

TEOLOGIA

SOCIEDADE Nº 7

Novembro de 2010 ■ São Paulo - SP

▶ A ÉTICA DO CALVINISMO
Jürgen Moltmann

▶ ÉTICA PLANETÁRIA: RESPONSABILIDADE COM A CRIAÇÃO
Reginaldo Von Zuben

▶ A RELIGIÃO DE ANTÔNIO CONSELHEIRO, CONSTRUTORA DE
NORMAS ÉTICAS INCÔMODAS
Pedro Lima Vasconcellos

▶ PLURALISMO E MISSÃO HOJE
Eduardo Galasso Faria

▶ O CAMINHO DE FÉ DOS ANTIGOS
José Adriano Filho

▶ DO MÉRITO HUMANO À GRAÇA DIVINA
Ronaldo Cardoso Alves

RESENHAS

▶ O QUE JESUS DISSE? O QUE JESUS NÃO
DISSE? QUEM MUDOU A BÍBLIA E POR QUE
Lysias Oliveira dos Santos

▶ CÂNON E HISTÓRIA SOCIAL. ENSAIOS
SOBRE O ANTIGO TESTAMENTO
Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão

▶ CUIDANDO DE QUEM CUIDA:
UM OLHAR DE CUIDADO AOS
QUE MINISTRAM A PALAVRA
DE DEUS
Emerson R. P. dos Reis

▶ INFLUÊNCIAS DA
RELIGIÃO SOBRE A
SAÚDE MENTAL
*Leontino Farias
dos Santos*

A Ω



Editor
Eduardo Galasso Faria

Conselho Editorial
José Adriano Filho, Leontino Farias dos Santos, Pedro Lima
Vasconcellos, Ronaldo Cardoso Alves, Waldemar Marques.

Teologia e Sociedade é editada pela Faculdade de Teologia de
São Paulo, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil

E-mail: fatipisp@gmail.com

Endereço: Rua Genebra, 180 – CEP 01316-010

São Paulo, SP, Brasil

Telefone (11) 3106-2026

www.seminariosaopaulo.org.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Teologia e Sociedade / Seminário Teológico de São Paulo / Vol. 1,
nº 7 (novembro 2010). São Paulo: Pendão Real, 2010.

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

Planejamento Gráfico, Capa e

Editoração eletrônica: Seivadartes (www.seivadartes.com.br)

Ilustrações: arquivo

Impressão: Gráfica Potyguara

Tiragem: 300 exemplares

Versão eletrônica: www.ipib.org

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

ACESSE
www.ipib.org

Sumário

4 ▶ EDITORIAL

6 ▶ A ÉTICA DO CALVINISMO
Jürgen Moltmann

18 ▶ ÉTICA PLANETÁRIA: RESPONSABILIDADE COM A CRIAÇÃO
Reginaldo Von Zuben

36 ▶ A RELIGIÃO DE ANTÔNIO CONSELHEIRO, CONSTRUTORA DE
NORMAS ÉTICAS INCÔMODAS
Pedro Lima Vasconcellos

50 ▶ PLURALISMO E MISSÃO HOJE
Eduardo Galasso Faria

62 ▶ O CAMINHO DE FÉ DOS ANTIGOS
José Adriano Filho

86 ▶ DO MÉRITO HUMANO À GRAÇA DIVINA
Ronaldo Cardoso Alves

RESENHAS

102 ▶ O QUE JESUS DISSE? O QUE JESUS NÃO DISSE? QUEM
MUDOU A BÍBLIA E POR QUE
Lysias Oliveira dos Santos


108 ▶ CÂNON E HISTÓRIA SOCIAL. ENSAIOS SOBRE O ANTIGO
TESTAMENTO
Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão

112 ▶ CUIDANDO DE QUEM CUIDA: UM OLHAR DE CUIDADO AOS
QUE MINISTRAM A PALAVRA DE DEUS
Emerson R. P. dos Reis

118 ▶ INFLUÊNCIAS DA RELIGIÃO SOBRE A SAÚDE MENTAL
Leontino Farias dos Santos

Editorial

Eduardo Galasso Faria



A transformação do Seminário Teológico de São Paulo em Faculdade de Teologia de São Paulo alterou a configuração da Escola de Profetas da Igreja. Agora ligada à Fundação Eduardo Carlos Pereira da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, prepara-se para o reconhecimento acadêmico pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC).

Nossa revista também sofreu mudanças e vive uma nova etapa. Como veículo de reflexão bíblico-teológica no cenário protestante brasileiro, reforça sua preocupação em discutir as questões humanas que se apresentam na atualidade, dentro do país e fora dele. Atenta às transformações de um novo século e aos anseios por um novo paradigma de

ação fiel a Jesus Cristo, tenta trilhar um caminho que leve a uma ação evangelizadora mais contextualizada.

O Conselho Editorial tem uma nova composição e seus membros revelam a preocupação não só com a sua qualidade científica, mas também com o seu alcance e missão

Após dois números dedicados aos 500 anos do nascimento de João Calvino, o número 7 deste ano de 2010, procura receber outros colaboradores e explorar novos temas algumas vezes apenas despontando entre nós.

Tratando da sempre premente questão ética em um mundo prejudicado por sua ausência cada vez maior, temos a contribuição do teólogo Jürgen Moltmann, que faz um retros-

pecto da herança reformada nessa área. A preocupação ecológica em um mundo globalizado muitas vezes a serviço da destruição do planeta e do descuido com a criação, aparece no artigo de Reginaldo Von Zuben. Em uma recuperação da história do nosso país, Pedro Lima Vasconcellos explora as ideias do beato Antônio Conselheiro na guerra de Canudos, para nos surpreender com as “normas éticas incômodas” que serviram como diretriz para a vida de uma comunidade religiosa abandonada, vítima da violência discriminatória na República Velha.

Em “Pluralismo e Missão” procuramos nos aproximar da questão teológica no que se refere ao diálogo religioso com as outras religiões, querendo descobrir sua pertinência em favor de uma ação cristã libertadora. Na área de Bíblia, dois trabalhos de exegese são desenvolvidos por José Adriano Filho e Ronaldo Cardoso Alves. Ao final, ampliamos as resenhas com

Nossa revista também sofreu mudança e vive uma nova etapa. Como veículo de reflexão bíblico-teológica no cenário protestante brasileiro, reforça sua preocupação em discutir as questões humanas que se apresentam na atualidade, dentro do país e fora dele.

os trabalhos de Lysias Oliveira dos Santos, Marcos Bailão, Emerson R. P. dos Reis e Leontino Farias dos Santos.

Uma boa notícia também faz parte das modificações que está sofrendo *Teologia e Sociedade*: em breve teremos a edição eletrônica, disponível na internet.

Que neste tempo do advento e do natal do senhor Jesus, a leitura seja proveitosa para todos! (EGF)

A ética do calvinismo*



O calvinismo é um conceito tanto amplo como vago para designar um movimento de reforma dentro do cristianismo uma vez que, ao longo de quatro séculos de história, tendo se iniciado em Zurique, Genebra e Estrasburgo, adotou formas bastante diferentes na Suíça, França, Holanda, Hungria, Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos.

Como o próprio nome indica, remonta à atuação pessoal de Calvino em Genebra apesar de os chamados calvinistas, ao contrário dos luteranos, raramente se autodesignarem com esse nome, pois não pretendiam aparecer

Jürgen Moltmann*

como partidários e adoradores de um homem, mas como imitadores de Jesus Cristo. Diante disso, o que se conseguiu foi apenas uma sólida estruturação da ortodoxia calvinista.

O fato da Escritura e a experiência pessoal serem prioritários diante dos documentos oficiais e da tradição, fez com que fosse conferido ao movimento uma enorme liberdade em relação às suas expressões de fé e vida. Por conseguinte, o termo coletivo histórico “calvinista” nada tem a ver com uma ideologia acabada. Na verdade a palavra compreende, para usar expressões comuns, as formas sujeitas à ação reformadora nas igrejas reformadas da Suíça, Alemanha, dos huguenotes na França, dos congregacionais e puritanos na Inglaterra, dos presbiterianos na Inglaterra e na

* Jürgen Moltmann “La ética del calvinismo.” em CERVANTES-ORTIZ (Ed.). *Juan Calvino. Su vida y obra a 500 años de su nacimiento*. Barcelona: Editorial Clie, 2009, pp. 259-269. Artigo de colaboração em *Moral-wuzu?* Múnich, Ed. R. Italiaander, 1972, pp. 140-152. Também em *El Experimento esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 90-108. Tradução de Eduardo Galasso Faria.

América, como também, ainda que menos diretamente, dos valdenses na Itália e da Igreja Evangélica dos Irmãos Tchecos, para mencionar apenas alguns.

O que une a todas elas não é tanto uma dogmática mas o desejo coletivo de levar a cabo, de maneira conseqüente, a reforma da doutrina e da vida prática, tanto dentro da igreja como nas diferentes esferas da sociedade. Sua diferença com relação à igreja católica romana, à igreja estatal anglicana e às igrejas luteranas deve ser procurada muito mais no âmbito da estrutura eclesial e na organização comunitária do que no âmbito da doutrina e da teologia. Do mesmo modo como a organização comunitária e a conduta na vida diária mostram sempre uma estreita relação com a forma concreta, social e política de uma determinada sociedade, também o cristianismo reformado foi capaz de transformar-se através da história, adaptando suas formas às diferentes culturas.

A *fé da reforma* significa, no marco das igrejas reformadas, fé na atuação permanente, reformadora e renovadora de Deus. “Reforma” já não tem o mesmo significado que possuía nos movimentos reformistas medievais, ou seja, de renovação

da igreja como obra das pessoas de boa vontade, mas como ação de Deus na história. A reforma de Deus como movimento renovador da fé afeta, sem dúvida, o ser humano em sua totalidade, o indivíduo e sua situação religiosa, social e política. Dada a íntima relação entre a igreja e a sociedade, não basta levar a cabo uma reforma apenas daquela. Esta é a objeção que frequentemente alguns reformados apresentavam contra os luteranos. À “reforma da doutrina” deve-se seguir a “*reforma da vida*” uma vez que a renovação, como reforma de Deus, tem alcance universal. Se bem compreendemos, não é mais que a reforma escatológica do mundo, em virtude do reino no qual “Deus é tudo em todas coisas.”

Na Alemanha a igreja reformada, que surgiu no Palatinado em 1563 (Catecismo de Heidelberg), se considerava como portadora da “segunda reforma” ou então, como sendo “a consumação da reforma” de Matinho Lutero. “Reforma” aqui jamais significou a aceitação de um fenômeno único ao qual sempre se deve remeter, mas foi entendida como *reforma permanente* e tarefa inacabada, que se experimenta sempre e que deve ser realizada de novo. Por esse motivo, as igrejas se nome-

avam *ecclesia reformata et semper reformanda* (igreja reformada, sempre se reformando). O entendimento desta ação total do espírito reformador de Deus pode ser considerado como característica particular do “calvinismo”. Daqui procedem a determinação de colocar sob o mandato de Deus toda a vida pública bem como uma ética que, acima da moral privada do indivíduo, exerce influência crítica tanto na cultura como na economia e, finalmente, na disposição para a resistência política contra a tirania.

A “moral do calvinismo”, se assim a quisermos chamar, se caracteriza pelo seguimento de Cristo em todos os níveis da vida e a sua completa santificação em direção ao futuro de Deus. Trataremos seguidamente deste tema, escolhendo como campo de análise a vida pessoal (1), a ética econômica (2) e a ética política (3). O desenvolvimento desta exposição baseia-se apenas em tipos ideais para enfatizar temas importantes da atualidade.

Vida pessoal

A fé reformada considera a *vida pessoal* do ponto de vista da *vocação* e da *santificação*. A fé do indivíduo

já não consiste em participar de um acontecimento eclesial, objetivo e supra-individual, dentro do qual se nasce e se “é assistido pastoralmente” do nascimento à morte. A fé pessoal provém, acima de tudo, de um acontecimento vocacional. O ser humano é chamado em meio às suas múltiplas ocupações vitais de caráter religioso, social e político, para entrar em comunhão com Cristo. Em virtude dessa comunhão com Cristo morre o velho homem, escravizado pelas leis da religião burguesa, da sociedade que o circunda e da política que o governa para que ressuscite um novo homem, liberado para a liberdade de Cristo. O ser humano é chamado a participar na glória futura de Deus, pela qual toda a criação, ansiando por esperança, será libertada da servidão à corrupção (Rm 8.18s).

O chamamento pela palavra do evangelho liberta o ser humano dos vínculos alheios a Deus neste mundo e, ao mesmo tempo, o coloca sob o preceito divino que o encaminha à vida e conduz toda a criação para o reino de Deus, que há de brilhar sobre o mundo inteiro envolto em trevas mas que, na verdade, com a epifania de Cristo, já começou a resplandecer.

Da experiência com essa voca-

ção pessoal brota a missão de santificar toda a vida profana na direção do reino de Deus. A partir daí a fé reformada sempre entendeu o preceito de Deus e os mandamentos do Antigo e do Novo Testamento como pautas para a nova vida de fé. O preceito, entendido no sentido de exigência divina, atua precisamente como uma denúncia permanente dos pecados e negligências do ser humano. É um espelho no qual o ser humano se reconhece envolto em sua culpa infinita na presença de Deus. Todavia é um espelho que mostra ao mesmo tempo o Cristo crucificado, que assumiu toda a sua culpa e o reconciliou com Deus de tal forma que ele, como criatura da graça divina, pode viver de acordo com os mandamentos divinos, correspondendo com uma nova obediência diante de Deus.

Alguns teólogos reformados nunca entenderam nem interpretaram o mandamento divino apenas do ponto de vista do ser humano pecador e incapaz, mas também e principalmente do ponto de vista do ser humano vocacionado, justificado e capacitado pelo Espírito. Isso seduziu muitos calvinistas e puritanos, desviando-os para uma nova legalidade moralista. Mesmo assim, no espírito de uma nova obediência, foi

muito maior o número dos cristãos atraídos pela alegria do cumprimento da lei de Deus e da boa consciência. Em primeiro plano não aparece o ser humano pecador, sempre com a consciência pesada, mas o homem aliado do Deus da graça, como testemunha cooperante do reino futuro. Santificação quer dizer separação, seleção e eleição para uma vida diferente e um serviço especial. Ao mesmo tempo, santificação significa transformação desta vida, obediência pessoal e pública, existir-para-todos.

Como foi, em razão da vocação e em nome da santificação, sua aplicação prática na vida pessoal?

O próprio Calvino foi educado no humanismo reformista francês. No entanto, desde 1540 aproximadamente, se distanciou de seus amigos humanistas. Todos eles eram partidários da reforma, mas apenas na esfera íntima da fé e do conhecimento. Ele se separou deles porque considerou o caráter íntegro e absoluto da reforma como reforma de Deus, que comporta implicitamente uma nova configuração para todas as relações humanas. Posteriormente haveria de chamar estes humanistas franceses, partidários da reforma mas inconstantes, de “nicodemitas”, ou seja, homens que

desejam dialogar com Jesus à noite para não se comprometer, enquanto durante o dia continuam submissos exteriormente às velhas estruturas. Para Calvino, a propagação do evangelho origina, inexoravelmente, escândalos e perturbações. Prevenidos, eles evitavam esses escândalos que perturbavam a ordem estabelecida e a paz reinante.

A paz de Cristo leva à inquietação diante da discórdia organizada deste mundo. A paz verdadeira, que se fundamenta na justiça, não deixa o mundo tranqüilo, mas o desafia. Foi Calvino, por esse motivo, um “revolucionário”? Por certo não o foi no estilo de Thomas Münzer na rebelião dos camponeses alemães. Mesmo assim, o rei da França, durante anos, justificou as cruentas perseguições aos protestantes, argumentando que eles nada mais eram que agitadores políticos. Calvino, em cartas públicas, protestou contra isso. Condenou o uso da força nas guerras civis entre huguenotes e a Liga Católica da França, fortalecendo as comunidades para a resistência passiva e a perseverança no sofrimento. Sem dúvida, o cristianismo huguenote foi provocador e agitador do ponto de vista político e, nesse sentido, “revolucionário”.

As comunidades reformadas for-

mavam *minorias* a leste e ao sul da Europa. Seu destino foi marcado pelo menosprezo, as represálias, o cárcere, a expulsão, a emigração e a morte. O fato de manifestarem uma sólida vocação na fé não tinha qualquer relação com uma consciência de eleição elitista. Para elas, *eleição* praticamente nada mais é que *perseverar na fé* até o fim, resistir a todas as tentações e medidas coercitivas, demonstrando uma firmeza inquebrantável. Devemos entender a doutrina calvinista da predestinação à luz das experiências de sofrimento e perseguição, do mesmo modo que a admirável resistência de muitos desses cristãos. Do contrário, absolutamente não entenderemos.

A esse respeito, um testemunho inesquecível é a expressão *recister*, gravada em pedra por Marie Durand na torre de Constance em Aigues Mortes, no sul da França onde ela permaneceu encarcerada por quarenta anos. Quando os cristãos reformados mostravam em sua vida a santificação, queriam expressar, na situação beligerante em que se encontravam, a necessidade do não-conformismo cristão, bem como a obrigação de perseverar e sofrer em sua condição de peregrinos e estrangeiros para superar com

Ética econômica

paciência e firmeza todo tipo de oposição, seja exterior ou interior. A moral calvinista tem sido, com alguma frequência, censurada por um certo zelo laborioso capitalista e lucrativo. De fato, seus escritos muitas vezes dizem que “trabalho” não significa “produzir,” mas suportar a dor, os sofrimentos e contratempos que sobrevinham para alguém em conseqüência de sua vida de fé.

O que nos mostram as biografias de numerosos cristãos reformados, huguenotes, valdenses, puritanos e irmãos, nada mais é que uma inquebrantável firmeza de fé bem como uma atitude conseqüente e abnegada de resistência frente à sedução e à perseguição. Hoje em dia, quanto mais os cristãos forem conscientes de sua condição minoritária, na qual perdem a proteção de uma sociedade “cristã”, tanto mais podem aprender da moral calvinista para se fazerem, por amor a Cristo, estranhos em sua própria sociedade e nação. Na história do cristianismo reformado se evidencia claramente o valor de ser distinto dos demais. Somente quem é diferente é capaz de “existir para os outros”. Ao contrário, será mais um dentro da massa.

Desde seus inícios em Zurique e Genebra, o cristianismo reformado esteve presente, acima de tudo, nas grandes cidades. Na França, propagou-se por intermédio dos comerciantes e para outros países foi levado pelos emigrantes. Daí surgiu uma certa aliança com a burguesia em suas lutas pela liberdade contra a estrutura feudal e o senhorio eclesiástico medievais. É fato que nos países e nações de tradição protestante e especificamente calvinista, mais que em quaisquer outros nos tempos modernos, se desenvolveu com maior rapidez a conquista científica e industrial do mundo. O historiador, sociólogo e economista alemão Max Weber deduziu a partir daí sua célebre tese sobre a “afinidade eletiva” entre *calvinismo e capitalismo*, hoje propagada por muitos que afirmam ser o calvinismo a “religião do capitalismo”, mesclando “espírito e dinheiro”. Entretanto, esta afirmação carece de prova quanto à sua veracidade, uma vez que do ponto de vista histórico, a tese de Max Weber consegue apenas se sustentar.

A autoridade em que apropriadamente se apóia Weber é o inven-

tor e estadista norte-americano Benjamin Franklin, que viveu de 1706 a 1790, ou seja, duzentos anos depois de Calvino, na época do mercantilismo. Weber encontrou em Franklin o axioma com matiz religioso e ético de que o trabalho sem descanso é um fim absoluto e que a ampliação do capital representa o objetivo supremo. Ele acreditou haver encontrado a conexão entre a religião e a acumulação de capital na doutrina calvinista da predestinação. Para ele, essa doutrina isola o ser humano em seu caminho para Deus e o despoja da mediação institucional dos sacramentos da igreja, deixando-o abandonado de forma absoluta às suas próprias forças. Como é possível ter a certeza de ser um dos eleitos? Já que conforme o Novo Testamento, somente a árvore boa produz bons frutos, a alma solitária deve assegurar-se de sua eleição mediante novas boas obras. As boas obras já não constituem um meio para se comprar o céu, mas para se libertar da ansiedade por causa da salvação eterna. Uma vez que devemos sempre praticar as boas obras, não é lícito consumir os frutos do trabalho mas capitalizá-los. Weber chamou esta conduta na vida religiosa que, segundo ele, era facilmente observada

nos puritanos do século XVII, de “ascese imanente”. Acreditava ver nela esse espírito que caracterizou o capitalismo moderno: formação do capital mediante a poupança ascética.

Na “origem do economista moderno” encontrava-se o puritano preocupado com sua predestinação. Aí se forjaram “esses ativos ‘santos’ que encontramos reencarnados nos resistentes comerciantes puritanos da época heróica do capitalismo e em alguns exemplares isolados que, vez por outra, podemos encontrar em nossa era contemporânea.” Weber todavia, não foi capaz de apresentar como provas históricas senão alguns textos puritanos tardios como o de Richard Baxter (*Christian directory or doby of practical divinity* (1673) e de R. Steele (*The tradesman’s Calling*, 1684). Inclusive, desses escritos, mencionou apenas metade da verdade. Silenciou sobre a responsabilidade diante da comunidade, a preocupação com os fracos e a educação para o bem comum, que estão expressos nesses escritos pastorais e que constituem patrimônio fundamental da vida puritana.

Existe nos escritos dos teólogos calvinistas uma conexão clara entre a fé na própria eleição e o afã co-

mercial? É certo que a tese de Weber parece verossímil, mas carece de bases históricas. Ele mesmo considerou o calvinismo como exceção. Para este, é Cristo em primeiro lugar e principalmente, o “espelho da predestinação”. É o conhecimento da paixão e morte de Cristo em favor dos seres humanos que confere ao crente a certeza de sua vocação e eleição. Para Calvino existem em conseqüência, sinais concomitantes, tais como o temor de Deus no coração e a comunidade eclesial, que se reúne em assembleia para a liturgia da palavra e a ação eucarística. Calvino não menciona os frutos do trabalho profissional.

O sínodo calvinista de Dordrecht (1618) fala igualmente de Cristo como revelação da predestinação de Deus, assim como do autoconhecimento da fé verdadeira e perseverante, do temor filial a Deus, do sofrimento pelos pecados e, somente em último lugar, do zelo de uma boa consciência e das boas obras. Em nenhum lugar menciona que essas “boas obras” consistem no trabalho profissional incessante e na acumulação egoísta do capital, mesmo na literatura piedosa do puritanismo tardio. Somente a moral prosaica do comerciante da época vitoriana podia se expressar dessa

maneira. Não é possível demonstrar que exista uma relação intrínseca entre a fé calvinista-puritana na predestinação e o espírito do capitalismo.

A gênese do capitalismo é muito mais complicada do que se pode presumir da simples tese de Max Weber. Economias capitalistas se formaram durante a época do Renascimento nas cidades lombardas. As gestões econômicas dos Fugger, Welser, Paumgartner e outros financistas de confissão católica eram claramente “proto-capitalistas”. O mercantilismo de certos príncipes absolutistas, como o Rei sol católico da França, pode igualmente ser classificado de “capitalista”.

O fato de que no século XVII formas econômicas capitalistas e as primeiras indústrias de grande importância se desenvolveram mais rapidamente nos países de confissão religiosa calvinista que em outros, não teve outra explicação lógica a não ser as circunstâncias histórico-econômicas e geográficas desses países. O descobrimento da América e dos caminhos marítimos para a Ásia substituíram os centros comerciais ao norte e leste da Europa. Ficou comprovado, no que se refere à própria Genebra, que o predomínio calvinista serviu mais para

paralisar do que para promover o desenvolvimento do capitalismo. Quando em 1568 e mais tarde, em 1580, se quis fundar um banco, os pastores conseguiram impedir.

Mas como seria a ética econômica calvinista uma vez que a tese de Max Weber com certeza não corresponde à realidade? Em Genebra, a reforma se propôs a realizar a tarefa de renovar não só a fé, mas toda a vida da igreja, da sociedade e da política. Calvino participou ativamente na elaboração da nova *ordem civil* (1543). Condenou a instituição mercenária e o nacionalismo genebrino, tendo sido o espírito inspirador de uma nova política para os refugiados.

A instituição do diaconato foi vinculada a renovação da assistência social e da estrutura hospitalar. Calvino recebeu de Lutero o conceito reformador do trabalho profano como *profissão*. Uma vez que na Idade Média, este vocábulo era reservado exclusivamente às profissões clericais e que a *vita contemplativa* tinha maior consideração do que a vida *ativa*, fica evidente que Lutero e Calvino imprimiram ao termo um novo significado. Dentro do “sacerdócio universal de todos os crentes”, todo cristão possui sua profissão específica. O trabalho, em

qualquer profissão, está sob o mandamento e a promessa de Deus. Esta é exatamente a razão primordial pela qual Calvino exaltou o sentido comunitário do trabalho profissional. “É preciso trabalhar para que todos possam sobreviver, mas o trabalho precisa ser feito de forma que os pobres não sejam explorados pelos ricos, por estrangeiros ou nacionais e os fracos pelos fortes” (M. Geiger).

Em sua avaliação sobre os *rendimentos*, os mesmos critérios foram aplicados por Calvino. Ao interpretar certas passagens dos profetas do Antigo Testamento sobre essa questão, aplicando-as à sua própria situação, Calvino considerou a renda como ilícita nos seguintes casos: exigir juro do pobre; investir capital para obter lucro sem levar em conta a ajuda aos necessitados; firmar contratos de rendimento sem levar em conta a regra de ouro de Cristo (Mt 7.12). Calvino preparou disposições canônicas e subordinou a vida econômica à ordem divina. Por conseguinte, para ele, o decisivo era “o direito do próximo”, sobretudo do fraco e do refugiado.

Na ética econômica de Calvino e do calvinismo o trabalho e a propriedade estão a serviço do próxi-

mo, uma vez que “Deus é o advogado dos pobres, dos estrangeiros e dos desertores”. As comunidades reformadas sempre se destacaram por suas organizações exemplares de assistência social. Esse capitalismo, segundo o qual, o homem é lobo do homem, é diametralmente oposto ao espírito calvinista. Na Alemanha foi adotado como protótipo de assistência social estatal “o sistema de Elberfeld”, praticado pela comunidade calvinista dos Países Baixos, o que ocorreu também na Suíça, Holanda e Inglaterra. A ética econômica calvinista acabou com a antiga sociedade estamental eclesial, porém não se tornou o precedente do capitalismo e sim de estruturas sociais fundamentadas na justiça e liberdade.

Ética política

A *ética política* das igrejas reformadas valoriza em primeiro lugar a ideia do *pacto religioso* e a doutrina do *contrato estatal*. Da longa história de perseguição e resistência nasceram as teses do direito de resistência ativa do povo e dos cristãos diante das autoridades tirânicas, extraindo-se mais tarde dessas teses as bases teológicas da democra-

cia. A partir da trágica noite de São Bartolomeu, em Paris, em 1572, Teodoro Beza, François Rotman e Huberto Languet desenvolveram uma doutrina do Estado e uma ética política novas. De um lado, se apoiaram na “constituição” do Sacro Império Romano, baseado em uma multiplicidade de contratos e capítulos eletivos e, por outro, aplicaram a ideia de aliança do Antigo Testamento.

Eles substituíram o antigo conceito de autoridade estamental pela ideia contratual, que teve importantes conseqüências em toda a história moderna: Deus selou um duplo pacto com seu povo eleito. O primeiro, feito com a totalidade do povo, renova seu juramento na festa comemorativa da aliança. Por conseguinte, no que se refere ao exercício do poder político, somente sobre esta base pode ser feito o pacto entre Deus, o povo e o rei. A autoridade do rei deriva da soberania do povo como povo de Deus. Se o rei rompe o pacto, sua autoridade recai sobre o povo e os que o representam têm o direito e a obrigação de se opor a ele. Uma vez que o pacto é selado na presença de Deus, a resistência será justificada sempre que o rei quebre os mandamentos divinos ou se comporte como um

inimigo de Deus. Esta é a resistência em questões de ordem espiritual. Daqui se deduz, sem dúvida, que o povo tem igualmente o direito à resistência sempre que o rei descumpra seus acordos políticos feitos com ele. Esta é a resistência por amor ao próximo.

Destas ideias bíblicas, relativas à aliança, surgiu o Estado constitucional moderno, anulando o poder estamental e a mentalidade de servidão. Um soberano que rompe insistentemente a obrigação recíproca do pacto ou da constituição, deve ser considerado como um tirano declarado. É preciso obedecer antes a Deus que a um tal mostro. Um povo que não cumpre suas obrigações originárias do pacto, deve ser considerado revolucionário. É preciso enfrentá-lo. Embora Lutero na guerra dos camponeses tenha considerado a rebelião como um mal maior que a tirania, os calvinistas a enxergaram com maior clareza, experimentando em sua própria carne a miséria da tirania espiritual e política. Ao traduzir a ideia de Lutero de “sacerdócio universal de todos os crentes” para o conceito de “realeza comum de todos os crentes” eles se tornaram os pioneiros da democracia moderna.

Não só o rei, mas todos os ho-

mens são feitos à imagem e semelhança de Deus, dizia John Milton. Portanto, todos nós somos criados para reinar e não para a servidão. Aí está a base para que uma comunidade constituída de seres humanos livres regule o exercício do poder político à base de contratos. A coroa não está sobre a cabeça de um ser humano, mas sobre a constituição. Por ocasião da declaração da independência dos Estados Unidos se discutiu ampla e detalhadamente se a constituição deveria se chamar *covenant* (pacto) ou *constitution* (lei fundamental) e isso mostra o quanto a ideia de aliança influenciou a história constitucional moderna. Esta delimita, regula temporariamente e controla o exercício do poder político por meio do povo e seus representantes, responsáveis unicamente diante de Deus.

Na história existe um único credo cristão que deu lugar ao *direito de resistência*, que é o Credo Escocês de 1560. Nele se diz, no artigo 14, ao comentar o quinto mandamento: “não matarás”, que “se deve enfrentar a tirania (*repressé tyrannie*) e não tolerar que se derrame sangue inocente”. Aqui, como se pode observar na atuação de John Knox e seus companheiros, não se está pensando apenas em resistência pas-

siva, mas também em resistência ativa que, em certas circunstâncias, utiliza a violência contra a violência. Significa isto uma justificação cristã da violência da base? De acordo com a ética política calvinista, a resistência ativa contra a tirania manifesta não é nada mais que o legítimo exercício do poder estatal. Se um soberano infringe o contrato, automaticamente o poder fica com o povo. A legitimidade do poder se dá na resistência ativa ao tirano apesar dele controlar os meios de poder do Estado. Ser obediente a Deus no mundo da política significa também participar direta ou indiretamente no exercício do poder político. Daqui se deduz que a resistência ativa por amor ao próximo oprimido não é apenas um direito, mas também um dever do cristão.

Esta fundamentação teológica do Estado, partindo do pacto feito com Deus e, por conseguinte, da constituição, e esta fundamentação moral do dever de resistência ativa contra a violência institucional, se impõem mais do que nunca aos cristãos em meio à confusão em que vivem na área da política. Teria sido diferente o curso da história alemã se as igrejas houvessem aceitado esta ética e não tivessem cultivado a mentalidade de autoridade-súdito.



Deus selou um duplo
pacto com seu
povo eleito.

Jürgen Moltmann

Na luta contemporânea contra as ditaduras racistas existentes no mundo, tem-se buscado uma solução relativamente lúcida, enraizada na tradição calvinista: o caso de tirania e, daí, de legítima resistência quando um governo quebra suas próprias leis, promulga leis contrárias à sua própria constituição ou estabelece, afinal, uma constituição que contradiz abertamente a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Este caso não se define por razões ideológicas, ou seja, porque a democracia seja a melhor forma de governo, mas por causa do direito do próximo e a proteção dos fracos.

Ética Planetária: Responsabilidade com a criação



Nas últimas décadas do século XX e já nesse início de século XXI tornou-se mais acentuada a necessidade de uma ética que abranja todas as dimensões da vida no planeta Terra. Uma ética voltada apenas para o âmbito das ações ou dos interesses pessoais e mercadológicos já não é adequada para enfrentar os principais problemas e desafios na história atual da humanidade.

Diante dessa constatação, vem ganhando cada vez mais importância o conceito de *ética planetária*, que tem sido utilizado em contraposição ao sistema e principalmente às conseqüências da chamada globalização que, por sua vez, é apontada com uma das principais responsáveis por diversas crises, conflitos e fracassos no mundo atual.

*Reginaldo Von Zuben, pastor, Mestre em Ciências da Religião, professor na Faculdade de Teologia de São Paulo (IPIB) e na Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina.

Reginaldo Von Zuben*

É em conformidade com essas perspectivas que o tema da Teologia da Criação ganha cada vez mais importância nos meios teológicos e eclesiais. Esse tema tem despertado e conscientizado os cristãos para se preocuparem e agirem no sentido do bem-estar planetário como forma de servir e glorificar a Deus, tanto no cumprimento da vocação divina e exercício da mordomia cristã, como no oferecimento de contribuições significativas para uma ética planetária.

1. Situação de ambigüidades e crises advindas da globalização

Diante de um considerável processo histórico, encontramos na atualidade em uma situação ambí-

gua: ao mesmo tempo em que a humanidade contempla inúmeros avanços na área da saúde, informação, tecnologia, computação, ciência e transporte, dentre outros, presença profundas desigualdades, injustiças e tragédias mundiais. Essa ambigüidade pode ser percebida, por exemplo, no mesmo instante em que acessamos a internet e nos deparamos com as principais notícias estampadas na primeira página de um site. À luz dos acontecimentos e do que significou o século XX em termos de progresso e catástrofes, Hobsbawn (2007, 9) afirma:

O século XX foi a era mais extraordinária da história da humanidade, combinando catástrofes humanas de dimensões inéditas, conquistas materiais substanciais e um aumento sem precedentes da nossa capacidade de transformar e talvez destruir o planeta – e até de penetrar no espaço exterior.

Frente a tantos progressos, a situação mundial é marcada por inúmeras crises. Na perspectiva da ética planetária, queremos mencionar apenas três delas: crise social e política marcada por profundas

desigualdades e injustiças econômicas; crise em relação ao futuro da humanidade diante das ameaças da tecnologia e da ciência; crise ecológica devido ao desrespeito e exploração indevida dos recursos naturais.

Estas crises têm em comum a dimensão planetária, a ameaça do bem-estar mundial e o risco da qualidade e da própria vida humana no planeta Terra. A globalização, fruto de um longo processo histórico, é indicada como uma das principais responsáveis por essa situação, motivo pelo qual se torna urgente uma *ética planetária*.

No sentido restrito e econômico, por globalização entende-se a progressiva transformação da economia mundial mediante a coligação de mercados nacionais e regionais que formam uma rede para além das fronteiras nacionais. É um processo que tem por objetivo a integração de mercados consumidores e produtores, visando o lucro acima de tudo e de todos. Aliada com o capitalismo neoliberal, a globalização proporcionou a absolutização do mercado e passou a ditar as regras de convivência para todos os povos. Sendo assim, ela está relacionada às questões que configuram a predominância do capitalismo, a criação do mercado em ní-

vel mundial e a regulação da economia em nível global.

A globalização proporcionou o aumento da economia e da riqueza mundial. Aliada ao desenvolvimento tecnológico e científico, ela trouxe inúmeros benefícios para a vida humana. Porém, seu modelo de desenvolvimento e progresso é desigual, injusto e opressor, já que contribui para o sofrimento da maioria da população ao promover a pobreza, fome, miséria e urbanização desorganizada. Nesse sentido, a consequência visível da globalização é o crescente desequilíbrio social. Kesselring (2007,160) destaca essa situação da seguinte maneira:

Nos últimos séculos, o comércio e a troca internacionais certamente aumentaram, porém as sociedades participantes tiraram proveito muito diversificado dessa troca. Entre diversas sociedades ou grupos de sociedades abriu-se uma espécie de abismo de bem-estar que, com o tempo, se tornou cada vez mais profundo.

Com a globalização, o atual cenário econômico beneficia poucos em detrimentos de muitos, ou seja,

o progresso de uns resulta na marginalização de outros. Há países que participam e se ajustam à nova ordem internacional e, com isso, usufruem de vantagens advindas do sistema vigente, tornando-se mais ricos ainda, enquanto outros são colocados à margem, condenados à exclusão e marginalização, aumentando sua pobreza.

Arelada à economia capitalista de mercado, a globalização também tem implicações no âmbito político. As mudanças ocorridas no cenário econômico e produtivo resultaram no enfraquecimento dos estados nacionais. O plano da economia mundial desenvolveu a capacidade de ação global de tal forma que, além de conseguir autonomia, tornou os estados dependentes desse plano. Isso forçou os estados a enfrentarem uma espécie de reorganização do seu sistema e forma de atuação por se tornarem obsoletos ou antiquados diante dessa nova organização mundial.

Os estados nacionais também foram prejudicados com a criação de um sistema bancário mundial, setor responsável tanto para promover empréstimos às grandes corporações globais como para possibilitar o processo internacional de realização do capital. Esse quadro os

afeta gravemente porque interfere em seu planejamento econômico e social, já que a integração financeira internacional torna cada vez menos importante suas políticas monetárias e fiscais. Em relação ao enfraquecimento do Estado, Bauman (1999,73) expressa o seguinte parecer:

“ [...] os mercados financeiros globais “impõe suas leis e preceitos ao planeta. A ‘globalização’ nada mais é que a extensão totalitária de sua lógica a todos os aspectos da vida”. Os Estados não têm recursos suficientes nem liberdade de manobra para suportar a pressão – pela simples razão de que “alguns minutos bastam para que empresas e até Estados entrem em colapso”.

No mundo globalizado, tudo gira em torno do mercado para favorecer seus interesses. O crescimento econômico e a ação política passam pela participação das leis impessoais do mercado, do consumo e da produção. Quer o estado, quer a sociedade, ambos devem adequar-se às novas formas, critérios e oportunidades determinadas pelas exi-

gências dessa nova ordem mundial. Nesse sentido, o mercado torna-se mecanismo auto-regulador da sociedade, ou seja, é capaz de constituir o ideal da vida social mediante as configurações da economia capitalista.

Nessa ótica, o consumo e a concorrência passam a desempenhar um papel significativo na configuração da sociedade, pois elas são concebidas como responsáveis pela organização social devido aos espaços de relações comerciais e produtivas, além das trocas simbólicas. A concepção de cidadania nesses parâmetros é definida pelo ponto de vista do consumo, isto é, ser cidadão implica em menos atividade política e maior capacidade em concorrer e consumir. Bauman reconhece que sempre houve a prática do consumo em qualquer sociedade, mas na atualidade ela se eleva em relação ao trivial, tornando-se profunda e fundamental. Considerando a influência da sociedade sobre seus membros, novamente Bauman (1999, 87-88) afirma:

Nossa sociedade é uma sociedade do consumo [...]. A maneira como a sociedade atual molda seus membros é ditada primeiro e acima de

tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor. A norma que nossa sociedade coloca para seus membros é o da capacidade e vontade de desempenhar esse papel.

Além da crise econômica, política e social provocada pela globalização, outra crise é a ecológica. Um dos principais temas da atualidade é o do meio ambiente, o qual nos alerta para o fato de que, nos últimos séculos, o mesmo vem sendo extrema e indevidamente agredido e explorado. A estimativa é de que se permanecerem os atuais referenciais de desenvolvimento, progresso e consumo, os recursos naturais se esgotarão e inúmeras conseqüências surgirão no sentido de dificultar e até ameaçar a vida humana no planeta Terra.

Os dados estatísticos indicam que a gravidade do problema ecológico é alarmante. Para satisfazer as necessidades socialmente criadas e os interesses capitalistas de consumo e produção, desencadeou-se um processo de desmatamento, poluição, produção de lixo, extinção de animais e exploração dos recursos naturais em proporções gigantescas. Toda essa situação ameaça o equilíbrio da base natural da vida.

Assim, é possível reconhecer que a globalização contribui para um processo depredador da natureza pelo comportamento que leva à exaustão e esgotamento das fontes de energia natural. O empobrecimento da biosfera, elevação da temperatura do planeta e absorção crescente de recursos não-renováveis são as três principais conseqüências desse processo.

Outra crise presente na atualidade é provocada pela ciência e tecnologia, as quais também se encontram relacionadas à globalização. A maneira irresponsável de lidarmos com os avanços nessas duas áreas tem gerado ameaças ao futuro da humanidade e ao bem-estar planetário. Além disso, os benefícios provenientes delas promovem a exclusão da maior parte da população mundial. Sobre esse assunto, Sullivan (2004,323) reconhece os aspectos positivos, mas não deixa de mencionar as conseqüências:

Atualmente, a comunidade humana está tão envolvida nos processos científicos e tecnológicos que não temos como nos afastar deles, mesmo que agora se saiba que as conquistas desejáveis são inseparáveis de uma miríade de efeitos indesejáveis. A vida humana passou a dispor de vantagens maravi-

lhosas graças a esses recursos junto a enormes dificuldades. Na verdade, foi a partir das proezas extraordinárias da ciência e da tecnologia que muitas das nossas dificuldades atuais surgiram. Podemos ver esse tipo de coisa no aumento da população ocorrido no mundo inteiro. Esse processo levou, ao menos temporariamente, a mais empobrecimento e, até, a um impasse em nossas tentativas de aumentar o bem-estar humano.

É diante desses apontamentos que a globalização em nosso atual momento revela-se um sistema pleno de ambigüidades. O processo histórico marcado pelo que se denomina de desenvolvimento mundial promovido pela globalização, principalmente em termos econômicos, caracteriza-se como situação ambígua. Morin (2000,45) compreende esse estado como paradoxo e denuncia a cegueira para os problemas globais:

Daí decorre o paradoxo: o século XX produziu avanços gigantescos em todas as áreas do conhecimento científico, assim como em todos os campos da técnica. Ao mesmo tempo, produziu nova ce-

gueira para os problemas globais, fundamentais e complexos, e esta cegueira gerou inúmeros erros e ilusões, a começar por parte dos cientistas, técnicos e especialistas.

Diante dessas crises que fazem parte do nosso presente momento, as perspectivas não são tranquilizadoras em relação as condições de vida planetárias. A tendência é agravar a situação e convivência mundial se prevalecer a ética da concorrência, do interesse último pelo lucro e da exploração desenfreada dos recursos naturais.

2. Necessidade e implicações da ética planetária

Diante da situação de crise mundial descrita acima, vários pensadores, em diversas áreas do saber, alertam para a necessidade de uma ética planetária em nossos dias. Com suas próprias especificidades e preocupações, cada pensador aponta para as dimensões planetárias do agir humano, ou seja, destaca a ênfase sobre o pensar de forma global para além das questões eco-

nômicas, tecnológicas e científicas. Dentre eles, destacam-se Edgar Morin com a expressão “sociedade planetária”, Moacir Gadotti com “cidadania planetária” e Leonardo Boff com “civilização planetária”. O educador canadense Edmund O’Sullivan e o brasileiro Manfredo Araújo de Oliveira são os que constantemente se utilizam da expressão “ética planetária”.

A ética planetária considera, reflete e avalia a situação do mundo atual e oferece alternativas fundamentais para que os conflitos e as crises sejam amenizadas e, se possível, sanadas. Ela aponta para princípios que norteiam a forma de viver, pensar e agir em relação ao próprio ser humano, à vida em sua diversas dimensões e ao planeta Terra.

Algumas preocupações emergentes acompanham e favorecem o surgimento da ética planetária. Uma delas diz respeito ao futuro. A indagação básica é: como será a vida no futuro se dermos prosseguimento aos atuais comportamentos e valores vigentes no mundo atual? Vale ressaltar que a preocupação com o futuro não se limita apenas à sobrevivência do ser humano, mas à qualidade de vida dessa sobrevivência. Nesse sentido, Jonas (2006,21) alerta:

Como se trata não apenas do destino do homem, mas também da imagem do homem, não apenas de sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência, a ética que deve preservar ambas precisa ir além da sagacidade e tornar-se uma ética do respeito.

A importância da imagem e da integridade da essência humana faz com que a ética planetária seja crítica da globalização e do desenvolvimento científico e tecnológico. A ciência e a tecnologia são responsáveis por proporcionarem acentuado poder destrutivo jamais visto na história da humanidade e, com isso, ameaçar a continuidade da vida humana na terra. Sobre esse assunto, Morin (2000,70) afirma: “A morte introduzida pelo século XX não é somente a de dezenas de milhões de mortos das duas guerras mundiais e dos campos de extermínio nazistas e soviéticos; é também a de dois novos poderes de morte”. Diante destes dois novos poderes de morte, Morin se refere à possível extinção da humanidade pelas armas nucleares presente nesse início de terceiro milênio e à morte ecológica.

Relacionada ao futuro, outra preocupação da ética planetária se volta para a questão da responsabilidade humana. É diante da atual situação de crise, que Jonas entende a responsabilidade como o centro da ética contemporânea. Todo ser humano deve considerar as conseqüências de suas ações, motivo pelo qual Jonas (2006, p. 22) constrói toda sua argumentação em torno da ética da responsabilidade:

Sob o signo da tecnologia no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro, acompanhadas por uma consciência prévia que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outra existente. Ajunte-se a isso a magnitude bruta dos impactos de longo prazo e também, com frequência, a sua irreversibilidade. Tudo isso desloca a responsabilidade para o centro da ética, considerando-se aí os horizontes espaço-temporais que correspondam àqueles atos. Consoante isso, a teoria da responsabilidade, até hoje ausente, representa o núcleo da obra.

Sob essa ótica, cada ser humano deve assumir a responsabilidade de garantir a sobrevivência e o bem-estar dos demais seres vivos, principalmente nesse contexto de crise em que vivemos. Cada pessoa deve viver consciente de que é responsável pelos outros, pois fazemos parte de uma comunidade única, global e, portanto, temos deveres para conosco mesmo e para com todos os demais seres vivos e naturais. Diante da ética da responsabilidade, devemos pensar e agir na perspectiva da complementariedade, ou seja, baseados na ótica da interdependência de todos com todos e com tudo.

É diante dos problemas fundamentais do nosso tempo como algo que afeta toda humanidade que Oliveira (2001, 167-168) afirma a necessidade de uma responsabilidade moral comum com vistas ao futuro, do seguinte modo:

Tal situação leva os seres humanos, as nações e as culturas, pela primeira vez na história mundial, a se sentirem interpelados diante dos perigos comuns, a assumirem uma responsabilidade moral comum em face da questão da articulação de seu futuro,

ou seja, perante as questões fundamentais relacionadas aos grandes objetivos de uma sociedade que se faz planetária.

Além do futuro e da responsabilidade humana com o bem-estar do outro, a ética planetária se preocupa também com o meio ambiente. Sob o impacto da vulnerabilidade e da irreversibilidade das consequências naturais é que surgiu a ecologia como ciência do meio ambiente, a qual nos alerta para mudanças na representação que o ser humano tem de si mesmo em relação ao complexo sistema ambiental e cósmico. Segundo Jonas (2006,39): “A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada” (grifo do autor).

O progresso científico e tecnológico associado aos interesses mercadológicos e capitalistas sob a ótica da globalização, tem levado o ser humano ao descaso e à depreciação do meio ambiente, assim como a perda da consciência ecológica. O esgotamento dos recursos naturais e os danos já produzidos no meio ambiente jamais foram sentidos pelo ser humano, o que justifica sua ausência nas reflexões éticas do passado. Conforme Tescarolo

e Darós (2007,136): “é preocupante a constatação de que o progresso científico e tecnológico produzido tenha afinal se transformado em refém do mercado e da exploração em um ímpeto de inovação obsessiva de utilidades que nos transformou em predadores”.

A ética planetária, na perspectiva da responsabilidade, tem por objetivo incentivar e solidificar ações solidárias, de cuidado e preservação, ações não-destrutivas, mas em favor da continuidade da vida e promoção do bem-estar planetário. É nesse sentido que Oliveira (2001,176) reforça a perspectiva de uma ética planetária pautada na responsabilidade e solidariedade:

Essa situação põe para a humanidade o problema da coresponsabilidade planetária, portanto, de uma responsabilidade ética global o que exige uma “macroética da solidariedade histórica” em nível mundial, que seja capaz de produzir uma consciência cosmopolita de solidariedade e de recuperar a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado pelo colapso ecológico e social.



Cada pessoa deve viver consciente de que é responsável pelos outros, pois fazemos parte de uma comunidade única, global e, portanto, temos deveres para conosco mesmo e para com todos os demais seres vivos e naturais.

Com essas considerações, a ética planetária é definida como uma ética para o presente com vistas ao futuro. Ela considera o ser humano situado e atenta para crises e conflitos atuais e de grandes proporções no mundo. É na situação histórica que a reflexão ético-política encontra seu ponto de partida e, por isso, tal ética critica e rejeita as perspectivas centrais da ética moderna, não se determinando pela abstração conceitual abstrata ou idealista do ser humano, nem pela racionalidade individualista e autônoma, nem pelo antropocentrismo e nem pela intenção de dominar a natureza conforme os padrões e ideais de progresso segundo os parâmetros do capitalismo e da modernidade.

É por isso que, em vez do imperativo categórico kantiano, o qual representa muito bem a ética moderna, Jonas (2006,47-48) sugere outro imperativo: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”, ou então, de forma negativa: “Aja de modo a que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”.

Portanto, ética planetária compreende um conjunto de valores e

princípios que fundamentam e justificam costumes e ações no sentido do bem-estar pessoal, social e mundial, ou seja, é a ética do habitat planetário sustentável, que preza pela integridade relacional entre seres humanos, natureza e universo, baseados na responsabilidade, no cuidado e na solidariedade em favor da terra, da vida e do outro. O atual contexto de crise em várias dimensões da vida humana significa oportunidade para uma revisão e renovação do conhecimento, dos princípios, dos valores e das ações humanas.

3. A ética planetária no pensamento de Sullivan

Edmund O’Sullivan, educador canadense, ao tratar especificamente do significado, conteúdo e as implicações da ética planetária, desenvolve três conceitos centrais: consciência planetária, desenvolvimento humano e educação para qualidade de vida. Sobre a consciência planetária, o referido autor salienta que se faz necessário conceber o planeta Terra como uma unidade uniforme. Isso implica numa cosmologia que

vá além da concepção de mundo totalmente influenciada pelos parâmetros da globalização e pela lógica do mercado.

A partir da noção de unidade uniforme, surge a concepção de que o universo age e está estruturado de maneira integral e relacional: “o universo confirma a idéia de que tudo só existe e só pode ser compreendido no contexto das relações. Nada existe isoladamente” (Sullivan, 2004,277). Esta concepção é diferente da proposta atual de alienação, isolamento e fragmentação sistemática de pensar o todo. Um pouco mais adiante, Sullivan (2004, 279) reforça essa concepção do seguinte modo:

A partir daqui, podemos concluir que o nosso planeta Terra é uma unidade integral, em que cada ser do planeta está implícito na existência e no funcionamento de todos os outros. Agora entendemos o planeta como uma entidade auto-reguladora, na qual existe uma “teia da vida” que só pode ser compreendida como uma totalidade. Há um mistério incrivelmente intrincado que liga tudo a tudo o mais no planeta. Como seres hu-

manos, somos influenciados pelos menores organismos presentes na Terra desde os seus primórdios.

O segundo conceito central no pensamento de Sullivan é o de desenvolvimento humano. Ele reconhece que toda a história terrestre e humana está condicionada pelo desenvolvimento, o qual “deve ser compreendido como uma totalidade dinâmica que abrange o universo inteiro e a consciência vital existente dentro de nós e, ao mesmo tempo, em tudo o que nos cerca” (Sullivan 2004,305). Nessa perspectiva, o planeta Terra é compreendido como um sistema auto-regulador e auto-sustentável, ou seja, uma entidade dinâmica e organizada. O ser humano é parte integral desse processo evolutivo, tanto como ser proveniente, como dependente e até participante do mesmo.

Diante do desenvolvimento vigente da globalização, deparamo-nos com inúmeros problemas que afetam gravemente a natureza, a atmosfera e o próprio ser humano, com conseqüências devastadoras para a vida em todas as suas dimensões. Desse modo, torna-se urgente uma abordagem ética com conotações planetárias e de forma integral. Na

opinião de Sullivan (2004,325):

O que se faz necessário, a essa altura, é uma abordagem ética que leve em consideração as espécies como um todo. Precisamos de uma ética de diretrizes para que nossas reflexões possam ser seguidas pelos seres humanos em todos os lugares, independentemente de raça, de cultura ou de posição social.

Na perspectiva do desenvolvimento humano é necessário mudar a concepção do próprio ser humano e de como este concebe o mundo. A visão de mundo mecanicista, fragmentário e individualista é responsável por uma percepção truncada do eu. Com isso, perdemos a consciência de que o universo não é só físico-material, mas também uma realidade psíquico-espiritual. Em vez dessa percepção truncada do eu, nossa perspectiva deve ser a da integralidade e da totalidade relacional. É diante dessa constatação que Sullivan sugere uma percepção expansiva, denominada de eu ecológico, que consiste em: reconhecer o valor absoluto de cada realidade existente; que todo ser contém o mistério numinoso do

qual o universo nasce; que existe interligação de todo universo no tempo e espaço.

O terceiro conceito central para uma ética planetária em Sullivan é o da educação para a qualidade de vida. Em nosso atual contexto, precisamos refletir sobre o significado de nossa existência e sentido da vida diante de tantas ameaças, calamidades, degradação e problemas referentes à qualidade da vida planetária. Para Sullivan, esse assunto deve ter como fundamento as necessidades humanas genuínas, sabendo que tais necessidades estão condicionadas aos processos mais amplos da terra e com o aspecto relacional de toda a humanidade. Desse modo, é necessário re-criar o sentido profundo da vida e a sensação de se ter um lugar no mundo. Ao contrariar o sentido de vida proposto pelo mercado, Sullivan (2004,342) afirma:

Nossa visão de mercado econômico deixou toda nossa cultura com uma crise de significado e um sentimento profundo de falta de um lar. Michael Lerner (1996) afirma que, em última instância, temos fome é de significado e propósito de vida. Nossos valores culturais, fixados pelo

mercado, aprisionaram-nos num cinismo colossal que nos leva a questionar se existe significado mais profundo e propósito maior na vida além do interesse material. O resultado de todo esse materialismo e glorificação do interesse egoísta é que agora estamos num mundo cheio de desconfiança mútua e de interesses egoístas.

Algumas exigências são pertinentes para a educação visando a qualidade de vida. A primeira delas é a concepção das necessidades humanas correspondentes ao desenvolvimento humano no sentido da integralidade e da relação com tudo e com todos. A segunda exigência corresponde ao senso de comunidade em meio à diversidade, o qual nos ajuda a adotar uma lógica e ação de tolerância, hospitalidade, respeito e inclusão, assim como o rompimento com toda lógica de superioridade, dominação e subordinação. A terceira exigência é a valorização das pessoas como cidadãs e não como consumidoras. A importância e a dignidade das pessoas se encontram no que elas são como pessoas e não mediante a capacidade de adquirir bens e consumir produ-

tos no sistema capitalista. Por fim, a quarta exigência é a da cidadania planetária, capaz de reintroduzir a idéia de sociedade civil, pela qual poderemos atentar para questões sobre justiça social e bem-viver para todos. Para Sullivan, dessas quatro exigências dependem a qualidade de vida humana e a qualidade de todo eco-sistema natural. Elas são desafiadoras e extremamente pertinentes diante de um contexto no qual predominam valores contrários estipulados pela globalização.

4. Teologia da criação e perspectiva da ética planetária

A reflexão teológica em torno da criação sempre foi central para a fé cristã. Tanto a teologia bíblica como a sistemática nos certificam disso. Nelas compreende-se a criação formada não somente pelo meio ambiente e os recursos naturais. Criação implica não em uma concepção restrita e parcial, mas que englobe todas as coisas criadas, ou seja, o próprio ser humano, todo universo e até as coisas que não vemos. A expressão “céus e terra” em Gn 1:

I aponta para a totalidade das coisas criadas e, como afirma o hino cristológico utilizado pelo apóstolo Paulo, “nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis” (Cl 1.16).

Outra importância do estudo da criação na perspectiva teológica reside no fato de ela ser fonte da manifestação da providência e da revelação de Deus (Sl 19.1-4; Rm 1.18). O próprio Deus deseja ser reconhecido, adorado e glorificado por ser o Criador (Gn 1; Gn 2; Sl 104; Sl 146.5-6; Sl 147.7-11; Sl 148 e Ap 4.11). A criação está permeada pela bondade e pela glória do Senhor (Gn 1.31; Is 6.3) e nela fomos colocados como mordomos para “dominar” (Gn 1.26-28), “cultivar e guardar” (Gn 2.15), ou seja, manter a ordem, o equilíbrio e a harmonia de todas as coisas criadas. Portanto, refletir sobre a criação na perspectiva teológica nos ajuda a viver melhor e em paz no e com o mundo, desfrutando e cuidando daquilo que pertence a Deus.

Nesse sentido, não só a crise ecológica, mas as condições futuras de vida no planeta Terra e a responsabilidade humana para com o bem-estar social e natural são alguns dos conceitos que incentivam a reflexão teológica em torno da criação na

atualidade. Diante do contexto de ambigüidades, incertezas, injustiças, violência e desigualdades, como cristãos, somos chamados a dar nossa parcela de contribuição e viver em conformidade com aquilo que entendemos como revelação de Deus. Nesse sentido, a ética cristã em relação à criação corresponde a uma ética também planetária.

A reflexão em torno da teologia da Criação se faz necessária porque, no curso da história, alguns textos bíblicos foram utilizados para legitimar a apropriação e a exploração utilitarista, científica e mercadológica dos recursos naturais. Além disso, esses mesmos textos foram interpretados para reforçar a concepção antropocêntrica e dominadora do ser humano diante da criação. Dois exemplos nesse sentido são os conceitos de criação do ser humano como “imagem e semelhança de Deus” e “dominai”, de Gn 1.26-28, assim como o lugar de superioridade do ser humano conforme descrição do Sl 8.3-9.

É por causa da interpretação equivocada de alguns textos bíblicos que escritores como J. W. Forrester, G. Bateson, J. Cobb, C. Amery, entre outros, alegaram que a atitude predatória, consumista e mercantilista da atual sociedade era resul-

tado direto da fé cristã em relação à criação. O historiador Lynn White, em artigo publicado na revista *Science*, em 1967, cujo objetivo era discutir as razões históricas da crise ecológica, chegou a afirmar que a religião cristã é uma das principais culpadas pela crise ecológica. Ao comentar tais afirmações, Onça (2007, 218) afirma:

Para White Jr, o Cristianismo é a religião mais antropocêntrica que o mundo já conheceu. Deus criou o mundo explicitamente para benefício humano: nenhum item da Criação tem outro propósito além de servir os propósitos humanos.

White baseou seus argumentos nos dois exemplos indicados acima, ou seja, na distinção e superioridade do ser humano sobre a criação por ser criado à imagem e semelhança de Deus e, devido a isso, o domínio que deve exercer sobre a natureza. Essas duas interpretações, aliadas com o impacto da Revolução Industrial do século XVII, com os interesses capitalistas e com os avanços científicos e tecnológicos do século XX, fizeram com que o ser humano desencadeasse situações de

crises e ameaças na atualidade.

Uma análise mais atenta dos relatos bíblicos contraria as afirmações indicadas por White e de tantos outros, pois apresentam sérias deficiências exegéticas. Os textos bíblicos mostram que o propósito de Deus para o ser humano é o de administrador e cooperador na manutenção da ordem, da harmonia e da justiça na criação. Esse é o sentido de “dominar” em Gn 1.26-28. Diferente das outras religiões antigas, a natureza não era para ser divinizada e o ser humano não deveria se sujeitar a ela, ou seja, cometer o erro de adorar a criação em vez do Criador (Rm 1.25). Ao ter o domínio sobre ela, o ser humano se torna responsável pelo gerenciamento e bem-estar da criação. Esse também é o sentido de “cultivar e guardar o jardim”, assim como o de “dar nomes aos animais” (Gn 2.15-20). Dar nome significa ser responsável. Com isso, segundo McGrath (2005,357): “Longe de ser inimiga da ecologia, a doutrina da criação afirma a importância da responsabilidade humana em relação ao meio ambiente”.

Os relatos de Gn 1 e Gn 2 mostram que o ser humano deve viver em harmonia com a criação e isso tem implicações para com o próxi-

mo, para consigo mesmo, o meio ambiente e Deus. Ao ser criado à “imagem e semelhança de Deus”, o que significa capacidade relacional de forma integral e plena, o ser humano recebeu a vocação de cuidar, preservar e administrar toda a vida pla-

A visão de mundo mecanicista, fragmentário e individualista é responsável por uma percepção truncada do eu. Com isso, perdemos a consciência de que o universo não é só físico-material, mas também uma realidade

netária. Desse modo, a integralidade ou a totalidade da vida humana deve se adequar a essas quatro dimensões da vocação humana.

É nesse sentido que a teologia da Criação se encontra em correspondência com a ética planetária, pois cumprir com a vocação divina em nosso atual contexto significa preocuparmo-nos com as condições de vida no presente e sua continuidade no futuro, assim como assumir a responsabilidade humana pelo

bem-estar perante toda a criação. Isso nos leva ao cuidado e preservação do meio ambiente em pleno contexto de crise ecológica, assim como ao desenvolvimento de ações solidárias pautadas na justiça, dignidade e promoção da vida, principalmente daqueles e daquelas que são vítimas e sofrem com as conseqüências negativas da globalização.

Conclusão

A ética lida com a reflexão sobre a ação humana pautada em imperativos ou os princípios que fundamentam atitudes e modos de viver, tanto no aspecto individual como coletivo. Assim, é possível falar da ética da exclusão, da concorrência, do acúmulo e do individualismo, incentivados pela lógica da globalização e seu modo de produção capitalista. É necessário e urgente que essa ética seja superada por uma nova ética, também de expansão planetária, de integração e interdependência mundial, ou seja, uma ética que tenha como base a solidariedade, a hospitalidade, o respeito e a preservação com todos os seres vivos do planeta. Nesse senti-

do é que Oliveira (2001, 175) afirma: “pela primeira vez na história do gênero humano os seres humanos são chamados a assumir, em escala planetária, a tarefa de uma responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações”.

Contra os sinais da morte e a injustiça promovida pela globalização, a ética planetária se mostra a favor da vida, da superação dos conflitos que demarcam as relações pessoais, institucionais e internacionais em nosso mundo visando a preservação dos recursos naturais.

Diante desse contexto, os cristãos devem enfrentar dois principais desafios. Primeiro é o de desenvolver uma coerente e contextualizada teologia da Criação, já que a interpretação equivocada dos textos bíblicos pode contribuir para o agravamento das condições de vida planetária, tanto no aspecto ambiental como das relações sociais. Segundo desafio é o de iniciar e incentivar uma ética com abrangência planetária, de forma encarnacional e prática, que demonstre nossa fidelidade à vocação que recebemos de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- HOBBSAWN, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KESSELRING, Thomas. *Ética, política e desenvolvimento humano*. A justiça na era da globalização. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.
- MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. Uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo/Brasília: Cortes/UNESCO, 2000.
- PINTO, Alessandra Moína Martins de Souza. *Pequenos grandes consumidores: uma abordagem sobre o consumo infantil na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ONÇA, Daniela de Souza. *Curvar-se diante do existente: o apelo às mudanças climáticas pela preservação ambiental*. Dissertação de mestrado do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo: 2007, 240 pp.
- SULLIVAN, Edmund O'. *Aprendizagem transformadora*. Uma visão educacional para o século XXI. São Paulo: Cortez/ Instituto Paulo Freire, 2004.
- TESCAROLO, Ricardo e DARÓS, Lauro. *Aprendizagem e conhecimento: conexões planetárias. Diálogo Educacional*. Curitiba: 2007, v.7, n.20, pp. 133-141.

A Religião de Antônio Conselheiro, construtora de normas éticas incômodas*

Introdução

Organizamos essa exposição em dois momentos distintos. Primeiramente recuperaremos algumas afirmações já estabelecidas e reconhecidas a respeito da articulação religião-ética-finalidades, e faremos sobre elas rápido comentário. Não nos demoraremos muito e passaremos a verificar, no caso concreto do Belo Monte de Antônio Conselheiro, como a experiência religiosa aí vivida configurou

* O presente ensaio – “A religião no Belo Monte de Antonio Conselheiro, construtora de finalidades e normas éticas incômodas” - é fruto da aula proferida a 20/05/04 (bem como do debate que se seguiu) no Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, como uma das atividades constantes do concurso para ingresso no quadro de carreira docente como assistente-doutor na referida universidade. Belo Monte é o nome dado por Antonio Vicente Mendes Maciel, o Antonio Conselheiro, ao arraial de Canudos quando nele se estabeleceu, nos dias iniciais de junho de 1893.

Pedro Lima Vasconcellos**

uma ética particular, definida em função do valor fundamental, de um fim último, a salvação. Queremos aqui salientar como a síntese entre a cosmovisão da gente sertaneja em geral e aquela do Conselheiro em particular possibilitou a criação de uma alternativa sócio-religiosa para milhares de pessoas de todos os cantos do sertão (e inclusive de fora dele) até que a brutalidade da guerra a arrasou. Assim, apesar do risco da idealização, quero aqui destacar o impacto da religião sertaneja na elaboração de novos valores para a convivência da gente que fez Belo Monte.

** Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e dos cursos de Teologia do Centro Universitário Salesiano e da Escola Dominicana de Teologia. Mestre em Ciências da Religião, Doutor em Ciências Sociais e Livre-docente em Ciências da Religião.

I. Religião, ética e finalidades

Podemos partir da constatação de que “a experiência mostra que as religiões desempenharam desde o início a função insubstituível de mostrar aos homens o sentido da vida, de fundamentar a responsabilidade pela vida e de lhes doar uma comunidade e uma pátria”.¹ Efetivamente, “durante todos os milênios, as religiões construíram aqueles sistemas orientadores, os quais criaram o fundamento para uma determinada moral. Elas legitimavam, motivavam, e, muitas vezes, também sancionavam mediante castigos” (KÜNG, 1998, 59). Segundo ele, mesmo nas sociedades secularizadas as religiões continuam oferecendo referências normativas importantes.

O cenário pós-11 de setembro vem merecendo análises que, embora parciais, dão conta da presença mais que significativa do religioso na definição de posturas, estratégias, políticas, etc. E se nos perguntássemos sobre as razões de as religiões terem historicamente exerci-

do essa função, poderíamos recorrer à seguinte afirmação, concisa mas precisa: “Como reflexo do princípio de coerência, próprio de toda experiência religiosa, a ética está em consonância com a teovisão e a antropovisão do grupo.

As normas morais e diversos comportamentos em todos os aspectos da vida de um grupo derivam do núcleo de crença deste mesmo grupo” (SEVERINO CROATTO, 2001, 410). Geertz, mais extensamente, não diz coisa distinta: “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem.

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal

¹ Roberto Mancini, Francesca Aimone, Alessandra Catalani, Sara Gaetani e Elvira Mastrovincenzo. *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*. Paulinas, São Paulo: 2000, p.73-74.

tipo de vida. Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apóiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade” (GEERTZ: 1989, 103-104).

Ou seja, a percepção do sagrado e a compreensão do ser humano propostas numa determinada cosmovisão religiosa implicam uma “vida santificada”, para usar a expressão de Eliade (1996, 133). Mas não apenas porque tantos momentos e situações da existência serão ritualizados, mas porque a existência do grupo será moldada por tal cosmovisão, de maneira a definir padrões de comportamento, sentidos (na sua dupla conotação de “significados” e “direção”). Assim, inevitavelmente a religião desembocará numa perspectiva ética e numa perspectiva escatológica. E podemos (dizer) que a religião seja “a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, 41).

Isso não significa que os sentidos e finalidades apontados pelas religiões apontem sempre na mesma direção, que essas perspectivas ética e escatológica tenham sempre os mesmos contornos. Cabe verificar cada situação. É por isso que nos permitimos passar ao caso específico de Belo Monte, por meio do qual esperamos evidenciar os aspectos aqui mencionados de forma sucinta.

II. Religião, ética e finalidades no Belo Monte de Antônio Conselheiro²

Para dar conta da abordagem a que aqui nos propomos, vamos recolher e comentar alguns depoimentos de gente que viveu no arraial ou próximos a ele, considerando alguns aspectos da ação de Antonio Conselheiro e ainda afirmações de inimigos do arraial, que militaram intensamente por sua destruição.³

² Servimo-nos para tanto de nossa tese de doutorado.

³ Permitimo-nos aqui dispensar Euclides da Cunha, cujas afirmações sobre a vida do arraial, além de secundárias e muitas vezes gratuitas, estão eivadas de preconceitos. Em nossa tese de doutorado consideramos com maior extensão a abordagem euclidiana de Belo Monte.

O testemunho sertanejo

O fato de Antonio Vicente Mendes Maciel ser conhecido e chamado pela gente que o seguia como “Conselheiro” já deve chamar a atenção. Segundo o testemunho venenoso de frei João Evangelista de Monte Marciano, Antônio Maciel “costuma reunir em certos dias o seu povo, para dar-lhe *conselhos*, que se ressentem sempre do seu fanatismo em assunto de religião e da sua formal oposição ao atual regime político”.⁴ Esses termos só vêm ressaltar a repercussão das palavras do líder como fator de coesão da comunidade, algo reconhecido inclusive pelos inimigos do arraial⁵. O venerável ancião, “inculto”, mas de “penetração aguda”⁶, materializava sua autoridade nas palavras que organizavam a vida do arraial, davam-lhe

sentido e permitiam olhar o futuro.

Nesse sentido soa significativo o depoimento de Francisca Guilhermina, cinqüenta anos após o massacre, se lembra de ver o Conselheiro “falando manso, de tarde, para o povo e só dava conselhos bons”.⁷ Segundo Maria Guilhermina de Jesus, outra sobrevivente, “havia muita fé no Conselheiro e os ensinamentos dele era uma felicidade ouvir, pois só pregava para o bem”.⁸

Assim se pode compreender, e dar o devido valor, ao seguinte testemunho, de alguém que vivenciou de perto as memórias do Belo Monte destruído:

Eu, naquela época [alguns anos após o massacre final] já conhecia alguma coisa do Antigo Testamento pelo que ouvia, e lembrava as comparações dos fanáticos: “o Conselheiro era Moisés (sic), o Vazabarrís (sic) seria o Nilo ou o

⁴ João Evangelista de Monte Marciano. *Relatório apresentado, em 1895, pelo reverendo Frei João Evangelista de Monte Marciano, ao Arcebispado da Bahia, sobre Antonio Conselheiro e seu séqüito no arraial dos Canudos*. Tipografia do Correio da Bahia, Salvador, 1895 (edição em fac-símile pelo Centro de Estudos Baianos, Salvador, 1987), p.5. O frei, contudo não sabia dizer se o Conselheiro, nos dias da missão, deixava de falar a sua gente por deferência ao missionário ou pelo caráter “secreto” de suas instruções.

⁵ “Era preciso ser um homem fora do comum para se impor à multidão por meio da palavra e do gesto, como Antonio Conselheiro o fazia” (Aristides Milton. “A campanha de Canudos”. In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1902. v.63, parte 2, p.7).

⁶ Emídio Dantas Barreto. *Destruição de Canudos*. Jornal do Recife, 1912, p.10.

⁷ Odorico Tavares. *Canudos: cinqüenta anos depois* (1947). Fundação Cultural do Estado, Salvador, 1993, p.40.

⁸ Odorico Tavares. *Canudos: cinqüenta anos depois...*, p.50. A palavra do Conselheiro é poderosa, mesmo quando não emitida; é capaz de motivar o questionamento daquela do missionário, descompensada em relação ao que sua gente vive; a polêmica em torno do que o frei entende por jejum (“é comer a faltar”, segundo o sertanejo) é mais que significativa (João Evangelista de Monte Marciano. *Relatório...*, p.6).

mar Vermelho e o píncaro do Cocorobó era o monte Sinai”.⁹

O Conselheiro, por suas prédicas e conselhos, é associado ao Moisés comunicador das leis de Deus ao povo. A identificação do píncaro do Cocorobó com o monte Sinai, lugar onde, segundo a narrativa bíblica, Moisés recebeu de Deus as tábuas que continham, entre outras coisas, o Decálogo, é particularmente significativa. Para o povo sertanejo o Sinai-Cocorobó apontava para a nova organização, querida e revelada por Deus, levada a cabo em Belo Monte. Se para os hebreus libertos a promessa e conquista da terra vão estreitamente ligadas à observância dos mandamentos¹⁰, o povo conselheirista recria um universo em que a vida em Belo Monte se vê possibilitada pela observância do que Honório Vilanova, antigo morador do arraial e sobrevivente da guerra, chamava “a regra ensinada pelo Peregrino”:

Recordações, moço? Grande era o Canudos do meu tempo. Quem tinha roça tratava de roça, na beira do rio. Quem tinha gado tratava do

gado. Quem tinha mulher e filhos tratava da mulher e dos filhos. Quem gostava de reza ia rezar. De tudo se tratava porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes, na regra ensinada pelo Peregrino.¹¹

Esta regra instituiu uma nova ética “social”, uma nova “política”, termo que ainda encontraremos, e que já quiseram, apressadamente, qualificar como alguma forma de socialismo. Mas o testemunho do velho Vilanova, além de eloqüente, sintetiza as motivações que levaram milhares de pessoas a ser deslocar para o arraial construído à beira do rio Vaza-barris.

O legado escrito do Conselheiro

Se nos atemos ao Decálogo como síntese da ética a ser vivenciada no Belo Monte, cabe destacar que nos dois manuscritos que levam o nome de Antonio Vicente Mendes Maciel se encontra um longo comentário a cada um dos mandamentos. No primeiro caderno, que leva a data de 24 de maio de 1895, e é intitulado *Apontamentos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*, o comentário aos dez manda-

⁹ José Aras. *Sangue de irmãos*. Museu do Bendegó, Salvador, 1953, p.149.

¹⁰ H. H. Schmid. “Tierra”. In: Ernst Jenni e Claus Westermann. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978. v.1, col.353.

¹¹ Nertan Macedo. *Memorial de Vilanova*. 2 ed., Renes/ Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro / Brasília: 1983, p.67 (grifo nosso).

mentos abre a sessão “Apontamentos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo”. Essa divina lei se materializa em especial no Decálogo, que o Conselheiro comenta longamente, neste manuscrito e noutra, datado de 1897. Esses comentários não terão sido apenas resultado de um trabalho de reflexão pessoal, mas parece terem sido a marca das pregações que o Conselheiro dirigia a sua gente. Como se recordava Honório Vilanova, “o Peregrino estava sempre presente e sempre pronto a repetir os Mandamentos da Lei de Deus e aconselhar o povo”.¹² Quanto ao teor dessa pregação centrada no Decálogo, Alexandre Otten afirma que “o Conselheiro convive com certas concepções morais que formam um conjunto radicalizado de valores éticos do catolicismo rústico”. Mas “as prédicas sobre os mandamentos são muito caracterizadas pela necessidade de o homem nutrir o temor de Deus. Mesmo assim o amor de Deus e o amor a Deus permanecem presentes”.¹³ De toda forma, a compreensão conselheirista do Decálogo é fator decisivo na constituição da ética diferenciada que atraiu tanta gente a Belo Monte.

Outros momentos da apropriação de temas bíblicos pelo Conse-

lheiro evidenciam a dimensão ética e escatológica do projeto religioso que liderou. O amor de Deus será adequadamente correspondido pela observância dos mandamentos; é em função desta que todos receberão a paga no juízo final. Este amor materializou-se particularmente nos sofrimentos pelos quais passou Jesus. Decorrência desse processo vivido pelo Filho de Deus é o que aguarda quem lhe quiser ser fiel: tomar a cruz, pois ele sofreu para que sigamos seus passos (o texto articula Mateus 16,24 “Se alguém quer vir após de mim, negue-se a si mesmo, tome a sua Cruz e siga-me”, e 1 Pedro 2,21: “Jesus Cristo sofreu por nós deixando-nos o seu exemplo para que sigais os seus vestígios”).¹⁴ Delineia-se, assim, o perfil do itinerário cristão: obediência aos mandamentos e aceitação do sofrimento como imitação de Jesus.

Mas esse desenho vertical tem sua contrapartida. As passagens

¹² Nertan Macedo. *Memorial de Vilanova...*, p.68.

¹³ Alexandre Otten. “*Só Deus é grande*”: a mensagem religiosa de Antonio Conselheiro. São Paulo: Loyola, 1990, p.218-219.

¹⁴ Antonio Vicente Mendes Maciel. “Textos”. In: *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*. Caderno manuscrito, Belo Monte, 1895, p.236-237. A transcrição do conteúdo deste caderno encontra-se em nossa tese de livre-docência, *Abrindo as portas do céu: apontamentos para a salvação*, segundo Antonio Vicente Mendes Maciel. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009, p.46-170.

bíblicas relativas ao amor de Deus e de seu Filho pela humanidade e sua retribuição se mesclam àquelas que tematizam o amor que os fiéis deverão ter uns para com os outros. Esta é outra tônica da seleção de versículos bíblicos na sessão “Textos” do manuscrito de 1895 e da correspondente “Textos extraídos da Sagrada Escritura”, do caderno de 1897. Por isso cabe aí a referência ao duplo mandamento, a Deus e ao próximo.¹⁵ Particular interesse, dadas as circunstâncias em que se terá dado a elaboração dos manuscritos, manifesta a transcrição de Mateus 5,44: “Mas eu vos digo: Amai a vossos inimigos, fazei bem a quem vos tem ódio e orai pelos que vos perseguem e caluniam”.¹⁶

Duas outras citações parecem isoladas no conjunto, mas terão sua razão de aí se fazerem presentes. A pri-

meira delas, vinda logo após um dos versículos referentes ao juízo final, é Mateus 19,24, que terá determinado, há tempo, as relações do Conselheiro com pessoas possuidoras de bens: “Mais fácil é passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no Reino dos Céus”.¹⁷

A recorrência deste versículo e de outras referências certamente indica que abordagens apressadas não são capazes de dar conta da complexidade do pensamento social do Conselheiro. No caderno de 1897, no interior de uma meditação sobre a parábola do semeador, encontraremos a passagem evangélica (sem a citação correspondente: Lucas 14,12-14)

¹⁵ Antônio Vicente Mendes Maciel. “Textos”. In: *Apontamentos dos preceitos da divina lei...*, p.239. A citação apresentada é Mateus 22,37, que corresponde ao versículo latino transcrito, relativo ao amor a Deus. Mas a tradução que vem a seguir se prolonga até o v.39, incluindo a prescrição do amor ao próximo, e a semelhança desta com a anterior.

¹⁶ Antonio Vicente Mendes Maciel. “Textos”. In: *Apontamentos dos preceitos da divina lei...*, p.244-245. O primeiro manuscrito leva a data de 24 de maio de 1895, três dias após a expulsão dos missionários que, por solicitação do governo baiano e a mando da arquidiocese da capital, tinham ido tentar a dissolução do arraial. Já o caderno seguinte leva a data de 12 de janeiro de 1897, quando as tropas de Febrônio de Brito se dirigiam para atacar o arraial, no que se costuma chamar de “segunda expedição” contra Belo Monte.

¹⁷ Antônio Vicente Mendes Maciel. “Textos”. In: *Apontamentos dos preceitos da divina lei...*, p.244; “Textos extraídos da Sagrada Escritura”. In: *Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da Encarnação*. Caderno manuscrito, Belo Monte, 1897, p.442-443. Editado em: Ataliba Nogueira. *Antônio Conselheiro e Canudos*: revisão histórica. 3 ed., Atlas, Sao Paulo, 1897, p.159. Itamar Freitas de Oliveira afirma ter ouvido de Daniel Fabrício, morador de Riachão do Dantas (Sergipe), que na passagem por essa cidade, entre 1872 e 1874, o Conselheiro teria “aconselhado”, recorrendo “à parábola ‘da passagem do camelo pelo fundo da agulha’”, um certo José de tal (segundo outra fonte, Joaquim da Macota) a deixar seus bens e seguir rumo à “terra prometida” (“No rastro de Conselheiro”. In: <http://www.infonet.com.br/canudos/roteiro.htm> [09/03/03]). Ainda segundo Fabrício, este fazendeiro foi um “rico que imitou Mateus”. Com certeza uma alusão ao apóstolo Mateus, que, segundo o evangelho que leva seu nome (9,9-13), era um publicano, cobrador de impostos, e largou seu ofício para seguir Jesus. Note-se que a passagem do camelo é uma das favoritas do pe. Ibiapina (veja Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros. *A terra da mãe de Deus*: um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte. Francisco Alves / Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro / Brasília: 1988, p.102).

que propõe convidar os pobres a um jantar ou ceia, em lugar dos amigos, irmãos ou vizinhos ricos; ação assim surpreendente é apresentada em vista da salvação: quem o fizer terá sua retribuição “na ressurreição dos justos”.¹⁸ Certamente essa passagem é modelar para o comportamento do Conselheiro em relação a seu séqüito, especialmente à gente despossuída que foi viver em Belo Monte: ele “acolhe em sua companhia sobretudo os mais miseráveis, que, segundo o Evangelho, não têm como retribuir: Canudos torna-se refúgio dos pobres, aleijados, coxos e cegos”.¹⁹

Outro aspecto da pregação do Conselheiro, consignada nos manuscritos, que evidencia como sua mensagem religiosa implicava um compromisso ético específico, diz respeito à forma pela qual ele se apropria do teor do livro *Missão abreviada*, de Manoel José Gonçalves Couto. Sirvo-me aqui, mais uma

vez, da conclusão acertada de Alexandre Otten:

Patenteia-se a resistência do beato à interiorização e privatização da vida religiosa que a *Missão abreviada* tematiza. Usa ele, verdadeiramente, o livro como um manual, extraindo elementos quando lhe são convenientes, mas sabe discordar em pontos essenciais. O fato de ele estar profundamente enraizado no catolicismo popular autêntico o preservou de uma espiritualidade intimista e desencarnada [...] A teologia do Conselheiro mantém o caráter popular enquanto preserva a visão popular integrativa na qual não se separam céu e mundo, corpo e alma, espiritual e temporal, individual e comunitário.²⁰

A ética religiosa propugnada pelo Conselheiro não assume contornos

¹⁸ O texto bíblico reza: “Quando deres algum jantar, ou alguma ceia, não chames nem teus amigos nem teus irmãos, nem teus parentes, nem teus vizinhos, que forem ricos: para que não aconteça que também eles te convidem à sua vez e te paguem com isso; mas, quando deres algum banquete, convida os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos: e serás bem-aventurado, porque esses não têm com que te retribuir: mas ser-te-á isso retribuído na ressurreição dos justos” (Antonio Vicente Mendes Maciel. “Sobre a parábola do semeador”. In: *Tempestades que se levantam no coração de Maria...*, p.558-559. Editado em: Ataliba Nogueira. *Antônio Conselheiro e Canudos...*, p.185).

¹⁹ Alexandre Otten. “*Só Deus é grande*”..., p.228. Consideramos que avaliações como a expressa por Walnice Nogueira Galvão a respeito da visão social do Conselheiro, taxando-a de conservadora, são no mínimo reducionistas (veja seu “Piedade e paixão: os sermões do Conselheiro”. In: Walnice Nogueira Galvão e Fernando da Rocha Peres (org.) *Breviário de Antonio Conselheiro*. Edfba, Salvador: 2002, p.15-16).

²⁰ Alexandre Otten. “*Só Deus é grande*”..., p.286-287.

intimistas, nem a pregação sobre o destino escatológico tem o caráter “salva tua alma”, tão comum no catolicismo convencional de seu tempo.

Ao mesmo tempo, as prédicas do novo Moisés terão sido capazes de neutralizar o teor legalista, repressivo e amedrontador das pregações do clero. Eduardo Moniz faz um comentário esclarecedor a respeito de uma passagem que Euclides, mais uma vez, lê de forma desabonadora ao Conselheiro e a sua gente:

Mas se Antônio Conselheiro não admitia a violência, aceitava a franqueza dos que cediam diante da tentação ou da impulsividade do próprio temperamento. Ao ter conhecimento de que uma jovem ainda solteira se entregara sem

²¹ Eduardo Moniz. *Canudos: a guerra social*. 2 ed., Elo, Rio de Janeiro, 1987, p.50. Euclides situa a palavra do Conselheiro em outra perspectiva: “Ao saber de caso escandaloso em que a lubricidade de um devasso maculara incauta donzela teve, certa vez, uma frase ferozmente cínica, que os sertanejos repetiam depois sem lhe aquilatarem a torpeza: ‘Seguiu o destino de todas: passou por debaixo da árvore do bem e do mal’. Não é para estranhar que se esboçasse logo, em *Canudos*, a promiscuidade de um hetairismo infrene” (*Os sertões*. Brasiliense, São Paulo, 1985, p.238). O que nos faz suspeitar da leitura de Euclides é que Manuel Ciríaco, em entrevista a Odorico Tavares, “desmente a versão de que o Conselheiro contemporizava com os atentados à moral das moças” (*Canudos: cinquenta anos depois...*, p.48).

relutância, apenas disse: “Seguiu o destino de todas; passou por baixo da árvore do bem e do mal”. Estas palavras [...] eram a réplica aos moralistas mais exigentes, que pediam a punição da pecadora [...] Antônio Conselheiro conhecia a falsidade dos preconceitos, bem como o valor da compreensão e da tolerância.²¹

O tom algo idealizado destas afirmações não impede que se tire a conclusão, inevitável, sobre a vida no arraial:

Daí o irresistível clima de alegria e liberdade que caracteriza a comunidade e exerce uma atração forte sobre todos quantos dela se aproximam [...] O Deus do Conselheiro fala diretamente ao homem, e lhe dá coragem de tomar a vida nas mãos e caminhar livremente, mesmo sabendo-se abandonado pelos poderes públicos.²²

Nesse ponto reside um aspecto

²² Eduardo Hoornaert. *Os anjos de Canudos: uma revisão histórica*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.117-118.

central, mas pouco notado, para a compreensão do sentido da pregação do Conselheiro e para se perceber melhor as motivações que levaram tanta gente a deixar tudo o que tinha para viver naquele lugar abençoado. Não é, portanto, sem razão que Belo Monte pôde ser considerado por seus habitantes uma nova “barquinha de Noel”, imagem da Igreja, lugar de proteção, caminho para a salvação.

As prédicas que levam o nome do Conselheiro, mais que apontar para um futuro misterioso, ameaçador e alvissareiro ao mesmo tempo, elas convocam para a responsabilidade histórica, para a construção da comunidade, para a solidariedade efetiva. As citações da Escritura, particularmente do Novo Testamento, apontam para a atenção aos pobres e esquecidos²³, o que não contradiz a convicção fundamental de que todos estão aqui de passagem, em peregrinação à pátria celeste.²⁴ A vida no Belo Monte, profundamente embasada em valores fraternais e solidários, é oportunidade

privilegiada de preparação para o destino eterno *post mortem*.

Aliás, nesse ponto é que nos parece acontecer a convergência fundamental entre a visão religiosa e ética do povo sertanejo e o projeto particular do Conselheiro. O fulcro da articulação entre as visões do Conselheiro e da gente que o seguia se encontra primeiramente na preocupação com a vida presente, entendida não como negação ou, para usar uma expressão consagrada, como um “vale de lágrimas”, mas como espaço privilegiado de vida que prepara aquela que vem após a morte. O resultado prático desta confluência pode ser aquilatado nas palavras de Honório Vilanova já mencionadas, que atribuem à “regra ensinada pelo Peregrino” a novidade sócio-religiosa representada pelo projeto Belo Monte. As palavras do Conselheiro sugerem uma ética a ordenar a vida do arraial, ao mesmo tempo em que viabilizam a salvação eterna das almas. A recepção criativa das palavras do Conselheiro, aliada à certeza de se estar refazendo a saga dos hebreus libertados, propiciou à gente do Belo Monte ensaiar uma recriação da forma de vida da primeira comunidade cristã, de Jerusalém, de acordo com o livro neotestamentário dos

²³ Antônio Vicente Mendes Maciel. *Tempestades que se levantam...*, p.442-443. 558-559. In: Ataliba Nogueira. *Antônio Conselheiro e Canudos...*, p.159.185.

²⁴ Antonio Vicente Mendes Maciel. *Tempestades que se levantam...*, p.343-346. In: Ataliba Nogueira. *Antônio Conselheiro e Canudos...*, p.136-137.

Atos dos Apóstolos.

Rompe-se, portanto, a dicotomia entre expectativas escatológicas e compromissos no campo ético e histórico, tão própria de uma mentalidade religiosa secularmente enraizada: a comunidade “viabiliza, desta forma, um novo modo de vida, este sim, concreto e real que, em si, é uma prefiguração da vida futura”.²⁵ As palavras do Conselheiro, feitas conselhos, viabilizam a comunidade, orientam decisões particulares, vislumbram horizontes inusitados, e ensinam o caminho da salvação. De alguma forma, Belo Monte recupera um traço de longa duração da religiosidade popular brasileira, a atenção à vida terrena. Tal recuperação permite reescrever o sentido daquilo que terá sido o escopo último do projeto Belo Monte: a salvação. Em duas palavras, um da Conselheiro e outra da gente sertaneja, se materializa essa convicção. No final do caderno de 1897, no tocante texto intitulado “Despedida”, o líder do arraial pede perdão se por acaso agiu

²⁵ Josildeth Gomes Consorte. “A mentalidade messiânica”. In: *Ciências da Religião*. São Bernardo do Campo, 1983, n.1, p.47.

²⁶ “Despedida”. In: Antônio Vicente Mendes Maciel. *Tempestades que se levantam...*, p.625-626. Editado por Ataliba Nogueira. *Antônio Conselheiro e Canudos...*, p.197 (grifo nosso).

²⁷ João Evangelista de Monte Marciano. *Relatório...*, p.6.

ou falou de forma rígida com sua gente:

Conquanto em algumas ocasiões pro-ferisse palavras excessivamente rígidas, combatendo a maldita república, reprimendo os vícios e movendo o coração ao santo temor e amor de Deus, todavia não concebiam que eu nutrisse o mínimo desejo de macular a vossa reputação. Sim, *o desejo que tenho da vossa salvação* (que fala mais alto do que tudo quanto eu pudesse aqui deduzir) me forçou a proceder daquela maneira.²⁶

E que o povo do Belo Monte parecia estar convencido dessa perspectiva escatológica do projeto do Conselheiro deduz-se do testemunho irado de frei João Evangelista, que no último dia de sua missão no arraial viu a frente da casa em que se hospedava tomada pelos habitantes do arraial, “gritando que não precisavam de padres para se salvar, porque tinham o seu Conselheiro”.²⁷ Essa certeza de que o Conselheiro se empenhava em abrir as portas do céu para sua gente levou inclusive à resistência na guerra brutal; “sal-

var a alma”, eis a garantia que ele dava a quem morresse na luta, segundo depoimento recolhido por Euclides da Cunha.²⁸

Testemunhos hostis

É recorrente, nos testemunhos de inimigos do arraial, a afirmação de que a ação e a palavra do Conselheiro instituem uma nova legalidade. Um correspondente do barão de Jeremoabo, depois de afirmar que entre as milhares de pessoas que estavam com o Conselheiro não havia “uma só criatura que esta seja humana”, afirma: “e ele [o Conselheiro] impondo leis... basta deste sentido que me incomoda!”²⁹ Conflito de sentidos... Em outra carta afirma: “O Conselheiro está agora percorrendo as Vilas deste sertão e planta-nos sua lei, que ele é o Governo desta terra sem lei, pior governo”.³⁰ E o pe. Vicente Martins lamenta essa ética feita política: “o Antonio Conselheiro não é mais o homem de ontem. Hoje tem foros de governador, e como tal vai promulgando leis, publicando-as e estas vão sendo aceitas pelos infelizes que o acompanham e por uma grande maioria dos habitantes dos lugares onde ele arma tenda ara dar con-

selhos”.³¹

Essas afirmações todas confluem em duas, que julgamos sintetizar a percepção dos inimigos do Conselheiro e do arraial por ele liderado: “a política dele é toda diferente”.³² Preciosa constatação... Também o lamento de outro correspondente do barão é enormemente sugestivo: ele não se conforma que o Conselheiro “possa ter esquecido as coisas do Céu para só cuida(r) no que é exclusivamente terreno”.³³ Não cabe na cosmovisão dualista católica uma integração entre uma ética que constrói alternativas de vida para a gente sofrida do sertão e a esperança pela salvação escatológica. Mas na cosmovisão da gente sertaneja, e do Conselheiro em parti-

²⁸ Euclides da Cunha. *Diário de uma expedição*. Companhia das Letras, São Paulo: 2000, p.111.

²⁹ Carta de José Américo ao barão de Jeremoabo, de 28/02/1894. In: Consuelo Novais Sampaio (org.) *Canudos: cartas para o barão*. São Paulo: Edusp, 1999, p.97.

³⁰ Carta de José Américo ao barão de Jeremoabo, de 02/01/1896. In: Consuelo Novais Sampaio (org.) *Canudos: cartas...*, p.111.

³¹ Carta de Vicente Martins ao barão de Jeremoabo, de 22/01/1896. In: Consuelo Novais Sampaio (org.) *Canudos: cartas...*, p.114.

³² Carta de João Cordeiro de Andrade ao barão de Jeremoabo, de 02/01/1897. In: Consuelo Novais Sampaio (org.) *Canudos: cartas para o barão*. São Paulo: Edusp, 1997, p.131.

³³ Carta de Aristides Borges ao barão de Jeremoabo, de 2/4/1897, citada por Alexandre Otten. “*Só Deus é grande*”..., p.332.

cular, ela era indispensável, e foi ela que viabilizou o projeto Belo Monte.

Conclusão

Fixamo-nos aqui em aspectos da mensagem religiosa do Conselheiro, e da apropriação dela feita pela gente que o seguiu, capaz de construir a alternativa sócio-religiosa representada por Belo Monte. Seriam possíveis outras abordagens atinentes à temática desta aula, como, por exemplo, realçar aquilo que o historiador inglês Edward P. Thompson chamou “a economia moral da multidão” (e que bem poderia ser chamada “a economia religiosa da multidão”), ou seja, “um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas na atividade do mercado, dos moleiros, dos que faziam o pão” fundamentado numa “visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a



O Conselheiro, por suas prédicas e conselhos, é associado ao Moisés comunicador das leis de Deus ao povo.

vários grupos na comunidade”.³⁴ Como no caso das multidões inglesas do século XVII e XVIII, também no caso sertanejo a percepção de que a ordem social e religiosa tradicional estava sendo violada, particularmente pelas inovações trazidas pelo regime republicano, foi fator decisivo para o estabelecimento do Belo Monte. E se fortaleceu ainda mais com a ação do Conselheiro, que preencheu “de palavras e sentido o protesto de uma população iletrada”.³⁵ Por isso, Machado de Assis talvez não tenha sabido que acertara em cheio ao afirmar,

quando soube da participação decisiva do Conselheiro e de sua gente nas manifestações contra os novos impostos, que o lema do futuro líder de Belo Monte era “não deis a César o que é de César”...³⁶

³⁴ Edward. P. Thompson. “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”. In: *Costumes em comum*. Companhia das Letras, 1998, p.152.

³⁵ Dawid Danilo Bartelt. “Os custos da modernização: dissociação, homogeneização e resistência no sertão do Nordeste brasileiro”. In: *Revista Canudos*. Salvador: 1999. v.3, n.1, p. 103.

³⁶ Machado de Assis. *A Semana*. W. M. Jackson, Rio de Janeiro / São Paulo / Porto Alegre: 1946, v.3, p.312; coluna de 4/6/1893.

³⁷ Citamos aqui apenas os títulos não mencionados nas notas de rodapé anteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS³⁷

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1998.
- SEVERINO CROATTO, José. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Terra das promessas, Jerusalém maldita: memórias bíblicas sobre Belo Monte (Canudos)*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004 (tese de doutorado).

Pluralismo e missão hoje

Introdução

A ideia cada vez mais presente de um encontro iminente entre a religião cristã e as outras religiões aos poucos começa a exigir uma reflexão mais acurada entre nós. A dificuldade para um posicionamento diante desta matéria tem raízes profundas e brota da naturalidade oriunda da posição de superioridade e exclusividade vivida pelo cristianismo por séculos, especialmente no mundo ocidental. No entanto, no século XXI, em um mundo globalizado, a realidade do pluralismo se apresenta como uma exigência nos meios de comunicação e na vivência das pessoas, colocando em xeque as religiões em suas posições isola-

Eduardo Galasso Faria *

das, há muito firmadas. Em países como os Estados Unidos e a Inglaterra existem mais muçulmanos que presbiterianos. Na América Latina e no Brasil é visível o crescimento de seus adeptos. A cada momento somos desafiados a reconhecer como nunca antes a realidade do outro, suas opções e valores diferentes. Como podemos, a partir da teologia, refletir sobre este fenômeno?

A questão extrapola os limites da academia e do debate intelectual atingindo as pessoas no viver diário. Com os meios de comunicação eletrônica, o mundo se torna menor e as várias tradições religiosas não podem mais se ignorar.

O exclusivismo que tem provocado o isolamento das religiões, aos poucos começa a ser questionado em nome de uma nova atitude, que possibilite maior diálogo e conhecimento entre esses grupos.

*Eduardo Galasso Faria, Mestre em Ciências da Religião, pastor e professor na Faculdade de Teologia de São Paulo (IPIB).

Não é mais possível às religiões viverem a sua própria história, independente das outras, acreditando ser a única verdadeira. Um certo imperialismo religioso, que tornou familiar a ideia de que as outras religiões sempre devem aprender com o cristianismo, pede hoje uma reconsideração. Por outro lado, a possibilidade de encarar as outras tradições religiosas de maneira humilde e inspirada no trato de Jesus com os estranhos, pode estar criando a possibilidade de uma interação respeitosa e positiva com elas.

Aos poucos, o tema do pluralismo como dado importante para uma nova compreensão da missão de Deus no mundo do século XXI entra na agenda de nossas discussões acerca da evangelização. É provável que ao abordá-lo venhamos a tomar consciência das implicações para a vida da igreja e o testemunho do evangelho.

Essa possibilidade desperta perguntas delicadas e perturbadoras. Seriam as outras religiões verdadeiras e também instrumentos para a salvação? Suas verdades poderiam ser aceitas sem se perder a identidade cristã? Nesse caso, o cristianismo seria apenas uma religião entre tantas outras e Jesus não seria único? Seria possível e proveitoso

dialogar com as religiões de forma respeitosa e sincera, sem medo?

Proponho-me neste artigo a examinar parte da discussão teológica acerca do pluralismo e de uma teologia das religiões. Procurarei escutar com simpatia as vozes e propostas que se manifestam no debate atual sobre o tema. Ao procurar reproduzir suas principais ideias de maneira fiel, espero que elas tenham alcance maior e contribuam para a discussão da fé e da religiosidade em dias tão conturbados na vida da igreja. Assim, acompanharemos um pouco de sua história que não é nova nem pequena e, na elaboração deste recenseamento, o farei com a atenção voltada para as implicações para uma possível nova fronteira na obra evangelizadora, que deve sempre envolver a igreja de forma imperativa, apaixonada e ousada.

I - O Cristianismo e as religiões não-cristãs

Exclusivismo

É antiga dentro do cristianismo a discussão sobre a possibilidade da salvação nas religiões não-cristãs.

Com a expansão do islamismo no século VII, a questão se tornou cada vez mais presente até se aproximar da formulação de uma teologia das religiões no século XX. Com a evolução das discussões sobre o relacionamento entre as religiões, pelo menos três posições, que já se tornaram clássicas, estão sempre presentes quando a matéria é discutida.

A primeira delas, chamada de exclusivismo, afirma que Jesus Cristo é o único mediador da salvação. Tem suas bases em textos bíblicos como Mateus 11.27, “ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”, ou Atos 4.12, “não existe nenhum outro nome pelo qual devemos ser salvos”. Sustenta, com Orígenes e Cipriano no século III, que fora da igreja não há salvação. Reafirmada no II Concílio de Florença, em 1442, estabeleceu que nenhum dos que vivem fora da igreja católica... pode tornar-se partícipe da vida eterna, conforme Mateus 25.41, “apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno...” É uma posição que vem dos inícios do cristianismo e foi fundamental para a preservação da igreja em meio às ameaças de perseguição e do politeísmo.

Com Constantino, no século IV, o cristianismo se tornou a religião

oficial do Império Romano e caminhou majoritariamente como única religião verdadeira, tendo como proposta missionária a conversão dos pagãos, que de outra forma estariam perdidos.

Ainda no século passado, esta foi a posição quase inabalada da igreja cristã. Mesmo a teologia de Karl Barth no século XX, sustentou uma visão negativa das religiões não-cristãs, ao considerá-las como um caminho construído pelo homem para alcançar a salvação, uma pretensão humana auto-justificadora que desprezava o dom da graça e a revelação de Deus. Nessa condição, embora portadora de verdades preciosas, a religião seria a grande manifestação da incredulidade do homem (GIBELLINI, 509), em oposição à fé em Jesus Cristo, a única possibilidade real de salvação. Esta postura teve sua expressão missionária máxima com Hendrick Kraemer (A mensagem cristã em um mundo não cristão, 1938), que contribuiu para o isolacionismo e a ausência de diálogo entre as religiões.

Tal posição não impediu que o próprio Barth, mais tarde, reformulando seu pensamento ao tratar da humanidade de Deus, ressaltasse a importância das religiões ao dizer que “*Todo ser humano, tam-*

bém o mais estranho a nós, o mais infame ou miserável, deve ser por nós tratado sob a pressuposição de que, à base da eterna decisão de Deus, Jesus Cristo é também *seu* irmão, Deus mesmo é também *seu* Pai.” (BARTH, 398). Outros teólogos protestantes como Emil Brunner, Paul Tillich e Wolfhart Pannenberg, baseados em um teocentrismo cristológico e apontando para um inclusivismo, provocaram uma abertura maior para a compreensão entre as religiões e a possibilidade de abrir o diálogo entre elas. Na Igreja Católica se desenvolveu a ideia de que a igreja não é a única via de salvação (H. Schlette), mas a via especial. Com isso, reforçou-se uma visão mais positiva das religiões, o que facilitou o caminho para a colaboração e o encontro.

Inclusivismo

Nessa discussão, uma segunda posição se tornou possível através da ideia de inclusivismo. Com ela admite-se que fora do cristianismo, que é a religião verdadeira, pessoas religiosas, autênticas e responsáveis, podem ser alcançadas pela graça de Deus. Prende-se à ideia do teólogo católico Karl Rahner, sobre os “cris-

tãos anônimos, que estariam obrigados a se tornar cristãos explícitos” (GIBELLINI, 511). A igreja, por sua vez, seria muito mais a vanguarda social, histórica e explicitamente relevante no mundo.

Jesus Cristo é na verdade o único caminho, mas existem outras veredas pelas quais é possível se chegar a Deus. Este caminho estaria presente em outras religiões onde possa existir

“uma realidade transcendente amorosa e justa, que dê sentido para a vida humana, promova a integridade psicológica, mantenha elevado padrão ético, contribua para a libertação de todas as pessoas e integre os indivíduos e as nações numa comunidade humana mais ampla – aí poderemos reconhecer uma religião verdadeira, válida e salvadora ainda que seus seguidores apelem para o nome de Maomé, Moisés, Buda ou qualquer outro, ao invés de apelarem para o nome de Jesus” (citação de Knitter em GUTHRIE, 126).

Esta posição é chamada também de unicidade relacional de Cristo ou

crisocentrismo inclusivista (GIBELLINI, 513). Procurando fugir de uma certa arrogância cristã, reconhece que a salvação pode alcançar quem não confessa a Cristo como salvador, mas possui características “moldadas pelo evento de Cristo”. Caso as religiões não-cristãs sejam consideradas como vias ordinárias da salvação e o cristianismo como a via extraordinária, como fazem alguns teólogos (Dupuis/Schlette), teríamos a indicação de que existe a “mudança de um paradigma crisocêntrico para um outro, teocêntrico” (GIBELLINI, 514).

O processo acima descrito aponta para uma revolução na teologia, ou seja, a mudança radical de um pensamento teológico centrado em Jesus para um outro centrado em Deus. No entanto, reconhece-se que esta posição, marcada pelo dilema entre o exclusivismo intolerante por um lado e o inclusivismo tolerante por outro, embora procure se manter fiel ao evangelho, acaba fazendo uma problemática relativização da cristologia (Hick/Knitter).

Tese singular dentro do inclusivismo e praticamente ultrapassando-o, é defendida pelo teólogo católico suíço, Hans Kung (*Ser Cristão*. Rio: Imago, 1976/ *Projeto de ética mundial; uma moral ecumênica*

em vista da sobrevivência humana. S. Paulo: Paulinas, 1993). Ele critica a ideia de Rahner acerca dos cristãos anônimos, por considerar que por ela as religiões não necessitariam de Cristo e se tornariam caminhos de salvação.

Afirma também a singularidade e o universalismo inclusivo do cristianismo ao invés de um exclusivismo arrogante. O singular do Cristianismo para ele, é Jesus como “critério último para o relacionamento humano com Deus, com o próximo e com a sociedade” (in TEIXEIRA, 73). Ademais, só em Cristo existe salvação plena. E o critério para que uma religião seja considerada verdadeira depende de uma prática e teoria que manifestem o espírito de Jesus Cristo (GIBELLINI, 517).

Küng ensina que as religiões não devem ser vistas como sendo totalmente falsas ou verdadeiras. Em suas limitações, “não contrariando a mensagem cristã em pontos fundamentais, podem muito bem complementar, corrigir e enriquecer a religião cristã” (in GIBELLINI, 518).

Há uma causa maior que deve ser ponto fundamental para o cristianismo e as demais religiões ou seja, que através do diálogo, este-

jam a serviço do ser humano. É preciso buscar uma “teologia-criadora-da-paz entre as religiões e os povos” (GIBELLINI, 518) – uma “teologia ecumênica para a paz”, com Cristo acima das religiões (TEIXEIRA, 75).

Pluralismo

Com a evolução da cultura moderna no século XIX a sociedade, bem como a teologia e a religiosidade, foram forçadas a lançar um outro olhar sobre o mundo, exigindo do cristianismo uma atitude menos exclusivista e mais positiva em relação às religiões (PEDREIRA, 119/ FAUSTINO, 86). A essa nova visão ou espírito dá-se o nome de pluralismo. O próprio movimento missionário, em contato com as religiões da Ásia e África, tornou necessário o diálogo diante da forte presença de uma realidade cultural e religiosa diversa. Essa atitude receptiva levou ao entendimento de que, “da mesma maneira como Deus fala por meio de Jesus e sua mensagem, fala também por meio dos ‘outros profetas e mensagens’ (PEDREIRA, 121), fazendo com que “esses caminhos independentes de salvação, não necessitem da mediação cristã” (Idem, 121) e sejam importantes para o

enriquecimento das religiões em sua busca da salvação.

Esse novo passo, considerado uma “revolução copernicana na teologia” (Amaladoss), aponta para a ideia de que “Deus, e não Jesus, seria na percepção pluralista, o meio e o fim da salvação” (PEDREIRA, 122). Assim, o pluralismo avança em oposição à ideia de que a salvação mediada pelas religiões não-cristãs é incompleta, constituindo no máximo, uma “preparação” para a verdadeira revelação, encontrada no cristianismo e na igreja (TEIXEIRA, 56, 58).

O pluralismo vai além do exclusivismo e do inclusivismo para renunciar à visão, “segundo a qual todas as religiões giram em torno do Cristo e do cristianismo” (Geffré in TEIXEIRA, 58). Admite a ideia de que a igreja cristã não é a única via de salvação mas a via especial (H. Schlette). Assim, nota-se a evolução do exclusivismo para o inclusivismo ou cristocentrismo e deste, para o pluralismo. Todavia, ao ser questionada a unicidade de Jesus Cristo como mediador entre Deus e a humanidade é evidente que surja uma forte polêmica, no caso liderada pelos teólogos inclusivistas, lembrando a importância fundamental dos textos cristológicos do Novo Testamento.

II - Pluralismo e libertação

A participação da teologia latino-americana no debate acerca do pluralismo e de uma teologia das religiões, possibilitou um enriquecimento do mesmo. Como ponto de ligação, menciono em primeiro lugar a experiência de Paul Knitter, teólogo norte-americano e missionário na Nova Guiné, que viveu na obra evangelizadora uma caminhada em direção às outras religiões em busca de diálogo (*No Other Name?*, 1985). Fazendo uma recapitulação biográfica, ele fala do contato com as religiões mundiais (islamismo, judaísmo, hinduísmo, budismo) e como as enxergava: vivendo em plena escuridão face à luz do cristianismo. Na década de 60, em busca de uma estratégia que favorecesse um verdadeiro encontro com as outras religiões, começou a presenciar e viver a luta de algumas igrejas cristãs que começavam a se abrir para a possibilidade de um diálogo em busca do “verdadeiramente outro” (KNITTER, 22).

Passando de sua postura inicial exclusivista para uma inclusivista e depois, para “alguma forma de pluralismo” (KNITTER, 28), co-

meçou a compreender melhor as outras religiões e como elas podem ter suas próprias visões e respostas válidas ao Mistério, sem precisar ser incluídas unilateralmente no cristianismo. Em um segundo momento, constatou como o modelo teocêntrico de interpretação da doutrina cristã pode favorecer um diálogo autêntico entre as religiões que sentem dificuldades com a visão cristocêntrica ou eclesiocêntrica. Para ele, a mensagem principal de Jesus foi teocêntrica, em sua vivência de completa subordinação ao Pai.

Foi nas décadas de 70 e 80, nos Estados Unidos, que ele se sentiu chamado testemunhar de um modo diferente a sua fé. Passou a participar, em manifestação aberta contra a política norte-americana, ao lado de várias igrejas, da luta pelos direitos humanos de estudantes perseguidos e foragidos da América Central (Movimento Santuário), por causa das revoluções e da pobreza.

Tal militância o levou a propor uma nova maneira de avaliar teologicamente as religiões, verificando “em que medida elas se empenham em promover a salvação – o bem-estar da humanidade” (citação em PEDREIRA, 122), mais preocupadas em ser soteriocêntricas. Daí o

seu entendimento de que a verdade deixa de ser exclusiva de uma única religião, à qual as demais devem se ajustar, para ser, acima de tudo, “bem comum de todas as religiões que contribuem para a salvação e a promoção do Reino de Deus” (Idem, 123). Em decorrência, a preocupação com as diferenças passou a ser substituída pela busca das semelhanças, a fim de favorecer o diálogo em torno de um objetivo fundamental básico e responsável (vida, verdade, justiça, paz, amor).

A questão maior

Para o teólogo José Maria Vigil, o mundo está marcado pela existência de uma forte estrutura opressora que só pode ser vencida por uma ação globalizada. Diante dessa urgência, as diferenças doutrinárias entre as religiões deve ceder lugar a uma questão maior, que requer diálogo e entendimento e resulte na ação em favor dos necessitados. Não precisamos de um consenso em torno de doutrinas, pois o que importa é o “diálogo da vida”. Dúvidas sobre questões teóricas podem não ser tão importantes como “a urgência inadiável da convivência na paz e no amor. Não se trata de nos convencer mutuamente,...

nem muito menos de ‘converter’ os outros, mas de atender ao Deus da vida” (in TOMITA, 23).

Para José Comblin também, não há proveito em se comparar as diversas religiões, com suas doutrinas, rituais, sistemas, símbolos. A verdade é muito mais que isso e está além das religiões que podem se tornar idólatras, um fim em si mesmas. Não se pode esquecer que na história, as religiões já justificaram a escravidão e até guerras imperialistas. Muitas vezes, são elas os sustentáculos religiosos que, em nome de Deus, justificam as dominações e os fundamentalismos. O mesmo acontece com o cristianismo que, em sua história, tem se tornado muito mais uma religião cultural do que uma religião fiel ao Senhor Jesus. “A verdade da religião é o que está mais além da religião: a busca de Jesus Cristo, de Deus...” (TOMITA, 55)

Embora as religiões sejam necessárias, elas só se tornam importantes na medida em que são capazes de lutar contra os poderes opressores, buscando um modo mais humano de viver, fundamentado em Jesus Cristo, o “Deus impotente que morre na cruz e é rejeitado” (TOMITA, 56). Sua presença é contestadora dos poderes estabele-

cidos e por isso, é um desafio às religiões institucionalizadas e à cristandade.

A base real para o diálogo parte dos problemas que os seres humanos enfrentam, seja pobreza, discriminação ou dominação da mídia. Nesse caso, as religiões mundiais, assim como as religiões indígenas e africanas e até os militantes “ateus ou não crentes” (TOMITA, 73) são interpelados. O grande tema desse diálogo macroecumênico e que conta para Deus, é o atendimento aos necessitados (cf. Mateus, 25). A verdadeira religião pois, é o “amor ativo aos pobres” (TOMITA, 60).

De modo geral, o interesse pelas religiões vem dos homens e não de Deus e sua proposta, ao invés do diálogo plural, consiste na busca de adeptos de outras religiões. O pluralismo conduz à necessidade de dialogar com o benefício da correção mútua. Os cristãos muitas vezes, são os que desconhecem a Jesus Cristo quando os pagãos podem apontar para a verdade do evangelho (TOMITA, 54). Assim, o pluralismo religioso - nossa terceira posição no convívio com as religiões - leva ao relativismo do cristianismo, apontando para uma mudança de paradigma no trato com as outras religiões, que também são

consideradas caminhos de salvação.

O que conta é o diálogo da vida, especialmente quando ela está ameaçada no mundo que Deus criou com o propósito de ser um lar verdadeiro para os seres humanos viverem em comunhão com responsabilidade. Para Vigil, não se trata mais de conquista missionária mas de uma ética mundial responsável (TOMITA, 20). Aos poucos, face às grandes massas excluídas do Terceiro Mundo e especialmente da África, as igrejas se sentem chamadas a desafiar um mundo excludente, tomado pela ganância.

As religiões são chamadas para fora de seu exclusivismo a fim de dialogar e, se admitimos que a vida é o dado fundamental, aí está o dado que pode medir a sua relevância. Diante dele, a discussão clássica em torno da teologia das religiões pode desviar a atenção do cristão de sua missão. A TL propõe em razão disso, uma inversão no tratamento da matéria. O diálogo do cristianismo com as demais religiões deve partir do reconhecimento da dificuldade em fazê-lo na área da ortodoxia e dos acordos doutrinários, para priorizar o “campo da ética e da vida” (Vigil in TOMITA, 23).

Embora seja intrigante a proble-

mática discutida no diálogo das religiões, a questão maior é outra. Ao contrário da afirmação tradicional sobre a prioridade da igreja quanto à salvação, a verdade é que “fora da salvação não há igreja (verdadeira)” (Vigil in TOMITA, 25).

“Se a religião não produz “soteria”, ou seja, se não transforma o ser humano e o mundo em favor da justiça,.. se não se une às demais religiões no diálogo e na cooperação para a transformação do mundo, é porque é uma religião “falsa” ou falsificada, ou inútil.” (Vigil, in TOMITA, 26).

A utopia pela transformação do mundo é o que há de mais original na religião judaico-cristã e seria sua grande contribuição para o diálogo inter-religioso. O diálogo com as religiões em torno a construção de um novo mundo é o grande tema a ser discutido. Para a TL, o desafio é ir além da libertação no campo econômico, cultural, de gênero, de etnia, para viver o pluralismo religioso da “libertação mundial”, que “afeta todo o universo teológico e sob sua luz tudo deve ser reformulado” (TOMITA, 31). Ainda Vigil:

“O maior serviço que hoje devem fazer as religiões ao mundo e aos pobres, concretamente, é dialogar e encontrar o caminho da colaboração positiva para a transformação da sociedade” (TOMITA, 20).

Esta paixão pela justiça e fraternidade pode ser a contribuição judaico-cristã para o diálogo inter-religioso, que lhe permitirá “comungar com outras religiões que aceitem acolher com reverência essa vivência da opção pela Justiça maior”(TOMITA, 29) que, em contrapartida, poderia ser enriquecida com outras perspectivas e “carismas” de outras religiões. E o cristianismo pode contribuir mostrando em sua prática Jesus, aquele que se apresenta como o Deus frágil e impotente, “próximo de um ser humano, dominado, explorado, excluído.” Aí estaria o novo ponto de partida para um diálogo desejável e produtivo.

Em um mundo globalizado e despersonalizado, com as empresas multinacionais que se impõem controlando com suas ideologias os meios de comunicação e fazendo as pessoas consumidoras apenas, a alternativa consiste em retomar “o tema do Deus libertador dos opri-

midos” (Comblin in TOMITA, 65) e contestar o sistema global como o fizeram os primeiros cristãos, enfrentando o Império Romano. A opressão não alcança somente os famintos, mas os que estão submetidos ao papel muitas vezes indigno que lhes concede a sociedade manipulando-os. Em tal situação, o diálogo cristão com as outras religiões se fará com o inconformismo em meio de um mundo que “não entende por que um ser humano não pode estar feliz sendo simplesmente consumidor” (Comblin in TOMITA, 66).

Como complemento desta importante tarefa, as religiões devem estar conscientes da sua impossibilidade de dizer a última palavra sobre a vida. No diálogo inter-religioso, elas devem saber apontar para além, conscientes que seu papel limitado. Como já foi dito, está claro que as religiões podem ser caminhos de salvação ou de perdição. O desafio é que as religiões e o cristianismo, mudando seu rumo, se aproximem de Jesus Cristo dispostos a confessar seu pecado e a trilhar um caminho comum de libertação, única possibilidade para um diálogo verdadeiro.

Conclusão

Concluindo podemos pensar nos desafios que podem estar presentes em alguns elementos da discussão atual sobre o pluralismo e o diálogo inter-religioso.

Além de um natural sentimento de ameaça e da necessidade de precaução diante do desconhecido, como igreja, pode-se pensar na possibilidade de uma reconstrução e reformulação da fé sustentada até hoje? Ou seja, teremos condições de renovar esta fé e falar em religião segundo um novo paradigma? Ou ainda, seríamos capazes de nos abrir para uma nova agenda missionária? Afinal, teríamos condições e disposição, diante da crise que alcança as igrejas, de reexaminar a nós mesmos em questões que seriam, de outra forma, consideradas básicas e intocáveis? Que possibilidade temos de trilhar caminhos inusitados na vivência do evangelho e do Reino que possam ir além da busca e conquista do outro que simplesmente engrosse as nossas fileiras?

Na igreja a oração e o cântico em favor das multidões tiveram sua expressão mais conhecida no verso do hino que diz:

“Eis os milhões que em trevas tão medonhas/
Jazem perdidos sem o salvador!”

(*Cantai Todos Povos*, no. 280).

Teríamos condições de ver as grandes populações que clamam no mundo globalizado de uma outra maneira? Se pensamos em uma religião para o futuro, com condições de favore-

cer uma missão libertadora de alcance mundial, fundamentada em Cristo, talvez venhamos a enfatizar algum outro hino do mesmo hinário, como aquele cujos versos dizem:

“Que estou fazendo se sou cristão,
... Há muita fome no meu país,
Há tanta gente que é infeliz,
Há criancinhas que vão morrer,
...Há muitos pobres sem lar, sem pão,
Há muitas vidas sem salvação.
Aos poderosos eu vou pregar
Que a injustiça é contra Deus
E a vil miséria insulta os céus

(CTP, no. 297).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor. Artigos Selecionados*. S. Leopoldo: Sinodal, 1986.
- DUPUIS, Jaques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. S. Paulo: Paulinas, 1999.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. S. Paulo: Loyola, 1998.
- GUTHRIE, Shirley. *Sempre se Reformando – a fé reformada em um mundo pluralista*. S. Paulo: Pendão Real/ Publicações João Calvino, 2000.
- KNITTER, Paul F. *Jesus de os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global*. S. Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.
- PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do Confronto ao Encontro*. S. Paulo: Paulinas, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões*. S. Paulo: Paulinas, 1995.
- TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo e VIGIL, José Maria (orgs.). *Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-americana Pluralista a partir da Fé Cristã*. São Paulo: Asett, Eatwot, Loyola, 2005.

O caminho de fé dos antigos

Um estudo de Hebreus 11

Em homenagem ao Prof. Dr. Archibald Mulford Woodruff

Hebreus tem como característica marcante a apresentação da comunidade cristã como o “povo de Deus peregrino”. A comunidade cristã é peregrina da mesma forma que o povo de Israel no passado (Hebreus 3-4). Abraão peregrinou na terra da promessa, mas tinha os olhos fixos na cidade da qual “Deus é o arquiteto e

edificador” (11,8-16). Acima de tudo, está Jesus, agora entronizado nos céus, o exemplo maior (12,1-3). Além disso, ao comparar Jesus com eminentes figuras da tradição judaica: anjos (1,4-13), Moisés (3,1-6), o sacerdócio levítico, especialmente o sumo sacerdócio (7,1-10,18), e considerá-lo “superior” (1,4; 7,7.19.22; 8,6; 9,23; 10,34; 11,16.35.40; 12,24), Hebreus procura estabelecer a honra superior de Cristo e indicar a efetividade maior da sua mediação como sumo sacerdote. Ele, como sumo sacerdote e mediador, garante a salvação (2,5-18; 7,1-10,18). Tendo ele próprio passado pela jornada terrestre, tornou-se o “precursor”, o “pioneiro” e o “aperfeiçoador” da fé (2,10; 6,20; 12,2).

Esta apresentação é marcante em Hebreus 11, um capítulo que

José Adriano Filho*

*José Adriano Filho é bacharel em Teologia, licenciado em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, cursa atualmente o doutorado em Teoria e História Literária no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor na Faculdade de Teologia de São Paulo da IPI do Brasil e na Faculdade Unida de Vitória (ES).

se assemelha às listas de exemplos e aos sumários da história da salvação¹. Estas listas, cuja extensão e conteúdo variavam grandemente, faziam parte da homilia da sinagoga helenista. Elas exortavam para determinado tipo ou prática de virtude e apresentavam também o significado do plano salvífico de Deus. Não são somente uma série de exemplos, mas também um resumo da história da salvação, condensada nas descrições das ações dos amigos de Deus, e ilustram a ação de Deus naquela história².

Os heróis apresentados são exemplares porque sua fé no que fizeram ou não viram ainda é aprovado por Deus, razão porque são “a grande nuvem de testemunhas” e testemunhas das “coisas melhores”, tornando a lista uma ilustração da declaração de 11,1: “A fé é um modo de possuir desde agora o que se espera, um meio de conhecer realidades que não se vêem.”

Hebreus 11 caracteriza-se pela

repetição anafórica da expressão “pela fé”, utilizada dezoito vezes nos vv.3-31 para introduzir cada exemplo apresentado e mostrar como a fé em “coisas não vistas” capacita o herói do passado a sustentar a fé nas promessas de Deus. Na seção de 11,32-38, introduzida pela expressão “por meio da fé”, os personagens da narrativa bíblica são mencionados numa progressão cronológica livre. Todos estes exemplos estão ligados por meio da repetição de “pela fé” e “por meio da fé” à definição de fé de 11,1-2. Estas repetições estão conectadas com a exortação à fidelidade de 10,32-39, que conduz à definição de fé em 11,1-2 e à sua ilustração em 11,3-38.

A conclusão de 11,39-40: “Todos eles, embora tenham recebido um bom testemunho graças à sua fé, não lograram, entretanto, a realização da promessa. Já que Deus previa para nós coisa ainda melhor, eles não deviam chegar sem nós à plena realização”, retoma a recomendação de que “a fé é um modo de possuir desde agora o que se espera, um meio de conhecer realidades que não se vêem”³.

A forma como Hebreus 11 apresenta a peregrinação é significativa, pois reflete claramente uma situação de conflito social. A imagem dos

¹ Josué 24; Ezequiel 20,5-44; Neemias 9,6-38; Salmo 78; 105; 106; 135-136; Eclesiástico 44-50; 1 Macabeus 2,51-60; 2 Macabeus 2,50-64; 4 Macabeus 16,16-23; 18,11-19; Sabedoria 10.

² COSBY, Michael R. *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11*, pp.8-24; EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.18-35, 84-87.

³ COSBY, Michael R. *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11*, pp.30-34; SPICQ, Ceslas. *L'Épître aux Hébreux*, pp.364-365.

peregrinos, sustentados pelas suas esperanças a caminho para a pátria celestial, não é somente uma descrição da situação legal dos destinatários, nem puramente metafórica, mas apropriada para descrever uma comunidade que estava sofrendo ostracismo e desgraça social⁴. Nesta apresentação, Hebreus dissocia seus destinatários de qualquer responsabilidade pelos valores da cultura dominante. Aos olhos da sociedade vigente, eles se movem dentro de um baixo status social; porém, embora humilhados, receberam a aprovação de Deus e compartilham o destino glorioso do povo de Deus.

A história da comunidade, que continua a história do povo de Deus do passado, mostra que a honra deste mundo e a honra divina são mutuamente exclusivas. Hebreus, assim, convoca seus destinatários a se afastarem dos valores e da estima da sociedade vigente. Eles devem viver os valores e compromissos que resultam na aprovação de Deus e no recebimento das promessas.

1- Hebreus 11,1-7: definição de fé e os primeiros heróis da história de Israel

Hebreus 11,1 apresenta uma definição de fé, formulada em duas cláusulas: “A fé é um modo de possuir desde agora o que se espera, um meio de conhecer realidades que não se vêem” (11,1). Fé, em Hebreus 11, significa fidelidade, firmeza e confiança em Deus. Hebreus 11, contudo, conecta a fé com a escatologia, algo evidente na afirmação de 10,39: “Nós, porém, não somos daqueles que recuam para a perdição, mas daqueles que crêem para a conservação da alma”. Este componente escatológico ajuda a definir o significado de “coisas não vistas” de 11,1, pois estabelece uma relação entre “coisas não vistas” e a citação do Salmo 8 em Hebreus 2,5-9, que relembra a afirmação do Salmo 110,1: “Senta-te à minha direita, até que eu faça dos teus inimigos o escabelo dos seus pés”. Como Jesus ainda não realizou visivelmente este grandioso status (2,8b), a sujeição de todas as coisas a Ele é uma promessa ainda não cumprida (“algo não visto”), mas que com certeza

⁴ ATTRIDGE, H. W. “Paraenesis in a Homily”, pp.211-226.

virá. Neste sentido, a fé está relacionada com a realidade da sujeição última de todas as coisas a Cristo, algo esperado, mas ainda não visto⁵.

O conceito de fé de Hebreus 11 não se reduz exclusivamente ao aspecto escatológico, pois está também relacionado com os exemplos apresentados na lista. Primeiro, afirma que “a fé é um modo de possuir desde agora o que se espera”. Hebreus afirma que os heróis agem por ou através da fé, sendo, às vezes, recipientes passivos do que lhes acontece pela fé. Segundo, o componente escatológico da fé, já indicado, é também importante, porque indica que os heróis da fé são aprovados por sua capacidade de antecipar o futuro. Eles demonstram conhecer os eventos futuros, mesmo quando não podem ver os eventos que ultrapassam seu tempo de vida, o que faz com que a definição de 11,1 tenha uma função programática em relação aos exemplos que seguem. Por essa razão, a de-

claração de 11,2: “Foi ela que valeu aos ancestrais um bom testemunho”, que se refere diretamente ao testemunho da Escritura e declara que ela é um registro das vidas dos antepassados⁶, é seguida pela afirmação de 11,3: “Pela fé nós compreendemos que os mundos foram organizados pela palavra de Deus. Segue-se daí que o mundo visível não tem suas origens em aparências”, que inicia a seção de 11,3-31. Este verso combina com a declaração de que a fé dirige-se para as “coisas não vistas” (11,1), que é paralela à afirmação de que “o mundo visível não tem suas origens naquilo que se vê”.

Desenvolvendo sua compreensão de fé, Hebreus apresenta a primeira série de heróis: Abel, Henoc e Noé. Abel, mencionado primeiro, não é conhecido na tradição como um homem de fé: “Pela fé Abel ofereceu a Deus mais excelente sacrifício que Caim, pelo qual alcançou testemunho de que era justo, dando Deus testemunho das suas oferendas, e por meio dela depois de morto, ainda fala” (11,4). Hebreus não inicia sua apresentação com seu assassinato, mas com a declaração de que o sacrifício dele foi aceito, mas não o de Caim, acrescentando que Abel “alcançou teste-

⁵ BRAWLEY, Robert. “Discursive Structure and the Unseen in Hebrews 2:8 and 11:1”, pp.81-98; HAMM, Dennis. “Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor”, pp.270-291.

⁶ ATTRIDGE, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*, pp.308-314; EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.145-147.

munho de que era justo”, justamente porque procura integrar a lista de heróis com a afirmação anterior: “O meu justo viverá pela fé, mas, se voltar atrás, minha alma nele não se compraz” (10,38). Hebreus está familiarizado com tradições que apresentam Abel como justo (1 Henoc 22,7; Testamento de Abraão 13,2-3; Mateus 23,35; 1 João 3,12). Abel foi a primeira pessoa na história bíblica a ser assassinada, o que deve também ter influenciado sua apresentação. Hebreus, contudo, não destaca sua morte violenta. Apenas declara que ele “morreu”. Mesmo em 12,24, que compara o sangue de Jesus com o sangue de Abel, o testemunho de Abel é subordinado ao testemunho de Jesus através da nova aliança⁷.

Com relação a Henoc, o que se diz sobre ele segue Gênesis 5,24: “Tendo seguido os caminhos de Deus, desapareceu: Deus o arrebatara.” Hebreus está próximo a Gênesis 5,24 na apresentação de

Henoc, mas a compreensão intertestamentária de Henoc como uma pessoa que foi retirada da geração pecaminosa no dilúvio para ser protegida, tornando-se um personagem exemplar de justiça, era bastante difundida e deve ter influenciado a escolha dele para figurar na lista. Hebreus enfatiza o traslado de Henoc ao céu. Henoc foi retirado do mundo dos pecadores para a sua própria proteção e sua apresentação adequa-se à de Abel.

Abel sofreu uma morte violenta, Henoc não, mas os dois terminam numa esfera celestial, de onde condenam os ímpios na terra. Ambos foram também aprovados por Deus. Abel foi aprovado por ser justo e Henoc por ter agradado a Deus. Assim, 11,6: “Ora, sem a fé, é impossível agradar a Deus, pois quem se aproxima de Deus deve crer que ele existe e recompensa os que o procuram”, afirma que se agradar a Deus “crendo que Ele existe e recompensa os que o procuram”⁸.

Hebreus 11,7 conclui a primeira série de heróis com a menção de Noé: “Pela fé, Noé, divinamente avisado daquilo que ainda não se via, levou a sério o oráculo e construiu uma arca para salvar sua família. Com isso, ele condenou o mundo e se tornou herdeiro da justiça impu-

⁷ SPICQ, Ceslas. *L'Épître aux Hébreux*, p.342; EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.148-149; ATTRIDGE, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*, pp.316-317.

⁸ EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.150-151; LANE, William L. *Hebrews 9-13*, pp.336-337; SCHOLER, J. M. *Proleptic Priests*, pp.132-133.

tada de acordo com a fé.” A primeira parte do verso, que fala sobre o oráculo que ele recebeu a respeito “daquilo que ainda não se via”, refere-se às “coisas não vistas” de 11,1. Nesse sentido, o fato de Noé concluir a referência aos heróis do início da história bíblica e a referência à criação têm o efeito de um sumário, delimitando esta seção da seguinte, onde serão apresentadas as ações dos patriarcas.

A segunda parte de 11,7 afirma que Noé “condenou o mundo e se tornou herdeiro da justiça imputada de acordo com a fé”. A declaração de Gênesis 6,9: “Eis a família de Noé: Noé, homem justo, foi perfeito no meio das gerações do seu tempo. Seguiu os caminhos de Deus”, indica que Noé era “justo”, “íntegro” e “agradou a Deus”. A afirmação de que ele “condenou o mundo” está baseada na tradição de que ele foi comissionado por Deus para pregar o arrependimento. O mundo foi condenado e destruído, mas Noé “tornou-se um herdeiro da justiça que vem pela fé”, (11,7b) e, conseqüentemente, participante de um povo separado do resto da humanidade⁹.

⁹ ATTRIDGE, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*, p.319; EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.152-153.

Abel, Henoc e Noé foram separados de toda a impiedade terrena e retirados da sua geração, a geração do dilúvio, um período no qual, segundo a tradição judaica, a humanidade se caracterizava por grande decadência moral. Abel foi assassinado, Henoc trasladado. Noé e sua família foram salvos na arca, mas o mundo em torno deles foi destruído pelas águas do dilúvio. Cada um deles, por seu exemplo, condenou a geração de sua respectiva época. Hebreus apresenta, em seguida, o período patriarcal, cujos heróis não só se distinguem da humanidade em geral, mas também começam a ser diferenciados do que pretende ser a história nacional israelita.

2- Hebreus 11,8-19: Abraão e os patriarcas

Hebreus 11,8-22 apresenta o período patriarcal: Abraão (vv.8-19), Isaque, Jacó e José (vv.20-22), destacando a experiência de Abraão (vv.8-19), que é justificada pela inserção homilética dos vv.13-16. Nesta apresentação destacam-se alguns aspectos da história familiar de Abraão, mas Hebreus destaca sua partida da terra natal em obediên-

cia à vontade de Deus (11,8-10), para um lugar desconhecido (11,13-16). Abraão é chamado para viver como estrangeiro numa terra estrangeira. Ele é apresentado como “estrangeiro e peregrino”, uma expressão normalmente utilizada para indicar pessoas que desfrutavam de um status social mais baixo que os outros cidadãos¹⁰. Sua experiência de migração é destacada porque sua chamada indica a separação e até mesmo a alienação que acompanhou o fato de ele ter sido escolhido por Deus. Muitas coisas foram prometidas a Abraão, mas a separação da pátria fica evidente nas palavras que lhe foram dirigidas pelo próprio Deus: “O Senhor disse a Abrão: ‘Parte da tua terra, da tua família e da casa de teus pais para a terra que eu te mostrarei’” (Genesis 12,1).

Segundo Hebreus 11,8, “Pela fé, Abraão, respondendo ao chama-

¹⁰ A falta de cidadania expunha a pessoa a experiências de desgraça e perda. A cidadania trazia segurança e alguns laços na sociedade. A privação da cidadania deixava a pessoa à deriva, sujeita ao abuso e insulto e, conseqüentemente, viver longe da terra nativa expunha a pessoa à perda de *status* e acesso limitado à honra na terra estrangeira. Sirácida 29,24-28 afirma: “Triste vida é andar de casa em casa, aí és forasteiro, não poderás abrir a boca; tu és um estranho, darás de beber sem receber um obrigado e, além disso, ouvirás palavras amargas: ‘Vem cá, forasteiro, põe a mesa; se tens alguma coisa, dá-me de comer.’ ‘Retira-te, forasteiro, cede lugar a um mais digno, vou hospedar meu irmão, preciso da casa.’ Essas coisas são pesadas para um homem sensato: a censura do hospedeiro e a injúria do credor.” Veja também deSILVA, David A. *Despising Shame*, pp.185-186.

mento, obedeceu e partiu para um lugar que devia receber em herança, e partiu sem saber para onde ia”. Deus não disse para onde Abraão deveria ir, até aquele destino ser alcançado. Embora tenha afirmado que lhe daria a terra, quando Abraão lá chegou, encontrou outro povo vivendo ali, o que o tornou um “residente estrangeiro” (11,9).

Na discussão sobre a fé de Abraão, Hebreus não cita o texto prova de Gênesis 15,6: “Abraão teve fé no Senhor, e por isso o Senhor o considerou justo”. Ele é um dos poucos exemplos de fé da Escritura que Hebreus apresenta, mas não explora o potencial total do seu próprio exemplo, pois o seu interesse primário não é a fé de Abraão, mas sua eleição e o isolamento subsequente do lar, da nação e do mundo, juntamente com Isaque e Jacó.

Hebreus 11,13-16 apresenta a experiência de Abraão como um estrangeiro e peregrino, comentando principalmente sua migração para Canaã e sua subsequente vida seminômade. Hebreus é testemunha de uma tipologia de Abraão, de acordo com a qual ele é o “peregrino” por excelência, o modelo para os que peregrinam na terra devido ao seu ideal religioso. A declaração de 11,13a: “De acordo com a fé,

todos estes morreram sem ter alcançado a realização das promessas”, refere-se aos heróis mencionados antes na lista e aos que ainda serão apresentados, pois Abel, Henoc, Noé e os patriarcas participam da trajetória histórica de Abraão. Hebreus 11,13-16, em geral, comenta sua vida, pois é ele quem melhor exemplifica o que se quer deixar claro: separação e marginalização. A própria história de Abraão em Gênesis fornece a linguagem que fala sobre a separação. A confissão dos patriarcas de que são “estrangeiros” e “peregrinos” intensifica a expressão utilizada em Gênesis. Por isso, o final do v.13 especifica que a morte dos patriarcas, de acordo com a fé, foi marcada por uma expectativa oposta ao cumprimento. Foi numa condição de fé e não de cumprimento que eles morreram.

Abraão poderia ter retornado à sua pátria original. Mas a expressão “todos estes” é uma referência mais ampla: “De acordo com a fé, todos estes morreram sem ter alcançado a realização das promessas, mas tendo-as enxergado e saudado de longe e reconhecendo-se estrangeiros e peregrinos na terra. Pois aqueles que assim falam mostram claramente que estão à procura de uma pá-

tria” (vv.13-14). Esse verso prepara a declaração do v.16: “De fato, aspiravam a uma pátria melhor, a uma pátria celeste. Por isso, Deus não se envergonha de ser chamado seu Deus; de fato, ele preparou-lhes uma cidade” (11,16), que afirma que a meta das peregrinações de Abraão não é terrena, mas celestial. Os patriarcas estão separados do mundo no qual eles vivem. Estão alienados da sua pátria, bem como da terra prometida por Deus, o que faz com que a afirmação do v.15a: “e, se tivessem tido em mente aquela de onde haviam saído” indique não um desejo nostálgico pela antiga pátria, mas o desejo por uma pátria melhor¹¹.

Dando continuidade à precariedade da história humana apresentada na vida de Abraão, após a menção do sacrifício de Isaque (11,17-19), Hebreus apresenta Isaque, Jacó e José em cenas que os mostram em seus leitos de morte (11,20-22). Gênesis 27,27-40 subjaz à menção de Isaque: “Também pela fé, Isaac abençoou Jacó e Esaú em vista do futuro” (11,20). Hebreus menciona a bênção sobre Jacó e Esaú e relembra a história da bênção sobre Jacó, que enganou seu pai, Isaque,

¹¹ SILVA, David A. *Despising Shame*, pp.187-188.

pois segundo o costume o filho mais velho deveria ser abençoado primeiro. Este fato, junto com a menção de Esaú, não deve ser menosprezado, pois ele quebra a perspectiva convencional de sucessão da história israelita, na qual a bênção de Deus passa de Abraão para Isaque, de Isaque para Jacó, de Jacó para os doze patriarcas. Embora Esaú não seja escolhido como um exemplo de fé (12,16-17), a inclusão da bênção sobre ele quebra a seqüência natural da história. Hebreus 11 não apresenta uma etiologia de Israel como nação.

Hebreus 11,21 relembra uma cena similar, tendo, consequentemente, o mesmo efeito. Na narrativa de Gênesis, Jacó abençoa seu neto mais novo, Efraim (Gênesis 48,8-22). Contudo, desta vez nada é feito ingenuamente, pois Jacó explica a José que está abençoando o mais novo porque ele será maior no futuro. Se o normal era o filho mais velho receber a herança, a história desses heróis torna-se única, num desvio no curso normal da história, que implica a intervenção divina¹². A frase “no tocante às coisas futuras” (11,20) indica que as bênçãos de Isaque predizem o futuro de cada um dos seus filhos, harmonizando-se com a compreensão de fé como

uma esperança futura.

O interesse pelo futuro e a habilidade em predizê-lo está presente também na escolha de Jacó, cuja bênção indica a grandeza de Efraim (11,21). O mesmo é verdade com respeito a José, que prediz o êxodo e pede que seus ossos sejam levados do Egito para Canaã quando o êxodo ocorresse (11,22). O fato de Isaque, Jacó e José serem descritos em seus leitos de morte e de que todos eles fazem predições foi, sem dúvida alguma, um fator importante na decisão do autor de Hebreus de incluí-los na lista, pois estas características os distinguem como uma sub-série na lista, e estão adequadas às circunstâncias de morte ou próximas à morte que caracteriza a vida de cada herói¹³.

Abraão e seus descendentes deixaram sua terra nativa em obediência à vontade de Deus, aceitaram o status mais baixo de estrangeiros e peregrinos, sendo expostos à desonra que acompanhavam tal mudança de status. Abraão e os patriar-

¹² EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.164-165.

¹³ De uma forma ou outra, Hebreus 11 liga cada exemplo de fé à morte, seja sua própria morte ou a de alguém de sua família (11,4.5.7.11-12.13.17-19.20.21.22.23.25-26.29.30.31.33-34.35-38). Veja ROSE, Christian. *Die Wolke der Zeugen*, pp.253-267; LANE, William L. *Hebrews* 9-13, p.395.

cas desconsideraram a opinião dos infiéis e desprezaram a vergonha, permitindo que Deus definisse o que era honroso e desonroso. A obediência a Deus conduz à honra, nunca à desgraça e, também, à boa reputação e aprovação na comunidade fiel¹⁴.

Os patriarcas participam de uma genealogia particular, tendo sido escolhidos por um herói prévio e, por extensão, por Deus. Isaque, que apenas o faz como herdeiro de Abraão, abençoa Jacó, que nunca deveria ter sido abençoado. Jacó, por sua vez, abençoa Efraim e Manassés, de forma bem menos convencional. A história deste grupo distingue-se da história geral de Israel devido ao desenrolar dos acontecimentos para eles: os filhos mais novos suplantam os mais velhos e, em meio às circunstâncias desfavoráveis, como no caso de Isaque, tornam-se herdeiros. Segundo Hebreus 11, estes personagens não são parte da trajetória fundante de Israel, pois não se ocupa com o período em que Israel tornou-se uma nação, ou seja, com a conquista da terra, o estabelecimento da monarquia e a construção do templo. Abraão, Isaque e Jacó não são os fundadores de Israel. Eles são distintos de e não representativos de Israel, estão ligados

entre si, mas Hebreus não estabelece uma relação entre eles e a história nacional israelita¹⁵.

3 - Hebreus 11,23-28: Moisés e o êxodo

Moisés é apresentado como uma pessoa que, como outras do povo de Deus, sofreu por causa da fidelidade. Ele não é apresentado como legislador ou mediador da Nova Aliança, mas como alguém que renunciou um lugar de honra no mundo e escolheu o *status* de escravo em solidariedade ao povo de Deus. Por isso, logo após a indicação do seu nascimento e da sua preservação miraculosa, Hebreus afirma que Moisés “recusou a ser chamado filho da filha de Faraó” e apresenta eventos da sua vida que indicam um conflito onde “o que se vê” deve ser avaliado em função do que “não se vê”. Chamado “filho da filha de Faraó”, motivado pelas “coisas ainda não vistas”, Moisés abandonou os tesouros do Egito, preferindo sofrer e compartilhar a sorte do “povo

¹⁴ deSILVA, David A. *Despising Shame*, p.190.

¹⁵ EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.165-166.

de Deus”: “Pela fé, Moisés, tendo crescido, renunciou a ser chamado filho da filha de Faraó. Preferiu ser maltratado com o povo de Deus, a gozar, por um tempo, do pecado” (11,24-25). Moisés torna-se parte dos “filhos de Israel”, está separado porque conscientemente escolhe deixar o Egito, recusa ser membro da casa real egípcia e rejeita todos os benefícios que daí adviriam para sofrer junto com o povo de Deus”¹⁶.

Apresentado como membro da família real egípcia, Moisés renunciava ao prazer da corte, preferindo ser “maltratado junto com o povo de Deus”. Ele deixa para trás as honras do trono a fim de unir-se a escravos, povo do mais baixo status social e sujeitos ao insulto e abuso físico. No texto, o prazer da corte do Egito é qualificado, primeiro, por “temporário”, que contrasta com “permanente”, usado para descrever a herança eterna (10,34; 12,27; 13,14), fazendo com que a honra ou conforto possibilitados pela alegria temporária do *status* terreno e a riqueza não tenham valor último, estando mesmo sujeitas a serem transformadas em desgraça e dor no dia da visita de Deus¹⁷. Segundo, é identificado com “pecado”, que, no texto, significa mais que transgressão da lei, sendo a recusa em viver em

solidariedade com o povo de Deus. Pecado é, portanto, não perseverar, não suportar as injúrias junto com o povo de Deus. Esta definição de pecado, ou seja, não ser solidário com o povo de Deus em seu sofrimento e, principalmente a perspectiva da impossibilidade de restauração de alguém que peca depois de ter conhecido a fé (6,4-6; 10,26-31), relaciona o termo pecado com a crise que os destinatários de Hebreus enfrentavam. O pecado ocorre quando a comunhão com o povo de Deus é recusada ou abandonada, cedendo à tentação e procurando um lugar de prazer na sociedade infiel. Ocorre também quando alguém abandona o “ser maltratado junto com o povo da Deus”, almejando a honra definida pelos inimigos de Cristo¹⁸.

A escolha de Moisés é motivada por sua avaliação do valor respectivo dos tesouros do Egito e a “reprovação de Cristo”. Com os olhos fixos no galardão, ele achou que a reprovação de Cristo constituía o

¹⁶ D'ANGELO, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*, pp.28-32; 46-47; SPICQ, Ceslas. *L'Épître aux Hébreux*, pp.358-359.

¹⁷ SPICQ, Ceslas. *L'Épître aux Hébreux*, pp.357-358; LANE, William L. *Hebrews 9-13*, pp.371-372; deSILVA, David A. *Despising Shame*, pp.191-192.

¹⁸ WENGST, Klaus. *Pax Romana. Pretensão e Realidade*, pp.203-204.

maior tesouro. O v. 26: “Considerou a humilhação de Cristo como uma riqueza maior do que os tesouros Egito, pois tinha-os fixos na recompensa”, é um breve comentário, cuja função é similar aos vv.13-16 na seção de Abraão. Nos dois casos, Hebreus mostra as motivações dos heróis. Abraão, depois de migrar para Canaã, teve de viver como estrangeiro e peregrino na terra da promessa, pois ele ainda não havia chegado à verdadeira pátria. Moisés, por sua vez, “considerou a humilhação de Cristo como uma riqueza maior do que os tesouros Egito”. Hebreus destaca este aspecto, tanto ao falar dos patriarcas quanto de Moisés, pois mesmo que os deixe saber que há galardões que os esperam, eles não os experimentaram durante as suas vidas. A fé considera as realidades terrenas à luz das realidades eternas, fazendo com que o que pode provocar reprovação e desonra na opinião do mundo seja transformado no caminho para a honra diante de Deus¹⁹.

Hebreus também destaca que Moisés, da mesma forma que Isaque, Jacó e José (11,20-22), tem poder profético para antecipar o

futuro: “Pela fé, abandonou o Egito sem temer a ira do rei e, como quem vê aquele que é invisível, manteve-se inabalável” (v.27). Moisés é motivado pelas “coisas não vistas”. Hebreus, em geral, apresenta Moisés como um visionário²⁰, destacando eventos específicos da vida dele, assim como fez com os outros personagens, mas agora em vez de apresentá-lo como quem libertou os israelitas da escravidão do Egito, descreve-o como um homem que sabe fazer boas escolhas.

À luz da promessa, pois “olhou o galardão”, Moisés escolhe a reprovação de Cristo, mesmo à custa de ser desonrado aos olhos do mundo. Moisés desprezou a vergonha, renunciando às honras do mundo onde ele nasceu e foi adotado. Assim como Cristo, ele assumiu a forma de escravo e escolheu ser desonrado e reprovado na companhia do povo de Deus, unindo-se ao seu destino, ao invés de beneficiar-se dos prazeres daquela sociedade e ligar-se ao destino dela. A fé o conduziu à escolha da desgraça temporária e a avaliar as honras do mundo à luz do galardão de Deus.

A comparação entre Moisés e os heróis apresentados demonstra que ela se conforma à situação dos destinatários. Os destinatários de

¹⁹ deSILVA, David A. *Despising Shame*, pp.193-194.

²⁰ D'ANGELO, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*, pp.95-145.

Hebreus experimentaram injúrias e julgamento, sofreram e perderam os bens (10,33-34). A fidelidade passada da comunidade é descrita em termos que lembram Moisés, cuja escolha acomoda-se a esta apresentação de sua existência. Moisés escolheu ser maltratado junto com o povo de Deus (11,25), abandonou os tesouros do Egito e olhou o galardão que estava adiante (11,26). Ele até mesmo suportou o “opróbrio de Cristo” (11,26), que é o que os destinatários têm sofrido (10,35). Seu exemplo amolda-se à situação dos destinatários e, em particular, à escolha que é colocada diante deles. Confrontados com o exemplo dele, os destinatários de Hebreus poderiam mais uma vez afirmar sua renúncia ao próprio status e aceitar a perda de honra e lugar na sociedade com alegria, ao escolher a solidariedade com o povo de Deus e com os seus irmãos e irmãs marginalizados.

Logo após a apresentação de Moisés, Hebreus 11,29-31 enumera três exemplos de fé. Primeiro, o povo de Israel, que é contrastado com os egípcios: “Pela fé, eles atravessaram o mar Vermelho como terra enxuta, ao passo que os egípcios que tentavam fazê-lo foram tragados”. Segundo, as muralhas de Jericó caíram, permitindo aos

israelitas ser vitoriosos e o povo de Jericó ser destruído: “Pela fé, as muralhas de Jericó ruíram, depois de se lhe ter dado a volta durante sete dias” (11,30). Terceiro, e finalizando o uso anafórico de “pela fé”, temos a história de Raabe, salva porque exerceu a hospitalidade e faz parte do milagre de Jericó: “Pela fé, Raabe, a prostituta, não pereceu com os rebeldes, pois acolhera pacificamente os espiões” (11,31). A tradição judaica trata Raabe como uma pessoa especial e a tradição cristã lhe outorga um lugar de destaque (Mateus 1,5; Tiago 2,25). Sua inclusão na lista de Hebreus é importante, pois não está incluída em nenhuma lista judaica por ser mulher gentia e de má reputação.

A intervenção de Deus torna a história favorável para algumas pessoas e desastrosa para outras. De fato, não só em forma, mas também em conteúdo, estes versos são paralelos à menção de Isaque, Jacó e José na referência aos patriarcas, onde Deus escolhe o filho mais jovem e não o mais velho - a norma tradicional de herança é contrariada por Deus (vv.20-22). Em 11,29-30, a ordem da natureza é também transgredida, pois Deus favorece algumas pessoas em detrimento de

outras.

Hebreus também não segue a ordem cronológica da história israelita, porque se a tivesse seguido, a queda das muralhas de Jericó seria apresentada depois da história de Raabe. Esta é alguém de fora, não é israelita e não deve ser vista meramente como uma tentativa de Hebreus de ampliar “as fronteiras da velha aliança”. Raabe é parte da trajetória que Hebreus apresenta na lista. Os verdadeiros heróis da história bíblica não são os líderes nacionais de Israel, mas aqueles que são caracterizados pela fé que demonstram. Todos eles foram pessoas de fora, estando separadas da sua geração, da nação e do mundo²¹.

4 - Hebreus 11, 33-38: os mártires e os marginalizados

Hebreus 11,32-38 apresenta pessoas que foram martirizadas ou torturadas, que suportaram a desgraça e afronta ao cumprirem as exigências da fé, razão pela qual elas são inseparáveis daquelas que realizaram através da fé atos dignos de ser

honrados e louvados na memória do povo de Deus. Os heróis mencionados não são apresentados numa ordem cronológica e nomes de baixo status social estão combinados na lista. A mudança de uma ordem cronológica para uma de natureza fortuita, de uma lista de heróis e suas obras para uma lista de nomes que não estão associados entre si e, então, para uma lista de eventos cujo referente não está claro, apresenta uma leitura caótica da história. Hebreus não menciona a conquista da terra, a monarquia e a construção do templo. Nenhuma das glórias nacionais da história de Israel recebe atenção. Hebreus desenvolve uma linha histórico-salvífica dissociada da história nacional de Israel²². Os eventos mencionados acentuam este aspecto ao se referir às vidas dos profetas e mártires macabeus: não são reis ou sacerdotes. Além disso, a seção desloca-se lado do positivo ao negativo, deixando os destinatários no lado de baixo da história.

A expressão: “E que mais acrescentar? (v.32a), estabelece a transi-

²¹ D'ANGELO, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*, pp.95-145.

²² EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith*, pp.174-175; DUNNILL, John, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, pp.181-183.

ção entre o v.31 e v.32, sendo seguida pela afirmação de que o tempo e o espaço disponíveis não permitem continuar apresentando outros exemplos (vv.33-35). Os vv.35b-38 são aplicados de forma mais direta aos destinatários. Os vv.33-34 focalizam realizações política e militar. Os heróis apresentados são exemplos de fidelidade, assim como os que “repeliram os exércitos estrangeiros”. A nota positiva: “mulheres reencontraram seus mortos, pela ressurreição” (1 Reis 17,17-24; 2 Reis 4,18,37) é quebrada no v.35b: “Mas outros sofreram o esquartejamento, rejeitando a libertação para conseguir uma ressurreição melhor”, que inicia a lista de sofrimentos suportados por vários heróis²³.

Hebreus se refere aos mártires macabeus ao falar daqueles que foram torturados até a morte por causa de uma melhor ressurreição, tornando-se exemplos de compromisso com Deus e com a Torá no judaísmo helenístico (2 Macabeus 6,18-

7,42)²⁴. 2 Macabeus 7 afirma que os mártires, em meio ao escárnio e zombaria de seus inimigos, sofreram uma morte vergonhosa, mas suportaram a dor e a vergonha. Ao acentuar este aspecto, o texto deixa claro que eles jamais retornariam a um caminho que poderia oferecer conforto e honra. Eles poderiam ter retornado e abandonado o caminho que a obediência a Deus requeria, mas tinham os olhos postos no galardão, isto é, “uma melhor ressurreição” (11,35). Eles valorizam a esperança que Deus dá ao fiel, razão porque são capazes de recusar as promessas de honra e alto *status* oferecidas e prosseguir no caminho que traz sobre eles completa desgraça diante da opinião pública, mas, para eles, honra e vida diante de Deus²⁵. Como Abraão e Moisés, os mártires recusaram a honra da sociedade vigente, a fim de alcançar um lugar de honra diante de Deus. Eles não permitiram que as pressões sociais de reprovação ou abuso físico os envergonhassem diante daqueles que não têm compromisso com Deus e nem esperança no galardão prometido.

Eles formam uma corrente com aqueles que “sofreram a provação dos escárnios e do chicote e a das correntes e da prisão; foram apedre-

²³ SPICQ, Ceslas. *L'Épître aux Hébreux*, pp.369-371.

²⁴ HENTEN, Jan Willem van. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People*, pp. 125-140.

²⁵ A tortura até a morte era uma experiência de dor física extrema e de total degradação. A pessoa era sujeita a abusos físicos, que envolviam um desafio a sua honra pessoal, sendo-lhe negada a possibilidade de reparar a sua honra durante a vida. Veja deSILVA, David A. *Despising Shame*, pp.197-198.

gados, foram serrados; morreram assassinados à espada; levaram uma vida errante, vestidos de peles de carneiro e de pêlos de cabra; foram sujeitos às privações, oprimidos, maltratados, eles de quem o mundo não era digno; erravam pelos desertos e montanhas, pelas grutas e cavidades da terra” (11,36-38). Nesse catálogo de desonrados, localizados nas margens da sociedade, em lugares que indicam o oposto da ordem social, Hebreus introduz a avaliação: “dos quais o mundo não era digno; errantes pelos desertos e montanhas, pelas grutas e cavidades da terra”. Essa afirmação que envolve uma inversão das avaliações de honra e desonra e é parte essencial da exortação e da declaração irônica da dignidade relativa dos peregrinos e do mundo, consiste numa inversão das normas da sociedade²⁶. Como nos vv.13-16, que fala sobre as peregrinações de Abraão, e do v.26, sobre Moisés, estes versos constituem um comentário sobre as peregrinações dos heróis mencionados nos vv.33-37.

Os que foram perseguidos e mortos, que peregrinaram pelos desertos e viveram em montanhas e covas da terra e foram rejeitadas são os modelos de fé. Delas, o mundo não é digno: elas desprezaram a vergonha ao renunciar a honra, status e a aprovação oferecida pela sociedade; preferiram a reprovação, ultraje e desgraça, a fim de manter sua integridade diante de Deus e alcançar o que ele prometeu.

Hebreus 11 atinge o clímax com a afirmação de que os heróis do passado ainda aguardam a consumação, não deixando dúvidas de que ainda lhes falta alguma coisa: “Todos eles, embora tenham recebido um bom testemunho graças à sua fé, não lograram, entretanto, a realização da promessa. Já que Deus previa para nós coisa ainda melhor, eles não deviam chegar sem nós à plena realização” (vv.39-40). Recordando o início do capítulo, Hebreus lembra que estas pessoas “obtiveram bom testemunho”, mas apesar do seu grande testemunho, não receberam a promessa. A comunidade cristã encontra-se numa posição melhor que a dos heróis apresentados e a expressão “eles não deviam chegar sem nós à plena realização” deixa claro a conexão existente entre os heróis do passado e a presen-

²⁶ deSILVA, David A. *Despising Shame*, pp.199-200; LANE, William L. *Hebrews* 9-13, pp.389-391.

te comunidade cristã. Esta conclusão é significativa, pois destaca o sofrimento dos heróis e, presumivelmente, reflete a situação dos destinatários e os localiza na mesma continuidade histórica que os heróis apresentados.

Para Hebreus, na medida em que a história bíblica é parte da antiga aliança, ela é uma história não acabada. As alusões sumárias aos eventos dos vv.32-38 deixam a história bíblica num estado de sofrimento e caos, sendo necessário impor-lhe uma direção teleológica. Nesse sentido, a afirmação do v.40: “eles não deviam chegar sem nós à plena realização”, implica que o “objetivo” da história somente será realizado na comunidade cristã. Perfeição significa algo acabado, que alcançou o seu cumprimento²⁷. Quando aplicamos este conceito à releitura da história apresentada, Jesus Cristo torna-se a sua meta última, aquele a quem devemos olhar atentamente. Significa também que qualquer que tenha sido a situação da comunidade cristã, de forma alguma o sofrimento deles poderia ser comparado com aquele dos heróis da fé.

Os santos do passado foram fi-

éis, tendo as promessas como base da sua fidelidade, mas a comunidade cristã desfruta agora de privilégio ainda maior, pois pode se beneficiar do ensino de Jesus, o grande sumo sacerdote (4,14-16; 5,1-10; 8,1-10,18), o qual, depois da “nuvem de testemunhas”, é apresentado como o exemplo por excelência. Os heróis do Antigo Testamento não receberam a promessa e não foram aperfeiçoados em seus dias. Jesus, tendo alcançado a promessa, completa e coroa da fé, e, estando à direita, nas alturas, tornou-se o exemplo por excelência que os cristãos devem seguir (12,1-3).

Hebreus 11 é, portanto, uma exortação que procura fortalecer a fé dos seus destinatários, para que fossem corajosos no tempo presente. Os exemplos de homens e mulheres apresentados, de Abel até Raabe (v.3-31), do período dos juízes até os macabeus, mostram em detalhes a fé em ação. A fé considera “as coisas não vistas” e as realidades futuras para traçar seu curso de ação, tornando relativa a importância daquilo “que se vê”. De fato, ao considerar o invisível como visível, os heróis da fé suportaram a perda de prestígio e status que as ações de fé trazem aos olhos dos incrédulos, alcançando a vida e honra diante de Deus

²⁷ PETERSON, David. *Hebrews and Perfection*, pp. 156-159.



e na memória do seu povo (11,2).

O povo de Deus considera o chamado divino como honra e meio de alcançar as suas promessas, a despeito das opiniões contrárias dos infiéis. Abraão desprezou a vergonha ao permitir que Deus definisse o que é honra e desonra. A obediência a Deus conduz à honra, nunca à desgraça. Ao deixar sua terra nativa em obediência à vontade de Deus, Abraão aceitou o status de estrangeiro e peregrino, sendo exposto à reprovação e desonra que acompanhavam aquela mudança de *status*. Ele confessou este *status*, perseverou nele e, embora pudesse voltar à situação anterior, não foi

Hebreus 11 é, portanto, uma exortação que procura fortalecer a fé dos seus destinatários, para que fossem corajosos no tempo presente. Os exemplos de homens e mulheres apresentados, de Abel até Raabe (v.3-31), do período dos juízes até os macabeus, mostram em detalhes a fé em ação.

afetado pela vergonha diante da opinião da sociedade e não se sentiu motivado a deixar aquela relação marginal em troca de um lugar de honra aos olhos daquela sociedade.

Moisés compartilhou o mau tratamento do povo de Deus da mesma forma que Cristo suportou “a vergonha da cruz” (12,2). Confrontados com o exemplo de Moisés, os destinatários podem mais uma vez afirmar a sua renúncia ao seu próprio status e aceitar a perda de honra e lugar na sociedade com alegria, escolhendo continuar em solidariedade com o povo de Deus marginalizado. Os mártires e os marginalizados, por sua vez, desprezaram a vergonha ao renunciar a honra, status e a aprovação oferecida pela sociedade incrédula, preferindo a reprovação, ultraje e desgraça, impostos por ela a fim de manter a sua integridade diante de Deus e alcançar o que ele prometeu.

Jesus é o modelo supremo de fé. Os destinatários de Hebreus devem

considerar a carreira terrena e a glória celestial de Jesus, para compartilharem da sua glória. Hebreus convoca para seguir a Jesus e identificar-se com o seu sofrimento e vergonha: “Saíamos, pois, ao seu encontro, fora do acampamento, carregando a sua humilhação” envolve “suportar a vergonha de Cristo”, como ocorreu com o povo peregrino no passado. Hebreus quer, com isso, romper com uma adaptação que esconde a profissão de fé, que promete segurança e “prazeres transitórios”, mas que não se solidariza com os que estão atribulados. Hebreus chama para “dentro da esfera profana com seu perigo e ameaça, para aceitar injúria e perseguição”, fundamentando-se na afirmação de que para os cristãos não há cidade permanente na terra. Eles pertencem à cidade que há de vir, estando “cheios de expectativa a caminho dela no espaço desprotegido”: “Na verdade não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a que há de vir” (Hebreus 13,14).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATTRIDGE, H. W. "Paraenesis in a Homily: The Possible Location of, and Socialization in, the 'Epistle to the Hebrews'". In: *Semeia* 50, 1990, pp.211-226.
- ATTRIDGE, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BRAWLEY, Robert. "Discursive Structure and the Unseen in Hebrews 2:8 and 11:1". In: *Catholic Biblical Quarterly* 55, 1993, pp.81-98.
- COSBY, Michael R. *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11, in Light of Example Lists in Antiquity*. Georgia: Macon, 1988.
- D'ANGELO, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- deSILVA, David A. *Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- DUNNILL, John. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- EISENBAUM, Pamela M. *The Jewish Heroes of Christian Faith. Hebrews 11 in Literary Context*. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- HAMM, Dennis. "Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor". In: *Catholic Biblical Quarterly* 52, 1990, pp.270-291.
- HENTEN, Jan Willem van. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 & 4 Maccabees*. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- LANE, William L. *Hebrews 9-13*. Waco: Word Book, Publisher, 1991.
- PETERSON, David. *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- ROSE, Christian. *Die Wolke der Zeugen*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1994.
- SCHOLER, J. M. *Proleptic Priests: Priesthood in the epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Do mérito humano à graça divina

Efésios 2.1-10



Mérito. A sociedade ocidental, permeada por valores neoliberais, convive diuturnamente com uma lógica meritocrática que leva as pessoas a reproduzirem conceitos irrefletidamente, muitos porque lhes são apresentados, sobretudo nas diferentes mídias.

Quando nos deparamos com o texto de Efésios 2.1-10, observamos, à primeira vista, a preocupação do autor em deixar de lado a lógica do mérito e enfatizar a graça de Deus em sua relação com o ser humano. Compreender o conceito de graça é um grande desafio que possibilita refletir a respeito de um caminho diferenciado da lógica do mérito reinante na sociedade. Se de um lado o trecho base de nossa análise

Ronaldo Cardoso Alves*

prioriza a relação entre soberania e misericórdia de Deus para com o ser humano, por outro propõe a reflexão acerca da oposição entre os binômios “morte-pecado/graça-salvação”, enfatizando a ação de Cristo para a salvação humana. Nesse contexto, o ser humano que vive no pecado e depende totalmente da graciousidade divina é apresentado como “feitura de Deus” e, por isso, amado pelo Pai desde a criação.

A relação humana com a temporalidade é eixo central do texto. Limites físicos são colocados (criação, morte, vida), assim como as mudanças de rumo no processo vital (a conversão). Ambos, mediados pela discussão de um conceito fundamental na relação entre eles.

Deus e os seres humanos: a graça. Conceito que é o principal atrativo desse texto muito presente em prédicas e estudos bíblicos e, por isso, objeto da análise exegética aqui.

*Ronaldo Cardoso Alves é bacharel em Teologia, licenciado em História pela Universidade de São Paulo, licenciado em Matemática pela Unifiefio, Mestre e doutorando em Educação pela Universidade de São Paulo. Professor na Faculdade de Teologia de São Paulo, da IPI do Brasil.

Tradução

- 1 - *E estando vós mortos aos delitos e às ofensas vossa(s),*
- 2 - *nos quais outrora andastes conforme a época deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito (que) agora opera nos filhos da desobediência.*
- 3- *Entre os que também nós todos nos comportamos noutro tempo, nas paixões da nossa carne, fazendo as escolhas da carne e dos pensamentos; e éramos (por) natureza filhos da ira como também os outros.*
- 4- *Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por seu grande amor, amou-nos.*
- 5 - *E estando nós mortos aos pecados, deu-nos vida ao Cristo, graças sois salvos.*
- 6- *E (nos) ressuscitou juntamente com (Ele) e (nos) fez sentar com (Ele) nos celestes em Cristo Jesus.*
- 7- *A fim de mostrar nos tempos vindouros a superabundante riqueza da sua graça, em bondade para nós em Cristo Jesus.*
- 8- *porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não (é) de vós, (é) dom de Deus.*
- 9- *Não do trabalho, para que de modo nenhum alguém se glorie.*
- 10 - *Pois dele somos feitura (criação), criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus preparou de antemão para que nelas andemos.*

1 - A Ambientação do texto

1.1 Gênero literário e caracterização formal

Eféios 2.1-10 é uma “narrativa comentada” exemplar de um texto de “gênero epidíctico”, ou seja, o tipo de escrito que objetiva representar fatos, pessoas ou coisas por meio de narrativas baseadas em imagens as quais “[...] tencionam impressionar o leitor, para fazê-lo sentir admiração ou repulsa;” (BERGER, 1998, 21). Dentro dessa perspectiva, tal narrativa é formada por uma sequência de acontecimentos que, concomitantemente, são narrados, avaliados e julgados. Esse tipo de estratégia linguística clarifica algo que é inerente à autoria: o posicionamento diante do narrado.

Por mais que alguém se coloque como neutro diante de uma situação narrada (algo defendido pela concepção positivista, oriunda do século XIX, ou ainda pela literalidade teológica), a investigação histórico-linguística permite a avaliação dos propósitos do autor, ou simplesmente, de hipóteses acerca da carga ideológica que está oculta na narrativa. Como tal, a epístola

aos Efésios apresenta a rememoração do passado pagão com vistas ao fortalecimento do presente cristão dos destinatários do escrito, mudança histórica promovida pela intervenção divina por meio da graça redentora do Cristo.

Nessa perspectiva, o texto de Efésios 2.1-10, permite a seguinte divisão:

Parte I – Diagnóstico do estado humano e sua transformação pela ação divina no curso temporal (1-7)

A miséria humana é identificada com a figura do príncipe da potestade do ar, pois ambos retratam o egocentrismo. Essa situação, todavia, só poderia ser transformada por algo que exemplarmente representasse o oposto: o altruísmo. Assim, a vitória divina ocorre por intermédio de sua própria intervenção na história, personificada pela humanidade do Cristo, Deus encarnado. O resultado desse processo é a mudança do estado humano (de desobediência para a obediência a Deus) e de temporalidade (da finitude mortal imanente para a infinitude imortal transcendente).

Parte II - Graça como agente da mudança do estado humano e de sua temporalidade (8-10)

Se a primeira divisão descreve o processo de mudança estado/temporal, à segunda foi reservada a didática explicação do agente desse processo: a graça divina. Esta não prima pelo ineditismo nesse contexto, pois existe desde os primórdios da relação entre Deus e os seres humanos. Antes, se manifestou nas obras preparadas por Deus, pois revelou seu caráter apriorístico de transcendência ao romper com a temporalidade humana racionalizada como passado/presente/futuro. Portanto, compreender a ação graciosa do Deus vivo é adentrar a atemporalidade da temporalidade divina. Em outras palavras, é tornar-se eterno mesmo com a mortalidade inerente à condição humana.

1.2 Lugar vivencial (Sitz im Leben)

O texto refere-se à universalidade da igreja e à necessidade de dotá-la de unidade. Cristo é colocado como a cabeça do corpo, o

ente ímpar que possibilita a igualdade entre gentios e judeus convertidos, algo até então impensável por parte da igreja que florescia no século I. Essa preocupação era fundada em dois pilares, um de caráter institucional e outro de âmbito teológico. O primeiro tinha o objetivo de mostrar à igreja a necessidade de se compreender como continuadora da tradição apostólica, daí a busca pela unidade. O segundo, por sua vez, priorizava as origens da fé cristã como algo comum a todo aquele que cria na ação do Cristo: a teologia da graça é colocada como algo universal a toda manifestação cristã, pois tinha o objetivo de se contrapor ao gnosticismo que atacava o cristianismo do período.

Depreende-se dessa leitura que o lugar vivencial do texto, ou seja, o contexto no qual surgiu, seria o ensino, a catequese da igreja do fim do primeiro século, com o propósito de dirimir as controvérsias entre gentios e judeus convertidos ao cristianismo, com vistas à unidade universal da igreja por meio da graça de Cristo. Outra possibilidade, diretamente relacionada à primeira, seria a defesa da fé (apologética) diante das investidas gnósticas.

1.3 Intenção do texto

Genericamente, o texto teve como intenção instruir cristãos gentios acerca da necessidade de se compreenderem como iguais aos judeus convertidos. A prioridade é desenvolver as concepções de unidade e universalidade entre todas as culturas cristãs, numa igreja una e apostólica.

Especificamente, o texto tencionava fortalecer a fé dos pagãos convertidos por meio da salvação pela graça doada por Deus, desvinculando-a do esforço pessoal baseado na lógica meritocrática. Dessa forma, a graça é apresentada como o elemento de inserção dos

gentios, assim como dos judeus convertidos, na comunidade universal cristã.

2- A estruturação do texto

1.1 – Divisão

A divisão abaixo revela que o texto possui duas partes diferenciadas pela mudança de níveis de assunto. A narrativa comentada possui uma primeira parte que mostra a mudança estado/temporal do autor e de seus destinatários, e uma segunda que explica o elemento que provocou essa mudança.

Parte I – Mudança estado-temporal (1-7)

a – Condição de Morte – v. 1		a' – Condição de Vida – v. 5
b – Processo da Morte – v. 2	d - A ação de Deus como agente da mudança – v. 4	b' – Processo da Vida – v. 6
c – Universalização da Morte – v. 3		c' – Universalização da Vida – v. 7

Parte II – Graça como agente da mudança estado/temporal (8-10)

a - Conceituação da Graça – v. 8a

b - Procedência da Graça – v. 8b e 9

c - Função da Graça – v. 10

Observa-se, através desse esquema, que há uma estruturação ascendente das oposições na primeira parte do texto (1-7). A oposição ocorre entre a morte e a vida dos que são objetos do texto (destinatários e autor). Deus é o elemento que faz convergir em si a transformação ascendente de estados (da morte para vida).

a-a' – Condição de Morte X Condição de Vida

b-b' – Processo: Morte X Vida

c-c' – Universalização: Morte X Vida

d – Deus é o centro do texto. Ele é quem provoca a mudança de estado, da morte para a vida. Esta mudança ocorre por meio de um instrumento chamado graça.

A graça se encontra na segunda parte do texto, desmembrada em conceito, procedência e função. O v. 4 liga-se diretamente aos vv. 8, 9 e 10, pois Deus em sua misericórdia amorosa, por meio da graça, opera a mudança de estado no homem, da morte para a vida. A essa mudança dá-se o nome de salvação.

2.2 - Segmentação do texto

A estrutura do texto também pode ser analisada por meio da forma de uso e ocorrência de palavras. Para isso, é mister realizar uma segmentação do texto, conforme segue:

Parte I

1- E estando **vós** mortos
aos delitos e às ofensas
vossas

2- **nos** quais outrora andastes
conforme a época deste mundo,
segundo o príncipe da potestade do ar,
do espírito (que) agora opera
nos filhos da desobediência.

3- Entre os que também **nós todos nos comportamos** outrora,
nas paixões da
nossa carne,
fazendo as escolhas da carne e dos pensamentos;

e **éramos** (por) natureza
filhos da ira
como também os outros.

4- Mas Deus,
sendo rico em misericórdia,
por seu grande amor,
amou-nos.

5- E estando **nós mortos**
aos pecados,
deu-nos vida
ao Cristo,
graças
sois salvos.

6- **E (nos) ressuscitou**
juntamente com (Ele)

e (nos) fez sentar
com (Ele)
nos celestes em Cristo Jesus.

7- A fim de mostrar **nos tempos vindouros**
a super-abundante riqueza da sua graça,
em bondade
para nós em Cristo Jesus.

Parte II

8- porque pela graça
sois salvos,
por meio da fé; e isto não (é)
de vós,
(é) dom de Deus.

9- Não do trabalho, para que de modo nenhum
alguém glorie-se.

10- Pois dele
somos criação,
criados
em Cristo Jesus para boas obras, as quais
Deus preparou de antemão para que nelas
andemos.

A análise acima mostra, reiteradamente, a dinâmica entre os pronomes “nós” e “vós” com o objetivo de enfatizar o caráter de mudança do estado e da temporalidade de judeus e gentios convertidos ao cristianismo. A graça dada por Deus é o elo que une e iguala todos os cristãos, independentemente de sua origem socioeconômica e/ou cultural.

3 - Analisando o conteúdo

Para a análise de conteúdo do texto será utilizada a divisão proposta na etapa de **estruturação**:

3.1 - Análise das subdivisões

Parte I – Mudança estado-temporal (1-7)

a – Condição de morte – v. 1

O trecho, que faz um paralelo com o v. 5, traça um contraste entre a nova vida dada por Deus e a morte imposta pelos pecados dos gentios. A similaridade dos termos implica em várias manifestações de pecado (relacionadas à moral, ética e à razão). O homem morto é aquele que está imerso na universalidade do pecado.

b – Processo da morte – v. 2

A morte moral, física e eterna é desvelada aqui em seu processo. A palavra “andastes” refere-se, metaforicamente, a um estilo de conduta diária mobilizado pela deteriora-

ção da vida. Já o termo “época deste mundo” indica aqui a relação entre a temporalidade e o espaço. O texto remete a uma prática maligna identificada num espaço-tempo. O “príncipe da potestade do ar” é a personificação do mal que se localiza nesse “espaço-tempo” entre o céu e a terra, e simboliza a maldade que opera nos humanos desobedientes. O processo de morte nada mais é que a reprodução, por parte dos seres humanos, da desobediência a Deus, preconizada, protagonizada e identificada com a personificação do mal. Assim, se o processo de morte é decorrência da ação de alguém que se limita a um espaço-tempo existente entre o céu e a terra, cuja função é limitar a temporalidade humana, somente algo ou alguém sem limites de tempo e espaço poderia romper com o processo da morte.

c – Universalização da morte – v. 3

A universalização da reprodução do mal é aqui representada. Aqueles que se sujeitam ao príncipe provedor da morte moral, física e eterna é chamado de “filho da ira”. O autor, colocando-se como judeu (o que é claramente perceptível no texto imediatamente posterior a Efésios 2.1-10) incluiu-se entre os

que desobedeciam a Deus, como mais um reprodutor do mal, ou seja, da “época deste mundo”. Assim, todos que não refletiam a vontade de Deus em suas práticas, mas reproduziam os desejos do “príncipe da potestade do ar” por andarem segundo a vontade humana, não possuíam a natureza divina.

d – A ação de Deus como agente da mudança – v. 4

Este é o ponto fulcral da primeira parte do texto. A conjunção adversativa “Mas” provoca reviravolta. O doador da vida é agora descrito pela riqueza de sua compaixão, criada com amor impossível de se medir. Misericórdia significa compaixão. A compaixão abundante de Deus é expressa em seu amor para com todos os homens. Deus, o supremo altruísta, concede seu amor para o resgate de todos (judeus e gentios) por meio da graça – ação descrita sistematicamente na segunda parte do texto (vv.8-10).

a’ – Condição de vida – v. 5

A vida mencionada aqui é a do presente, já foi dada pela misericórdia de Deus. Mas também se remete ao futuro, por meio da ressurrei-

ção. A expressão “juntamente com Ele” indica a participação na vida ressurreta de Cristo, o que implica tanto sua ascensão como sua glorificação (como vemos no sexto versículo) e, de igual modo, remete à inclusão plural de judeus e gentios na ressurreição salvífica de Jesus, por meio da graça de Deus.

b’ – Processo da vida – v. 6

O processo da passagem da morte para a vida ocorre por meio de Cristo, como observamos nas três expressões atreladas a “juntamente com Ele” - são elas: “deu-nos vida”; “nos ressuscitou”; “nos fez sentar”. Aquilo que Deus fez por Jesus Cristo também faz a todos quantos creem na ação divina. Assim como Cristo se identificou com a humanidade em sua vivência histórica, a humanidade se identificará com Ele em sua ressurreição e glória.

A expressão “nos celestes” se contrapõe ao versículo 2 em seu conteúdo mundano, controlado pelos poderes espirituais malignos. Espaço mundano que era lugar do destinatário. No entanto, a partir da remissão de nossos pecados, por meio da misericórdia graciosa do Cristo, somos elevados aos lugares celestiais. Ocorre então o processo

de vivificação, ou seja, a transformação da natureza humana segundo a imagem de Cristo.

c' – Universalização da vida – v. 7

Este versículo mostra o ápice da dinâmica da passagem da morte para a vida. É o grande desdobramento da graça, nos lugares celestiais, na eternidade. A graça que opera eternamente nos lugares celestiais também opera aqui. Ela começa na vida terrestre e se prolongará por toda eternidade. Em contraposição ao versículo 3, aqueles que andavam como os demais, desde o início, ou seja, que eram por natureza “filhos da ira”, têm a vida transformada. Agora são objetos, “nos tempos vindouros”, da “superabundante riqueza da Sua graça”.

Parte II – Graça como agente da mudança estado/temporal (8-10)

a. Conceituação: A graça divina é a causa da salvação. É o fator que dá aos homens e mulheres os dons gratuitos de Deus. Ela é o meio de salvação, é uma forma de vida que contrasta com o sistema de vida legalista.

b. Procedência: Esse sistema que gera a salvação é proveniente única e exclusivamente de Deus. A salvação ocorre por meio da graça. Graça que ocorre por meio da fé. Fé que é dada por Deus. A graça originária de Deus contrasta com o sistema humano da lógica meritocrática de vida baseada nas obras, ou seja, na lei.

A salvação é uma dádiva de Deus. A expressão “e isto não é de vós” deixa claro essa oposição entre Deus e os homens no que concerne à procedência da graça, da fé e, conseqüentemente, da salvação. Essa rejeição ao mérito humano é reforçada pelo v. 9 “não do trabalho, para que de modo nenhum alguém glorie-se.” As obras (trabalho) são evidenciadas aqui com o intuito de mostrar aos gentios que, mesmo com toda sua capacidade racional e física não podem aproximar-se de Deus por meio de seus próprios méritos. Em curtas palavras: não é o trabalho humano que gera salvação, mas a graça divina que a proporciona. Isso ocorre para que não se dê espaço para a soberba humana. O homem não deve gloriar-se de si mesmo com respeito à salvação, pois ela procede inteiramente de Deus. Somente através da ação divina, por meio de sua misericordiosa graça, é possível enten-

der a transformação do cristão segundo a imagem de Cristo, fator que leva ao compartilhar total de sua natureza e herança, como se verifica na última parte do texto.

c. Função: A condição de imagem, pertença à natureza e participação da herança divina só é reconhecida a partir da identificação dos seres humanos com Deus. É nesse contexto que se insere a função da graça. Ela, por meio da redenção perpetrada pelo sacrifício vicário do Cristo e sua ressurreição em glória, concedeu aos seres humanos a condição de reconhecimento da dependência divina. Somos criação de Deus, feitura sua. Deus nos tornou o que somos, dependemos dele. Ele forma em nós a imagem de Cristo ao conceder-nos sua própria natureza e atributos, como se observa em Efésios 3.19: “e conhecer o amor de Cristo, que excede todo entendimento, para que sejais tomados de toda a plenitude de Deus” (A.R.A.) Ora, ser tomado pela plenitude divina é algo impossível de ser efetuado pelo trabalho humano. Somente a graça divina pode oferecer tamanha modificação na estrutura humana. Somos feitura, criação de Deus. É interessante perceber que a palavra portuguesa “poema” advém da

palavra grega “feitura/criação”, citada no versículo 10. Nesse sentido, é possível compreender que os seres humanos, mediante a graça misericordiosa divina, são uma espécie de “poema composto pelo próprio Deus”, mesmo que não seja possível comprovar totalmente que tal ideia esteve presente no autor quando da composição do texto.

Claro está que a graça entra aqui como algo proveniente de Deus. Ela tem a função de proporcionar aos seres humanos a salvação. Salvação que gera no crente a motivação para realizar o trabalho de levar à frente a mensagem cristã. Assim, as obras não são provenientes do mérito, mas se constituem com o reflexo da gratidão que os seres humanos têm pela salvação graciosamente concedida pelo Deus vivo. É a graça de Deus a operadora da ação divina na humanidade, ação que ocorre por meio das obras, expressões da nova natureza, da criação divina. Portanto, ela é parte necessária do destino dos indivíduos transformados pela graça divina. Assim como Jesus praticou o altruísmo, fomos “antecipadamente” preparados para andarmos, vivermos nas boas obras. Há, portanto, uma inversão na lógica meritocrática: as obras não são pré-requisitos para a salvação, mas

consequência da graça de Deus na vida humana.

3.2 - Integridade e coesão do texto

Efésios 2.1-10 não tem problemas maiores de integridade e coesão. Sua construção ascendente que

tem em Deus sua centralidade e a Graça como o instrumento da mudança do estado humano é claramente observável pela ligação entre o v.4 e o bloco 8-10. O v. 7 é importante, pois insere o termo graça que será explicado nos versículos posteriores. A salvação como o fim do processo (a mudança de estado) indica a uniformidade do texto:

Salvação

Morte → à ação de Deus por meio da Graça → Vida

3.3 - Uso de fontes

Para o exercício do uso de fontes em Efésios 2.1-10, comparou-se o texto com alguns excertos da Epístola aos Colossenses, tido por

muitos biblistas como fonte da Epístola aos Efésios. Esse exercício pretende verificar em que medida ocorreu esse procedimento. A comparação abaixo utilizou-se da tradução da versão em português Revista e Atualizada de Almeida (A.R.A).

Efésios 2,1-10

1-Ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados,

2-nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência;

Colossenses (excertos)2,13- E a vós outros, que estáveis mortos pelas vossas transgressões e pela incircuncisão da vossa carne, vos deu vida juntamente com ele, perdoando todos os nossos delitos;

1,21 – e a vós outros também que, outrora, éreis estranhos e inimigos no entendimento pelas vossas obras malignas,2:10 – Também, nele, estais aperfeiçoados. Ele é o cabeça de todo principado e potestade.3:6 - por estas coisas é que vem a ira de Deus [sobre os filhos da desobediência].

<p>3-entre os quais também todos nós andamos outrora, segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos, por natureza, filhos da ira, como também os demais.</p> <p>4-Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou,</p>	
<p>5-e estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, - pela graça sois salvos,</p> <p>6-e, juntamente com ele, nos ressuscitou, e nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus;</p>	<p>2,13- E a vós outros, que estáveis mortos pelas vossas transgressões e pela incircuncisão da vossa carne, vos deu vida juntamente com ele, perdoadando todos os nossos delitos;</p> <p>2,12 – tendo sido sepultados, juntamente com ele, no batismo, no qual igualmente fostes ressuscitados mediante a fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos.</p>
<p>7-para mostrar, nos séculos vindouros, a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus.</p> <p>8-Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus;</p> <p>9-não de obras, para que ninguém se glorie.</p> <p>10-Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas.</p>	

A comparação entre os textos mostra a utilização, em Efésios, de alguns excertos e termos do texto de Colossenses. Embora no trecho objeto dessa exegese não exista a profusão de termos oriundos da fonte citada, a com-

paração da estrutura organizacional dessas epístolas remete, com maior propriedade, à inferência de que a Epístola aos Colossenses serviu de fonte para a Epístola aos Efésios, como se observa no quadro abaixo:

<p>Colossenses Saudação 1,1-2</p> <p>Ação de graças 1,3-14 Cântico 1,15-20</p>	<p>Efébios Saudação 1,1-2</p> <p>Louvor de Deus 1,3-14 Ação de graças 1,15-23</p>
<p><i>Evangelho do apóstolo 1.21-23</i> <i>Revelação apostólica de um mistério 1,24-2,3</i> <i>O problema do falso ensinamento 2,4-23</i></p>	<p><i>O plano de Deus para os pagãos-cristãos 2,1-22</i> <i>Papel do apóstolo 3,1-13</i> <i>Unidade de corpo e diversidade de dons 4,1-16</i></p>
<p>Várias exortações baseadas em listas de vícios e virtudes 3,1-17</p> <p>Deveres domésticos 3,18-4,1</p> <p>Oração 4,2-6</p> <p>Anúncio da chegada de Tíquico e Onésimo 4,7-9</p> <p>Saudações dos colaboradores de Paulo 4,10-14</p> <p>Comentários e bênçãos finais 4,15-18</p>	<p>Várias exortações baseadas em listas de vícios e virtudes 4,17-5,20</p> <p>Deveres domésticos 5,21-6,9 Preparação para o combate com as forças universais 6,10-17</p> <p>Oração 6,18-20</p> <p>Anúncio da chegada de Tíquico e Onésimo 6,21-22</p> <p>Comentários e bênçãos finais 6,23-24</p>

Nessa comparação observa-se que boa parte de Efésios baseou-se em material extraído de Colossenses. As palavras destacadas em negrito mostram claramente que as epístolas se assemelham no que se relaciona à estrutura organizacional dos temas abordados. Efésios utiliza alguns blocos de material de Colossenses

como a lista de vícios, virtudes e deveres domésticos e os amplia conforme a necessidade de seu contexto vital. Além disso, cita Colossenses textualmente em alguns momentos, como podemos notar comparando Efésios 1.21-22 com Colossenses 4.7-8, ou mesmo no trecho analisado nessa exegese.

4 – O texto e sua teologia

Ao estudar os paralelos teológicos do texto objeto de análise, observa-se que se apresentam vários aspectos da tradição paulina, utilizados e relidos para seu contexto. A concepção de personificação do mal, representada na figura do “príncipe da potestade do ar”, que também é citada em outra passagem da epístola (Efésios 6.12), se constitui num exemplo, pois a Epístola aos Colossenses (2.10 e 15) cita o triunfo de Cristo (“o cabeça de todo principado e potestade”) na cruz, despojando de qualquer poder os principados e potestades do mal.

O autor da epístola aos Efésios mostra, inicialmente, àqueles que viviam segundo os desejos da carne e dos maus pensamentos a destinação à ira e cólera divinas. No entanto, posteriormente, apresenta o livramento por conta do amor misericordioso de Deus em Cristo. Tal situação também se observa em I Tessalonicenses 1.10 quando se enfatiza à igreja de Tessalônica a necessidade de reconhecimento do Deus vivo, do abandono dos ídolos mortos e da preparação para o divino julgamento universal, fatores que

levarão ao livramento da ira vindoura por meio da ação de Cristo.

Nos versículos 5 e 6 o autor relaciona acontecimentos históricos da vida de Cristo (a ressurreição dos mortos e entronização à direita de Deus). Tais acontecimentos são identificados com os cristãos. Essa identificação também foi realizada no texto de Colossenses 3.1-4 que enfatiza a união dos crentes com o Cristo glorificado. Em Romanos 8.11 a ênfase é na identificação de Cristo com os crentes em sua ressurreição. Identificação que permite uma nova mentalidade na vida (Efésios 4.23-24 e Romanos 12.2), uma nova identidade como filhos de Deus (Romanos 8.14-17) e uma nova força para libertar-se da ação do mal (Romanos 8.1-4 e 2 Coríntios 5.17).

No que concerne à temporalidade da salvação, há uma evolução (no sentido de posterioridade) em relação à tradição do pensamento paulino. A expressão “sois salvos” (v.8) mostra a salvação como uma ação concluída que tem efeito presente. Pensamento similar existe na passagem de Romanos 8.24 (“...na esperança, somos salvos...”) que se caracteriza como exceção. A regra é a referência à salvação ou como evento futuro (Romanos 5.9-10) ou

como um processo presente (1 Coríntios 1.18 e 2 Coríntios 2.15).

A ação salvadora é um dom de Deus que ocorre por meio da fé e não depende do ser humano. Nesse sentido, as boas obras por si só não salvam, mas constituem consequência e evidência da vida cristã. Mentalidade que se relaciona diretamente com passagens como as de Tito 2.14 e 3.14).

Conclusão: do mérito humano à graça divina

A análise de Efésios 2.1-10 revela a amplitude do alcance de sua mensagem. A fé é apresentada como doação de Deus. Ela é o mecanismo criado por Deus que move os seres humanos em direção à sua graça. É por meio dela que nos despidimos do egocentrismo humano e aceitamos humildemente a salvação divina em nossas vidas. O Deus criador que torna o ser humano “feitura sua” expressa o esforço divino na missão de retornar a humanidade à sua originalidade, à condição de imaculação, à imagem e semelhança divina.

É nesse sentido que deve ser com-

preendida a ação amorosa de Deus. Ele, em sua infinita misericórdia, por meio da morte e ressurreição de Cristo, nos IDENTIFICA com seu Filho. Pela fé o ser humano compreende que tem vida como o próprio Cristo teve; que será ressuscitado assim como Cristo o foi; e que já se encontra assentado (e se assentará) nos lugares celestiais assim como ocorre com o Filho de Deus. Este mistério da temporalidade é uma das belezas do cristianismo! A ação de Deus é para “JÁ” e para o “NÃO AINDA”. Compreender a ação de Deus em Cristo e o mover do Espírito Santo na vida faz os seres humanos viverem desde já o Reino de Deus e ao mesmo tempo ansiar por sua plenitude que se realizará na glória com Cristo. Vida, morte, ressurreição e glorificação de Cristo são identificadas com o cristão através da síntese destes elementos em uma só palavra: GRAÇA.

A graça de Deus é que permite a transcendência, o transporte temporal que leva o cristão desde já a viver abundantemente, mesmo em meio a lutas e desafios que a mortalidade lhe relega. Ela é a expressão que define o alcance do amor de Deus para com seu povo. A graça permite ao homem finito e mortal se tornar infinito e imortal. No en-

tanto, tal proeza se dá somente pela introjeção da fé e da graça como elementos decorrentes única e exclusivamente da ação divina. Assim, o que é próprio do esforço humano deve ser deixado em segundo plano. A obra válida é a decorrente do reconhecimento da soberania e da graça de Deus. Logo, viver na graça é doar-se ao próximo como o próprio Cristo doou-se a cada um.

O texto estudado aponta para a dimensão humana, tanto sob o aspecto pessoal, como social e eclesial. Chama a atenção para a igualdade entre todos os que creem em Cristo (todos são salvos pela graça de Deus). Liga a rejeição a Deus ao não reconhecimento da graça divina e à realização da vontade humana (egocentrismo) que é simbolizada no controle do príncipe da potestade do ar (a personificação do mal). Os que têm vida são aqueles que reconheceram a graça por meio da fé como atribuição divina em suas vidas. Estes têm visão diferenciada acerca da vida. O amor passa a ser seu principal referencial. Amor que se mostra através da expansão da graça de Deus na humanidade. O cristão então, se torna instrumento anunciador da graça divina. Graça demonstrada por seus atos de amor. Atos identificados com a ação do Cristo.

É a “feitura” de Deus que se manifesta. A humanidade inundada pela graça divina retorna à condição original da criação: perfeita, sem pecado – imagem e semelhança de Deus. Assim o cristão, tanto no aspecto eclesial quanto no social, se torna referencial. A humildade, abnegação e altruísmo divinos tornam-se manifestos através de sua ação no mundo. Torna-se, portanto, agente da esperança. Em tal contexto as obras passam a ser inerentes à prática cristã. Não numa religiosidade vã que acredita na lógica do mérito, mas num cristianismo completo que age na sociedade sem querer algo em troca. Como Deus. Como o Cristo identificado com o cristão no texto de Efésios 2.1-10. Para sintetizar e concluir, fiquemos com as belas e sábias palavras de Dietrich Bonhoeffer:

[...] O ser humano é aquele aceito na encarnação de Cristo, amado, julgado e reconciliado em Cristo; Deus é aquele que se fez ser humano. Não há, também, nenhum relacionamento com seres humanos sem relacionamento com Deus e vice-versa. Por outra, o relacionamento com Jesus Cristo constitui a base para nosso

relacionamento com os seres humanos e com Deus. Assim como Jesus Cristo é nossa vida, da mesma forma agora pode ser dito também, a partir dele, que o outro ser humano e que Deus são nossa vida; isto significa que nosso encontro com o outro, como nosso encontro com Deus, estão sob o mesmo sim e não como nos-

so encontro com Jesus Cristo. Nós “vivemos” quando, em nosso encontro com os semelhantes e com Deus, o sim e o não se fundem para formar uma contraditória unidade, uma auto-afirmação altruísta, auto-afirmação na auto-entrega a Deus e aos seres humanos. (BONHOEFFER, 2001, 124).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLMEN, J. J. von. *Vocabulário Bíblico*. São Paulo: ASTE, 2001.
- BEEGANT, Dianne e KARRIS, Robert J. *Comentário Bíblico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. vol III.
- BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 5ª.ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.
- BORN, A. V. Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado – versículo por versículo*. 10ª. ed. São Paulo: Candeia, 1995, vol.4.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. 2º ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

Resenhas

O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por que

*Cânon e História Social.
Ensaio sobre o Antigo Testamento*

*Cuidando de quem cuida: um olhar
de cuidado aos que ministram a
Palavra de Deus*

*Influências da Religião sobre
a Saúde Mental*

O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por que

EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por que*. Tradução de Marcos Marcionilo. Rio de Janeiro: Prestígio Editorial, 2006, 3ª impressão.

Desde a segunda metade do século XVIII, a discussão sobre a prioridade entre os Evangelhos, o surgir de nova historiografia, a influência das correntes filosóficas e principalmente o idealismo hegeliano, despertaram nos pesquisadores o interesse em reproduzir o verdadeiro perfil de Jesus, seus atos, sua fala, seus reais objetivos. No

*Lysias Oliveira dos Santos é bacharel em Teologia, licenciado em Letras e Pedagogia pela Universidade de Sorocaba, Mestre em Lingüística, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, tem especialização em cultura judaica pelo Instituto da Igreja Evangélica da Holanda em Jerusalém. Mestre em Teologia pelo Seminário Presbiteriano de Pittsburg (EUA), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor na Faculdade de Teologia de São Paulo, da IPI do Brasil.

Lysias Oliveira dos Santos*

início do século passado Albert Schweitzer tentou pôr um fim nesta especulação.¹ Vinte anos depois, porém, com a adoção de novos métodos de crítica textual e literária e as novas descobertas de manuscritos bíblicos o assunto retornou mais forte e hoje, nas palavras do autor resenhado, “vemos uma explosão de pesquisas sobre o Jesus histórico ...temos uma enorme gama de opiniões sobre como Jesus deve ser encarado: como um rabi, um revolucionário social, um insurgente político, um filósofo cínico, um profeta apocalíptico: as opções são inúmeras”.² O texto aqui resenhado bem como o seu título vem nesta avalanche de inter-

¹ Ver minha resenha do livro do autor: *A Busca do Jesus Histórico* na revista *Teologia e Sociedade* 2, 2005, p. 94.

² Op. cit. p. 197

pretações.³

Bart D. Ehrman é doutor em Teologia pela Universidade de Princeton e professor na Universidade de Carolina do Norte, especialista em Novo Testamento com foco em pesquisas sobre a igreja primitiva, documentos antigos e a vida de Jesus. É autor de diversos livros e artigos sobre estes temas e seu livro de introdução ao Novo Testamento, *The New Testament: a historical introduction to the early christian writings*, tem sido usado há algum tempo pelos professores de Novo Testamento da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Na capa do livro, sob o nome do autor consta: “a maior autoridade em Bíblia do mundo”.

Na introdução o autor declara que seu objetivo é escrever para um público leigo. Em quatro itens diz o que quer destes leitores: que percebam que o Novo Testamento por eles utilizado não mais reproduz o texto original e que sejam introduzidos no trabalho realizado pelos especialistas para se aproximarem o mais possível do texto primitivo, hoje alterado. Notamos porém que esta tarefa para os leigos não é tão fácil assim

porque, com exceção do primeiro capítulo, os demais reproduzem de forma abreviada a evolução da pesquisa neotestamentária até os nossos dias, conforme exposta em maior amplitude no seu livro de introdução ao Novo Testamento, acima referido.

O livro compõe-se de seis capítulos. O primeiro é um depoimento pessoal expondo como o autor chegou a ser um especialista em crítica bíblica. Os demais tratam de temas do currículo de Introdução ao Novo Testamento: a tarefa dos copistas; as diferenças nos textos existentes do Novo Testamento; evidências para avaliação destas diferenças; breve história da busca pelo texto mais primitivo; métodos de pesquisa textual; alterações por influência teológica; a importância das mudanças sociais na alteração dos textos.

Seu depoimento, no primeiro capítulo, segue o esquema dos testemunhos de conversão: “Nasci em um lar evangélico”, descrevendo a trajetória de sua vida, ou como um jovem convertido em uma igreja conservadora veio a se

³ Entre eles, por exemplo, o livro de Norman Perrin, *O que Jesus ensinou realmente*. São Leopoldo: Editora Sinodal, RS, 1977.

tornar um especialista em crítica bíblica. Os quatro trilhos de sua evolução têm o seguinte percurso: o crente “renascido” e participante ativo dos movimentos do tipo “Mocidade para Cristo” e que tem a Bíblia como um livro sagrado, passa a perceber, pelos estudos de história e filosofia, o lado “humano” do Livro Sagrado.

A formação educacional do autor vai da experiência como aluno do Moody Biblical Institute, passando por escolas seculares de sua cidade até chegar ao Seminário Teológico de Princeton. Os orientadores de sua formação vão de Bruce, líder do grupo Mocidade para Cristo, seu professor de grego, até chegar em Bruce M. Metzger, a quem dedica o livro aqui resenhado. O objetivo deste testemunho é encorajar os leitores a buscar a pesquisa bíblica séria no contexto onde ainda impera forte influência funda-

mentalista. Nosso parecer, porém, é que depoimentos como este não são de grande necessidade, porque a tarefa do pesquisador, altamente científica, não deve se confundir com as suas convicções re-

“ Vemos uma explosão de pesquisas sobre o Jesus histórico...temos uma enorme gama de opiniões sobre como Jesus deve ser encarado: como um rabi, um revolucionário social, um insurgente político, um filósofo cínico, um profeta apocalíptico...

ligiosas.

No segundo capítulo dedica bom tempo à figura do copista, já que ele é o principal responsável pelas alterações nos textos bíblicos. Ao se discutir a inserção do sagrado no texto bíblico, admitindo-se que autor foi inspirado, surge a questão: o tradutor também o foi? Ehrman introduz um tom

menor nesta discussão. E os copistas, eles também foram inspirados? O assunto é mais relevante porque os primeiros copistas da igreja primitiva eram amadores, comprometidos com a igreja à qual serviam e faziam cópias para uso próprio ou para um pequeno grupo de sua comunidade. Somente séculos mais tarde, o trabalho passou a ser feito por profissionais, por encomenda, principalmente pelos monges, nos conventos. Assim a incidência de erros era maior nas primeiras cópias. O problema só foi resolvido com o advento da imprensa.

Dois assuntos de nosso interesse são tratados no terceiro capítulo. O primeiro é o papel da oposição conservadora ao aprofundamento do trabalho da crítica textual. Os líderes reformados, por exemplo, achavam que o levantamento dos erros nos manuscritos bíblicos davam margem aos católicos para ensinarem que a Bíblia por si só é insuficiente para a orientação do magistério da igreja e daí a necessidade de ser completada com a tradição. Este assunto leva a outro, ou seja, a questão do texto autorizado. Exemplo interessante neste sentido é que a igre-

ja ocidental, acostumada a ter na Vulgata latina o texto autorizado, identificava tudo o que estivesse escrito em grego como pertencente à igreja ortodoxa oriental. Assim a edição poliglota do cardeal Ximenes de Cisneros trazia, no Antigo Testamento, a Vulgata no centro, ladeada pela Bíblia Hebraica e pela Septuaginta, como se fosse Jesus entre os dois ladrões.

O capítulo quarto faz um resumo da história da crítica bíblica, desde Orígenes até os dias atuais. Curiosamente, ele se detém no exame da obra realmente importante dos pesquisadores B. F. Westcott e F. J. A. Hort, mas não faz qualquer referência às famílias Nestle e Aland, com obra bastante divulgada em sucessivas edições. O autor aponta como fundamentação teológica à base do aperfeiçoamento dos métodos de crítica bíblica a necessidade de se chegar ao texto único da *sola scriptura*. Uma importante contribuição sua também é a preocupação em mostrar como as diferentes circunstâncias históricas influenciaram na evolução da crítica bíblica, chegando-se até à priorização dos textos produzidos na Idade Média, com a negação do

valor da cópias mais antigas.

No quinto capítulo são discutidos, com exemplos, dois critérios usados na avaliação dos manuscritos: as evidências externas e internas. O aproveitamento destes critérios é ilustrado com longa exposição de três textos do Novo Testamento. Em Mc 1.41 defende a tradução "...Jesus irritando-se ..." contra a que mais aparece em nossas Bíblias: "...Jesus sentindo compaixão...". Em Lc 22.43-44, que descreve a agonia de Jesus e o suor de seu rosto correndo em forma de sangue, ele conclui que tal passagem é original e não interpolação. Finalmente, em Hb 2.8-9, aceita como original a tradução: "...assim sendo, sem Deus,..." à preferida: "...pela graça de Deus...". As alterações nestes textos, conclui ele, foram feitas para evitar a figura de um Jesus irado, impassível e abandonado.

O autor discute então a influência de três controvérsias teológicas na alteração do texto bíblico nos dois primeiros séculos: o confronto com os adocionistas, com os docetistas e com os separacionistas. Nos três casos ele segue um esquema, fazendo breve exposição de cada uma destas posi-

ções teológicas para, em seguida, apresentar exemplos das alterações textuais provocadas pela oposição a elas.

Enfrentando grupos adocionistas, como os ebionitas, que afirmavam ter Jesus recebido o espírito divino por ocasião do batismo, os copistas alteraram textos como 1 Tm 3.16 registrando "...Deus, tornado manifesto..." em vez de "...Cristo que foi manifesto...". Tomando Marcião como o principal dos docetas, que negavam a natureza humana de Jesus, o autor vê oposição ao docetismo no próprio texto de Lc 22.43-49, onde a agonia e o suor derramado em forma de sangue, mostram que ele era realmente humano. Separacionistas, para o autor eram os que afirmavam que Jesus era alternadamente humano e divino. Para combater esta posição alguns manuscritos mudaram a expressão: "...meu Deus, por que me desamparastes?" para: "...porque zombaste de mim".

O livro encerra-se com exemplos de alterações textuais motivadas pelas mudanças sociais. São escolhidos três problemas sociais da época: o tratamento para com as mulheres, o conflito com os ju-

deus e a oposição dos pagãos. Na exposição ele segue o mesmo esquema do capítulo anterior. No tratamento para com as mulheres ele conclui que 1 Co 14. 33-36 é uma interpolação, dada a semelhança com 1 Tm 2.11-15, livro cuja autoria paulina vem sendo contestada a longo tempo. O conflito com os judeus causou alterações, como a supressão em alguns manuscritos da oração de Jesus na cruz pedindo o perdão de Deus para os judeus (Lc 23.33-34). No confronto com os pagãos o autor usa principalmente a controvérsia de Orígenes contra o pagão Celso. Um exemplo disto é a alteração de Mc 6.36 de "... não é este o carpinteiro..." para "...o filho do carpinteiro...", alteração que já foi feita por Mateus (6.3). Este capítulo ofereceria boa oportunidade

par discutir alguns evangelhos rejeitados: o de *Maria Madalena*, hoje bastante comentado e o dos *Hebreus*, cuja importância é reconhecida por Eusébio de Cesareia⁴.

Na conclusão o autor faz um resumo do conteúdo do livro, uma breve exposição da teologia de cada Evangelho, de Paulo, bem como referências aos demais livros do Novo Testamento. A tradução da obra aqui resenhada é de grande importância para a divulgação do pensamento do autor e para a investigação deste capítulo tão importante no currículo teológico, que é a crítica textual. Julgamos contudo, que é de grande urgência a tradução da já referida introdução ao Novo Testamento, deste autor, por ser mais abrangente e porque já é utilizada nas classes de Novo Testamento.

⁴ *História Eclesiástica*, S. Paulo: Novo Século, 1999, p. 99.

Cânon e História Social. Ensaios sobre o Antigo Testamento

CRÜSEMANN, Frank. *Cânon e História Social. Ensaios sobre o Antigo Testamento*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2009. 493 p.

Frank Crüsemann já é conhecido do público brasileiro por duas outras obras, *Preservação da Liberdade*. O Decálogo numa perspectiva histórico-social (Sinodal / Cebi 1ª. edição 1995) e *A Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento* (Vozes, 1ª. edição de 2002). Ele é professor emérito de estudos do Antigo Testamento na Kirchliche Hochschule Bethel, em Bielefeld, Alemanha.

Neste livro, como nos anteri-

*Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão, doutor em Ciências da Religião, pastor, professor da Faculdade de Teologia de São Paulo (IPIB).

Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão*

ores, fica explícita a opção do autor pela aproximação de exegese bíblica com história social, conforme indicam os títulos. *Cânon e história social* não é propriamente um trabalho, mas sim uma coletânea de textos que Crüsemann publicou como artigos em revistas ou como capítulos de obras conjuntas ao longo de mais de vinte anos, visto que o mais antigo deles remonta a 1980 e os mais recentes, a 2002.

A linguagem dos textos em geral, é clara e agradável de se ler, o que torna o livro acessível não só aos especialistas. A identificação das publicações originais e o índice das referências bíblicas, ao final do livro, são ferramentas úteis e refletem cuidado no preparo da obra.

A obra está dividida tematicamente em cinco partes: Gênesis, Profetas, Salmos, Temas e, por fim, Hermenêutica do Antigo

Testamento. A primeira, Gênesis, é composta por seis artigos: “Humanidade e povo”, “A independência da proto-história”, “Autonomia e pecado”, “Eva – a primeira mulher e sua ‘culpa’”, “Abraão e os habitantes da terra” e “Domínio, culpa e reconciliação”. Os textos “A independência da proto-história...” e “Autonomia e pecado”, por sinal os mais antigos desta parte, remontam ao início dos anos 80 e estão em sintonia com a discussão da época sobre a hipótese documentária. Já o texto “Domínio, culpa e reconciliação”, com o seu subtítulo – A contribuição da história de Jacó do Gênesis para a ética política - indicam uma das características de vários artigos desta coleção, além de ser mais que uma simples exegese, pois faz aplicação a uma importante questão contemporânea.

A segunda parte, intitulada **Profetas**, consta de cinco artigos: Apresentação de aporias, “a terra cheia de prata e ouro, armas e ídolos” (Is 2.7s), Oséias e o surgimento da imagem da história bíblica, **עֵתָהּ** “Agora” e Israel, os povos e os pobres. Nesta seção as questões acerca da história compõem importante espaço na temática dos artigos.

A terceira parte, Salmos, é for-

mada por quatro artigos: “Na rede”, “O poder das criancinhas”, “O lugar de Deus”, e “Só contra ti pequei !?”. O primeiro, “Na rede”, é diferente dos outros por apresentar estudo de um grupo de salmos bíblicos, os salmos de lamentação individual, ao invés de se dedicar ao sentido de uma única peça poética. Nesse artigo, Crüsemann debate com os antigos comentaristas dos salmos, especialmente Gunkel, o tipo de sofrimento que acomete com o orante, contestando a posição dos antigos estudiosos. Ao analisar o texto com auxílio da antropologia, o autor mostra que não se pode pensar em uma única forma de aflição, mas que as aflições, no plural, formam uma espécie de rede à volta daquele que sofre e busca em Deus a solução para suas dores. Assim fazendo, ele quebra uma possível visão idealista do texto bíblico e o recoloca no mundo real das pessoas, em especial dos que sofrem.

A parte seguinte tem o título de **Temas** por ser composta por seis artigos com pouca ligação entre si. São trabalhos em que Crüsemann discute questões de caráter metodológico ou hermenêutico, ou seja, definições que estão por trás e na base dos seus estudos. Talvez

por isso mesmo seja a seção que concentra os textos mais importantes do livro. São eles: “Liberdade pela narração da liberdade”, no qual trabalha a narrativa do êxodo, “Israel no tempo dos persas”, A “pátria portátil”, em que analisa a questão canônica, “História da religião ou teologia?”, “Ensaio sobre o ameaçador isolamento de Deus”, e “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó”.

No artigo “História da religião” ele discute com estudiosos do passado e do presente, como von Rad, Childs, Rendtorf e, principalmente (ou quase exclusivamente), Albertz, a respeito de pressupostos hermenêuticos e sua influência nos estudos do Antigo Testamento.

Penso que o artigo mais importante, não obstante ter sido publicado há cerca de quinze anos, é “Israel no tempo dos persas”. Nele, Crüsemann revê a obra de Max Weber sobre a sociedade judaíta no período de dominação aquemênida. Ele contesta Weber, mas não a partir dos elementos sociológicos do seu trabalho, mas demonstrando que as suas fontes para o estudo do Antigo Testamento estão hoje ultrapassadas e suas conclusões, então aceitas no meio aca-

dêmico, hoje são substituídas por outras pesquisas de distintos fins.

Mas o autor não se limita a criticar Weber. Tendo em mão pesquisas mais apuradas, apresenta outra configuração social para Judá sob domínio persa. Não obstante, o pouco espaço que Crüsemann dá aos grupos marginais do período depois de tantos anos de sua publicação, tendo este esquema seus críticos e merecendo revisão a partir de estudos ainda mais recentes, é um texto que não pode ser esquecido por ninguém que estuda a sociedade judaíta no período da dominação persa.

A última parte, intitulada *Hermenêutica do Antigo Testamento* apresenta quatro artigos que leem o Novo Testamento, ou trechos dele, a partir de suas raízes no Antigo. Inicia com um artigo cujo título já é uma inquietante pergunta: “Quão veterotestamentária deve ser a teologia evangélica?”. Seguem outros três artigos na mesma linha: “A eles pertencem... as alianças” (Rm 9.4), “A nova aliança no Novo Testamento” e “Escritura e ressurreição”. Todos esses trabalhos têm como pano-de-fundo a preocupação do autor com o diálogo judaico-cristão em torno das Escrituras

Sagradas, preocupação esta que está presente em outros de seus escritos, como *A Torá*.

O último dos artigos desta seção, e de todo o livro, é uma leitura do episódio dos discípulos a caminho de Emaús, das pregações de Pedro (At 2.22-26) e Paulo (At. 13.16-41) em Atos e 1 Coríntios 15.13-19 à luz de tradições do Antigo Testamento. A partir dessas leituras, apresenta três teses: de que a ressurreição dos mortos é um predicado de Deus, de que as narrativas de aparição de Jesus ressuscitado têm a missão de conquistar as nações para o Deus de Israel e que o Novo Testamento une a nascente igreja gentílica-cristã às Escrituras.

Os artigos desta última parte não só fomentam o diálogo judaico-cristão como são relevantes para uma aproximação, em nível acadêmico, do Antigo e do Novo Testamentos.

“ Ao analisar o texto com auxílio da antropologia, o autor mostra que não se pode pensar em uma única forma de aflição, mas que as aflições, no plural, formam uma espécie de rede à volta daquele que sofre e busca em Deus a solução para suas dores.

Deste modo, *Cânon e História Social. Ensaios sobre o Antigo Testamento* é mais uma relevante publicação que vem contribuir com o pensamento teológico em língua portuguesa e merece ser lida tanto por especialistas quanto pelo público em geral.

Cuidando de quem cuida: um olhar de cuidado aos que ministram a Palavra de Deus

OLIVEIRA, Roseli M. Kühnrich de. *Cuidando de quem cuida: um olhar de cuidado aos que ministram a Palavra de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2006, 2ª. edição, série Teses e Dissertações, v. 28, 147 p.

Quem é o pastor do pastor?

A experiência e a linguagem pastoril estão presentes em toda a Bíblia. Uma das páginas mais conhecidas das Sagradas Escrituras gravou indelevelmente em nossa memória a imagem de Deus enquanto pastor: “O Senhor é o meu pastor; nada me faltará” (Sl 23.1). Para os cristãos (que têm a Jesus Cristo como Senhor e modelo) também é inevitável essa associa-

*Emerson R. P. dos Reis, pastor, professor da Faculdade de Teologia de São Paulo (IPIB), graduado em Teologia e Psicologia.

Emerson R. P. dos Reis*

ção: Jesus mesmo se auto-intitula “o bom pastor”, que dá a vida pelas ovelhas (Jo 10.11). Nos primórdios da Igreja Cristã vamos encontrar recomendações para o pastoreio. Por exemplo: “Eu, que também sou presbítero, dou agora conselhos aos outros presbíteros que estão entre vocês. (...) Aconselho que cuidem bem do rebanho que Deus lhes deu...” (1Pe 5.1-2). Aliás, dos lábios do próprio Jesus ouvimos as palavras três vezes dirigidas a Pedro e que ressoam nos ouvidos dos líderes eclesiais ainda hoje: “Tome conta das minhas ovelhas!” (Jo 21.15-17). Essa metáfora bíblica do pastor é muito poderosa e possui uma grande influência sobre a figura do líder espiritual que atua na igreja.

À semelhança do pastor de ovelhas, o pastor de pessoas é aquele que possui a grande responsabilidade de: conduzir o re-

banho de Jesus Cristo pelo melhor caminho; prover o alimento; proteger de ameaças. Tudo isto o pastor faz, especialmente, por vocação e por amor. Em resumo, ele é um cuidador de ovelhas, é um cuidador de pessoas. Ao pregar, ao lecionar, ao escrever, ao visitar, ao ouvir, ao aconselhar, ao exortar, ao repreender, ao administrar etc, o que o pastor faz é cuidar de pessoas. Isto coloca o ministério pastoral ao lado das profissões ligadas às relações de ajuda. O pastor, assim como o profissional da medicina, da enfermagem, da psicologia, da pedagogia, entre outros, é um cuidador.

O trabalho do pastor é um trabalho de cuidados dispensados ao outro. Esta afirmação nos leva a pensar na seguinte questão: o quanto o pastor cuida de si mesmo e o quanto o pastor é cuidado pelos outros? Não é incomum encontrar pastores com sérios problemas em suas vidas: enfermidades físicas, dificuldades financeiras, relacionamentos afetivos conturbados, frustrações, solidão etc. Quem é que cuida disso? Ninguém está livre das crises previsíveis e imprevisíveis da vida. Nem mesmo o cuidador religioso! Quando o pastor entra em crise, quem ele procura, com quem ele se desabafa? Quem cuida do

cuidador? Quem pastoreia o pastor? Eis o assunto tratado no presente livro.

A autora, Roseli Margareta Kühnrich de Oliveira, é batista, psicóloga clínica, especialista em Terapia Familiar, mestre em Teologia e docente da Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, RS. Nessa instituição, ela integra um grupo de pesquisa na área de Aconselhamento e Psicologia Pastoral. Também é membro do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC). *Cuidando de quem cuida* é resultado de sua experiência como terapeuta e pesquisadora bibliográfica sobre o tema do cuidado relacionado à vida daqueles que se dedicam a cuidar dos outros. O livro provém de sua dissertação de mestrado (disponível na internet), na área de Teologia Prática, defendida em 2004, no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), da EST. O título original da dissertação, um pouco modificado no livro, é: *Cuidando de quem cuida: propostas de poimênica aos pastores e pastoras no contexto das igrejas evangélicas brasileiras*. A autora possui a especial e louvável intenção de apresentar sugestões para o cuidado dos que ministram a Palavra de Deus.

O livro possui um sumário minucioso, apresentando as divisões e as subdivisões dentro de cada capítulo, o que, por si só, dá uma boa idéia ao leitor dos assuntos que ali serão tratados. Após a página de “apresentação” da obra, assinada pelo Dr. Sidnei Vilmar Noé (professor da EST/IEPG e orientador da presente dissertação de mestrado publicada) e a página de “agradecimentos” da autora (típica dos trabalhos de mestrado e doutorado), entramos propriamente no conteúdo do livro. A dissertação está dividida, basicamente, em introdução, seguida de três capítulos, mais as considerações finais. Ao término do texto constam numerosas referências bibliográficas (muito úteis para o aprofundamento do assunto tratado no livro), mais um anexo com um questionário aplicado pela autora junto a pastores e pastoras para levantamento de dados.

O primeiro capítulo do livro é dedicado a tratar da categoria do “cuidado” a partir de contribuições da teologia e da psicologia. Tais áreas do conhecimento humano se relacionam, dialogam, e, como sabemos, contribuem para a formação do campo do Aconselhamento e da Psicologia Pastoral. É nesse campo

de relação e diálogo que a autora se movimenta, entendendo que a aproximação entre os referenciais teológicos e psicológicos enriquecem a visão sobre o ser humano complexo.

A tentativa da autora é lançar um olhar abrangente sobre o tema do cuidado ao cuidador espiritual (o pastor). Para isto, busca na Bíblia e em contribuições teóricas da teologia e da psicologia os subsídios que possam sustentar o seu empreendimento. A autora é psicóloga; não é teóloga e nem pastora. Realmente, parece mais à vontade quando trata dos princípios psicológicos. No campo da teologia, lança mão de contribuições de teólogos contemporâneos, como Leonardo Boff (católico) e Gottfried Brakemeier (luterano). No campo da psicologia, a autora elege como referenciais os teóricos Erik Erikson (e sua psicologia do desenvolvimento) e Carl Rogers (e sua abordagem centrada na pessoa).

Se no primeiro capítulo é considerado o tema do cuidado, no segundo, nossa atenção é dirigida para o seu reverso: o descuido. Já no primeiro capítulo fica claro que o pastor é um cuidador que cuida dos outros, mas não cuida de si mesmo e, muitas vezes, não busca, não aceita e nem recebe o cuidado de ter-

ceiros. Na tentativa de dar visibilidade e expressar de maneira mais concreta as questões relacionadas ao descuido na vida dos cuidadores pastorais, um questionário foi preparado e distribuído a trinta e oito pastores da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Dezoito pastores devolveram os questionários devidamente respondidos. A autora tem consciência de que os resultados da pesquisa não são representativos de todo o universo pastoral das igrejas evangélicas brasileiras, mas não deixa de utilizar tais resultados em seu trabalho por considerar que eles dão voz às hipóteses levantadas. Um desafio que permanece é o de ampliar o universo dessa pesquisa para outras denominações.

Os resultados obtidos pela autora são apresentados com vários detalhes através de gráficos e tabelas e, em seguida, discutidos e interpretados com base nos referenciais teóricos mencionados anteriormente. Sem dúvida, esse é o momento do livro em que a autora coloca o pastor “diante do espelho” e o obriga a olhar para si mesmo, para a sua família, para os seus sofrimentos, para a sua vida como um todo. Um olhar

honesto, sincero e humilde diante desse espelho faz com que os pastores e pastoras cheguem à inevitável conclusão e reconhecimento de que, de modo geral, os cuidadores religiosos descuidam de si mesmos. Esse descuido se evidencia em todas as áreas da vida: vai desde a falta de atenção para com a alimentação, o sono, o descanso, o lazer (por exemplo), passando pelos desequilíbrios emocionais e as turbulências na vida afetiva e chegando até as crises vocacionais e espirituais. Por vezes, o resultado dessa falta de cuidado é o desgaste, a exaustão, o esgotamento do cuidador (aqui se discute a chamada “Síndrome de Burnout”).

Segundo a autora, no pequeno universo dos dezoito pastores luteranos que participaram da pesquisa sobre a sua vida pastoral, quatro, demonstraram estar bem consigo mesmos e equilibrados, treze, apresentaram dados preocupantes, que faziam deles candidatos em potencial para o esgotamento, e um deles oferecia elementos convincentes para ser considerado vítima da síndrome de Burnout. Caso a pesquisa fosse estendida às demais denominações, seria esse o resultado encontrado no universo maior do ministério pastoral dentro das igre-

jas evangélicas brasileiras? Não temos como afirmar. Porém, a experiência da autora como psicóloga e conselheira de líderes cristãos, pastores e seus familiares parece apontar para essa mesma conclusão.

No último capítulo do livro, são apresentadas propostas de cuidado aos cuidadores. Como mencionado no próprio título do referido capítulo, o que se pretende é um “cuidado integral” com pastores e pastoras. Por cuidado integral entenda-se um cuidado que abranja as dimensões “biopsicossocioeco-espiritual” (conceito utilizado pela autora neste capítulo), ou seja, cuidado físico, cuidado emocional, cuidado social e cuidado espiritual. A espiritualidade funciona como eixo integrador de todas essas dimensões rumo a um crescimento contínuo e integral do ser humano (aquí a autora se inspira no trabalho de Howard Clinebell). Todo esse esforço deve ser inspirado pela misericórdia, que, segundo a autora, é a característica maior do cuidado “matricial” de Jesus.

A autora está convencida da necessidade de cuidar dos cuidadores pastorais de modo preventivo e de modo terapêutico. Suas propostas pressupõem esses dois tipos de cui-

dado. Aqui, é importante que se diga: o livro não tem a pretensão de apresentar nenhuma fórmula mágica ou inédita para acabar com os casos de pastores esgotados ou em vias de esgotamento no exercício de seu ministério. As propostas apresentadas têm base na realidade. Algumas delas são simples e não demandam grandes investimentos. Outras, implicam em um maior esforço e um maior investimento de recursos para transformação de realidades cristalizadas. São mencionados desde os pequenos cuidados consigo mesmo até os cuidados maiores que os pastores poderiam receber das instituições onde estão inseridos e labutando (igrejas locais e denominações).

Dentre as propostas apresentadas e as possibilidades de cuidado podemos destacar, como exemplo, a mentoria (supervisão, orientação, direção espiritual). Psicólogos possuem supervisores com quem podem discutir os casos clínicos que estão atendendo e com quem podem tratar de suas próprias limitações e dificuldades. Pastores, em geral, não têm ninguém! Ninguém com quem dividir uma dúvida, compartilhar uma dificuldade, desabafar, pedir ajuda... Pastores jubilados, entre outros, poderiam servir como


mentores de pastores mais jovens. Para a autora, Teologia e Psicologia (além de outras ciências) podem se unir para fornecer recursos para o enfrentamento desse grande desafio: cuidado integral àqueles que cuidam dos outros, mas não são cuidados por ninguém, nem mesmo por si próprios.

O pastor não pastoreado dificilmente deixará de enfrentar algum momento de insatisfação, esgotamento ou crise em sua vida. *Cuidando de quem cuida*, portanto, toca em questão altamente relevante. Só pode cuidar dos outros quem recebe cuidados. O livro é útil, especialmente, aos próprios pastores (pois auxilia no caminho da reflexão e do autoconhecimento) e àqueles que têm a responsabilidade pela formação desses cuidadores pastorais (pois denominações e escolas de teologia precisam formar pastores preocupados com o cuidado integral

dos outros sem negligenciar o cuidado integral de si mesmos).

Pastores não pastoreados, são cuidadores não cuidados. Estes necessitam ouvir mais o testemunho bíblico: “Cuidem de vocês mesmos e de todo o rebanho que o Espírito Santo entregou aos seus cuidados, como pastores da Igreja de Deus, que ele comprou por meio do sangue do seu próprio Filho” (At 20.28). A igreja pertence a Deus. O rebanho que os pastores humanos pastoreiam pertence ao bom pastor, Jesus Cristo. Pastores precisam cuidar direito daquilo que não lhes pertence, mas lhes foi entregue pelo Espírito Santo. Para isto precisam começar atentando para a Bíblia: “Cuidem de vocês mesmos e de todo o rebanho”. O cuidado de si mesmo precede o cuidado do outro. Quem não cuida de si mesmo, não pode cuidar de ninguém.

Influências da Religião sobre a Saúde Mental



NETO, Francisco Lotufo,
JÚNIOR, Zenon Lotufo,
MARTINS, José Cássio.
*Influências da Religião sobre a
Saúde Mental*. Santo André:
ESETec Editores Associado,
2009. 269 p.

Influências da Religião sobre a Saúde Mental é um texto relevante, apropriado para leitores preocupados com as influências do fenômeno religioso no contexto da sociedade. Seus autores, ao se esforçarem no sentido de produzir uma obra de caráter científico, agregaram ao seu conteúdo informações estatísticas e argumentos que devem ser considerados, tendo em vista que procuram mostrar o quanto a religião pode curar e ao mesmo tempo promover o “adoecimento” de seus fiéis.

*Leontino Farias dos Santos, Mestre em Ciências da Religião, pastor, professor da Faculdade de Teologia de São Paulo (IPIB).

Leontino Farias dos Santos*

Dividido em doze capítulos, o livro contempla a discussão de problemas ligados ao fenômeno religioso, que incluem fé, espiritualidade, psiquiatria e religião através da história, psicologia e psicoterapia no século XX, a relação entre psicologia e saúde mental no Brasil, o benefício ou prejuízo que a religião pode trazer às pessoas, o impacto da religião sobre a saúde como um todo e a situação dos transtornos mentais na vida de pastores e líderes religiosos. Termina com uma abordagem sobre o estudo científico da religião em relação à sua metodologia.

Considerando a relevância da religião como objeto de pesquisas científicas, com ofertas de cura e prosperidade, o texto é um desafio à reflexão diante de questionamentos que têm sido levantados sobre o fenômeno religioso em relação à saúde mental.

A primeira observação que fazemos, está relacionada ao fato da religião ser apresentada como um fenômeno ambivalente. A princípio, o texto mostra que a religião tem servido tanto para edificar e mostrar possibilidades para a realização das pessoas, como pode estar associada à opressão dos seus seguidores, à perseguição dos que seguem outras crenças ou dos que não crêem em nada. Isto aconteceu no passado e continua no presente. Desta forma, percebe-se que a religião é mesmo um fenômeno paradoxal.

O texto, no seu todo, trabalha com a tese de que as influências da religião tanto podem gerar bem-estar, como comprometer negativamente a vida dos indivíduos. A partir dessa realidade, os autores procuram mostrar como a religião tem sido paradoxal. Um exemplo disso é quando sustentam que a religião pode ser classificada sob vários aspectos, de maneira dicotômica: a religião neutralizada (Adorno); a religião humanista e autoritária (Fromm); a religião funcional e a disfuncional (Spilka); a religião saudável e a doentia (James); a religião intrínseca e a extrínseca (Allport), entre outras. Nestes vários tipos de religião, os indivíduos podem tornar-se doentes, neuróticos, saudáveis,

equilibrados, frustrados, qualquer coisa!

Na análise do conceito de saúde mental, a abordagem está voltada, a princípio, para a questão da normalidade ou anormalidade do indivíduo em sociedade. Por “normal”, diz o texto, entenda-se “o que está de acordo com determinadas normas, regras ou padrões”. Assim, normais ou anormais, são os que se aproximam ou se afastam da média das pessoas consideradas normais por um grupo social.

A abordagem da questão nos faz lembrar a posição de Karen Horney, psicanalista culturalista, embora não lembrada no texto, quando discute, de maneira mais circunstanciada, a relatividade do conceito de normalidade, à vista de padrões culturais de determinados grupos sociais. Ela diz que o que é considerado numa dada cultura, varia no decurso do tempo e nas diversas classes que a compõem. Horney entende que o ser humano normal não existe.

No texto, o conceito de saúde mental indica que o ser humano não pode ser padronizado, desde que se leve em consideração o fato de que são muitas as dificuldades para a conceituação de normalidade. Por outro lado, o conceito de doença mental também é vulnerável, pois

todos somos sujeitos aos desequilíbrios emocionais.

No capítulo que se refere à psiquiatria e religião através da história, os autores fazem uma descrição de personagens antigos que de alguma forma eram portadores de alguma debilidade. É o que se pode ver com Nabucodonosor, imperador da Babilônia, quando comeu grama, como se fosse um boi; com Saul, quando viveu uma profunda depressão; com Jeremias, quando andava com uma canga em seu pescoço; com Davi, rei de Israel, quando comportou-se como um louco diante do rei de Gath, que teria tido uma doença mental; com Ana, mãe do profeta Samuel, que vivia aflita por causa de depressão e ansiedade, além de nações consideradas doentias como a dos hindus, a dos chineses e japoneses na antiguidade.

Problemas que impressionavam na época, conforme a narrativa, eram a possessão de demônios e as alucinações que sempre ocorriam quando certos rituais religiosos eram praticados. Nestes casos, a religião era ao mesmo tempo curandeira e determinante para as doenças mentais, sendo frequentes os casos de neurose, paranóias, esquizofrenias, entre outros. Na Ida-

de Média são registrados inúmeros casos de alucinações visuais, mas os que expressavam de maneira religiosa os seus distúrbios de pensamento e comportamento não eram considerados psicóticos, mesmo em situação de autodestruição, isolamento social ou comportamentos visionários, bem como considerados heréticos.

Há alusões aos tempos modernos, levando-se em consideração o comportamento tido como doentio de homens que marcaram a história como Lutero e suas crises de depressão, Santo Inácio de Loyola e as crises de dúvidas em relação às suas depressões espirituais. Sobre a Idade Moderna e Contemporânea, o texto mostra uma descrição de diagnósticos psiquiátricos com influência religiosa, destacando-se o que foi chamado de insanidade religiosa, marcada pelo zelo excessivo, os movimentos religiosos reavivalistas na Europa, Estados Unidos, inclusive no Brasil e a chamada loucura masturbatória, caracterizada por práticas, publicações, vícios, deturpações, condenações e atribuição de insanidade aos praticantes da masturbação.

No estudo sobre religião e psiquiatria, vale o destaque dos quatro

movimentos que exerceram grande impacto sobre a saúde mental e a religião:

a) a **psicanálise**, para a qual a religião tem várias funções: é uma ilusão e serve para domar os instintos associativos; preserva a civilização; projeta a necessidade humana de uma figura paterna e protetora; representa a neurose compulsiva da humanidade, conforme seu idealizador, Freud.

b) a **análise junguiana** - com o estudo dos arquétipos e do inconsciente coletivo, e que conclui que o homem possui uma função religiosa natural que afeta a saúde psíquica e a sua estabilidade. Para Jung, a religião não é uma ilusão, como dizia Freud, mas uma força com grande influência sobre a humanidade. Fica claro no texto que Jung reconhece o valor da religião e da ideia de Deus para o ser humano em meio às suas necessidades de realização pessoal, o que favoreceu o novo diálogo entre Religião e Psicologia.

c) a **fenomenologia** - valorizada, por considerar que a essência religiosa é inacessível e deveria ser avaliada pela Filosofia e pela Teologia, embora o comportamento e as experiências religiosas tenham uma dimensão psicofísica, acessível à pes-

quisa psicológica e psicopatológica.

d) o **existencialismo** - finalmente, também reconhecido como um fenômeno marcante no estudo sobre religião e psiquiatria, sem maiores comentários.

Na abordagem sobre a Psicologia e Saúde Mental no Brasil, são descritos, por sua importância, os estudos de Nina Rodrigues sobre os preconceitos raciais, com a citação de que, para ele, é notória a inferioridade do negro, sua incapacidade para integrar a civilização ocidental com suas manifestações históricas características dos adeptos do candomblé, por exemplo. Outras contribuições significativas, reconhecidas com características conservadoras, são citadas nos trabalhos do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC): as influências de católicos e protestantes com conceitos e práticas de “cura interior”; as terapias comunitárias e os trabalhos de umbanda e candomblé, da Nova Era, dos espíritas, entre outros.

Lamentamos, todavia, a omissão do trabalho de Nise da Silveira, uma psiquiatra junguiana, brasileira, fundadora do Serviço de Terapêutica Ocupacional (1946) e criadora do Museu de Imagens do Inconsciente (1952), que introduziu um método

terapêutico, não convencional, que pressupunha o tratamento da esquizofrenia a partir de novas concepções de estudo do psiquismo do paciente e de sua inserção na realidade. Ela trabalhou com a terapêutica ocupacional (ver o caso clínico de Fernando Diniz, um psicótico, esquizofrênico, que produziu significativas obras de arte, com a criação de desenhos e óleos), apoiada nos conceitos da psicologia de Jung que, tanto quanto ela, acreditava na religião como fator importante para “religar o consciente com certos fatores poderosos do inconsciente”. Graças a esse trabalho diferenciado de Nise da Silveira, Jung veio ao Brasil conhecer a sua obra.

Depois do enfoque acima, os autores, na defesa de sua tese inicial, reafirmam que a religião é ambivalente. Numa visão junguiana, mostram que a religião é tida como um fenômeno positivo, capaz de causar bem-estar, saúde física e mental, conforme dizem Levin e Vanderpool (1987) quando concluem: “Em resumo, parece claro que ir frequentemente a serviços religiosos é um fator protetor contra grande variedade de doenças...” Todavia, o texto não esconde que ao longo da história,

práticas religiosas têm sido estressantes, geradoras de hipertensão, preconceitos, autoritarismo, dependência, intolerância, desajustes pessoais, transtornos mentais, depressão, suicídio e até facilitadora do homossexualismo, entre outros danos.

Mas, como citado acima, se a frequência aos serviços de cultos, com regularidade, pode proteger o indivíduo contra doenças e dos problemas que a religião, também existem “mecanismos através dos quais a religião influencia a saúde.” Fica claro que esta sempre influenciará a saúde das pessoas dependendo do tipo, qualidade do comportamento e estilo de vida, do apoio social, do sistema de crenças, dos rituais religiosos, dos segmentos litúrgicos (tipos de oração, meditação, confissão, busca do perdão, técnicas de convencimento em busca de conversões, práticas exorcistas, entre outras), das experiências místicas empreendidas. Dependendo de como as práticas e teorias ocorrem, assim se terá a cura e a vida saudável dos fiéis.

O texto reconhece também que certas influências superempíricas relacionadas à cura espiritual, não são bem vistas por estudiosos da

atualidade. Vejamos um de seus parágrafos: “O impacto que a religião pode ter sobre a saúde pode acontecer de diversas maneiras. A religião pode influenciar certos comportamentos aumentando ou diminuindo os riscos para a saúde. Pode criar uma rede de apoio social, ou operar reduzindo o impacto dos eventos vitais estressantes como doença, luto, mudanças residenciais involuntárias e institucionalização” (p. 192).

No capítulo que trata dos Transtornos Mentais, constata que há líderes religiosos a serem considerados psicóticos, entre eles Lutero, Maomé, Orígenes, Bunyan, Tolstoi, Santo Agostinho e George Fox, por apresentarem momentos de desequilíbrio em sua personalidade. Juntamente com estes, o livro mostra estatísticas referentes à situação de sacerdotes e freiras que se tornaram viciados em bebidas alcoólicas, com diversos tipos de neuroses e psicoses. Vale destacar a referência à sexualidade de religiosos, envolvendo masturbação, homossexualismo, prostituição e, por conta disso, os problemas que envolvem a busca de solução para o sentimento de culpa e livramento do

pecado. É notório que os religiosos estão tão afeitos a transtornos em sua vida material, afetiva, psicológica, moral e espiritual, quanto os fiéis de suas respectivas religiões.

Finalmente o texto discute a cientificidade dos estudos relacionados à religião. Mostra dificuldades encontradas, começando pelo destaque à espiritualidade, quando esta tem sido definida por aquilo que não é, e as dificuldades que devem ser reconhecidas para estudos adequados sobre misticismo, iluminação, identificação divina ou diabólica, entre outros. No meio de tudo isso, não se pode esquecer os diversos tipos de patologias implícitas como a histeria, alucinações, psicoses maníaco-depressivas, esquizofrenia, etc. O texto reconhece as principais críticas metodológicas aos trabalhos sobre psiquiatria e religião, deixando claro que problemas de método, problemas epistemológicos e de análise persistem nesse processo. Confirma-se aqui, então, que a religião é um fenômeno extremamente complexo, por conta de suas práticas, organização e busca do sobrenatural numa sociedade enferma, como diz Erich Fromm.

**IGREJA
PRESBITERIANA
INDEPENDENTE DO BRASIL**



**FACULDADE DE TEOLOGIA
DE SÃO PAULO**



**FUNDAÇÃO EDUARDO
CARLOS PEREIRA**