Esta projeção coincide com o testemunho de vários historiadores e também com dados arqueológicos.

É importante reparar que o crescimento da comunidade cristã deve ter parecido muito rápido durante a primeira metade do quarto século. Entretanto, em termos de *taxa* de crescimento, não era o caso. Mas por causa das características extraordinárias de curvas exponenciais, este era um período de crescimento que deve ter parecido "milagroso" em termos de números absolutos enquanto o avanço em números absolutos durante as primeiras décadas deve ter parecido muito pequeno.

TABELA 1:

O crescimento cristão projetado para 40% por década

Ano	No. de cristãos	% da população
40	1.000	0,0017
50	1.400	0,0023
100	7.530	0,126
150	40.496	0,07
200	217.795	0,36
250	1.171.356	1,9
300	6.299.832	10,5
350	33.882.008	56,5

Stark não apresenta a projeção como fato, mas como uma média muito provável do crescimento. Sem dúvida havia períodos de maior e menor taxa de crescimento, mas a média sugerida é confirmada por diversas fontes históricas, estudos comparativos e, como já dissemos, dados arqueológicos. Também se baseia em observações verificáveis durante as últimas décadas que afiliação a novos grupos religiosos depende de vínculos a novas redes interpessoais de interação, e só secundariamente ao apelo apologético. Um fator que contribuiu grandemente para a afiliação dum percentagem cada vez maior de "pagãos" ao cristianismo eram duas epidemias e a resposta que elas provocaram na comunidade cristã.

Duas epidemias

Duas epidemias devastadoras varreram o império romano em 165 e 251 d.C., dando oportunidades inesperadas, mas cruciais, para a expansão do cristianismo principalmente através dum compromisso sacrificial com a dimensão social da sua vocação missionária. Alguns historiadores médicos suspeitam que a primeira epidemia fosse a primeira ocorrência de varíola no Ocidente. Seja qual fosse, era letal, pois durante seus 15 anos de duração a epidemia matou entre um quarto e um terço da população do império, inclusive o próprio Marco Aurélio em 180 d.C. em Viena.

Depois, em 251 d.C., uma segunda e nova epidemia, igualmente violenta, correu pelo império, atingindo tanto as áreas rurais quanto as cidades. Esta vez poderia ter sido de rubéola. Tanto a varíola quanto a rubéola podem produzir grandes taxas de mortalidade ao atingi-

rem populações pela primeira vez. Embora estes desastres demográficos tenham sido relatados por escritores contemporâneos o papel que exerceram no declínio de Roma foi ignorado por historiadores até os tempos modernos. Hoje, entretanto, sabemos que a despovoação aguda foi responsável por políticas antes atribuídas à degeneração moral. Por exemplo, antes os historiadores atribuíam o povoamento em massa dos "bárbaros" como proprietários dentro do império e a sua indução nas legiões romanas à decadência do império. Mas hoje sabemos que estas eram medidas políticas racionais implementadas por um estado com uma abundância de terras esvaziadas, onde faltava mão de obra (semelhante à imigração italiana no Brasil no final do século XIX e a japonesa e alemã no início do século XX).

Através da pesquisa de dados históricos primários e suas observações sociológicas sobre o desenvolvimento de movimentos de revitalização e de novos movimentos religiosos, Stark consegue sustentar de maneira admirável, três teses. Primeiro, as epidemias sabotaram as capacidades confortantes e explanatórias do paganismo e das filosofias helênicas que não viam propósito em desastres naturais. Ao contrário disto, o cristianismo, já muito acostumado com o sofrimento, ofereceu uma explicação muito mais satisfatória de por que estes desastres ocorriam, e projetou uma visão esperançosa, e até entusiasmada, do futuro. Os escritos de Cipriano, bispo de

Cartago, confirmam esta primeira tese.

A segunda tese se encontra na carta pascoal de Dionísio, bispo de Alexandria. Os valores cristãos de amor e caridade, desde o início (isto foi a nossa observação anterior baseada em Romanos 13.1-7), foram traduzidos em normas de serviço social e de solidariedade comunitária. Por exemplo, Dionísio notou extensivamente os esforços de enfermagem realizados heroicamente pelos cristãos, muitas vezes a custo das suas próprias vidas. E cuidavam não só dos seus irmãos e irmãs em Cristo, como da população em geral, enquanto a resposta pagã à epidemia era tipicamente de fuga.

Quando os desastres chegavam, os cristãos eram mais capazes de lidar com a situação e isto resultou em taxas de sobrevivência substancialmente mais altas. Isto significava que no final de cada epidemia, os cristãos eram uma porcentagem maior da população, mesmo sem levar em conta, novos convertidos. Estas primeiras duas teses têm um pedigree social científico elevado, como elementos comuns na análise de "movimentos de revitalização" e o surgimento de novas religiões como resposta a crises sociais (cf. os estudos do surgimento de umbanda nos centros urbanos brasileiros no século XX).

A terceira tese é uma aplicação de teorias de controle de conformidade. Quando uma epidemia destrói uma grande proporção da população, ela interrompe as redes interpessoais que antes liga-

vam as pessoas à ordem moral convencional. À medida que a mortalidade crescia durante cada uma das epidemias, um grande número de pessoas, especialmente pagãos, teria perdido os vínculos que antes dificultavam sua conversão ao cristianismo. Ao mesmo tempo, as taxas superiores de sobrevivência das redes sociais de cristãos teriam fornecido para os pagãos uma probabilidade maior de substituir os seus vínculos perdidos com novos vínculos cristãos.

Em tudo, para nossos propósitos, é importante notar o papel que os cristãos exerceram numa transformação significativa do império romano, e isto devido ao seu reconhecimento e o exercício da dimensão social da sua missão em prol da *oikonomia* de Deus para o mundo. Cabe citar extensivamente uma observação de Stark:

Algo distintivo veio ao mundo com o desenvolvimento do pensamento judeu-cristão: a ligação dum código ético altamente social com a religião. Não há nenhuma novidade na idéia de que o sobrenatural faz demandas comportamentais sobre os seres humanos—os deuses sempre queriam sacrifícios e culto. Também não há novidade na noção de que o sobrenatural responderia a sacrifícios—que os deuses podem ser induzidos a realizar serviços em troca de sacrifícios. O que era novo era a noção de que relacionamentos de troca que visavam mais que interesses próprios eram possíveis entre os seres humanos e o sobrenatural. O ensino cristão de que Deus ama aqueles que o amam era estranho

para as crenças pagãs... da perspectiva pagã 'o que importava era...o serviço que a divindade poderia fornecer, já que uma divindade (como Aristóteles há muito ensinou) não poderia sentir amor como resposta ao sacrifício'. Igualmente estranho ao paganismo era a noção de que, porque Deus ama a humanidade, os cristãos não podem agradar Deus a não ser que *amem uns aos outros*. De fato, como Deus demonstra o seu amor através do sacrifício, também os seres humanos devem demonstrar o seu amor através de sacrifício *a favor dos outros*. Além disto, tais responsabilidades devem se estender para além dos vínculos de família e tribo...Estas eram idéias revolucionárias. (p. 86)

Além da reação dos cristãos e dos pagãos às duas grandes epidemias, Stark aponta para outros elementos da dimensão social da missão da igreja que contribuíram para uma transformação do império romano. Aqui mencionamos dois: primeiro, o papel e status das mulheres dentro das comunidades cristãs, que era muito superior ao papel e status dentro da cultura grego-romana de modo geral; e segundo, e a resposta cristã ao caos e à miséria urbanos crescentes. O tempo não nos permite entrar em detalhes sobre mais estes dois exemplos da dimensão social da igreja e como eles também contribuíram significativamente à transformação do império. Basta dizer que o cristianismo influenciou os padrões convencionais de liderança do império romano através do status e do papel que as mu-


lheres cristãs exerceram e novamente pela criação de novas redes interpessoais entre os pagãos que experimentavam uma escassez de mulheres na população. Também o fornecimento de novas normas e novos tipos de relacionamentos sociais, capazes de lidar com muitos problemas urbanos urgentes, revitalizou a vida nas cidades grego-romanos.

Conclusão

Seria um erro grosseiro sugerir que o testemunho da igreja era uniforme e sempre altruísta. Entretanto, há indícios históricos, fortemente confirmados por observações sociológicas sobre o surgimento e desenvolvimento de novos movimentos religiosos, de que a comunidade cristã, de modo geral, compreendeu e exerceu a dimensão social da sua missão dentro da sociedade maior, e que este exercício multifacetado efetuou grandes transformações durante os primeiros 300 anos da sua vida. Esta observação corrobora com nosso estudo anterior sobre a função transformadora, mesmo mesclada com instruções práticas conservadoras e conformistas, da parênese em Romanos 13.1-7 sobre a ética pública da igreja.

■ **Timóteo Carriker**
Doutor em teologia, é missionário da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUSA) trabalhando na IPI do Brasil

A fé reformada e seus desafios para hoje



Quantas vezes, frente às realidades do viver diário, em meio a novas experiências e desafios, somos levados a recompor nossa forma de encarar a vida cristã? Inúmeras. Assim sempre será, desde que vivamos com intensidade o chamado do Senhor Jesus Cristo no aqui e agora. As dificuldades com o novo certamente são muitas e podem nos levar ao desalento, mas saber que não estamos sozinhos na caminhada pode ser um grande recurso para revitalizar a fé. São muitos os que vieram antes de nós e a herança recebida pode ser reativada, não só fascinando o imaginário das pessoas, mas dando-lhes forças com as quais não estavam contando para prosseguir.

Na base deste exercício dinâmico de recuperação de um passado que pode servir na recriação de nossa relação com o presente, estão a vida e obra do reformador João Calvino em Genebra no século XVI, ampliada depois por seus seguidores

Eduardo Galasso Faria

reformados/ presbiterianos através dos tempos e variados lugares. Nestes quase cinco séculos que nos separam, foram inúmeros os empreendimentos religiosos e culturais que tornaram mais rica a herança de fé e vida, recuperada e também engrandecida. No entanto, retomá-la nem sempre é tarefa fácil. As transformações no mundo e os impasses que vivemos parecem nos colocar ainda mais distantes dos elementos fundantes da tradição. Os desvios e as incompreensões também não são poucos, seja com relação ao mestre Calvino, seja com relação aos seus seguidores, tanto no passado como no presente.

Calvino é o símbolo do homem

que lutou com Deus duramente até ser conquistado e ter submetidos os seus interesses pessoais a uma causa vital e superior. O resultado foi um vida inteira de submissão espontânea à Palavra de Deus, expressa em um significativo lema de vida: "ofereço-te meu coração, Senhor, pronta e sinceramente". Mas o alcance de seu trabalho atravessou continentes e ainda hoje aponta para a força do encontro pessoal com Deus e a conseqüente transformação do mundo para que, de algum modo, ele possa espelhar a vontade de seu Criador. Em meio às polêmicas criadas em torno de seu nome e de sua obra, somos levados a retomar hoje o caminho do reformador.

Com este propósito em vista, examinemos alguns pontos que podem tornar atual e desafiadora a prática de João Calvino para reformados e presbiterianos hoje.

Calvino e a unidade da Igreja

Em um mundo pluralista como o nosso, torna-se maior o desafio para que a realidade do corpo de Cristo tome forma entre os cristãos. Nem sempre a questão foi se apresentou como fundamental. Como protestantes oriundos do movimento missionário do século XIX, na América Latina e no Caribe, vivemos uma história de polêmicas com outros

ramos do cristianismo. Nascemos em meio a uma igreja dividida que sempre considerou natural os grupos cristãos viverem separados. Por isso, temos pouca sensibilidade para a gravidade do problema da divisão no corpo de Jesus Cristo. Como resultado, um discurso combativo e proselitista se desenvolveu, fortalecendo o espírito denominacionalista. Familiarizados com o "inevitável", consideramos normal e até vantajosa tal situação. Com o passar do tempo, tornous-e natural olhar os irmãos de outra confissão de forma indiferente, sem qualquer empenho para a criação de um ambiente de diálogo e comunhão com eles. É possível que o progresso das grandes religiões orientais hoje, mostre parte do nosso fracasso como mensageiros do poder reconciliador de Jesus Cristo entre os homens.

Com o apego às certezas doutrinárias, foi fortalecido o poder de desagregação existente no mundo e continuamos deixando inativos importantes trechos do Novo Testamento que apontam para a unidade cristã, que é preciso buscar. Lá está a oração sacerdotal de Jesus (Jo 17) rogando ao Pai para que sejamos um. Também Paulo apela para que não haja divisões entre nós (1 Co 1.13) a fim de procurarmos o ministério da reconciliação (2 Co 5.18-19) até chegarmos à unidade da fé (Ef 4.3-5). Ao movimento ecumênico dos últimos cinquenta anos a resposta dada foi, muitas vezes, de prevenção e medo, exigindo como condição para a união a uniformidade doutrinária.

ria, sem considerar que a real unidade é dom e criação do Espírito Santo.

Bem diferente era o momento e a situação de Calvino quando jovem, acuado pela consciência, teve que romper com a visão religiosa tradicional de sua família. Viu-se forçado a isso. Assim, ao mesmo tempo em que sentia a força de um chamado irresistível da parte de Deus, sofria pela possível e indesejável ruptura com a única igreja, expressão do corpo de Jesus Cristo.

O temor da divisão

Foi com grande temor que os reformadores enfrentaram a inevitável questão da separação. Nem Lutero, nem Calvino queriam a divisão e jamais tiveram a intenção de organizar uma igreja autônoma. No caso de Calvino, podemos acompanhar o drama vivido por ele através de um pequeno escrito, *Epístola ao cardeal Sadoletto*, de 1539, quando estava na cidade de Estrasburgo. Esta epístola surgiu a pedido das autoridades genebrinas, em resposta às tentativas do ilustre cardeal que desejava fazer o povo de Genebra retornar à igreja papal. Nas respostas de um imaginário jovem que estava sendo questionado por abraçar a nova fé, o reformador colocou indiretamente a sua própria experiência, como converso às novas idéias que haviam transformado a sua vida.

No juízo final, o que diria pelo fato de ter se separado da igreja verdadeira? Como justificaria o pecado contra a unidade da igreja? As respostas do jovem converso revelam sofrimento, angústia e sentimento de culpa: "Fui acusado de heresia...O zelo pela unidade me consumia... Tu sabes, Senhor... que a única coisa que eu desejei foi dirimir todas as controvérsias com a tua Palavra, para que, assim, ambas as partes pudessem, com um só pensamento, lutar para o desenvolvimento do teu reino; mesmo com perigo para a minha vida, fiz todo o possível para devolver a paz à igreja... Para mim a unidade da igreja é aquela que se inicia e termina em Ti."

No trabalho persistente de fundamentar a obra iniciada e que se expandia, Calvino escrevia cartas para atender às consultas que lhe vinham de diversos lugares e pessoas da Europa. No entanto, mesmo em situações delicadas, jamais se deixou dominar por um espírito menor interesseiro ou puramente confessional. Quando os reformados, fora de sua igreja, o consultaram sobre a dificuldade de participar nos cultos das igrejas luteranas com velas, sinos, altares, sua orientação foi clara: tais coisas deviam ser consideradas secundárias, uma vez que o cristianismo não se define por práticas cerimoniais. Aparentes divergências "podiam ser acomodadas, tendo em vista o espírito de união que devia prevalecer." Nas *Institutas*, citando Fp 3.15, ao falar de eclesiologia,

Calvino exorta: se temos divergências nas questões secundárias, (Deus) nos esclarecerá a seu tempo... não sendo assim necessárias, elas não devem ser matéria de separação...".

Ao ser consultado sobre a possibilidade de estar presente a uma reunião com os demais reformadores, para superar as divisões que o corpo de Cristo sofria na Europa, Calvino respondeu ao arcebispo anglicano Thomas Cranmer em 1552: "estarem separadas as igrejas é um dos maiores males do nosso século... com o corpo disperso, o corpo da igreja sangra... Esse problema me importa tanto que, se alguém julgue de alguma utilidade a minha presença a esse encontro, estaria disposto a atravessar dez mares par ir até lá."

O pensamento ecumênico de Calvino

André Biéler, tem escrito sobre o universalismo e o humanismo ecumênico de Calvino. Para ele, o nosso reformador não estava interessado apenas em verdades religiosas mas tinha paixão por "fazer triunfar na sua integridade a verdade sobre Deus e sobre os homens". Com relação à unidade, sua intenção nunca foi a de se separar e sofria ao pensar nisso. Tinha consciência de ser a igreja católica o corpo único de Cristo (não só por estar em todo o mundo, mas porque Cristo é

o único salvador de todos e todos se encontrarão com ele no final). Nada mais estranho para ele do que imaginar uma seita ou grupo chamado calvinista e menos ainda um confessionalismo auto-suficiente. Na Confissão de La Rochelle, escrita para os franceses, o artigo 26 diz: "Cremos que ninguém deve isolar-se ou contentar-se consigo mesmo; antes, devemos juntos guardar e preservar a unidade da igreja..." Sua afirmação fundamental e de fé é que, diante do corpo único de Cristo, as divisões são impotentes e provisórias.

Quando em Estrasburgo, ao lado de Martin Bucer, Calvino participou em vários colóquios também políticos sobre a possibilidade de retomar o convívio com a Igreja Romana : Haguenau em 1540, Worms e Ratisbona em 1541. Sua disposição de espírito podia levá-lo a pensar, se necessário fosse, em "se fazer cortar a cabeça a fim de que a paz seja restabelecida no seio da Igreja". Mais tarde, em 1541, participou de esforços para unir reformados, zuínglios, luteranos, anglicanos. Aceitar diferenças de doutrina sem querer impor uma unidade compacta, respeitando costumes próprios de cada grupo, lhe parecia algo totalmente viável.. Mesmo com relação à igreja de Roma, Calvino jamais chegou a dizer que ela não continha sinais da igreja verdadeira. Seu limite era claro: só não se pode ceder, diante das superstições, contra a verdade que é Cristo e em quem se encontra a unidade. Em 1549, como

resultado de muitos esforços, elaborou, juntamente com Henrique Bullinger, sucessor de Zuínglio, o Acordo de Zurique (Consensus Tigurinus) que, na controvérsia eucarística, pôde unir reformados de fala francesa e alemã.

Assim sendo, o movimento reformado, tendo como autoridade a Bíblia e a verdade de Cristo, pode reivindicar um forte traço ecumênico para seus ensinamentos, que não pretendem ser absolutos. O prof. Biéler diz que não há fronteiras para o humanismo de Calvino:

“É um humanismo universal capaz de romper as barreiras que os homens erguem uns contra os outros. Em Cristo abolem-se as fronteiras nacionais, ideológicas e raciais.”

O seguidores de Calvino e a unidade

Os reformadores, ao contrário do que veio a acontecer nos séculos posteriores, estavam empenhados em discutir o essencial na vida da igreja, sem se prender a questões como estrutura de governo ou doutrina correta. Seu ponto fundamental foi a ação da igreja no mundo. Por isso, muitas vezes os presbiterianos e reformados têm se empenhado e tido um lugar proeminente na luta pela unidade da igreja e no movimento ecumênico mundial. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI), organi-

zado em 1948, teve como seu secretário geral por quase vinte anos (1948-68) o dr. W. A. Visser 't Hooft, da Igreja Reformada Suíça. Outro nome importante, que atuou como missionário na América Latina, foi o escocês John Mackay, conhecido pela luta que travou posteriormente em favor da união entre as igrejas do norte e do sul dos Estados Unidos, que se usou no ano de sua morte, 1983. O Dr. Mackay também esteve por muitos anos à frente da importante cátedra de Ecumenismo do Seminário Teológico de Princeton.

No Brasil, pode-se falar de Erasmo Braga, chamado Profeta da Unidade, que atuou no Congresso do Panamá (1916) e foi um dos idealizadores da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) juntamente com Epaminondas Melo do Amaral. Entre seus escritos deixou *O Magno Problema*, que trata da desunião vivida pelas igrejas. Também o teólogo brasileiro Alfredo B. Teixeira, que participou da principal divisão ocorrida no presbiterianismo brasileiro, no ano de 1903, com a organização da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, lamentava profundamente o ocorrido e orava esperançoso de que um dia, antes de sua morte, as duas igrejas pudessem se unir novamente. Na década de cinquenta, sentindo os problemas que a igreja enfrentava no relacionamento com o pentecostalismo, tornou-se uma voz isolada que, no entanto, é muito atual nos dias de hoje: “podemos discordar

deles... mas não podemos deixar de reconhecer que são nossos irmãos em Cristo... Eles nos incitam, como igrejas históricas, a um sério despertar.”

Os reformados e a predestinação

Embora de maneira rápida, é preciso mencionar a doutrina da Eleição como um dos pontos que exigem nossa atenção. Os presbiterianos têm sido caracterizados, de forma justa ou não, como aqueles que mais se dedicam ao tratamento desta matéria. Para Calvino, ao contrário do que era seu desejo, este ensino bíblico devia ser tratado pastoralmente e representava acima de tudo, “o indizível conforto na noite escura da alma”. Era assunto para ser acolhido com gratidão e humildade e não com presunção. Depois de tratar do assunto colocando-o em relação com o conhecimento do Deus criador e da criação, resolveu alterar a sua posição dentro das *Institutas*. Atento ao seu verdadeiro significado, o reformador o colocou no livro III, logo após discutir a Vida Cristã. Na verdade, só teria condições de entender este profundo mistério quem tivesse uma verdadeira experiência de vida cristã.

O problema todo se origina no tratamento unilateral que tem sido dado à afirmação de uma dupla predestinação, para a qual o próprio Calvino infelizmente se ecaminhou ao tratar “Da Eterna Eleição”: “Pois, não são criados todos em

igual condição; pelo contrário, a uns é preordenda a vida eterna, a outros a eterna danação. Portanto, como criado foi cada qual para um ou outro desses dois fins, assim o dizemos predestinado ou para a vida ou para a morte.” (*As Institutas*, livro III, XXI). Ou ainda, “Sendo evidente que, pela vontade de Deus, a salvação é oferecida a uns e negada a outros, decorrem daí elevadas e difíceis questões”.

Uma série de dificuldades no tratamento da matéria, como reconhece o próprio Calvino, levaram-no inclusive a enxergar em sua formulação um “decretum horribile”. A busca de interpretações bíblicas e teológicas adequadas desta questão tem uma ampla história, que resultou do empenho de vários teólogos reformados. Uma tradição interpretativa posterior, a partir do final do século XVI, acabou envolvendo o assunto em um verdadeiro emaranhado que, na maioria das vezes, impede que sejam recebidos os verdadeiros benefícios de sua compreensão, como queria Calvino. Sua ênfase acabou resvalando para uma discussão filosófica sobre o destino, patrocinada principalmente pelo pensamento escolástico protestante do século XVII e que repercute ainda hoje.

A tentativa de uma releitura desta doutrina no século XX, pela Escola Dialética, gerou inúmeros questionamentos. Seriam as palavras de Calvino, sob a influência de Santo Agostinho, nas *Institutas*, suficientes para compreen-

der o seu pensamento sobre o assunto? Será que em outros escritos, o teólogo João Calvino não teria outros subsídios a oferecer e que até hoje foram pouco considerados? Por que Calvino nesses outros textos nunca se refere ao assunto da mesma forma como o fez nas *Institutas*? Que tal a sua abordagem desta matéria nos Sermões ou nos Comentários? Teria ele sido levado a um radicalismo quando contestado em sua autoridade por inimigos, como Jérôme Bolsec? Seria esta a razão para explicar um certo radicalismo autoritário de sua parte?

Fiéis à tradição do “sempre se reformando” teólogos como Barth e Brunner têm sustentado pontos de vista que questionam ou recuperam o ensino total de Calvino neste ponto. Na mesma linha, o rev. Alfredo Borges Teixeira em sua *Dogmática Evangélica*: a conclusão de Calvino sobre uma eleição para a perdição seria mais uma injunção lógica de sua parte do que o ensino da Bíblia. Todos eles apontam para a necessidade de uma reapropriação cristocêntrica da Predestinação (predestinados *em Cristo*, conforme diz Paulo em Efésios) e sustentam que Calvino não teria sido suficientemente cristocêntrico como gostaria de ter sido.

Ademais, a necessidade de um pensamento mais racional e apologético no século XVII, teria criado condições e levado a teologia, por meio da Ortodoxia Protestante, a se distanciar de uma abordagem mais fiel ao pensamento dos

reformadores, seja Calvino, seja Lutero. Henri Strohl, pensador reformado francês, analisando o método teológico de Calvino diz que ele não foi um pensador escolástico e sim, dialético. É notável o destaque feito por ele de uma citação “lapidar e paradoxal” do próprio Calvino ao tratar da providência e que foi mantida em todas as edições das *Institutas*: “A predestinação não elimina a responsabilidade do culpado.... O homem cai segundo o desígnio de Deus, mas cai por sua própria culpa” (*O Pensamento da Reforma*. S. Paulo, Aste, 2ª edição, 2004, p. 144).

Neste caso, o desafio é recuperar e rever o ensino reformado sobre uma questão cujo tratamento tem sido considerado proibitivo para nós mas que, para Calvino, era visto como bênção divina, resultante da ação soberana de Deus no que se refere ao cuidado com a nossa salvação. Isso se não quisermos pensar também nas possíveis implicações que um ensino desfocado poderia ter para a prática cristã e o anúncio do evangelho.

A transformação da sociedade

Calvino não podia imaginar a salvação como algo restrito unicamente à vida no além, sem maiores implicações para a vida das pessoas. Falar em salvação das almas com a frequência que se faz hoje por certo seria algo bastante estranho para o reformador de Genebra, que tinha bem

clara diante de si a tarefa de levar a cidade, "das trevas à luz" a fim de torná-la a cidade de Deus. Não apenas isso, mas Deus tem propósitos para o mundo. Os homens são chamados a viver a experiência do amor em uma comunidade ética para glorificar o seu nome na terra. Como resultado, a partir de Genebra, Calvino coordenou com suas qualidades de organizador e legislador a construção de uma nova cidade, que haveria de servir como inspiração para outros cristãos em diversos lugares. Na Europa portanto, a atuação dos reformadores favoreceu a construção das bases para o desenvolvimento de um pensamento político e social que, mais tarde, resultaria na formação da democracia ocidental.

Tal espírito de participação ativa na construção social e política a partir de um sentimento de missão, gerou um espírito de não conformismo por exemplo, com relação ao direito divino dos reis, nos quais se fundavam os despotismos, acolhidos sem contestação durante séculos na Europa. Ou então, como aconteceu na experiência ousada dos puritanos que, perseguidos por causa de suas crença, atravessaram o Atlântico para inaugurar na América uma sociedade cujos fundamentos buscavam, nada mais nada menos, que a implantação do reino de Deus na terra.

A realização histórica destes empreendimentos transformadores evidenciaram-se como resultado de uma perspectiva de fé muito mais presente no ethos

calvinista do que no luteranismo. Na luta contra Satanás, o soldado calvinista se empenhou na transformação do mundo, como alguém que foi chamado por Deus para fazê-lo.

Tal iniciativa pode ser entendida a partir da forma como Calvino via o mundo, sempre atento ao que estava acontecendo ao seu redor. Com tal perspectiva ele, muito mais que Lutero, foi capaz de compreender e se alinhar ao lado do novo homem que surgiu das transformações ocorridas na sociedade, no final da Idade Média. Era impossível para o pensamento conservador católico medieval, cujas bases se limitavam à moral aristotélica, compreender as exigências de uma atividade comercial em expansão, que exigia uma nova maneira de usar o dinheiro para poder avançar. Como mostra o prof. Biéler, Calvino soube compreender os anseios da burguesia nascente, assim como entendeu a luta dos construtores da cidade moderna livre e de seus cidadãos. Assim, ele reuniu as condições que lhe permitiram orientar os que, ansiosamente, estavam empenhados nas lutas libertadoras de seu tempo. Com esta acuidade Calvino, como exegeta, soube relacionar o estudo da Palavra de Deus no Antigo Testamento com a nova situação, fornecendo perspectivas bíblicas para os comerciantes burgueses e sua classe.

A Revolução Puritana de Cromwell

A América Latina viveu nos anos sessenta um importante momento político revolucionário e muitos foram os cristãos que se alinharam ao lado dos que buscavam a sua transformação. O envolvimento protestante neste período histórico de grande agitação social tem uma importante e sofrida memória que está sendo resgatada para ser melhor conhecida. Naquele momento, quando se apresentava uma proposta desenvolvimentista como solução para o problema das massas empobrecidas, a presença do missionário presbiteriano Richard Shaull no Brasil e sua atuação, juntamente com outros companheiros em ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), contribuiu para que se desenvolvesse uma consciência da "responsabilidade da igreja evangélica diante das mudanças sociais".

Shaull, fazendo uma ligação entre as

transformações sociais nos séculos XVI e XX, lembrou que Calvino poderia ter grande importância para o desenvolvimento de uma atuação cristã frente aos acontecimentos. Foi quando procurou recuperar através da análise da Revolução Puritana (Revolução dos Santos) de Oliver Cromwell na Inglaterra, em 1648, os valores da atuação histórica contestadora dos puritanos. Contra a imposição de mais impostos pelo rei e a nobreza, uniram-se presbiterianos e puritanos em uma ação revolucionária que enfim criou a república e depôs o rei Carlos I. Esta demonstração de ação dinâmica em meio aos acontecimentos, por parte dos puritanos e presbiterianos ingleses, mostrou as possibilidades criativas do calvinismo para a construção de uma nova opção de vida no mundo moderno.

A análise de Shaull mostrou como o calvinismo, ao contestar o "status quo" e afirmar a soberania de Deus, se tornou atrativo para aqueles que eram inconformados com uma situação de desagregação social. Ao convocar os ho-

mens para transformar o mundo, os calvinistas liberaram nas pessoas sua energia revolucionária. Não é casual o fato de que os ingleses, em uma história bem diferente da França, alcançassem por meios pacíficos, anos mais tarde, com a Revolução Gloriosa de 1688, limitação do poder absoluto dos reis em favor do Parlamento. Tudo isso contra apoderosa visão medieval de que a ordem estabelecida é imutável e sagrada. Para os puritanos era possível sim, reconstruir a ordem social, política e a familiar diante dos sinais de incapacidade das instituições de fazer isso.

Shaul finaliza sua análise dizendo que precisamos ter coragem para sepultar os sistemas e modelos antigos de pensamento teológico e confiar na ressurreição da teologia como fonte de orientação para fornecer novos rumos à ação cristã. E apesar de todas as implicações do pensamento de Calvino, nem sempre é demais lembrar que ele não era um simples reformador social, mas um servo de Deus!

Bibliografia


- BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. S. Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- DREHER, Martin N. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. S. Leopoldo: Sinodal, 1999.
- GALASSO FARIA, Eduardo. *Fé e Compromisso. Richard Shaul e a Teologia no Brasil*. S. Paulo: Aste, 2002.
- GONZÁLEZ, Justo L. *A History of Christian Thought. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*. Nashville: Abingdon Press, 1975.
- ISAL. *América Hoy – Acción de Dios y responsabilidad del Hombre*. Montevideo: 1966.
- REID, J.K.S. (editor). *Calvin: Theological Treatises*. The Library of Christian Classics. Philadelphia: The Westminster Press, 1954.
- SHAULL, Richard. "A Atualidade de Calvino para o Pensamento Protestante Contemporâneo" in *Suplemento Teológico do CAOS*. Campinas: Seminário Presbiteriano, 1960.
- _____. *De Dentro do Furacão: Richard Shaul e os Primórdios da Teologia da Libertação*. S. Paulo: Editora Sagarana, Cedi/Clai/ Ciências da Religião, 1985.

Eduardo Galasso Faria

Professor do Seminário Teológico de São Paulo da IPI do Brasil e editor da revista Teologia e Sociedade

A visão e os valores

que orientam o movimento ecumênico em direção ao amanhã



Dirigindo-se aos participantes de um encontro sobre a reconfiguração do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 2003, o teólogo Konrad Raiser, que foi seu secretário geral por dez anos (1993-2003), observa que muitas consultas sobre o assunto partem "dos dilemas financeiros e organizacionais enfrentados pelos parceiros do movimento ecumênico" e podem levar "a conflitos defensivos de interesse institucional". É necessário partir da visão. Isto inclui questões como a unicidade do movimento ecumênico e a pluralidade de linguagem acerca de sua visão e valores.

1. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) convidou vocês para esta consulta sobre a "Reconfiguração do Movimento Ecumênico". A carta-convite sugere os seguintes objetivos para a consulta: "Analisar os principais desafios apresen-

Konrad Raiser

tados pela situação de mudança no mundo e suas implicações para a configuração do movimento ecumênico; identificar as principais áreas de mudança e revogação necessárias para uma reconfiguração; planejar um processo de consulta e estudo que conduza a um relatório sobre a reconfiguração do movimento ecumênico, a ser enviado em 2005 ao Comitê Central e, eventualmente, à Assembléia Geral (2006)."

Esta iniciativa dos escritórios do CMI provocou respostas controversas. Todas na verdade, revelam uma

concordância em geral quanto à necessidade (e até urgência) de refletir sobre a forma e o futuro do movimento ecumênico, mas manifestam apreensões acerca da maneira como as questões têm sido formuladas, das intenções e motivos por trás desta iniciativa particular e da conveniência do momento, com a mudança na liderança no CMI que está acontecendo e sugerindo um possível cronograma, orientado para as reuniões dos corpos dirigentes do CMI.

2. Vocês receberam um documento motivador mostrando que a iniciativa dos escritórios do CMI já possui uma pré-história. A discussão sobre uma possível nova configuração do movimento ecumênico começou há mais de seis anos e envolveu vários grupos de parceiros ecumênicos, como as organizações ecumênicas regionais (REOs), os conselhos nacionais de igrejas (NCCs), as comunhões cristãs mundiais (CWCs), agências ecumênicas/ministérios especializados, mas também parceiros do lado da Igreja Católica Romana e dentre comunidades Evangélicas e Pentecostais. Primeiro, foi aberto aos corpos dirigentes do CMI através do meu relatório como secretário geral à reunião do Comitê Central em 2002. O Comitê Central encorajou a continuação da pesquisa e sugeriu um possível cronograma. É preciso que nossa consulta seja vista

neste contexto mais amplo e é destinada a testar a validade das análises e percepções que têm surgido no processo até aqui.

3. Ao tomar esta iniciativa, a liderança do CMI estava bem consciente do fato de que o movimento ecumênico é mais amplo que seu componente constitucional. Ele se estende ainda para além das igrejas como entidades constitucionais. É uma realidade "policêntrica" e nenhuma de suas formas organizacionais pode apresentar-lhe reivindicações exclusivas ou normativas. Como a maioria de vocês sabe, o CMI, antes de sua Assembléia em Harare (1998), incumbiu-se de ampliar um processo de reflexão sobre sua auto-compreensão e seu papel dentro do movimento ecumênico mais amplo. O resultado foi um documento político intitulado: "Para uma compreensão comum e uma visão do Conselho Mundial de Igrejas" (CUV, Compreensão Comum e Visão, 1997). Como consequência desta auto-avaliação, a Assembléia de Harare aceitou fazer uma revisão no artigo III da Constituição do CMI, que explica detalhadamente os propósitos e funções do Conselho. O artigo se inicia com a declaração: "O Conselho Mundial de Igrejas é constituído pelas igrejas para servir ao único movimento ecumênico". Esta afirmação inicial é então mais desenvolvida na segunda parte do artigo,

que diz: "A fim de fortalecer o único movimento ecumênico o Conselho: estimulará relações com e entre as igrejas..., estabelecerá e manterá relações com conselhos nacionais etc..., apoiará iniciativas ecumênicas..., facilitará a criação de redes..., (e) trabalhará pela manutenção da coerência do único movimento ecumênico em suas diversas manifestações."

4. Este mandato constitucional fornece a base da iniciativa que nos trouxe ao mesmo tempo aqui para Antelias, Grécia. Ele pressupõe que podemos falar legitimamente do "único movimento ecumênico". Esta hipótese não pode ser tida como certa e de fato, tem sido desafiada. Também são evidentes a falta de coerência e a grande diversidade de atividades e organizações que reivindicam ser parte do movimento ecumênico. Também é grande a tensão entre as diferentes compreensões das metas e objetivos do movimento. Talvez se justifique falar do "único movimento ecumênico" em relação às origens históricas comuns na passagem do século XIX para o século XX. Mas mesmo então ter-se-ia de reconhecer as diferentes correntes, que continuam ativas hoje. O que permaneceu entretanto, é uma certa afinidade de espírito entre aqueles que se acham engajados no movimento ecumênico, de modo que alguns prefeririam falar da "família ecumênica" à qual per-

tencem e que impõe certas obrigações aos seus membros. Mesmo assim, isto não garante uma base empírica suficiente para a afirmação da "unicidade" do movimento ecumênico, que além disso está sendo desafiado e contestado por sinais crescentes de fragmentação.

5. O documento "Compreensão Comum e Visão" (CUV) reconheceu claramente a incerteza, ambiguidade e mesmo a confusão que prevalece entre igrejas e organizações ecumênicas acerca do que significa o "único movimento ecumênico". O documento afirma: "Existe acordo quanto ao fato de que o termo "ecumênico" envolve a busca da unidade cristã, testemunho comum com relação à tarefa de missão e evangelismo em todo o mundo, compromisso com a diaconia e a promoção da justiça e da paz. Mas não existe uma definição autorizada do termo e ele é, de fato, utilizado para caracterizar uma ampla extensão de atividades, idéias e programas organizacionais" (2.2). O que mantém unido o movimento é a percepção de um "chamado comum" de Deus, de obediência a um "evangelho imperativo". O movimento ecumênico não é um fim em si mesmo, promovendo objetivos auto-definidos. Ele responde, preferencialmente, a uma vocação que surge da vontade de Deus e promete criar uma

nova comunidade humana em Cristo. A fonte de sua integridade e "unicidade" encontra-se fora do movimento.

6. Tão importantes quanto metas e objetivos claros, a coerência organizacional existe para evitar que o movimento ecumênico se desintegre e o cerne de sua vitalidade é a "visão ecumênica" que nos é dada por meio do testemunho bíblico. Esta visão está expressa na oração "ut omnes unum sint" (Jo 17.21), nas parábolas do reino de Deus, nas imagens escatológicas da "nova Jerusalém", "novos céus e nova terra" (Ap 21.1ss) e precisa ser reapropriada novamente, a cada geração. Na maioria dos recentes encontros com os secretários gerais das organizações ecumênicas regionais (REOs) portanto, tem sido sugerido que deveríamos falar preferivelmente de "re- visar" ao invés de "reconfigurar" o movimento ecumênico.
7. Diversas tentativas têm sido feitas nestes últimos anos para detalhar a visão ecumênica para o contexto atual. A Assembléia de Harare utilizou uma visão declarativa em forma de litania como base para seu culto de reconsagração (cf. *Together on The Way*, Geneva, 1999, pp. 113 ss.) Os elementos chave desta visão são a unicidade visível do corpo de Cristo, a cura da comunidade humana, o poder libertador do perdão e a cultura

do diálogo e da solidariedade. Mais recentemente Michael Kinnamon publicou um livro com o título *The Vision of the Ecumenical Movement and How It Has Been Impoversished by Its Friends*¹ (*A visão do movimento ecumênico e como ele foi empobrecido pelos seus amigos*). Para ele, assim como para muitos outros, "unidade" como dom de Deus constitui o centro da visão ecumênica. Isto inclui um chamado à renovação juntamente com o chamado para superar a simples cooperação: significa também que unir as diversidades não corresponde a esta visão. Ele quer manter, de modo enfático, unidade e justiça juntas, mas é cético quanto à tendência de profissionalizar a defesa da justiça. Enquanto afirma o valor das relações de fé, ele sustenta a especificidade da busca pela unidade cristã. Seu livro, deixando de lado alguns pontos polêmicos mal colocados, é uma lembrança muito bem vinda do rico legado de articulações referentes às visões ecumênicas que herdamos.

8. Existem ainda outras tentativas de apresentar a visão ecumênica para os dias de hoje e que podem ser mencionadas. Alguns retornam ao significado original de oikoumene no sentido de "toda a terra habitada" e fa-

¹ Saint Louis, Chalice Press, 2003, 183 pp.

lam da oikoumenge de Deus como a “terra ecumênica” ou como a “casa da vida” como símbolos de uma visão centrada na vida (L. Rasmussen). Em um livrinho publicado antes da Assembléia de Harare com o título “Ser a Igreja”² eu tentei, com um ímpeto semelhante, recapitular uma visão ecumênica renovada, por meio de cinco expressões chave: uma visão de totalidade e plenitude de vida, não apenas para seres humanos, mas também para toda a criação; a visão de shalom e de relações justas em uma comunidade humana sustentável; uma visão de reconciliação baseada na crença no poder libertador do perdão; uma visão de confiança que vive na certeza de que o suficiente é garantido para a necessidade de cada um, assim como todos estão preparados para partilhar com os outros; e uma visão da catolicidade da igreja como a comunidade mundial daqueles que vivem pela promessa do reino de Deus e celebram os sinais de sua presença já agora³.

9. Este breve levantamento leva à conclusão de que focar na visão do movimento ecumênico ainda não conduz necessariamente a uma sensação de unicidade. Embora exista uma intenção comum, ela dificilmente

pode ser apreendida por uma definição. O documento CUV, já mencionado, concluiu portanto que qualquer compreensão usual do significado de “ecumênico” e do movimento ecumênico teria de envolver múltiplas perspectivas e uma diversidade de matérias. De qualquer modo, eu tentei oferecer “algumas particularidades e sinais de identificação” (2.8). Elas incluem as seguintes afirmações:

- “A dinâmica do movimento ecumênico está firmada na tensão entre as igrejas como elas são e a verdadeira koinonia com o Deus triúno e com cada um, o que constituiu o seu chamado e dom de Deus.
- A visão ecumênica abarca a renovação da igreja e do mundo à luz do evangelho e do reino de Deus. Diante de todas as ameaças à vida, ela afirma a esperança cristã de vida para todos.
- O movimento ecumênico... está firmado na vida das igrejas cristãs. Entretanto, não está limitado à preocupação com o relacionamento intereclesialístico e é mais amplo que as várias organizações por meio das quais ele tem se expressado.
- O movimento ecumênico... é uma movimento de renovação que ocorre nas igrejas e por meio

² K. Raiser, *To Be the Church: Challenges and Hopes for a New Millennium*. Geneva: WCC, 1997 - EN.

³ K. Raiser, *To Be church*. p. 87-88-EN.

delas, que encontrou expressão em diversas iniciativas e redes de comunicação entre os leigos, especialmente as mulheres e a mocidade.

- Enquanto o movimento ecumênico alcança o mundo inteiro... ele sinaliza mais especificamente para a catolicidade da igreja, ou seja, a relação essencial entre igrejas e comunidades cristãs localmente, nacionalmente, regionalmente e globalmente. Em cada lugar e em todos os lugares, o movimento ecumênico está preocupado com o verdadeiro ser e a vida da igreja como uma comunidade inclusiva" (2.8.1-5).

10. Até aqui eu escrevi de certa maneira extensivamente sobre a questão da visão ecumênica, desde que ela surgiu de modo claro nas discussões, para que qualquer tentativa de reconfiguração que partisse dos dilemas organizacionais e financeiros, enfrentados por todos os parceiros do movimento ecumênico, não fosse orientada por conflitos defensivos de interesse institucional e, assim, bloqueasse uma busca por maior coerência. Nas fases iniciais da discussão, quando foi usada a expressão "nova arquitetura" do movimento ecumênico, ela foi criticada por esta mesma razão, e substituída pelo termo "configuração", que se entendeu como sendo mais aberto à dimensão da vi-

são e dos valores que servem como marcas de identificação para o movimento ecumênico. Nesta discussão devemos portanto, testar a validade destas percepções. O objetivo de muitas reflexões sobre a reconfiguração do movimento ecumênico seria, obviamente, fortalecer sua capacidade de ativar a comunidade cristã em todo mundo para um testemunho e serviço genuinamente comuns no mundo do século XXI, fortalecendo o sentido de uma visão usual e encontrando uma coerência maior em torno dos valores que motivam o movimento.

11. Portanto, da mesma forma que a visão e os valores são importantes para a integridade do movimento ecumênico, não podemos negligenciar os intensos desafios com os quais se depara o movimento ecumênico hoje, bem como as dificuldades de formular, devido à sua forma organizacional descoordenada, uma resposta coerente. As diferentes manifestações institucionais do movimento ecumênico surgiram em resposta a uma situação cultural e histórica mais antiga. Elas não refletem adequadamente as mudanças que ocorreram nos relacionamentos entre as igrejas e dentro da comunidade cristã, graças a não poucos esforços ecumênicos. Em seu ethos, seu estilo de trabalho e suas preocupações prioritárias, o movimento

ecumênico organizado ainda é amplamente moldado pela tradição das igrejas históricas e mais especificamente ainda por aquelas que pertencem à Reforma Protestante. Isto foi reconhecido em encontros recentes com as igrejas ortodoxas. Entretanto, enquanto isso, a Igreja Católica Romana se tornou uma participante plena no movimento ecumênico.

Ademais, o centro de gravidade da cristandade mundial se moveu para o hemisfério sul, onde surgiram novas formas de ser igreja e de confessar a fé cristã. Isso é verdade particularmente na África e na América Latina e deverá afetar o movimento ecumênico. Todavia, no campo da religião em geral tem havido também uma mudança fundamental. Os antigos pioneiros ecumênicos tinham por certo que a cultura e os valores cristãos se tornariam aceitos universalmente como base para uma comunidade humana viável. Hoje testemunhamos uma revitalização das tradições religiosas de todo o mundo e a pluralidade se tornou um traço permanente na maioria das sociedades, desafiando as perspectivas universalizadoras de uma fase antiga do movimento ecumênico. Reconhece-se mais e mais que a procura por formas de vida em conjunto com respeito mútuo pelas pessoas de outras tradições religiosas se torna uma urgente necessidade. Novas iniciati-

vas ecumênicas estão surgindo e expõem de forma mais dolorosa a falta de coerência no movimento ecumênico.

12. Outros desafios surgem das mudanças que estão ocorrendo no meio ambiente social e político internacional. Isso se deve, de modo especial, ao desenvolvimento do processo de globalização e seu impacto sobre a vida social, econômica e cultural de sociedades distintas assim como no funcionamento do sistema internacional. Existe um paralelo impressionante entre a nossa discussão sobre uma nova configuração do movimento ecumênico e a discussão mais abrangente sobre novas formas de "governo", tanto a nível nacional como internacional. Isto está sendo analisado de forma mais completa por Beth Ferris. Aqui é suficiente indicar alguns dos desenvolvimentos que têm mudado radicalmente o meio ambiente com os quais as organizações ecumênicas estão operando. (1)

A obra ecumênica é orientada para a cooperação multilateral mas nós testemunhamos um crescimento constante dos relacionamentos bilaterais entre parceiros específicos e uma nova afirmação de denominacionismo.(2) O movimento ecumênico está enraizado nas igrejas e é orientado em direção à sua renovação, a fim de fortalecer seu testemunho e serviço em comum na comunidade

mais abrangente. No entanto, mais e mais as áreas clássicas de testemunho ecumênico e serviço estão sendo assumidas agora pelas ONGs, criando assim uma situação competitiva na qual as organizações ecumênicas perdem sua finalidade. Os recursos disponíveis para as atividades se tornaram escassos devido à mudança na cultura de finanças públicas que segue os valores do mundo corporativo, ou seja, eficiência e evidência de resultados mensuráveis.

13. Muitas destas mudanças estão impactando igualmente a vida das igrejas e existe uma tendência crescente de responder a estes desafios de acordo com as mudanças organizacionais e estruturais, na esperança de aumentar a "relevância" ao se adotar "estruturas mais livres, leves e flexíveis". De qualquer forma, o movimento ecumênico organizado se sente em desvantagem com relação às emergentes redes de comunicação e alianças, movimentos sociais e organizações da sociedade civil, que desenvolveram formas mais flexíveis e efetivas de responder à globalização. Portanto, o movimento ecumênico precisará desenvolver e transformar suas expressões organizacionais, de forma a facilitar a ligação entre o global e o local; que afirme a diversidade como uma dimensão essencial da comunidade humana e não como uma ameaça à

unidade; que permita por meio de decisões fazer o que possibilita a discordância que integre novas formas de ser igreja, que não sigam o modelo das igrejas nacionais centralizadas.

14. Como reponderemos a esta situação? À luz do que tem sido dito anteriormente, deveria estar claro que não podemos nos contentar com um reajustamento de estruturas pragmático e funcional, para facilitar a cooperação e torná-las mais efetivas. Apesar do senso de urgência e a insistência de alguns parceiros, de que algumas configurações deveriam ser ajustadas rapidamente, devemos nos comprometer com um processo de discernimento entre todos os parceiros ecumênicos, o que requer tempo. Por mais importante que seja a erosão da base financeira para as diversas organizações parceiras, devemos evitar a impressão de um processo direcionado para recursos e acentuar antes o perfil de um ecumenismo direcionado para valores.

O alvo deveria ser juntar os parceiros uma vez mais em torno de um conjunto de valores e atitudes para acentuar o sentido de uma missão comum. Isto facilitará o alcance de um acordo sobre as mudanças institucionais e estruturais necessárias e poderá também ajudar a esclarecer quem são os verdadeiros parceiros nesta conversação emergente.

Eles estarão prontos a reconhecer a natureza eclesial do movimento ecumênico. Eles aceitarão também que a unidade da igreja, a proclamação missionária do Evangelho em todo o mundo e o compromisso ativo para com a diaconia e o serviço em prol da justiça e da paz são expressões independentes da vocação ecumênica. A conversação em andamento sobre um "Forum Cristão Global" está baseada nestes entendimentos e ela garante importantes pistas para o começo da discussão acerca da reconfiguração do movimento ecumênico.

15. Quais são os valores e atitudes comuns? Em sua essência, o movimento ecumênico está preocupado com a transformação e o aprofundamento da qualidade de relações nas e entre as igrejas e na comunidade humana, em resposta à promessa de Deus para criar uma nova comunidade humana em Cristo, para realizar o reino de Deus. Esta ênfase em relações corretas, não apenas com os nossos vizinhos mas também com a terra e com Deus, o criador, envolve os pontos

clássicos acerca da unidade e justiça, reconciliação e verdade, que não devem ser lançados uns contra os outros. Os valores que estão incluídos nesta compreensão relacional do movimento ecumênico deveriam encontrar expressão no ethos e na cultura de cooperação entre os diversos parceiros. O que o documento CUV, em seu esforço por interpretar o CMI como uma comunhão de igrejas, chama de "responsabilidade mútua" poderia também ser aplicado ao movimento ecumênico como um todo. É a expressão de um movimento ecumênico mais profundo e mais custoso, que pode assumir muitas formas diferentes nas relações entre os parceiros ecumênicos: "reconhecendo sua solidariedade um com o outro, assistindo a cada um nos casos de necessidade, evitando ações incompatíveis nas relações entre irmãos e irmãs, entrando em relacionamentos para aprender um com o outro..." (CUV, 3.5.6).

16. É óbvio que esta ênfase nos valores relacionais colocam os parceiros do movimento ecumênico em desvanta-

gem ou ainda em contradição direta com os valores promovidos sob a bandeira da globalização. Um documento base preparado para a discussão acerca da resposta ecumênica à globalização, na Assembléia de Harare do CMI, destacou quatro valores essenciais que são inerentes a uma visão centrada na vida: "participação como a inclusão máxima de todos, envolvidos em todos os níveis; equidade como integridade básica que também se estende a outras formas de vida; responsabilidade estruturada como responsabilidade de um para com o outro e para com a própria terra; suficiência como compromisso para satisfazer as necessidades básicas de toda vida possível, a fim de desenvolver uma qualidade de vida que inclua pão para todos, mas que seja mais do que pão somente (Together in the Way, Geneva, 1999, 260). Isto repete a convocação da Assembléia de Canberra (1991) por "um novo conceito de valor, baseado não em dinheiro ou troca, mas na sustentabilidade e uso. ... O que é "justo" e "direito" preci-

sa, por conseguinte, ser encontrado nas relações sociais, biológicas e físicas envolvendo a humanidade e a terra" (Signs of the Spirit, Geneva, 1991, 63). Os valores centrais aqui apresentados foram explicados em relação às mudanças da globalização e a uma compreensão progressivamente orientada de desenvolvimento. Eles se aplicam também por analogia, às relações entre a família ecumênica e ajudam a exprimir em outras palavras a visão ecumênica por meio de uma forma alternativa de vida em comunidade.

Konrad Raiser. "The vision and values guiding the ecumenical movement" in *Reformed World*. Geneva. Vol. 55, no. 2, June 2005, pp. 111-118)

■ Tradução de Eduardo Galasso Faria
Professor do Seminário Teológico de São Paulo da IPI do Brasil e editor da revista Teologia e Sociedade

Liturgia no Apocalipse de João

José Adriano Filho

O Apocalipse de João inicia-se com um prefácio que o caracteriza como “apocalipse” e “profecia” o seu conteúdo é descrito como “a palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo” (1.2). O livro foi escrito na forma de uma carta apostólica cristã primitiva e enviado às igrejas da Ásia Menor como uma exortação escatológica clara para o futuro imediato (1.1.3-4.11; 22.6-7,10,18), para ser lido e ouvido no contexto da assembleia litúrgica (1.1.3-4,9-11). Sua terminologia cültica: templo (3.12; 7.15; 11.1-2.19; 14.15,17; 15.5,6,8; 16.1,17; 21.22), sacerdotes (1.6; 5.10; 20.6), altar (6.9; 8.3; 9,3), candelabros (1,13.20; 2,1.5; 11.14), taças de libação (5.8; 15.7; 16.1,2,3,4,8,10,12,17), turíbulo (8.3-5), incenso (5.8; 8.3,40), fumaça (usada como o cheiro que enche o templo [8.4; 15.8] e como resultado de destruição [9. 2,3,17,18; 14.11; 18.9,18; 19.3]), trombetas (1.10; 4.1; 8.2,6,7,8,10,12,13;

9.1,13; 10.7; 11.15), fórmulas litúrgicas (1.6,7; 3.14; 5.14; 7.12;19.4; 22.20; 14.13; 16.7; 19.1,3,4,6) e seções hínicas (1.4-8; 4.8-11; 5.8-14; 7.9-12; 11.15-18; 16.5-7; 19.1-8) indicam um horizonte interpretativo litúrgico para a sua leitura e demonstram que a liturgia é o contexto primário no qual ele deve ser entendido¹.

A mensagem do Apocalipse trata basicamente da questão da exe-

¹Jean Pierre, RUIZ. *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*. New York/Paris: Peter Lang, s.d., pp.188-189; VANNI, U. “Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”. In: *New Testament Studies*, 37/3, 1991, pp.348-372.

cução da justiça de Deus na história, realizada através de três séries de julgamentos escatológicos. Estes julgamentos consistem em ciclos de pragas: selos, trombetas e taças, sendo que um ciclo não é mera repetição do anterior. Os dois primeiros ciclos são parciais, mas o último, o das taças, não. As taças, sendo uma a uma radicais, completam a destruição do que não o foi atingido nos dois primeiros ciclos. Com o ciclo de taças consuma-se o furor de Deus e o juízo atinge o seu clímax com a sétima taça, a qual indica e destruição da Babilônia e o aparecimento da Nova Jerusalém².

Nesse sentido, o drama escatológico apresentado no Apocalipse há um movimento que vai da instauração do caos e sua supressão, até o surgimento de novos céus e de uma nova terra. A descrição dessa nova realidade relaciona-se com o passado da promessa profética em face da ruptura representada pela destruição de todos os inimigos escatológicos. O Apocalipse aposta na fidelidade do Deus que promete e persiste na continuidade das esperanças, na certeza da sua intervenção e na expectativa da destruição da história da desgraça. Esta maneira de dizer reafirma às comunidades a certeza da vitória última sobre o caos, a qual não só cumpre como também ultrapassa a primeira ordem das coisas. Por essa razão, ao descrever a experiência presente das suas comunidades e esperar coisas piores para os últimos tempos, o livro não está marcado pela falta de esperança, mas, sim, pela certeza da presença de

Deus em meio à tribulação e confiança no futuro de Deus. Ele transmite essa confiança nas cenas de culto do livro. Estas cenas estão localizadas no céu e elas se alternam com as narrativas das "coisas que ainda devem acontecer"³.

Liturgia no prólogo e no epílogo do Apocalipse

O Apocalipse contém um prólogo (1.1-8) e um epílogo (22.6-21). Apocalipse 1.1-3 funciona como um título para todo o livro e a bem-aventurança de 1.3 indica que a palavra à qual 1.1-2 se refere é a "palavra da profecia". Apocalipse 1.4-5c aponta o caráter epistolar da obra como um todo e, na doxologia de 1.5d-6, João se dirige aos destinatários como "reino e sacerdotes" de Deus, ou seja, representantes do reino de Deus e de seu poder aqui na terra através de Cristo. Em 1.7 temos uma palavra profética e, no v.8, a reafirmação das palavras da profecia. O epílogo, por sua vez, finaliza com a conclusão epistolar de 22.21 e as ligações verbais entre 1.3 e 22.6-7 mostram que ele se inicia em 22.6-7. O conteúdo localizado entre o

² ADRIANO FILHO, José. "The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book's Structure". In: *Journal of Studies of the New Testament*, 25.2, 2002, pp.213-234.

³ THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation*, pp.56-57; WENGST, K. *Pax Romana. Pretensão e Realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991, pp.190-191.

prólogo e o epílogo (1.9-22.5) é apresentado como uma experiência visionária ocorrida no dia do Senhor (1.10).

Os versos iniciais do prólogo (1.1-3) que funcionam como um título para todo o livro são concluídos com uma bênção litúrgica sobre os destinatários, a primeira das sete utilizadas bem-aventuranças utilizadas no Apocalipse (14.13; 16.15; 19.9; 20.6; 22.7,14):

Bem-aventurado aquele que lê, e os que ouvem as palavras desta profecia, e guardam as coisas que nela estão escritas; porque o tempo está próximo (1.3).

Logo em seguida, o prefácio epistolar também inclui material litúrgico:

João, às sete igrejas que estão na Ásia: Graça e paz seja convosco da parte daquele que é, e que era, e que há de vir, e da dos sete espíritos que estão diante do seu trono. E da parte de Jesus Cristo, que é a fiel testemunha, o primogênito dentre os mortos e o príncipe dos reis da terra (1.4-5c).

João se refere a Deus como aquele "que é, que era, e que há de vir", e louva a Jesus, o único que é digno de receber louvor, na forma de uma doxologia:

Aquele que nos amou, e em seu sangue nos lavou dos nossos pecados. E nos fez reis e sacerdotes para Deus e seu Pai; a ele glória e poder para todo o sempre. Amém (1.5c-6)

Esta doxologia é seguida, nos vv.7-8, por uma reafirmação da palavra proféti-

ca, também na forma litúrgica:

Eis que vem com as nuvens, e todo o olho o verá, até os mesmos que o traspassaram; e todas as tribos da terra se lamentarão sobre ele. Sim. Amém (1.7).

O prólogo finaliza com uma afirmação hínica na primeira pessoa:

Eu sou o Alfa e o Omega, o princípio e o fim, diz o Senhor, que é, e que era, e que há de vir, o Todo-Poderoso (1.8).

O epílogo, Apocalipse 22.6-21, também combina material epistolar e litúrgico. Uma bênção é pronunciada sobre "aquele guarda as palavras as palavras da profecia deste livro" (22.7,14; 1.3). A repetição da palavra profética no fim do livro enfatiza expectativa e esperança:

Eu sou o Alfa e o Omega, o princípio e o fim, o primeiro e o derradeiro (22.13).

Eu, Jesus, enviei o meu anjo, para vos testificar estas coisas nas igrejas. Eu sou a raiz e a geração de Davi, a resplandecente estrela da manhã. E o Espírito e a esposa dizem: Vem. E quem ouve, diga: Vem. E quem tem sede, venha; e quem quiser, tome de graça da água da vida (22.16-17).

Aquele que testifica estas coisas diz: Certamente cedo venho. Amém. Ora vem, Senhor Jesus (22.20).

Depois de várias exortações dirigidas aos destinatários bem como a afirmação da segurança escatológica, o livro encerra como uma carta:

A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com todos vós. Amém (22.21).

Os elementos epistolares combinados com elementos litúrgicos criam um contexto distintivo para o Apocalipse. Por isso, logo após a visão inicial que envolve as sete igrejas da Ásia, uma porta se abre no céu, e a voz, que primeiro falou ao vidente, diz: "Sobe para aqui, e eu te mostrarei o que deve acontecer depois destas coisas" (4.1). João é "arrebatado em espírito" e levado ao céu. Era de se esperar, neste momento, visões de eventos escatológicos, mas em vez disso o vidente vê o culto no trono de Deus no céu. Como em outras partes do Apocalipse, expectativas escatológicas estão mescladas com cenas do culto celestial⁴.

A visão inaugural do céu

Na visão inaugural do céu, temos quatro hinos, dois concernentes a Deus (4.8,11), dois concernentes a Cristo (5.9-10,12-13)⁵. O culto ao Deus verdadeiro é uma celebração alegre da presença e da eternidade de Deus e da obra redentora do Cordeiro. A primeira litania de culto no Apocalipse, recitada pelos quatro seres viventes, é o *trishagion*:

Santo Santo Santo é o Senhor dos exércitos

Toda a terra está cheia de sua glória (4.8).

O refrão, falado em forma de antífona pelos vinte e quatro anciãos, é uma celebração de Deus como o criador que é digno de receber louvor:

Digno és tu nosso Senhor e Deus
De receber a glória e honra e poder
Porque tu criaste todas as coisas
E por tua vontade vieram a existir
e foram criadas (4.11).

Na aclamação seguinte, designada como uma nova canção, os vinte e quatro anciãos e os quatro seres viventes louvam o Cordeiro, por causa da sua obra redentora:

E cantavam um novo cântico, dizendo: Digno és de tomar o livro, e de abrir os seus selos; porque foste morto, e com o teu sangue compraste para Deus homens de toda a tribo, e língua, e povo, e nação; e para o nosso Deus os fizeste reis e sacerdotes; e eles reinarão sobre a terra (5.9-10).

Na última aclamação, anjos ao redor do trono de Deus, os quatro seres viventes e os vinte e quatro anciãos prostram-se diante do cordeiro, dizendo:

Digno é o Cordeiro, que foi morto, de receber o poder, e riquezas, e sabedoria, e força, e honra, e glória, e ações de graças (5.12).

Então, toda a criatura, no céu e na terra, unem as suas vozes numa doxologia:

⁴ THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp.54-56.

⁵ MOWRY, L. "Revelation 4-5 and Early Liturgical Usage". In: *Journal of Biblical Literature* 71, 1952, pp.75-85.

Ao que está assentado sobre o trono, e ao Cordeiro, sejam dadas ações de graças, e honra, e glória, e poder para todo o sempre (5.3).

Finalmente, os quatro seres viventes concluem a liturgia com um Amém! e os anciãos prostram-se em adoração:

Os quatro animais diziam: Amém. E os vinte e quatro anciãos prostraram-se, e adoraram ao que vive para todo o sempre (5.14).

Esses cânticos, influenciados na forma e conteúdo pelas tradições e imagens do Antigo Testamento, extraídas principalmente do livro dos Salmos, expressam a convicção dinâmica e vital de comunidades que afirmavam estar vivendo no nascimento de uma nova era. O culto liga toda a criação em solidariedade. Não é somente o ser humano que adora a Deus, mas toda a criação louva ao criador: os quatro seres viventes, os vinte e quatro anciãos, os anjos, toda a criatura no céu, na terra e no mar. O culto é o elemento comum que une todo o universo criado. Começando com a adoração ao criador, desemboca na celebração da salvação pascal, realizada pelo cordeiro⁶.

⁶ PARMEGIANI, Raquel de Fátima. "Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor no século I à luz do imaginário apocalíptico." In: *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade*. Ruy de Oliveira Andrade Filho (org.). São Paulo: Editora Solis, 2005, p.189.

Linguagem litúrgica nas três séries de pragas escatológicas

João utiliza a imagem de selos, trombetas e taças para descrever as três séries de pragas escatológicas. O livro de Apocalipse 5 está selado com sete selos. Isso sugere que ele foi selado pela autoridade divina e só pode ser aberto por um representante de Deus: o Cordeiro. Quando o primeiro selo é aberto (6.1), a justiça de Deus começa a realizar-se na história. As trombetas anunciam o dia do Senhor e a aproximação do julgamento sobre a terra, convocando o povo ao arrependimento. As taças são usadas no contexto do culto celestial, no qual os santos pedem a Deus em suas orações que Ele possa intervir em seu favor, mas as mesmas taças que contêm as orações dos santos estão cheias da ira de Deus e são derramadas sobre a terra (15.7; 16.1).

Notamos a linguagem litúrgica no desenvolvimento nas séries de selos, trombetas e taças quando o sétimo membro de cada série de pragas escatológicas encerra. Neste momento, temos uma visão do trono de Deus que repete a fórmula de 4.5a: "Do trono saiam relâmpagos, vozes e trovões".

O anjo tomou então o turíbulo, encheu-o com o fogo do altar e o lançou sobre a terra: houve trovões, vozes, relâmpagos e um terremoto (8.5).

Abriu-se então o templo de Deus, que está no céu, e a arca da sua aliança apareceu no seu templo. Então houve relâmpagos, vozes, trovões, um terremoto e forte tempestade de granizo (11.19).

Sobrevieram então relâmpagos, vozes e trovões, e um terremoto tão violento como jamais houve igual desde que o homem está na terra. A grande cidade foi dividida em três partes, e as cidades das nações ruíram. Então Deus lembrou-se da grande Babilônia, para dar-lhe o cálice onde ferve o vinho da sua ira. As ilhas todas fugiram e os montes desapareceram. E enormes pedras de granizo, como que pesando um talento, caíram sobre os homens, e os homens blasfemaram contra Deus por causa da praga do granizo, porque era uma praga sobremodo terrível (16.18-21).

Segundo esta fórmula, o mesmo julgamento final é alcançado no sétimo membro de cada uma das três séries. Com as duas primeiras séries temos uma idéia preliminar do julgamento final e a ampliação da fórmula corresponde à intensificação do julgamento em cada uma das séries. As três últimas menções localizam-se sempre depois do sétimo elemento dos septetos, sendo que em 16.18-21 ela está ligada com a punição da Babilônia, fazendo parte do julgamento final. Ainda que a Babilônia seja o centro do julgamento, seu efeito é universal, cósmico. A ira de Deus chegou ao fim (16.17-19). A expansão progressiva da fórmula em 11.19c e 16.18 indica o aumento da severidade de cada série de julgamentos e a sua ligação com o trono

e o templo mostra ao mesmo tempo a sua origem transcendente e o caráter da punição escatológica⁷.

No desenvolvimento das séries selos, trombetas e taças, a linguagem litúrgica está presente nas intercalações de 7.1-17; 10.1-11,14; 12.1-14.20. Na primeira intercalação, 7.1-8 mostra que são selados na terra os 144.000 servos de Deus, enquanto 7.9-17 mostra uma grande multidão de mártires cristãos no céu. Essas textos estão relacionadas com o quinto selo (6.9-11), onde os mártires pedem a Deus que vingue o sangue deles dos que moram sobre a terra. Apocalipse 6.11 afirma que eles devem "esperar até que seja completado o número de conservos e irmãos que iam ser mortos como eles o foram e a cada um deles foi dada uma veste branca" (6.11; 7.9,13,14). Apocalipse 7.9-17 liga-se aos capítulos 4-5 por meio da menção do nome de nosso Deus que está sentado no trono e o cordeiro (7.10,7; 12.4,15,17), anjos, anciãos e os quatro seres viventes⁸.

Na cena de Apocalipse 7.9-17, "uma multidão, a qual ninguém podia contar, de todas as nações, e tribos, e povos, e línguas, que estava diante do trono, e

⁷ BAUCKHAM, Richard. "The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John". In: *Novum Testamentum* 19, 1977, pp.224-233.

⁸ LAMBRECHT, Jan. "A Structuration of Revelation 4.1-22,5". In: LAMBRECHT, Jan (ed.). *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Paris/Gembloux: J. Ducolot/Leuven University Press, 1980, pp.95-98.

perante o Cordeiro, trajando vestes brancas e com palmas em suas mãos" (7.9), num grito de vitória, "clamava com grande voz, dizendo":

Salvação ao nosso Deus, que está assentado no trono, e ao Cordeiro (7.10).

Esta cena enfatiza os aspectos cúlticos e religiosos do templo celestial:

Por isso estão diante do trono de Deus, e o servem de dia e de noite no seu templo; e aquele que está assentado sobre o trono os cobrirá com a sua sombra (7.15).

A situação no templo celestial torna-se, assim, similar à situação na Jerusalém celestial:

Nunca mais terão fome, nunca mais terão sede; nem sol nem calma alguma cairá sobre eles. Porque o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará, e lhes servirá de guia para as fontes das águas da vida; e Deus limpará de seus olhos toda a lágrima (7.16-17).

Na intercalação de Apocalipse 10.1-11,14, João introduz os dois episódios. No primeiro episódio, 10.1-11, como na aparição do Cristo exaltado no começo do livro (1.9-20), João é novamente comissionado pelo anjo poderoso para escrever o que ele vê, que é o que deve ainda acontecer. Neste texto, além do juramento do anjo poderoso, o fim iminente é predito, o que coincide com o soar da sétima trombeta e a comissão simbólica para profetizar. O juramento do anjo, no qual é mencionado o signifi-

cado escatológico do soar da sétima trombeta, tem uma resposta misteriosa com os sete trovões, uma mensagem que João não pode revelar. O conteúdo do juramento é que o mistério de Deus que foi proclamado aos profetas do Antigo Testamento será cumprido. João recebe a ordem para tomar o livro das mãos do anjo (v.8) e, quando ele pede o livro ao anjo, este lhe fala para comê-lo (v.9), uma ação simbólica profética que está baseada no chamado de Ezequiel (1-3). No segundo episódio, 11.1-14, João descreve a atividade das duas testemunhas, apresentando através delas o destino comunidade cristã nos dias difíceis que virão. O fato de que o povo de Deus é tanto "reino" quanto "sacerdócio" (1.6) indica que as duas testemunhas representam a comunidade cristã em seu testemunho profético⁹.

Dessa forma, logo em seguida, o soar da sétima trombeta traz também uma seqüência de resposos litúrgicos celestiais:

E o sétimo anjo tocou a sua trombeta, e houve no céu grandes vozes, que diziam: Os reinos do mundo vieram a ser de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre (11.15).

Os vinte e quatro anciãos que estão assentados em seus tronos diante de Deus adoram a Deus dizendo:

⁹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Word Biblical Commentary 52b. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, pp. 574-575, 630-632.

Graças te damos, Senhor Deus Todo-Poderoso, que és, que eras, e que hás de vir, que tomaste o teu grande poder, e reinaste. E iraram-se as nações, e veio a tua ira, e o tempo dos mortos, para que sejam julgados, e o tempo de dares o galardão aos profetas, teus servos, e aos santos, e aos que temem o teu nome, a pequenos e a grandes, e o tempo de destruíres os que destroem a terra (11.17-18).

Depois da ação de graças:

Abriu-se no céu o templo de Deus, e a arca da sua aliança foi vista no seu templo; e houve relâmpagos, e vozes, e trovões, e terremotos e grande saraiva (11.19)¹⁰.

Na intercalação de Apocalipse 12-14, na forma de um grande dragão vermelho, com sete cabeças e dez chifres, Satanás aparece no céu, pronto para reduzir o mundo ordenado ao caos (Apocalipse 12)¹¹. O dragão está associado ao caos e a desordem devido à ameaça que representa à ordem cósmica. O ataque que ele faz à mulher caracteriza um conflito político-religioso que recebe um significado cósmico e universal, devido à sua identificação com satanás (12.9). O dragão é o adversário final de Deus. Ele é o poder que sustenta a besta do mar do capítulo 13. A besta do mar é também o adversário final do Cristo exaltado. Ela quer ser como Deus (13.4) e a

sua descrição combina as características das quatro bestas de Daniel 7. Assim, estas imagens que se originam em mitos antigos e tinham ainda poder evocativo no tempo de João, são utilizados para interpretar o conflito experimentado pela comunidade cristã, dando à redenção que se espera um caráter cosmogônico. A redenção envolve o restabelecimento da ordem, a nova criação. Portanto, a situação atual da comunidade cristã é caracterizada como uma batalha dualista na qual a comunidade deve tomar partido e resistir firmemente o poder do caos. O poder vigente é identificado com as forças do caos: a presente ordem, a natural e a social, foi corrompida. A terra deve ser purificada na preparação para a criação de um novo céu e uma nova terra (21.1-8).

Nessa intercalação, o culto celestial está presente na descrição da batalha celestial entre Miguel e Diabo. Após a vitória de Miguel, uma grande voz canta a vitória:

Ouvi uma grande voz no céu, que dizia: Agora é chegada a salvação, e a força, e o reino do nosso Deus, e o poder do seu Cristo; porque já o acusador de nossos irmãos é derrubado, o qual diante do nosso Deus os acusava de dia e de noite. E eles o venceram pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho; e não amaram as suas vidas até à morte. Por isso alegrai-vos, ó céus, e vós que neles habitais. Ai dos que habitam na terra e no mar; porque o diabo desceu a vós, e tem grande ira, sabendo que já tem pouco tempo (12.10-12).

¹⁰ THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, pp.59-60.

¹¹ COLLINS, A. Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars Press, s.d., pp.57-65.

Este cântico de vitória, que se inicia com a expressão “agora veio a salvação, o poder, o reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo”, interpreta e comenta a batalha no céu descrita em 12.7-9. Ele indica que a vitória sobre Satanás não é ainda total (v.12), apenas que ela impede o acesso dele à corte celestial e do seu ofício de acusador. Contudo, o v.11 deixa claro o significado da vitória sobre Satanás: a perda de acesso de Satanás à corte celestial significa que não mais serão trazidas acusações contra o fiéis. Eles estão livres da ameaça de acusação na corte celestial. O acusador não só foi expulso temporariamente da presença de Deus, ele foi silenciado definitivamente. O v.12 indica que o poder do adversário sobre aqueles que ainda viviam ainda não havia sido quebrado e este é o sentido do grito sobre a terra e o mar. Esta seção hínica, portanto, funciona como conclusão da guerra no céu de 12.7-9, mas também inicia o confronto escatológico que se desenvolverá em 19.11-22.5. Satanás foi derrotado no céu e será totalmente derrotado na terra¹².

A história do conflito entre o dragão e a mulher conduz ao relato do conflito atual entre o povo de Deus e os inimigos de Deus, o qual termina com a visão dos vencedores da besta triunfantes no céu (15.2-4). A visão do povo de Deus triunfante no céu localiza-se entre a introdução dos sete anjos com as sete últimas

pragas (15.1) e o relato da preparação para derramá-las sobre a terra (15.5-8). Apocalipse 15.5 é um eco de 11.19a e 16.17-20 é uma expansão de 11.19b, tornando as sete taças uma versão mais ampla da série de trombetas. Assim, o capítulo 15 é um ponto onde a narrativa que começou no capítulo 12 com a ameaça do dragão à mulher se encontra com a narrativa iniciada no capítulo 5 com o cordeiro que recebe o livro para abri-lo. Este encontro fica claro no fato de que a série de taças, uma seqüência de julgamentos que continua e completa as duas seqüências anteriores, menciona, como as séries anteriores não haviam feito, as forças de oposição a Deus com a linguagem que foi utilizada em 12-14.

Nesse contexto, o derramar das sete taças apresenta uma cena igual a que ocorreu com a série de selos. Esta série de pragas escatológicas começa com o culto celestial, que se inicia com o cântico de Moisés e o cântico do cordeiro:

E cantavam o cântico de Moisés, servo de Deus, e o cântico do Cordeiro, dizendo: Grandes e maravilhosas são as tuas obras, Senhor Deus Todo-Poderoso! Justos e verdadeiros são os teus caminhos, ó Rei dos santos. Quem te não temerá, ó Senhor, e não magnificará o teu nome? Porque só tu és santo; por isso todas as nações virão, e se prostrarão diante de ti, porque os teus juízos são manifestos (15.3-4).

Este cântico, assim como o hino de Moisés em Êxodo 15, celebra a derrota do poder do mal. Depois que os vitorio-

¹² COLLINS, A. Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*, pp.136-139.

sos terminam de cantar, "o templo do tabernáculo do testemunho se abriu no céu e os sete anjos que tinham as sete pragas saíram do templo, vestidos de linho puro e resplandecente, e cingidos com cintos de ouro pelos peitos. E um dos quatro animais deu aos sete anjos sete taças de ouro, cheias da ira de Deus, que vive para todo o sempre. E o templo encheu-se com a fumaça da glória de Deus e do seu poder; e ninguém podia entrar no templo, até que se consumassem as sete pragas dos sete anjos" (15.5-8). O derramar das sete taças (16.1-21) e uma teofania fecha a série de sete taças.

Quando o terceiro anjo derrama sua taça, o vidente ouve o anjo das águas clamar:

E ouvi o anjo das águas, que dizia: Justo és tu, ó Senhor, que és, e que eras, e santo és, porque julgaste estas coisas (16.5).

Esta aclamação do justo julgamento de Deus contém elementos hínicos familiares. A fórmula de conclusão "digno" tem um sentido completamente diferente das aclamações que declaram a dignidade divina. O altar repete na forma de antífona uma aclamação similar, depois do anjo das águas:

Visto como derramaram o sangue dos santos e dos profetas, também tu lhes deste o sangue a beber; porque disto são merecedores (16.6).

Finalmente, a última seqüência litúrgica do Apocalipse (19.1-8) comemora a queda da Babilônia. Nesta celebração, o passado, o presente e o futuro

se encontram, pois, se Apocalipse 18 fala do julgamento de Babilônia, a grande, ainda por vir, Apocalipse 19.1-8 celebra este julgamento com um fato já realizado, de uma forma que envolve uma temporalidade apocalíptica e litúrgica¹³.

A linguagem litúrgica de Apocalipse 19.1-8 é essencial para a recontextualização do material profético utilizado nos capítulos 17-18, capacitando os destinatários do livro a restaurar a dimensão do julgamento da Babilônia em rememoração e expectativa. Isso porque, ainda que a Babilônia contemporânea não tivesse caído, a dimensão da rememoração, presente na liturgia, ajudaria a prover a certeza teológica de que ela cairia, uma certeza que está fundamentada nos textos do Antigo Testamento subjacentes a Apocalipse 17 e 18: Jerusalém foi punida (Ezequiel 16; 23); Tiro caiu (Ezequiel 25,1-28; Isaías 23); a Babilônia caiu (Jeremias 50-51; Isaías 47). Disso, poderia se esperar que Deus continuasse a agir no futuro como agiu no passado.

O horizonte litúrgico de Apocalipse 19.1-8 torna possível falar de eventos escatológicos como se eles tivessem já ocorrido. O resultado de tudo isso é a rememoração:

Porque verdadeiros e justos são os seus juízos, pois julgou a grande prostituta, que havia corrompido a terra com a sua prostituição, e das

¹³ WESTERMANN, Claus. "The Representation of History in the Psalms". In: *Praise and Lament in the Psalms*. Edinburgh: T. S. & Clark, 1981, pp.214-249.

mãos dela vingou o sangue dos seus servos. E outra vez disseram: Aleluia! E a fumaça dela sobe para todo o sempre (19.2-3).

Esta rememoração não é apresentada como uma nostalgia passiva, mas como uma sustentação da esperança futura naquela representação do passado. A antecipação do que está por vir brota destas raízes:

E ouvi como que a voz de uma grande multidão, e como que a voz de muitas águas, e como que a voz de grandes trovões, que dizia: Aleluia! pois já o Senhor Deus Todo-Poderoso reina. Regozijemo-nos, e alegremo-nos, e demos-lhe glória; porque vindas são as bodas do Cordeiro, e já a sua esposa se aprontou. E foi-lhe dado que se vestisse de linho fino, puro e resplandecente; porque o linho fino são as justiças dos santos (19.6-8).

¹⁴ RUIZ, Jean Pierre. *Ezekiel in the Apocalypse*, pp. 484-485.

¹⁵ RUIZ, Jean Pierre. *Ezekiel in the Apocalypse*, pp.486-488.

A rememoração está ligada à expectativa escatológica no presente litúrgico do hino, pois a memória bíblica fornece a linguagem na qual a esperança escatológica se expressa. Ela torna-se a hermenêutica litúrgica apropriada, num livro destinado a ser lido em alta voz diante da comunidade reunida, na qual o autor recebeu sua comissão para escrever no dia do Senhor¹⁴.

Apocalipse 19.1-8 sugere não só que o material profético de Apocalipse 17 e 18 deva ser lido à luz da esperança escatológica, da irrevogável vontade de Deus e da sua inevitável vitória em nome do fiel. Como uma retrospectiva literária, liga-se aos capítulos 17 e 18 por meio da cláusula "porque" (18.23-24; 19.2-3). Apocalipse 18.23-24 concentra-se na severidade das ofensas da Babilônia, enquanto 19.2 concentra-se na sentença divina contra a Babilônia. Se em 18,23-24 detalham-se as injustiças pelas quais a cidade merece ser punida, em 19.2 detalha-se o julgamento pelo qual Deus merece ser louvado. Por sua vez, 19.6-8 responde à exortação da voz do trono de 19.5 e a estrutura da doxologia alcança o seu ponto alto: a voz que soou como voz de uma grande multidão em 19.1 é seguida em 19.6 por um coro ainda mais poderoso, uma progressão que indica o movimento temático da doxologia entre a atitude retrospectiva de 19.2-3 e a alegre antecipação de 19.6-8, onde o reino de Deus é estabelecido e acontecem as bodas do cordeiro¹⁵.

O Apocalipse de João, portanto, co-

loca estrategicamente o culto celestial junto com a descrição das "coisas que ainda devem acontecer". A sua leitura da história, desenvolvida no âmbito do culto, torna os cristãos contemporâneos não somente dos eventos da história passada do povo de Deus mas também das realidades escatológicas. Lendo e ouvindo o Apocalipse nas celebrações, os cristãos deviam tornar presente o reino de Deus na terra. Assim, esses primeiros cristãos aprendiam a realidade em um contexto escatológico, o futuro era realizado como presente no culto da igreja por meio do evocativo poder da palavra do hino¹⁶. No culto, a comunidade cristã compartilha antecipadamente da salvação escatológica e o próprio culto torna-se o lugar de sua atividade hermenêutica de ouvir, compreender e aplicar as palavras proféticas do livro.

Na celebração cúllica, "a comunidade cristã canta o poder de Deus e a soberania de Cristo. Ao recordar, continuamente, o culto, ao inserir o poder de Deus e de Cristo, cantado no culto em hinos, em contradição direta com o poder vigente, João indica o culto como um lugar de aprendizagem: a confissão de fé na soberania de Deus e de Cristo deve

ser entendida como testemunho para o mundo, mas, ao mesmo tempo, como protesto contra toda a soberania que se lhe opõe". Há, assim, "um denominador comum que sustenta o imaginário profético e apocalíptico: o eixo presente-futuro com a sua vigorosa e concreta antinomia, pela qual o presente é o cenário da maldição, objeto de escárnio, e o futuro é antecipado pelo sentimento como o reino da justiça e da liberdade. As narrativas e os cantos produzidos nessas horas difíceis da comunidade são não só críticos do presente curvado sobre o peso da necessidade, mas também cheios de expectativa de uma condição nova, a condição do Reino, que se cumprirá depois do juízo final"¹⁷.

¹⁶ PARMEGANI, Raquel de Fátima. "Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor no século I à luz do imaginário apocalíptico", p.189.

¹⁷ WENGST, K. *Pax Romana. Pretensão e Realidade*, 197-198; BOSI, Alfredo. *O ser o tempo da poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.188-189, 203-204.

■ José Adriano Filho
Doutor em teologia, professor do Seminário Teológico Rev. Antônio de Godoy Sobrinho, de Londrina, PR

A vinha de Yahweh



Introdução

O capítulo 5 de Isaías inicia com uma perícopes bastante conhecida, o chamado *Canto da Vinha* (Is 5.1-7). Este canto é seguido por uma série de *ais* (Is 5.8-23 e 10.1-4^a), pequenos poemas de crítica e julgamento, e depois pelo anúncio da invasão assíria (Is 5.26-30). Porém, nem sempre os leitores se dão conta de que, embora formado por diferentes perícopes que podem ter sido elaboradas independentes, Is 5 forma um conjunto cuidadosamente organizado.

Nossa intenção neste trabalho é apresentar uma leitura de todo o capítulo, a partir do foco no Canto da Vinha, mas procurando relacionar as perícopes que seguem com ela. Iniciamos pelo estudo mais detalhado do Canto.

Marcos Paulo Monteiro da Cruz Baião

Texto e Poesia

A poesia hebraica não se caracteriza pela rima ou por algum tipo de ritmo, mas pelo paralelismo de seus membros. Neste sentido, Is 5.1-7 é um texto poeticamente muito bem construído, com paralelos muito bem formados. Na tradução que apresentamos procuramos destacar visualmente esta estrutura, colocando na mesma coluna os elementos paralelos.

1

Cantarei para meu amado
 canto de meu amado para sua vinha.
 Uma vinha aconteceu para meu amado em um outeiro muito fértil.

2

Cavou ela
 removeu as pedras,
 plantou nela uva excelente,
 construiu uma torre no meio dela,
 e também um lagar esculpiu nela.
 Esperou para fazer uvas comuns
 fez uvas azedas.

3

E agora governante de Jerusalém,
 e cidadão de Judá,
 julgai entre mim
 e entre minha vinha:

4

O que haveria para fazer ainda para minha vinha e não fiz nela?
 Por quê esperei para fazer uvas comuns e fez uvas azedas?

5

É agora farei saber a vós
 que eu faço para minha vinha:
 removerei a sebe dela, será para pastar,
 derrubarei o muro dela, será para ser pisada.

6

e colocarei nela devastação: não será podada
 e não será cavada
 e às nuvens proibirei de fazer chover sobre ela chuva
 subirá espinheiro e erva daninha

7

eis que a vinha de Yahweh dos exércitos casa de Israel
 e cidadão de Judá plantação de ele esperou seu prazer
 e eis por direito
 e eis violação da lei,
 para justiça clamor.

Uma poesia bem estruturada

Passamos agora a estudar com mais atenção as partes que compõe essa estrutura, utilizando das divisões em versículos como meio de orientação ao leitor.

O v. 1 é composto por três frases, nas quais a segunda é verbal e tematicamente dependente primeira: servem de chamado para que as pessoas prestem atenção ao que vai dizer. A terceira frase introduz a história: o amigo tem uma vinha em um outeiro muito fértil.

No v. 2 as cinco primeiras orações curtas dizem como que o dono da vinha cuidou dela: cavou, removeu pedras, plantou boas sementes, construiu uma torre – provavelmente para protegê-la – e esculpiu um lagar – já tendo em vista a produção. Estas duas últimas frases formam um quiasmo, o que indica uma mudança no texto. A mudança é que as duas últimas frases não tratam do que o vinhateiro fez, mas da sua esperança e

do resultado: esperava uvas comuns e a vinha produziu uvas azedas. É a conclusão da história da vinha propriamente dita.

O v. 3 é formado por uma única oração que comporta dois paralelos. Um único verbo – julgai – rege dois pares: os juízes – governante de Jerusalém e cidadão de Judá – e as partes – o dono da vinha e a vinha.

O v. 4 tem uma estrutura simples, na qual duas perguntas estão em perfeito paralelo: O que haveria para fazer ainda para minha vinha e não fiz nela? Por quê esperei para fazer uvas comuns e fez uvas azedas?

Os vv. 5-6 devem ser explicados conjuntamente. Inicialmente com um chamativo – e agora – e duas orações que introduzem a decisão do vinhateiro. A elas seguem quatro períodos. Os dois primeiros períodos – removerei a sebe dela será para pastar e derrubarei o muro dela, será para ser pisada – são compostos por duas orações cada um, na qual a primeira mostra uma ação do dono e a segunda a sua conseqüência. O terceiro período – e colocarei nela devastação: não será podada e não será cavada, subirá espinheiro e erva daninha – é composto por quatro orações, no qual a primeira é a ação do dono e as outras três as conseqüências desse ato.

O último versículo, v. 7, pode ser dividido em duas partes distintas. A primeira é composta por duas orações nominiais, nas quais o verbo de ligação é

subentendido e que servem para revelar quem é a vinha e quem é o vinhateiro. A segunda parte é composta por duas orações verbais, mas cujo verbo – esperou – só aparece na primeira e é subentendido na segunda. Esta segunda parte serve para revelar quais eram as uvas azedas a que se referia o profeta.

Analisadas as partes do texto, podemos perguntar pelo seu gênero literário.

Um canto ou um julgamento?

Este texto se apresenta no primeiro versículo como um canto e, de fato, estrutura-se poeticamente, como observado acima. Porém, as suas divisões e organização apontam para um outro contexto.

No v.1ab o profeta chama a atenção dos que o rodeiam para o que ele vai dizer, enquanto nos v. 1c-2 ele conta a história do dono da vinha e tudo que fez para que ela produzisse uvas boas, mas produziu uvas azedas.

Já no v. 3 ele pede que os seus ouvintes, governante de Jerusalém e cidadão de Judá, julguem a causa entre ele e a sua vinha. Existem aqui dois pontos a serem destacados. O primeiro deles, o absurdo que parece pedir para julgar uma causa que envolva um ser destituído de vontade própria, no caso, a vinha. Isso mostra que não se está tratando de um empreendimento agrário, mas de uma

metáfora, de alguma outra realidade ainda não identificada. O segundo ponto é uma alteração de pessoa, já que até então o profeta tratava o proprietário da vinha em terceira pessoa do singular e a partir desse verso usa a primeira pessoa do singular, identificando o narrador com o proprietário da vinha. Nesse caso não se deve pensar no profeta como o proprietário, mas no uso comum do discurso em primeira pessoa das palavras de Yahweh feito pela profecia.

Este v. 3 é o centro do texto. Nele os ouvintes são chamados a responder através de julgamento à provocação feita pelo profeta. Com isso, ele nos aponta para o ambiente jurídico. O que está acontecendo não é a narrativa da história de uma plantação que não vingou, mas o julgamento entre os envolvidos nesse fracasso. É preciso prestar atenção a quem está sendo chamado a julgar: são o governante de Jerusalém e o cidadão de Judá. As palavras hebraicas que assim traduzimos podem ter outro sentido. A primeira é יושב *iosheb*, cujo sentido literal é "aquele que está sentado". É usada para designar o habitante (habitar como estar sentado em um determinado lugar) ou o governante (o que fica sentado na assembleia, enquanto os outros ficam em pé). O segundo termo é mais específico: איש *ish* designa o ser humano do sexo masculino que detém os seus direitos políticos, sociais, religiosos e jurídicos dentro da sociedade judaíta. A palavra mais próxima para esse conceito em português é

cidadão, embora não seja totalmente adequado falar em cidadania numa sociedade antiga.

No v. 4 o profeta faz duas perguntas que poeticamente estão em perfeito paralelo: “O que haveria para fazer ainda para minha vinha e não fiz nela? Por quê esperei para fazer uvas comuns e fez uvas azedas?”. Porém o sentido da segunda amplia o da primeira: na primeira o narrador inquire se ele teve alguma culpa, mesmo que por omissão e na segunda mostra sua indignação com o resultado da vinha. Se na primeira pergunta exige dos ouvintes uma resposta que seja uma declaração de sua inocência, na segunda exige um veredicto de culpa da vinha.

Dado o veredicto de culpa à vinha, o vinhateiro anuncia qual será o seu castigo nos vv. 5-6: serão destruídas as suas proteções para que seja invadida e destruída.

O v. 7 é o ápice do texto, quando são revelados os verdadeiros personagens envolvidos neste julgamento: o vinhateiro é Yahweh e a vinha é a casa de Israel e cidadão de Judá. Estes são os mesmos que no v.3 são chamados a julgar a questão. A mudança de “governante de Jerusalém” para “casa de Israel”, reforça a tradução aqui proposta, visto que o termo “casa” também é usado para designar a dinastia de um reino.

São reveladas aqui também quais são as “uvas amargas” que estes produziram (violação da lei e clamor) quando deles se esperava outra atitude (direito e justiça).

Assim, observando o texto em seu conjunto, podemos perceber o ritual de um processo: os vv. 1-2 são a propositura da ação, no qual o cantor apresenta sua causa; o v. 3 é o pedido de julgamento; o v. 4 é o questionamento de uma possível defesa que nem é apresentada no texto; os vv.5-6 são a sentença e no v. 7, por fim, a revelação de quem é realmente o réu da ação, e qual foi o seu crime.

Os juízes e os réus

A ligação apontada acima entre os governantes de Jerusalém e os cidadãos de Judá, no v. 3 e a casa de Israel e os cidadãos de Judá do v. 7, é mais do que simplesmente literária. No v. 3 eles são ouvintes chamados a julgar, enquanto que no v. 7 é revelado que eles são os réus da questão. Há uma tática para que os réus se tornem juízes de si mesmos. Desse modo, temos aqui algo similar à estratégia usada por Natã para condenar o rei Davi (2Sm 12): conta-se um caso e se pede que o ouvinte o julgue. Quando este o faz, condenando o acusado, se lhe revela que ele mesmo é o réu e o caso contado é uma figura de uma situação da qual ele, ouvinte e juiz, é o protagonista. Assim como Davi condenou o homem que havia roubado a ovelha do seu vizinho – e que era ele mesmo - também os líderes de Judá e Jerusalém se condenaram a si mesmos, embora isso não apareça literalmente no texto, os juízes condenando a

si mesmos não poderiam se eximir da culpa e nem fugir do castigo merecido.

A estratégia do profeta autor do texto não se resume a fazer os réus julgarem a si mesmos, mas também no uso das palavras que compõem o poema.

De uvas e de justiça

Além da poesia, o texto de Is 5,1-7 é muito bem elaborado também no aspecto das palavras que o compõem, cuidadosamente escolhidas para que o leitor perceba sutis diferenças que são determinantes no sentido.

A primeira dessas sutilezas utilizadas refere-se aos três tipos de uva que o texto apresenta. A primeira é a uva plantada pelo dono da vinha: עֲדֵקָה é uva excelente, da melhor qualidade! E embora o vinhateiro tivesse cavado a vinha e removido as pedras antes de plantar a uva excelente, e depois ainda construído uma torre e um lagar, ou seja, tratado com todo o cuidado, o tipo de uva esperado não era o mesmo. Ele esperava apenas uvas comuns עֲנָבִים. Mesmo tendo tido todo o trabalho e dado à vinha o que tinha de melhor, não esperava que ela lhe retribuísse na mesma medida. Para ele estava bem se a vinha produzisse apenas vinhas comuns. Mas ela produziu uvas de um terceiro tipo: בְּאֵשִׁים, uvas azedas! Caracteriza-se uma contínua degradação no tipo de uva: plantou a excelente, esperava a comum e veio a azeda. Há de se

ter em conta que as uvas excelentes, comuns ou azedas não se referem às distintas espécies, mas à qualidade dentro da mesma espécie. Portanto, elas são aparentemente semelhantes entre si, mas somente quem as saboreia pode perceber a diferença.

Um outro jogo de palavras aparece no último versículo da perícopé e só é perceptível no hebraico. A palavra מִשְׁפָּט, *mishpat*, direito, é sonoramente muito parecida com מִשְׁפָּה, *mispah*, violação da lei; e a palavra צְדָקָה, *tsedacah*, justiça, com צְעָקָה, *tse'acah*, clamor. Percebe-se então que o texto intencionalmente construído mostra que Deus, o Senhor da vinha, esperava por מִשְׁפָּט, *mishpat*, direito, e o que veio foi algo muito parecido, porém radicalmente diferente na realidade: מִשְׁפָּה, *mispah*, violação da lei; esperava צְדָקָה, *tsedacah*, justiça, mas o que ocorreu foi algo similar à vista, mas diferente na verdade: צְעָקָה, *tse'acah*, clamor.

Penso que os dois usos que o texto faz com as palavras estão relacionados com o sentido que o profeta imprime ao seu discurso. Assim como as uvas doces e as azedas são visualmente muito parecidas entre si, também o são as palavras *mishpat* e *mispah*, *tsedacah* e *tse'acah*. Assim como são totalmente diferentes em seu efeito o doce e o azedo assim o são o direito e a violação da lei, a justiça e o clamor.

Por conta da violação da lei e do clamor, o dono da vinha não mais a protegerá e nem ela será preservada.

A vinha servirá de pasto

Não é simples circunscrever este texto em um determinado contexto histórico, visto que Isaías exerceu sua atividade profética ao longo de quarenta anos, de 740 a 701 a.C. O texto de Is 5, em todas as suas perícopes, não dá indicações diretas e claras do período a que se refere. Talvez por isso os comentaristas não sejam muito claros na datação desse texto. Em consequência dessa dificuldade corre-se o risco de situá-lo inadequadamente.

O v. 13 dá uma indicação ao tratar da deportação dos nobres. Observe-se que de maneira nenhuma ele pressupõe que tal deportação já tenha ocorrido. Ao contrário! Ele se refere à ela como anúncio e ameaça e não como algo já ocorrido. E a presença de todo o conjunto da elite judaíta nos ais, como veremos a seguir, sugere que ninguém ainda houvesse sido deportado. Portanto, não se pode situar esse texto depois que Senaqueribe invadiu Judá e situou Jerusalém em 701 a.C.

Pois que, se nesta ocasião a capital não foi tomada, o restante do país foi arrasado e certamente algumas pessoas de outras cidades foram exiladas.

Mais forte é a imagem presente no v. 26 na qual Yahweh chama o inimigo distante que vem marchando velozmente contra Judá. Visto que Isaías exerceu seu ministério profético no período de ascensão e dominação da Assíria, deve-se pensar que este chamado corresponde ao contexto da chamada guerra siro-efraimita. Este conflito teve seus primeiros momentos no reinado de Joatão (739-734 a.C.), mas eclodiu no governo de Acaz (734-727 a.C.). Síria e Israel tentaram se insurgir contra a ainda leve dominação assíria, e para isso dependiam do apoio de Judá, que se recusa a essa aventura. Tentam invadir Judá e substituir Acaz por outro rei simpático à insurreição. O rei judaíta, sentindo-se ameaçado, envia uma embaixada à Assíria com muitos presentes à Teglath-Falasar, declarando-se seu vassalo e pedindo seu apoio. O rei assírio vem em resposta: invade os países rebeldes, deporta parte de suas elites, impõe a eles pesados tributos e reduz os seus territórios.

Judá não experimentou a invasão ou deportação nessa ocasião. Mas a partir daí tornou-se vassalo da Assíria. Pesados tributos lhes foram impostos e, apesar da maior parte ser repassada aos camponeses, certamente a elite teria o seu luxo e sua boa vida limitados.

Um texto que vai adiante

Queremos agora demonstrar que esta perícope, que abre o cap. 5 de Isaías, deve ser entendida como relacionada às perícopes que a seguem, ou seja, os textos subsequentes obedecem a uma lógica. Para demonstrar isso precisamos observar as perícopes que a sucedem na composição do cap. 5. Iniciamos pelo texto que segue a estória da vinha.

A) Uvas amargas que parecem ser doces

A perícope imediatamente posterior – ou mais propriamente uma coleção de perícopes – é Is 5.8-23. Ela é composta pelos ais, forma relativamente comum dentre os oráculos de julgamento proféticos¹. Estes formam uma série de pequenas poesias de crítica contundente a setores da sociedade.

Há quem inclua Is 10.1-4^a neste grupo, visto que se trata de um ai e até mesmo iniciando a série de ais², visto que se encaixa perfeitamente no conjunto dos que constam em 5.8-24. Seria uma crítica pertinente no contexto dos outros ais e do cântico da vinha.

O primeiro grupo criticado, nos vv. 8-10, é composto por aqueles que constroem grandes propriedades – latifúndios – pela contínua incorporação de campos. É preciso lembrar que, para tal, era necessário expulsar os pequenos camponeses de seus lotes. Como a grande mai-

oria da população era formada por esses camponeses e dependia da terra para a sobrevivência e preservação da liberdade, dignidade e dos direitos sociais, políticos e religiosos, tanto seus como de sua descendência, tal expulsão significava o empobrecimento radical e a condenação à escravidão dessas pessoas. A formação de grandes propriedades rurais parecia sinal de riqueza e prosperidade, e de fato o era para uns poucos. Porém o efeito danoso do meio da sociedade era terrível, visto que quebrava a igualdade e solidariedade entre as famílias de Judá separando ricos e pobres, estes condenados com sua descendência à miséria e escravidão!

No segundo ai, vv.11-17, o profeta condena aqueles que cedo se levantam para dedicar-se todo o dia a festas cheias de vinho e música. Gastam seu tempo com bebidas e danças, sem prestar atenção na miséria do povo e na ação de Deus. Citações aos nobres (vv.13 e 15), à glória e pompa (v.14) nos apontam para os membros da corte, embora nem sempre os comentaristas concordem com isso. Mesmo que não haja nenhuma referên-

¹ A palavra que é traduzida por “ai” era originalmente o choro das carpideiras. Os profetas utilizam esse termo como uma forma de anunciar que aqueles que eram criticados já estavam julgados, condenados e mortos. Veja, por exemplo: Mq 2.1-5, Am 5.18-20.

² CLEMENTS, R.E. *Isaiah 1-39*. Reimpressão. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids/London: Wm. B. Eerdmans/ Marshall, Morgan & Scott, 1994. p.60-62

cia direta, não é difícil perceber aqui uma censura às classes dominantes – ou mais especificamente à corte – que eram os únicos desimpedidos do trabalho e que podiam se dedicar o tempo todo a beberdeiras.

Os vv.18-19 trazem o terceiro ai, dirigido aos comerciantes, visto que a imagem das cordas é uma referência à amarração das mercadorias nos carros que transportam os produtos para a troca. O comércio era criticado porque tomava os produtos básicos para a sobrevivência do povo e trazia em troca produtos que apenas sustentavam o luxo das classes ricas. Por isso a expressão “cordas de vaidade” do v.18.

O ai do v. 20 é uma dura censura a uma moral neutra, que não sabe distinguir entre o bem e o mal. No contexto dos outros ais aponta para um grupo encarregado de orientar o povo acerca do certo e do errado de acordo com os preceitos de Yahweh. Estes estavam pregando uma neutralidade religiosa, que não toma partido diante da injustiça e da opressão, que não distingue o que é luz

ou trevas, certo ou errado. Eram os sacerdotes que, conhecedores da lei, não enfrentavam as elites corruptas, mas se aliavam a elas e até justificavam religiosamente seus atos.

O v. 21 traz o menor dos ais e também o mais claro deles quanto a quem se dirige: aos sábios! Ou melhor, aos que se achavam a si mesmo sábios. Pois para os verdadeiros sensatos, achar-se sábio aos seus próprios olhos era sinal de grande tolice (Pr 26.12). Para o homem prudente o princípio da sabedoria era o temor a Yahweh (Pv 1.7). E a falta a esse temor a Yahweh é o que o profeta critica naqueles que se acham sábios aos seus próprios olhos, pois não temem e não buscam a sabedoria de Deus, mas confiam nos seus conhecimentos.

No v. 22 a crítica se volta contra os que são “poderosos para beber vinho”. A palavra hebraica traduzida por poderosos é *גבורים gborim*, vocábulo que também era usada para designar os guerreiros. É uma contundente crítica ao exército que trocava a guarda do país pela bebedeira, possivelmente acreditando

que nenhum mal sobreviria a Judá. A origem dessa crença pode ter originado na idéia de que Yahweh sempre guardaria Judá, especialmente Jerusalém, pois ali estava o seu templo, a sua casa e, além disso, o culto e o sacrifício eram praticados com todo o seu ritual. Veja a crítica de Isaías a esse culto formal e sem vida em Is 1.10-20.

O v.23 rompe com o anterior, visto que trata de outra categoria de pessoas e não mais dos militares, sem iniciar com um novo ai. Aqui se trata de juízes que corrompem o veredicto por suborno. Isso sugere que têm razão aqueles que defendem que Is 10.1-4^a pertence a esta coleção e deveria ser inserido entre os vv. 22 e 23³. Com essa crítica o profeta atinge o centro das instituições estatais, pois, se exatamente aqueles que deveriam zelar pela justiça promovem a injustiça em troca de suborno, significa que as instituições todas estão corrompidas e o estado está falido.

Desse modo vemos que os ais formam um conjunto de críticas que pontuam os setores da sociedade que deixa-

vam suas funções e exerciam de uma forma ou outra a opressão e produziam a injustiça. São críticas dirigidas a um grande arco social que cobre os ricos donos de terras, os nobres, os comerciantes, os sacerdotes, os sábios, o exército e os juízes. São todos eles membros da elite judaíta, daqueles que compunham a corte e o governo. Os grupos alvo da crítica profética são exatamente "os governantes de Jerusalém e os cidadãos de Judá" que no v. 3 são chamados a julgar e que no v. 7 se tornam réus de seu próprio julgamento. O efeito das atitudes desses grupos é um tipo de vida, sociedade e estado que parece ser justo e próspero, mas é fruto da injustiça e opressão e produz a miséria da maior parte do povo. São as uvas que parecem ser doces, mas são amargas.

³ Veja, por exemplo: Joseph BLENKINSOPP. *Isaiah 1-39. A new translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000. p.212

B) A ira do Senhor

Os vv. 24-25 compõem um fecho para a série de ais e abre a perspectiva para a perícope que vem a seguir. Iniciam com partículas explicativas como que expondo o que aconteceria em consequência do que foi antes anunciado. E o que acontecia era a ira de Yahweh, que antes era sempre contra os povos inimigos de Judá, a vinha amada de Deus, agora seria contra o seu próprio povo escolhido. E o motivo é apontado: os líderes do povo do seu amor abandonaram a sua lei e desprezaram a sua palavra. A consequência concreta dessa rejeição seria apontada na perícope seguinte. Por isso, os vv. 24 e 25 funcionam como uma conjunção, uma passagem e ao mesmo tempo ligação entre a perícope que lhes precede e a que lhes sucede.

C) A invasão Assíria

Tal qual a vinha do canto, Judá terá as suas defesas abertas para que seja invadida, pisada e destruída. Em um poema de grande beleza, Isaías descreve o inimigo distante que vem. Mas aqui há algo especial: é o próprio Deus de Israel, Yahweh, que chama os inimigos assobiando e hasteando o estandarte para que o exército hostil avance sobre Judá. Deus os chama para que sejam seu instrumento de punição àqueles que produziam uvas amargas em vez de doces. A poesia expressa o ritmo acelerado e constante, uma acelerada marcha de uma poderosa e muito bem treinada tropa; as armas são descritas como mortais, a presença de carros de combate realça a força do inimigo e o grito de guerra é comparado aos leões que pulam sobre a sua presa e a despedaçam. E tudo termina na escuridão da noite, sem nenhuma luz que indique que ali esteve a cidade e o templo de Yahweh.

Esse capítulo termina sem qualquer indicação de esperança de salvação para aqueles que deveriam liderar o povo de Judá em solidariedade, justiça e misericórdia, mas que se utilizavam de suas posições para seu proveito próprio oprimindo os pobres e os sem direito de defesa. A falta de esperança abre a perspectiva para o cap.6, o chamado profético de Isaías.

Conclusão

Observamos que Is 5, embora composto por quatro diferentes perícopes, forma um conjunto. Neste conjunto o Canto da Vinha serve como uma introdução e apresentação geral da profecia, enquanto as perícopes que o seguem detalham o que fora exposto em Is 5.1-7.

O Canto da Vinha apresenta genericamente em forma de processo judicial os crimes e os réus fazendo com que eles julgassem a si mesmos culpados. Apresenta ainda a punição decorrente dos crimes cometidos. Os ais que vêm a seguir detalham os crimes e os criminosos, mostrando como cada grupo componente da elite perverteu o direito e a justiça em proveito próprio, produzindo aparência de justiça que era na realidade violação da lei. Uma perícopa intermediária descreve a ira de Deus contra essa situação. E a última perícopa mostra a ação de Yahweh chamando o distante exército Assírio como instrumento do seu castigo.

Desse modo, fica claro que o redator que organizou as perícopes presentes no cap 5, o fez habilmente para reforçar e aclarar o sentido de cada uma delas e intensificar as imagens e o sentido da profecia.

Bibliografia

- ASURMENDI, Jésus M. *Isaias 1-39*. 2ª. ed. Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1982. 98p.
- BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 1-39. A new translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000. 524p.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. 7a. edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003. 621p.
- CLEMENTS, R.E. *Isaiah 1-39*. Reimpressão. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids/ London: Wm. B. Eerdmans/ Marshall, Morgan & Scott, 1994. 299p.
- CROATTO, J. Severino. *Isaias. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. I: 1-39. O profeta da justiça e da liberdade*. Petrópolis / São Bernardo / São Leopoldo, Vozes / Metodista / Sinodal: 1989. 247p.
- KAISER, Otto. *Isaiah 1-12. A Commentary*. 2ª. ed. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster press, 1983. 272p.
- SCHÖKEL, L. Alonso & SICRE DIAZ, J.L. *Profetas 1: Isaias, Jeremias*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 679p.

■ Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão
Professor do Seminário Teológico de
São Paulo da IPI do Brasil

Resenha: A busca do Jesus histórico, de Albert Schweitzer,

Editora Novo Século, São Paulo, 2003, 477 pp.

No quadro dos heróis que povoavam nossa mente e dos nossos colegas seminaristas no final da década de cinquenta, ocupava lugar de proeminência a figura de Albert Schweitzer. De suas múltiplas qualificações: pastor, teólogo, filósofo, músico, filantropo, era esta última que cativava nossa admiração. Pois aos trinta anos de idade abandonou sua carreira promissora e foi estudar medicina, transferindo-se para Lambarènè, no Gabão, África ocidental, onde construiu um hospital e permaneceu até a sua morte, atendendo aos pobres, vítimas da colonização européia.

Mais tarde, quando nos enveredamos para o estudo e ensino do Novo Testamento, cedo ressentimos da falta de uma tradução da obra de Schweitzer: *Von Reimarus zu Wrede* (De Reimarus a Wrede), reeditada com o título: *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (História das pesquisas sobre a vida de Jesus) e na edição em inglês, *The Quest of the Historical Jesus* (A busca do Jesus Histórico), pois é peça fundamental na história da pesquisa sobre o Novo Testamento e, mais precisamente, sobre a vida de Jesus. Ela passa em revista um século e meio que corresponde à época áurea desta pesquisa, principalmente na Alemanha, mostrando as profundas mudanças na compreensão do Jesus descrito nas páginas dos evangelhos, desde a aceitação sobrenatural dos relatos até à mais ferrenha investigação racional; desde as descrições mais fantasiosas até ao empre-

go rígido das conquistas da ciência aplicada ao estudo da Bíblia no campo da linguagem e da história; desde a aceitação tácita da veracidade dos evangelhos até o levantamento da "questão sinótica" e as novas interpretações da escatologia neotestamentária. Assim, partindo das interpretações racionalistas chega às explicações do mito que se propõem ser a síntese hegeliana entre a fé e a razão, para desaguar no ceticismo do fim do século e declarar esgotada a pesquisa pela recuperação da verdadeira história de Jesus, pois todos os seus biógrafos nada mais fizeram do que repetir o que vinha sendo feito desde o tempo dos evangelhos: cada texto era mais a biografia do autor e de seu tempo do que a descrição daquele que era o objeto da pesquisa. A posição de Schweitzer foi de tal forma definitiva, que por duas décadas quase nada mais se falou sobre o assunto. E quando voltou a tomar lugar na pesquisa bíblica, ela veio com outra proposta: na verdade pouco se sabe da vida do Jesus terreno, mas o que importa é o Cristo que deu sustento à fé vivida na igreja. Só mais recentemente é que novos métodos de pesquisa literária, histórica e sociológica estão sendo usados para novamente erguer a figura de Jesus encravada nas páginas dos evangelhos.

O conteúdo do livro segue o plano delineado acima. Após colocar o problema entra no assunto. A primeira obra de impacto foi escrita pelo professor de línguas orientais, Hermam Samuel Reimarus, só publicada após da sua morte. A partir daí passa a resumir as biografias de Jesus representativas do racionalismo da época, com capítulo especial dedicado a Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. A fase do racionalismo na pesquisa sobre Jesus esgota-se com Karl August Hase e Francis Ernst Daniel Schleiermacher. Três capítulos são dedicados aquele que aponta os novos rumos nesta pesquisa: David Friederich Strauss, que à oposição sobrenaturalismo – racionalismo propõe, no caminho da síntese da filosofia de Hegel, a interpretação mitológica dos dados dos evangelhos. O capítulo sobre a "hipótese marciana" é texto fundamental para o entendimento das origens da teoria

das duas fontes, que veio a se firmar como explicação à composição dos evangelhos sinóticos. Com Bruno Baur as pesquisas começam a mostrar forte dose de ceticismo. Dedicou um capítulo à *Vida de Jesus* de Ernest Renan talvez a que tenha alcançado maior popularidade no gênero. Após dedicar algum espaço à questão escatológica, ao problema da língua aramaica, aos paralelos rabinos dos evangelhos e a influência budista. Encerra declarando que o panorama no limiar do século XX sobre o assunto é de extrema radicalização do ceticismo e da interpretação escatológica.

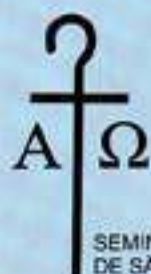
Cada capítulo inicia-se com a relação dos nomes dos autores que serão examinados e da obra ou das obras representativas de cada um, pertinentes à pesquisa em questão. Apesar da complexidade do assunto, a linguagem é clara e objetiva, apresentando trechos de alta qualidade literária como, por exemplo, a narração que faz sobre a vida conturbada de David F. Strauss.

A edição aqui resenhada traz apenas a tradução do texto e uma pequena apresentação na contracapa, ressentindo-se de um maior prefácio do editor sobre a importância e a oportunidade da obra traduzida. Indispensável também seria uma biografia do autor já que a sua importância ultrapassa em muito à sua credencial de escritor. Para uma obra de tamanha extensão e repleta de nomes e dados também seria de muita valia índice onomástico, tabelas e outros auxílios desta natureza. Tudo isto fica aqui recomendado para uma nova edição.

Assim esta publicação deve ser recebida com grande entusiasmo, pois vem preencher um espaço de grande importância na seqüência histórica do desenvolvimento dos estudos do Novo Testamento e na compreensão daquele que é o centro da Igreja, Jesus de Nazaré, reconhecido por ela como o Cristo, o Filho do Deus Vivo.

■ **Lysias Oliveira dos Santos**

Professor do Seminário Teológico de São Paulo da IPI do Brasil



SEMINÁRIO TEOLÓGICO
DE SÃO PAULO

