

ISSN 1806563-5



# TEOLOGIA

SOCIEDADE Nº 4

Novembro de 2007 ■ São Paulo - SP



DIACONIA EM CALVINO: UMA RESPOSTA AOS DESAFIOS DE SEU TEMPO  
*Áureo Rodrigues de Oliveira*

DECLARAÇÃO DE GENEBRA 2007: QUAL A IMPORTÂNCIA DO LEGADO DE JOÃO CALVINO PARA OS CRISTÃOS HOJE?  
UMA PERSPECTIVA RE-FORMADA DA MISSÃO DA IGREJA  
*Osmundo Ponce*

REPRESENTAÇÕES DA DIVINDADE NO BIBILICISMO INGLÊS (SÉCULO XVII) E NO FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE (SÉCULOS XIX E XX)  
*Éber Ferreira Silveira Lima*

A RECONSTRUÇÃO DA UTOPIA: UMA CHAVE DE LEITURA PARA O APOCALIPSE  
*Heitor da Silva Glória*

A CURA DE UMA MULHER ENFERMA: UM ESTUDO DE LUCAS 13.10-17  
*José Adriano Filho*

BATISMO E UNIDADE CRISTÃ: UM ESTUDO DE EFÉSIOS 4.1-5  
*Lysias Oliveira dos Santos*

UM ESTUDO EM 1 CORÍNTIOS 11.17-34 COM VISTAS À PARTICIPAÇÃO DE CRIANÇAS NA CEIA  
*Fernando Bortolotto Filho*

Resenha  
FERRAMENTAS PARA O ESTUDO DE JOÃO CALVINO  
*Archibald M. Woodruff*





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](mailto:teologiaesociedade@seminariosaopaulo.org.br)

Endereço: Rua Genebra, 180 – CEP 01316-010

São Paulo, SP, Brasil

Telefone (11) 3106-2026

[www.seminariosaopaulo.org.br](http://www.seminariosaopaulo.org.br)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
Teologia e Sociedade / Seminário Teológico de São Paulo / Vol. 1,  
nº 4 (novembro 2007). São Paulo: Pendão Real, 2007.

Anual

ISSN 1806563-5

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.  
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.  
CDD 200

Revisão: Eduardo Galasso Faria  
Gerson Correia de Lacerda

Planejamento Gráfico, Capa e

Editoração eletrônica: Sheila de Amorim Souza

Impressão: Gráfica Potyguara

Tiragem: 1000 exemplares


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

# Sumário

- 4 ▶ EDITORIAL
- 6 ▶ DIACONIA EM CALVINO: UMA RESPOSTA AOS DESAFIOS DE SEU TEMPO  
*Áureo Rodrigues de Oliveira*
- 18 ▶ DECLARAÇÃO DE GENEBRA 2007: QUAL A IMPORTÂNCIA DO LEGADO DE JOÃO CALVINO PARA OS CRISTÃOS HOJE?
- 26 ▶ UMA PERSPECTIVA RE-FORMADA DA MISSÃO DA IGREJA  
*Osmundo Ponce*
- 38 ▶ REPRESENTAÇÕES DA DIVINDADE NO BIBILICISMO INGLÊS (SÉCULO XVII) E NO FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE (SÉCULOS XIX E XX)  
*Éber Ferreira Silveira Lima*
- 50 ▶ A RECONSTRUÇÃO DA UTOPIA: UMA CHAVE DE LEITURA PARA O APOCALIPSE  
*Heitor da Silva Glória*
- 66 ▶ A CURA DE UMA MULHER ENFERMA: UM ESTUDO DE LUCAS 13.10-17  
*José Adriano Filho*
- 78 ▶ BATISMO E UNIDADE CRISTÃ: UM ESTUDO DE EFÉSIOS 4.1-5  
*Lysias Oliveira dos Santos*
- 100 ▶ UM ESTUDO EM 1 CORÍNTIOS 11.17-34 COM VISTAS À PARTICIPAÇÃO DE CRIANÇAS NA CEIA  
*Fernando Bortolletto Filho*
- RESENHA**
- 110 ▶ FERRAMENTAS PARA O ESTUDO DE JOÃO CALVINO  
*Archibald M. Woodruff*

# Editorial

Eduardo Galasso Faria



Com *Teologia e Sociedade* 4 apresentamos aos leitores mais um número da revista anual do Seminário Teológico de São Paulo. No planejamento para esta edição, pensamos na importância de já iniciar alguns passos no sentido das comemorações dos 500 anos de nascimento do reformador João Calvino, em 2009, como vêm fazendo outras igrejas da família reformada ao redor do mundo. Outra preocupação foi a abordagem exegética de textos bíblicos relacionados com as decisões oficiais recentes da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil sobre as Ordenações Litúrgicas, que também buscam expressar seu compromisso de anunciar o evangelho de Jesus Cristo nos dias de hoje.

No trabalho sobre a Diaconia em Calvino, o Rev. Áureo Rodrigues de Oliveira mostra a força do pensamento do reformador francês nesta questão, inserindo-o no âmbito ministerial da Igreja de Cristo, a partir da experiência realizada em Genebra.

Depois, na Declaração de Genebra 2007, resultado de uma Consulta Internacional preparatória para 2009, realizada em abril deste ano, temos uma reflexão inicial sobre a maneira como deveremos celebrar o legado de Calvino hoje.

Em seguida, a apresentação de Osmundo Ponce sobre uma perspectiva re-formada da missão da Igreja na América Latina fornece

diretrizes para uma ação pastoral desafiadora, que cada vez menos se reduz ao trabalho exclusivo do pastor.

Para a compreensão da história do pensamento cristão e, de maneira especial, do fundamentalismo nos séculos XIX e XX, temos a interessante análise do Rev. Éber Silveira Lima das representações feitas em torno da Bíblia como Palavra de Deus e até da própria Divindade.

O estudo do Apocalipse, apresentado pelo Rev. Heitor da Silva Glória, mostra o contexto histórico-político em que o livro foi gerado no primeiro século e suas possibilidades utópicas, como fonte de esperança cristã e uma alternativa de vida frente aos poderes do Império Romano. Traz uma ampla bibliografia, da qual constam inúmeros estudos recentes sobre o assunto.

O estudo exegético de José Adriano Filho, ao tratar da cura de uma mulher enferma em Lucas, mostra a liberdade de Cristo frente à Lei e também inspira a Igreja a ser “força libertadora e terapêutica” em nosso tempo.

Na exegese de Efésios, o Rev. Lysias de Oliveira Santos trata do batismo e da unidade da Igreja, sem deixar de mencionar a questão do

rebatismo. No entanto, para ele, a discussão sobre esse ponto deve ser aprofundada “para além de um simples sim ou não em referência à questão”.

Ainda como trabalho exegético, o Rev. Fernando Bortolletto Filho analisa um texto sempre mencionado quando se discute a questão da participação de crianças na ceia. Segundo ele, fundamentado em referências bibliográficas notáveis, no texto “Paulo se mostra indignado com adultos indisciplinados” e não haveria base para justificar uma proibição à participação dos infantes na ceia.

No final, temos a resenha do Rev. Archibald Woodruff sobre um DVD recentemente adquirido pelo Seminário de São Paulo, em que estão reproduzidos digitalmente os 59 volumes, com mais de 20.000 páginas, de textos de Calvino existentes em uma coleção de suas obras, esgotada e rara, que é o *Corpus Reformatorum*. Sem dúvida, uma recurso inestimável para os especialistas e estudiosos do nosso reformador!

A todos uma leitura proveitosa e inspiradora!

---

O Rev. Eduardo é o editor da Revista Teologia e Sociedade do Seminário Teológico de São Paulo

# Diaconia em Calvino: uma resposta aos desafios de seu tempo



## Introdução

Falar de diaconia em Calvino é falar de sua visão social. E esta é uma das áreas mais fortes do pensamento e obra do reformador de Genebra. Neste artigo, faremos um breve apanhado da situação social em Genebra por ocasião da Reforma e do impacto de sua liderança tanto ali como em toda Europa e outros continentes. A compreensão dos ministérios e seu resgate bíblico, assim como sua visão das necessidades existentes, constituem elementos decisivos na transformação social que resultou em seu legado social. O trabalho de pesquisa de Elsie McKee, do Seminário de Princeton, a arguta análise de um dos maiores estudiosos do pensamento social e econômico de Calvino, André Biéler, bem como a investigação de W.

Áureo Rodrigues de Oliveira

Fred Graham, foram essenciais na elaboração deste texto.

Estudar João Calvino nesse tópico é sempre fascinante. Sua capacidade como intérprete bíblico, aliada a uma arguta percepção da realidade e a relação entre as duas coisas é algo notável e, provavelmente, o motivo do renovado interesse nos escritos calvinistas. Nosso país, com certeza, fornece um quadro social extremamente desafiador. As igrejas protestantes têm crescido na compreensão do seu papel, todavia a ação diaconal tem se limitado a gestos isolados que se caracterizam mais pelo

assistencialismo. Reexaminar alguns ensinamentos de Calvino podem ser valiosos não apenas para as igrejas de tradição reformada, mas para toda a comunidade protestante brasileira que busca ser fiel à sua vocação cristã.

## I - Concepção dos Ministérios em Calvino

Calvino entendia que a Escritura nos apresenta duas ordens ministeriais: “Da ordem dos presbíteros: parte deles foi escolhida como pastores e mestres; a outra parte, com a responsabilidade da disciplina e correção moral; e os diáconos, que são responsáveis pelo cuidado do pobre e da distribuição das ofertas” (Calvin, 1960, IV.4.1). Portanto, temos quatro ofícios permanentes: pastor, mestre, presbítero e diácono. Estes, como ministros eclesiais da benevolência, poderiam atuar em parceria ou cooperação como o poder civil. Ele assim explicita nas Institutas:

“O cuidado do pobre foi confiado aos diáconos. Entretanto há dois tipos mencionados na Carta aos Romanos: ‘o que contribui faça com simplicidade... o que exerce misericórdia com alegria.’ Desde que Pau-

lo está falando do ofício público da igreja, deve existir dois distintos graus. A menos que meu julgamento me engane, na primeira cláusula ele designa o diácono que distribui as doações. Mas, na segunda, ele se refere a àqueles se devotam especificamente ao cuidado do pobre e dos enfermos. (...) Se nós aceitarmos isso, haverá então dois tipos de diáconos: um que serve a igreja administrando os assuntos do pobre e outro que cuida do pobre propriamente. Mesmo que o termo diaconia tenha uma ampla aplicação, a Escritura especificamente designa como diáconos aqueles que foram escolhidos para cuidar das doações, cuidar dos pobres e servir como administradores da cesta comum do pobre. Sua origem, instituição e ofício são descritos por Lucas em Atos 6” (Idem,3.9).

Comentando a escolha dos primeiros diáconos, conforme descrita por Lucas em Atos 6, Calvino acrescenta que a murmuração surgida entre os discípulos foi solucionada com este remédio, a exemplo de um provérbio corrente que dizia que “as boas leis surgem dos maus costumes”. É interessante observar, continua ele, que tão excelente ministério não tenha surgido por iniciativa dos apóstolos ou ainda que o Espíri-

to Santo não lhes tenha aconselhado em tal decisão, mas, mesmo tendo sido impelidos por uma murmuração, foi uma decisão benéfica. Em outras circunstâncias, talvez, os apóstolos não fariam a mesma saudável distribuição de tarefas (Calvin, Acts, 1998).

Para melhor entender a concepção reformada acerca de diaconia, é preciso estabelecer uma rápida comparação com outros conceitos ou modelos existentes. No âmbito da Igreja Católica, os diáconos exerciam funções tipicamente litúrgicas e não de caridade. Este processo teve início a partir do século IV. Por volta do século VII, eles se tornaram assistentes dos sacerdotes, estabelecendo-se a seguinte ordem: bispo, sacerdote, diácono, subdiácono, acólito, leitor, porteiro (McKee, 1989, 35). Provavelmente a compreensão medieval dualística a respeito das esferas secular e religiosa, distinguindo o sagrado do profano, tenha contribuído para o reducionismo da tarefa diaconal à função litúrgica (Idem, 35). O diácono era treinado não apenas para prestar assistência ao sacerdote, mas também visando uma futura ordenação ao sacerdócio.

No ambiente da Reforma liderada por Zuínglio, foi mantido parcialmente esse conceito do diácono

como uma espécie de pastor assistente ou, em algumas circunstâncias, como um administrador civil para assistência aos pobres. Algumas comunidades anabatistas tinham um “diácono para os bens materiais” distinto dos “diáconos da Palavra”. Como os anabatistas pregavam a completa independência da igreja perante o poder civil e nenhuma relação com o estado, seu trabalho de diaconia nada tinha a ver com a ação assistencial do estado (Ibidem, 63).

A reforma luterana, caracterizada por uma maior flexibilidade, não se preocupou em definir, a exemplo de Calvino, as funções diaconais de maneira bem clara. Em parte, deve-se isto ao grande empenho de Lutero ao enfatizar a centralidade da justificação pela fé. Esta doutrina, segundo Lutero, era o artigo pelo qual a igreja permanecia em pé ou caía. Necessário, portanto, se faz resguardar dos mal-entendidos a respeito das boas obras. Por outro lado, a concepção de relacionamento igreja e estado fez com que muito daquilo que poderia ser concebido como atividade diaconal fosse realizado pelo estado. Ressalte-se ainda que, no âmbito luterano, havia uma maior flexibilidade na organização das igrejas. Todavia, isso não significa dizer que Lutero não prezasse o serviço aos

pobres como essencial à vida cristã. Esta postura poderia ser resumida pela célebre afirmação que “o cristão é livre de tudo, porém servo de todos”. Modernamente, o ofício diaconal preserva ainda algumas funções litúrgicas.

## II - Fundamentação Teológica

Vários elementos dão sustentação teológica à compreensão dos ministérios, bem como à atuação dos diáconos.

a) O primeiro elemento distintivo e marcante na tradição protestante é a doutrina da justificação pela fé e suas implicações. Como mencionamos acima, esta doutrina, para Lutero, não era apenas uma doutrina entre outras, mas a básica, a fundamental, o principal artigo de fé com o qual a igreja permanecia ou caía. Todas as demais doutrinas dela dependiam; ela era o sumário da fé cristã e o elemento distintivo entre a fé cristã e as demais religiões (Althaus, 1996, p.224).

Na justificação pela fé em Cristo, todos os crentes são constituídos agora sacerdotes que se aproximam de Deus, sem qualquer necessidade de mediação humana. A distinção entre sacerdotes e leigos desapare-

ce. Todos são igualmente sacerdotes de Deus. Lutero ressaltava que, no batismo, cada crente era ordenado para o sacerdócio universal. Isto se opunha à reivindicação romana que via a esfera religiosa (eclesiástica) como superior à ordem secular, fazendo com que as funções religiosas fossem consideradas, portanto, sagradas, ao contrário das demais ocupações e profissões, vistas como profanas ou mundanas. O grande ideal de espiritualidade da Idade Média era retirar-se do mundo para servir a Deus no isolamento de um mosteiro.

A doutrina da justificação pela fé e do sacerdócio universal de todos os crentes além de democratizar o acesso e a relação com Deus mediante a fé, remetia o cristão ao mundo, lugar de servir e glorificar a Deus. Lutero enfatizava a dimensão de vocação divina em toda e qualquer ocupação ou trabalho humano. Deus nos chama para servi-lo e devemos fazê-lo através das nossas ocupações. Nossas ocupações devem honrar a Deus e servir ao próximo. Calvino, por sua vez, enfatizava que o mundo é o teatro da glória de Deus, sendo, portanto, neste mundo que trabalhamos para evidenciar a maior glória de Deus. O ascetismo monástico é deslocado para o mundo. O mosteiro

deixa de ser o lugar da busca da perfeição. O chamado de Deus tem um outro espaço para ser vivido. Esta nova visão tem impactos sociais e econômicos profundos. As ocupações civis e, entre elas, o cuidado pelos pobres não eram menos sagrados que as outras atividades eclesiais.

b) O segundo elemento nessa nova compreensão é a relação entre liturgia e ética. Calvino, aqui diferindo de Lutero, defendia o que se chamou de terceiro uso da lei. O primeiro uso ou função da lei seria a contenção do pecado pelo temor do castigo; o segundo seria o papel que a lei exerce no pecador, demonstrando sua incapacidade de fazer a vontade de Deus, produzindo desespero e levando-o a Cristo. Calvino, entretanto, entendia que a lei ainda tinha um terceiro uso, atuando como norma para os regenerados. A vida cristã é guiada pela lei não em espírito de temor, mas em liberdade e gratidão. Nessa perspectiva, há duas tábuas da lei. A primeira, contendo os quatro primeiros mandamentos, refere-se ao culto a Deus e é resumida na palavra “pietas” entendida como piedade, devoção, culto, fé, etc. A segunda, do quinto ao décimo mandamento, é entendida como “caritas” no sentido de

amor, justiça, integridade, etc. A vida do justificado pela fé tem dois focos inseparáveis: Deus e o próximo. O culto a Deus tem precedência, mas não pode ser divorciado do serviço ao próximo. A lei ensina não somente a cultuar a Deus, mas também a amar e respeitar o próximo (Calvin 1960, II.7.1-12).

Uma das formas de servir ao próximo é a partilha dos bens materiais. Os bens são bênçãos recebidas da mão de Deus e devem ser usados a serviço dos necessitados. Isso exige dos cristãos um estilo de vida simples e despojado.

c) O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, foi revestido com sabedoria, santidade, justiça e vida, refletindo a natureza de Deus. A queda remove-lhe todos esses dons e, agora, é tomado por ignorância, iniquidade, morte, condenação, etc. Todavia, a exigência de justiça por parte de Deus permanece e só pode ser cumprida ou realizada por Cristo – verdadeira imagem de Deus e verdadeira justiça – que abre caminho para a restauração da imagem de Deus em nós. Assim, os que foram regenerados desejam viver em justiça e obediência como gratidão pela redenção. O poder do Espírito, que nos capacita a crer, nos habilita também a viver

em justiça. Deus ama a justiça e aborrece toda injustiça (Douglass, 1997).

Em seu comentário de Isaias 58.7, "*Não é este o jejum que escolhi, que partas o teu pão com o faminto*", Calvino diz que aí está a descrição das responsabilidades do amor ao nosso próximo, e que nós devemos nos abster de qualquer ato de injustiça a fim de demonstrar o exercício da bondade para com o ferido e aquele que necessita de nossa assistência. Através do mandamento de partilhar o pão com o faminto, ele pretende remover qualquer desculpa para a cobiça ou avareza, tendo como pretexto a pretensão do "isto é meu". Calvino nos lembra que, quando dizemos isto é meu, o fazemos apenas na condição de partilhar com o faminto e com o necessitado (Calvin, Isaiah, 1998).

### III - Um Panorama da Situação Social

O final da Idade Média é marcado por um aumento considerável de pessoas vivendo em situação de miséria e dependendo da caridade cristã. As intermitentes guerras deixaram, além de prejuízos materiais, uma contínua leva de soldados

desmobilizados; a peste negra varreu a Europa e dizimou mais de um terço da população; o esgotamento do sistema feudal e os deslocamentos forçados devidos às perseguições religiosas contribuíram para o agravamento desse quadro. Um outro agravante nessa situação foi a incapacidade da igreja, através das suas instituições de caridade, em lidar com o problema.

Durante a Idade Média, o cuidado com os pobres era uma atribuição exclusiva da igreja. Doações, caridade e esmolas eram consideradas virtudes importantes. Havia várias organizações religiosas dedicadas a essa tarefa. Na baixa Idade Média, registrou-se uma mudança, quando muitos nobres fizeram doações ou organizaram fundações, principalmente mosteiros, para que estes orassem em favor das suas almas, bem como de seus familiares e também cuidassem dos necessitados. Embora tais instituições fossem denominadas de hospitais, elas não se dedicavam exclusivamente ao cuidado médico, atendendo aos órfãos, aos pobres, etc.

No início do século XVI, havia um descontentamento pela maneira como essas instituições eram geridas. Começa a ocorrer um processo de laicização da caridade. Esses hospi-

tais, na sua maioria, eram administrados por grupos religiosos, mas agora, devido ao declínio religioso, ao aumento do número dos pobres e à queda da receita, a própria situação em que se encontravam demandava esse tipo de reforma. Essas mudanças incluíam, além da secularização ou laicização, a centralização e a busca de um uso racional dos recursos para atender aos pobres. A racionalização incluía uma administração mais profissional, o cadastro e hierarquização das necessidades, os tipos de assistência requerida, e ajuda para profissionalização.

Algumas cidades, como Paris, haviam tomado medidas radicais contra a mendicância, instituindo o trabalho forçado na limpeza de esgotos, remoção de lixo, etc., à semelhança do trabalho escravo. Aqueles que se recusassem a trabalhar eram expulsos ou presos (Graham, 1978, 98). Em Genebra, embora a mendicância também tenha sido proibida, mesmo porque ela nunca fora considerada uma obra meritória, o tratamento aos pobres recebeu outro enfoque, conforme veremos adiante.

Coletas especiais eram feitas em favor dos leprosos e outros enfermos, órfãos, viajantes e outros tipos de necessidade. Porém, a forma mais

comum de caridade era a distribuição de esmolas para os mendigos locais ou peregrinos, uma vez que a pobreza era considerada uma virtude. Esta visão contribuiu para a proliferação da mendicância, agora por fatores religiosos. Muitos haviam renunciado a seus bens para se dedicarem à vida religiosa, sendo conhecidos como “ordens mendicantes”, como os franciscanos, carmelitas, etc., e dependiam exclusivamente da caridade alheia para sobreviver. Pedro Valdo, no século XII, liderou um movimento inicialmente conhecido como “os pobres de Lyon” e, depois, como os valdenses, é também um exemplo daqueles que renunciaram a seus bens, distribuindo-os aos pobres, para viverem desembaraçados para a pregação do evangelho.

Lutero assim se expressou: “Provavelmente uma das nossas maiores necessidades é a abolição da mendicância em toda Cristandade. Ningué[m], vivendo entre os cristãos, deveria mendigar. Seria uma medida fácil de tomar, se ousássemos decidir que cada cidade deveria cuidar dos seus pobres” (apud McKee, 1989, 52).

## IV - Uma Diaconia para Enfrentar o Problema

Calvino descreve a situação em Genebra no início do seu segundo período de trabalho (1541-1564) nos seguintes termos: “Muitos perseguidos pela pobreza e fome, outros guiados por uma ambição insaciável, avariza, cobiça e ganho desonesto” (Calvin, Psalms, 1998). A cidade de Genebra experimentava uma séria crise social e econômica. Seu comércio estava em declínio; as indústrias eram inexpressivas; e algumas casas bancárias, que lá haviam se estabelecido, migraram para outras cidades da França. Não raras vezes, os Savoyards atacavam as plantações, comprometendo as colheitas, bloqueando as estradas e criando um estrangulamento para vida da cidade.

Para complicar a situação, as várias perseguições religiosas, principalmente na vizinha França, aumentavam a cada dia o número dos refugiados. Estima-se que a população de Genebra, em 1537, era de 10.300 habitantes. Entre 1542 a 1560, cerca de 5.000 trabalhadores entraram legalmente em Genebra, muitos trazendo suas famílias. Além disso, o programa educacional de Genebra,

a reforma religiosa e a localização geográfica rodeada de territórios católicos contribuíam para esse afluxo de pessoas. A Academia de Genebra – mais tarde Universidade de Genebra – era um exemplo disso. Em 1562, dos 162 estudantes, apenas 4 eram residentes de Genebra. Há, porém, alguns dados curiosos, uma vez que, entre os refugiados, vieram vários profissionais como médicos, boticários, artesãos e ourives. A famosa indústria relojoeira de Genebra teve início com os refugiados, conforme nos informa André Biéler, notável intérprete do pensamento social e econômico de Calvino (Biéler, 1990, 216,17).

Biéler ainda acrescenta que a Reforma teve profundo impacto não apenas no âmbito religioso, mas também no social, produzindo, nas diversas regiões onde fora adotada, várias transformações nesse campo. Zurique, Berna e Genebra são exemplos disso. Logo após a adoção da Reforma em Genebra, em 1535, é fundado o hospital geral, cujo propósito era assistência aos enfermos, pobres, órfãos, idosos. Outras medidas de ordem econômica foram também adotadas, com a finalidade de combater o monopólio, a exploração e a especulação, garantindo aos pobres melhores condições de

vida (Idem, 222).

Outras medidas se seguiram após a chegada de Calvino e foram intensificadas após o seu segundo período em 1541, quando retornou de Estrasburgo. A mendicância foi proibida e todos os estrangeiros que se recusassem trabalhar seriam obrigados a deixar a cidade em três dias (Ibid), e as crianças eram introduzidas em um programa de aprendizagem de uma profissão.

Todavia, uma das medidas mais importantes foi a introdução do trabalho dos diáconos com a responsabilidade de cuidar dos pobres e a distribuição das doações, restaurando assim a função primitiva dos diáconos. Essas tarefas foram definidas nas *Ordenanças Eclesiásticas*, em 1541. Este era um ministério específico que, além de administrar o dinheiro da assistência, organizava e supervisionava os hospitais. Eram subordinados aos ministros. As fontes desse ministério eram o dinheiro designado pelo Conselho da cidade para o hospital, a renda das multas, doações ou ofertas de caridade e a venda de bens destinados a esse fim. Como prova do interesse da cidade pelo assunto, os registros indicavam, em 1544, que as despesas com esse item se constituíam na quinta maior do orçamento da cidade (Graham,

99-100).

Os hospitais eram, na verdade, mais do que hoje conhecemos por hospitais, pois, além de servir aos doentes, também eram abrigos para idosos e órfãos, e albergues para estrangeiros e indigentes. O hospital era administrado por um diácono, o que requeria um trabalho de tempo integral mediante um pequeno salário. Uma vez por semana, ele tinha de se reunir com os outros diáconos para relatar a situação do hospital. Essa função requeria algumas habilidades especiais, diversos conhecimentos e, naturalmente, paciência e amor, uma vez que, além dos doentes, havia os idosos, os órfãos, os estrangeiros. Ele devia cuidar também de uma equipe de trabalhadores que produzia os alimentos, cuidava dos animais para produção de carne e do pão, tanto para o consumo próprio como para a distribuição aos pobres da cidade. O hospital também dispunha de um instrutor para ensino de um ofício aos meninos, além, é claro, dos médicos e farmacêuticos.

Em 1544, nos registros do Conselho há um curioso episódio: Calvino apresenta um relato de acusações contra o diretor do hospital, que atuava como um equivalente antigo de um “sanguessuga” moderno, pois estava se apropriando de

moedas de ouro de um estrangeiro, vendendo pão destinado aos pobres e enfermos, tomando dinheiro ou pertences dos enfermos. Ele foi removido no mesmo dia (Idem 103).

A medicina social foi introduzida. Os médicos deveriam atender não apenas os doentes no hospital, mas também todos os doentes pobres na área em que viviam.

A maioria dos refugiados era de franceses, o que gerou tensões e muitas vezes desconfiança em uma Genebra tão ciosa da sua independência conquistada a duras penas. Acrescente-se o fato de que os pastores mais influentes eram também franceses, como Froment, Farel, Calvino e Beza. Isto não impediu que Calvino enfrentasse o problema, criando o Fundo Francês e convencendo os franceses ricos a contribuírem. Ele mesmo, embora de posses modestíssimas, era um freqüente contribuinte desse fundo. Este fundo destinava-se não apenas ao socorro dos refugiados franceses em Genebra, mas também em outras partes da Europa.

Os diáconos foram mobilizados para amenizar os sofrimentos dos refugiados, pois estavam incumbidos de proporcionar alojamento, comida de emergência e, posteriormente, casa, empréstimo de utensí-

lios domésticos, treinamento para emprego, ferramentas para trabalho, além de providenciar mães de peito, mães adotivas para os órfãos, tratamento médico para os doentes, e de contratar alfaiates ou costureiras para produzir roupas.

A atuação de Calvino tem outras dimensões no sentido de mobilizar e educar o povo de Deus nas causas da justiça. Uma delas foi a luta da igreja em redefinir o seu papel perante o poder civil, resistindo às investidas absolutistas do poder civil e estimulando os leigos para a participação na vida e problemas da cidade e do mundo. Isto se deu também pela educação que capacita as pessoas a tomarem decisões éticas e não serem simplesmente manipuladas.

A compreensão teológica do sentido de vocação, na qual cada cristão é chamado a servir a Deus no mundo, glorificando-o com seu trabalho, foi enfatizada. Os filhos não herdavam simplesmente uma ocupação, mas os pais eram ensinados a ajudar os filhos a escolher uma profissão que permitisse obter o sustento da sua família, servir ao próximo e cooperar para o bem comum. Cada pessoa devia procurar um trabalho que fosse socialmente útil. Por outro lado, a concepção do salário como dom de Deus não se restringia ape-

nas a suprir as necessidades pessoais, mas também dos que estavam em maior necessidade.

## Conclusão

Calvino nos legou não apenas um sistema teológico doutrinário como muitos inadvertidamente pensam. Ele conseguiu articular muito bem teologia e ética, aliás, duas realidades inseparáveis. Sua visão sobre o papel da Palavra na reforma da igreja bem como na transformação da sociedade são extremamente pertinentes ainda hoje. Três elementos fundamentais previstos nas *Ordenanças Eclesiásticas* ilustram isso: igreja, escola e hospital. O primeiro empenho de Calvino foi a reforma da igreja pela Palavra de Deus e nisto ele investiu considerável tempo e dedicação. Ao mesmo tempo, ele percebeu que a educação é um elemento decisivo na transformação da sociedade e na formação de lideranças. E, em terceiro lugar, considerou que a diaconia tem de ser um estilo de vida da igreja e não apenas um conjunto de ações isoladas.

Calvino, então, restaurou e redefiniu o papel dos diáconos como um dos oficiais da igreja, dando-lhes autoridade de um ofício e estabele-

cendo este serviço como permanente e essencial. As tarefas desses ministros foram inovadoras e contribuíram decisivamente para a concepção moderna de seguridade social.

Deparamo-nos hoje com um retrocesso à época medieval. A diaconia, salvo raras e honrosas exceções, tem se reduzido à função litúrgica: permanecer à porta do templo durante os cultos e na preparação da Eucaristia. Tem havido consideráveis esforços no sentido de mudar essa visão, mas há ainda um longo caminho pela frente. Uma visão teológica empobrecida está nas raízes do problema. Outro obstáculo seria a influência do modelo político brasileiro: clientelista, paternalista, etc. Muitas igrejas têm assimilado o modelo e a diaconia se transformou em um conjunto de ações isoladas, puramente assistencialistas, com objetivos apenas de agregar pessoas à membresia. Reexaminar as motivações teológicas de Calvino, sua visão do ser humano de modo integral, seu empenho pela construção de uma sociedade mais humana, mais solidária, mais fraterna, menos desigual, muito nos ajudará na transformação da igreja para que tenha um perfil mais diaconal.

## Bibliografia

- ALTHAUS, PAUL. *The theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1996.
- BIÉLER, ANDRÉ. *O pensamento social e econômico de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- CALVIN, J. *Institutes of the Christian religion*. Edited by John McNeill. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the book of Acts of Apostles*. Albany, USA: Ages Software, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the book of Psalms*. Albany, USA: Ages Software, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the book of Isaiah*. Albany, USA: Ages Software, 1998.
- DOUGLASS, JANE DEMPSEY. *Calvin's understanding of God's justice*. Palestra proferida no Seminário Teológico de Fortaleza. 1997. Texto não publicado.
- \_\_\_\_\_. "Calvin, ecumenism and justice" in *Theology & Worship Occasional Paper n. 19*. Presbyterian Church (USA), pp 4-23, 2006.
- GRAHAM, W.FRED. *The constructive revolutionary John Calvin & His socio-economic impact*. Atlanta: John Knox Press, 1978.
- McKEE, ELSIE ANNE. *Diakonia in the classical Reformed Tradition and today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

---

O Rev. Áureo é presidente e professor do Seminário Teológico de Fortaleza da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil

# Declaração de Genebra 2007

## Qual a importância do legado de Calvino para os cristãos de hoje?



Com a aproximação dos 500 anos do nascimento de João Calvino em 2009, os reformados/presbiterianos de todo o mundo se preparam para as comemorações do seu Jubileu. Uma Consulta Internacional reuniu em Genebra, no mês de abril deste ano, mais de 50 representantes de igrejas e estudiosos de Calvino para preparar a agenda e as prioridades desse importante evento, que envolve a família reformada como parte da Igreja de Jesus Cristo. A Declaração de Genebra 2007 menciona a importância da oportunidade para recuperar o legado do reformador, mas deixa clara a dificuldade com os estereótipos que, através dos tempos, têm se formado em torno de seu nome e prejudicado a compreensão de sua vida e obra. O desafio colocado diante de nós tem a ver com a reinterpretação dessa herança que, sem dúvida, continua bastante relevante para os dias de hoje.

Dentro de dois anos será comemorado o V centenário do nascimento de João Calvino, ocorrido em 1509. Em Genebra e em todo o mundo, a celebração deste aniversário será a oportunidade para que se reflita sobre o seu legado e se descubra a sua relevância para as prementes questões da atualidade. Para iniciar este processo de reflexão, 50 teólogos de diferentes continentes e países se encontraram em Genebra, de 15 a 19 de abril de 2007, a convite do Centro Internacional Reformado John Knox, da Federação Protestante Suíça, da Aliança Mundial de Igrejas Reformadas e da Faculdade de Teologia de Genebra. A seguinte declaração é um resumo das decisões tomadas por eles.

## Declaração de Genebra

Quem era Calvino e qual o significado de seu legado para os dias de hoje? Estes incessantes questionamentos adquirem urgência especial à medida que se aproxima o aniversário do nascimento de Calvino em 2009. Para as Igrejas Reformadas, Calvino é uma fonte permanente de inspiração e, por conseguinte, elas olham para a celebração que se aproxima com um sentimento de profunda gratidão bem como uma oportunidade para o compromisso e a renovação. Elas gostariam de partilhar o verdadeiro legado de Calvino com os cristãos de outras tradições e com a sociedade. Ao mesmo tempo, elas estão conscientes de que a imagem de Calvino é polêmica e, hoje, freqüentemente apresentada em uma perspectiva negativa. Mais do que qualquer outro reformador do século XVI, ele tem se tornado vítima de clichês. Quatro estereótipos invariavelmente aparecem, quando seu nome é mencionado publicamente:

1º) seu rígido conceito de dupla predestinação: Deus elege alguns para a salvação e desti-

na outros à condenação;

2º) a austeridade moral por ele imposta ao povo de Genebra;

3º) sua participação na execução de Miguel Serveto;

4º) seu papel no desenvolvimento histórico da modernidade e de maneira particular, do capitalismo moderno; para alguns, ele é o pai da modernidade e, para outros, ele lançou as bases para uma espiritualidade dirigida para a prosperidade.

Embora estas idéias sobre Calvino sejam amplamente aceitas e tidas por certas para muitos, elas representam uma redução e, na verdade, uma distorção da realidade histórica. Mais ainda, elas levam a uma atitude de preconceito que obstrui o acesso ao verdadeiro significado do reformador. A consulta chegou à conclusão de que um novo esforço de interpretação deve ser empreendido. Assim, convocamos teólogos e intelectuais de outras áreas acadêmicas, bem como todo o povo de Deus, a visitar novamente a herança do grande reformador. Estamos convencidos de que ela contém percepções e perspectivas que permanecem relevantes para os dias de hoje. Um estudo mais cui-

dados de seus escritos, não apenas das *Institutas*, mas também de seus pequenos tratados, sermões e comentários, revelarão riquezas surpreendentes.

Calvino pertence à segunda geração no movimento da Reforma. Ele contribuiu decisivamente, através de seus escritos e de sua vida, para a consolidação da Reforma. O alcance e a coerência de seu pensamento possibilitaram a formação das Igrejas Reformadas. Portanto, no jubileu da Reforma em 2017, o seu nome deve ser reconhecido. Sem Calvino, a Reforma teria tomado um rumo diferente.

O esforço para ultrapassar os estereótipos difundidos deve, em nosso ponto de vista, ser orientado pelos três princípios que se seguem:

1º) O ponto de partida para qualquer interpretação válida deve ser o ímpeto fundamental da vida de Calvino. Qual era, afinal de contas, a força propulsora de sua teologia e vida? Aspectos particulares e problemáticos de seu ensino, como, por exemplo, sua doutrina da predestinação, devem ser vistos e interpretados no quadro de suas intenções básicas para compreender Deus, a criação, a salvação humana e o cumprimento de todas as

coisas.

2º) Frequentemente Calvino é considerado responsável – de modo positivo ou negativo – pelo desenvolvimento histórico dos últimos séculos. Aos olhos de alguns, ele abriu as portas para o mundo moderno, em particular para o capitalismo, e, aos olhos de outros, é dele a responsabilidade pelo moralismo bíblico estreito que caracteriza algumas igrejas protestantes. Para termos uma imagem autêntica de Calvino, é necessário sermos guiados por suas próprias intenções e afirmações.

3º) Calvino viveu em uma situação muito específica – atacado por inimigos e também contestado na própria cidade de Genebra. Ele teve de defender sua compreensão do evangelho em tempos agitados. Calvino não era simplesmente um teólogo escritor, mas foi arrastado – contra sua inclinação pessoal e sua vontade – para as lutas de seu tempo. É essencial interpretar Calvino no contexto de sua época. Muitas novas pesquisas sobre aspectos particulares de sua vida têm sido elaboradas recentemente. Assim, uma compreensão mais serena a seu respeito tem se tornado possível.

Calvino não era um santo. Qual-

quer tentativa de esboçar um retrato idealizado dele está destinada ao fracasso. Reconhecemos que sua reação aos conflitos em Genebra poderia ser ríspida e que seu papel na execução de Serveto foi, na verdade, mais que duvidoso. Mesmo levando em conta suas convicções, ele falhou em momentos decisivos. A linguagem por ele utilizada contra adversários teológicos torna a leitura de alguns de seus escritos difícil. Ao refletir sobre a relevância de sua herança, compreendemos que certos aspectos de seus escritos não são mais pertinentes e não podem ser sustentados. Mas, em nosso ponto de vista, Calvino permanece uma testemunha notável da mensagem cristã e merece ser ouvido cuidadosamente nos dias de hoje.

Aqui apresentamos a seleção de oito áreas que, em nosso entender, são de particular interesse hoje e podem favorecer um novo acesso ao legado de Calvino:

### **1ª) O compromisso de Calvino em proclamar a glória de Deus**

Calvino acredita que Deus, o criador soberano e benevolente de todas as coisas, deseja estar em re-

lação íntima conosco. Este Deus procura nos deleitar, acomodando-se às condições de nossa existência como criaturas, a fim de conhecer e ser conhecido por nós. Na rudeza da manjedoura, na severidade da cruz e nas limitações das palavras bíblicas, Deus nos encontra e nos requer, através do poder do Espírito Santo. A glória de Deus, que escolhe se manifestar desta forma, está refletida na glória da existência humana à medida que buscamos representar o evangelho em todas as áreas da vida. Referindo-se a Bernard de Clairvaux, Calvino escreveu: *“Então? Os humanos se tornaram semelhantes à vaidade; eles são reduzidos a nada; eles nada são. Todavia, como poderiam nada ser, quando Deus os engrandece? Como não podem ser nada aqueles em quem Deus coloca o seu coração? Tenhamos coragem. Embora nada sejamos em nossos próprios corações, talvez encontremos algo de nós mesmos escondido no coração de Deus. Ó Pai das misericórdias, ó Pai dos miseráveis, como pões o teu coração em nós! Pois o teu coração está onde está o teu tesouro”* (Institutas, III.2.25).

## **2ª) Determinação de Calvino em colocar Jesus Cristo diante de todo o nosso pensar e viver**

Ao honrar o nome de Cristo, que se tornou carne da nossa carne, a glória e a graça de Deus são testificadas em nosso meio. “Se nos separamos ainda que seja uma única polegada de Cristo, a salvação desvanece... onde o nome de Cristo não é ouvido, tudo envelhece e seca” (*Institutas*, II.16.1). A igreja depende inteiramente da presença de Jesus Cristo vivo através do poder do Espírito de Deus. Assim, ela se torna a comunhão dos “que amam a Cristo”.<sup>1</sup> Ela não pode confiar na tradição ou na força das estruturas existentes. A crítica de Calvino à igreja de sua época se baseava nesta firme convicção.

## **3ª) A ênfase de Calvino na obra do Espírito Santo na criação e salvação**

A ação de Deus é universal e totalmente compassiva. Para Calvino, ela expressa o governo divino sobre todas as criaturas, humanas e não humanas. Nada está além da sabe-

doria e do cuidado paternal de Deus. O Espírito é a força que dá vida e sustenta todas as coisas em seu ser. Este mesmo Espírito nos une com Cristo, inspirando-nos na compreensão da Palavra de Deus, iluminando-nos e santificando-nos em fé, e reunindo-nos na comunhão da igreja. Calvino sempre fala da igreja, com seu ministério da Palavra e dos sacramentos, como a comunidade dos crentes dentro da qual nasce a fé, sustentada e fortalecida pela ação do Espírito Santo. Como membros de seu corpo vivemos na esperança da renovação de nossas vidas e de todo o mundo.

## **4ª) O compromisso de Calvino com a Escritura**

Para Calvino, a Bíblia está no centro da vida da igreja, para ser sempre lida e estudada por cada pessoa que faz parte do povo de Deus. Ela deve ser ensinada na igreja, que é por ele descrita como a “mãe” e “escola” para nossa fé. “*Nossa fraqueza não permite sermos despedidos de sua escola até que tenhamos sido alunos por toda a vida*” (*Institutas*,

<sup>1</sup> *A Todos os que Amam a Jesus Cristo e ao seu Evangelho*. Prefácio de Calvino à tradução da Bíblia, de Olivétan.

IV.1.4). A atenção cuidadosa de Calvino para com o conteúdo e unidade do Antigo e do Novo Testamentos, a centralidade do testemunho da Bíblia sobre Jesus Cristo, a necessidade de lutar pelo sentido do texto com a ajuda do conhecimento histórico e científico de seu tempo, bem como o poder da Palavra de Deus para falar novamente a cada geração, permanecem de forma exemplar. Sua exposição da doutrina cristã nunca é feita à parte de sua interpretação da Escritura, que, por sua vez, sempre ocorre no contexto do trabalho cotidiano da pregação, cuidado pastoral e atuação cívica.

### **5ª) A determinação de Calvino para que a vontade de Deus influenciasse todas as áreas da vida**

A preocupação de Calvino era para que a glória de Deus fosse celebrada e testemunhada em todos os níveis de vida, que toda a criação cantasse louvores a Deus de forma concreta e exultante e que a beleza da vontade de Deus se manifestasse em nossos padrões de vida, fossem eles nobres ou humildes. Calvino afirma que a lei moral na Escritura

tanto nos convence do pecado contra a vontade de Deus como serve de guia para glorificá-lo em todos os aspectos do nosso viver diário. A lei, propósito de Deus para o crente, oferece um espaço para o esplendor humano que é tanto bem-vindo e inclusivo como aglutinador e formativo. Ela fornece limites e ordem à nossa existência como criaturas, de modo a podermos nos deleitar nos admiráveis dons de Deus e responder com alegre gratidão.

### **6ª) A insistência de Calvino quanto aos dons da criação de Deus**

A vontade de Deus para o esplendor da criação é a medida constante para o compromisso da sociedade humana e da humanidade com o mundo criado em todo o seu mistério e profundidade. Constituem traços centrais desta visão a afirmação fundamental da igualdade humana e a celebração das diferenças individuais entre as pessoas. Ela inclui uma consciência da profunda inter-relação de todos os aspectos da criação, o chamado para os seres humanos incorporarem relações justas e um compromisso duradouro com a afirmação da dignidade hu-

## Onde Deus é conhecido, a humanidade também é cuidada.

mana. No centro de sua visão, está um compromisso de amor compassivo, justiça, cuidado responsável e hospitalidade para com as “viúvas, órfãos e estrangeiros”: os que são indefesos, os refugiados, os que estão famintos, os abandonados, os sem voz, os atraídoados, os sem poder, os doentes, os feridos no corpo e no espírito, e todos os que sofrem em nosso mundo globalizado e polarizado. “Onde Deus é conhecido, a humanidade também é cuidada” (*Ieremiam*, cap. 22.16). Calvino afirma que vemos Cristo em todas as pessoas e somos exaltados e julgados pela sua presença nelas, proclamando sempre, por palavras e atos, a integridade da criação como “o teatro da glória de Deus”.

### 7ª) A compreensão de que a igreja é chamada a discernir continuamente sua relação com os principados e poderes do mundo

No contexto globalizado atual, isto inclui tanto as diversas formas de estado e nação como a realidade do mercado global em permanente mudança. Isto inclui a confissão da igreja quanto ao seu envolvimento na destruição da criação e no sofrimento humano, bem como o seu desejo de pregar profeticamente e encarnar a boa vontade de Deus para com o mundo. Calvino reconhece também que a glória de Deus pode ser proclamada e encarnada fora da igreja e que a comunidade cristã é chamada a se comprometer com seus vizinhos globais com humildade e também com visão arrogada. A igreja compreende que a forma e o conteúdo de seu compromisso variarão de lugar para lugar em cada tempo, de maneiras tão múltiplas e ricas como as constantes realidades vivas da própria criação de Deus. Todavia, presentemente, ela não pode responder à Palavra de Deus senão de forma obediente e

agradecida e, como tal, ser uma testemunha construtiva de Cristo.

## 8ª) O compromisso de Calvino com a unidade da igreja

O compromisso consistente e apaixonado de Calvino para com a unidade do corpo de Cristo foi vivido dentro da realidade de uma igreja já fragmentada. Em meio à divisão, ele reconheceu o único Senhor da Igreja una, enfatizando repetidamente que o corpo de Cristo é único, que não há justificativa para uma igreja dividida e que os cismas dentro dela são um escândalo. Nossa atual situação também é de igrejas separadas e ameaçadas por divisões em seu interior. Em particular, as Igrejas Reformadas continuam a se caracterizar tanto por divisões inter-

nas como por um compromisso ecumênico. O pensamento de Calvino sobre a natureza da comunidade cristã, seu desejo de intermediar questões controversas como a ceia do Senhor e seu esforço incansável para construir pontes em todos os níveis da vida eclesial permanecem como um desafio contemporâneo. Calvino desafia as igrejas a compreenderem as causas desta separação contínua e, de acordo com a Escritura, a lutar pela unidade visível, comprometendo-se com esforços ecumênicos concretos – tudo pela causa da credibilidade do evangelho no mundo e da fidelidade à vida e missão da igreja.

---

*(Tradução: Rev. Eduardo Galasso Faria, professor do Seminário Teológico de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil)(Footnotes)*

**Calvino**  
reconheceu que  
uma igreja  
dividida e os  
cismas dentro  
dela são um  
escândalo.

# Uma perspectiva re-formada da missão da igreja<sup>1</sup>



Osmundo Ponce

O presente trabalho pretende servir como núcleo gerador de um diálogo frutífero que nos leve a visualizar algumas pistas sobre a maneira de realizar nossa missão como Igrejas Presbiterianas e/ou Reformadas na América Latina. Portanto, este documento não é conclusivo, mas traça apenas linhas que recuperam algumas idéias sobre o que temos feito, estamos fazendo e o que poderíamos fazer como igreja em missão.

Em nosso tempo, embora exista grande crescimento econômico, a crise globalizada manifesta uma pobreza maior, menos oportunidades de educação apesar do aumento do número de universidades, menos saúde apesar da maior quantidade de mé-

---

<sup>1</sup> Palestra apresentada no Encontro "Identidade Reformada e Missão". AIPRAL, Tegucigalpa, 20-25/8/2004. Publicada em: Vida Plena para toda la Creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. (eds) René Krüger, Gerardo Oberman, Sergio Bertinat y Germán Zijlstra. Buenos Aires: Aipral/Isedet, 2006, pp. 97-106. Tradução de Eduardo Galasso Faria.

dicos, menos esperança apesar da proliferação dos grupos religiosos. Sendo assim, é preciso perguntar por que Deus nos deu uma missão e para que existimos como igreja, hoje, na América Latina.

Ao tentar responder, atrevemo-nos a considerar que a missão da igreja deve ser discipuladora, profética, terapêutica, solidária e ecumênica.

## **Missão discipuladora**

*“Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura.”* Com este discurso (Mc 16.15), por muito tempo, aprendemos que devemos “fazer discípulos” entre todas as pessoas que “não conhecem ao Senhor”. Sem dúvida, gostaria de compartilhar que o discipulado, a partir da perspectiva reformada, é um dos elementos-chave em nosso conceito de missão. Ele é dirigido à transformação permanente de nossa atuação teológica pela renovação de idéias e do nosso entendimento, a fim de que conheçamos realmente quais são os aspectos relacionados com a fé agradável diante de Deus (Rm 12.2). Isto é, o discipulado, na perspectiva reformada, se destina a fomentar uma mentalidade teológica na comunidade de fé para alcançar uma constan-

te transformação de nossa realidade pessoal, familiar, comunitária e da sociedade.

Consideramos, evidentemente, que o discipulado deve ser contextual, ou seja, que atenda às necessidades e que surja das expectativas que têm os sujeitos teológicos diante das condições sociais, econômicas, políticas e culturais existentes no momento e local onde vivem.

Em muitas ocasiões, a educação bíblico-teológica foi traída nos países em que teve suas maiores oportunidades educativas, ou seja, no Atlântico Norte de modo geral ou, então, nos lugares de onde consideramos que deve vir o melhor conhecimento teológico. Tal situação fez com que nosso pensamento teológico respondesse mais a perguntas de outros contextos, épocas e lugares.

O educador e o discípulo reformado latino-americano devem conhecer qual é a situação do seu país no que se refere aos aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos. Em especial, devem conhecer a situação das comunidades onde estão imersas as igrejas, para que possam enxergar as multidões de pessoas que se encontram desamparadas e dispersas, sem ter quem as guie em sua luta para construir uma sociedade que revele os sinais do reino de Deus

(Mt 9.36). Daí a importância de se levar em conta, na reflexão teológica, a mediação sócio-analítica e, para isso, é necessário o uso instrumental das ciências sociais, que nos permitem conhecer as causas profundas da razão por que nossas sociedades vivem em tais condições.

Consideramos que, na América Latina, ao incentivar a formação discipuladora - bíblica, teológica e pastoral -, a igreja deve perguntar para que deseja educar a congregação e os líderes religiosos, mesmo que existam dificuldades que nos impeçam de levantar esta questão.

Entendemos que muitas de nossas igrejas locais enfrentam o falso dilema entre maior crescimento numérico e menor cultura teológica ou menor crescimento numérico e ênfase maior no desenvolvimento teológico. De modo semelhante, algumas igrejas não sabem como responder às propostas da teologia da prosperidade, que tem levado muitas pessoas a crer que Deus as repudiou por serem pobres ou por sua incapacidade espiritual, que não lhes permite prosperar como aqueles que conseguem muitos bens e riquezas.

A formação bíblico-teológica, ou seja, a ação discipuladora, é para que a igreja seja capaz de re-pensar a ação missiológica à luz de seu contexto e,

a partir daí, indagar ao texto bíblico sobre quais seriam suas melhores formas de atuação.

O discipulado deve levar a sério a formação bíblica. Esta deve partir dos aspectos concretos da vida cotidiana, uma vez que ler a Bíblia, memorizar versículos ou pregar sem se referir ao viver diário não traz qualquer contribuição às inquietudes que se apresentam às pessoas que desejamos tornar discípulos. A leitura bíblica nos permite desenvolver uma hermenêutica sob a perspectiva da vida somente quando levamos em conta a vida cotidiana.

Além disso, a leitura bíblica deve ser feita juntamente com uma análise sócio-política do contexto, a partir do qual podemos saber quando e onde o texto foi escrito. Dessa maneira, poderíamos recuperar o verdadeiro sentido da mensagem que está escrita e que agora nos permitimos interpretar. Inclusive, devemos assumir os riscos de ter de reconhecer a existência de conflitos e contradições que venhamos a encontrar na Bíblia.

A exegese sócio-analítica procura devolver o texto ao próprio contexto em que ele foi elaborado, não conforme a crítica histórica ou dos gêneros e formas (que voltam ao texto), mas para recuperar as formações

sociais, os conflitos, as lutas ideológicas, os setores de poder e as instâncias econômicas que estavam em jogo na sociedade em que surgiu o texto, o que permite compreender melhor a sua mensagem, tanto originária como hermenêutica, que o leitor de hoje re-produz.<sup>1</sup>

De modo semelhante, o estudo da Bíblia deve estar relacionado com a prática pastoral. Assim, o resultado da análise bíblico-teológica deve levar de volta ao nosso contexto, com propostas novas e melhores para a atuação da igreja em meio à comunidade onde exercemos nosso ministério. Aqui é muito importante ressaltar que a leitura bíblica deve se realizar também a partir da perspectiva dos próprios sujeitos que estão lendo o texto, ou seja, mulheres, jovens, negros, indígenas, pobres, camponeses. Estes devem tentar, por sua própria aproximação do texto, a partir de suas necessidades mais profundas, inquietudes e suspeitas teológicas, conseguir que se tornem realidade as boas novas para cada um que se aproxima da Bíblia.

Além disso, o ensino da Bíblia deve ser repleto de ternura pastoral

e plena responsabilidade pedagógica da nossa parte. No processo educativo cristão, seria muito importante recordar a metodologia de nosso mestre Jesus que, utilizando palavras, exemplos e fatos do momento, ajudava os que queriam compreender, assim como provocava grande inquietação naqueles que se supunham sábios e plenos conhecedores dos assuntos religiosos.

## Missão Profética

Há alguns anos eu soube que algumas igrejas estavam “ordenando profetas” como parte de um ministério que está no ápice da estrutura eclesial. A missão profética da igreja a que nos referimos neste trabalho não tem relação com os postos que funcionários religiosos possam ocupar em suas respectivas organizações.

A missão profética está relacionada com o ser “sal da terra”, ou seja, com o ministério de ajuda à sociedade, em seus diversos espaços, para que não se corrompa, mas reconsidere e mude de rumo quando os caminhos estão equivocados, como também examine a possibilidade de novas formas de convivência nesta terra que Deus nos legou. Assim, a missão profética da igreja nos permite anunciar as boas notícias de

<sup>1</sup> José Severino Croatto, “As novas hermenêuticas da leitura bíblica”, na revista *Alternativas*, Manágua: Edit. Lascasiana, 1998, p. 18.

transformação e denunciar os maus atos que, como seres humanos, realizamos individualmente e em sociedade.

Nosso Mestre inicia seu ministério lendo textos da Escritura nas sinagogas, mas também manifestando sua opção pelos mais necessitados: pessoas pobres, tristes, em cativeiro, que não enxergavam e que sofriam opressão (Lc 4.18). Assim Jesus define para quem são as boas notícias de libertação e transformação das condições de vida. Jesus mostra o caminho e nos orienta sobre qual deve ser a opção de pessoas como nós, que são consideradas cristãs.

Se a opção pelos mais necessitados é nossa vocação profética devemos, em primeiro lugar, saber quais são as situações em que estão vivendo estes “pequenininhos do Senhor”, levar ao limite da crítica estas situações e analisar suas causas profundas para, em seguida, propor novas possibilidades para uma vida mais digna.

A missão profética nos fará, então, acompanhar os necessitados e lutar por suas reivindicações, de tal maneira que eles possam ser ouvidos. Isto nos lembra o slogan de que “os cristãos devem ser a voz dos que não têm voz” porque o sistema dominante os tem mantido em silêncio.

Nesse sentido, a missão profética da igreja nos permite superar o divórcio entre a tarefa bíblico-teológica e pastoral e a ética social dos cristãos. Provavelmente, muitos de nós, cristãos evangélicos, sustentamos um esquema exógeno, ensinado por alguns missionários que não percebiam claramente a diferença de significado entre retidão (righteousness) e justiça (justice). A retidão está relacionada com o cumprimento correto, a plenitude do legal, ao passo que a justiça está relacionada com a ética, com os valores que promovem a vida. Nem sempre o que é legal é justo!

É impossível ficarmos calados diante das tantas injustiças que vemos diariamente. Doeu-nos a alma ao ter a notícia de que, no Paraguai, morreram mais de 500 pessoas que estavam dentro de um supermercado onde se iniciou um incêndio. Face ao que ocorria, os donos fecharam as portas, pensando que os clientes poderiam sair sem pagar. Todos os dias, ouvimos falar que, em Honduras, existem prisioneiros que não são levados a julgamento. Certa ocasião, um embaixador dos Estados Unidos disse que “a justiça em Honduras é como uma serpente que só pica aqueles que andam descalços!”

É preciso advertir que a missão

profética se transforma em ação política porque está relacionada com a luta pelo poder entre os que não querem escutar o clamor dos silenciados e dos que levantam sua voz porque padecem com a opressão e a marginalização. A missão profética nos ajuda a superar a tensão quando é dito que “os cristãos não se metem em política”. É preciso lembrar que o político está relacionado com quem tem o poder no povo, ou seja, pela forma como se pratica a democracia. O contraditório para algumas igrejas de tradição reformada, “que não querem se meter em política,” é o fato de não se lembrarem que muitos princípios democráticos surgem da proposta calvinista para um novo sistema de governo, que seja representativo de toda a comunidade.

Sem dúvida, devemos deixar claro que a atuação política da igreja, a partir de seu ministério profético, visa ao serviço e ao testemunho diante da comunidade e a partir de sua opção pelos mais pobres e necessitados da sociedade. Este serviço e testemunho, com certeza, têm suas implicações para a igreja, mas devemos ter a coragem de assumi-los, se realmente cremos que estamos exercendo nosso ministério e testemunho cristãos.

O cristão que, como pobre, entra

no processo político, não pode deixar de saber que, cedo ou tarde, será difamado, considerado como subversivo pelo poder civil e como blasfemo pelo poder sagrado. Se nossa ação for realmente libertadora, ambas as acusações caminharão sempre juntas. Normalmente, a segunda virá antes da primeira. “Com Jesus, aconteceu o mesmo!”<sup>2</sup>

Como cristãos, em geral, lembramos do Jesus ressuscitado, mas não nos lembramos das causas nem das acusações às quais ele esteve sujeito como parte de seu testemunho (mártirio) para libertar a humanidade dos males a que foi condenada pelos impérios. Oxalá como cristãos mantenhemos a coragem de dizer “*já não vivo eu, mas Cristo vive em mim*” e assumamos o nosso ministério profético, incluindo as possibilidades de sacrifício, que implicam o serviço e testemunho cristãos.

Queremos dar glória ao Senhor porque sabemos de muitos cristãos que, reunidos em movimentos distintos, continuam dando testemunho de sua fé e cumprindo seu ministério profético. Entre eles estão o Mo-

---

<sup>2</sup> Sandro Galazzi. “Nuevas hermenéuticas, nuevos sujetos, nuevas utopias” na revista *Alternativas*. Op. cit. p. 59.

vimento Santuário<sup>3</sup> durante os anos 80, o Movimento Cristão Popular Profético em Honduras e o agrupamento de Pastores pela Paz nos Estados Unidos, bem como grupos isolados de cristãos em algumas de nossas igrejas de tradição reformada.

## Missão Terapêutica

Uma das tarefas mais compensadoras para os membros das igrejas é atender aos enfermos. Isso certamente nos lembra o ministério da cura que Jesus realizava nas comunidades por onde passava (Mc 6.53-56). É quando podemos tomar consciência de como organizações de Diáconos e Diaconisas cumprem jornadas, em alguns casos exaustivas, de visitação a lares onde se encontram muitas pessoas com diversos tipos de enfermidades. Em outros casos, as próprias igrejas têm elaborado projetos de saúde que incluem Centros Médicos Assistenciais. No entanto, devemos considerar que a missão terapêutica da igreja precisa ir além disso.

Muitas pessoas chegam aos nossos templos porque se sentem vazias,

sobrecarregadas emocionalmente, com diversas necessidades, conflitos e outros tipos de sofrimentos. Diante disso, a igreja deve assumir o cuidado pastoral para obter a cura de todas elas.

Um espaço onde estas curas se manifestam é o do próprio momento litúrgico, quando este assume plenamente seu papel terapêutico. Quase sempre estamos acostumados a ver a liturgia incluir apenas os momentos de adoração a Deus e de aprendizado teológico. Precisamos abrir a possibilidade para que nossa liturgia inclua os espaços sensoriais, que possibilitem a liberação de nossas tensões, debilidades e conflitos. Sabemos de pessoas, em igrejas de outras tradições, que, ao sair do templo, dizem que saem “cheias do Espírito e com a alma satisfeita”. O que temos observado, no entanto, é que elas, basicamente, passaram por um período catártico que as faz sentirem-se liberadas das tensões que lhes foram causadas pela problemática social, econômica e política, oprimindo-as de diversas maneiras.

Por essa razão fala-se hoje que a liturgia deve incluir o cerebral sim, é certo, mas não apenas o cerebral. Na verdade, a liturgia deve celebrar a vida e incorporar tudo o que está relacionado com o nosso cotidiano,

<sup>3</sup> Movimento iniciado nos EUA por igrejas católicas e protestantes, que contestavam as leis norte-americanas para deportação de refugiados da América Central e os protegiam (Nota do tradutor).

para que o encontro no templo seja uma festa da família de Deus. É preciso também que o chamado que Deus nos faz para adorá-lo seja também um chamado para que todos os participantes se sintam aceitos como um corpo, como uma comunidade. Neste sentido, nossos encontros litúrgicos deveriam estar repletos de ternura, de valorização de cada um e de auto-estima. Tenho conhecido comunidades de fé onde gestos de amizade, ternos abraços e beijos fraternos permitem que cada pessoa se sinta amada, aceita e, portanto, curada da rejeição que sofre em outros lugares.

É o caso de mulheres, crianças e anciãos que sofrem, nos lares, o desprezo e a violência intrafamiliar. A igreja deve ser um santuário onde os violentados sintam “a mão de Deus que cura” por meio do cuidado terapêutico da comunidade de fé. Assim, estaremos também rompendo o círculo de morte e violência que existe em nossa sociedade, pelo qual cada um, por motivos econômicos, procura se sobrepor e competir com o outro, sem se importar com o dano que lhe possa causar. É o que ocorre com a violência estrutural no trabalho e na família.

Nesse sentido, também precisamos que a missão terapêutica da igre-

ja inclua a cura das relações humanas que foram rompidas. Um caso concreto são as reclamações de gênero, homem-mulher. Todavia, vemos que muitas de nossas igrejas, em sua estrutura e na obra eclesial, mantêm relações hegemônicas de poder dos homens sobre as mulheres. O esquema patriarcal que se pratica na sociedade e na família se reproduz na igreja. Assim, as mulheres nas igrejas, embora sejam maioria na congregação, estão a serviço dos homens, que têm o poder de decisão. O mesmo ocorre nas relações entre grupos de pessoas pertencentes a culturas e etnias diferentes. Entretanto, há igrejas que pensam, com relação aos costumes dos outros, que estes não devem ser tolerados e até gostariam de destruí-los em nome da evangelização de sua cultura.

Deus é quem nos cura, mas a igreja deve cumprir a mediação terapêutica que libere, dignifique e sare cada pessoa que se aproxima da comunidade.

## Missão solidária

A igreja deve ser um farol que oriente a sociedade em meio às turbulências que a atual idolatria do mercado tem provocado em nossas sociedades. A economia de merca-

do tem se estendido por todo o globo terrestre (daí o termo globalização), tem ampliado e aprofundado as brechas entre os pobres consumidores e os donos do mercado, e isto é visível na crescente pobreza em que vivem nossos povos.

Nessa situação, a missão da igreja deve ser solidária com aqueles que padecem fome e sede, que deixam suas terras para buscar melhores condições de vida, que vivem sem teto, sem roupa e que não contam, sequer, com os elementos básicos para o viver diário (Mt 25.31-46).

Sabemos de várias igrejas que, procurando ser solidárias com os mais necessitados, têm implementado programas e projetos de desenvolvimento comunitário, como refeitórios infantis, oficinas de costura, padarias e outros. No entanto, nem sempre essas realizações têm conseguido desenvolver um espírito solidário nas comunidades, pois cada um procura mais o que lhe interessa e, quando os fundos que vêm do estrangeiro se esgotam, termina o processo de solidariedade da igreja.

É importante desenvolver na comunidade uma consciência solidária, que valorize a contribuição de cada uma das pessoas envolvidas, deixando que os próprios sujeitos do projeto definam quais são suas necessida-

des prioritárias e porque é importante examiná-las. É preciso também que eles decidam o que querem alcançar, como e quando esperam que isso seja feito, quem irá participar, onde serão realizadas as atividades, com quais recursos contam e o que mais será necessário para resolver esses problemas e necessidades.

Além de tudo, deve ficar claro que a problemática social em que vivemos tem uma complexidade tão grande que a igreja sozinha não terá capacidade de atender e resolver a situação. Diante disso, a missão solidária da igreja será direcionada para todos os setores envolvidos na problemática social, econômica e política do bairro, da comunidade, da cidade e do país, de tal forma que ela possa se tornar aquela que convoca à transformação solidária da realidade em que se vive. Para tal, é preciso ter a capacidade de diálogo com todas as igrejas, organizações comunitárias, líderes de partidos políticos, empresários, funcionários do governo e qualquer pessoa que, com boa vontade, deseje a melhoria das condições de vida dessas regiões geográficas.

Na missão solidária da igreja, é importante não esquecer que, como cristãos, devemos manter nossa vo-

“

*Além de tudo, deve ficar claro que a problemática social em que vivemos tem uma complexidade tão grande que a igreja sozinha não terá capacidade de atender e resolver a situação. Diante disso, a missão solidária da igreja será direcionada para todos os setores envolvidos na problemática social, econômica e política do bairro, da comunidade, da cidade e do país, de tal forma que ela possa se tornar aquela que convoca à transformação solidária da realidade em que se vive.*

cação de serviço, ou seja, sermos servidores e não os diretores messiânicos dos projetos de desenvolvimento humano e social. Geralmente, como líderes religiosos, temos a tendência de monopolizar funções e, muitas vezes, até aquelas que correspondem a outros setores.

Também é importante na missão solidária da igreja saber que, muitas vezes, é necessária a assistência para a sobrevivência nas comunidades. Consideramos que, a partir desse serviço assistencial, deve-se dar os saltos qualitativos na consciência comunitária para avançar até a transformação das causas profundas que provocam os grandes problemas sociais, econômicos e políticos. Assim, a partir do micro, do pequeno serviço comunitário, dos projetos de desenvolvimento local, deve-se buscar alternativas para uma transformação estrutural, a nível nacional, internacional e global, dos modelos que têm levado à extrema pobreza de nossos povos.

## Missão ecumênica

Na América Latina, em décadas passadas, algumas das igrejas presbiterianas e outras de tradição reformada, tiveram sérios conflitos para incorporar, em sua linguagem religiosa, o termo “ecumenismo” e,

mais ainda, para colocar em prática uma missão ecumênica a partir da prática eclesial, esquecendo-se de que o próprio João Calvino foi chamado o “apóstolo do ecumenismo”.<sup>4</sup>

Devemos observar que o conteúdo do ecumenismo (*oikoumene* é um termo bíblico encontrado várias vezes no Novo Testamento) refere-se principalmente à unidade da igreja (Jo 17.9-23). Sem dúvida, hoje também nos referimos ao ecumenismo em termos da convivência humana entre as pessoas e com a natureza que nos foi legada por Deus. Assim também, referimo-nos à necessidade de tolerância em razão de raça, credo, ideologia e opções políticas, sexuais e à necessidade de ser inclusivos no dia-a-dia.

Tem sido necessário incorporar estes outros elementos ao diálogo ecumênico porque a cada dia, como seres humanos, estamos destruindo a nós mesmos e à nossa convivência, bem como a nossa grande casa (*oikos*), que é a natureza. Muitas guerras têm sido sustentadas com pretextos religiosos, provocando dor e morte em nome de Deus. De modo semelhante, continua-se a se-

<sup>4</sup> Juan H. Kromminga, “Calvino y el Ecumenismo”, capítulo IX do livro Juan Calvino: Profeta contemporâneo, de Jacob T. Hoogstra. España: Editorial CLIE, 1993, pp. 151-168.

gregar comunidades indígenas, negras e de qualquer outra cultura, pelo fato de não pertencerem ao nosso ambiente e campo de ação, fazendo-nos lembrar e viver o que aconteceu na América Latina há mais de cinco séculos. Atualmente, a proposta de uma missão ecumênica da igreja deveria começar no âmbito europeu e incorporar a América Latina e Caribe com sua ascendência africana, indígena e mestiça.

A missão ecumênica da igreja deve incorporar também as possibilidades de ações que nos levem a construir juntos **outro mundo possível**, para vivermos com dignidade. Neste sentido, poderíamos falar de um macro-ecumenismo, de tal forma que a tolerância e inclusividade sejam chaves para interpretar como realizar nossa missão e conseguir fazer que os sinais do reino de Deus sejam uma realidade no mundo habitado.

Finalmente, consideramos oportuno indicar que, na perspectiva reformada, a missão deve estar sujeita à crítica permanente a partir dos

**A** missão ecumênica da igreja deve incorporar também as possibilidades de ações que nos levem a construir juntos **outro mundo possível**, para vivermos com dignidade.

sujeitos históricos nas comunidades de fé, para **ver** o que estamos fazendo e **julgar** como estamos fazendo para, então, propor novas formas de **atuar**, que nos levem ao fiel cumprimento da missão da qual fomos encarregados por Deus – tornar possíveis neste mundo os sinais do reino de Deus. Que assim seja!

# Representações da divindade no bíblicismo inglês (século XVII) e no fundamentalismo protestante (séculos XIX e XX)



*“(A Bíblia é o)  
prolongamento  
protestante da  
encarnação de  
Deus”*

(E. Troeltsch)

Éber Ferreira Silveira Lima

## Introdução

Objetiva-se aqui estudar a questão da **representação** no contexto da história das mentalidades e, de maneira mais específica, do pensamento protestante. Na discussão empreendida por Carlo Ginzburg em *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância* (São Paulo, Companhia das Letras, 2001), o capítulo intitulado “Representação – A palavra, a idéia, a coisa” procura mostrar como o desenvolvimento da abstração na sociedade medieval – desde os duplos de reis (esquifes vazios, manequins) exibidos em cerimônias de sepul-

tamento até a formulação do dogma da presença real de Cristo na Eucaristia – permitiu o desenvolvimento e a cristalização de abstrações de ordem política, como a utilização da efígie do rei para efeitos de representação do Estado.

Neste trabalho, apropria-se da suspeita científica e da teorização de Ginzburg para aplicá-las em outro caso de representação, ligado à história do protestantismo de maneira recorrente, mas de uma profunda institucionalização em finais do século XIX e princípios do século XX: a identificação da Bíblia, livro sagrado de todos os cristãos, **como** (e não somente **com**) a Palavra de Deus, ou ainda, **como** parte da própria divindade. Cristalizou-se na história do protestantismo, entre grupos mais conservadores, uma devoção especial pelas Escrituras, devoção essa que pode ser vista nos desdobramentos

da Reforma protestante na Inglaterra do século XVII, conforme bem e fartamente aponta Christopher Hill (*A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, 2003). Tal devoção veio a transformar-se em identificação do livro sagrado com a própria divindade, em uma autêntica fusão, ou, para usar o termo de Ginzburg, abstração conceitual. Dessa utilização da Escritura como um duplo de Deus, desdobram-se inúmeros casos de radicalismo interpretativo da Bíblia, dos quais o mais recente é o fundamentalismo religioso protestante ou evangélico.

Neste ensaio, vamos estudar a maneira como os protestantes do século XVII e dos séculos XIX e XX utilizaram-se da Bíblia como um duplo de Deus, forjando um **conceito doutrinário** que hoje lhes é **fundamental**: o da **infallibilidade** ou **inerrância** da Escritura Sagrada.

# I Ginzburg e a questão da representação

No texto de Ginzburg, a representação é discutida a partir do conceito em R. Chartier:

*“a ‘representação’ faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade apresentada e, portanto, sugere a presença. Mas a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro caso, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ela acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar”* (Ginzburg, 2001, p. 85).

O mesmo Chartier afirma essa “oscilação entre substituição e evocação mimética” (idem, p. 85), mencionando o estudo de E. Kantorowicz sobre a teoria jurídica do duplo corpo do rei na Inglaterra e na França do século XVI (Ginzburg, p.86; Kantorowicz, 1998). Recordar ainda que tal prática de confecção de imagens dos soberanos para os seus funerais era utilizada no Império Romano (séculos II e III), bem como entre os incas, conforme descreveu o conquistador espanhol Francisco Pizarro no século XVI (Ginzburg, p. 87 e p. 90). Assim, a figura dos soberanos, em muitas e diferentes culturas de temporalidades diversas, confundia-se com a própria divindade.

Para Ginzburg, a questão dos duplos ou das representações, em diferentes temporalidades e situações da história, relaciona-se também aos diversos casos de “substitutos rituais”, ou seja, à inserção no contexto dos vivos da presença concreta da divindade ou divindades. O exemplo de Bernard d’Angers (século XI) em sua ida até Conques para visitar o

santuário de santa Fé demonstra, nos relatos do clérigo, o sentido e a função da imagem/reliquia. “Para a gente de Conques, entre a imagem de santa Fé e a santa propriamente não havia nenhuma diferença” (Ginzburg, p. 100). Por mais que isso fosse considerado por d’Angers como uma compreensão idólatra e inferior da gente de Conques.

Ginzburg refere-se às reflexões de Vernant sobre a “função operatória e eficaz” do **signo religioso**. Para o historiador italiano, tal conceito parece ser o que melhor atende à universalidade das ocorrências e do entendimento dos duplos e das representações citadas. Citando o helenista francês:

*“O signo religioso não se apresenta como simples instrumento de pensamento, não visa apenas evocar na mente dos homens a potência sagrada a que remete, mas quer sempre estabelecer também uma verdadeira comunicação com ela, inserir realmente sua presença no universo humano. No entanto, procurando assim construir*

*uma ponte ligando ao divino, ele deve ao mesmo tempo ressaltar a distância, revelar a incomensurabilidade entre a potência sagrada e tudo que a manifesta, de um modo necessariamente inadequado, aos olhos dos homens” (Vernant apud Ginzburg, p. 94).*

Chega-se, finalmente, ao âmago do texto de Ginzburg, onde o autor destaca a oposição que se constrói na Idade Média, nos séculos XII e XIII, entre os conceitos de **imago** e **presentia**. A valorização deste último conceito, palavra “ligada há tempos às relíquias dos santos”, redundaria na proclamação do dogma da transubstanciação, em 1215 (p. 101). Ginzburg vê na eucaristia, em sua afirmação sacramental da presença corpórea e real de Cristo na hóstia, uma espécie de “super-presença” (p. 102). Trata-se de estabelecer um contato com a divindade através de uma manifestação, quase uma teofania. No caso da eucaristia, é o próprio Cristo, em corpo, em presença real.

# II A Inglaterra e a bibliolatria protestante (século XVII)

Colocados os parâmetros estabelecidos por Ginzburg para seus estudos de representação histórica e signos religiosos, depare-se agora com a questão protestante propriamente dita. Na verdade, a Bíblia é um signo religioso diferenciado entre os protestantes, uma representação do sagrado que cumpre a função de cristalizar a divindade na vida e contexto dos fiéis, particularmente nos grupos mais conservadores.

A Reforma protestante foi marcada pela ambigüidade de posições relativamente à Bíblia. Paul Tillich afirma que um certo biblicismo, “nos últimos tempos da Idade Média, muito ajudou no surgimento da Reforma” (2000, p. 147). Tal biblicismo, presente nos séculos XIV e XV na Europa, “tentava usar a Bíblia para fundamentar o cristianismo prático, especialmente entre os leigos (...) e muitos desses últimos conseguiram ler a Bíblia bem antes da Reforma” (Tillich, 2000, p. 147). É certo que a Reforma teve na ênfase das Escrituras um de seus nortes. O reconhecimento da supremacia das Escrituras sobre a tradição eclesiástica está presente em todos os discursos e escritos dos reformadores, consagrando o princípio da *sola Scriptura*. Mas nuances e tonalidades específicas podiam ser vistas, desde as diferenças qualitativas que Lutero fazia dos diferentes livros bíblicos até o reconhecimento por Calvino da autoridade intrínseca de toda a Bíblia (para isso, ver Strohl, 1963, pp.69-88).

Se a Reforma não marcou o novo ramo do cristianismo com o selo do literalismo radical na interpretação bíblica, abriu caminho para o mesmo. É Hill quem procura explicar a maneira como,

*“no início da década de 1640 (na Inglaterra) os homens se surpreenderam, contra sua vontade e inesperadamente, diante de uma situação revolucionária, que exigia novos modos de pensar, eles se acharam despreparados para cumprir a tarefa. Tiveram de improvisar. O que tinham à mão era a Bíblia, à sua disposição em*

*língua inglesa havia um século, e que haviam sido encorajados a estudar como fonte de toda sabedoria”* (Hill, 1988, p. 188).

Desde W. Tyndale (1495-1536) que a Inglaterra, por suas mãos, possuía a tradução inglesa da Bíblia. A mentalidade de independência e autonomia intelectual trazida pela Reforma protestante, o chamado “livre exame das Escrituras”, possibilitou o desenvolvimento na Inglaterra de “uma cultura bíblica”. Tal quadro atingiu seu ápice na Inglaterra no século XVII: “a sociedade estava agitada e esperava-se que a Bíblia oferecesse soluções para os problemas que a assolavam” (Hill, 2003, p. 25). Essa mentalidade não era só de um grupo. Tanto os líderes da Revolução Inglesa (particularmente Cromwell), os teólogos que se reuniram em Westminster para produzir uma série de documentos confessionais (1643-1649), quanto os grupos radicais de pobres (ranters, diggers, quacres, por exemplo), buscavam na Bíblia a base para elaborar suas teses e defender suas convicções e atos. É como desdobramento desse contexto de exacerbação da interpretação bíblica que surge o que Hill tachou de “bibliolatria protestante” (1987, p. 259). Hill apela para o testemunho de Samuel Fisher, teólogo inglês

que, em 1660, publica um texto erudito em que denuncia: “a Bíblia é lida demais, é ouvida demais” (*apud* Hill, p.259). Na verdade, tal denúncia expõe diferentes percepções da época relativas à Escritura e preocupava-se com a falta de critérios mais racionais para lidar com a interpretação do texto bíblico.

A Bíblia, na Inglaterra do século XVII, é citada exaustivamente por cientistas, filósofos, líderes religiosos, políticos e teólogos. Como exemplo de tais nomes, pode-se citar Hobbes, Locke, Newton, Milton, Owen. Pontuou Hooker, um escritor da época, que não haveria “nenhuma filosofia verdadeira, nenhuma arte do cálculo e nenhum tipo de ciência que mereça ser assim chamada, que não esteja contida nas Escrituras” (*apud* Hill, 2003, p. 50). Thomas Taylor, líder religioso, afirmou que a Escritura “não pode cometer erros ou dizer qualquer coisa que contrarie a verdade ou se contradiga” (*apud* HILL, 2003, p. 51). Eis aí a essência de uma compreensão da Bíblia que a coloca, por força não somente dos conceitos teológicos radicais de inspiração divina sustentados na época, mas também por declaração formal do Parlamento, em 1689 – “As Sagradas Escrituras, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, foram

ditadas por inspiração Divina” (cf. Hill, 2003, p. 51) – como um signo religioso dos mais fundamentais.

Assim como havia ferrenhos defensores da Bíblia, levantavam-se também os críticos. Hill, ao apontar para o que chama de “idolatria da Bíblia” na Inglaterra do século XVII (2003, p. 306), resgata diversas críticas às atitudes da maioria da sociedade da época para com a Escritura. G. Winstanley, por exemplo, condena a tirania da Bíblia “que deve ser derrubada” (*apud* Hill, 2003, p. 305). Um tal Alexander Agnew é enforcado por negar que a Bíblia fosse a Palavra de Deus (Hill, 2003, p. 312). E outro líder quacre da época, de nome Parnell, afirma que não se deveria idolatrar a letra da Bíblia, “colocando-a no lugar de Cristo” (*apud* Hill, 2003, p. 328).

Para Hill, o século XVII na Inglaterra assistiu a uma “revolução bíblica”, no sentido de que a linguagem das Escrituras serviu aos intentos de oposição política e de criação de uma situação revolucionária. Mas, também, “porque a revolução política e suas conseqüências marcaram a aceitação universal da Bíblia como um texto infalível...” (2003, pp. 60-61). Se o primeiro efeito de tal revolução é político, o segundo é claramente cultural. Denota que a sociedade in-

glesa da época foi estabelecida com base na aceitação de uma referência religiosa fundamental – a Escritura Sagrada – gozando esta última de um *status* superior, o de Palavra de Deus. Não se trataria de um livro qualquer, mas de uma fonte de orientação individual e social de caráter divino.

Ou seja: as **negações**, à época, desse *status* de infalibilidade e de plena suficiência, de veneração e respeitabilidade suprema, revelam a **afirmação** de um signo religioso (para voltar-se à linha teórica do texto de Ginzburg) de extrema relevância, que insere o sagrado no mundo humano. Particularmente, em uma sociedade que, protestante, afastou-se ao tempo de Cromwell do anglicanismo e adotou o presbiterianismo (e, portanto, o calvinismo), reconhecidamente iconoclasta. Levanta-se aqui a suspeita de que se está diante de um caso de fundamentalismo precoce, se assim se pode dizer (Hill utiliza-se da expressão “fundamentalistas bíblicos” para referir-se a esses intérpretes ingleses radicais do século XVII; 2003, p. 307). Tal fundamentalismo precoce teria como característica principal a crença no acesso direto a Deus por meio da Bíblia, a Palavra infalível, uma representação em sinédoque do Cristo na terra.

# A ortodoxia e o conceito fundamentalista de Bíblia nos séculos XIX e XX

Os teólogos que se reuniram na Assembléia de Westminster, em Londres, Inglaterra, no século XVII, viviam sob os mesmos influxos culturais e sociais que também atingiram cientistas e pensadores europeus da época, como Descartes e Locke. A teologia dos calvinistas desenvolveu-se, porém, em termos absolutamente contraditórios. Ao afirmarem a supremacia da doutrina calvinista e ao reelaborarem seu conteúdo, fizeram-no em bases racionalistas, chegando a um conjunto de doutrinas que se caracterizou pelo dogmatismo. Por isso, tal movimento interno do protestantismo ficou conhecido como a ortodoxia protestante.

A ortodoxia protestante foi a responsável por consolidar o conceito de Escritura que identificou a Bíblia como a Palavra escrita de Deus. Thomas Watson (c. 1620-1686), por exemplo, um dos teólogos mais destacados da Assembléia de Westminster, refere-se automaticamente à Escritura como “palavra escrita de Deus”, assumindo que textos bíblicos como João 5.39 (a expressão dirigida por Jesus aos doutores da lei de sua época: “Examinais as Escrituras”) é uma referência natural que Jesus Cristo faz a tal “palavra escrita” (Watson, 1976, p. 212). Diz ainda: “Devemos ser diligentes no exame cuidadoso da Escritura e considerar que a palavra escrita é *norma cultus* (o único padrão de conduta), a regra e plataforma pela qual enquadraremos nossas vidas” (1976, p. 212). É o mesmo Watson que pontifica: “Os oráculos da Escritura devem ser mais seguros para nós que uma voz (proveniente) do céu” (1976, p. 212).

Embora o presbiterianismo não tenha vingado na Inglaterra – a *Commonwealth* de Cromwell durou apenas dez anos, de 1650 até 1660, e com o retorno da figura do rei, Carlos II, ao governo inglês, o anglicanismo voltou a predominar – as concepções da ortodoxia pro-

testante migraram para a Escócia e, depois, para o Novo Mundo, plasmando a teologia do protestantismo que se estabeleceu nas novas regiões, particularmente nos séculos XVIII e XIX.

Nos Estados Unidos, a ortodoxia protestante modelou as principais confissões protestantes – presbiterianos, metodistas, batistas, episcopais – criando uma espécie de consenso teológico que influenciou decisivamente o movimento missionário norte-americano do século XIX. É certo que tal ortodoxia carregou consigo o conceito de Escritura já descrito no capítulo anterior, mantido por boa parte dos protestantes norte-americanos e só ameaçado em fins do século XIX, com o advento dos parâmetros da ciência moderna e com as idéias da teoria da evolução.

Assim como na primeira metade do século XIX a modernidade científica colocara em cheque a religião protestante na Alemanha, ocasionando respostas que incorporaram a crítica endógena da religião (como a de Strauss), a mesma modernidade colocou em polvorosa a teologia norte-americana. Reações positivas, como a alemã, originaram nos EUA o que posteriormente veio a ser chamado de “liberalismo teológico” (Raus-

chenbusch, 1861-1918 e, posteriormente, Fosdick, 1878-1969). A ortodoxia protestante norte-americana, por sua vez, respondeu com grande alarde, produzindo, entre 1912 e 1914, uma série de tratados teológicos intitulados *Os Fundamentos*. Daí, a origem da própria palavra que é tão empregada hoje para referir-se a grupos extremistas de idéias religiosas – **fundamentalismo**.

Embora existissem vários aspectos desses “fundamentos” que a ortodoxia norte-americana defendeu à exaustão, a pedra de toque era, inequivocamente, a questão da Bíblia. Segundo Dillenberger e Welch, para o fundamentalismo,

*“...o cristianismo está irrevogavelmente unido à infalibilidade (inerrância) da Bíblia (...) Os escritores da Bíblia foram inspirados por Deus de tal forma que foram preservados de qualquer tergiversação ou erro ao registrar a Palavra para o homem (...) Ou as palavras da Bíblia são infalivelmente as palavras de Deus, ou não temos base para nossa fé. Ou tudo, ou nada”* (1958, p. 213).

Assim, pode-se afirmar que tal defesa do *status* bíblico de infalibilidade corre nos trilhos do reconhecimento das Escrituras como signo re-

ligioso que estrutura o grupo, sua crença e sua ação/atividade. Isso está plenamente de acordo com a chamada Teoria das Representações Sociais, elaborada por S. Moscovici em 1961, no campo da psicologia social. Segundo Jean-Claude Abric, diretor do laboratório de Psicologia Social da Universidade de Provença,

*“a identificação da ‘visão de mundo’ que os indivíduos ou os grupos têm e utilizam para agir e para tomar posição, é indispensável para compreender a dinâmica das interações sociais e clarificar os determinantes das práticas sociais”* (Abric, in Moreira & Oliveira, 2000, P.27).

Ou seja: o fundamentalismo protestante que se estabelece no princípio do século XX está assentado sobre uma compreensão de Bíblia que não é estranha ao protestantismo (como já se viu no capítulo relativo à Inglaterra do século XVII), mas que, a partir de *Os Fundamentos*, manifesta-se como um grupo fortemente articulado. E qual é a base mental dessa articulação? Julga-se neste ensaio que ela seja algo semelhante à percepção que a gente de Conques tinha da imagem de santa Fé. No século XI, no século XVII e no princípio do século XX, vê-se, como efei-

to de sínodo, a compreensão da parte pelo todo. Se a Bíblia é a Palavra de Deus da forma inelutável como o fundamentalismo protestante preconiza, então necessariamente Deus está totalmente presente no volume sagrado. Essa assertiva não é proposta claramente no discurso, mas sugerida pela linguagem utilizada pelos fundamentalistas. Não estava errado Troeltsch, ao afirmar que a Bíblia seria, para os protestantes, “o prolongamento da encarnação de Deus” (*apud* Amaral, 1962, p. 143).

Poder-se-ia ir mais longe na aplicação da reflexão teórica de Ginzburg. Pode ser cogitada a chamada “super-presença” de Deus, verificada pelo historiador italiano na hóstia transubstanciada em corpo de Cristo na eucaristia católica. A super-presença de Deus parece estar na Escritura Sagrada para boa parte dos protestantes, particularmente para aqueles que professam o fundamentalismo. Seria o ápice do processo de abstração que as percepções de representação teriam alcançado na história do protestantismo, com alto poder de ressonância histórica e de estruturação social.

## Conclusão

### A Bíblia como presença real de Deus?

Disse assim A. Hodge, professor de teologia sistemática do Seminário Teológico Presbiteriano de Princeton, Estados Unidos, ao final do século XIX, uma das figuras mais importantes da ortodoxia teológica protestante nesse período:

*“A inspiração das Escrituras estende-se às palavras. (...) Os pensamentos (de Deus) estão nas palavras. Ambos são inseparáveis. (...) A realidade da doutrina da inspiração ensinada na Bíblia afirma que os meios de ação de Deus na comunicação de sua vontade foram controlados por Ele, nas palavras que Ele usou. ‘Pus minhas palavras em tua boca’ (Jeremias 1.9)”* (1871, pp. 164-165).

As palavras. A Palavra. A Palavra de Deus. A Palavra escrita de Deus. Tais expressões soam com uma mesma carga de identidade no discurso fundamentalista e bíblicista proposto e estruturado pelos protestantes do princípio do século XX. As palavras proferidas por Deus foram registradas com acuidade, cristalizando-se em “Palavra de Deus”. Ou seja: a palavra escrita tornou-se uma espécie de palavra encarnada.

No fundamentalismo protestan-

te, a Palavra de Deus (ou seja, a concretização material, molecular, das idéias de Deus que foram feitas palavras, ditadas aos santos escritores bíblicos, caso dos apóstolos Paulo e João) é a Bíblia, a palavra escrita. Fixou-se, dessa maneira, em algo legível, gráfico, a Palavra que saiu da boca de Deus. E, sendo essa palavra viva, latente, tais letras têm uma espécie de vida própria, de existência independente, que resultam em uma representação superior da divindade.

Um exemplo do fundamentalismo protestante e de suas longas reverberações temporais está no texto de W. A. Criswell, que foi pastor da Igreja Batista de Dallas, Texas, por longos anos, bem no coração do chamado “Bible belt”, a região mais fundamentalista dos Estados Unidos (não por coincidência, o lugar de nascimento do evangélico fundamentalista George W. Bush). Em 1965, tal pastor escreveu um livreto no qual encerrava uma série de sermões que pregara em sua comunidade religiosa. O texto foi traduzido para o português e publicado no Brasil em 1968. Dentre muitas das assertivas em prol da infalibilidade das Escrituras, Criswell, em seu *A Bíblia para o mundo de hoje*, afirma:

*“Deus nos deu as Sagradas Escrituras por revelação, sem erro nem engano. Creio numa apre-*

sentação dinâmica, plenária, verbal e sobrenatural dos escritos que formam a Bíblia. (...) A Bíblia é uma revelação sobrenatural. É um dom ou dádiva do céu. Ele (Deus) se descobre aos nossos olhos (...) A Bíblia é a Palavra de Deus, e não apenas a contém. É isso o que Deus diz, e, quando leio o Sagrado Volume, estou a ler as palavras de Deus; estou seguindo a linguagem de Deus, e pensando os pensamentos de Deus” (Criswell, 1968, pp. 53, 57, 101-02).

Ou ainda, pode-se observar os conceitos de Criswell nas letras de hinos religiosos que ele cita, a fim de expor a magnitude e a sublimidade das Escrituras para ele:

“Glória imortal rodeia o Sagrado Volume. Glória tão divina como essa do astro-rei, Essa glória dá luz às páginas do Livro; Sim, a todas dá luz, e não luz emprestada.” (Criswell, p. 7, citando poema inglês de W. Cowper)

“Oh! Sem Jesus, sem a Bíblia,  
Não se tem céu nem descanso!  
Pode-se, acaso, viver  
Sem a luz do Livro Eterno?”  
(Criswell, p. 83, sem citar o autor)

Nos cânticos citados de louvação da Bíblia, esta última tem glória imortal e divina, uma glória própria, “não emprestada”. Sem a Bíblia, não há céu e nem há vida. O próprio verso sugere que “Jesus” e “Bíblia” são nomes intercambiáveis. Se se substituir “Bíblia” por “Jesus”, neste mesmo pará-

grafo, escrito conforme o conteúdo dos hinos, ter-se-á um sentido teológico semelhante, quase idêntico. Não seria isso uma boa pista para enxergar-se aí a “super-presença”, sugerida em outro contexto por Ginzburg?

## Bibliografia

- AMARAL, E. M. do . *O protestantismo e a Reforma*. São Paulo: Saleluz, 1962.
- CRISWELL, W. A. *A Bíblia para o mundo de hoje*. Rio: Casa Publicadora Batista, 1968.
- DILLENBERGER, J. & WELCH, C. *El cristianismo protestante*. Buenos Aires: La Aurora, 1958.
- FOSDICK, H. E. *A Bíblia em nossa época*. São Paulo: Metodista, 1971.
- GINZBURG, C. *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH, S. (orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O eleito de Deus. Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HODGE, C. *Systematic theology*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1871. Vol. I.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei – Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MOREIRA, A. S. P. & OLIVEIRA, D. C. (orgs.). *Estudos interdisciplinares de representação social*. Goiânia: AB, 2000.
- STROHL, H. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 1963.
- TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.
- WATSON, T. *The Ten Commandments*. Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1976.

O Rev. Éber é professor no Seminário Teológico de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil

# A Reconstrução da Utopia: uma chave de leitura para o Apocalipse



**A**s comunidades cristãs da Ásia Menor, no final do século I, estavam sofrendo provações em duplo aspecto: por um lado, a sedução pelo modo de vida imperial e as suas exigências para ser considerado cidadão no Império Romano; por outro, a perseguição por resistir e apresentar um modo de vida diferente. O vidente João, consciente de que a ideologia do poder imperial seduzia e matava, apresentou às comunidades uma alternativa de vida, mas, para que elas se fortalecessem e resistissem, era necessário reconstruir a esperança através da visão utópica. Hoje, quando relemos o livro do Apocalipse, precisamos de nos apropriar das situações vitais que geraram esta literatura, para, então, entendê-la dentro do objetivo principal de seu autor.

Heitor Glória

## 1) O vidente e suas visões

O Apocalipse é um dos poucos escritos do Novo Testamento que traz o nome do seu autor: João (1.1; 4.9; 21.2; 22.8). A tradição cristã dos primeiros séculos o identificou com o apóstolo de Jesus, ao qual também foram atribuídos outros escritos que fazem parte do cânon: o Evangelho e as três cartas de João. Entretanto, muito cedo surgiram evidências de não se tratar do mesmo autor.

Dionísio de Alexandria dedica-se a um estudo comparado

do Apocalipse e do Evangelho de João. Suas conclusões ainda merecem ser levadas em consideração: a língua e as idéias são, diz ele, em todos os pontos incomparáveis e levam-nos a supor dois autores diferentes (Prigent, 1988, p. 289-290).

Diante da exclusão do apóstolo de Jesus, levanta-se outra possibilidade: a de João ser “o presbítero” citado nas cartas de João. Esta possibilidade foi atestada por Eusébio, baseando-se no testemunho de Papias (Corsini, 1984, p. 19). Mas existe também a dificuldade de que as próprias cartas de João não citam quem é o autor, usando somente o título de presbítero, que não é usado no livro do Apocalipse, além da grande diferença no vocabulário. Portanto, trata-se de autores diferentes.

Embora o editor-autor do Apocalipse se chamasse “João”, não é possível identificá-lo com nenhuma outra figura cristã primitiva do mesmo nome, inclusive João, filho de Zebedeu, e a figura obscura de João, o Ancião. O de outro modo desconhecido autor do Apocalipse em sua forma final foi, provavelmente, judeu palestinese que emigrou para a província romana da Ásia, talvez em ligação com a primeira revolta judaica de 66-70 d.C. (Aune *apud* Brook & Gwyther, 2003, p. 21).

Uma das principais características do gênero literário apocalíptico é a pseudonímia, isto é, o autor relaciona-se idealmente com um personagem da história conhecido de seus leitores, com o qual tem certa afinidade, atribuindo-lhe em primeira pessoa as visões que descreve.

O fato de João se mencionar explicitamente, desde o começo, de apresentar alguns pormenores autobiográficos em relação às visões (cf. 1.1; 1.9 ss), justamente como os protagonistas ideais dos apocalipses apócrifos, confirma totalmente aquela possibilidade. Por conseguinte, o autor do Apocalipse – um discípulo, com toda probabilidade – relacionar-se-ia idealmente com João, o apóstolo, com o qual sente possuir muitos pontos de contato em comum (Vanni, 1984, p. 16).

A dificuldade que permanece diante da possibilidade de pseudonímia é que o autor escreve às comunidades da Ásia Menor e espera que sua autoridade seja reconhecida como válida diante delas. Então, as comunidades cristãs têm conhecimento de que autor faz parte de sua história e que sua identidade é real. Portanto, “o João” é autor do Apocalipse e o que dele podemos perceber é somente aquilo que ele mesmo se dá a conhecer em sua obra.

O autor se apresenta como integrante do grupo dos “profetas” (22.9), “testemunha da palavra de Deus e do testemunho de Jesus Cristo” (1.2,9). O único título a que se refere é “servo de Jesus Cristo” (1.1; 22.6), isto é, alguém que está a serviço do reino de Deus. Em 1.9, apresenta-se como “irmão” de seus leitores/ouvintes, a fim de compartilhar com eles as mesmas tribulações.

Ele encontrava-se exilado na “ilha de Patmos” (1.9) exatamente por causa de seu envolvimento na resistência contra os valores imperiais. O castigo do exílio era imposto aos das classes altas; a crucifixão era reservada às classes mais baixas. Isso sugere que João tinha certa posição social que o salvou da penalidade da crucifixão. Nota-se que, ao relatar sua experiência na ilha de Patmos, usa um verbo no passado, significando que o seu exílio foi temporário e que agora, em outro tempo, tem a oportunidade de relatar as comunidades as suas visões.

A posição social relativamente alta de João tem conseqüências importantes. Sugere que João não escreveu o Apocalipse por ser socialmente fraco e, portanto, ressentido pela riqueza e poder da elite de Roma. Sua crítica a Roma não era questão de “privação relativa”, mas

de discernimento da verdade de Deus a respeito de Roma (...) João era um dissidente ativo, disposto a enfrentar o perigo de sofrer hostilidade e rejeição a fim de permanecer fiel. (Brook & Gwyther, 2003, p. 153).

É a partir de seu exílio na ilha de Patmos que João recebe a revelação (apocalipse) de Jesus Cristo (1.1) e lhe é dada a ordem: “escreve o que viste” (1.19). Toda a sua obra não tem outro propósito senão descrever sua visão.

As visões estão no centro constitutivo da experiência profética, tanto dos profetas anteriores (Elias, Eliseu) como dos profetas literários (Isaías, Ezequiel, Amós), para culminar com as visões apocalípticas de Daniel. Amós, que os estudiosos coincidem em descrever como o mais antigo profeta literário e um dos mais agudos em sua crítica ao poder, relata uma sucessão de visões que têm traços comuns com as do Apocalipse. As visões povoam livros posteriores como Jeremias e Ezequiel. Habacuque também recebe uma visão e uma ordem semelhante à de João de Patmos: “Escreve a visão, grava-a claramente sobre tabuletas para que se possa ler correntemente” (Míguez, 1999, p. 30).

Esta tradição de videntes e visões

estende-se também ao período greco-romano, dando origem a vários escritos. No Novo Testamento, aparecem vários relatos como estes. No evangelho de Lucas, o nascimento de João Batista é anunciado através de uma visão (Lc 1.8-22); Estêvão tem visão durante seu martírio (At 7.56); Paulo, no caminho de Damasco (At 9.3-8) e no seu chamado para evangelizar a Macedônia (At 16.9-10). Visões também são as de Cornélio (At 10.3-7), de Pedro em Jope (At 10.11-17), entre outras. Mateus descreve as mensagens a José no nascimento e perseguição do menino Jesus como sonhos e chama de visão o que os discípulos percebem no monte da Transfiguração (Mt 17. 9). Paulo, ao argumentar com os Coríntios (2Co 12.2.7), fala de visões e revelações que constituem aquilo de que se pode gloriar, pois não são mérito seu, mas pura graça divina. Portanto, a literatura bíblica contém uma grande variedade de relatos de visões e o Apocalipse não se constitui um caso a parte.

João se coloca dentro desta tradição de profetas visionários; portanto, um vidente. Encontra-se em um estado particular no momento de receber a visão ou visões e chama isto de “estar no espírito” (1.10; 4.2; 17.3; 21.10). Trata-se de uma con-

dição pessoal que sai do normal e permite ter acesso a espaços e manifestações que só seriam alcançáveis neste estado.

Esse *estar no espírito* – possessão do Espírito Santo, êxtase, arrebatamento espiritual, transe, transporte onírico ou outro – é suficientemente incomum para que João o destaque. As formas normais de percepção são suspensas, caem os parâmetros racionais, desaparecem os sensores da consciência. Pode estar ao mesmo tempo em Patmos, no Céu, ver toda a terra e até debaixo da terra. Pode saber o que acontece agora, o que aconteceu e o que vai acontecer, simultaneamente (Míguez, 1999, p. 36).

Para os primeiros receptores do texto, a imaginação é fundamental na percepção das imagens simbólicas descritas pelo vidente João. O próprio texto supõe isto: “Feliz aquele que lê e os que ouvem” (1.3). Essa situação de um leitor e muitos ouvintes supõe não uma leitura analítica das palavras, mas, sim, o impacto que leitura corrida cria nos receptores.

As imagens da adoração celeste mostram um sentido e “tipo” doxológico, e criam um clima propício para a adoração, bem como as imagens das pragas e males que se

abatem sobre a humanidade tornam presente a dimensão dramática do ambiente de perseguição que a comunidade cristã experimenta. Céu e terra, exaltação de anjos e testemunhas e percepção do poder e sofrimento terrenos, a vontade salvadora de Deus e a rebeldia dos poderes malignos misturam-se nas visões para tornar vivo nos crentes qual é o sentido de sua vocação e o ambiente real do mundo em que vivem (Míguez, 1999, p. 38).

A experiência extática de João na ilha de Patmos o levou a entender com profundidade a crise enfrentada pelas comunidades cristãs na Ásia. A situação era crítica e, para ele, Roma não era a ordem com a qual fosse possível cooperar. Ao contrário, era a encarnação de Satanás, uma besta feroz e prostituta sedutora. Era preciso ter o olhar a partir do Cristo ressurreto para poder desvelar toda a ideologia apoiada em seus mitos de sustentação do poder. A luta principal, da qual exortou as comunidades cristãs a participar, foi a resistência ao modo de vida imperial dominante e o testemunho fiel.

## 2) A fundação do espaço utópico: culto e liturgia

Os elementos litúrgicos do Apocalipse são inegáveis. Começa com uma espécie de diálogo que pressupõe a presença de uma assembleia que escuta a leitura (1.3) no dia do Senhor (1.10). Nele encontramos palavras como: sacerdote, altar, incenso, templo, aclamações que parecem hinos e, ao final, a exclamação “Vem, Senhor Jesus” (maranatha – 22.20). Portanto, “o fio condutor no livro é obtido por meio de uma apresentação, de uma utilização e de um comentário original das práticas litúrgicas pascais do cristianismo primitivo” (Prigent *apud* Arens & Mateos, 2004, p. 292).

Indícios sérios permitem afirmar que as liturgias do Apocalipse se inspiram diretamente nos cultos das igrejas às quais o nosso autor quer dirigir-se. Não há dúvida de que os primeiros leitores do Apocalipse deviam forçosamente evocar e até reconhecer as suas celebrações ao lerem essas descrições de cultos celestes (Prigent, 1993, p. 448-449).

O vidente João usa, no Apocalipse, uma linguagem que expressa um imaginário utópico que,

com certeza, já era usual entre as comunidades cristãs na Ásia Menor ao final do primeiro século e principalmente no espaço da celebração litúrgica. Esta forma de expressão tem se tornado, ao longo do tempo, um dos grandes desafios para que se possa compreender a intenção de seu escritor.

Apesar do muito que aprendemos ultimamente sobre a crítica literária e a crítica retórica de textos, inclusive os bíblicos, nossa mentalidade positivista tende a ler tudo em termos da realidade física e da linguagem direta; queremos conhecer os fatos e as evidências, não as formas de comunicação; seguimos a lógica da razão e menosprezamos a do coração, a da imaginação, a do poeta. Somos influenciados pelos preconceitos da ciência e da razão (Arens & Mateos, 2004, p. 23-24).

A recuperação da categoria da utopia se faz necessária, tanto para compreender o Apocalipse como para atualizá-lo para nossa realidade pós-moderna. Por definição, a utopia é uma criação literária que serve para imaginar a sociedade perfeita, a que aspiramos, mas que não existe entre nós. Toda utopia se projeta para o futuro, para uma meta ideal a que dificilmente se chega, mas que mobiliza e orienta os projetos e a histó-

ria de homens e mulheres.

A utopia não é uma “viagem” de ópio, uma invenção da imaginação criadora, mas uma esperança, um anseio profundo baseado em possibilidades reais: o mundo poderia ser..., se acontecessem certos comportamentos. Brota do subconsciente, do anseio e do sonho profundos de beleza, de virtude, de paz e de bonança (Arens & Mateos, 2004, p. 373-374).

A utopia representa o traço de união entre os sonhos e a vida, entre os ideais e a realidade, e expressa a capacidade de indignação de homens e mulheres diante de uma história que os desumaniza. Entrar na imaginação utópica é assumir a responsabilidade histórica, tanto pessoal como comunitária, e apresentar uma proposta alternativa como protesto à situação estabelecida. Há uma distinção entre utopia e ideologia.

Ambas são visões da realidade, mas sob perspectivas diferentes: a ideologia justifica o sistema dominante; a utopia o questiona e quer transformá-lo. A ideologia é a “salvação oficial”; a utopia é a salvação de todos os ameaçados, começando pelas vítimas ou pelos excluídos do sistema dominante (Arens & Mateos, 2004, p. 374).

Há também uma distinção entre

utopia e mito.

Assim como os mitos são afirmações das origens para explicar o presente, as utopias são afirmações dos fins, que retomam e sublimam a ignorada condição paradisíaca, a fim de orientar o presente para sua projeção futura. Uma é protologia; a outra, escatologia; as duas se afirmam no presente, ao qual iluminam e dão sentido (Arens & Mateos, 2004, p. 375).

O poder imperial se apropria dos mitos para manter a ideologia oficial como instrumento que mantém a hegemonia de seu meio, enquanto a resistência ao poder busca na utopia o elemento necessário à sua causa. A utopia tem a ver com o futuro e com a esperança porque expressa uma fé e uma convicção de que nossa história pode ser diferente. Como sabemos, fé e esperança são inseparáveis; uma não tem sentido nem consistência sem a outra: “A fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem” (Hb 11.1) e, nesse sentido, a esperança cristã é utópica.

O objetivo do vidente João, ao escrever às comunidades, é reanimar a esperança em tempo de crise. Ele faz isto relendo a história à luz do Cristo, morto e ressuscitado. Ele leva as comunidades, através da sua vi-

são, a também reler toda a sua história presente a partir da utopia da cidade perfeita, e convida seus leitores a uma atitude de conversão diante de tudo o que é mostrado, desmascarando assim o poder imperial que seduz e mata a esperança.

A esperança cristã, cujo objetivo é a salvação, é um “já, mas ainda não”, ao mesmo tempo presente e futuro, fazendo que este mundo se submeta à soberania benéfica desse triunfador sobre a morte que é Cristo (11,15). Os cristãos, na condição de sacerdotes e reis ou de vencedores e servos, têm de fazer triunfar na história a vida proposta por Cristo (Arens & Mateos, 2004, p. 377).

O convite à conversão é radical e faz com que, a partir de então, haja um dualismo antitético entre as comunidades e o poder imperial.

À medida que rejeita a salvação oferecida por Deus (Ap 12-13), o mundo se mostra exatamente como o lugar antitético e, portanto, não poderá subsistir ao juízo de Deus (Ap 19-20). O cordeiro imolado representa o julgamento do mundo: nele está visível a anti-salvação do mundo (Arens & Mateos, 2004, p. 377).

As comunidades cristãs reunidas “no dia do Senhor” (1.10) participam da liturgia que as leva a uma dimensão que permite enxergar toda

a realidade em que estão inseridas. O espaço de culto ultrapassa a barreira do tempo e da história e, com a certeza de que o fim está determinado, faz seus participantes tomarem uma atitude diante da vida. A liturgia propicia a revitalização da esperança mesmo diante da situação em que a morte e outros sofrimentos poderão ser impostos. É exatamente esta a função da utopia: mudar a história a partir de seus sujeitos.

### 3) A esperança da utopia: reconciliação

A comunidade reunida no “dia do Senhor” ouve atentamente a leitura e é levada a desvelar toda realidade a partir da visão profética do vidente João. O ambiente urbano no qual estavam inseridas apresentavam grandes desafios de resistência ao poder imperial, sedução por um lado e perseguição por outro. Diante da imagem da cidade santa (hagiópolis), são todos convidados a participar do projeto do reino de Deus: “quem tem sede eu darei gratuitamente da fonte da vida” (21.6); “que o sedento venha, e quem deseja, receba gratuitamente água da vida” (22.17).

O convite feito por Deus (voz que sai do trono, 21.3) tem como princípio a “gratuidade” e, quando os

ouvintes respondem afirmativamente a esta oferta, aceitam fazer uma reconciliação.

Reconciliar, conciliar, voltar a conciliar. Unir algo que estava originalmente unido. O sentido utilizado é claro: “voltar a colocar o mais exato ou unido o separado, distanciado ou afetado por algo”. Alguns teólogos como Tillich vêem a meta da salvação como reunir novamente o ser humano afastado de Deus com Deus, em uma nova convivência por meio da participação, aceitação e mudança (Sanzana, 2005, p. 64).

Essa reconciliação, que é oferecida gratuitamente, é uma obra completa e não é cronológica, nem hierárquica, não somente cósmica nem individual, é reconciliação que traz uma relação perfeita entre a humanidade e Deus, harmonizando toda a sua criação. A imagem da cidade que “desce do céu” provoca mudança de atitude nos membros das comunidades cristãs que já foram questionados pelo Cristo/Espírito nas cartas (2-3), dizendo “conheço tuas obras”. Diante de tal revelação, cabe ao ouvinte a decisão de fazer (ou não) parte da cidade santa, isto é, tornar-se cidadão; mas, para isso, é preciso reconciliar-se com Deus, com o semelhante e com o cosmo.

A reconciliação com Deus é uma iniciativa do próprio Deus, pois a humanidade afastada pelo pecado tornou-se incapaz de aproximar-se e reatar um relacionamento de intimidade. Agora, Deus não leva mais em conta as culpas da humanidade e o apóstolo Paulo diz que “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não lhes imputando os seus pecados” (2Co 5.19). A obra de Cristo é a reconciliação possível para a humanidade.

A reconciliação apresenta-nos essa nova relação com Deus, mas, às vezes, restaura ou recria a imagem de Deus. Esse Deus distante e patriarcal reconcilia-se como o Deus próximo e amoroso. É a crítica freqüente a partir da análise de gênero, pois se privilegiou a imagem de um Deus hierárquico, castigador e déspota. A proximidade a um Deus que se solidariza e se aproxima de seu povo aflito contrapõe-se a esse Deus que não escuta nem responde às necessidades dos pobres e aflitos (Sanzana, 2005, p. 66).

Por isso, falar em reconciliar Deus com a humanidade inclui voltar a conciliar o povo sofrido e humilhado com este Deus distante criado por alguns para manter a ideologia excludora. As imagens que nos passaram tradicionalmente de um Deus

transcendentemente distanciado de nossa realidade, alheio ao nosso sofrimento e até cúmplice da opressão, fazem com que, em meio ao clamor, à reflexão comunitária, reconheçamos um Deus solidário, amoroso e misericordioso, que se revela como pai e mãe a todos os seus filhos e filhas (21.7), para convocar-nos a uma vida de confiança e reciprocidade. Deus nos acolhe, mas as próprias circunstâncias cotidianas levam-nos, como comunidade, a observar o convite para reconciliar-nos com ele e abraçar o seu caminho como nosso próprio.

A reconciliação com Deus tem como igual e conseqüente a reconciliação com o semelhante. O reconhecimento do pecado e a disposição para perdão são conseqüências naturais da reconciliação com Deus. Na oração do Pai Nosso dizemos “perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado aos nossos devedores” (Mt 6.12). É esta disposição para o perdão gracioso que nos chama imperativamente a viver em harmonia e convoca-nos a ser corpo de Cristo.

O primeiro sinal de vida é o redescobrimento da imagem de Deus na humanidade afogada pelo pecado, ali onde espreita a morte. O ser humano foi criado por Deus à sua

imagem e semelhança para conviver, viver e dar vida. Somos criação de Deus e de uma mesma procedência (Tamez, 1995, p. 212, 213).

Reconciliar-se com o próximo quase sempre é doloroso porque pressupõe sair do próprio mundo e talvez corrigir a imagem de Deus para entrar no mundo de outras pessoas. Jesus nos alerta que a adoração depende da capacidade de reconciliação: “Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faz a tua oferta” (Mt 5.23-24). A verdadeira adoração acontece com a sinceridade e com uma disposição para sempre perdoar.

A comunidade cristã, a comunidade daqueles que, pela palavra de graça e pelo espírito do amor de Deus, foram chamados a ser filhos e filhas de Deus em liberdade, une-se como irmãos e irmãs no amor. Essa reconciliação entre os seres humanos é um encontro, em primeiro lugar, pela própria situação de homens e mulheres (Sanzana, 2005, p. 68).

A necessidade da reconciliação é causada pela deterioração das relações sociais. O pecado levou-nos a uma separação de Deus, mas, não

somente isto, também nos leva a um distanciamento com o próximo. Falar de salvação é falar do pecado que gerou as relações sociais estruturais de pecado. Falar de reconciliação é buscar caminhos que levem à superação das categorias ideológicas da humanidade, como o racismo, o classismo, o sexismo e as múltiplas formas de pecado que destruíram a humanidade e devem ser reconhecidas, denunciadas e expulsas em nome do amor de Deus.

A reconciliação com Deus é oferecida gratuitamente. Com o próximo, é sinal de que realmente estamos reconciliados. Mas, para que ela seja plena, é necessário reconciliar-nos com o cosmo. Pois a reconciliação com Deus gera harmonia com sua criação e entender isto significa reconhecer nossa indiferença e nossa passividade ante a agonia deste mundo.

Assumir a responsabilidade ecológica não significa fazer alarde ou prever infortúnios, mas alertar pedagogicamente sobre os riscos que corremos, para tomar uma nova posição: evitar a violência científica sobre a natureza e buscar um novo paradigma de convivência pacífica e de coexistência (Brustolin, 2001, p. 181).

A humanidade é parte conscien-

te e protagonista nesta reconciliação com o cosmo. O uso adequado da criação é prioridade do ser humano como mordomo que deve zelar por aquilo que não lhe pertence. A preservação do ambiente e da vida humana não pode ser feita apenas com vistas a um futuro remoto.

O *kairós* da salvação da terra é o presente. É hoje que se deve agir como se o futuro inteiro do gênero humano estivesse nas mãos da atual geração. As previsões são desanimadoras, principalmente no que se refere aos recursos hídricos. O problema da escassez de água em muitas regiões do planeta tende a se alastrar (Brustolin, 2001, p. 181).

Mesmo diante das ameaças que se aproximam, a fé cristã há de proclamar sua confiança no Deus fiel e reconciliador que não abandona a sua criação. Pela fé se afirma a certeza de que o cosmo é mais forte do que o caos, porque Deus tem domínio sobre o absurdo e a morte.

A nova aliança que o ser humano deve estabelecer com a natureza deve passar, primeiramente, por seu coração. E é aí que estão as raízes das agressões que rompem o acordo originário entre todos os seres. O instinto de posse e a vontade de poder podem ganhar mão. O desejo é insaciável. Importa impor-lhe limites, por

amor ao desejo dos outros e em prol da sobrevivência de todos (Boff, 1993, p. 78).

Essa reconciliação com o cosmo envolve uma reflexão sobre o futuro que esperamos dentro da criação de Deus. A defesa ecológica é substancial ao projeto de Deus para a restauração de todo ser. Ações concretas são necessárias para que haja mudanças, mas é necessário que vejamos a utopia do mundo perfeito a fim de nos engajemos nesta luta hoje.

## 4) A política da utopia: oikonomia

A mensagem do Apocalipse não pode ser entendida corretamente se deixarmos de lado o dualismo que o assiste, e isso supõe antagonismo e conflito entre os seguidores do “cordeiro” e os seguidores da “besta”.

O Apocalipse é, pois, uma obra “combativa”, com linguagem dualista e imagens pouco reconfortantes para os que vivem de costas para Deus. A crítica à sociedade que vive em função do poder(oso) deste mundo é evidente desde seu início. Seu dualismo propõe a necessidade de opções claras, sem conchavos nem arreglos. Trata-se de uma linguagem que é fruto de uma rejeição a deter-

minadas estruturas (Arens & Mateos, 2004, p. 333).

Nesse sentido, a mensagem do Apocalipse constitui uma dura crítica ao mundo endeusado, porque os poderes políticos e econômicos opressores do ser humano serão destruídos no fim da história. Não contam com misericórdia, nem reconciliação alguma. Somente para os fiéis ao Cordeiro ocorre a libertação das estruturas de morte para terem lugar as estruturas de vida.

O Apocalipse serviu para defender um testemunho de compromisso cristão firme, que opta por uma resistência a cooperar com a tentadora corrupção do mundo e por viver preferentemente seguindo o Cordeiro, através de uma vida ativa no estilo de Jesus. Esse compromisso, que se traduz numa opção pelos marginalizados e excluídos do contexto dos poderosos do mundo, bem como pelos explorados do mundo, condenados à pobreza, acaba sendo uma crítica à sociedade (Arens & Mateos, 2004, p. 331).

A dualidade do Apocalipse é um fator inegável, mas ela não se encontra em todas as situações. Há também convergências e a principal encontra-se no senhorio de Deus que somente é compartilhado com Jesus Cristo, “o príncipe do reis da terra”

(1.5). Com uma simples leitura do Apocalipse, percebe-se que “a soberania absoluta é de Deus, antagonicamente contrária à pretensa supremacia do imperador romano e de seus respectivos impérios” (Arens & Mateos, 2004, p. 325). Com isto, percebemos que o principal conflito entre os fiéis das comunidades era político-econômico.

Uma palavra bastante usada no Apocalipse relacionada com o mundo político é “trono”, que nele aparece nada mais nada menos do que 47 vezes. É, ao mesmo tempo, uma das mais significativas no Apocalipse. Do mesmo campo semântico são: reinar, *basiléuin* (7 vezes); rei, *basileus* (20 vezes); reino, *basiléia* (9 vezes); coroa (8 vezes), muito freqüentemente relacionada a ouro/dourado (26 vezes), chifre(s), que denota(m) poderes; súditos (9 vezes); poder(io) (12 vezes); adorar (*proskynéin*) a Deus/ao Cordeiro (12 vezes), contrastando com adorar a besta (8 vezes), como expressão de submissão e reconhecimento a sua soberania (Arens & Mateos, 2004, p. 318).

O vidente João, utilizando-se de imagens do contexto político-econômico, demonstra a exclusão daqueles que não prestam culto à besta: “ninguém possa comprar ou vender,

senão aquele que tem a marca, o nome da besta ou o número do seu nome” (Ap 13.17). A marca é um símbolo de pertença a alguém, e os escravos e animais a tinham para ficar estabelecida a propriedade. No Apocalipse, não há neutralidade: ou se tem a marca da besta ou a marca de pertença ao cordeiro.

Ao final, no capítulo 18 e 19, o Apocalipse termina com a exposição das manifestações da soberania absoluta de Deus e do Cordeiro, descrevendo a destruição do poderio político e econômico da grande cidade, Roma, a grande Babilônia. Em seguida, são aniquilados os reis e seus exércitos por aquele que é “Rei dos reis e Senhor dos senhores” (19.16). Enfim, a soberania de Deus no universo manifesta-se em toda a sua plenitude no julgamento de todos, segundo suas obras, por parte daquele que está “sentado num grande trono branco” (20.11). O Apocalipse enfatiza assim a soberania real de Deus e de Jesus Cristo contra qualquer outra pretensa soberania que queira sê-lo de forma absoluta e suprema.

Desta forma, o Apocalipse é um convite à resistência ativa diante dos poderes corruptos do mundo, optando por seguir o Cordeiro “por onde quer que ele vá” (14.4). E isto signi-

fica viver ativamente o cristianismo como discípulo de Jesus Cristo. Por sua vez, os cristãos deverão ser testemunhas de sua particular opção político-econômica, a que tem por soberano Senhor do mundo e da história a Deus e seu Cordeiro, não aceitando os critérios impostos pelos poderosos deste mundo como referência última para a vida, mas apontando para um mundo no qual ninguém sofrerá dor, lágrimas, morte e no qual Deus e seu Cordeiro são a sua luz, pois as trevas não mais existem.

Ao concluir sua visão com a cidade santa, o vidente João convoca seus ouvintes a uma nova forma de organização político-econômica. A cidade possui grande riqueza, mas todas têm caráter de coletividade (21-22), o ouro está na rua, pedras preciosas nas fundações, pérolas nas portas. As nações trazem suas riquezas para a cidade, mas dentro dela todos são iguais, sem qualquer exclusão ou marginalização. Todos compartilham a produção de bens e serviços. E é este o desafio que se impõe ainda hoje ao lermos o Apocalipse.

O poder imperial tem como matriz principal de sua força o controle dos meios de produção de bens e serviços. Uma das principais tensões existentes na Bíblia é a que se mostra entre a centralização dos negóci-

os e o comércio, por um lado, e o anseio de mantê-lo na família e na aldeia, por outro. Os profetas castigam com regularidade a primeira e condenam os pactos comerciais dos reis de Israel com o poder imperial como traições à Aliança. Essa crítica dos profetas deve ser um lembrete de que os caminhos de Deus e do Cordeiro continuam a ser o caminho para a paz.

Para os seres humanos viverem em harmonia uns com os outros e com a terra, precisamos redescobrir essa antiga sabedoria de nossos antepassados na fé e abandonar a alternativa imperial que se apresenta como dádiva divina (Brook & Gwyther, 2003, p. 313).

Para que aconteça a mudança real na sociedade em que vivemos, não podemos esperar a conversão do império em outra coisa, nem sua rendição. É preciso construir um sistema político-econômico totalmente diferente ao lado do sistema imperial. A partir de uma recuperação utópica da economia doméstica (oikonomia), poderemos transformar o mundo em que vivemos, quebrar diferenças e estabelecer valores do reino de Deus.

O vidente João apresentou sua revelação como modelo de uma nova sociedade em que os meios

de produção de bens e serviços estão inteiramente a serviço da vida e da comunidade. Este é o verdadeiro caminho para a reconstrução da utopia.

## Conclusão

O Apocalipse é um livro que tem como finalidade gerar a esperança em meio aos conflitos e, por isso, faz questão de reconstruir uma utopia como direcionamento para as comunidades que vivem em um mundo desumanizado pela presença da “besta” e da “prostituta”. Portanto, é uma proclamação audaz de fé que anuncia “um novo céu e uma nova terra” (21.1) e decreta o fim de todo poder imperial que explora e milita contra a vida.

O espaço escolhido pelo vidente João para reconstruir a esperança foi o culto. Toda a sua visão é para ser lida e é ouvida durante a liturgia dominical. O leitor e os ouvintes são convidados a participarem intensamente de toda a celebração. Um grande desafio que se nos impõe hoje é transpor as barreiras do institucionalismo religioso e transformar nosso espaço de culto em ambiente propício para que excluídos e marginalizados possam reconstruir o sonho de uma vida melhor, e os se-

duzidos pela ideologia do poder imperial possam se converter em discípulos seguidores de Jesus Cristo.

O resultado nesta visão de culto é transformador. Diante de tal situação, é impossível ficar neutro. Ou se opta por seguir o Cordeiro ou por continuar seguindo o poder imperial que gera a morte. O momento é decisivo e não há mais como alegar desconhecimento de toda a realidade em que se vive. O vidente a desvelou, demonstrando-nos onde se localiza o mal gerador de morte. Tomar a atitude certa é decidir pela transformação do mundo a partir da reconstrução de seus próprios horizontes. É acreditar que, para o futuro ser melhor, é preciso envolvimento com o presente. Resistir à sedução do poder político-econômico na sociedade pós-moderna é um testemunho de que realmente experimentamos a utopia do reino de Deus.

A conversão, neste sentido, não é algo intrínseco à individualidade da pessoa, mas, ao contrário, passa por uma reconciliação com Deus, com o próximo e com a natureza. Não é possível mais continuar com o imaginário de uma salvação egoísta que leva somente o indivíduo para um outro mundo perfeito.

O Apocalipse nos convoca, sim, a colocar a mão no arado e a recons-

truir tudo que já depredamos ou, pelo menos, a recuperar o que ainda é possível. Reinventar uma nova economia é mais que uma mera utopia; é a única maneira de adquirirmos vida e vida em plenitude. Portanto, a reconstrução da utopia é uma tarefa urgente para a salvação de nosso mundo.

## Bibliografia

- ARENS, Eduardo & MATEOS, Manuel Díaz. *O apocalipse: a força da esperança*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempo de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia mundialização espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse: resistir e denunciar*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BROOK, Wes Howard & GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o Imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRUSTOLIN, Leomar Antonio. *Quando Cristo vem: a parusia na escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CHAMPLIN, Russel Norman & BENTES João Marques. *Enciclopédia de Bíblia: Teologia e Filosofia*. São Paulo: Candeia, 1991.
- COMBLIN, José. O apocalipse de João e o fim do mundo. In: Estudos Bíblicos 59: O fim do mundo. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 44-52.
- COMBLIN, José. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- CORSINI, Eugênio. *O apocalipse de São João*. São Paulo, Paulinas, 1984.
- CROATTO, J. Severino. *Apocalíptica e esperança dos*

- oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. In: *Ribla nº 7*, "Apocalíptica: Esperança do Pobres". Petrópolis: Vozes, 1990, p. 8-21.
- GORGULHO, Gilberto S. & ANDERSON, Ana Flora. *Não tenham medo: Apocalipse*. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 1977.
- KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Juerp, 1985.
- LINTHICUM, Robert C. *Cidade de Deus, cidade de Satanás: uma teologia bíblica da igreja nos centros urbanos*. Belo Horizonte: Missão, 1993.
- LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- MESTERS, Carlos & OROFINO, Francisco. *O Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2003
- MESTERS, Carlos. *Esperança de um povo que luta*. São Paulo: Paulus, 1983
- MÍGUEZ, Nestor O. João de Patmos, o visionário e sua visão. In: *Ribla 34* – "Apocalipse de João e a mística do milênio." Petrópolis: Vozes, 1999, p. 30-44.
- MOLTMANN, Jurgen. *A vinda de Deus: Escatologia Cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PRIGENT, P. "O Apocalipse." In: COTHENET, E., et al. *Os escritos de São João e a epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 230-306
- PRIGENT, Pierre. *O apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993.
- REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a C até 100 dC*. São Paulo: Paulus, 1996.
- RICHARD, Pablo. *Apocalipse: Reconstrução da Esperança*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SANZANA, Elizabeth Salazar. Graça e reconciliação, um tema pertinente para hoje. In: BATISTA, Israel (org.). *Graça, cruz e esperança na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2005, p. 60-70
- SPINSANTI, S. "Utopia". In: *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo, Paulinas, 1989, p. 1158-1167.
- STEGEMANN, Ekkehard W. & STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus, São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- STOEGER, A. Jerusalém. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988.
- TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- VANNI, Hugo. *Apocalipse*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- WILCOCK, Michael. *A mensagem de Apocalipse*. São Paulo: ABU, 1986.
- 
- O Rev. Heitor é professor no Seminário Teológico de Fortaleza da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*

# A cura de uma mulher enferma: um estudo de Lucas 13.10-17



**L**ucas 13.10-17 relata o encontro entre Jesus e uma mulher enferma, numa sinagoga, em dia de sábado. A mulher sofria, havia dezoito anos, de uma doença que não lhe permitia endireitar-se. Jesus a curou, ela imediatamente começou a louvar a Deus pelo que lhe acontecera, mas foi repreendida pelo chefe da sinagoga, que dizia não ser aquele um dia apropriado para se fazer cura. A resposta de Jesus, dirigida ao chefe da sinagoga, ao contrário, indica que era apropriado libertar a mulher naquele dia. Ora, se até mesmo um boi ou jumento, quando tinham sede, eram desamarrados em dia de sábado para beber água, quanto mais direito tem um ser humano de ser livrado de tudo que o impede de desenvolver plenamente sua humanidade em dia de sábado.

José Adriano Filho

Lucas 13.10-17 fundamenta a liberdade de ação em relação ao dia de sábado, tendo por base a messianidade de Jesus. O sábado é um dia apropriado para fazer o bem. A comunidade cristã não está presa às restrições da interpretação das leis judaicas do chefe da sinagoga e das pessoas que representava, pois com Jesus iniciou-se um novo sábado, livre do jugo da lei. Com Jesus, chegou um novo dia de descanso, um novo sábado, apresentado como uma dádiva de Deus ao ser humano e livre de qualquer interpretação que não leve em conta as suas necessidades.

## Jesus, no sábado, ensina na sinagoga e cura uma mulher enferma

O relato de Lucas 13.10-17 envolve também uma controvérsia a respeito da transgressão da lei do sábado, um tema que foi motivo de conflito constante entre Jesus e seus adversários. A declaração inicial do texto: “*Estava, pois, (Jesus) ensinando em uma das sinagogas em dia de sábado*”, apresenta o contexto temporal e local do acontecimento. O conteúdo do ensino não é apresentado diretamente, mas a controvérsia é, efetivamente, parte do ensino. A situação descrita, que serve de contexto para o incidente, pode também ser deduzida do resto da história e do que conhecemos sobre a maneira de agir de Jesus. Para ele, nenhuma lei relacionada com a santidade do sábado poderia substituir a libertação de alguém doente, mesmo reconhecendo que até as pessoas mais exigentes no cumprimento da lei do sábado permitiam ao boi ou jumento beber água neste dia.

Segundo o texto, “*achava-se ali uma mulher, que tinha um espírito de fraqueza*”, isto é, “*de enfermidade*”. A doença é atribuída ao poderio maligno de Satanás (v.16), mas a cura

que se segue não é descrita como exorcismo, mas, sim, como uma libertação: “*Mas Jesus, vendo-a, chamou-a e disse-lhe: ‘Mulher, está livres da tua doença’, e impôs nela as mãos; e imediatamente endireitou-se e louvava a Deus*” (vv.12-13). Não devemos restringir o sentido da palavra “espírito” e considerá-lo somente como má influência. A doença durava dezoito anos e, conseqüentemente, produzira mudanças no organismo da mulher. Lucas distingue entre enfermidade e possessão, entre cura e exorcismo. A descrição da doença está relacionada com a palavra “espírito” (v.11) e o diálogo enfatiza as “cadeias” impostas por Satanás (v.16).

A doença havia se espalhado por todo o corpo da mulher, encurvando-a, atrapalhando seu movimento. Assinalam-se os efeitos: primeiro, “*a mulher era e seguia encurvada*”, o que indica uma deformidade na parte inferior da coluna vertebral. Segundo, como o mal era irreparável, ela não podia, de forma alguma, “endireitar-se”. A expressão “de forma alguma” tem o sentido de algo acabado. Seu uso com “levantar-se” significa “absolutamente incapaz de levantar-se”. O texto acentua, portanto, sua incapacidade total de olhar para cima. Na antiguidade, o homem e a mulher temiam o mal que não matava, mas

impedia uma pessoa de se manter na posição vertical, pois, para o pensamento judaico, a posição vertical, a palavra, o discernimento e a visão, que nos permitem perceber as coisas, distinguem o ser humano do animal e o aproxima dos anjos. A mulher enferma, não tendo mais o poder de se levantar e olhar para o alto, estava desprovida de uma parte essencial da humanidade e de um contato com o divino. Ao sentimento de não poder ser curada das dores físicas, sobre as quais o texto nada diz, acrescenta-se também a humilhação pessoal e a degradação social.

A ação de Jesus é espontânea. Ele toma a iniciativa, depois de perceber a necessidade da mulher: *“Mas Jesus, vendo-a, chamou-a e disse-lhe: ‘Mulher, está livres da tua doença’*. Jesus dirige a palavra à mulher e impõe-lhe as mãos. A mulher foi curada imediatamente e glorificava a Deus. O olhar ultrapassa a constatação. Ele precede e motiva o gesto de Jesus. O olhar demonstra receptividade; o gesto, sua intercessão. A ação de Jesus deixa claro aos que *“têm olhos para ver e ouvidos para ouvir”* que o Senhor não fica indiferente diante da miséria injusta e que atua para corrigir seus efeitos. Lucas descreve a atitude de misericórdia de Jesus com verbos que designam gestos benéficos. É também

esta atitude que está na origem da crítica que Jesus dirige àqueles que interpretavam a Lei de forma bastante limitada.

O convite de Jesus se expressa pelo verbo chamar e, em seguida, pelo verbo dizer. Fica claro, antes de tudo, a exterioridade da voz que se ouve e a interpelação da pessoa a quem Jesus se dirige. Depois de ter sido chamada, a mulher teve de deslocar-se, sair do lugar onde se encontrava, para ouvir o que Jesus tinha a lhe dizer, aceitando, assim, em seu movimento, o diálogo com Ele. Ela deveria, até então, estar na parte reservada às mulheres na sinagoga ou em um lugar onde não se perceberia a sua deformidade.

Jesus, como Lucas o apresenta, impõe-se, anunciando uma libertação que se realiza instantaneamente. A fraqueza da mulher, sua enfermidade, corresponde à força que ela tem dentro de si. Tirar as ataduras, desatar, desfazer o que Satanás havia feito é favorecer a recuperação da vida, é libertar a pessoa. Para que a fraqueza se converta em força e a escravidão em libertação, a intervenção do poder de Deus é necessária. Para expressar a irrupção do poder divino, que faz desta libertação uma regeneração, o evangelista Lucas fala da imposição de mãos, um gesto muitas vezes associado ao ministério

de cura. Aos olhos de Lucas, Jesus e seus discípulos dispõem do poder de Deus que liberta as pessoas do poder de Satanás.

A mulher levantou-se imediatamente. Essa forma narrativa de dizer indica que a cura vem de Deus. Ela foi curada repentinamente, assim como a doença fora duradoura, uma cura completa para uma enfermidade que havia sido total. A libertação de Deus alcançou a mulher: “*estás livre da tua doença*”. Ela foi, de fato, libertada” (Lc 4.20b-21). Já o verbo “restaurar” significa levantar-se ou pôr-se de pé novamente, ficar ereto, isto é, recobrar o sentido vertical. Após a descrição da enfermidade (v.11), portanto, temos a referência à restauração a uma postura normal, ereta (At 14.10).

A origem divina da cura deixa claro para o ouvinte a correção daquele defeito cruel. Ele também evoca, num sentido espiritual e moral, o restabelecimento que Deus oferece ao seu povo e a retidão ética que terá de acompanhá-lo. A intervenção de Deus se prolonga na ação de graças. A mulher, crente, atribui sua cura ao Deus de Israel. Além disso, a expressão “estás livre”, que descreve a cura, antecipa a declaração dos vv.15-16: “*Mas o Senhor lhe respondeu e disse: ‘Hipócritas, cada um de vós no sábado não solta o seu boi ou jumento do*

*estábulo e levando (dali) dá de beber? Eis, porém, esta, filha de Abraão, a quem Satanás prendeu dezoito anos, não era preciso ser solta dessa algema no dia de Sábado?’*” Jesus chama a mulher do lugar onde ela se encontrava na congregação e anuncia a sua cura, ficando clara a natureza permanente da mesma.

## A reação do chefe da sinagoga

A lei do sábado era observada com vários graus de rigor no judaísmo do primeiro século (Ex 20.8-11; Dt 5.12-15). O livro de Jubileus tem a lei do sábado como seu fundamento teológico e vê o sábado como um sinal especial dado a Israel (2.19). O *Documento de Damasco* 10.14-11.18 apresenta a mais rigorosa interpretação desta lei, mesmo ajudar um animal parir ou um animal caído numa cisterna e, da mesma forma, ajudar uma pessoa. A tradição farisaica e rabínica era menos rigorosa, mas estava também preocupada em delinear o que poderia ou não: trinta e nove tipos de trabalho, acompanhados cada um de uma multidão de tarefas acessórias, eram considerados contrários ao descanso sabático, o qual, junto com a circuncisão, constituía o preceito mais considerado pelo judaísmo tardio. A exata especificação de atividades que

eram condenadas reflete a preocupação em evitar todas as possibilidades de transgredir a lei do sábado. Somente situações em que a vida estivesse ameaçada ou de necessidades pessoais calamitosas permitiriam não observar a lei do sábado.

Nesse sentido, a atitude do chefe da sinagoga está adequada ao seu papel, como alguém que deveria preocupar-se com a ordem de culto, para que não acontecesse nenhum distúrbio. Devido à preocupação com a cura em dia de sábado (6.6-11), sua fala refere-se à lei do sábado, segundo Êxodo 20.9 e Deuteronômio 5.13. A mulher não veio até Jesus, mas ele foi até ela. Seu aborrecimento é com o comportamento de Jesus e não da multidão. Mas, como em outros casos, o sinal realizado por Jesus torna-se ocasião de controvérsia e ensino. Como chefe da sinagoga (8.49), ele responde à cura de forma indignada: *“O chefe da sinagoga, porém, respondeu indignado”* (Lc 14.3; 17.17; 22.51). Ele responde indignado porque Jesus curou no sábado, mas hesita em atacá-lo, dirigindo, em vez disso, à multidão: *“Há seis dias nos quais é preciso trabalhar; nestes dias, pois, vindo, sede curados e não no dia de sábado”*.

Ele se irrita, impacienta-se, queixa-se. Crê que sua atitude de cólera é legítima, mas ela é de juízo e con-

denação moral. Lucas indica o motivo desta irritação: escolher o dia de sábado para a cura, considerada como trabalho. É provável que os médicos não trabalhassem em dia de sábado. O chefe da sinagoga entende que Jesus trabalha (Lc 13.14) e, ao trabalhar, falta com as exigências da Lei. Assim, sua cólera está justificada diante dos seus olhos e diante de Deus. Contudo, por que ele não se atreve a enfrentar diretamente a Jesus?

## A reação e a resposta de Jesus

Jesus responde porque o chefe da sinagoga ficou aborrecido e não pelo que ele disse à multidão. A forma plural usada, “hipócritas”, indica que ele se dirige ao chefe da sinagoga e a qualquer pessoa presente que concordasse com ele. Nesse caso, a hipocrisia deles é desmascarada pelas palavras de Jesus e a questão é: *“você não soltam o boi ou o jumento, quando têm sede, e os levam para beber água, em dia de sábado?”*. A Mishnah diz que o boi pode beber água no sábado, pois não carrega nenhuma carga (*Shab* 5.1-4). Havia disputa sobre que tipo de nó poderia ser dado ou não no sábado; a despeito da proibição geral (*Shab* 7.2; 15.1), era permitido prender o boi para que ele não fugisse

(*Shab* 15.2). Além disso, foram tomadas medidas especiais para que o gado pudesse beber água em poços, sem transgredir os limites da jornada do sábado (*Erub* 2:1-4).

Por trás da resposta de Jesus está sua autoridade como Senhor do sábado (7.13). O sábado foi criado para benefício e bem estar do ser humano: “O sábado aconteceu por causa do homem e não o homem por causa do sábado” e o “Filho do Homem é Senhor até do sábado” (Mc 2.27-28). Satanás está atrás das aflições da vida. O papel atribuído a ele na doença traz todas as curas à órbita do sentimento de Lucas 11.20: “Se, porém, eu expulsos os demônios pelo dedo de Deus, certamente, é chegado o reino de Deus sobre vós”. Assim, a limitação da mulher é comparada à de um animal que não pode beber água quando tem sede. O animal não é preso nem por um dia; a mulher está presa há dezoito anos! Isto é parte da libertação aos cativos anunciada em Lucas 4.18-19: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor”.

Tendo estabelecido esta regra, Jesus conclui seu argumento: “Hipócritas, cada um de vós no sábado

não solta o seu boi ou jumento do estábulo e levando (dali) dá de beber? Eis, porém, esta, filha de Abraão sendo, a quem Satanás prendeu durante dezoito anos, não era preciso ser solta dessa algema no dia de sábado?” (vv.15-16). A expressão “filha de Abraão” reflete uma forte consciência do povo de Deus. Da mesma forma que Isaque, filho de Abraão, foi desatado, esta filha de Abraão também descende do patriarca. Ela era filha de Abraão, como Zaqueu (Lc 19.1-10), sendo parte do povo escolhido de Deus. Muitos até poderiam negar que ela fosse “filha de Abraão”, pois consideravam a doença como um sinal de um pecado particular. Mas ela deve ser libertada de algo estranho, que a manteve cativa por dezoito anos. O verbo “prendeu”, embora passado, tem o sentido presente: “mantém”, “tem mantido” é uma tradução apropriada, pois agora a mulher está livre. Ela não deveria mais permanecer cativa, pois tinha sofrido durante dezoito anos. Precisava ser libertada imediatamente, mesmo em dia de sábado. É, de fato, mais adequado libertá-la no sábado, pois Satanás não pára de agir nem no sábado.

O Deus da libertação é o Deus que Jesus relembra como exemplo. Como em Lucas 14.5 e Mateus 12.11, mesmo um animal que cai

num poço em dia de sábado merece ajuda. Trata-se de um gesto de solidariedade para com o animal, embora isso signifique algum tipo de trabalho. Um ser humano, contudo, vale mais que um animal. Assim, deve ser levado em conta o vocabulário de libertação empregado no texto: “desatar”, “soltar”, o mesmo verbo utilizado nos vv.15-16. Todo mundo solta seu boi ou seu jumento no dia de sábado para levá-lo para beber água. É hipocrisia, ou seja, ilógico e falsamente religioso, autorizar num caso o que se nega no outro. Sobretudo, quando se trata, por um lado, da sobrevivência de um animal e, por outro, da vida humana. Portanto, o sábado não é somente um dia no qual é possível curar, mas é o mais apropriado para libertar. Inverte-se toda uma teologia do sábado: em vez de ser um dia em que a obediência desemboca em um não fazer nada que leva à escravidão, o sábado se converte numa festa na qual o amor se irradia em favor dos demais. A longa servidão (Satanás, assim como o Faraó, apertou as cadeias do povo de Israel no Egito) termina. Israel é desatado, libertado. Esta tarefa não só devia ser tolerada, mas era também uma adequação providencial aos desígnios de Deus.

A história atinge o clímax com todos “os oponentes de Jesus envergo-

nhados”. A cláusula sobre os oponentes é claramente esquemática, já que, a partir de um deles, todos estão presentes. A multidão, contudo, se alegra com “os feitos gloriosos” de Jesus. Esta expressão relembra Êxodo 34.10: “Então, disse: Eis que faço uma aliança; diante de todo o teu povo farei maravilhas que nunca se fizeram em toda a terra, nem entre nação alguma, de maneira que todo este povo, em cujo meio tu estás, veja a obra do Senhor; porque coisa terrível é o que faço contigo”. Ela acentua que as ações de Jesus são palavra de Deus (7.16) e, frente a esta palavra, os adversários ficam envergonhados. De qualquer forma, não têm nada a dizer, mas as pessoas reunidas na sinagoga se opõem aos seus chefes. Essa gente optou por Jesus e dá as costas aos seus líderes. Lucas mostra a multidão que mudou de opinião. O êxito de Jesus é evidente. A alegria é espontânea entre os expectadores e expectadoras da libertação da mulher. Alegria religiosa, escatológica, diante do que assinala a irrupção do reino de Deus, que é o valor que afirma a parábola seguinte (13.18-21). Alegria pelos “acontecimentos gloriosos”, ou seja, nos quais se reflete a glória de Deus, que ocorreram graças a Jesus Cristo. Cumpre-se assim, o desígnio de Deus, a história da libertação e da salvação.

## A ação de Jesus, uma luta contra as forças destrutivas que agem no mundo

Lucas 13.10-17 situa-se na seção do evangelho que se inicia em 9.51 e vai até 19.28. Esta seção apresenta o caminho de Jesus, da Galiléia a Jerusalém, um caminhar que marca o início de sua morte-ressurreição-exaltação. A exaltação de Jesus é apresentada como o auge do seu caminhar profético iniciado na Galiléia, mas que, agora, no caminho à Jerusalém, aproxima-se da sua consumação.

A seção reúne uma série de ensinamentos, que podem ser subdivididos em subseções, por meio de várias alusões (9.35,37; 10.38; 13.22; 14.25; 17.11; 18.31; 19.28). Uma destas subseções é Lucas 13.10-14.35, marcada tematicamente por contrastes. O principal recurso que Lucas utiliza para identificar seus limites é o paralelismo das unidades de 13.10-

35 e de 14.1-35; 13.10-17 e 14.1-6, curas no sábado; 13.18-19 é paralelo aos vv.20-21, assim como 14.7-11 o é em relação a 14.12-14 (a ligação do reino de Deus em 13.18-19.20-21 e o banquete em 14.1-6 e 12-16 é indicada em 14.15, pela referência ao “alimentar-se no reino de Deus”); 13.31-35 fala do destino de Jesus em Jerusalém e 14.25-35 trata do tema análogo de “tomar a própria cruz e seguir a Jesus”.

O tema da inversão escatológica “no presente” e “ainda por vir” é apresentado por meio de contrastes, mas Lucas delimita a subseção ao apresentar de forma paralela suas unidades e o ensino sobre o reino de Deus. Nesse sentido, o anúncio do reino de Deus feito por Jesus se encaixa nas esperanças de todas as pessoas do seu tempo. Compreende-se porque Jesus centraliza sua mensagem no reino de Deus, pois, enquanto outros grupos entendiam que o reino de Deus era futuro ou compreendido como uma entidade política, Jesus anunciava o reino de Deus como uma realidade

O paralelismo das unidades de Lucas 13.10-14.35 pode ser assim apresentado:

13.10-17: a cura da mulher enferma, no sábado	14.1-5: a cura de um homem doente no sábado
13.18-21: parábolas: reino de Deus	14.7-14: Reino; inversão escatológica
13.22-30: reino de Deus, comer	14.15-24: parábola da grande ceia
13.31-35: o destino de Jesus em Jerusalém	14.25-35: tomar a cruz e seguir a Jesus

já presente, cujos destinatários são os pobres, os enfermos, os publicanos e os pecadores.

Jesus não se limita a anunciar a chegada do reino de Deus; ele o antecipa em sua ação, o explica com suas palavras e o torna visível com sua pessoa. O reino de Deus chegou na vida e missão de Jesus, que foi um sinal de presença do reinado de Deus na história. Ele veio no poder do Espírito, que é Deus em ação (Mc 1.13; Mt 4.12-17). Ele ensinou com autoridade, ou seja, o poder de Deus se manifestou em suas palavras e atos. Assim, seu ministério foi uma antecipação da era messiânica (Mt 11.2-6). Por isso, ele proclamou a chegada do reino, e convocou homens e mulheres ao arrependimento e à fé, em antecipação à era vindoura (Mc 1.14-15).

A missão de Jesus Cristo foi acompanhada por atos portentosos, os quais devem ter deixado uma grande impressão nos seus seguidores. Tais atos, como curas, intervenções na natureza e exorcismos não eram simples reforço da mensagem de Jesus nem uma mera evidência de sua autenticidade, mas sinais do reino.

São sinais que lançam “uma luz radicalmente nova e atônita ... sobre a situação humana” (Karl Barth). Eles revelam a natureza humana sob a ameaça física de poderes destrutivos. Poderes que nunca são definidos,

mas cujos efeitos são vividamente descritos. Eles infringem dor e sofrimento; alienam homens e mulheres de si mesmos: controlando-os e possuindo-os; ameaçam continuamente a existência humana com a morte, provocando um estado de terror e medo. Os sinais messiânicos de Jesus mostram que o ambiente humano está sob o efeito de forças malignas (tormentas, secas, terremotos, a morte da vida animal e vegetal, a contaminação atmosférica) e demonstram as relações humanas sob a influência e controle de poderes que tomam forma na tradição, no governo e também se manifestam nas relações interpessoais.

As curas realizadas por Jesus antecipam o reino de Deus, porque supõem uma vitória sobre Satanás e refletem o bem estar do mundo futuro. Os contemporâneos de Jesus compreendiam o mundo como um campo de batalha, no qual lutam Deus e Satanás. Para as pessoas do primeiro século, Satanás exercia grande domínio sobre o corpo, através de enfermidades, razão porque, às vezes, elas são vistas com causadas pelos demônios. Nesse sentido, pode-se afirmar que qualquer enfermo é um filho de Abraão, preso por Satanás. Todo judeu sabia que a vitória definitiva seria de Deus, uma vitória agora antecipada no ministério

tério de Jesus Cristo.

Ao curar um enfermo, Jesus não realiza um simples ato de misericórdia, mas estabelece uma luta com Satanás (Mc 1.24; 5.7). Ao antecipar a vitória do reino de Deus, as curas refletem também o bem-estar e a alegria do mundo novo que irrompeu em Jesus Cristo. Séculos antes, ao descrever a salvação definitiva, dizia-se que *“então se abrirão os olhos dos cegos, e se desimpedirão os ouvidos dos surdos, os coxos saltarão como cervos e a língua dos mudos cantará”* (Is 35.5-6). Os evangelistas citam estas passagens e outras semelhantes para deixar claro que as curas de Jesus transformam a poesia em realidade. Nesse sentido, Jesus responde à “nostalgia do paraíso” e antecipa o momento em que Deus *“enxugará dos olhos toda lágrima”* (Ap 21.4).

O reino de Deus não é uma mera mensagem que deve ser recebida e transmitida, mas uma força que cura e liberta, que deve ser experimentada e compartilhada. Jesus não só pregou e ensinou, mas também curou os enfermos e libertou os cativos.

Nosso Senhor curou aos enfermos com um sinal de que o reino de Deus havia se aproximado, e mandou seus discípulos a fazer o mesmo (Lucas 9.1-6). É uma cura total do ser humano – perdão para os carregados de culpa, cura para os

enfermos, esperança para os desesperados, restauração das relações para os alienados – estes são os sinais da aproximação do reino. A má saúde tem muitas raízes: sistemas políticos e econômicos opressores que abusam do poder humano e produzem insegurança. Ansiedade, temor e desespero; a guerra e a dispersão dos refugiados; os desastres naturais, a fome e a má nutrição; os problemas do casamento e familiares; as atitudes indesejáveis para com o corpo e a sexualidade; a alienação entre os sexos, as gerações, as raças, as classes e culturas, o desemprego; a competição; a divisão da humanidade entre ricos e pobres. No fundo destes atos está a alienação pessoal de Deus. (Conferência de Evangelização e Missão Mundial III,17, Austrália, 1980)

Como uma força libertadora e terapêutica, o reino luta contra todas estas expressões do mal, contra todo tipo de pecado e contra toda ameaça de morte. A igreja necessita, em todas as suas gerações, identificar as formas concretas que estes poderes destrutivos e deformadores assumem em cada situação sócio-histórica e aprender a chamá-las por seu nome. Isso é necessário para poder entender o sentido concreto da cura e libertação e avaliar o verdadeiro campo de batalha do reino.

Como comunidade terapêutica, ao testemunhar sobre o Reino por meio do serviço curador e a luta libertadora pela justiça, a igreja torna-se mediadora do amor e do cuidado de Deus, servindo ao povo junto a suas dores e aflições:

A congregação local deverá ser uma comunidade terapêutica. O Espírito Santo usa o serviço amoroso e a bem vinda aberta que estende a comunidade para curar. Ao escutar uns em outros levando mutuamente suas respectivas cargas, os desesperados recebem esperança e os alienados são restaurados. Aqueles cuja vontade tem sido quebrada recebem a força poderosa da cura dos enfermos, especialmente as orações de intercessão, a proclamação do perdão (absolvição), a imposição de mãos e a unção do azeite, de acordo com Tiago 5.14, e participam da vida cheia de esperança que é oferecida e simbolizada na Santa Ceia. (Conferência de Evangelização e Missão Mundial III, Austrália, 1980).

Temos, portanto, em Lucas 13.10-17 uma indicação do que significa a irrupção do reino de Deus. Ao mostrar que a limitação da mulher é comparada à de um animal que não pode beber água quando tem sede, o relato do que acontece é parte da libertação aos cativos anunciada no começo do Evangelho (4.18-

19). Nesse sentido, mais uma vez, inverte-se toda uma teologia do sábado: em vez de ser um dia em que a obediência desemboca em um não fazer nada que leva à escravidão, o sábado se converte numa festa na qual o amor se irradia em favor dos demais. Ademais, o texto afirma a liberdade da comunidade cristã frente ao sábado. Jesus, o Filho do homem, é Senhor do sábado. Isso implica que, sob certas condições, a lei do sábado pode ser quebrada, principalmente quando está em jogo a vida do ser humano. O chefe da sinagoga concebe, sem razão, a observância do sábado como uma proibição, mas esquece de que se deve considerar, quanto ao sábado, antes de tudo, o seu lado positivo. Ao dirigir-se à mulher encurvada, Jesus interpreta da melhor forma possível o sábado ao oferecer a libertação, a vida e o descanso naquele dia. Ele não os oferece por si mesmo, mas proclama que esta é a vontade de Deus. A exegese judaica nesse aspecto é igual à de Jesus, pois recorda, ao ler Gênesis 2.2, que Deus terminou a sua criação no sétimo dia e não no sexto. Dessa forma, a mulher enferma não está dominada pelo tempo dos homens nem por suas ataduras. Ela poderá viver segundo ritmo de Deus, tal como se dispõe a fazer imediatamente após a cura, com o lou-

vor: “e imediatamente endireitou-se e lowava a Deus” (Lc 13.13b).

Lucas mostra que a ação de Jesus exige a elaboração de um novo modo de agir, que proporciona uma nova visão da mulher na sociedade: Jesus a curou num espaço público, a sinagoga, responsável pela manutenção das tradições religiosas, e no dia de sábado, outra das instituições sagradas do judaísmo. Ao fazê-lo, Jesus inverteu os valores vigentes representados no texto pelo chefe da sinagoga. Ele deu lugar para aquela mulher na sociedade, um lugar que provavelmente ela sonhara em ter, mas nunca o alcançara porque a sua enfermidade a incapacitava totalmente.

Lucas 13.10-17 é uma reflexão bíblica sobre o mal e sua origem, mas também uma proclamação soteriológica: Jesus Cristo, o Filho de Deus, restabelece a criatura à sua integridade inicial, chama-a pessoalmente, declara-lhe a libertação oferecida por Deus e transforma em ato a virtualidade de sua palavra (Lc 13.12-13). Convencido de que é dessa forma que se respeita o sábado, Jesus tem um objetivo duplo: dar à mulher o estatuto de criatura regenerada e oferecer uma verdade hermenêutica nova ao chefe da sinagoga, assim como aos que dependiam de sua exegese. A referência

ao boi e ao jumento, que são desatados, não era somente um argumento a favor do direito de libertação do ser humano, mas também ocasião para a libertação oferecida a todos os que estavam presentes e para a alegria com a ação de Deus. Diante dessa intervenção salvífica, o povo de Deus divide-se. É que Jesus, pela última vez em uma sinagoga, intriga e desconcerta, como ocorrera na primeira vez, como afirma Lucas 4.16-30.

## Bibliografia consultada

- BEARE, F. W., “The Sabbath was Made for Man”. In: *Journal of Biblical Literature*, 79, 1960, pp.130-136.
- BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas*. Palanca: Sígueme, 2002.
- COLPE, C., “Filho do Homem”. In: *Theological Dictionary of the New Testament* VIII, pp.453-457.
- LOHSE, E., “Sábado”. In: *Theological Dictionary of the New Testament* VII, 1964-1967, pp.11-14.
- MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids: W.B.E. Publishing Company, 1978.
- NOLLAND, John. *Luke 9:21-18:34*. WBC 35b. Dallas: Word Books, Publisher, 1993.
- STRACK, H.L./STEMBERGER, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- STRACK, Herman L./BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. Volume 1. München, C.H. Beck Verlagsbuchhandlung, 1922-1961, pp.615-618.

O Prof. José Adriano leciona no Seminário Teológico Rev. Antônio de Godoy Sobrinho da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, em Londrina, PR

# Batismo e unidade cristã: um estudo de Efésios 4.1-5

## Introdução

A Carta chamada aos Efésios<sup>1</sup> apresenta um grande avanço, comparada às demais cartas paulinas, na escolha das palavras e do estilo empregados, na cristologia, na concepção de igreja, na visão cósmica. Tanto é assim que especialistas a reconhecem como a mais avançada proposta teológica de Paulo<sup>2</sup>, como um documento de caráter ecumênico<sup>3</sup> e, até mesmo, como um texto produzido no final do primeiro século com base nas idéias mestras de Paulo<sup>4</sup>. Pode-

<sup>1</sup> Os documentos mais antigos não trazem "aos santos que estão em Éfeso".

<sup>2</sup> John A. MACKAY. *A ordem de Deus e a desordem dos homens*. Rio de Janeiro: Conf. Ev. do Brasil, 1959, p. 22.

<sup>3</sup> Id., ib. p. 21.

<sup>4</sup> Eduard LOHSE. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1972, p. 97.

se afirmar que seu objetivo central é a busca da unidade. Desde o aspecto formal, ela segue este objetivo, pois reúne mais de oitenta termos já consagrados na linguagem da igreja do primeiro século ou introduzidos pelo autor pela primeira vez, para elaborar seu texto em torno do tema central: o propósito de Deus de reunir em Cristo todas as coisas espalhadas no tempo e no espaço (1.10).

O texto aqui analisado (4.1-5) segue este propósito: o autor procura unir em torno do tema central acima sete expressões teológicas que, já naquela época,

## I – Análise do texto

### 1 - O ponto de chegada (vv 1-4)

procuravam tomar caminhos próprios, caminhos que ainda são seguidos nos dias de hoje: *corpo, Espírito, esperança, Senhor, fé, Batismo, Deus-Pai*. O texto, apesar de muito condensado, revela uma dinâmica bem clara por meio da qual o autor procura atingir o seu objetivo. Em três movimentos, são caracterizados: o ponto de chegada onde se processará a reunião; o processo empregado no cumprimento de sua tarefa; e, lado a lado, os elementos que formarão um só conjunto dentro dos propósitos divinos. O estudo constará de três partes: na primeira, faremos a análise do texto na seqüência dos três movimentos acima mencionados; na segunda, apresentaremos um exame especial da expressão *um só batismo*; e, na terceira, tentaremos fazer a aplicação da análise a algumas das preocupações atuais ligadas à questão do batismo.

O autor prepara uma prisão dentro da qual os elementos reunidos irão conviver e desempenhar as suas funções. A palavra *συνδεσμος*, que nas traduções em português aparecem como: *vínculo, laço, aquilo que une*, reforça a idéia de prisão, com o prefixo *sun*, “com”, dando a idéia de um elemento que aprisiona dentro de si vários objetos. O grande reforço para esta unidade é a presença do *Πνευμα*, Espírito, fazendo dela uma “unidade que o Espírito dá”. O autor está muito à vontade para falar sobre prisão porque, nesta perícope, ele mesmo se apresenta como o *δεσμιος*, o prisioneiro do Senhor. No texto, esta prisão tem um nome: *ειρηνη*, paz. Há uma coerência muito grande na escolha deste nome porque o autor já definiu bem o que ele entende por paz neste contexto de busca da unidade cristã. A unidade é conseguida em Cristo, mas acontece que a paz é Cristo, “ele é nossa paz” (2. 14). É ele quem promove a paz, remove a inimizade e cria “em si mesmo dos dois um novo homem, fazendo a paz” (2.15). Ele é o portador do evangelho da paz, pois ele

“veio e anunciou paz a vocês que estavam longe e paz aos que estavam perto” (2. 17).

## 2 – O processo para chegar à unidade

A tarefa na obtenção desta unidade consiste em uma grande caminhada onde o mais difícil é suportar a presença do outro e concordar que estão caminhando juntos para que, em definitivo, permaneçam juntos. O comportamento a ser aí assumido é aquele digno dos que foram chamados por Deus, tanto judeus como gentios (2.1-11). O autor já expôs a natureza desta vocação (1. 4-14), a situação de “ressuscitados com Cristo” (2.1-6), preparados para fazer só o que é bom (2. 10). Dentre as virtudes próprias dos vocacionados em Cristo, ele seleciona três, as quais são apresentadas em vocabulários pouco usados no Novo Testamento. A expressão *ταπεινοφροσυνη* é traduzida por humildade. Ela compõe-se de *ταπεινος*, humilde, mais *φρονεω*, usar a mente, pensar, com a idéia de usar o raciocínio com simplicidade, respeitando o raciocínio do outro. *Πραυτη*, traduzida por mansidão, amabilidade, delicadeza, determina a maneira de se tratar uns aos outros. *Μακροθυμια*, traduzida por paciência, longanimidade, compõe-se

de, *μακρος*, longe, o mais longe possível, *ε θυμος*, ira, raiva, fúria. É a atitude daquele que suporta, sem se irar, as maiores provocações do outro. Estas virtudes se completam dentro da virtude extrema da comunidade cristã, *αγαπη* o amor.

O tema do amor está assim tratado na Epístola: Deus, “com o seu muito amor” amou aos que estavam perdidos em pecados (2. 4-5) e os elegeu “em amor” (1.4), em Cristo, o qual “por amor” se entregou pela sua igreja (5. 2, 25), demonstrando um amor “que supera qualquer conhecimento” (3. 19). Por isso, o eleito está “arraigado e fundado em amor” (3. 17), devendo então “andar em amor” (5. 1), “seguindo sempre a verdade em amor” (4. 15), crescendo e “edificando-se em amor” (4. 16). É o tema do amor, enfim, que encerra a carta: “A graça seja com todos os que amam nosso Senhor Jesus Cristo com amor perene” (6.24).

## 3 – Análise das sete expressões teológicas

Como foi dito no início, o autor sabe que as expressões teológicas que ele vai reunir dentro do vínculo da paz já se fragmentaram nas diferentes interpretações e usos no seu tempo e, por isso, antes da unificação

geral, procura uma unificação interna em cada uma delas. E isto ele faz por meio dos numerais εις, μια, εν? um só, uma só. É bom lembrar que apesar dos esforços empreendidos pelos intérpretes primitivos neste sentido (I Co 3. 1,2; Hb 5. 12; 6.1), ainda hoje estas fragmentações continuam.

a) εν σωμα, um só corpo. Esta expressão parece formar juntamente com a seguinte, espírito, uma unidade: corpo e espírito. Mas a definição que a epístola dá ao corpo é clara: este corpo é a igreja (1. 22,23). O termo corpo faz parte de outras imagens usadas na epístola para representar a igreja: família, edifício, templo, esposa. (2. 19-21; 5. 25-30). Aqui, ela reforça e amplia algumas idéias já conhecidas sobre a igreja como corpo, visando a sua unidade, em época na qual as igrejas já eram muitas, com tendência para continuar multiplicando-se. Já se sabia que o corpo é um só (1 Co 12. 20), o corpo é de Cristo (1 Co 12. 27), congregando em si todos os povos, em todas as situações sociais (1 Co 12. 13). O termo corpo é usado pelo autor exclusivamente para se re-

ferir à igreja; em outros sentidos, ele emprega a palavra sarx, carne, tanto para o corpo das pessoas (2. 3, 11; 5. 29, 31, 6.5, 12) como para o corpo de Cristo (11. 15), e a sua grande contribuição é dizer que tudo está envolto em um grande mistério (5.32), oculto em Deus (3. 9) e manifestado por ele em Cristo (1.9,10), cuja revelação é a boa nova que faz com que a igreja seja reconhecida em todas as instâncias cósmicas (3. 9-10). De acordo com este mistério, a igreja forma um conjunto místico no qual Cristo é a cabeça e ela o corpo (1. 22, 23). Faz parte deste mistério a inclusão dos gentios na igreja, corpo de Cristo (3. 4-8). Este mistério, a inclusão dos gentios, foi revelado particularmente ao autor (3.3) e ele sentese na obrigação de o proclamar (3. 3; 6. 19, 20). Enfim, em coerência com o tema desenvolvido, a igreja, corpo de Cristo, se desenvolve e se edifica “em amor” (4.16).

b) εν πνευμα, um só espírito. A grande dificuldade é saber se o termo refere-se ao espírito das pessoas, em conexão

com o corpo, ou ao Espírito Santo. Na grande maioria das vezes, a palavra espírito na epístola refere-se ao Espírito Santo. Em 1.17, o espírito da sabedoria é dado por Deus juntamente com o espírito da revelação. E, em 4.23, a renovação do espírito está ligada à ação redentora de Cristo na criação do novo homem (cf. 4.21,22-24). A outra referência a “um só espírito” (2. 18) dá a entender que se trata do Espírito Santo. Em 2. 2, o termo espírito indica uma entidade cósmica, o “príncipe das potestades do ar”. Além disso, as outras expressões reunidas na perícopete têm, como já vimos com a expressão corpo, um sentido espiritual, teológico. Por isso, as traduções e comentários consultados, com exceção da *Tradução do Novo Mundo*, das Testemunhas de Jeová, optaram por Espírito, com maiúscula, logicamente referindo-se ao Espírito Santo. Na epístola, o Espírito Santo efetiva as revelações que Deus faz em Cristo.

É Deus quem prepara o mistério em Cristo, mas é o Espí-

rito quem o revela aos santos apóstolos e profetas (3. 5); Deus, em Cristo, cumpre a promessa da redenção dos gentios, mas é o Espírito Santo quem a sela em cada um (2.12; 3.6; 1.13); em Cristo, os eleitos judeus e gentios têm acesso ao Pai, mas quem os conduz é o Espírito (2. 18); em Cristo, Deus estabelece a igreja como um edifício, mas é o Espírito quem efetiva sua construção (2. 22); o louvor é dado a Deus em nome de Jesus Cristo, mas é o Espírito que dá vida e entusiasmo ao louvor (5.18); a batalha é de Deus em nome de Cristo, mas a espada da luta é o Espírito (6. 17); a oração é feita a Deus em nome de Cristo, mas é o Espírito quem a ilumina (6.18). Apenas uma vez o Espírito é apresentado como um ser independente, passível de se entristecer (4. 30).

c) *μια ἐλπις*, uma só esperança. É de se pressupor que o termo componha, com fé, uma dupla de virtudes teológicas. Contudo, a inclusão da esperança nesta relação dos cinco termos da perícopete tem um endereço bem determina-

do. Nas outras duas vezes em que aparece a palavra, ela refere-se à esperança na redenção em Cristo também para os gentios. Assim, os dois textos estabelecem o contraste, descrevendo com expressões pesadas a situação dos que não têm esta esperança na redenção (2.11-13) e, em linguagem viva, aqueles que a podem esperar (1.19). A ênfase nesta única esperança da igreja justifica-se porque a atenção estava sendo desviada na direção das coisas que se deveriam esperar. Na verdade, a epístola emprega dez termos comuns à linguagem apocalíptica, mas não os usa no sentido da apocalíptica corrente, mas em relação direta com o evento da salvação em Cristo.

Assim, tempo é o tempo da ação de Cristo, independentemente de ser presente, passado ou futuro (1. 10; 2. 12; 5.16); séculos referem-se tanto aos passados (3.9), ao presente (1.21) e aos futuros (1.21; 2. 7); dia aparece duas vezes referindo-se, no plural, ao presente (5.30) e ao “dia da redenção” (4.30), para o qual os eleitos já estão selados

no Espírito Santo (4.30), Plenitude e dispensação dizem respeito ao pleno cumprimento da promessa em Cristo (1.10, 23; 4.13; 3. 2,9; 1.10) e não a acontecimentos futuros; geração igualmente são as gerações passadas, presente e futuras (3.5, 21); o céu, nas cinco vezes em que aparece, relaciona-se com a terra em termos de espaço e não de tempo (13,20; 2.6; 3.10;6.12), as potestades espirituais, tanto do bem como do mal já estão em ação (1, 21; 3. 10; 4. 27; 6. 11, 12); os profetas são apresentados como autoridades constituídas dentro da hierarquia da igreja (2.20, 4.11); na sua ressurreição, Jesus traz à vida todas as coisas, incluindo a igreja (1.20-23) e, assim, os crentes já estão ressurretos juntamente com Cristo (2. 5,6) Enfim, o reino é “de Cristo e de Deus”, sem maiores informações sobre o tempo da sua implantação (5.5).

d) εἰς κυριος, um só Senhor: Nos textos teológicos e litúrgicos, o autor usa a fórmula “Nosso Senhor Jesus Cristo” nas definições de Deus

como Pai de Jesus (1.3,17; 3.14) e quando recebe ao lado do Pai as ações de graças (1.2; 5.20; 6.23). Só uma vez a fórmula aparece sem a referência ao Pai (6.24). Uma vez ela aparece invertida, “Cristo Jesus nosso Senhor”, na descrição de um ato que Deus fez em Cristo (3.11) e apenas uma vez “Jesus Cristo”, em uma forma teológica: “em Cristo”. As designações com uma só palavra estão assim distribuídas: “Cristo” aparece nas formas teológicas “em Cristo”, “de Cristo”, “com Cristo”, “sem Cristo” e, nas vezes em que ocorre a palavra sem preposições, também estão em um contexto teológico. “Jesus” ocorre uma única vez (4.21), na fórmula “em”. “Senhor”, porém, com uma única exceção (2.21), ocorre nos textos parenéticos, onde o Senhor é evocado como testemunha daquilo que é dito (4.1, 17), aquele cuja vontade tem de ser respeitada (5.10,17,22), a quem o louvor deve ser dado (5.19), cujo exemplo deve ser seguido (5.8), em nome de quem todos os atos devem ser

efetuados (5.8; 6.1,10). A evidência disto é que, com a exceção feita, o termo só é encontrado a partir do quarto capítulo, quando terminam os textos doutrinários e começam as parêneses e, nesta parte, a incidência é grande: treze vezes. Isto mostra que o termo já era de domínio da linguagem popular da igreja naquele tempo.

e) *μια πιστις*, uma só fé. Das sete expressões teológicas, a fé é a única que tem, na epístola, uma explicação sobre o que deve ser feito para se atingir a sua unidade (4.13,14). Em conformidade com o tema central da epístola, a unidade da fé se completa quando é atingida a plenitude de Cristo. Diferentemente de outras propostas do Novo Testamento, o caminho da fé não se dirige para o futuro, em forma de esperança e vitória final (Hb 11.1; Ap 2. 10), mas no aprofundamento da experiência em Cristo. Este aperfeiçoamento segue na direção do conhecimento e da perfeição. O autor empenha o próprio conhecimento que tem do mistério de Cristo (3.4), para

que, saindo da total ignorância na qual viviam antes, como gentios, (4.18) os eleitos tenham os olhos iluminados para saber o sentido de sua vocação, as riquezas de sua herança, qual a vontade de Deus (5.17) e qual esperança devem manter quanto às riquezas da herança própria da vocação que receberam em Cristo (1.18). A perfeição também é levada aos extremos da estatura de Cristo, o varão perfeito. Esta perfeição é exigida dos santos que se empenham no ministério (4.12).

A epístola aos Colossenses, cuja linguagem é aparentada a Efésios, também apela para esta perfeição (Cl 1.28; 3.14; 4.12). De um exame geral das sete vezes em que aparece a palavra na epístola, pode-se concluir que fé, em Efésios, está ligada mais à experiência individual do que ao corpo de tradições históricas e doutrinárias que o termo também poderia significar, pois ela fala claramente de “vossa fé, “nossa fé” (1.15; 3.12; cf. Jd 3). A fé é o complemento humano para o acesso à graça e a plena habitação de Cristo na vida dos

eleitos (2.8; 3.17) e para a defesa contra os ataques inimigos (6.12). A fé, ligada ao amor, é, para o autor, a grande credencial dos destinatários da carta (1.15; 6. 23).

- f) εν βαπτισμα, um só batismo. Este termo será tratado a parte. Basta aqui assinalar que ele só aparece esta vez, tendo de ser tratado no contexto da epístola, o que faremos no próximo tópico.
- g) εις Θεος, um só Deus. A referência Deus não só encerra a lista dos sete conceitos teológicos, mas o coloca acima de todos eles, dando a entender que a última expressão da unidade é o próprio Deus, e atingi-la consiste em encher toda a “plenitude de Deus” (3.20). A idéia de que Deus está acima de todas as coisas é expressa em duas afirmações básicas: Deus é Pai, e ele está sobre tudo, por tudo e em tudo. A apresentação de Deus como Pai se expressa no título “Deus Pai” (6.23), na junção de um atributo: “Pai da Glória” (1.18) e no destaque desta paternidade: Deus e Pai (1.3; 5.20). Deus é o Pai de Cristo, conforme a declaração expres-

sa em linguagem litúrgica: “Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo” (1.3) e na outra formulação “Deus de nosso Senhor Jesus Cristo” (1.17). O Pai de Jesus Cristo é também o nosso Pai (1.2; 5.20) e nos tem na conta de sua família (2.19; 3.5). Além disso, ele está cima de todas as coisas: sua vontade, sua sabedoria, sua palavra são soberanas (1.1; 3.10; 6.6; 6.17); nele estão os mistérios, a vida, a força contra os adversários (3.9; 4.18; 6.11,13). Por isso, convém escapar da sua ira (5.6) e reconhecer o seu grande poder (3.20).

Toda força de Deus está voltada a favor da igreja, dispensando sobre ela a sua paz, sua bênção, sua misericórdia (1.2,3; 2.4; 6.23), perdoadando, reconciliando, criando a nova criatura; dando os seus dons, (2.8,16; 3.7; 4.24,32). Mas Deus está presente em tudo. Deus está em Cristo, tudo o que ele faz ele o faz em Cristo, incluindo a revelação do grande mistério da reconciliação. Na epístola não há uma referência explícita quanto a Deus estar em nós, ou nós em Deus. O texto que mais se aproxima desta idéia, (2.22), afirma que somos “morada de Deus no Espírito San-

to” e “templo santo do Senhor” (2.21). Este texto, combinado com o mistério envolvendo as figuras do casamento e do corpo, cuja cabeça é Cristo (6.5.23,29, 30,32), dá a entender, em coerência com toda a exposição da epístola, que Deus está na igreja e em todos aqueles que a ela pertencem, porque ele está *em Cristo*, e porque a sua presença é efetivada pelo Espírito Santo.

## II – O sentido de “um só batismo” no contexto de Efésios

Desde seu início, a igreja preocupou-se com a unificação do batismo. Começou com a dificuldade a respeito do batismo de João Batista. A primeira tentativa de resolução foi atribuir o batismo com água a João, e o batismo com o Espírito Santo a Jesus (Mc 1.8 e parais; Jo 4.2; At 13.24,25). Em seguida, os apóstolos se esforçaram pela unificação do batismo de João com o de Jesus (At 18.25; 19.3,4). Paulo combate a tendência de diferenciar os batismos levando em conta a pessoa dos oficiantes (1Co 1.13-17). O autor da epístola aos Hebreus confessa ser a definição do batismo um problema, pois, apesar de julgar que ela fazia

parte dos rudimentos primeiramente ensinados e aplicados aos neófitos, vê-se ainda na obrigação de voltar a este ensinamento porque eles não haviam ainda progredido no assunto (Hb 6.1-3) Vivesse o autor até os dias de hoje e veria que a questão do batismo ainda não foi resolvida.

A palavra batismo aparece somente esta vez em Efésios e o autor também não trata mais diretamente do assunto. Então, o que ele quer dizer com “um só batismo”? A única forma de se buscar uma resposta é tentar entender a afirmação à luz do pensamento geral da epístola e mais particularmente dentro da perícopa onde ele está inserido. Assim procederemos, seguindo a exposição feita no item anterior.

### **a) O batismo e o vínculo da paz**

Resumindo o tema geral da carta como o propósito de Deus em reunir em Cristo os seus escolhidos, tanto os de perto como os de longe, e sabendo que esta reunião se dá em um plano cósmico e não dentro da linha do tempo, o batismo teria a função de marcar definitivamente os que foram chamados em Cristo. A igreja, na seqüência de sua história, tentou distribuir os sinais deste chamamento ao longo da vida do crente

por meio de ritos de iniciação, confirmação e uma graduação de ordenações aos que seguem as atividades oficiais. Por isso, a afirmação da epístola ressalta este caráter único e definitivo do batismo. O batismo corresponde também ao lado visível do vínculo, do laço, onde estão reunidas as principais expressões teológicas da igreja. Neste sentido, é importante lembrar o que foi dito aqui, que as outras seis expressões podem ser reunidas em três pares relacionados entre si: corpo e espírito, esperança e fé, o Senhor e Deus Pai, ao passo que o batismo aparece sozinho, podendo assim ser um ponto de encontro de todas elas. Mas o batismo tem de corresponder ao vínculo invisível proposto na carta: a paz. O batismo tem de ser um instrumento de paz e não motivo de dissensões, como tem acontecido ao longo da história. A outra correspondência com o lado invisível do vínculo é bem mais complexa e refere-se à relação entre o batismo e aquele que dá força ao vínculo da paz, o Espírito Santo. Este assunto será tratado abaixo e também na terceira parte deste estudo. No momento, basta lembrar que esta relação faz com que o batismo, um ato visível, tenha uma carga espiritual bem maior do que aquela que, às vezes, a ele atribuímos.

## **b) O batismo e a busca da unidade**

Embora seja de aplicação individual e tendo um caráter definitivo, o batismo deve servir também para ajudar na caminhada na direção da unidade, principalmente no relacionamento com os outros que estão também caminhando. Ficando apenas com as virtudes apresentadas no texto, o batismo nos convida a descer da condição de vocacionados, ressuscitados com Cristo, preparados para as boas obras, e caminhar com humildade no meio da multidão, como Cristo fez no seu caminho para o batismo (Lc 3.21); com a amabilidade de Cristo para com todos os que estão à beira do caminho (Mt 20.34 e paral.), com a resignação com que suportou todas as implicações de seu batismo (Mt 3.15; 20. 22, 23). Acima de tudo, o batismo deve trazer em si a prática da virtude maior, o amor, tão bem explorada na epístola. Talvez este seja o maior mistério a ser descoberto nas investigações a respeito do batismo: até onde ele representa o amor de Cristo, que vai muito além de todo o conhecimento humano.

Vejamos agora como o batismo se relaciona com as outras expressões com as quais ele está ligado pelo “um

só”, “uma só”. Esta identificação leva a pensar que todas elas estão em perfeita sintonia com o batismo. Lembrando, porém, o que foi dito no início a respeito da tendência de cada uma delas tomar caminho próprio e independente, é mais prudente verificar primeiro os possíveis pontos de conflito entre a unidade do batismo e a unidade da outra expressão em questão.

## **c) Um só batismo e um só corpo**

A epístola é clara em dizer que o corpo é a igreja de Cristo, da qual ele é a cabeça. Pelo que já foi dito do batismo, ele teria a função de assinalar, visivelmente e de maneira efetiva, a unidade do corpo. Paulo, contudo, já previa a possibilidade do batismo, ao contrário, ser uma prova visível da divisão da igreja, corpo de Cristo (1 Co 1.13), e, infelizmente, a previsão paulina tem-se concretizado ao longo dos séculos. A urgência de se firmar o compromisso do batismo com a unidade da igreja fica mais forte quando são lembradas as outras figuras da igreja em Efésios. O batismo tem de atestar o fato de que a igreja é a única esposa do Senhor, constituindo uma só família, morando na mesma casa e cultuando

no mesmo templo. Batizando tanto judeus como gentios, segundo um dos assuntos centrais da epístola, a igreja confirma, sem restrições, a sua unidade. Enfim, dentro do aprofundamento teológico da epístola, o batismo participa ativamente do processo da revelação do grande mistério escondido em Deus desde os séculos e revelado em Jesus Cristo.

#### **d) Um só batismo e um só espírito**

Apesar dos esforços desde os tempos neo-testamentários, ainda hoje persiste a tendência de se separar o batismo com água do batismo com o Espírito Santo. Voltaremos a este assunto na terceira parte. Aqui iniciaremos lembrando a dificuldade exegética em saber se o texto fala de espírito humano ou do Espírito Santo. Embora, como vimos, a opinião quase unânime é a de que a referência é ao Espírito Santo, vamos aproveitar esta dificuldade exegética para uma observação sobre o assunto. O batismo aplicado visivelmente a uma pessoa pressupõe que ele corresponda, formando uma unidade, com a disposição de seu espírito em conscientemente sentir-se ligada ao corpo de Cristo. Isto diz diretamente à importância da sã consci-

ência do batizando na eficácia do batismo, lembrando que, na epístola, o espírito de sabedoria é fundamental para que ele penetre nos mistérios dos quais o batismo é uma confirmação.

O selo visível do batismo torna-se mais forte ao se lembrar que ele representa as efetivações que o Espírito Santo faz de todas as revelações de Deus em Cristo, enumeradas na primeira parte deste estudo. Ao lembrar que a revelação de Deus em Cristo é confirmada pelo Espírito Santo ao “profeta e apóstolo” que ministra o batismo, ressalta-se a importância da autoridade do oficiante na eficácia do batismo. A importância da efetivação pelo Espírito dos atos de Deus em Cristo justifica que o batismo seja feito em nome do Espírito Santo. De tudo isto, pode-se concluir com a epístola que um batismo mal feito vai entristecer o Espírito Santo de Deus, no qual o batizando está sendo selado para o dia da redenção.

#### **e) Um só batismo e uma só esperança**

Muito se tem falado sobre o sentido escatológico do batismo. A Epístola aos Colossenses que, como já dissemos, guarda semelhança com

Efésios, descreve o batismo apontando para o futuro, para a ressurreição de Cristo (Cl 2. 12). É verdade que as interpretações atemporais e escatológicas dos eventos salvíficos parecem não afetar diretamente o batismo em sua prática. Não se ouve de igrejas que praticam um batismo “escatológico” diferente da forma comum deste sacramento. Assim, em conformidade com Efésios, o batismo sela visivelmente a revelação do grande mistério cósmico da redenção feita por Deus em Cristo. Isto se torna mais claro se examinarmos o uso que a epístola faz dos termos apocalípticos nela presentes, e também enumerados na primeira parte. Podemos lembrar apenas que, para a epístola, os eleitos em Cristo já ressuscitam. O próprio texto de Colossenses, citado, diz que os crentes já ressuscitaram em Cristo, pelo poder de Deus. A única expressão na epístola que apresenta um sentido futuro é o “dia da redenção”, mas ela afirma que os crentes já estão selados para este dia, garantindo, por antecipação, sua parte nesta redenção. O batismo é o sinal visível deste selo. A referência rápida ao Reino não permite conclusões a respeito de seu tempo de implantação. Só sabemos que ele é de Cristo e de

Deus e que os eleitos já têm garantidas a entrada e a herança neste reino. O batismo é o sinal visível que atesta estes direitos de entrada e herança no reino de Deus e de Cristo.

## f) Um só batismo e um só Senhor

O emprego, em Efésios, de “nosso Senhor Jesus Cristo”, no contexto doutrinário, e “Senhor”, no contexto da parênese, marca os dois pólos de relacionamento entre a prática do batismo e a ação redentora de Deus em Cristo. O batismo da igreja que estava nascendo é único, diferente dos demais batismos, porque ele é feito em nome do nosso Senhor Jesus Cristo; quem o ministra é testemunha da obra de Deus em Cristo; quem o recebe está confirmando a graça recebida de Deus em Cristo; por isso, o ato litúrgico do batismo deve referir-se claramente ao nome de nosso Senhor Jesus Cristo e estar repleto de ações de graças ao Senhor da Igreja, para dentro da qual o crente está sendo conduzido. Pelo batismo, ele está confirmado *em* Cristo, salvo *por* Cristo, é *de* Cristo e vive *para* Cristo. Mas a presença do Senhor não é para ser lembrada e invocada apenas na formalidade litúrgica. O batismo continuará no crente para toda a sua vida

como um sinal de que aquela vida é do Senhor e a igreja à qual ela pertence é do Senhor. E isto irá nortear a sua conduta e os seus interesses. É a obediência à vontade de Cristo que será a garantia de que ela continua servindo ao Senhor.

### **g) Um só batismo e uma só fé**

A fé, entendida como corpo de tradições históricas e doutrinárias da igreja, justificaria a unicidade do batismo como confirmação desta tradição e, ao mesmo tempo, como parte de seu conjunto doutrinário. Mas acontece que, como vimos, a fé explorada em Efésios está mais ligada à reação individual do crente e vinculada a sua experiência, conhecimento e busca da perfeição. O batismo é sinal de uma renovação em Cristo que conduz a uma experiência profunda, a qual evita o titubear imaturo entre as diferentes doutrinas e leva à firmeza em uma só fé no ato redentor de Deus em Cristo. Então, esta fé pessoal torna-se única, quando se aproxima dos mistérios de Deus revelados em Cristo. O batismo é sinal de iniciação nestes mistérios. Segue, daí, a importância do conhecimento que deve ser único, aprendido dos apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e douto-

res. O batismo, como ato de purificação, vai na direção onde a fé se unifica na perfeição que tem por modelo supremo a própria estatura de Cristo.

### **h) Um só batismo e um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, e por todos e em todos**

O fiel é batizado, primeiramente, em nome do Pai. Ele é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. O batismo confirma que o batizando está sendo conduzido aos mistérios da união ao Pai, pela intermediação de seu Filho. Mas ele é conduzido também a participar da ampla família da qual Deus não é apenas o Pai, mas sobre a qual exerce seu domínio e está presente no meio dela. E, nesta aproximação, o batismo é sinal visível de que ele sente que Deus é o seu pai; ele pode falar “meu Pai” e, na companhia da igreja, dizer: “nosso Pai”. E, assim, se consolida a ligação do batismo com as outras expressões unidas pelo vínculo da paz. O batismo único e verdadeiro é o que é feito em nome do Deus Pai, do Senhor e do Espírito Santo, indicando que o batizando dá entrada à Igreja, corpo místico, do qual a cabeça é Cristo. Ele é confirmado pela fé que

une oficiantes, batizando e toda a Igreja de Cristo, e é confirmado na esperança de que o batizando está sendo selado para o dia da redenção.

### **III - Efésios e alguns problemas atuais com o batismo**

Apesar dos esforços da igreja neotestamentária, alguns problemas ligados ao batismo continuam ainda hoje. Iremos, de forma resumida, prendendo-nos às informações da epístola aos Efésios e, mais especificamente, à perícopé aqui estudada para ver quais as possíveis respostas da carta a alguns destes problemas ligados ao batismo. Passaremos, primeiro, por três problemas que, para usar a linguagem de Hebreus, pertencem aos “rudimentos” da doutrina do batismo, isto é, problemas que há muito deveriam estar resolvidos, mas que ainda vêm à tona quando o assunto do batismo é discutido: o batismo infantil, as formas do batismo (imersão ou aspersão) e o batismo com o Espírito Santo. Será examinada também a questão do rebatismo, ou seja, a necessidade de batizar novamente alguém que já foi

batizado em outra comunidade cristã. Finalmente, veremos algumas implicações entre o batismo cristão e as questões ligadas à ecologia, tema de grande atualidade.

#### **1 – Efésios e os rudimentos do batismo**

##### **■ a) Efésios e o batismo infantil**

Nem a epístola nem os demais livros do Novo Testamento tratam diretamente do assunto e, por isso, temos de trabalhar com inferências tiradas da análise efetuada nas primeiras partes deste estudo. A insistência da carta em que o crente tenha sabedoria, discernimento, esteja em condições de observar os princípios éticos básicos da vida em sociedade, tenha fé, paciência, capacidade para lutar contra os adversários de toda ordem, levam a pensar que a pessoa, para ser batizada, deve estar em condição de preencher todos os requisitos acima, ou seja, deve ter idade compatível com estas exigências. Três dados da carta, porém, são muito importantes para o exame do outro lado da questão. O primeiro é o tratamento dado pela epístola ao tema da família de Deus. O desenvolvimento deste tema apresenta uma evolução interessante: a igreja, como família de Deus, faz parte da

grande família que, nos céus e na terra, tomam o seu nome. No caminho inverso desta evolução, compartilhamos da conclusão do teólogo do Novo Testamento C. F. D. Moule: "... somos levados a concluir que, para o Novo Testamento, a família é geralmente a maior unidade ... parece ter sido a família (compreendendo, sem dúvida escravos e servos, bem como parentes consanguíneos) que formava o maior grupo a que se proclamou o evangelho e que a 'comunidade familiar' representava o modo normal de crescimento e expansão de tal unidade"<sup>5</sup>. O autor cita, em seguida, quinze textos bíblicos que confirmam seu ponto de vista. É interessante observar que, na epístola, as normas de comportamento da igreja se identifiquem com as "regras do Lar", conselhos ao marido, mulher, filhos, servos e senhores. Se a família representa uma unidade da igreja, todos os seus membros, independentemente da idade, têm direito a serem batizados.

O outro dado é a insistência no crescimento, presente principalmente nas figuras da igreja: o edifício e o corpo. Os crentes da epístola não podem permanecer como meninos,

mas devem apresentar o crescimento na direção da perfeita unidade em Cristo Jesus. Isto leva a pensar que, para a epístola, o amadurecimento não é exigência prévia para o batismo, mas resultado do crescimento posterior a sua aplicação. Aqui entra a questão acerca da necessidade de outras confirmações oficiais ao longo da vida do batizado. Mas na epístola, este aperfeiçoamento não vem na forma de novos atos oficiais e, sim, por meio da ação constante da igreja, com a ajuda de seus pastores e doutores, visando ao crescimento em sabedoria, discernimento e disciplina de vida, na direção do ideal de perfeição cristã. Finalmente, a idéia de família e crescimento leva à grande ênfase da epístola: a igreja é o corpo de Cristo. Este corpo tem a sua forma visível nas igrejas que militam na terra, das quais o batismo é o selo também visível de sua pertença à grande família de Deus. As famílias batizadas constituem as células deste corpo que é a igreja de nosso Senhor Jesus Cristo.

#### ■ b) Efésios e as formas de batismo

Há apenas uma referência à água na epístola. Ela está ligada à figura da esposa de Cristo e diz respeito à lavagem da purificação. É difícil de-

<sup>5</sup> C. F. D. MOULE. *As Origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1979, pp. 147 ss.

duzir alguma conclusão deste texto sobre a forma da aplicação da água no batismo pelo fato de Efésios trabalhar com uma linguagem altamente simbólica. No próprio texto citado, a união entre marido e mulher é evocada para falar dos mistérios da união entre Cristo e a igreja, e, nesta comparação, a água simboliza o elemento responsável pela pureza da mulher no compromisso para com o seu marido. Outros elementos são lembrados nas outras figuras da igreja para mostrar este mesmo ideal de aperfeiçoamento. A igreja, edifício de Cristo, tem na figura da pedra angular a união em torno de Cristo. A igreja, templo de Cristo, tem nos apóstolos e profetas a marca da santidade do povo de Deus. A igreja, corpo de Cristo, tem na figura da cabeça o comando de Cristo sobre o seu corpo que é a igreja. Igualmente são vários os elementos que, como a água, concorrem para o aperfeiçoamento dos santos.

O sangue de Cristo promove a redenção e aproxima os povos distantes, a luz manifesta todas as coisas que estavam ocultas e ilumina o entendimento transformando em sábios os que andavam nas trevas da ignorância. A graça de Deus outorga o grande dom da salvação; o poder de Deus transfere poder aos que

anunciam o seu evangelho; o amor de Deus é estímulo para que todos cresçam e andem em amor. Assim, a multiforme ação de Deus produz também diversos resultados na vida dos eleitos: a ressurreição, o surgir de um novo homem, a perfeição, o amadurecimento, o discernimento dos mistérios divinos. Portanto, a ênfase não está na quantidade da água ou na forma como é aplicada, mas no sentido mais profundo de tudo o que ela representa no batismo.

### ■ c) Efésios e o batismo com o Espírito Santo

Do que foi dito até aqui sobre a relação entre batismo e Espírito Santo na epístola *aos* Efésios, podemos afirmar que as áreas de ação destas duas expressões teológicas não se sobrepõem, mas estão em uma relação complementar, o que justifica plenamente a afirmação de que há um só batismo, e não dois como começou a ser pensado na comunidade cristã primitiva, pensamento que ainda perdura em algumas organizações eclesiais hoje. Não há um batismo com a água e outro com o Espírito Santo, mas um só batismo. Lembremos apenas o tratamento dado a três figuras usadas na epístola: a relação entre corpo e espírito; a função do selo na efetivação das obras

de Deus em Cristo; e o símbolo da água na purificação da igreja. Corpo e espírito não representam entidades separadas, mas constituem-se em uma unidade. Corpo e espírito adquirem na epístola, como vimos, dimensões teológicas: a Igreja e o Espírito Santo.

Assim, o batismo só pode ser aplicado ao Corpo, igreja de Cristo, quando o Espírito já agiu em seu espírito, promovendo com a unidade do Espírito a unidade da fé. O selo, como penhor da herança dada por Deus pela fé do evangelho da salvação, é dado pelo Espírito Santo. Por isso, a epístola usa um termo teológico *promessa* como um seu atributo: o “Espírito Santo da Promessa” porque ele sela todas coisas prometidas por Deus, incluindo a própria promessa da presença do Espírito Santo na vida da igreja. Este selo da inclusão substitui o outro selo, a circuncisão, que excluía da promessa os gentios. Há uma identificação tão grande no cumprimento desta tarefa, que a quebra do selo da promessa divina provoca tristeza no Espírito Santo. O batismo é a confirmação visível deste selo da promessa, não podendo dele ser separado. Finalmente, tomando a simbologia da lavagem da água, ela representa a implantação pelo Espírito de toda a

purificação da igreja consumada pelo mistério da redenção feito por Deus em Cristo. A água perde todo o seu sentido e o seu simbolismo se separada deste mistério. Então, o batismo é um só, a confirmação do selo do Espírito Santo da Promessa, que efetiva toda a ação de Deus em Cristo a favor de sua igreja.

## 2 – Efésios e o rebatismo

Dentre os debates teológicos contemporâneos está a discussão sobre a necessidade de se rebatizar pessoas já batizadas em outra organização eclesial cristã. A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil em sua última Assembléia (26 a 31/1/2007) tomou posição a respeito do rebatismo de membros provenientes da Igreja Católica Apostólica Romana. Neste espaço, vamos, de forma resumida, indagar qual a contribuição que Efésios e, principalmente, a perícopes em estudo têm a dar sobre o assunto.

De início, há três aspectos muito trabalhados nela que parecem desencorajar o rebatismo: a própria afirmação “um só batismo”; o seu caráter ecumênico na inclusão dos gentios; e o sentido cósmico do mistério da redenção em Cristo.

Já vimos que a afirmação “um só

batismo” não surge do nada, mas é um eco do esforço da igreja em unificar o batismo de João Batista e o de Jesus, de unificar o batismo com água e o batismo com o Espírito Santo, de evitar que o batismo se identifique com o apóstolo ou outra autoridade que o ministrou. A epístola lembra os muitos ventos de doutrina que estavam confundindo os crentes e causando dissensões na igreja. Tanto assim que o autor da epístola aos Hebreus já fala de “doutrina dos batismos”, no plural.

A carta aos Efésios é dirigida aos gentios e seu assunto central é o mistério da sua inclusão na igreja, corpo de Deus, cuja cabeça é Cristo. Neste sentido, segundo a carta, o batismo se contrapõe à circuncisão, que, ao contrário, separava a comunidade de Israel do restante dos povos. Esta separação discriminava os incircuncisos como um povo estranho, sem esperança, sem Deus no mundo. A redenção pelo sangue de Cristo, porém, derrubou a parede da separação, aproximou os que estavam longe dos que estavam perto e de ambos os povos fez um, passando os gentios a serem co-herdeiros, membros do mesmo corpo e co-participantes das promessas do evangelho, matando assim toda a inimizade entre os povos. Então, a afirmação “um

só batismo” tem raízes profundas no espírito inclusivo dos mistérios da salvação em Cristo.

Ainda deve ser lembrado o caráter cósmico do qual se revestem em *Efésios* as expressões teológicas identificadas pelo “um, uma só”. Trabalhando com as categorias teológicas de *eleição, predestinação*, a carta indica que as inclusões não acontecem dentro de uma linha histórica, mas se processam desde a eternidade dentro dos mistérios do Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo e de seu Filho. Assim, por exemplo, a inclusão dos gentios na igreja, corpo de Cristo, não se dá no início da nossa era, mas está confirmada desde a fundação do mundo. Neste sentido, o batismo não vai separar comunidades que surgem nos diferentes tempos e espaços, mas assinalar os filhos da igreja, esposa eleita desde todos os séculos.

Todavia, a carta abre espaço não para uma defesa do rebatismo em si, mas para que a discussão seja aprofundada para além de um simples sim ou não em referência à questão. E isto vem do fato de que a sua proposta não é a soma de sete expressões teológicas únicas e perfeitas, mas, sim, a criação de uma nova unidade, única e perfeita, unidade que ela chama de “vínculo da paz” e

que engloba em si todas as sete. Neste sentido, a prática correta do batismo não vai responder por si só pela unidade da igreja e, sim, a concordância em todos os pontos de sua vida, aqui representados pelas outras seis expressões teológicas. Isto fica claro quando aplicamos as informações da carta às exigências de um batismo correto: a autoridade divina em nome de quem ele é realizado, a participação humana em sua realização e a realidade que ele representa.

O batismo é realizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ou, na linguagem da carta, em nome de um só Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, de um só Senhor, nosso Senhor Jesus, e de um só Espírito, o Espírito Santo da promessa. Neste sentido, Efésios oferece elementos que vão muito além de uma simples forma trinitária. Deus é um só e não há outros deuses nos céus e na terra além dele. Ele está envolto em mistérios que ultrapassam a compreensão humana e, por isso, não pode ser imitado e muito menos criado pela imaginação humana, e age com total soberania na criação e redenção de toda a sua criatura. Nosso Senhor Jesus Cristo é o Filho que, nos mistérios divinos, realiza a reconciliação proposta pelo Pai. Todo processo da salvação é feito

nele, por ele e para ele, não havendo no céu nem na terra outro nome pelo qual podemos ser salvos, mas ele também é o Senhor que acompanha todas as ações da vida da igreja. O Espírito Santo é o único Espírito, que efetiva na igreja todas as ações do Pai realizadas em Cristo.

Participam do batismo os que professam uma só fé e são alimentados por uma só esperança. Esta fé tem de ser, primeiramente, bem compreendida porque ela envolve mistérios incluindo a eleição ou predestinação com a qual Deus escolhe seus filhos. Por isso, a fé tem de ser bem definida para que não se torne um emaranhado de proposições sem um sentido central. O autor da carta empenha a sua experiência pessoal para mostrar que o ministrante tem primeiro de assimilar todos os mistérios da fé para que possa agir em sã consciência, contando com toda a confiança dos batizados. Estes, por sua vez, devem ser preparados e instruídos em todos os mistérios para que possam, depois, dar razão da fé na qual foram batizados. O mesmo se espera da igreja para a qual adentra o novo membro. Mas todos, oficiantes, batizados e a igreja que testemunha e recebe o novo membro, devem estar envoltos na mesma e úni-

ca esperança de que as promessas do mistério divino se cumprirão na vida do recém recebido. Esta esperança deve se manifestar em ambiente alegre, participativo, com muitas ações de graças ao Deus Trino invocado no batismo.

Efésios, enfim, é um apelo para que o batismo mostre realmente o que ele é: o símbolo da unidade da igreja, a prova visível de que ela é um só corpo. Ele é um desafio para se pensar se a igreja de hoje é, na verdade, um só corpo ligado à cabeça, Jesus Cristo, se ela está ligada pelo vínculo da paz. O batismo é um desafio pela luta em favor da paz, da busca da perfeição, da santidade, do viver responsável, como família de Deus, nos atos mínimos de nosso viver diário. Mas, com o seu tema central, a inclusão dos gentios, a epístola lembra que o batismo não é um sinal de exclusão, mas de inclusão, que pertencer à família de Deus não significa renunciar à família humana, mas, pelo contrário, responsabiliza a igreja a derrubar as paredes de separação e a congregar todos os excluídos para formar a ampla família que, no céu e na terra, toma o nome de Deus.

<sup>6</sup> Witness LEE. Living Stream Ministry. Califórnia: Anaheim, 1991 pp. 39 ss.

### 3 - Batismo e ecologia

Witness Lee<sup>6</sup> cita Efésios 3.8 para se referir às riquezas da terra. À primeira vista, a análise parece forçada porque, na carta, as riquezas referem-se à graça, à glória e à misericórdia de Deus e, no texto citado, ela fala das riquezas de Cristo. Mas, na visão cosmológica de Efésios, as múltiplas e insondáveis riquezas de Deus abrangem tudo o que existe nos céus e na terra. Outro texto que chama a atenção também é 1.4, que fala na redenção da propriedade de Deus, normalmente entendida no contexto como uma referência àqueles que ouviram e creram no evangelho da salvação. Mas, na mesma visão da carta, tudo é propriedade de Deus. Por isso, podemos pensar de acordo com a carta em uma redenção cósmica, já que a participação da natureza na restauração divina tem lugar na teologia paulina (Rm 8.19-23). Assim, podemos compor algumas idéias sobre ecologia, seguindo alguns assuntos da carta: o Deus criador, a ação destruidora dos seres humanos, a responsabilidade dos eleitos na preservação da criação divina, e a água como o símbolo da vida na terra.

Há apenas uma, mas definitiva, informação sobre a criação. Nela, Deus é o Deus que tudo criou. No livro, porém, tudo respira esta cria-

ção: a unidade, a harmonia, a perfeição, o movimento, a continuidade, a beleza. Ela revela a preocupação do próprio Deus no sentido de que todas as coisas voltem à perfeição do tempo em que foram criadas, pois é registro de todo o empenho de Deus em seu Filho para reunir as coisas que, agora, estão distantes entre si.

Os que são desobedientes à vontade de Deus são descritos na carta como agentes da morte. Suas ações são destrutivas, pois seguindo a vaidade de seus pensamentos, não cooperam para o bem da criação divina; seus pensamentos semeiam as trevas, ofuscando a luz deste mundo, e desprezam a vida de Deus. Insensíveis à harmonia e à beleza, entregam-se à dissolução do que está tão bem construído; semeiam a impureza em um mundo asseado e limpo; insistem em manter os padrões velhos e corrompidos; com engano e falsidade, deturpam as verdade e a justiça de Deus. Enfim, rejeitam a proposta da criação de um novo ser humano dentro de um mundo recriado segundo a vontade de Deus.

Os eleitos de Deus, porém, são chamados para serem novas criaturas, feitura suas, criados para as boas obras em um novo mundo, desfrutando corretamente das riquezas de sua herança, cooperando com fé, es-

perança e amor para o crescimento da grande família de Deus, nos céus e na terra, cultivando uma vida sem inimizades, sem mentiras, e na terra, cultivando uma vida sem inimizades, sem mentiras e corretamente das riquezas de sua herança, sem ira, sem roubos, sem ofensas verbais, gritarias e blasfêmias, sem ira, sem cólera, sem amargura, antes ajudando os outros, trabalhando, edificando com suas palavras, sendo benignos, compassivos, perdoadores, evitando toda sorte de impureza. Enfim, andando como filhos da luz para que a criação de Deus continue frutificando e crescendo para o louvor de sua glória.

Assim, o batismo é testemunha do compromisso que a igreja tem com a água viva que, com seus mananciais, fontes, rios e mares, com a sua chuva de bênçãos, alimenta a vida no céu e na terra; compromisso com a água limpa que combate as impurezas e a sequeidão da terra; com a água límpida que mata a sede e refrigera o cansado; com a água que salta desta vida para a vida eterna; com a água que sai do simbolismo e se identifica com a Água Viva, Jesus Cristo; com a água pura que lava as impurezas do mundo.

---

*O Rev. Lysias é professor no Seminário Teológico de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*

# Um estudo em 1 Coríntios 11. 17-34 com vistas à participação de crianças na Ceia



## Introdução

Vivemos, na IPI do Brasil, um contexto de mudanças decorrentes da aprovação final das *Ordenações Litúrgicas*. Entre os pontos discutidos está o convite aos membros não professos para participarem da mesa do Senhor. Como toda mudança, essa também enfrenta dificuldades naturais, ainda que o assunto não seja novo e tenha sido estudado com cuidado por uma comissão nomeada pela Assembléia Geral da Igreja.

Quando falamos do sacramento da eucaristia, pensamos logo no texto paulino, conforme a 1ª carta aos Coríntios, capítulo 11. Neste artigo examinamos o texto do apóstolo, a partir do seu contexto. Sabemos que Pau-

Fernando Bortolieto Filho

lo, em suas cartas, tratou de problemas específicos e seu propósito aqui não é o de dar orientação geral para a celebração eucarística. Ele pretende atacar um grave problema que ocorria em Corinto. Na verdade, desejamos saber se o texto pode ser utilizado como argumento contrário à participação dos não professos (principalmente crianças) na mesa eucarística.

Sabemos que a leitura bíblica que não leva em consideração o contexto é tendenciosa e superficial, e poderíamos citar inúmeros exemplos de interpretações de textos prejudicadas pela falta de atenção com relação ao seu contexto. No caso de 1 Coríntios 11, temos duas expressões sempre lembradas:

*“Examine-se, pois, o homem a si mesmo...”*; *“...quem come e bebe sem discernir o corpo...”*. Tais expressões, para muitos, levariam ao impedi-

mento de pessoas que não são capazes de realizar o “auto-exame” e de “discernir”. Será esta a mensagem deste texto?

## **Análise do texto**

Temos inúmeros argumentos para perceber a comunidade de Corinto como especialmente problemática. Basta ver o tom das cartas de Paulo enviadas à comunidade nesta cidade. Parece que a carta toda tem o tom de “puxão de orelhas”. Para citar apenas alguns problemas, os cristãos de Corinto são chamados de carnais por provocarem divisões internas e tinham dificuldades na compreensão dos dons espirituais.

Características da cidade são lembradas quando os comentaristas querem justificar a situação da comunidade. Corinto era uma cidade de passagem, cidade de circulação de novidades, o que, obviamente, atingia a igreja. Além disso, é importante salientar uma característica importante indicada por G. Theissen, que é a forte estratificação social (1987, p.149).

## **Nossa perícopes**

O trecho que nos interessa está no capítulo 11, do v.17 ao 34. O capítulo 11 inteiro parece ter um mesmo foco: o comportamento no culto. O texto imediatamente anterior trata da postura das mulheres na igreja, enquanto o posterior (cp. 12) coloca em discussão a questão da unidade da igreja, assunto diretamente relacionado com o comportamento dos crentes de Corinto no momento da celebração da Ceia do Senhor.

O nosso texto pode ser claramente dividido em três partes:

1 – v.17 até v.22.

2 – v.23 até v.26.

3 – v.27 até v.34.

Podemos resumir as três partes com as seguintes expressões (cf. Theissen, 1987, p.153):

1 – Constatação

2 – Tradição

3 – Admoestação

As três partes indicam uma exposição muito clara: primeiramente, um grave problema é colocado; em seguida, a tradição recebida pelo apóstolo sobre a Ceia é lembrada e, finalmente, são apresentadas instruções corretivas.

## Parte 1

O apóstolo inicia o texto indicando seu profundo desapontamento. A situação é de absoluta calamidade! Sem meias palavras, o problema é colocado com ar de decepção: *“porquanto vos ajuntais não para melhor, e sim para pior”*. Devemos notar que a preocupação do apóstolo, neste caso, não é corrigir falhas pontuais que afetam a correta realização de um rito. Os problemas internos ali afetavam e fragmentavam a constituição da comunidade que deveria se reunir em nome de Jesus Cristo e ser santa em seu com-

portamento, demonstrando gratidão ao Senhor (Orr & Walther, 1976, p.269).

O assunto dos capítulos iniciais da carta é retomado: há partidos (*aireseis*) e, por isso, ocorre o que constitui a constatação principal: *“Quando, pois, vos reunis no mesmo lugar não, é a Ceia do Senhor (kyriakon deipnon) que comeis”*. Barrett (1968, p.262) acentua a importância da expressão “Ceia do Senhor” como algo que se fazia para o Senhor, em sua memória, honrando o Senhor. Em vez da Ceia do Senhor, cada um tomava sua própria ceia (*idion deipnon*). Nada mais desastroso poderia acontecer naquela ocasião, pois aquele era o momento comunitário por excelência. Vários participantes, especialmente os mais abastados, se serviam antecipadamente, causando constrangimento para os pobres que, muitas vezes, não tinham nem mesmo a própria refeição. Theissen observa (1987, p.159) que na época havia um “modelo comportamental” segundo o qual pessoas de extratos sociais diferentes eram servidas de maneiras também diferentes em refeições comunitárias. Havia um sério problema na comunidade, envolvendo a postura dos mais ricos, que ofendia os necessitados (Theissen 1987, p.153).

Ora, se aquilo que ocorria não era a “Ceia do Senhor”, aquele ajuntamento de pessoas não era digno do Senhor. Vamos, assim, percebendo o que significa participar “dignamente”. Aquelas refeições eram “injuriosas àquilo que Cristo instituiu...” (Von Allmen 1968, p.84).

## Parte 2

Aqui temos o fundamento teológico para a celebração da Ceia do Senhor, trazido da tradição: *“Porque eu recebi do Senhor o que também vos entreguei...”* (v.23). É interessante lembrar que, com palavras semelhantes, Paulo se dirige à comunidade para falar sobre a ressurreição, no capítulo 15. Essas palavras, que Paulo diz ter recebido, são as palavras da “instituição”, repetidas sempre que a Ceia do Senhor é celebrada. Elas têm um especial valor, já que são as mais antigas sobre a instituição da Ceia do Senhor. Nelas a questão da “memória” tem lugar primordial. Sabemos que “memória”, para o povo de Deus, não era meramente “ter alguma recordação”. A memória torna o passado presente; o passado tem efeitos objetivos no presente; o presente alimenta-se efetivamente do passado (Gonçalves, 2007, p.25).

O corpo do Senhor é “*dado por*

*vós*”. A idéia de “dádiva” é primordial para celebrar a Ceia do Senhor. Por isso ela é uma “eucaristia”; o próprio Cristo, antes de partir o pão, dá graças a Deus. Os participantes, nas comunidades primitivas, viviam intensamente o momento eucarístico, trazendo os alimentos como ofertas para a participação comunitária. E a comunidade, influenciada pela participação na Ceia do Senhor, dedica-se inteiramente ao seu Senhor para a missão.

No sangue de Cristo, está o novo concerto, uma nova forma de perceber a realidade, inspirada na mensagem do evangelho, anunciada de maneira vibrante sempre que a comunidade cristã toma o pão e bebe do cálice. O novo concerto é selado pelo sangue de Cristo, o servo de Deus, que se entrega para a redenção do seu povo.

## Parte 3

Nas exortações finais, estão as expressões que costumam causar embaraço. O que ocorre é que não temos condições de entendê-las sem que consideremos atentamente o texto inteiro. Primeiramente, observando a terceira parte do nosso texto, devemos perguntar: o que significa comer o pão e beber o cálice indignamente? Só podemos respon-

der a questão à luz do v. 21: a verdadeira calamidade reinante na comunidade de Corinto é a resposta. Ao agir da forma indicada no v. 21, a igreja nega o oferecimento de Cristo e deixa de receber o oferecimento gracioso do Filho de Deus. Significa não se dar conta da presença espiritual do Senhor. Participar dignamente não se refere à dignidade pessoal dos participantes, tendo em vista qualidades individuais. Se entrarmos por esse caminho, retiramos o foco, que está sobre a graça, transferindo-o para o mérito, mas, em princípio, ninguém é individualmente digno de ter lugar à mesa do Senhor. Em Corinto, havia uma postura comunitária indigna: a mesa da união se tornara a mesa que acentuava as diferenças sociais.

Segundo o texto do apóstolo Paulo, podemos concluir que retirar da Ceia o clima de irmandade é a atitude capaz de profaná-la: "... profanação se dá quando os poderes da morte se apropriam da Santa Ceia." (Santa Ana, 1986, p.78). Os poderes da morte em Corinto estavam representados pelo egoísmo e o individualismo.

Diante do exposto, o apelo ao auto-exame, v.28, somente poderá ser bem compreendido se estiver relacionado com a participação de

todos no Corpo de Cristo. Não se trata de um exame intimista e individualista, mas de um exame em função de uma situação absurda, de negação da dimensão comunitária. E a dimensão comunitária é fundamental, pois todos devem começar e participar juntos (v.33).

Assim, o juízo vem sobre aqueles que comem e bebem "*sem discernir o corpo*". Mais uma vez, reafirmamos que também esta expressão, tão lembrada, não pode ser retirada do contexto, pois não terá o sentido proposto. A questão do discernimento significa: de qual ceia estamos participando? De uma ceia própria, ou da Ceia do Senhor? A refeição própria, *idion deipnon*, pode ser feita individualmente, cada um em sua própria casa. Contudo, a Ceia do Senhor, *kyriakon deipnon*, é feita na companhia das pessoas que estão integradas na família de Deus. Na eucaristia, celebramos que em Cristo somos um!

As palavras de condenação são duras, pois aqueles que agem em conformidade com os vv.21 e 22 não aceitaram os "termos" da Nova Aliança. O sangue de Cristo é símbolo para celebração de um novo tempo: os desprezados agora têm vez; os que nada podem trazer para o banquete têm também direito a ele.

## Sentidos da Ceia do Senhor

“Em primeiro lugar, a Santa Ceia surge como um ato que possui uma grande variedade de sentidos. É comunhão; é lembrança de libertação; é compromisso com o Reino; é expressão de uma comunidade militante; é mistério da presença de Jesus Cristo naqueles que crêem; é motivação para a unidade; é alimento e força para nos mantermos dinâmicos na luta exigida pelo desdobramento da missão do povo de Deus... É, ao mesmo tempo, sentimento intenso e iluminação da mente; é motivo de obediência a Deus; e convocação ao exercício da esperança. Lamentavelmente, muitas vezes tentamos centrar demasiado o sentido da Eucaristia numa só coisa.” (Santa Ana, 1986, p.9)

Como observamos, no trecho acima a Santa Ceia é uma verdadeira riqueza para o povo de Deus. O texto bíblico que estudamos tratou de um problema localizado, um problema difícil, voltado para a expressão comunitária da Eucaristia.

Tomando em conta aspectos aprendidos com as recomendações paulinas para a comunidade de Corinto, podemos agora refletir de maneira mais aberta sobre alguns

sentidos da Ceia do Senhor. Júlio de Santa Ana nos mostrou no trecho acima que os sentidos são diversos. Comentaremos alguns.

## Santa Ceia e Páscoa

Segundo o evangelho de Lucas, depois dos preparativos para a celebração da Páscoa, Jesus diz: “*Tenho desejado ansiosamente comer convosco esta Páscoa, antes do meu sofrimento*” (22.14). Realmente, aquela Páscoa era especial. Para os judeus, a Páscoa era a memória da libertação, momento marcante da atuação de Javé, que viu o seu povo em aflição e lhe fez a promessa de uma boa terra, onde haveria alimento para todos. A Páscoa era uma refeição festiva, familiar, cheia de significados e cada elemento dava razão para que a alegria da libertação estivesse presente.

Joachim Jeremias diz que Jesus, ao celebrar aquela Páscoa especial com os seus discípulos, além da oração de gratidão, que era natural, acrescentou algumas palavras explicativas. Essas palavras tornaram aquela Páscoa diferente das outras; contudo, as palavras explicativas não foram encaradas como algo estranho pelos discípulos. Afinal, como

lembra Jeremias, o rito da Páscoa incluía a explicação do simbolismo da refeição para os filhos (1978, p. 42). Agindo assim, Jesus inaugura um novo momento para a celebração pascal, no qual ele mesmo seria indicado como o cordeiro cujo sangue traria libertação ao seu povo.

Com isso, podemos entender um pouco melhor a grande indignação do apóstolo Paulo ao ver uma comunidade, que ele conhecia tão bem, entregue aos modelos sociais vigentes, segundo os quais os humildes são desprezados, os pequenos são ignorados. Não era mesmo possível participar da Ceia do Senhor sem abertura para o irmão. A situação em Corinto não era condizente com um povo que nasceu porque seu Deus o viu em aflição e decidiu libertá-lo.

## Santa Ceia e Reino de Deus

O ministério de Jesus foi marcado pelo anúncio do reino de Deus. Jesus nos ensinou a orar dizendo: “*venha o teu reino*”. Ao falar do reino, Jesus usa a imagem de um banquete festivo (cf. Lc 14.1-4). Será bem-aventurado aquele que comer pão no reino de Deus (v.15).

Portanto, quando falamos da re-

feição eucarística, estamos no centro do anúncio do evangelho. Quando estamos à mesa com irmãos e irmãs, anunciamos o evangelho, até que Ele venha (1 Co 11.26). A Ceia é “o dom antecipado da plena realização do reino de Deus”. É a mesa na qual o Pai aguarda seus filhos perdidos (Jeremias, 1978, p.51). Assim, a realização da Ceia do Senhor é incompatível com qualquer postura de exclusão. A mesa do Senhor deve se tornar a boa influência para o mundo dividido em que vivemos. Ela jamais poderá se conformar com este século.

## Santa Ceia e Graça

O acesso à mesa do Senhor testimonia a graça de Deus. O convite à mesa do Senhor é o convite gracioso de Deus, nosso Pai, que se ofereceu, em Cristo, para nos dar a cidadania do seu Reino. Assim como fomos recebidos pelo batismo na família de Deus, não por méritos, mas pela manifestação da graça de Deus, assim também somos, como parte da família, incluídos no banquete da Ceia do Senhor.

Muitas vezes, o texto escrito aos coríntios, quando interpretado de maneira inadequada, tem servido

para impedir o acesso à mesa do Senhor. O acesso à mesa do Senhor aos batizados é garantido não por méritos próprios, mas pela graça de Deus.

## Santa Ceia e Unidade

Joachim Jeremias diz que a Santa Ceia anuncia o novo tempo da salvação com o povo de Deus, o povo do novo tempo, reunido em torno de Cristo, constituindo uma grande família (1978, p. 12). O ambiente familiar nos traz o sentimento intenso de união e por isso a Santa Ceia deve ser uma intensa proclamação da unidade do povo de

Deus.

Deus não dividiu o seu povo em classes. Aliás, quando o povo de Israel pediu um rei, o pedido não foi bem recebido por Deus, pois Ele bem sabia quais seriam as consequências (1 Sm 8) e, como sabemos, a monarquia acentuou a noção de sociedade com base em diferenças sociais. A existência de gulosos insensíveis, convivendo com famintos, em Corinto, era um escândalo que denunciava a existência de “classes” privilegiadas também na mesa do Senhor, na principal celebração do povo de Deus. Certamente, sem espírito de unidade, o ajuntamento só podia ser para o pior (1 Co 11.17).

## A Participação de Crianças: Observações

Entendemos que, neste momento, podemos voltar à pergunta que colocamos na introdução deste artigo: o texto sobre a Ceia do Senhor que está em 1 Coríntios pode servir como fundamento para o posicionamento contrário à participação de crianças na mesa do Senhor? O caminho indicado pelo estudo que apresentamos fala por si. Acrescentamos, a seguir, algumas observações.

Não é difícil perceber que as expressões “*réu*” (v.27) e “*juízo*” (v.29), em diversas de nossas comunidades, transformaram a festa eucarística numa situação de medo. Por falta de compreensão do texto em seu contexto, começa-se a estipular critérios huma-

nos para que a participação não ocorra “*indignamente*”. O sentido da comunhão verdadeira acaba se perdendo, pois uns querem verificar a condição de participação dos outros. Parece que o senso comum (que não é bom senso) indica que não devem participar os que estão “em pecado”. O que significa exatamente essa expressão? Certamente não significa simplesmente “ser pecador”, pois, se fosse, não teríamos participantes. É importante lembrar que, na primeira parte do culto cristão reformado, há o momento de confissão de pecados, do qual devemos participar com intensidade. Assim, levando em conta as diretrizes da igreja, a não ser em situação de disciplina formal, o que pode impedir a participação?

Na mesma linha de interpretação, que isola a parte final do texto estudado, busca-se argumentos contrários à participação de crianças, pois elas não teriam condições de “discernir”. As crianças teriam, portanto, um impedimento de ordem intelectual. Assim, aquilo que foi dito em função de uma situação específica se torna regra geral para que o sentido de celebração seja quase esquecido. Por causa dessa interpretação, as crianças, das quais é o reino de Deus, segundo o próprio Jesus, ficam sem acolhimento no banquete que é sinal da presença antecipada do reino eterno do Senhor. Esquecemos como era pedagógica a refeição da Páscoa para o antigo Israel.

**Tendo em vista o estudo do texto paulino, nada encontramos nele que possa ser usado para impedir a participação de crianças na mesa do Senhor. Encontramos, sim, uma seriedade profunda nas palavras do apóstolo, que cuidava das suas comunidades, a fim de que a Ceia do Senhor permanecesse, efetivamente, **Ceia do Senhor****

Tendo em vista o estudo do texto paulino, nada encontramos nele que possa ser usado para impedir a participação de crianças na mesa do Senhor. Encontramos, sim, uma seriedade profunda nas palavras do apóstolo, que cuidava das suas comunidades, a fim de que a Ceia do Senhor permanecesse, efetivamente, **Ceia do Senhor**. Encontramos Paulo indignado com adultos indisciplinados, que evidenciavam em seu procedimento as “obras da carne”. A bagunça reinante em Corinto não deve ser motivo para transformar a Eucaristia em algo frio, sem vida, sem a alegria do banquete que celebra a libertação do povo de Deus.

## Referências Bibliográficas

ALLMEN, J. J. von. *Estudo Sobre a Ceia do Senhor*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

BARRETT, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row Publishers, 1968.

CALVINO, J. *Comentário à Sagrada Escritura – 1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996.

GONÇALVES, H. M. “Origens e bases bíblicas da Santa Eucaristia”. In *Inclusividade*. Porto Alegre: Centro de Estudos Anglicanos, ano VI, 04/2007, nº 14.

JEREMIAS, J. *Isto é o Meu Corpo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

ORR, W. F. & WALTHER, J. A. *I Corinthians (The Anchor Bible)*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1976.

SANTA ANA, J. *Pão, Vinho e Amizade*. Rio de Janeiro: CEDI, 1986.

THEISSEN, G. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

---

*O Rev. Fernando é professor no Seminário Teológico de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*

# Resenha

## *Ferramentas para o estudo de João Calvino<sup>1</sup>*



SELDERHUIS, Herman J. (ed.). *Calvini Opera Database*. Apeldoorn (Holanda): Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005. DVD.

BAUM, Guilelmus, CUNITZ, Eduardus, REUSS, Eduardus (eds.). *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*. Vols.1-59. Braunschweig: C.A. Schwetckhe et Filius, 1863-1900 (= *Corpus Reformatorum*, vols.29-87). Doravante *Opera*.

BARTH, Petrus, NIESEL, Guilelmus (eds.). *Joannis Calvini Opera Selecta*. Vols.3-5. Monachi in Aedibus: Chr. Kaiser, 1967- Doravante Barth-Niesel.

Archibald M. Woodruff

Quem se sente vocacionado a estudar academicamente o pensamento e a obra de João Calvino enfrenta obstáculos, mas temos uma boa notícia: com a disponibilização de um DVD, publicado por um instituto na Holanda e adquirido pelo Seminário Teológico de São Paulo, o trabalho se tornou mais fácil.

O primeiro obstáculo, obviamente, são as línguas em que Calvino escreveu. As *Institutas* e seus comentários bíblicos foram escritos em latim e seus sermões, em francês. Sem acesso aos textos, poucos teriam vontade de aprender latim ou adaptar o seu francês. Agora, os textos estão aí e o esforço com as línguas pode ser compensado. O latim das *Institutas* é um latim humanístico com toques retóricos. O latim dos comentários bíblicos é um pouco mais objetivo, um pouco mais fácil. O francês do século XVI, nos sermões de Calvino, pode interessar aos pesquisadores da história da língua e não somente aos teólogos reformados.

A maior parte dos textos originais

<sup>1</sup> O resenhista agradece ao seminarista Carlos Eduardo Araújo por sua assessoria com relação aos recursos de informática.

se encontra principalmente numa coleção enorme de 59 volumes, com cerca de 21.000 páginas, que somente algumas bibliotecas no mundo possuem e que foi elaborada com o esmero germânico no século XIX, por estudiosos que não somente editaram textos em latim e francês como também escreveram as suas introduções em latim. Conhecer o *Corpus Reformatorum* é um pouco como conhecer uma cidade, tão extensa e cheia de meandros é esta coleção. O volume 2 dos *Tratados Menores* é também o volume 6 das *Ioannis Calvini Opera* e o volume 34 do *Corpus Reformatorum*, e eles vêm munidos com uma página de rosto ou algo semelhante para cada uma das três identidades que o volume possui. O material introdutório tem páginas numeradas com algarismos romanos, mas o que se segue tem apenas colunas numeradas.

## Um pouco mais sobre o DVD

Ele traz imagens precisas, em PDF, de todas as páginas dos 59 volumes das *Opera*. Com paciência, é possível encontrar e ler tudo. O programa permite fazer buscas. A bem da verdade, no computador do Seminário, o ícone do programa conduz às buscas e não serve para uma leitura contínua de um texto. Para isto, utiliza-se a rota “Adobe Reader – Disco Local (c:) – Arquivo de programa - Cod 1.0 – Root – Data – Vols PDF”.

As buscas são flexibilizadas. Se alguém quer buscar, por exemplo, “graça”, são necessárias as instâncias de três flexões da palavra no latim: gratia, gratiae, gratiam. Utilizando-se “grati”, tudo fica arrumado numa só busca. Um manualzinho impresso de 7 páginas explica isto. Existem também “Boolean”, para buscar combinações de itens. Pode-se, por exemplo, procurar os contextos em que tanto “predestinação” como “providência” aparecem, contextos em que “predestinação” aparece e “providência” não e contextos em que “providência” aparece e “predestinação” não. Existe também a busca “fuzzy”, para itens de grafia incerta.

Poderá haver uma certa frustração na tentativa de se encontrar, pelo caminho do índice dos volumes, uma página específica. Cada página é um arquivo do programa, inclusive as páginas em branco. Não há uma clara relação entre o número que consta na página e o número que consta no índice do programa de Apeldoorn. Por exemplo, no primeiro volume, a página 067 da Editio Princeps (pela numeração do programa) traz colunas 11-12 no *Corpus Reformatorum*, enquanto a página 022 do Caput VI da Editio Princeps traz colunas em 237-238. Se este procedimento se tornar mais ágil em futuras edições do DVD, os usuários vão agradecer.

Para estudar as *Institutas*, o ponto de partida é o vol.2 da *Opera*, que traz a

edição de 1559. As principais traduções em uso entre nós têm como base a edição de 1559. No entanto, a edição de 1559 é reproduzida numa edição impressa com maior aparato científico, que existe na biblioteca do Seminário (Barth-Niesel). Quem tem acesso a esta edição impressa vai preferi-la ao texto eletrônico.

A primeira edição, de 1536, e os acréscimos nas outras edições anteriores a 1559 estão no vol. 1. Calvino também publicou as *Institutas* em francês (vols. 3-4).

Os *Tratados Menores* ocupam os vols. 5-10, constando os mais famosos no volume 5, inclusive um hino de Calvino (em latim, cols. 417-428).

Sobre a *Bíblia*, Calvino deixou comentários e preleções em latim e sermões em francês. Do *Pentateuco*, constam comentários nos volumes 23-24, sermões sobre *Deuteronomio* nos volumes 25-29, e sobre *Jacó e Esaú* no volume 58. Há um comentário sobre *Josué* (vol. 25) e sermões sobre *1 Samuel* (vols. 29-30). Há comentários sobre os *Salmos* (vols. 31-32) e sermões sobre *Jó* (vols. 33-35). Sobre *Isaías* há sermões (vol. 35) e um comentário (vols. 37-38). Também há preleções sobre *Jeremias* (vols. 37-39), *Lamentações* (vol. 39), *Daniel* (vols. 40-41) e os *Profetas Menores* (vols. 42-44). Sobre *Daniel* há também sermões (vols. 41-42). A *Harmonia dos Evangelhos* (sinóticos) recebe um

comentário (vol. 45) e sermões (vol. 46), e *João* recebe um comentário. Há comentários sobre *Atos* (vol. 48), *Romanos* (vol. 49), *2 Coríntios* e *Gálatas* (vol. 50), *Efésios* (vol. 51), as demais *Epístolas Paulinas* (inclusive as que nós chamamos de deutero-paulinas) no vol. 52, e sobre as cartas de *Pedro*, *Tiago* e *João* (vol. 55), bem como sermões sobre a *Ascensão e Pentecostes* (vol. 48), *1 Coríntios 10-11* (vol. 49), *Gálatas* (vols. 50-51) e *Epístolas Pastorais* (vols. 53-54).

*Confissões e catecismos* encontram-se espalhados entre os volumes 5, 6, 9 e 22. Material referente ao caso *Miguel Serveto* se encontra nos volumes 4 e 14. As *Ordenanças Eclesiásticas* estão no volume 10. Atas do *Consistório* ("annales calviniani"), vol. 21. Constam *Textos de Outras Pessoas* que estavam em contato com Calvino, como Beza e Calladon (vol. 21) e cartas a Calvino, com eventuais respostas (geralmente em latim, vols. 4 e 15-20).

Diante desta riqueza toda, por onde começar? Que tal um estudo brasileiro sobre os sermões em francês ou sobre a ascensão e o pentecostes?

---

O Rev. Archibald é professor no Seminário Teológico de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil



SEMINÁRIO TEOLÓGICO  
DE SÃO PAULO



IGREJA  
PRESBITERIANA  
INDEPENDENTE DO BRASIL