

Ano III, Nº 01 - 2005
ISSN 1981-9161

Revista Eletrônica de Teologia



A sua Universidade em Londrina

eReformatio – Revista de Teologia

Ano I – nº 1 – 2005

ISSN 1808-4362

**Órgão de Divulgação Científica do
Curso de Teologia da UniFil - Centro Universitário Filadélfia**

COORDENADOR DO COLEGIADO DO CURSO DE TEOLOGIA

José Martins Trigueiro Neto

EDITORES DA REVISTA

José Martins Trigueiro Neto

Joaquim José Moraes Neto

CONSELHO EDITORIAL

Carlos Jeremias Klein

Silas Barbosa Dias

Joaquim José Moraes Neto

José Martins Trigueiro

RESPONSÁVEL TÉCNICO

TI - Tecnologia da Informação

**ENTIDADE MANTENEDORA:
INSTITUTO FILADÉLFIA DE LONDRINA**

Diretoria:

Agnello Correa de Castilho	Presidente
Wellington Werner	Diretor Secretário
Lélia Monteiro de Melo Bronzeti	Diretora Vice-Secretária
Alberto Luiz Cândido Wust	Diretor Tesoureiro
José Severino	Diretor Vice -Tesoureiro
Eleazar Ferreira	Reitor

Reitor

- Dr. Eleazar Ferreira

Pró-Reitora de Ensino de Graduação

- Prof.^a Vera Lúcia Lemos Basto Echenique

Coordenadora de Controle Acadêmico

- Prof.^a Isabel Barbim

Coordenadora de Ação Acadêmica

- Prof.^a Vera Aparecida de Oliveira Colaço

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Extensão

- Prof. Nadir Antonio Sperandio

Coordenador de Projetos Especiais e Assessor do Reitor

- Prof. Reynaldo Camargo Neves

Coordenador de Publicações Científicas

- Prof. Tadeu Elisbão

COORDENADORES DE CURSOS DE GRADUAÇÃO

- Administração - Prof. Luís Marcelo Martins
- Arquitetura e Urbanismo - Prof. Gilson Jacob Bergoc
- Ciências Biológicas - Prof. João Antônio Cyrino Zequi
- Ciências Contábeis - Prof. Eduardo Nascimento da Costa
 - Direito - Prof. Osmar Vieira da Silva
- Enfermagem – Prof.^a Dra. Damares Tomasin Biazin
 - Farmácia – Prof.^a Lenita Brunetto Bruniera
 - Fisioterapia – Prof.^a Gladys Cely Faker Lavado
 - Nutrição – Prof.^a Flávia Hernandez Fernandez
- Pedagogia – Prof.^a Marta Regina Furlan de Oliveira
 - Psicologia - Prof. João Juliani
- Secretariado Executivo – Prof.^a Izabel Fernandes Garcia de Souza
 - Tecnologia em Proc. de Dados - Prof. Adail Roberto Nogueira
 - Teologia - Prof. Rev. Silas Barbosa Dias
 - Turismo - Prof. João dos Santos Filho

Editorial

E-Reformatio - Revista Eletrônica de Religião, Sociedade e Educação - é um periódico semestral do Curso de Teologia da UniFil - Centro Universitário Filadélfia que visa a divulgação de trabalhos acadêmicos, a disseminação do conhecimento e o debate de idéias sobre religião, sociedade e educação.

Particularmente, são considerados os seguintes assuntos como prioritários: teologia em suas diversas áreas, (sistemática, pastoral, bíblica), ética, responsabilidade social e comunitária, educação formal e informal, educação à distância, educação popular, educação cristã e religiosa, cultura e suas manifestações, entre outros.

A linha editorial de E-Reformatio prioriza a discussão interdisciplinar da religião, o diálogo entre diferentes perspectivas de conhecimento sobre a sociedade, e as diversas propostas educacionais dentro do viés de uma teologia que seja a um tempo Reformada, contextual e pública.

Convidamos você a conhecer E-Reformatio.

Os Editores

eReformatio – Revista de Teologia

Ano I – nº 1 – 2005

ISSN 1808-4362

Ficha Catalográfica

R349

Revista Reformatio, v.1, 2005. – Londrina: UniFil, 2005.

Anual

Revista da UniFil – Centro Universitário Filadélfia.

ISSN 1808-4362

1. Teologia – Periódicos. I. UniFil – Centro Universitário Filadélfia

CDD 230

Bibliotecária responsável Thais Fauro Scalco CRB 9/1165

Normas para Publicação

E-Reformatio publicará artigos, resenhas e outras matérias sobre Religião, Sociedade e Educação de natureza prático-teórico-metadológica.

Serão aceitos textos para publicação nos seguintes idiomas: português, espanhol e inglês.

Os textos devem ser aprovados pelo Conselho Editorial e seguir as seguintes especificações:

- Os trabalhos devem ser digitados em Word 7.0 (ou superior).
- Devem conter título, notas e imagens, o resumo (de no máximo 7 linhas) em português e três palavras-chave.
- Os textos devem ter entre 15 e 30 mil caracteres, digitados em Times New Roman 12, com espaço de 1,5, com margens de 2,0 cm em folha A4.
- As notas devem vir no rodapé e a bibliografia no final do texto.
- As resenhas podem ter no máximo 5 páginas.

NOTA: Os direitos autorais dos são dos respectivos autores que não receberão nenhuma remuneração pela publicação.

- **A ÓTICA DA CRUZ. UMA INVERSÃO DA TEOLOGIA**
Rev. Dr. Joaquim de Moraes Neto
- **CRISTIANISMO E GUERRA SANTA - RETRATOS DA VIOLÊNCIA NA HISTÓRIA CRISTÃ (DAS CRUZADAS À GUERRA NO IRAQUE)**
Rev. Prof. Dr. Carlos Eduardo B. Calvani
- **LIDERANÇA NA IGREJA - UMA AVALIAÇÃO COMO CONTRIBUIÇÃO PARA UMA TEOLOGIA REFORMADA VIVA**
Dr. Eddy A. J. G. Van der Borght
- **TEOLOGIA COMO SABEDORIA: UMA CONTRIBUIÇÃO AO ENSINO DA TEOLOGIA SISTEMÁTICA**
Prof. Ms. Silas Barbosa Dias
- **UM GUIA PRÁTICO PARA LER PARÁBOLAS**
Rev. Prof. Dr. José Roberto Cristofani

A ÓTICA DA CRUZ. UMA INVERSÃO DA TEOLOGIA.

Joaquim J M Neto

Em um de seus romances, *Le Sursis*, Sartre explora a condição humana exposta em seu limite. Quem mostra e expõe este limite é o olhar. Olhar que, sendo um dos matizes da alteridade, projeta sobre meu ser o limite negro da noite, o limite de minha impotência e de minha culpa. Assim diz um dos personagens:

...on me voyait, je m'agitais pour me connaître, je croyais m'écouler par tous les bouts, je réclamais ton intercession bienveillante et, pendant ce temps-là, on me voyait, le regard était là, inaltérable, un invisible acier. Et toi aussi, rieur incrédule, on te voyait. Mais tu ne le sait pas. Te dire ce qu'est le regard me sera bien facile: car il n'est rien; c'est une absence; tiens: imagine la nuit la plus obscure. C'est la nuit que te regarde. Mais une nuit éblouissante; la nuit en pleine lumière; la nuit secrète du jour. Je ruissele de lumière noire; il y en a partout sur mês mains, sur mês yeux, dans mon coeur et je ne la vois pas. Crois bien que ce viol perpétuel m'a d'abord été odieux: tu sais que mon ancien rêve, c'était d'être invisible; j'ai sent fois souhaité de ne laisser aucune trace, ni sur terre ni dans les coeurs. Quelle angoisse de découvrir soudain ce regard comme un millieu universel d'où je ne puis m'évader.¹.

A narração de Sartre mostra a condição de uma vida que se esgota em si e cuja transcendência é o olhar do outro, olhar que me reduz à minha escuridão. Escuridão que explode no coração da vida, fazendo com que o homem transpire e escorra por todos os poros em busca de uma liberdade frustrante. A condição humana mostra a impossibilidade do homem realizar seus sonhos e seu desejo transforma-se num nada dilacerante. A perspectiva existencial de Sartre mostra que não há muita esperança para o homem. Ele

¹ SARTRE, J.-P.; *Le sursis*, ed. Gallimard, Paris, 1945, p. 469. Enchergavam-me, eu me agitava para conhecer-me, eu acreditava escorrer por todas as extremidades, eu reclamava por tua intercessão bondosa e, durante este tempo, eu me enchergava, o olhar lá estava, inalterável, um aço invisível. E você também, incrédulo risonho, eras visto. Mas, voce não o sabia. Dizer-te o que é o olhar seria fácil para mim: ele não é nada; é uma ausência; veja bem: imagine a mais escura das noites. É a noite quem te olha. Mas, uma noite deslumbrante; a noite em plena luz; a secreta noite do dia. Eu escorro (jorro) luz negra; ela está por todas minhas mãos, sobre meus olhos, em meu coração e eu não a vejo. Acredite que esta violação perpétua foi-me, inicialmente, odiosa: voce sabe que meu antigo sonho era ser invisível, eu sinto às vezes o desejo de não deixar nenhuma marca, nem sobre a terra nem nos corações. Que angústia de descobrir, repentinamente, este olhar como um meio universal do qual não posso fugir.

é incapaz de motivar sua conduta e torna-se impotente para justificar-se através de sua própria razão. Não existe para o homem uma diretriz de conduta que possa ser garantida metafisicamente. Trata-se da descrição de nossa situação de precariedade no mundo.

Por um lado o existencialismo revela para o homem uma dimensão do sofrimento convertido num processo que aniquila a esperança e revela nossa situação concreta no mundo. Por outro lado o marxismo mostrará um homem alienado de suas forças. Homem, da mesma forma, sofrido e dominado pelo sistema de produção de bens. O homem é um produto no interior de uma história que se produz através da luta de classes. Para se restituir a esperança ao homem devemos restituir-lhe a sua força de produção. Mas o homem seria e escreveria sua história através da divisão do trabalho.² A essência religiosa estaria dissolvida na essência humana³ que é o trabalho. Na VI *Tese sobre Feuerbach* Marx escreve que "a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais".⁴ Toda vida social é essencialmente prática, a práxis humana é solução para qualquer enigma da vida.⁵ A realidade do homem em Marx demonstra-o inserido numa situação de alienação diante dos bens do capital. É um homem dilacerado pela realidade social e econômica da história.

São duas situações com pontos de vista diferentes, mas que demonstram a situação do homem inserido numa realidade bem concreta onde não existe transcendência. Para Sartre a transcendência do homem está em sua liberdade. Mas o homem é condenado, na sua finitude, a ser livre. Para Marx a transcendência encontra-se na *praxis*⁶ humana. Tanto para um como para o outro há uma indigência no coração da vida que não podemos superar. Tanto o existencialismo quanto marxismo têm algo a dizer ao cristianismo sobre a situação do homem. Mostram a situação crítica do homem no tempo. A crítica do tempo é contemporânea da consciência de si. Os trágicos gregos já haviam identificado esta consciência de si na indigência do homem diante de si e do mundo que o rodeava. Diziam que situação se chamava *spa/ragmoj*, ou seja: a

² MARX, K. e ENGELS, F.; in *A ideologia alemã*, teses sobre Feuerbach (edição brasileira pela ed. Hucitec, SP, 1987)

³ Cf Feuerbach em *A essência do cristianismo* VI 325.

⁴ MARX, K. e ENGELS, F.; op. cit. VI tese p. 13.

⁵ Ibid. VIII tese p. 14.

⁶ Não é nosso intuito discutir o conceito de *praxis*, tampouco o conjunto das concepções de Marx. Remetemos a BURKE, E. L., *The notion of praxis in the early works of Karl Marx*, Tese doutoral defendida na década de 60 na Université de Louvain, bem como a CHATELET, F., *Logos e Praxis*, ed. Puf, Paris, 1962. No que diz respeito à apropriação do marxismo pelo cristianismo, através da Teologia da Libertação, cf. MUELLER, E. R., ed. Sinodal, S. Leopoldo, 1996. ALTMANN, W., *Lutero e libertação*, ed. Sinodal/Ática, 1994, faz uma leitura de Lutero desde o ponto de vista do mais fraco, fraco e expoliado pela sociedade. Diz ALTMANN na p. 94: "... é necessário em nosso contexto redescobrir a doutrina da justificação na materialidade da vida, especificamente nas relações de antagonismo de classes."

ambigüidade que dilacera o homem. O homem experimenta na culpa a finitude e o limite de suas possibilidades. O homem sofre.

O tema do sofrimento está presente mais do que nunca no contexto da vida. O cristianismo se apropria desta temática através do sofrimento de Cristo. Sua morte é violenta e consequência do conflito entre as forças de alienação existencial e o portador daquilo mediante a qual a existência supera suas ambigüidades. É no assumir sobre si o sofrimento e a morte que Jesus poderia salvar. Só assim sua participação na existência seria efetiva e as forças alienantes seriam desmascaradas. Esta perspectiva trágica que o cristianismo apropria, nada mais é do que a finitude e a ambigüidade do indivíduo. Uma das ambigüidades é o sofrimento expresso na cruz.⁷

Lutero identificará, no século XVI, esta situação de indignação do homem no mundo, através do sofrimento. Trata-se de sua *theologia crucis*. Foi ele quem em Heidelberg (1518) demonstrou que havia uma outra ótica teológica através da qual poder-se-ia compreender a vida cristã. Não se tratava da *teologia da glória*, herança da concepção teológica medieval emanada da escolástica aristotélico-tomista. Na teologia da cruz estamos diante de um princípio de conhecimento teológico que se fundamenta tanto na concepção paulina da cruz, quanto na concepção do sofrimento humano levado até suas derradeiras conseqüências. Note-se que as circunstâncias históricas da época eram bem diversas. Mas a sensibilidade de Lutero para com a vida descortinará uma inversão na concepção teológica da época. Esta inversão não será teórica, mas sim prática. A inversão de Lutero foi ter reconhecido o sofrimento como elemento da salvação. Isto significa que sua teologia origina-se onde começa a salvação: a cruz. O sofrimento é a alienação, a culpa, nosso orgulho em não deixarmos Deus ser Deus. Altmann⁸ diz que quando Lutero fala acerca de Deus não se trata para ele de uma questão teórica. Antes de tudo é uma questão prática, na medida em que reflete a partir de uma relação pessoal concreta do crente com seu Deus. Esta relação do ser humano com seu "deus" é caracterizada fundamentalmente por confiança e dedicação de vida. Mas, não é apenas o ser humano que se relaciona com seu "deus". Deus também se relaciona com o homem. Este Deus de Lutero⁹ possui duas faces. De um lado temos o Deus poderoso, *absconditus*, o totalmente outro. Mas por

⁷ Cf. GIRARD, R.; *Des choses cachées depuis la fondation du monde e La violence et le sacré*, ed. Grasset, Paris 1980 e 1972 (respectivamente).

⁸ ALTMANN, W.; op. cit. p. 47

⁹ Esta concepção de Deus manifesta a inversão teológica de Lutero. Foi uma questão controvertida entre Lutero e Erasmo. Lutero faz uma distinção entre o *deus absconditus* eo *deus revelado*. *Deus absconditus* é o inalcançável para o ser humano, o "outro" que com sua totalidade se antepõe a mim. É um Deus que não se define, é livre para tudo. Deus revelado é o deus que se vestiu e se revelou em sua palavra, pela qual se ofereceu a nós. É o deus que se define na pobreza e no limite da humanidade. Cf. LOHSE, B.; *Luther*, capítulo onde se define as características da teologia de Lutero. Ainda LOEWENICH, W.; *A teologia da cruz de Lutero*, p. 111 ss.

outro lado temos o um Deus revelado que se define na fraqueza de Cristo. Desta feita., Lutero enxerga o homem no interior de seu limite, de sua marginalidade. Entenda-se o limite ou a marginalidade como sendo o encontro redutor do homem com o *nada*. É por isso que ele diz que “a natureza de Deus consiste em fazer algo a partir do nada. Por isso quem ainda não é nada não pode ser feito qualquer coisa por Deus”.¹⁰ . A inversão de Lutero tem conseqüências para todos os aspectos da vida humana. No Catecismo Menor diz:

Creio que Deus me criou a mim e a todas as criaturas; e me deu corpo e alma, olhos, ouvidos e todos os membros, razão e todos os sentidos, e ainda os conserva; além disso me dá vestes, calçado, comida e bebida, casa e lar, esposa e filhos, campos, gado e todos os bens. Supre-me abundante e diariamente de todo o necessário para o corpo e a vida; protege-me contra todos os perigos e me guarda e preserva de todo o mal.

“Deus está em toda parte, mas não quer que tateies por toda parte à sua procura”.¹¹ A partir do texto do Catecismo Lutero identifica o *topus* de Deus. Há um lugar *do* e *no* qual Deus se mostra. Este lugar é nossa humanidade. Esta revelação de Deus *abre* a humanidade. *Abrir* significa demonstrar, definir mostrando as entranhas. Deus abre uma fissura na humanidade. “Aí encontras a palavra de Deus com certeza”.¹² Fica estabelecido com isto que a revelação está para os humilhados, os sofredores. É um Deus que revela na fraqueza. Fraqueza que se expressa na *inversão*, ou seja: no abrir as entranhas e mostrar sua própria carne.

É por isso que para Lutero a *theologia crucis* é mais que um objeto de estudo. Trata-se de um programa de vida. Por isso ela se mostra como sendo uma nova maneira de se fazer teologia. No Debate de Heidelberg (1518) Lutero traça os parâmetros desta teologia (teses 19-20). Deus não é reconhecido através das obras, mas através do sofrimento e da cruz. No contexto das teses 19 e 20 do Debate podemos considerar estas obras como sendo as obras de Deus na Criação. Podemos dizer que para Lutero rejeita o conhecimento de Deus através das obras enquanto esforço moral e virtuoso do homem na transformação do mundo físico, bem como conhecer a Deus através de um conceito de Criação onde se emprega a teoria aristotélica do ato-potência e essência-substância-acidente. Em sua luta contra a teologia da

¹⁰ WA 1, 183, 39-184.10 (1517) cf. *Dogmática Cristã* (ed. Sinodal) p. 72.

¹¹ WA 19, 492, 27-8

¹² WA23, 151. A continuação do texto diz: “De outro modo, certamente pe3rccorrerás todas as criaturas, tateando aqui e apalpando ali, sem, contudo jamais encontra-la, embora ela verdadeiramente esteja logo ali à mão...”.

glória ele denuncia o moralismo exteriorizado e o racionalismo “desengajado”. A ética não pode ser transformada em moralismo que, por sua vez, é fruto do *habitus*. Assim Deus não pode ser conhecido através de um condicionamento comportamental ou treinamento através de boas ações que não comprometem o homem em transformar sua realidade. Por outro lado não podemos conhecer Deus através de um racionalismo que não recupera, para a teologia, a noção de subjetividade e dignidade. Dentro desta perspectiva é que a especulação teológica é um efeito do anseio da pessoa humana. Ética e epistemologia interpenetram-se, tanto como princípio metodológico como anseio pelo conhecimento de Deus. Conhecer é um ato erótico.¹³ Em seu erotismo ele mostra sua nudez. É por isso que para o teólogo da cruz somente há conhecimento através do sofrimento e da cruz. Deus somente pode ser encontrado em sua fraqueza. Esta fraqueza pode significar numa primeira abordagem a cruz e o sofrimento de Cristo. Mas Lutero refere-se à cruz do cristão. Não podemos isolar a cruz de Cristo da vida do cristão, pois é na cruz que se evidencia a situação reinante entre Deus e o homem. A tese 21 nos mostra que a busca de Deus não pode esquecer a cruz.

Como poderia o homem apreender este Deus que se revela de modo tão estranho e diferente? A cruz revela o caráter global da existência, com toda força de sua ambigüidade e comprometimento. A cruz é o *topus* de minha salvação. É o lugar em que sinto escorrer pelo meu corpo a noite de minhas incertezas, angústias, enfim das expressões concretas de minha alienação. É aí que o teólogo da cruz vê Deus presente em todas as partes. “Ver” significa que Deus nos mostra suas coisas visíveis: natureza humana, fraqueza, tolice.¹⁴ A revelação de Deus está aí mas ela se *des-vela* na fé. Teologia da cruz é teologia da fé. Entregar-se à transcendência do Outro, em sua liberdade, revela uma ato expresso de significações que a lógica aristotélica não codifica. Lutero altera com sua construção teológica a teoria do conhecimento medieval que remanesce desde a Idade Média. O inatismo proveniente de Agostinho torna-se presente e, associando-se ao realismo de Guilherme de Ockham¹⁵, definem e especificam as características desta nova construção teológica. É baseado nela que Lutero diz: “Vivemos no ocultamento de Deus, na confiança

¹³ Cf. MORAES NETO, J. J.; *Eros e conhecimento*, in. Revista Critica, nº 15, onde se discute a formação erótica da episteme ocidental a partir de Platão. Uma complementação ao assunto, sob o ponto de vista da formação do pensamento teológico, pode ser vista em NYGRENS, A., *Eros and Ágape*.

¹⁴ LOEWENICH, W.; op. cit. p. 18.

¹⁵ Trata-se do princípio da navalha de Ockham, segundo o qual “não se deve enunciar uma pluralidade sem a isso ser obrigado por uma necessidade: razão, experiência, autoridade da Escritura ou da Igreja”. Com isso podemos encontrar uma distinção entre essência e existência, que acaba por desaparecer. Ockham será radical e sua radicalidade fará com que se oponha ao antigo problema dos universais oriundo ainda do século XII, bem como à tradição tomista que teimava em considerar que o universal estava em potência no singular. Para Ockham o universal não é uma realidade, mas sim um *signal* de uma pluralidade de coisas singulares. Este sentido de realidade será apreendido por Lutero.

exclusiva de sua misericórdia”.¹⁶ É o ato da fé. Temos, segundo Loewenich,¹⁷ cinco momentos que esboçam a teologia da cruz em Lutero. 1) A teologia da cruz na qualidade de revelação está em rigorosa oposição à especulação. 2) Revelação de Deus é revelação indireta, velada. 3) Revelação de Deus por isso não é conhecida nas obras, mas nos sofrimentos, onde se deve observar o duplo sentido desses termos. 4) Este conhecimento de Deus que está velado em sua revelação, é assunto da fé. 5) A natureza do conhecimento de Deus reflete-se na idéia prática de sofrimento da teologia da cruz.

Estas perspectivas adotadas por Lutero levam-nos ao encontro de outro fundamento que está na base de sua teologia da cruz. Trata-se da experiência apostólica de Paulo em 1 Coríntios 1, 18: “a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus”. A inspiração paulina de Lutero não reduz a teologia da cruz ao ideal monástico da humildade. Estamos diante de uma outra maneira de se fazer teologia. De uma teologia que se afasta do sincretismo religioso dos primeiros séculos. Para Paulo o conhecimento de Deus e a cruz estão profundamente unidos. Deus se revela de forma velada. A sabedoria de Deus se apresenta às pessoas como tolice, a força de Deus se realiza na fraqueza, a glória de Deus está na humildade. Isto significa que para o homem é impossível conhecer Deus diretamente. A partir da cruz encontramos uma inversão teológica. É a partir do *nada* que o homem é salvo. A partir de seu *nada* ele participa da morte de Cristo para ser criado novamente. A existência do cristão está oculta com Cristo em Deus. É na cruz que Paulo verá a revelação de Deus. Lutero torna-se, com Paulo, o teólogo da cruz.

Ao considerarmos o Debate de Heidelberg vemos ali a mesma estrutura teológica de Paulo. A idéia do Deus oculto apresenta-se ali em rigorosa ligação com a teologia da cruz. A teologia da cruz é teologia da revelação. Conhecer especulativamente o Deus absoluto, à maneira de Aristóteles, é impossível. A essência de Deus é revelação. Só que é uma revelação onde o próprio Deus está escondido no sofrimento. É nisto que a “sabedoria” recebe sua consistência. A teoria do conhecimento escolástica estava moldada no conceito da *adequatio* tomista, segundo a qual a realidade adequa-se ao intelecto. O princípio de conhecimento que Lutero realça não possui o traçado de positividade onde o intelecto produz sistematicamente o real. A perspectiva de Lutero clama pela experiência existencial do sofrimento. A teologia da cruz implica numa cognição indireta de Deus.

O *Deus absconditus* de Lutero é o Deus revelado. O que isto significa? Significa que a revelação de Deus só é possível através de uma posse que Deus faz de si mesmo enquanto *totalmente Outro*. É a experiência de si na sua

¹⁶ Obras selecionadas I, 357, 3

¹⁷ Op. cit. p. 19

mesmidade. O *Deus absconditus* não é um Deus que se aliena de si próprio. Numa prédica de 1517¹⁸ Lutero afirma sobre esse Deus:

A pessoa humana oculta o que é seu para nega-lo, Deus oculta o que é seu para revela-lo. No ocultamento ele não faz outra coisa senão remover os empecilhos da revelação, qual seja, a soberba”

O *Deus absconditus* mostra a denegação humana, diria Hegel.¹⁹ Mostra que o homem esconde de si seu orgulho e sua fraqueza, para não vivê-los. Vivê-los é sofrer. É entregar-se à indeterminação de mim mesmo. Mas, é justamente aí que são removidos os empecilhos da revelação. Estamos, portanto, diante do seguinte fato: o *Deus absconditus* é o Deus da cruz. Esta identidade de Deus mostra que o cristianismo não pode ser vivido na fuga da cruz ou na alienação diante daquilo que nos escraviza. Aquilo que nos escraviza é nossa cumplicidade ideológica com a soberba.

Em sua *Vontade Cativa* Lutero explorará o conceito de *Deus absconditus*. Muito embora este não fosse o principal conceito a ser discutido com Erasmo. No entanto este conceito aparece, pois Lutero distingue um deus pregado, revelado, adorado, de um Deus que não é tudo isso.

Inicialmente Lutero saúda Erasmo e passa a definir-se diante da sabedoria do grande sábio que é Erasmo. Para tal Lutero estipula dois motivos: (a) a habilidade de Erasmo em tratar a questão do livre arbítrio com modéstia. A modéstia é a arma contra a qual Lutero não se rebelaria. (b) Erasmo não diz nada de novo sobre o assunto. Sua posição, em relação ao livre arbítrio lembra os sofistas; portanto, seria supérfluo responder à Diatribe de Erasmo. Em seguida cita os *Loci theologici* de Melancton dizendo que esta obra merece imortalidade pela sua importância canônica. O esforço erasmiano de reflexão nada mais é senão algo com sórdido valor.

Comparado a ele teu livro se me tornou tão sórdido e sem valor, que me compadeci muito de ti pelo fato de poluíres tua bela engenhosa dicção com semelhante sordidez e me indignei com a matéria indigníssima que é veiculada com tão preciosos argumentos de

¹⁸ Citado por Lowenich p. 25.

¹⁹ Para Hegel há uma contradição intrínseca ao conhecimento, pois ele é sempre inacabado e se nega a si mesmo a cada vez que o saber é ampliado. Ao se perceber que o conhecimento que se tinha de um objeto era insuficiente e imperfeito, atinge-se um novo saber. O que agora é conhecido aparece como negação do saber anterior. A verdade é um processo sem cessar, se nega a si próprio, o saber se ultrapassa continuamente. Trata-se do termo *Aufhebung* que tem um sentido positivo e outro negativo e quando se unem, possuem um sentido de transcender. É a supressão que conserva, *Aufhebung* é uma negação dialética em que cada saber é suprimido e mantido no novo nível de saber. Cf. HEGEL, G. W.; *A fenomenologia do espírito* em seu prefácio e introdução; ainda há de se considerar o clássico de HYPPOLYTE, J.; *A fenomenologia do espírito de Hegel*, ed. Vrin, Paris, 1968.

eloqüência, como se rebotinho e esterco fossem transportados em recipientes de ouro e prata.

Após determinar o princípio pelo qual manterá a contenda, Lutero, mesmo respeitando Erasmo, advoga para si aquilo que ele define como sendo *conhecimento*. O que define o termo é uma passagem de 2Cor. 11,6. Para Lutero conhecer não significa o grande cabedal de dados que adquirimos pela inteligência. O termo refere-se ao conhecimento enquanto ato de Fé. Lutero torna clara esta situação quando fala que não podemos nos impressionar com a erudição de Erasmo "pois seria um trabalho semelhante a arar a praia e jogar sementes na areia ou encher de água um tonel furado".²⁰ Esta referência de Lutero define seu conceito de conhecimento. Para ele as pessoas devem conhecer as Escrituras pelo *espírito*. Por um lado ele considera as Escrituras como objeto de conhecimento, da capacidade, da atividade científica; por outro se trata de uma questão de Fé e Graça. Mas Lutero não trata as questões do espírito das escrituras só com intuição. Entender e conhecer pelo espírito é fazer Teologia. A Teologia de Lutero, portanto, é um corpo de conhecimento objetivamente constatável e cientificamente defensável. Este método passa pelo crivo da existência, do comprometimento da consciência e do envolvimento existencial. Lutero quer falar para Erasmo que existe uma verdade histórica e existencial da Fé. Verdade que se manifesta como *liberdade*. Neste sentido a Teologia de Lutero é acima de tudo uma Teologia da Liberdade e do comprometimento histórico-existencial da Palavra. A Teologia que se revela, não como religião, mas como a atividade do espírito que reintegra o homem à história, à natureza e ao esforço dos seres para atingirem sua plenitude. Lutero demonstra que o teólogo está preso à situação histórica e concreta de sua vida. Ele é o teólogo que faz referência à transformação da vida e da história num engajamento que não transcende a realidade na qual se encontra.

Para Lutero, portanto, a questão do livre arbítrio não deve ser tratada sob o ponto de vista da cultura intelectualizada de Erasmo. Deve ser abordada sob o ponto de vista da Fé. Partindo deste fato Lutero examinará alguns pontos do prefácio de Erasmo. O primeiro ponto é a defesa diante da acusação de Erasmo sobre a falta de fundamento patrístico e eclesiológico nas afirmações de Lutero. Diz Lutero: "que Proteu se esconde nas palavras *inviolável autoridade* e *decretos da Igreja*?" Na verdade a defesa de Lutero possui duas vertentes importantes que serão transformadas em acusação na frase seguinte. A primeira é a utilização da mitologia grega. Erasmo é comparado a um *Proteu*. A segunda é a expressão *decretos da igreja*. A perspectiva

²⁰ Da Vontade Cativa, p. 18 (as referências são dadas de acordo com a edição das Obras Seleccionadas da ed. Sinodal).

eclesiológica acenada por Lutero nesta construção semântica pode ser vista a partir da formação do conceito de dogma. Na teologia luterana o dogma não é um decreto. O dogma é concebido como Palavra vivida na Fé. Podemos considerar o dogma como sendo a atitude que afirma a capacidade do homem em atingir uma verdade absoluta e indiscutível. Para Lutero esta capacidade está vinculada ao ato de entrega na Fé. Entrega à Palavra de Deus, viva na/pela Revelação. No entanto podemos, no contexto da Introdução de Lutero, considerar o termo dogma sob três formas de compreensão: a possibilidade de conhecer a verdade, a confiança nesse conhecimento e a submissão a essa verdade sem questionamento. A crítica de Lutero não está fora do contexto histórico no qual se forma o pensamento ocidental. Desde a Antiguidade existem filósofos dogmáticos, como Parmênides (515 a.C.-445 a.C.), Platão e Aristóteles, e céticos, que se recusam a crer nas verdades estabelecidas. Nota-se que a resposta de Lutero, apesar de criticar o postulado humanista de Erasmo, não deixa de se inserir na tradição da episteme ocidental. Isto quer significar que a tradição grega não é de todo abandonada. Ela é considerada como fundamento que determina o grau de verdade da afirmação de Lutero relativa à Escritura. A Palavra pode ser designada como sendo aquilo que estrutura a realidade. Ela se estrutura não por fora do contexto humano, mas é nele que se efetiva. Na medida em que se manifesta concretamente na história (comunidade ou indivíduos) a comunidade dos homens passa a carregar em si a Graça. A Palavra não é cultura que vem de fora para dentro (como em Erasmo). Ela é dita de fora, mas somos capazes tanto de pronunciá-la como de recebê-la e de nos deixar transformar por ela. A estrutura da Palavra para Lutero é criada na História, pois a palavra é dita na história. Daí o fato de Lutero criticar o *ceticismo* de Erasmo. Neste contexto cabe muito bem a crítica de feita a Erasmo de *cético*²¹. Este substantivo é empregado várias vezes no texto e designa a impossibilidade do homem conhecer a verdade.

Pois aqui haverás de chamar *compreender* aquilo que alguém apreender com certeza e não duvidar à maneira dos céticos. Do contrário, se "compreender" é "conhecer e ver perfeitamente", o que há em alguma criatura que algum ser humano possa compreender? Pois então não aconteceria que alguém pudesse compreender outra coisa; antes, tendo compreendido uma coisa qualquer, teria

²¹ Ainda na Antiguidade, o grego Sexto Empírico (século III?) e os empiristas vêem o ceticismo como um modo de obter o conhecimento pela experiência. Não excluem a ciência, mas procuram fundamentá-la sobre representações e fenômenos encontrados de modo indiscutível e inevitável na experiência.

compreendido todas, a saber, em Deus. Quem não o compreender, jamais compreenderá parte alguma da criação.²²

Conhecer a verdade ou compreendê-la significa em Lutero distinguir o espírito da letra. A palavra apresentada externamente não é aquilo que dá instrução interna. Ela é ferramenta e instrumento para aquele que escreve palavras vivas nos corações. Trata-se do *vocaliter* que se transforma em *vitaliter* através do Espírito Santo. O Espírito está presente na letra. A compreensão do dogma a partir desta posição hermenêutica define seu choque com Erasmo.

Em seu ensaio Erasmo afirma o seguinte:

... eu tenho tão pouco prazer em dogmatizar que me colocarei ao lado dos céticos, cada vez que serei autorizado pela inviolável autoridade da Santa Escritura e pelas decisões da Igreja, às quais me submeto sempre voluntariamente meu sentimento, compreendendo ou não as razões daquilo que me é ordenado.²³

Lutero anteporá à invectiva de Erasmo, seu conceito de conhecimento de Deus. O conhecimento de Deus exposto na Vontade Cativa possui um caráter de ocultamento que se orienta na fé. O *Deus absconditus* e o *Deus revelado* são idênticos, "mas o caráter de fé na cognição de Deus fica preservado pelo fato de revelação e ocultamento serem ligados como dois momentos inseparáveis num mesmo ato".²⁴ É diante do *Deus revelado* que a fé sabe do *Deus absconditus*. A revelação caminha em direção ao *crer* não ao *ver*.

²² Ibid. p. 22

²³ Erasmo, *Livre Arbitrio* 1 a 4. Desde a escola de grego Pirro (360 a.C.-272 a.C.) que questionava as bases do conhecimento metafísico, científico, moral e, especialmente, religioso. Nega a possibilidade de se conhecer com certeza qualquer verdade e recusa toda afirmação dogmática - aquela que é aceita como verdadeira, sem provas. O termo deriva do verbo grego *sxe/ptomai*, que significa seguir com atenção, observar, investigar. Para os céticos, uma afirmação para ser provada exige outra, que requer outra, até o infinito. O conhecimento, para eles, é relativo: depende da natureza do sujeito e das condições do objeto por ele estudado. Costumes, leis e opiniões variam segundo a sociedade e o período histórico, tornando impossível chegar a conceitos de real e irreal, de correto e incorreto. Por isso, os céticos defendem a suspensão do juízo, o total despojamento e uma postura neutra diante da realidade. Se é impossível conhecer a verdade, tudo se torna indiferente e equilibrado. Para eles, o ideal do sábio é a indiferença. A consideração de Erasmo, no entanto, ao definir-se como cético talvez não tivesse esta profundidade histórica. Sua posição é de manter-se vigilante e crítico em relação ao conceito de liberdade em Lutero. Porque? Devido, inicialmente, à antropologia de Lutero e depois porque Lutero despontava, na época com uma *definição* de Deus diferente. Estas posições de Lutero iriam antepor-se aos critérios do humanismo erasmiano. Trata-se, justamente, do *Deus absconditus*.

²⁴ LOEWENICH, W.; op. cit. p. 33

Esta disposição para o *crer* apresenta-nos uma relação. Relação entre o ocultamento de Deus e seu desvelamento. Esta relação pode ser vista no conceito de *costas de Deus*. Na tese 20 do Debate de Heidelberg já o encontramos. Este conceito Lutero o extrai do Êxodo (33, 18ss) onde nenhum mortal pode ver o rosto de Deus. Conhecimento de Deus significa conhecimento de um "nada" que, ao mesmo tempo, é um tudo. Conhecer é conhecer as *costas de Deus*. O teólogo da cruz não clama pela face de Deus, pois para ele o fundamento do "rosto" de Deus se manifesta na cruz. Vale dizer: que a face de Deus se mostra no sofrimento.

Loewenich²⁵ salienta que este conceito é retomado na preleção de Lutero sobre o Gênesis. O conceito de *costas de Deus* está relacionado com o sofrimento. É na aflição que enxergamos as *costas de Deus*. Sentimos aflições e incertezas quando vemos Deus pelas costas. Mesmo assim, Lutero afirma que as *costas de Deus* é o verdadeiro semblante de Deus.²⁶ O verdadeiro teólogo não é aquele que cultua a nudez de Deus. O *Deus nu* é o deus dos homens, criado para satisfazer a soberba. Trata-se do deus dos filósofos. Não é através da especulação da inteligência que chegamos ao conhecimento de Deus. É através da existência e na existência, quando nos deparamos com o nada de nossas possibilidades (a morte), que temos acesso ao conhecimento de Deus. Morte que não é um momento específico na existência. É toda existência. Heidegger alimenta este conceito de morte quando diz que o homem começa a morrer quando nasce. A vida tem fundamento nesta experiência de esgotar-se através de uma entrega inefável. Da cruz parte a palavra incondicional: não há mais nada a fazer, está tudo acabado. Nossa morte espraia-nos no nada. Mas, é aí que Lutero surpreende. A fé é esta morte e ressurreição. Cristo morreu. Mas sua morte tem um duplo sentido: morreu em nosso lugar e morreu para estabelecer uma relação pela qual ele pode nos ter, nos reivindicar. Só que a reivindicação de sua morte é morrer para as alienações e dominações, para as abstrações que não me comprometem e criam para mim uma igreja particular que me satisfaz ideologicamente. Morrer para tudo isto é tornar-se histórico, não uma alegoria ou abstração. A teologia da cruz faz com que nos encontremos no Cristo, mas ao mesmo tempo é esperar, é viver pela esperança de um Deus que nos reconcilia consigo.

BIBLIOGRAFIA

- 1) SARTRE, J.-P.; *Le sursis*, ed. Gallimard, Paris, 1945.

²⁵ *ibid.* p. 35ss.

²⁶ Loewenich cita para isto várias passagens da edição de Weimar, principalmente XLIV, 601, 18ss e XLIII, 599, 29ss.

- 2) MARX, K. e ENGELS, F.; in *A ideologia alemã*, teses sobre Feuerbach (edição brasileira pela ed. Hucitec, SP, 1987
- 3) BURKE, E. L., *The notion of praxis in the early works of Karl Marx*, Tese doutoral Université de Louvain, 1960.
- 4) CHATELET, F., *Logos e Praxis*, ed. Puf, Paris, 1962.
- 5) GIRARD, R.; *Des choses cachées depuis la fondation du monde e La violence et le sacré*, ed. Grasset, Paris 1980 e 1972 (respectivamente).
- 6) HYPPOLYTE, J.; *A fenomenologia do espírito de Hegel*, ed. Vrin, Paris, 1968.
- 7) ERASMO, *Essai sur le libre arbitre*, ed. R. R Chaix, Paris, 1945.
- 8) ALTMANN, W.; *Lutero e libertação*, ed. Sinodal/Ática, S. Leopoldo/S. Paulo, 1994.
- 9) BRAATEN, C. E. E JENSON, R. W.; *Dogmática Cristã*, 2 vols., ed. Sinodal, S. Leopoldo, 1995.
- 10) EBELING, G.; *O pensamento de Lutero*, ed. Sinodal, S. Leopoldo, 1988.
- 11) LOEWENICH, W.; *A teologia da cruz de Lutero*, ed. Sinodal, S. Leopoldo, 1988.
- 12) TILLICH, P.; *Teologia sistemática*, Ed. Sinodal/ Paulinas, S. Leopoldo/ S. P., 1984.
14. LUTERO, M.; *Obras selecionadas*, ed. Sinodal, S. Leopoldo, 1980.
15. _____ ; *Werke*, Weimar, Hermann Böhlau, 1983.

**Cristianismo e Guerra Santa – retratos da violência na história cristã
(Das Cruzadas à Guerra no Iraque)**

**Prof. Dr. Carlos Eduardo B. Calvani
Unifil***

Introdução

A violência em suas várias formas físicas e culturais sempre esteve presente na história humana. Um olhar retrospectivo sobre a história da humanidade nos mostrará que, permeando os principais eventos que mudaram as feições políticas e culturais do nosso mundo, estavam, as marcas da violência. Até o campo religioso, que parecia não ter sido ainda tão explicitamente contaminado pela violência, tem-se rendido a ela através da chamada “batalha espiritual” apregoada por alguns grupos carismáticos. A expressão “guerra santa” aos poucos tem ganhado espaço em nosso vocabulário, fazendo ressurgir o que Mendonça qualificou como “protestantismo guerreiro”¹. Os novos cânticos religiosos falam de soldados em guerra, anunciam a destruição dos inimigos e, a partir de referenciais bélicos, concebem uma nova eclesiologia: a igreja agora é “exército de Deus”, que marcha sob as ordens de um Cristo militar², pronta para destruir e aniquilar todos que não se convencem a alistar-se nessa milícia. Vivemos uma época em que as paixões religiosas se acham tremendamente excitadas, colocando em risco a caminhada ecumênica.

Apesar da perenidade histórica do tema e a convivência quase íntima que temos hoje com a violência, a teologia pouco se interessou pelo assunto. *Mutatis mutandis*, podemos dirigir aos teólogos a mesma observação que Hanna Arendt fez aos pesquisadores da área de ciências sociais:

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial... isto indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e,

* Parte deste texto foi originalmente publicada na série “*Ensaio de Pós-Graduação em Ciências da Religião*”, n. 3 (agosto de 1996). O texto foi atualizado e sensivelmente modificado para o Curso de Férias da UniFil no ano de 2003.

¹ Antonio G. Mendonça. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas, 1984.

² Nos novos cânticos, os títulos de Cristo são “comandante”, “conquistador” e “general”.

portando, desconsideradas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos.³

O fato é que a teologia não produziu muito material específico sobre a violência, se comparada a outras áreas do saber. Ainda assim, sempre que o fez não foi capaz de situar a questão prioritariamente do ponto de vista teológico, ou seja, em relação profunda com o fundamento da vida. Durante a década de 70 principalmente, alguns teólogos defenderam a legitimidade do uso da violência em determinadas circunstâncias – como instrumento de libertação, por exemplo. Outros denunciaram a violência e combateram-na, defendendo a tese de que a “não-violência” é a marca distintiva do cristianismo. Para tanto, ambas as vertentes serviram-se de versículos bíblicos e invocaram a partir de seus pressupostos hermenêuticos a experiência de Jesus Cristo e de outros personagens bíblicos. Embora relevantes e necessárias, as linhas teológicas acima careciam de conceituações mais precisas sobre a violência do ponto de vista onto-teológico e talvez exatamente por isso a polêmica não tenha durado muito tempo. Em geral, os autores presumiam que tanto eles como os leitores já sabiam do que se tratava, quando, na verdade, estavam tratando pouco de teologia e muito mais de ética ou de política. Porém, a abordagem especificamente teológica de um tema se dá quando tentamos compreendê-lo na ótica da fé no Deus criador e sustentador da vida e no seu desejo de salvação/reconciliação/libertação revelado de modo pleno em nosso Senhor Jesus Cristo. Isso não significa que a teologia tenha que limitar suas fontes à Bíblia, à tradição e à espiritualidade sem entrar em diálogo com os demais discursos do saber. A interdisciplinaridade é um desafio metodológico sempre atual à teologia, e por isso aparecerão neste ensaio as contribuições de Hanna Arendt, Sigmund Freud, René Girard e Eric Weil, ainda mais quando se trata de um assunto que afeta a todos, indistintamente. Primeiramente dirigiremos nosso olhar para as contribuições extra-teológicas; num segundo momento estaremos propondo uma leitura mais especificamente teológica do tema à luz de conceitos extraídos da obra de Paul Tillich; num terceiro momento, apontaremos alguns momentos na história do cristianismo católico e protestante nos quais a violência se manifestou de forma muito explícita; finalmente, tentaremos apontar algumas pistas para a compreensão da violência no contexto religioso brasileiro, bem como as dificuldades para a formação de uma cultura onde a violência seja minimizada.

³ Hanna Arendt, *Sobre a violência* (Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 16).

1. Algumas tentativas de se compreender a violência no âmbito das ciências humanas

Lapierre, abordando o tema do ponto de vista sociológico, distingue entre o ato e o estado de violência⁴. O “estado” de violência é a própria violência quando institucionalizada. A dominação e a opressão nesse caso acontecem com tal eficiência que geralmente não há grandes demonstrações de força por parte dos dominadores. Em tais circunstâncias, consideram-se brutais tão somente as manifestações dos mais fracos. A violência dos poderosos, por sua vez, é calma, fria, segura de si. Suas técnicas são discretas, refinadas e terrivelmente eficazes. Brecht refere-se a esse estado de violência com a seguinte metáfora: “a um rio que tudo arrasta, se diz que é violento. Mas ninguém chama de violentas as margens que o aprisionam”.⁵ Já o “ato” de violência é decorrência do próprio estado de violência, posto que é definido como o emprego dos meios de ação que atentam contra a integridade física, psíquica e moral das pessoas. Assim, é sintoma de um desequilíbrio mais profundo, motivado pelo estado de violência.

O *Dicionário crítico de sociologia*⁶ prefere as expressões “violência totalitária” (que visa impedir a todo custo a expressão de certas preferências contrárias às dos grupos situados no poder), “violência estratégica” (única alternativa encontrada por certos grupos para viabilizar mudanças sociais) e “violência anômica” (resultado da proliferação das relações agressivas nos setores menos privilegiados da sociedade). Assim, de modo geral, a sociologia tem denunciado o fato de que as manifestações extremas de violência na sociedade da parte dos oprimidos nada mais são que reações à anomia, opressão e desintegração social promovidas pelos atuais grupos no poder.

No campo da filosofia política vale destacar as contribuições de Paul Ricoeur e Hanna Arendt. O primeiro escreveu um pequeno ensaio intitulado “Estado e violência” onde reconhece que a violência eventualmente empregada pelo Estado é uma forma de pedagogia, pois pretende limitar o mal e conservar o gênero humano. Baseando-se em Romanos 13, Ricoeur afirma que a pregação cristã, por sua vez, embora admita a autoridade do Estado no emprego da violência, prefere apostar na regeneração humana pela lógica não-violenta do amor.⁷ Ricoeur, porém, reconhece que nem sempre o Estado consegue conter-se dentro dos limites legítimos da pedagogia violenta e acaba

⁴ J.W. Lapierre, ‘La violence dans les conflits sociaux’, in *La violence dans le monde actuel*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 133.

⁵ Citado por Pedrinho Guareschi, ‘Violência e Cultura’, in R. Amoretti (org.), *Psicanálise e violência*. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 124.

⁶ R. Boudon e F. Bourricaud, *Dicionário crítico de sociologia*, verbete ‘violência’. São Paulo, Editora Ática, 1993, p. 605-614.

⁷ Paul Ricoeur. “Estado e violência” in *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968.

por fazer da violência suporte para sua sobrevivência. Este é o paradoxo político de um Estado que, simultaneamente, serve e oprime. Segundo Ricoeur, isso geralmente produz na consciência de alguns indivíduos uma espécie de "angústia moral" que revela a ambigüidade da situação.

Por exemplo: a decisão de um cidadão em atender ou não à convocação do Estado para participar de uma guerra sempre o coloca na situação de "angústia moral" – a obediência ao Estado põe o indivíduo como continuador da violência; já a sua desobediência, somada à de outros cidadãos, pode minar a possibilidade de existência do próprio Estado. Contudo, Ricoeur reconhece que no ato de desobedecer há algo de positivo, a saber, uma ruptura com a racionalidade representada pelo Estado em prol de valores mais personalizantes como a paz e o amor fraternal. Comentando Ricoeur, Manuel Sumares diz que é preciso manter sempre a tensão entre a coerção representada pelo Estado e a possibilidade da desobediência enraizada em valores como o amor fraternal e a solidariedade, pois tal tensão garantiria o equilíbrio do processo de reconciliação: "a chave desse processo reside na progressiva interarticulação entre um sistema contínuo de desenvolvimento e de violência que caracterizam a nossa civilização e uma testemunha descontínua que responde a situações concretas e que provoca a reavaliação das orientações e prioridades da lógica do domínio".⁸

Assim, torna-se importante a presença profética da pessoa não-violenta como exemplo de um comportamento alternativo de valores que devem moldar a história. Além disso, guardemos de Ricoeur a consciência do paradoxo (o mesmo Estado que serve, também oprime), pois tal idéia tem semelhanças com o conceito de ambigüidade que será exposto adiante quando mencionarmos a obra de Tillich.

Ainda no terreno da filosofia política, é impossível desprezar o clássico texto de Hanna Arendt, *Sobre a violência*. A contribuição inovadora desse texto consiste em desfazer o equívoco de que violência e poder são duas faces da mesma moeda. Diz ela: "penso ser um triste reflexo da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como 'poder'(power), 'vigor' (strenght), 'força'(force), 'autoridade'e, por fim, 'violência'- as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes, e que dificilmente existiriam se assim não fosse".⁹

Para Arendt, o poder é uma categoria sempre coletiva, nunca é propriedade de um indivíduo. Sendo coletivo, o poder pertence a um grupo e só existe na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando o grupo que o sustenta desaparece, o poder naturalmente também se esvanece. A partir daí, Arendt opõe poder a violência. Afirmar um significa afirmar também a ausência do outro. Assim, ao contrário da afirmação freqüente de que a violência é a

⁸ Manuel Sumares, *O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa, Escher, 1989, p. 110.

⁹ Hanna Arendt, *Sobre a violência*, p. 36.

mais flagrante manifestação do poder, para Arendt, ela é sinal do enfraquecimento ou da gradativa perda do poder: “poder e violência são opostos, onde um domina absolutamente, o outro está ausente”.¹⁰ A violência, portanto, não cria o poder; antes, o destrói.

Na visão de Arendt, a violência é, por natureza, instrumental: “como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja”.¹¹ É por isso que a essência de todo governo é o poder e não a violência, pois aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada. O poder não necessita de justificação, mas de legitimidade. O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conjunto, mas sua legitimidade deriva mais daquele “estar junto” inicial do que de qualquer ação posterior. A legitimidade, diz Arendt, “quando desafiada, ampara-se em si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro”.¹² Assim, a violência pode até ser justificável (em nome do progresso da ciência, da democracia, da sociedade sem classes ou do Reino de Deus), mas nunca será legítima.

Arendt, porém, não é ingênua a ponto de afirmar a possibilidade de extirpar a violência das relações humanas. De fato, ela reconhece que, em certas circunstâncias, a violência é o único meio de reequilibrar as balanças da justiça.¹³ O que se recusa é tomar a violência pelo que ela não seria, isto é, mais do que um instrumento. Dessa forma, longe de ser afirmação de poder, a violência é resultado da perda do mesmo, ou de um poder em agonia. Isso implica, para Arendt, em dizer aos apóstolos da não-violência que não é essa a atitude ideal para opor-se à violência. A oposição verdadeiramente eficaz à violência é o poder legítimo que é sustentado pelo povo e dele emana. Restamos, com isso, a difícil tarefa de educação política para a cidadania e a democracia como a única alternativa viável para o controle da violência: “esperar de pessoas que não têm a menor noção acerca do que é uma *res publica*, a coisa pública, que se comportem de maneira não violenta e discutam racionalmente em questões de interesse não é realista nem razoável”.¹⁴

Outro autor digno de menção é Eric Weil, filósofo europeu, autor de *Lógica da filosofia*. A longa introdução desta que é sua principal obra tem por título: “Filosofia e violência”. Aí ele distingue duas possibilidades de se articular a vida humana: “a razão é uma possibilidade do homem; a outra é a violência”.¹⁵ Dizer que a razão é uma possibilidade significa afirmar que o homem não é, essencialmente, razão. Ele é apenas “razoável”. O que define

¹⁰ Ibid, p. 44.

¹¹ Ibid, p. 41.

¹² Ibid, p. 41.

¹³ Ibid, p. 48.

¹⁴ Ibid, p. 57.

¹⁵ Eric Weil, *Logique de la Philosophie*, Paris, Seuil, 1972, p. 57.

realmente o ser humano é a liberdade de optar pela razão ou pela violência. Assim, ambas são possibilidades humanas radicais, enraizadas na liberdade do homem. Quando opta pela razão, tal escolha o conduz à filosofia. Dessa forma, a história da filosofia é lida por Weil como a história da luta do homem contra a violência. Para Weil, só a escolha da razão pode pôr os seres humanos a salvo do perigo da violência, pois essa é uma constante ameaça ao discurso e à própria vida razoável, uma vez que não pode ser eliminada através do discurso pelo simples fato de operar numa outra lógica – a da força animal.

A violência revela, dessa forma, a incapacidade argumentativa ou mesmo o fundamento não-discursivo de todo discurso humano. Portanto, na visão de Weil, a violência é o outro-irreduzível da razão. Ela não é simplesmente algo “ainda-não-tornado-razão”, que poderia ser convertido. Ela é a recusa sempre definitiva e inapelável a toda autoridade da razão. Assim, a tarefa do filósofo é semelhante à do pregador religioso: convencer as pessoas de que é preciso fazer uma escolha definitiva e incondicional pela razão a fim de ficarem a salvo do perigo da violência capaz de nos reduzir à condição de animais não-argumentativos e, portanto, não-rationais.

No campo da psicologia, alguns trabalhos de Freud são significativos para nosso ensaio, na medida em que se reportam diretamente ao problema da agressividade, destruição e violência. Os mais conhecidos são *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) onde procura mostrar que o homem, sem a ação da civilização, é instintivamente destrutivo e a melhor prova seria o modo de vida dos povos por ele considerados ‘primitivos’: “era (o primitivo - sic) sem dúvida uma criatura muito impulsiva e mais cruel e maligna do que outros animais. Gostava de matar e fazia isso como algo natural”.¹⁶ Em 1920, quando escreve *Além do princípio do prazer*, Freud cria a noção de pulsão de morte. A partir daí, a destruição vai interferir decisivamente na explicação dos mecanismos mentais e passar a ser considerada um dos elementos primordiais da vida psicossocial do homem. Este ponto de vista é aprofundado em *Mal-estar na civilização* (1927), onde Freud acusa os “instintos destrutivos humanos” de serem os responsáveis por esse “mal-estar”. Nesse texto, Freud afirma sem hesitação que a agressividade é uma disposição instintiva primitiva que constitui a essência do ser humano. Finalmente, em 1932, Freud aborda novamente a questão na correspondência com Einstein, publicada sob o título de *Por que a guerra?* Nesse texto, a violência é associada novamente à agressividade instintiva:

quando os seres humanos são incitados à guerra, podem ter toda uma gama de motivos para se deixarem levar – uns nobres, outros vis, alguns francamente declarados, outros jamais

¹⁶ S. Freud, ‘Reflexões para os tempos de guerra e morte’ in *Obras Completas*. Rio de Janeiro, Imago, 19784, v. 14, p. 330.

mencionados. Entre eles está certamente o desejo da agressão e da destruição: as incontáveis crueldades que encontramos na história e em nossa vida de todos os dias atestam a sua existência e a sua força. A satisfação desses impulsos destrutivos naturalmente é facilitada por sua mistura com outros motivos de natureza idealista. Quando lemos sobre as atrocidades do passado, é como se os motivos idealistas servissem apenas de desculpa para os desejos destrutivos.¹⁷

Como se vê, a violência, para Freud, não tem outra causa senão a satisfação dos impulsos e desejos destrutivos do ser humano. Os motivos "vis" ou "nobres" nada mais são que racionalizações (no sentido psicanalítico), destinadas a justificar perante a consciência a existência desses desejos agressivos.

A psicologia social, por sua vez, suspeita que a privação sistemática das necessidades básicas constitui a causa principal que leva uma pessoa a se tornar violenta. Conforme Fachini, a violência "seria uma resposta que o sujeito dá no momento que é tolhido no seu Eu, na busca de objetivos, dos seus impulsos, no sentido de suprir suas necessidades".¹⁸ Dessa forma, a violência surge de motivos frustrantes, perdas irreparáveis, sonhos desfeitos e ausência de possibilidades de realização de desejos e fantasias. Na mesma linha, Amoretti acrescenta:

O mundo atual é violento porque prevalecem relações que violentam primariamente as pessoas desde a sua infância, constituindo seres com puçás alternativas psicológicas de reação e aptas principalmente a reproduzi-lo. Com suas relações encobridoras, funciona como uma verdadeira fábrica de violência, produtora de psicopatas, assaltantes, estupradores, assassinos ou oportunistas de todas as espécies, que são simultaneamente vítimas, mas também de pessoas 'normais', nas quais a honestidade e integridade aparentes encobrem uma valência relacional violenta oculta e inconsciente, mascarada na habitualidade de relações sociais e interpessoais aceitáveis e respeitáveis mas simultaneamente opressivas e danosas a muitos de seus semelhantes, violentas na sua essência.¹⁹

Finalmente, há que se fazer referência à antropologia de René Girard. Ele parte do princípio de que uma das qualidades mais notáveis do ser humano

¹⁷ Idem, 'Por que a guerra?' in *Obras Completas*, volume 22, p. 253.

¹⁸ Natal Fachini, 'Enfoque psicanalítico da violência social' in R. Amoretti, *op.cit.*, p. 47.

¹⁹ Rogério Amoretti, 'Bases para a leitura da violência', in R., Amoretti, *op. cit.*, p. 43.

é sua capacidade de imitação. Entre os seres vivos, o homem é o que mais tem esse dom prodigioso de observar e reproduzir o que se observa. Essa capacidade mimética é um dos sustentáculos da própria cultura. Porém, Girard distingue duas formas de mimetismo: o de representação (um imita o jeito de ser do outro) e o de apropriação e antagonismo (os seres humanos rivalizam no desejo de se apropriar do mesmo objeto em disputa e, na paixão da luta, se esquecem do objeto disputado e a rivalidade passa a ser pessoal; não há mais nenhuma razão objetiva para o conflito uma vez que o objeto foi deixado de lado). O que está por trás desse mimetismo é o desejo de apoderar-se da força vital que está no outro. Girard ainda que o mimetismo é, por definição, contagioso e, conseqüentemente, o conflito tende a alastrar-se gerando uma crise social onde se exige o sacrifício de uma vítima expiatória que apazigue o conflito e restaure a paz inicial. A paz – resultado desse sacrifício – terá o efeito de elevar a vítima à condição divina (talvez por mecanismos psíquicos de culpa semelhantes aos apontados por Freud em *Totem e Tabu*). Assim, paradoxalmente, a paz vem pela via da violência. Dessa forma, conforme Girard, “a violência e o sagrado são inseparáveis”.²⁰

A questão, torna-se então: como escapar do círculo vicioso dessa violenta lógica sacrificial? Mesmo não sendo propriamente um teólogo, Girard afirma que em muitos relatos bíblicos aparece a revelação de uma outra lógica – a das vítimas, que desmascaram o processo vitimário da cultura e dessa forma revelam uma nova transcendência, não sacrificial e não-violenta. Interpretando Girard, Barbé diz:

a resposta é dada mediante uma verdadeira revolução religiosa que começa com Abraão e culminará no evangelho: Deus não é violento, o sacrifício humano não lhe agrada, a reconciliação se fará através de um justo que se oferece livremente aos socos e golpes dos violentos. Assim, através do sofrimento do inocente, a comunidade tomará consciência do caráter insensato e odioso de seu comportamento.²¹

Num encontro no Brasil com teólogos latino-americanos, Girard declarou que “toda a análise do desejo mimético está a serviço da conversão... da morte do homem velho, no sentido paulino”.²² De modo semelhante a Weil, Girard afirma que a lógica da violência está aí, sempre presente e contra ela não adianta lutar, pois “quando você se opõe violentamente à violência,

²⁰ René Girard. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra/Unesp, 1990, p. 33.

²¹ Domingos Barbé. *Uma teologia do conflito – a não-violência ativa*. São Paulo, Loyola, 1985, p. 40.

²² René Girard, “Comentários sobre a relação entre o desejo mimético e a conversão – Transcrição de fragmentos do diálogo com teólogos da libertação” in Hugo Assmann (ed.), *René Girard com teólogos da libertação – um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba, Vozes/Unimep, 1991, p. 74.

automaticamente entra no jogo dela”.²³ A única alternativa é deixar-se transformar por uma nova lógica. Em suas palavras, “a meu modo de ver, o remédio contra a idolatria dos sistemas sacrificiais consiste na tomada de consciência acerca dessas coisas”.²⁴

2. O fenômeno da violência e sua incômoda presença na vida: um olhar teológico

Apesar das diferentes abordagens que as ciências humanas nos ofereceram, parece ser possível isolar um elemento que aparece tanto em Girard como em Freud, Arendt e Weil: a permanência constante da violência nas relações humanas. Ela é sempre uma possibilidade ao alcance das mãos como instrumentos de satisfação de desejos justificáveis eticamente ou não. Por que é assim? Será que estamos condenados a conviver com a violência, aceitando-a como um elemento natural da existência? Terá a teologia a possibilidade de dirigir um olhar realista não cedendo ao pessimismo e oportunismo dos que dizem: “se é impossível erradicar a violência e a agressividade, sirvamo-nos dela!” ou embalando na ingenuidade dos que se julgam, em nome de Deus, aptos a construir uma sociedade sem violência? A exigência desse olhar realista leva-nos a propor uma abordagem que reconhece o caráter ambíguo da vida. No campo da teologia, quem aceitou esse desafio com destemor foi Paul Tillich, na quarta parte de sua *Teologia Sistemática*, onde lemos:

Todo processo de vida apresenta a ambigüidade de elementos positivos e negativos misturados de tal forma que se torna impossível separar o momento negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento. É minha intenção discutir as funções particulares da vida, não em sua natureza essencial, separadas de sua distorção existencial, mas na forma em que aparecem dentro das ambigüidades de sua atualização, pois a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua.²⁵

A vida, enquanto atualização do ser potencial, se manifesta em três diferentes funções: auto-integração, auto-criatividade e auto-transcendência. A auto-integração (função à qual pertence a formação da moralidade e da personalidade) é constantemente ameaçada pela desintegração: a busca por

²³ René Girard, *Des choses caches depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1979, p. 241.

²⁴ R. Girard in Hugo Assmann (ed), *op. cit.*, p. 78.

²⁵ Paul Tillich, *Teologia Sistemática*, Paulinas/Sinodal, 1984, p. 409.

saúde e consciência de seu significado só existem a partir das experiências pessoais ou alheias de doença e morte, por exemplo. De acordo com Tillich, tanto Paulo como Agostinho e Lutero foram capazes de reconhecer, cada um a seu modo, essa ambigüidade no terreno moral e religioso. A lei, por exemplo, expressão da alienação do homem com relação a si mesmo, é, ao mesmo tempo, "boa" e possui caráter educativo.

A mesma ambigüidade aparece no terreno da auto-criatividade, ao qual pertence a cultura e no terreno da auto-transcendência, no qual se insere a religião. Na auto-criatividade a ambigüidade se manifesta de muitas maneiras: na linguagem, na práxis e na formação de comunidades onde se insere, como por exemplo, a ambigüidade da justiça: "as ambigüidades de justiça aparecem toda vez que justiça é exigida e atualizada. O crescimento da vida em grupos sociais é cheio de ambigüidades que – se não entendidas – levam ou a uma atitude de resignação desesperada de toda crença na possibilidade de justiça ou a uma atitude de expectativa utópica de uma justiça completa, que se verá frustrada mais tarde".²⁶

A título de exemplo, Tillich comenta que uma das ambigüidades na atualização da justiça refere-se à "inclusão e exclusão": um grupo social é um grupo porque inclui um tipo particular de pessoas e exclui todos os outros. Sem essa exclusão é impossível haver coesão social. Quanto à auto-transcendência (conceito através do qual se expressa o anseio ardente de toda criatura de se libertar da 'sujeição à futilidade' dos 'grilhões da mortalidade', conforme Romanos 8,19-22), Tillich observa que por fazer parte da vida, tal função também não está isenta da lei da ambigüidade. Ela revela, ao mesmo tempo, a distinção e interdependência entre sagrado e profano, divino e demoníaco. Manifesta também o paradoxo de que a grandeza da vida revelada na auto-transcendência é exatamente o que a encaminha à tragicidade. Na teologia de Tillich, a *hybris*, uma das dimensões do pecado, nasce justamente da grandeza real da vida humana:

hybris é auto-elevação do homem à esfera do divino. O homem é capaz dessa auto-elevação por causa de sua grandeza. Na tragédia grega, a hybris humana é representada não por aquele que é pequeno, feio e comum, mas pelos heróis que são grandes, bonitos e importantes, que são portadores de poder e valor... A grandeza do homem reside no fato de ser ele infinito, e é nessa tentação de hybris que ele universalmente incorre através da liberdade do destino.²⁷

²⁶ Ibid, p. 445.

²⁷ Ibid, p. 282.

Não é difícil perceber, a partir daí, que à medida que uma determinada religião incute em seus fiéis sentimentos de extrema identificação com o Deus que veneram, revelam-se desejos de expansão ilimitada, conquista e aniquilação de outras religiões e culturas. O fanatismo que insufla as chamadas “guerras santas” surge exatamente onde a piedade religiosa é exacerbada e a grandeza humana ultrapassa seus limites incorrendo em *hybris*. A violência daí decorrente revela que o seu lugar no cenário teológico não pode ser outro que não o do pecado, instalado na natureza humana, correndo nossos atos e cegando-nos ao evangelho.

Nas próprias páginas da Bíblia encontramos exemplos disso. No Antigo Testamento, principalmente, são muitas as manifestações de violência – tanto a dos poderosos (institucionalizada) como a dos que, em situações de opressão, anomia e dificuldades, tentam libertar-se e construir uma nova sociedade. Assim, tendo em vista propósito final da conquista da terra prometida, a violência é justificada. São muitos os relatos (literais ou não) principalmente em Josué e Juízes, de cidades invadidas e destruídas, nas quais ninguém se salvava e a morte de civis (inclusive mulheres e crianças) era comum. Em Jericó, por exemplo, só restou Raabe, a prostituta que colaborou com a invasão dos hebreus. Na construção literária de Êxodo, lemos que a décima praga, decisiva para a libertação dos hebreus, consistiu no massacre das crianças primogênitas do povo egípcio. E aí fica a pergunta: por que a violência do anjo exterminador de Javé tem que ser dirigida exatamente contra aqueles que não podem se defender? No caso de ser um tipo de vingança reativa ao primeiro ato de violência do faraó (a matança dos meninos hebreus) ou de ação profilática (aniquilar os que dariam continuidade ao sistema iníquo), retornarmos ao ponto de partida já explicitado por Girard: só a violência sai vitoriosa.

É curioso notar que arroubos de violência surgem até mesmo nas expressões religiosas de piedade dos salmistas. A intimidade mística com Deus revelada pelo autor do Salmo 139 desemboca no desejo: “ah! Deus, se matasses o ímpio... eles falam de ti com ironia, menosprezando os teus projetos! Não odiaria os que te odeiam, Iahweh? Não detestariam os que se revoltam contra ti? Eu os odeio com ódio implacável! Eu os tenho como meus inimigos! (Salmo 139, 19-21). Como justificar os desejos (nada piedosos) de abençoar os que esmagarem a cabeça das crianças babilônicas contra as pedras (“ó devastadora filha de Babel, feliz quem devolver a ti o mal que nos fizeste! Feliz quem agarrar e esmagar teus nenês contra a rocha” - Salmo 137-8,9)? Voltamos nesse ponto a Girard: toda violência desencadeia um processo mimético de contra-violência que nos aprisiona em seu círculo vicioso, fazendo-nos crer no milagre de que só a violência pode restaurar a paz. Diz ele: “parece que sempre chega um momento onde só é possível opor-se com uma outra violência. Em tal circunstância, pouco importa ter sucesso ou

fracassar, pois é sempre ela (a violência) quem ganha"²⁸. Mesmo quando a violência de um grupo é derrotada por um outro ato de violência (mais forte e coercitiva que a primeira), ela sempre triunfa, na medida em que continua a ser o único fator criativo na situação.

O Novo Testamento também confere bases à violência religiosa, embora de forma mais sutil. Não é de se admirar que muitas das missões cristãs (católicas ou evangélicas) que praticaram violência física ou cultural, inspiraram-se em trechos do Apocalipse (a batalha dos santos de Deus contra seus opositores) e até mesmo em alguns versículos que justificariam acessos de ira no apóstolo Paulo contra cristãos de pensamento discordante, mais tarde queimados como hereges. Vemos em tudo isso, que as justificativas religiosas para o exercício da violência não são exclusivas do Antigo Testamento, mas surgem nas mais diversas formas de experiência religiosa.

3. A violência e a guerra na tradição cristã

As teorias da guerra justa ou guerra santa no cristianismo tiveram origem com a reconfiguração da igreja cristã como igreja estatal, na era constantiniana. Tradicionalmente, essa teoria tem dois conjuntos de princípios – o direito de fazer guerra e os princípios de conduta. Em linhas gerais, a cristandade ocidental tem afirmado:

O pensamento cristão sobre a guerra justa tem como base Agostinho e Tomás de Aquino. Ambos concordam que é difícil harmonizar a guerra com os ensinamentos de Jesus e que ela só é permitida em casos raros, para defender ou restaurar a paz. Mas com respeito à justificação da guerra, suas abordagens são diferentes. Agostinho a entende como uma obra do amor cristão, enquanto Tomás como uma obra da justiça, exigida em nome do bem comum.

A mudança da situação política do cristianismo (de grupo perseguido a "religião oficial do Império") provocou também uma mudança na atitude cristã quanto à guerra e à violência, pois esta passou a ser um meio de apoiar um estado que lhes tinha dado proteção. Os cristãos já não estavam fora da ordem política reinante, ou até mesmo opostos a ela, e sim eram participante políticos com um investimento no bem-estar e na estabilidade do governo.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho fala das concessões necessárias para justificar uma guerra. Para ele, trata-se de um dever de "amor cristão". Compara o ato de matar em guerra à ação de um pai que pune o filho (20.63). Para ele, o motivo deve ser o amor, pois às vezes, só um ato coercitivo pode desviar um pecador da má ação e promover sua conversão e arrependimento.

Em outros textos, a paz e a segurança da comunidade são as principais justificativas para a guerra e a garantia de que ela seja levada a cabo de

²⁸ René Girard, *A violência e o sagrado*, p. 46.

acordo com a vontade de Deus. Um soldado individual será inocente da má ação, mesmo se ele cumprir uma "ordem injusta" do rei, pois é responsabilidade da autoridade superior definir se a guerra tem uma causa justa. Agostinho preocupa-se com as razões que levam à guerra, e em preservar uma atitude cristã mesmo que estejamos envolvidos em ceifar a vida alheia, como a guerra exige.

Os critérios agostinianos (causa justa, autoridade legal e intenção correta) são mais detalhados e desenvolvidos por Tomás de Aquino na Idade Média. Para ele, o objetivo primordial da guerra deve ser a paz e não a vingança.

Em resumo, os critérios na tradição teológica cristã antiga são:

- a) A guerra deve ter uma causa justa (proteger o bem comum, por exemplo) ser mera questão de retaliação. Para tanto, a autoridade que convoca a guerra também deve ser legítima;
- b) A intenção deve ser justa (buscar a paz e não apenas inflingir danos ou obter riquezas);
- c) A guerra deve ser conduzida de modo a impedir destruição desnecessária de vidas, da natureza e da cultura ou a imposição de condições exorbitantes e humilhantes ao adversário, especialmente os inocentes;
- d) Os custos da guerra devem ser proporcionais ao bem supostamente conquistado;
- e) Deve ser condenado qualquer ataque intencional a não-combatentes (civis) ou a alvos não-militares;
- f) A guerra deve ser o último recurso

Porém, na história do cristianismo, a prática da Igreja em relação à violência armada sempre pareceu muito discrepante em relação à teoria. Na grande maioria dos casos, os interesses que justificaram a guerra foram muito mais de ordem econômica e política. Mas a Igreja (seja Católica ou Protestante e evangélica) sempre sujeitou-se a abençoar e justificar o uso da violência, "em nome de Deus". Os exemplos historicamente mais famosos que conhecemos são as Cruzadas, a conquista de novos territórios (Américas) e as guerras contra povos de maioria não-cristã.

3.1. As Cruzadas

As Cruzadas aconteceram entre os séculos XI e XIII e sua história é marcada por um misto de motivações políticas e religiosas. Os principais objetivos declarados das cruzadas eram: a) derrotar os muçulmanos que

ameaçavam Constantinopla; b) salvar o Império do Oriente; c) unir de novo a cristandade dividida; d) reconquistar a Terra Santa; e) para os participantes mortos em confronto, alcançar o céu.

Desde o século IV tornaram-se populares as peregrinações a Jerusalém para conhecer os lugares sagrados e visitar túmulos de mártires. A rota mais freqüente era via Constantinopla, Nicéia, Síria e Jerusalém. No Séc. XI cresce o Império turco na Europa Oriental e também o Islamismo. Para alguns cristãos mais exaltados, a morte em peregrinação à terra santa era sinal da suprema eleição divina, como a morte nas mãos do Império tinha sido para os mártires antigos.

No século XI, Constantinopla, capital da cristandade oriental, estava sob constante ameaça das invasões turcas. A Europa Ocidental, por sua vez, tivera vários anos seguidos de colheitas fracas que ocasionaram fome atroz. As epidemias e pestes também eram constantes. Muitos cristãos interpretavam tais fatalidades como castigo divino pelo fato de a Igreja permitir que pagãos tomassem conta de Jerusalém e por assistir, passivamente, o crescimento da religião islâmica.

No Concílio de Clermont (1095), o Papa Urbano II fez um discurso alertando para os perigos que os cristãos do Oriente enfrentavam na ameaça turca. Descreveu em detalhes os horrores que os peregrinos sofriam, a profanação dos lugares sagrados e a necessidade de se acudir em socorro aos irmãos gregos. Ofereceu indulgência plena a todos que morressem no empreendimento. Isto queria dizer que qualquer pecado, por mais grave que fosse, seria perdoado, e eles iriam diretamente para o paraíso. A multidão expressou entusiasmo, gritando que Deus desejava aquilo. O Papa Urbano incitou o povo dizendo:

Eu o digo aos presentes e ordeno que seja dito aos ausentes. Cristo está mandando. Todos que forem e lá perderem a vida, seja no caminho por terra ou no mar, ou na luta contra os pagãos, terão perdão imediato dos seus pecados. Isto eu concedo a todos que marcharem, em virtude do grande dom que Deus me tem dado" (Urbano II – em 1095).

Logo surgiram numerosos pregadores do empreendimento. Ressurgiram sonhos apocalípticos reprimidos. Houve quem tivesse visões da Jerusalém celestial, que descia do céu, e ficava suspensa no Oriente. O mais famoso pregador era Pedro, o Ermitão. Sua pregação estimulante, seu fervor contagioso e seu carisma peculiar incendiaram multidões. Até pêlos de sua mula eram arrancados e guardados como relíquia. Cruzou a França anunciando a cruzada e levando atrás de si uma multidão cada vez maior de seguidores entusiasmados. Muitos levavam a família inteira. Depois seguiram para a

Alemanha para recrutar mais adeptos e para o território dos húngaros. Mas não tinham provisões e se sustentavam com doações ou saques. Entraram em conflito com cristãos húngaros e búlgaros defendendo suas posses. Os que seguiram além de Constantinopla, mais afoitos, foram massacrados pelos turcos.

Enquanto isso, os nobres organizavam um exército mais preparado, mas também com pessoas sem nada a perder e que viam na cruzada uma possibilidade de melhoria de vida ou, na pior das hipóteses, de garantia da salvação da alma. Boa parte desse "exército de Deus" ou "soldados de Cristo" se dedicou a matar judeus pelo caminho. Em Praga, Metz, Ratisbona e Mogúncia, milhares de judeus foram mortos pelos cruzados.

Diversas colunas de cruzados chegaram a Constantinopla na mesma época. O imperador os recebeu com cortesia e hospitalidade. Partiram rumo a Nicéia, tomada pelos turcos e saquearam todos os tesouros. Dali partiram para Antioquia em duas colunas com um dia de distância entre si. Travaram longa batalha perto de Icônio onde também derrotaram os turcos. O caminho para a Terra Santa estava aberto. A próxima fortaleza era Antioquia, uma grande cidade, muito bem protegida.. Mas os cruzados estavam bem preparados com víveres enviados de Constantinopla e navios que chegavam de Gênova com outras provisões e armas. Quando conseguiram tomar Constantinopla, mataram todos os turcos que não tinham conseguido fugir.

Perto de Antioquia encontraram um campo de refugiados, onde se encontraram muitas mulheres e crianças turcas. Um cronista da época conta que o fervor religioso dos soldados cristãos era tamanho que "não as estupramos, nem lhes fizemos nenhum mal, para não dar mal testemunho de nossa fé. Somente as matamos a golpes de lança" (!)

Quanto mais se aproximavam de Jerusalém, mais o povo insistia que a marcha fosse apressada. Por fim, em 7 de junho de 1099, avistaram as muralhas de Jerusalém, na época em poder dos árabes. O único lugar próximo onde havia água era um oásis conhecido como Tanque de Siloé. Mas também ali a água era pouca. Os animais e pessoas se pisoteavam para chegar a ela e logo ela estava fétida por causa dos cadáveres. Foi preciso enviar tropas para buscar água a quilômetros de distância, bem como madeira e armas na Samaria.

Um profeta afirmou ter recebido uma revelação de que os cristãos deveriam marchar em volta da cidade, descalços e cantando hinos de penitência. O ataque começou em 12 de julho de 1099 e após três dias de cerco conseguiram furar uma brecha e penetraram em Jerusalém. O pânico se espalhou entre os defensores enquanto os soldados da cruz se dedicaram à vingança. Todos os soldados árabes foram mortos e a população civil não sofreu melhor sorte. Muitas mulheres foram violentadas. De outras, as crianças foram arrancadas e jogadas contra a parede. Os judeus tinham fugido para a

sinagoga, mas os cruzados atearam fogo no prédio e mataram a todos. Um cronista da época conta que a matança foi tal que no pórtico de Salomão, o sangue chegava até os joelhos dos cavalos.

Depois do banho de sangue, os cruzados começaram a organizar suas conquistas. O líder do exército, Godofredo de Bulhões, foi proclamado Rei de Jerusalém, organizado de acordo com os padrões feudais franceses (corte, nobres, etc).

Como os árabes da região se organizaram para nova batalha, os cristãos enviaram pedidos de reforço para a Europa. Continuamente partiam para a terra santa, contingentes de cristãos animados pela vitória e desejosos de salvação e prosperidade. Por isso as chamadas 2ª, e 3ª cruzadas são continuidade desse grande movimento. Chegaram até a organizar cruzadas só com crianças, protegidas por um pequeno contingente militar. A grande maioria morria no percurso.

À medida que os árabes se organizavam, novas cruzadas partiam da Europa. A 2ª grande cruzada aconteceu em 1144 após a cidade de Edessa ter sido reconquistada pelos turcos. Em 1187, Saladino, sultão do Egito, retomou Jerusalém. A notícia da perda de Jerusalém comoveu a cristandade ocidental. O papa Gregório VIII convocou nova cruzada, encabeçada por três reis: O Imperador Frederico Barbarossa, o rei da Inglaterra, Ricardo Coração de Leão e Felipe II, rei da França. Apesar de ser um empreendimento aristocrático, a terceira cruzada foi outro fracasso. Frederico Barba Roxa morreu afogado e seu exército se desfez.. A 4ª grande cruzada, convocada por Inocêncio III tinha como objetivo maior derrotar os muçulmanos no centro do seu poder, o Egito. Mas os próprios cristãos entraram em conflito com os cristãos de Constantinopla. Brigaram entre si e voltaram derrotados por si mesmos. A 5ª grande cruzada para tomar Jerusalém também foi fracassada. Na 6ª, os cristãos conseguiram reconquistar por um breve período as cidades de Jerusalém, Belém e Nazaré. A 7ª cruzada, liderada por Luís IX da França, contra o Egito conseguiu somente tomar a cidade de Damietta. A 8ª cruzada – dirigida também por Luís IX, terminou quando este morreu de peste em Tunis, em 1270.

Em resumo, as cruzadas foram um grande movimento em que o fervor popular se mesclou com as ambições dos grandes. Julgada à luz dos seus próprios objetivos, podemos dizer que, exceto a primeira e a sexta, todas fracassaram. Mas as conseqüências posteriores da época das cruzadas foram determinantes para a Europa e o Oriente Médio. Surgiram, por exemplo, várias ordens militares dedicadas à "guerra santa". A maioria dessas ordens acumulou grandes riquezas com os despojos de guerra; As cruzadas também serviram para aumentar a inimizade entre o cristianismo ocidental e oriental, pois os cristãos latinos tentaram tomar Constantinopla e subjugar os cristãos orientais ao Papa, além de prejudicar a vida dos cristãos que viviam em países

muçulmanos. Até então, quase todos os governantes islâmicos se tinham mostrado tolerantes para com os cristãos. Na Europa Ocidental, o poder papal aumentou. O papa transformou-se numa autoridade internacional, por ser ele quem convocava as cruzadas e resolvia conflitos entre os soberanos. Na época da 4ª cruzada, Inocêncio III tinha um poder nunca antes alcançado por qualquer papa; aumentaram também as superstições populares com o culto das relíquias (supostos pedaços da cruz de Cristo, ossos dos patriarcas, dentes de São João Batista, leite da virgem Maria, etc;

3.2. A colonização cristã nas Américas

Nos séculos XVI e XVII, dois empreendimentos expansionistas da cristandade europeia revitalizaram o uso da força em nome de ideais religiosos: a conquista católica da América Latina empreendida por Portugal e Espanha, e a conquista e ocupação da América do Norte pelos protestantes ingleses.

Uma das conseqüências da Reforma Protestante do século XVI foi a perda gradativa, por parte da Igreja Católica Romana, de importantes territórios europeus que aderiram à Reforma Protestante (norte da Alemanha, Inglaterra, Suíça, Escócia, Holanda, Suécia, Dinamarca, Noruega, Finlândia).

A chamada "Contra-Reforma" Católica fez surgir a ordem dos jesuítas, liderada por Inácio de Loyola. Era, originalmente, uma ordem religiosa, com um misto de disciplina monástica e militar. Seu principal objetivo era fortalecer e expandir o catolicismo.

As novas terras da América, "descobertas" por Portugal e Espanha foram vistas pelo catolicismo como uma compensação divina pela perda dos territórios protestantes, através da qual, Deus agraciava a Igreja Católica. Todo processo de "evangelização" feito em nossa região foi empreendido através da aliança entre a cruz e a espada.

A maioria dos historiadores do período concorda em qualificar como genocídio o que os colonizadores fizeram com as populações. Tal genocídio foi perpetrado através da guerra e, posteriormente, pelos maus tratos às populações indígenas escravizadas. Conforme Todorov,

Em 1500 a população do globo devia ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitavam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restavam 10. Ou, se nos restringirmos ao México, às vésperas da conquista, sua população era de aproximadamente 25 milhões; em 1600 era de um

milhão... Nenhum dos grandes massacres do século XX pode comparar-se a esta hecatombe”.²⁹

Um grupo de dominicanos, em carta endereçada a Carlos I, em 1516, relata as crueldades empreendidas pelos europeus. Sobre o modo como as crianças eram tratadas:

Alguns europeus encontraram uma índia, que trazia nos braços uma criança que estava amamentando; e como o cão que os acompanhava tinha fome, arrancaram a criança dos braços da mãe, e, viva, jogaram-na ao cão, que se pôs a despedaçá-la diante da mãe. (...) Quando havia entre os prisioneiros mulheres recém-paridas, por pouco que os recém-nascidos chorassem pegavam-nos pelas pernas e matavam-nos contra as rochas ou jogavam-nos no mato para que acabassem de morrer”.³⁰

A mão-de-obra escravizada também não era tratada diferentemente:

Cada vez que os índios eram transferidos, eram tantos os que morriam de fome no caminho que deixavam um rastro que bastaria para guiar até o porto outra embarcação. (...) Mais de 800 índios tendo sido trazidos a um porto dessa ilha, dois dias se passaram antes que os fizessem descer da caravela. Morreram seiscentos deles, que foram lançados ao mar. Flutuavam sobre as ondas como tábuas.³¹

O padre Bartolomeu de Las Casas, um dos primeiros a sair em defesa das populações indígenas, narra um acontecimento do qual foi testemunha, na aldeia de Caonao, em Cuba:

Os espanhóis, no dia em que ali chegaram, pararam num riacho onde havia várias pedras de amolar, o que lhes deu a idéia de afiar as espadas. Chegando à aldeia, decidiram verificar se suas espadas estavam mesmo afiadas. Um espanhol desembainha a espada e imediatamente outros cem fazem o mesmo, e começam a estripar, rasgar e massacrar, homens, mulheres, crianças e velhos que estavam sentados, tranquilamente, olhando

²⁹ Tzvetan Todorov. *A Conquista da América*. Martins Fontes, 1983, p. 129.

³⁰ citado por Todorov, p. 136.

³¹ Idem, *Ibidem*.

espantados para os cavalos da tropa. Num segundo, não restavam sobreviventes de todos os que ali se encontravam.³²

Em outro relato, Las Casas, fala de...

uma grande árvore, em cujos galhos o capitão enforcou um grande número de índias e, em seus pés enforcou também as criancinhas (...) os espanhóis cometeram crueldades inauditas, cortando as mãos, os braços, as pernas, cortando os seios das mulheres, jogando-as em lagos profundos, e golpeando as crianças. E se os que eram trazidos com coleiras em torno do pescoço ficassem doentes ou não caminhassem tão rapidamente quanto seus companheiros, cortavam-lhes a cabeça, para não terem de parar e soltá-los.

Para justificar tamanha violência, alguns teólogos enumeraram argumentos em favor da guerra "justa" ou "santa" feita pelos espanhóis. Sepúlveda, por exemplo dizia que:

- a) É legítimo sujeitar pela força das armas, homens cuja condição natural é tal que deveriam obedecer aos outros, se recusarem essa obediência e não restar nenhum outro recurso;
- b) É legítimo banir o crime abominável do paganismo e pôr fim ao culto aos demônios, que provoca nada mais que a cólera de Deus;
- c) A guerra contra os infiéis é justificada, pois abre caminho para a difusão da religião cristã e facilita o trabalho dos missionários.

Muitos missionários que acompanhavam o exército, entendiam como justificável a violência, pois para eles, o mais importante era batizar os índios (mesmo que à força), ainda que às portas da morte. Las Casas narra outro episódio:

...tendo descido um jovem índio, um espanhol que ali se encontrava sacou uma espada e lhe deu, como se quisesse divertir-se, um golpe no flanco que pôs a nu suas entranhas. O infeliz índio tomou os intestinos nas mãos e fugiu correndo. Encontrou o padre que, reconhecendo-o, falou ali mesmo das coisas da fé, tanto quanto permitia a angustiante circunstância,

³² Bartolomeu de Las Casas, *Historia de las Índias III*, Cupsa, p. 72.

fazendo com que ele compreendesse que se quisesse ser batizado, iria para o céu, viver com Deus. O infeliz, chorando e gritando sua dor, como se estivesse sendo consumido pelo fogo, respondeu que sim; o padre, então, batizou-o e o índio, imediatamente caiu morto no solo”.³³

O conceito de salvação dos católicos era sacramental – pelo simples ato de batizar, e adquire, mesmo na visão dos missionários mais preocupados com a defesa dos índios, um aspecto absurdo. Um missionário relata:

Jesus permitiu que o cacique se fizesse cristão. O monge batizou-o, e ele pediu e obteve de Alvarado a graça de não ser queimado, mas enforcado. Cuauhtemoc, que também aceitou a verdadeira fé, também morreu de modo cristão. Os espanhóis enforcaram-no num cincho, mas puseram-lhe nas mãos uma cruz” (Chimalpahin, 7, 206).

Oviedo, militar espanhol, resumiu muito bem esse triste casamento entre religião e política, com sua famosa frase “Quem pode negar que usar pólvora contra os pagãos é oferecer incenso a Nosso Senhor?”

No Brasil não houve muita diferença. O extermínio indígena era justificado pelo catolicismo português, com argumentos, no mínimo, estranhos. Quando alguns portugueses descobriram que na língua tupi, não existem os fonemas L, R e F, até isso serviu como argumento para a conquista e evangelização forçada. Diziam que os índios deveriam ser cristianizados, mesmo que à força, porque sua própria língua demonstra que não tem “Lei, Rei nem Fé”.

Mas não foram apenas os povos católicos que cometeram tais atos de violência. Os protestantes que colonizaram a América do Norte também seguiram passos semelhantes. A colonização da América do Norte traz a marca dos puritanos protestantes ingleses que, não conseguindo implantar na Inglaterra seu modelo de governo teocrático, migraram para as colônias da América com o firme propósito de construir ali “o Reino de Deus na terra”.

Relatos da época da imigração contam que pregadores protestantes estimulavam seus ouvintes a fazer a peregrinação rumo à nova terra santa. Fazendo uso da Bíblia, interpretavam a viagem como um “novo Êxodo” – era necessário fugir da “escravidão do Faraó” (no caso, a Coroa inglesa), cruzar o Mar Vermelho (no caso, o Oceano Atlântico) e “tomar posse da terra prometida”, confiantes na promessa de que “toda a terra que teu pé pisar, será tua”.

³³ *Idem.* p. 29.

Em 1630, o pastor John Cotton, pregando num sermão de despedida aos passageiros do navio Arbella (uma das muitas embarcações de protestantes ingleses rumo à América), usou II Samuel 7.10: "Apontarei um lugar para meu povo, Israel, e o fixarei ali, para que ele possa viver num lugar próprio e não se mudar mais". Este é o mito de origem mais fundamental da cultura americana – a idéia de que os colonos são o novo povo escolhido por Deus para abençoar o mundo, e que sua terra, (A Nova Inglaterra) é indicada divinamente, como o foi a de Israel. Desse modo,

Aqueles protestantes austeros e virtuosos, os puritanos da Nova Inglaterra, estabeleceram, em 1703, por resolução de sua assembléia, um prêmio de 40 libras esterlinas para cada escalpo indígena e para cada pele-vermelha aprisionado. Em 1720, um prêmio de 100 libras esterlinas para cada escalpo; em 1774, depois que a Colônia de Massachusetts declarar certa tribo como rebelde, os seguintes preços: para o escalpo masculino, de doze anos para cima, 100 libras esterlinas; para prisioneiros masculinos, 110 libras esterlinas; para mulheres e crianças aprisionadas, 60 libras esterlinas; para escalpos de mulheres e crianças, 50 libras esterlinas.³⁴

Posteriormente desenvolveu-se nos círculos evangélicos americanos, a doutrina do Destino Manifesto, segundo a qual, Deus outorgara aquela terra ao seu povo, para, a partir dali, implantar seu Reino, uma terra de fartura, abundância e liberdade, e irradiá-lo para todas as nações. Este conceito firmase por volta de 1845, como expressão da convicção dos brancos norte-americanos de que seu país tinha um objetivo assinalado pela providência divina, de guiar o resto do mundo nos caminhos do progresso e da liberdade. Em um dos textos mais famosos da cultura americana, escrito por Herman Melville, em 1850, lemos::

Nós, americanos, somos o povo peculiar, escolhido, o Israel de nosso tempo; carregamos a arca das liberdades do mundo. Escapamos da escravidão, e além do nosso primeiro direito inato, o de abarcar um continente da terra, Deus nos proporcionou, como uma futura herança, os amplos domínios dos pagãos políticos, que ainda virão a reclinar-se à sombra de nossa arca. Deus predestinou que grandes feitos para a humanidade saíssem da nossa raça. O resto das nações deve estar na nossa retaguarda, pois somos os pioneiros do novo mundo, a vanguarda

³⁴ P. Schilling, *Dívida Externa e Igrejas.*, CEDI, 1989, p. 20,

da nova humanidade. Em nossa juventude está nossa força. Por longo tempo fomos céticos a respeito de nós mesmos e duvidamos se, realmente, o Messias político havia chegado. Mas ele chegou em nós.³⁵

A doutrina do "Destino Manifesto" permitiu aos americanos expandirem seu território inicialmente pequeno (o litoral leste) rumo às ricas terras do Oeste (época da corrida pelo ouro), além de anexar por meios violentos, a maior parte do México. Os territórios roubados ao México pelos Estados Unidos constituem os atuais estados do Texas, Novo México, Arizona, Utah, Nevada, Califórnia, Wyoming, Nebraska, Arkansas, Oklahoma e Colorado. O país asteca perdeu cerca de 60% de seu território, onde se concentrava a quase totalidade de sua enorme riqueza potencial (o petróleo do Texas, por exemplo). No século XX, os EUA anexaram ainda, a região do Canal do Panamá, que anteriormente pertencia à Colômbia (devido à sua importância estratégica para o comércio marítimo), e mantém sob férrea vigilância política e tutela econômica, países como Porto Rico. É também vastamente conhecida a interferência norte-americana em países da América Latina, financiando golpes de estado, implantando e sustentando ditaduras como a do Chile, Argentina, Paraguai e Brasil. Por isso um teólogo norte-americano, chama a atenção para o que ele denomina "idolatria da nação americana":

Acredita-se, nos Estados Unidos, que a nação americana ocupa lugar especial na história, como povo escolhido por Deus. (...) Acredita-se que os Estados Unidos representam o ponto mais alto do desenvolvimento da história humana. Isso justifica qualquer ato de violência perpetrado por nossa nação contra outros povos do mundo em defesa de nossos interesses porque, em última análise, nossos interesses são também os interesses de Deus".³⁶ (Robert Evans).

Essa crença é reforçada continuamente na cultura americana por filmes que mostram os norte-americanos como policiais do planeta e guardiães da "paz" no mundo. O filme *Independence Day*, por exemplo, mostra como os americanos salvam o planeta inteiro de extra-terrestres invasores, com participação direta do próprio Presidente na guerra. Tal como a antiga "Pax Romana", trata-se agora da "American Peace".

3.3. O novo império anglo-americano

³⁵ citado por M. Bradbury e H. Templey, *Introdução aos Estudos Americanos*. Ed. Forense, 1981, p. 86.

³⁶ Robert Evans, "Fundamentalismo e nova direita cristã". *Estudos de Religião* n. 7 (Caminhos para a liberdade). São Bernardo do Campo, IMS, agosto de 1991, pgs 151 e 179.

A mais recente guerra empreendida por Estados Unidos e Inglaterra contra o Iraque tem sido avaliada por muitos analistas políticos e historiadores como o ressurgimento do fenômeno da "guerra santa", uma nova cruzada, agora em moldes protestantes. Em diversos momentos da guerra, o nome de Deus foi invocado por Bush e Blair para abençoar as tropas e justificar a ocupação do Iraque. Bush adotou um discurso maniqueísta – o bem contra o mal –, deixando claro que o "bem" está do lado dos cristãos e o "mal" são todos os outros. Novamente, como no passado, o nome de Deus é invocado para justificar interesses políticos e econômicos. O mundo tem se rendido, pouco a pouco, a esta lógica religiosa maniqueísta.

Mesmo sem o aval da ONU, os americanos e britânicos empreenderam a guerra, mostrando que não se intimidam com qualquer poder político. Hybris? O fato é que os EUA assumiram a função de senhorios do planeta, arvorando-se o direito de despejar quem bem lhes aprouver mediante "denúncia vazia".

As conseqüências podem ser muito graves. Os povos muçulmanos se mobilizam cada dia mais em favor de uma contra-Cruzada, fazendo pressão sobre seus governos para que mobilizem os partidários do Alcorão contra os da Cruz. Talvez uma guerra de proporções mundiais só não tenha se desencadeado porque os próprios muçulmanos estão muito divididos entre si. Mas, naturalmente, entre os países árabes, é em nome do Islã que confrontam o Ocidente. Cada um dos lados enrola Deus em sua bandeira: o Islã enrola Alá. Os EUA mobilizam Jesus Cristo.

Recentemente, Tony Blair declarou que mesmo com motivo falso (a mentira sobre as armas de destruição em massa), a guerra foi justa. O problema é que ninguém pergunta quem concedeu somente aos americanos e britânicos o direito de ter armas de destruição em massa. Para eles, esse é um direito natural. É certo que Saddam Hussein é um megalomaniaco que se impôs pela força bruta e pelo culto à personalidade, mas também é fato que ele já integrou o seleto grupo de tiranos e ditaduras apoiados e armados pelos interesses ianques, tais como: "Papa" e "Baby" Doc (Haiti), Somoza (Nicarágua), Rehza Pahlevi (Irã), ditaduras sul-americanas, africanas e asiáticas. Hoje sabe-se que os próprios norte-americanos através da CIA ofereceram, no passado, treinamento especial a Osama Bin Laden e apoiaram Saddam quando a situação lhes era conveniente (contra Muamar Khadafi, da Líbia, por exemplo). Poucos sabem que, nos anos 80, o governo americano liderou na ONU o prêmio especial da UNESCO a Saddam Hussein por seus esforços educacionais no Iraque.

A guerra contra Saddam Hussein é apenas um oneroso episódio de uma disputa, muito mais grave, pelo controle geopolítico e econômico mundial. O terrorismo que Bush combate não é semente, mas fruto. Semente é o que os EUA querem plantar com suas atitudes unilaterais belicosas, com interesses

francamente econômicos. A guerra é do dólar contra o euro e pela garantia de mercados e suprimento de matéria-prima, especialmente o petróleo.

Nas cruzadas, iniciadas na última década do século 11, muitos eram os interesses. Os pobres queriam as glórias do céu; os cavaleiros, a aventura; o papa, a derrota dos islamitas; os reis, o prestígio e o poder que lhes facilitariam a expansão no próprio continente; os armadores venezianos, os lucros do transporte na travessia do Mediterrâneo. Na cruzada contra o terrorismo, os interesses são também diversos. Os banqueiros de Wall Street querem o controle do dinheiro do mundo, sob a proteção do FMI; os fabricantes de armas querem fornecer os instrumentos da agressão; o Estado de Israel quer a eliminação dos palestinos e as águas dos vizinhos; as corporações empresariais norte-americanas querem o controle dos recursos mundiais, começando pelo petróleo e gás do Oriente Médio e da Bacia do Cáspio.

O objetivo das cruzadas do início do segundo milênio era a Palestina e o que estivesse no caminho. O objetivo de Hitler era o domínio direto da Europa, unida sob o seu chicote, e o controle do resto do mundo. O objetivo de Bush é consolidar a vitória obtida sobre a antiga União Soviética na guerra fria e assegurar o controle político e econômico do Planeta, com o emprego dos meios bélicos. Como disse, cruamente, Colin Powell, os Estados Unidos não admitem poder multilateral. Em nome da segurança de seus negócios, querem a ditadura mundial.

4. O discurso da "Guerra Santa" no vocabulário religioso evangélico e um alerta teológico em prol de uma pneumatologia sadia.

Dentre as muitas funções da teologia na vida da Igreja, está a de servir como consciência crítica perante novos discursos religiosos. Nos anos 90 começou a se disseminar no vocabulário evangélico a expressão "batalha espiritual" e o ressurgimento da teologia do Deus guerreiro e conquistador. No século XIX, muitos hinos protestantes apresentavam o empreendimento missionário como uma "guerra" contra "inimigos aleivosos, romanos ou ateus". O teólogo e sociólogo presbiteriano Antônio Gouvêa Mendonça classificou esse tipo de religiosidade como "Protestantismo guerreiro" (O Celeste Porvir, cap. IV).

Um século depois, o protestantismo guerreiro ressurgiu em cânticos que apresentam o Deus guerreiro e militar. Os novos cânticos evangélicos falam novamente de soldados em guerra, anunciam a destruição dos inimigos e, a partir de referenciais bélicos, concebem uma nova eclesiologia. Na nova eclesiologia evangélica, a Igreja agora é "exército de Deus" que marcha sob as ordens de um Cristo militar, comandante, conquistador ou general, pronta para destruir e "queimar" todos os inimigos. Observamos que o poder das palavras

é bastante perigoso, pois, embora tomadas inicialmente como expressões simbólicas, o que nos garante que tais palavras não passem, no futuro, a serem interpretadas literalmente? Teremos o ressurgimento de fogueiras, agora protestantes, contra todos os não-evangélicos? A nova eclesiologia do "exército de Deus" canta, entre outros:

Pelo senhor, marchamos sim, o seu exército, poderoso é
Sua glória será vista em toda terra... toda arma contra nós
perecerá

O nosso general é Cristo, seguimos os seus passos,
Nenhum inimigo nos resistirá...

Caíam por terra agora, os inimigos de Deus
seja estabelecida a casa do Senhor"

Esse é o grande paradoxo da vida religiosa. Ela pode ser, ao mesmo tempo, fonte e inspiração de paz, como também fomentadora de guerra e violência.

A resposta teológica às ambigüidades da vida está na compreensão da natureza do Espírito Santo. O Espírito vence as adversidades sim, mas não pela violência e sim pelo poder transformador: "não por força, nem por violência, mas pelo meu Espírito" (Zc 4.6).

A compreensão correta da doutrina do Espírito Santo, longe de nos conduzir a um fanatismo grosseiro e violento, aponta-nos a possibilidade de resistir à violência e aos impulsos agressivos da natureza humana, mesmo sabendo que eles habitam as profundezas do nosso ser. É o que a Igreja chama "santificação".

A teologia da "batalha espiritual" é de simples compreensão e fácil assimilação. Parte do pressuposto maniqueísta (bem contra o mal) de que todas as práticas religiosas ou culturais vivenciadas fora do círculo evangélico são idolatria ou feitiçaria, estando, portanto a serviço de Satanás, o inimigo de Deus. Conseqüentemente, todos os que as praticam ou com elas tiveram contato, abriram em suas vidas "brechas espirituais" através do qual os demônios se introduziram. Em cursos sobre "batalha espiritual" é comum empreender um verdadeiro rastreamento no histórico familiar dos participantes, a fim de tomar conhecimento de envolvimento dos pais e avós com formas de religiosidade não-evangélicas.

Em cursos sobre "batalha espiritual", um longo questionário é distribuído aos participantes para que esses identifiquem as possíveis "brechas". Ali o catolicismo encabeça a lista de religiões hostilizadas. Aparecem também acupuntura, homeopatia e até hidroginástica. O questionário chega a interrogar se, no tempo em que freqüentava a Igreja Católica, a pessoa

chegou a "tomar hóstias", carregar imagens e velas em procissões, participar de novenas ou rezar o terço. Entre outras esquisitices, o questionário pergunta se a pessoa sonha com crianças, negros, parentes mortos ou padres. A intenção é desenvolver nos participantes, total antipatia para com outras religiões e motiva-los a declarar guerra "espiritual" contra essas práticas e seus divulgadores.

O problema maior dessa "teologia" reside no fato de que, na tentativa de "tapar as brechas da maldade", paradoxalmente, escancara sinais de violência. Mais grave ainda, é saber que tal violência é internalizada sem culpa nenhuma. Ao contrário, a partir de um processo de racionalização e da utilização bastante questionável de citações bíblicas, justifica-se a hostilidade, o preconceito e a violência simbólica e cultural.

Tal como ocorreu durante a conquista das Américas, são utilizados instrumentos teológicos para justificar a lógica da dominação. Na época da conquista, católicos e protestantes justificaram a dominação a partir do "direito natural" de cristãos contra pagãos. Hoje também se diz que o evangélico é "Filho do Rei", que desfruta dos privilégios do nepotismo brasileiro e que deve dominar e prevalecer sobre todos os não-evangélicos. Que frutos podemos esperar disso que está sendo cultivado?

O maior desafio a uma teologia comprometida com a inclusividade, a paz e o respeito às diferenças é desenvolver uma pneumatologia saudável. Uma sadia doutrina do Espírito Santo, comprometida com os valores maiores do evangelho não pode vislumbrar a violência (física ou cultural) como estratégia ou sinal de espiritualidade. Longe de ser demonstração de poder genuíno, a violência revela exatamente a carência de poder. Necessitamos de uma teologia que apresente o Espírito Santo não como destruidor ou aniquilador, mas como transformador. Em termos bíblicos, a atividade própria do Espírito Santo é transformar, nunca destruir. Pelo poder do Espírito, os corpos mortos são ressuscitados e as coisas velhas são tornadas novas. No Espírito, tudo aquilo que se apresenta como adversidade ou situação contrária à vontade de Deus é transformada pelo poder regenerador. Assim, a Bíblia fala em "novo céu e nova terra", "nova Jerusalém", "nova criatura", "novidade de vida" e "nova humanidade". Nesses tempos em que o sentimento religioso começa a assumir características bélicas, é preciso compreender que não se trata aí de excesso de espiritualidade, mas do oposto: falta de espiritualidade, que aponta para graves deficiências de ordem teológica na compreensão da natureza e ação do Espírito Santo.

Diante desse cenário perigoso, nós que acreditamos que Jesus Cristo, nosso Senhor, é o prometido "Príncipe da Paz", não podemos deixar de registrar nosso protesto pacífico e nossa esperança no ressurgimento de uma teologia que volte a falar de transformação histórica e espiritual com fé,

paixão, ardor e esperança. Se a teologia que ensinamos na UniFil não puder contribuir com isso em favor do povo de Deus e suas necessidades, só nos restará conviver com a angústia, a amargura e o desespero da violência.

Liderança na Igreja
Uma avaliação como contribuição para uma Teologia Reformada Viva¹

Dr. E.A.J.G. Van der Borgh^{*}
Vrije Universiteit Amsterdam

1. Vivendo a Teologia Reformada

No Instituto Teológico Reformado Internacional nós denominamos nossa prática de teológica sistemática 'Teologia Reformada Viva'. Nossa opinião é que deveríamos sempre ter uma teologia viva. Tradicionalmente, teologia sistemática está relacionada com a "Dogmática". A palavra *dogma* para muitas pessoas tem a conotação de alguma coisa imutável, coisas que você deve aceitar sem encontrar uma explicação racional para isso. Lembro-me de ter começado meus estudos em Bruxelas com a intenção de especializar-me em exegese do Novo Testamento. Minha expectativa da dogmática era que seria algo maçante e cansativo, tendo que aprender as confissões de cor. Depois das primeiras, aulas tudo mudou. A introdução aos discernimentos teológicos de teólogos como Agostinho de Hipona e Karl Barth foram fascinantes. Eles lidavam com assuntos que me eram bem familiares. Por exemplo, como posso ler a Bíblia e entendê-la como Palavra de Deus e, ainda assim, não a ler com uma visão fundamentalista? Por que a Igreja primitiva enfatizou que Jesus Cristo não era apenas um homem inspirado, mas também verdadeiro Deus? Essas pessoas estavam lidando com o mesmo tipo de perguntas que eu quando tentei entender as Escrituras para proclamar as Boas Novas. Foi aí que mudei de idéia. A Dogmática era um material fascinante, que me desafiava a pensar sozinho. No final, eu mesmo fiz minha teologia sistemática.

A Teologia é "viva" não somente porque lida com assuntos que sejam relevantes hoje em dia, mas também, porque não dá respostas antigas às novas perguntas, desafiando-nos a dar novas respostas em novos contextos. De fato, cada nova teologia é contextual. Assim por exemplo dar respostas já prontas de Calvino ou Barth pode não ser suficiente. Em primeiro lugar, estamos conscientes do contexto em que eles formularam esses discernimentos como dogma Cristão? Seus discernimentos são aplicáveis hoje? Talvez sim, talvez não! Deveríamos enfatizar outros aspectos?

¹ Conferência proferida como aula *Magna na UniFil* em 14 de Fevereiro de 2005, início do ano letivo.
Publicado com autorização do autor.

Isso nos leva à palavra 'Reformado' na "Teologia viva reformada". Se reformado é entendido como anti Católico Romano ou uma tentativa de apenas repetir o que os Reformadores afirmaram, podemos acabar não sendo "reformados" afinal. Os teólogos líderes da Era da Reforma tentaram voltar as Escrituras, também fazendo uma releitura dos Pais da Igreja. Uma boa Teologia Reformada não é apenas confessional, mas também ecumênica. Dessa forma, Dietrich Bonhoeffer advertiu aos Cristãos Luteranos nos anos trinta do século 20 que, apenas repetir "somente pela graça", as famosas palavras de Lutero, sem levar em consideração os diferentes contextos, poderá baratear a graça.

Fazer teologia no Brasil é um empreendimento fascinante. Somos desafiados a desenvolver uma teologia viável para um contexto de globalização e exclusão social. Como a igreja pode se comunicar? O que Deus está desejoso de dizer através da proclamação das escrituras no Brasil de hoje?

Como estímulo para seu próprio trabalho dentro da teologia viva, descreverei alguns resultados de minha própria pesquisa, que visa desenvolver uma teologia viável para o ministro ordenado do século 21. Espero que isso o desafie a pensar sobre a compreensão da liderança em sua igreja. Vou começar com a descrição do contexto europeu dentro do qual realizei minha pesquisa sobre teologia do ministério. Depois, explicarei por que as Igrejas Protestantes se sentem desconfortáveis com esses tópicos e por que escolhi uma abordagem ecumênica. A principal parte da palestra enfocará os 12 blocos de edifícios teológicos que eu identifico como fundamentais para a teologia do ministério. Terminarei com uma pergunta.

2. Profissionalização e personalização do ofício na Europa.

Recentemente o Parlamento europeu aceitou a primeira versão da constituição da União Européia. Um dos itens mais difíceis foi a possível referência a Deus. Alguns países queriam que isso fosse incluído, mas, finalmente, não houve maioria para isso. Isso ilustra a Secularização da Europa. Na vida pública e privada em geral as pessoas se sentem desconfortáveis quando alguém se refere a Deus ou ao transcendente, pelo fato de que opiniões religiosas são consideradas de cunho pessoal. Nesse clima, as igrejas da Europa estão atravessando um período terrível. Colocando em terminologia comercial, já não são mais os líderes do Mercado em ética ou fé. Para questões de moral, as pessoas recorrem aos filósofos, que fornecem respostas éticas sem cunho religioso, em questões de espiritualidade, eles podem fazer contato com todo tipo de gente que se especializou em aspectos da conhecida religião da Nova Era. A parte autóctone da população está perdendo contato com a religião das igrejas históricas. Para ser mais específico, na Bélgica, menos de 10% das

peças freqüentam as igrejas com regularidade. E os que vão, são na maioria, idosos. Na percepção da maioria dos jovens, igreja é coisa do passado. Nesse clima, não é fácil ser pastor de uma Igreja ou Ministro Protestante quase sem exceção e muitos não se sentem confortáveis em seu ofício de ministro. Gerben Heitink, professor de teologia prática na Universidade livre de Amsterdã e aposentado recentemente, na ocasião de sua aposentadoria escreveu sua *Biografie van de dominee* ("Biografia do Clérigo"). Com esse livro, ele tornou nosso problema mais simples de ser tratado. Ele salienta o impacto das mudanças sociais nos contextos eclesiais na função ministerial. Nesse contexto, a divergência crescente nas esferas pública, social e privada desempenha um papel muito importante. O resultado é que, primariamente, espera-se que o ministro demonstre um alto nível de competência profissional em níveis maiores de hermenêutica e ensino. Mesmo assim, tal especialidade não produziu mais autoconfiança. Ao contrário, trouxe mais incerteza. A razão disso é que os padrões de sua profissão estão cobertos de incertezas – longe de estarem firmemente estabelecidos como em tempos passados. Heitink, mais adiante, salienta que a habilidade pessoal de comunicação é altamente valorizada como o mais importante elemento na comunicação do evangelho. Isso coloca um pouco de pressão extra nos ombros do ministro. Sua maturidade espiritual já não conta mais, mas sua habilidade de comunicar-se é que importa. Por essa razão, as igrejas procuram pessoas de boa aparência e comunicativas, no caso de abrir uma vaga. Gente que tenha uma personalidade amigável que atrairá as pessoas às igrejas mais que qualquer profundidade espiritual.

Essa incerteza e pressão, juntamente com a diferenciação de tarefas e papéis e a perda geral de status – tudo isso provoca a perda do encanto pela função clássica de ministro. Um número crescente de formados em teologia ocupa cargos de funcionários num serviço central da igreja, como professores numa função pastoral de uma instituição, ou ministros com atribuições especiais no campo da assistência de caridade. Outros, simplesmente optam por uma carreira secular. Para os restantes, muitos, num estágio ou outro, encontram-se numa crise de fé pessoal. Como consequência, vezes se levantam sugerindo que ser pastor não deveria ser uma função vitalícia, mas uma profissão de tempo limitado na vida.

Como lidar com uma situação como essa? Heitink está convencido de que o tempo em que um pastor trabalhava sozinho e era generalista já passou. Em vez disso, ele vê um ministério orientado para a sociedade, em que cada ministro com sua própria especialização trabalhará numa complementaridade com seus colegas de uma equipe regional dirigidos pelo pastor titular. Como

teólogo prático, Heitink dá uma importante contribuição para uma renovação do ministério com respeito ao futuro.

As soluções de teologia prática, como de Heitink, precisam ser acomodadas dentro de uma moldura teológica mais ampla, determinada pela clara percepção do que a igreja e o ofício de pastor são de fato. O ofício nada tem a ver com a lei eclesiástica e a organização prática da igreja, como também requer uma clara interpretação teológica. Uma compreensão clara de que o ofício na igreja está relacionado diretamente a uma compreensão da igreja. Um sentido e propósito novos se fazem necessários, se queremos renovar o ofício. Atualmente, é necessária com urgência uma reflexão renovada da teologia do ofício eclesiástico. Dessa forma, não podemos fugir de perguntas como: Qual é a identidade essencial do Ministro? Qual a função mais essencial do Ministro? Em meio às circunstâncias de mudanças, o que deve permanecer?

3. Uma questão problemática para os Protestantes

Heitink diferencia três aspectos da existência do Ministro na igreja: pessoa, profissão e ofício, mas o terceiro aspecto, ofício, é pouco desenvolvido. Na apresentação de Heitink, o ministro é a figura por excelência, que lança uma ameaça e uma sombra sobre os ganhos da Reforma relacionados ao ofício. – o sacerdócio de todos os crentes. Com sua visão, Heitink ilustra muitos teólogos Protestantes. Ficam impacientes logo que se começa a falar do ministério pastoral. De uma forma negativa, o tom sempre é de preocupação com que o ministro possa exaltar-se acima dos outros crentes. Quando o ofício do ministro floresce, muitos teólogos, dentre eles aqueles com mentes mais ecumênicas, de repente se sentem obrigados a exorcizar demônios do Catolicismo Romano advertindo contra o clericalismo, hierarquismo, sacralismo e sacramentalismo.

Não há nada de errado com o fato de estar alerta ou até mesmo alérgico no tocante a tais elementos na teologia Protestante liberado do ofício. Como um assunto específico, de um lado da teologia Protestante, eles (os que estão alerta) deveriam permanecer como parte do debate ecumênico do ofício. No entanto, torna-se um problema quando se tenta bloquear qualquer outra teologização sobre o significado do ofício.

Isso ocorre quando problemas relacionados ao ofício são reduzidos ao problema de poder. A gratidão pelos benefícios prestados por meio do ofício é embaçada pelo medo do abuso do poder. A questão é se isso faz justiça à intenção dos reformadores. De fato, eles contenderam contra o poder e as

exigências do ofício, assim como o próprio Deus o fez, falando em sua Palavra, mas nunca questionaram a proeminência do ofício em si ou da orientação espiritual como algo instrumental. Portanto, a questão não deveria ser “como mantermos o ministro em cheque?” Mas em vez disso “Como a igreja deveria ser organizada para otimizar o falar de Deus para nossa geração, através da proclamação das Escrituras, e otimizar a edificação do amor da comunidade de fé agrupada em torno de Jesus Cristo?” Cheguei a essa formulação através de uma abordagem ecumênica da teologia do ofício, especialmente em texto sobre o ofício, contido no documento BEM-de *Faith and Order* (fé e ordem) de 1982. Através dessa questão positivamente colocada, o papel do ministro poderia ser concebido com grande clareza. Precisamente num momento como esse, com a igreja buscando laboriosamente um caminho nesse mundo secularizado e um ambiente de globalização, uma figura clara nos poderia ser útil grandemente para conservar na igreja tais pessoas que são úteis oferecendo orientação espiritual, *manter a cabeça fria*. O que é importante é saber exatamente em que consiste sua principal tarefa, qual é o seu papel, para quem ou para que você trabalha, e finalmente saber quem você é. Ser ou não ser: eis a questão.

4. Uma questão ecumênica

A questão do que significa ser Ministro na igreja não é especificamente um assunto protestante. É uma questão realmente ecumênica, que se relaciona com a essência do ofício de vigário na tradição Anglicana, do sacerdote na tradição da Igreja Católica, ou do Patriarca na Igreja Ortodoxa. Quase todas as tradições cristãs reconhecem a necessidade de liderança da igreja através da explicação das Escrituras ou ministração dos sacramentos para se construir a congregação. Por isso que peço uma abordagem ecumênica da questão do ofício. Pela mesma razão, estudei em minha dissertação não apenas a Teologia Reformada do Ofício, mas também do Batismo, Eucaristia e Ministério (*Baptism, Eucharist and Ministry*) a convergência do texto Fé e Ordem (*Faith and Order*) de 1982. Vou enumerar os seguintes aspectos para uma teologia reformada do ofício da pregação.

5. Doze blocos construídos para a compreensão da identidade do ofício

1. A questão do ofício é eclesiológica

A questão do ofício pode ser respondida se apenas conseguirmos responder o que é a igreja. Ou, colocando de uma forma diferente, a questão do ofício não é apenas um problema de ordem na igreja, como foi pensado por muitos dos participantes da primeira conferência Mundial de *Faith and Order* (fé e ordem

em 1927. O problema do ofício também não pode ser reduzido sobre a extensão em que ofício possa impactar as necessidades sociais do momento. As necessidades não são observadas, mas a compreensão da igreja é que é essencial para o entendimento do ofício na igreja. Isso quer dizer que a *martyria*, a *diaconia* e a *leiturgia* da igreja, são constitutivos para os ofícios nela.

2. *Missio Dei* como premissa e ofício da igreja

A igreja se origina em Deus que chama e envia pessoas com uma visão de salvação do mundo. Por esse propósito, Jesus veio e deu sua vida. Com esse mesmo propósito Deus enviou o sopro do Espírito. A igreja e, indiretamente, o ofício da igreja, não são as próprias entidades, mas receber significado somente na perspectiva triúna de *missio Dei*. Essa premissa tem determinado as conseqüências da compreensão da igreja.

A igreja dessa forma, em princípio, permanece aberta ao mundo, pois ela não tem um fim em si mesma, mas é um instrumento com a visão de proclamação das obras de Deus na História. Com isso o ofício na igreja se torna claro e não pode ser apenas de orientação e preparação, equipando as pessoas dentro da igreja, mas primariamente visa à proclamação da Palavra às pessoas que não pertencem à Igreja de Cristo. Para se desenvolver uma teologia em um contexto de globalização e exclusão social como feita aqui na UNIFIL, requer-se uma eclesiologia que esteja aberta para o mundo. Essa é precisamente a compreensão da igreja e o ofício como um instrumento dentro da moldura de Missões de Deus, que cria o espaço do desenvolvimento de uma teologia que não encapsula a igreja e um ofício que não tranca o ministro dentro da igreja. O ofício na igreja é um princípio de direcionamento para o mundo.

Se a igreja e seus ofícios se originaram na missão de Deus, então, em Segundo lugar, resulta em que o ofício seja primariamente entendido e experimentado como uma chamada. Não é um sucesso flutuante da igreja e ofício na história que forma a pedra fundamental, mas é Deus que mantém as chamadas individuais. A história do conceito de chamada é bastante difícil, mas, no momento, não encontro outra que melhor ilustre onde a igreja e ofício encontram sua motivação mais profunda fora deles mesmos. Por causa disso, as igrejas e seus ofícios permanecem responsáveis e tendo que dar conta de cada contexto histórico. Podemos tirar também coragem e energia para perseverar mesmo nos momentos mais difíceis na sociedade e igreja. Por princípio, essa compreensão do significado do ofício é a chamada de um pecador entre os pecadores. Em *Working the Angels: the shape of pastoral integrity*, (*trabalhando os anjos: formação da integridade pastoral*), o pastor

americano Eugene H. Peterson escreveu com propriedade sobre os elementos do dia-a-dia, como o uso do tempo disponível, a função de ser um exemplo, a necessidade de ser um exemplo, de ter um estilo de vida apropriado, o equilíbrio entre a profissão e a chamada, etc. Com relação a isso poderíamos mencionar a iniciativa de Dietrich Bonhoeffer que, na situação de crise de uma Alemanha pré- Guerra, fundou um seminário em Finkelwalde. O perigo dos Ministros se desviarem do caminho exige uma espiritualidade saudável acompanhando o ofício. Tal ponto de partida, dessa espiritualidade, deve ser contra-balançado com a teologia do ofício. Inversamente, a compreensão teológica do ofício como chamada é um bom ponto de partida para uma saudável espiritualidade de ofício.

3. O ofício no contexto da igreja como comunidade carismática de fé

Em terceiro lugar, é importante ancorar o ofício que dá orientação espiritual em meio à comunidade carismática de fé, estabelecido pelo Espírito Santo com a mutualidade e diversidade de dons. Graças a esse charismata, essa comunidade pode verdadeiramente funcionar como um "sacerdócio de todos os crentes". O ofício na igreja deveria, portanto, ser a descoberta, o estímulo, o encorajamento, apoiando os dons que são construídos pela comunidade de fé. A comunidade de fé não é uma multidão imatura que necessita de orientação, mas, primeiramente, uma comunidade de fé, e como tal, uma comunidade estabelecida com dons que, como povo de Deus, tem sua própria responsabilidade e tarefa no que diz respeito a seu testemunho no mundo, assim também como em que direção a igreja está se conduzindo. Para aqueles que são arraigados em denominações congregacionais, isso parece muito óbvio, mas, no caso das igrejas de tradição reformada, isso é menos ensinado e praticado.

4. Ofício como função: serviço à Palavra

É mérito dos reformadores o fato de terem re-padronizado funcionalmente o ofício: O ofício consagrado é de serviço à Palavra. Nesse ponto, eles não somente se distanciaram do uso da linguagem ontológica no discurso sobre o ofício, mas também retificaram o conteúdo essencial do ofício. Se Deus está encontrando seres humanos através de sua Palavra, então realmente importa que o ofício na igreja seja para o serviço de tal forma que, através da ministração da Palavra, a voz viva de Deus possa ser ouvida. Ser um Ministro tem tudo a ver com receber e compartilhar a "Voz de seu Mestre". É possível imaginar algo tão magnífico quanto isso? A Reforma Teológica afirma que a obra do servo da Palavra tem um caráter oficial, porque seu conteúdo é qualificado como proclamação do evangelho pelos meios de explicação da

escritura. O ideal do Ministro Protestante é o de uma pessoa com treinamento acadêmico, treinamento como um especialista em exegese. Essa é a contribuição que permanece da Reforma para a teologia do ofício. A orientação espiritual acontece através da proclamação do evangelho e, por isso, somente um treinamento mais intenso é o ideal. Dessa forma a variante Protestante do ofício para orientação espiritual manterá também no futuro sua significação num círculo de vários sustentadores do ofício de outras igrejas. Como alguém que está hermeneuticamente ocupado mediando entre a Escritura e o contexto, ele terá que permanecer como um especialista de um pólo da Escritura e, assim, somar valores adicionais ao desenvolvimento ecumênico do ofício espiritual na igreja.

5. O ofício eclesiástico como símbolo

O ofício não é apenas uma função: é em quinto lugar, também um símbolo, referente a Cristo e a Deus. O ministro é chamado para representar o Senhor na igreja e na cultura. Quando isso funciona bem, o ministro se torna uma referência de Cristo e de Deus para o povo. Isso ocorre porque a função e pessoa podem ser distinguidas, mas não separadas. Que terminologia se encaixaria melhor para descrever esse caráter simbólico do ofício? A expressão oficial Católica Romana é "in persona Christi", enquanto a tradição Ortodoxa prefere "ícone de Cristo". No Protestantismo Clássico, a descrição "representação de Cristo" ocorre, mas sempre muito experimentalmente. Mais importante que o termo é o assunto em si, isto é, o ofício não pode ser descrito meramente em termos de função, mas também como um sinal referindo-se a Cristo. Tradicionalmente, os Protestantes têm alguma dificuldade com o aspecto simbólico, temendo a ontologização do ofício, como também possível legitimação do abuso do poder – em minha opinião, não sem nenhuma razão. Mesmo assim, o ofício como um símbolo, com frequência, não tem sido completamente entendido. Muitas pessoas associam-no com o papel do pastor na liturgia, mas o sentido é muito mais amplo. Na realidade o ministro não pode tirar simplesmente sua existência simbólica como tira sua roupa litúrgica ao final da liturgia. Numa visita pastoral o ministro pode até preferir falar dos resultados dos jogos da noite passada, mas para o paroquiano, o ministro é alguém que aponta para Deus. Na descrição do ministro como um símbolo, não se deseja focalizar a pessoa do pastor. Se os símbolos funcionam assim, de fato estão distorcidos, porque no ministério como símbolo, o centro não é a pessoa do ministro, mas a referência que é Cristo. O sustentador do ofício é um símbolo de Cristo, jamais longe do serviço da Palavra nem dos sacramentos. O conceito de ser um símbolo traz alguns problemas a serem tratados, mas nem Calvino conseguiu se dissociar disso. Para ele, existe uma conexão ao discernimento que Deus aparentemente

comunica conosco selecionando indivíduos para serem Seus porta-vozes. Na literatura ecumênica, isso é chamado de "a natureza pessoal do evangelho Cristão e ofício" ou, às vezes, "O escândalo da particularidade enquanto Modus Operandi de Deus".

6. O ofício da igreja como função e sinal de unidade

O ofício na igreja é um instrumento dado por Deus para guardar a identidade da igreja. Na doutrina Tradicional Protestante, isso foi entendido pela observação da pregação bíblicamente pura da Palavra e ministração dos sacramentos. Aprendemos com a História das igrejas protestantes que a razão para muitos cismas, por causa de opiniões divergentes, foi sobre o que significam a pureza da pregação e a ministração dos sacramentos. Esse é um grave problema. A falta de *sensus unitatis* é a heresia da igreja reformada. Com muita frequência a teologia do ministério esqueceu-se da regra hermenêutica da Igreja Primitiva de aceitar diferentes significados dos versos das Escrituras literalmente, tanto o sentido alegórico, quanto o moral. O Ministro da Palavra Protestante, com frequência, tinha que escolher entre um e outro para manter a identidade da igreja, em vez de abrir espaço para mais uma interpretação na igreja. De fato, aqui encontramos um ponto fraco na Teologia protestante do ofício. Nessa tradição, o papel dele na igreja é desempenhado fortalecendo-se a unidade, até então bem pequena. Precisamente como pregador da palavra, o ministro é por excelência chamado à vigilância e simboliza a unidade da igreja. O ofício na igreja é um instrumento dado por Deus para promover e guardar essa unidade. Ao representar e apontar para Cristo, o ministro é também um sinal da unidade. Nesse sentido, muito pode ser aprendido de outras igrejas. Em muitas delas, bispos e presbíteros também representam uma conexão fechada de comunhão com as outras igrejas. Regionalmente, o sustentador do ofício representa sua igreja local, enquanto, inversamente, localmente, ele/ela representa uma igreja mais ampla.

7. O ofício da igreja como função e sinal de continuidade com a igreja dos apóstolos

Guardando a identidade da igreja, um ofício tem, além do papel de guardar a unidade, também tem o papel de observar a continuidade da igreja apostólica. A igreja de Roma rotulou a Reforma como movimento cismático porque sua linha oficial de sucessão apostólica foi abandonada. Essa linha de argumento fez com que os reformadores retirassem o ofício da sucessão apostólica. Como resultado disso, a significância do ofício servido como continuidade permaneceu pouco relevante. Ainda assim, de acordo com os reformadores, o

ofício é o serviço da Palavra e, conseqüentemente, serve à unidade, continuidade e com palavras do senhor, que prometem Salvação, testificada pelos profetas e apóstolos preservada e comunicada através da História. Esse cuidado pela continuidade da Igreja Apostólica vem da expressão, entre outras, do desejo de ouvir a todos os livros canônicos, e não apenas àqueles que, num certo estágio, parecem conectar-se com o espírito da época. Além disso, é enfatizado que nós não deveríamos tentar entender o testemunho da Escritura por nós mesmos, mas, em vez disso, dialogar com aqueles que nos precederam na interpretação da Escritura. O que eu clamo para que seja feito, também na tradição reformada, é formular a continuidade com a igreja apostólica mais explicitamente como uma das tarefas do ministro ordenado. O ministro como servo da Palavra, continuamente tenta entender a palavra do Senhor em sua completa relevância, ouvindo com cuidado as Escrituras. Ele sabe que deve fazer isso em primeiro lugar, mas encontra-se seguindo as pegadas de seus antecessores, que fizeram o mesmo antes dele, em seu próprio tempo e lugar. Precisamente como servo da palavra, ele está bem-posicionado para guardar e simbolizar a continuidade. Vista dessa perspectiva, é alarmante que o objeto da patrística está no processo de desaparecimento do currículo Teológico. Em outras palavras, ao pregar a palavra, o ministro nunca está completamente livre. Ele não dá expressão a exegese individual, mas sendo de uma certa tradição, sua exegese não se distancia da exegese que carrega sua própria autoridade, dada por outras no curso da História.

Um tempo apropriado para iluminar esse aspecto de continuidade é a ocasião da confirmação de um novo ministro. Seria mais significativo deixar que isso fosse feito por alguém com uma responsabilidade supralocal de supervisão. A confirmação de um novo ministro em seu ofício não é um caso de mero interesse pela paróquia local, mas primariamente para uma igreja que se considera firme na tradição apostólica. É por isso que muitas igrejas mantêm o cargo de Bispo, a confirmação do novo ofício é reservada aos bispos.

8. O ofício como uma função litúrgica primariamente.

Em oitavo lugar, a liturgia é o lugar primário para a prática do ofício. Com a congregação reunida em torno do púlpito e da mesa, o serviço do ministro permanece um sinal da volta do Senhor e do encontro triunfal com Ele. O Ministro é incapaz de mediar tal encontro, pois quando as pessoas compreendem que estão falando com o Senhor, isso é graça, mas o que ele pode fazer é criar, através de seu trabalho, as condições de tal encontro. Como servo da Palavra, o ministro tem um papel central a cumprir no culto, não apenas pregando, mas ministrando os sacramentos, o serviço da oração e intercessão, e na condução pastoral do culto. Eu clamo por uma consciência

maior ao se lidar com essa função e papel , que também está conectado com o caráter representativo do ministro na condução de um culto.

9. O ofício ordenado

O que é que distingue um ministro ordenado de um outro membro da paróquia? Muita gente é tentada a reduzir essa distinção para uma diferença no treinamento, principalmente com relação ao estudo teológico. Porém, isso não é justo, pois nem todos os teólogos são ministros. A real diferença entre o ministro e os outros paroquianos deve ser a ordenação. Esse rito, venerável e estabelecido nos tempos mais antigos da Igreja, consiste da chamada pelo Espírito e imposição de mãos, que marca o fim do período de descoberta do charisma, *vocatio*, *electio/receptio*, e o início de um serviço pelo qual o recém ordenado passa a ter um relacionamento novo com a comunidade de fé. Essa nova capacidade é a de supervisor espiritual da comunidade de fé, através da ministração da Palavra e dos sacramentos. Essa tarefa é essencial para a continuação da vida e missão da comunidade de fé. Sem as pessoas que pregam a Palavra e ministram o sacramento, que pode se unir juntamente com a comunidade e assumir a liderança como chamado de Deus, enviado por Cristo, cheio do poder do espírito santo, reconhecido pela comunidade de fé, o futuro de sua comunidade de fé seria extremamente incerto. A ordenação simboliza o serviço, tão necessário à salvação. A ordenação é um sinal de mudança de relacionamento com a comunidade de fé. Pode ser descrita como ontologia relacional, sendo colocado num novo relacionamento com a comunidade de fé.

10. O ofício ordenado e leigo

Em todas as probabilidades, muitos de vocês já se perguntaram por que os anciãos e diáconos estão tão claramente ausentes em minha história. Até esse ponto eles não foram mencionados propositadamente, porque, em minha opinião, esses dois ofícios estão em categorias diferentes. Essa também era a opinião de Calvino, que em seu *Cristocracia*, introduziu na igreja três outros ofícios, além do Servo da Palavra. No entanto, nem a prática da Igreja Genebrina nem a teologia do ofício elevaram esses ofícios a níveis mais elevados que o de ofícios auxiliares. Calvino não usa as palavras "ofícios auxiliares", mas subentende-se pela forma que eles funcionavam comparadas ao ofício do pastor. Embora ele considerasse todos os quatro como ofícios completamente satisfatórios, o de pastor era o mais importante, simplesmente porque Deus havia escolhido continuar a nos falar através das Escrituras e pela boca das pessoas que anunciam essa Palavra. A pessoa que pratica o serviço da Palavra permanece no ofício central, pois Deus quer continuar falando a nós

através de sua Palavra. A ordenação é o rito pelo qual essas tarefas principais são marcadas. Essa é a razão pela qual Calvino, em suas *Institutas*, restringe a ordenação somente aos servos da Palavra. Ele era bem consciente do que representa a ordenação de diáconos e ministros na igreja primitiva. Sobre a ordenação de anciãos não há referências. Essa também foi a razão por que foram deixados de fora do relatório BEM, na seção do BEM que fala do ofício como "ministério ordenado", pois o ofício de ancião e diácono é, de fato, ofício eclesiástico, porém não ordenado.

Se é assim, que dizer da primeira linha do sínodo de Emden de 1671, afirmando que nenhum ofício deve governar outro? Primeiro, em Latim, as palavras "nenhum ofício deve governar outro" refere-se a cada grupo de ofícios separadamente. Nenhum servo sobre outro servo, nenhum ancião sobre outro ancião, nenhum diácono sobre outro diácono. Mesmo que se possa interpretar essa linha como uma proibição de dominação sobre diferentes ofícios com relação uns aos outros, há um problema. A diferença entre ofícios leigos e ordenados não é uma distinção hierárquica. Não se trata de mais alto ou mais baixo, de diferenças de tarefas, mas uma necessidade de continuidade da igreja. O ofício do ministro ordenado ao 'esse' da igreja. Sem pregação não há igreja. O ofício de ancião ou diácono, por outro lado, pertence ao 'bene esse' da igreja.

Clamo por uma Teologia Protestante renovada do ofício. Esses ofícios podem ser claramente distinguidos e podemos dar-lhes oportunidades em direção ao futuro. Uma teologia protestante do ofício começando da equivalência dos três ofícios existentes, não irá, em minha opinião, chegar a lugar algum, porque os assuntos estão colocados num contexto errado. O ofício do servo da Palavra é ordenado e deve ser entendido como ofício que oferece orientação experimental através dos serviço da Palavra e dos sacramentos- tal como tem funcionado praticamente em todas as tradições cristãs. Para a extensão ecumênica mais ampla desse ofício, essa perspectiva é fundamental. Martelar a equivalência dos três ofícios mantém o ofício de ministro aprisionado em uma moldura Calvinista muito limitada, afastando-se da premissa do ofício como um problema de poder, em que o ministro deve ser observado muito cuidadosamente para sempre.

Enfatizando a individualidade dos ofícios leigos de diácono e do ancião, esses ofícios também tem mais chances para o futuro. Quanto aos conteúdos de seus respectivos ofícios, qualquer tipo de envolvimento poderia acontecer, mas pode ser que as necessidades de nosso tempo sejam diferentes e outros ofícios precisem ser criados. Por agora, vamos deixar assim.

11. Ofício e liderança

Os Protestantes, em particular, são sempre ansiosos para enfatizar que ofício é serviço. Ofício na igreja é serviço para a Palavra e permanece no serviço da edificação carismática da igreja. Mesmo assim, conciliar o ofício basicamente envolve assumir liderança na igreja e isso tem a ver com responsabilidade, receber e praticar a autoridade. Praticar o ofício é praticar o serviço, mas não altera o fato de que o ofício num sentido muito real tem a ver com o exercício do poder. Sem medir palavras, Calvino afirma que (na primeira sentença do terceiro capítulo do quarto livro das *Institutes*): ofício tem a ver com a administração da igreja, governo, de acordo com a vontade do Senhor. A reflexão sobre o ofício está fundamentada na orientação à igreja. Biblicamente falando: ofício é *episkopé*, supervisão. Portanto, em nossa tradição, devemos estar atentos, porque enfatizar o caráter do serviço do ofício não tem um efeito conciliador. Mesmo dizendo isso, o ofício está subordinado à autoridade da Palavra e não estamos livres da pergunta com respeito à autoridade. Uma orientação precisa ser dada, se nos recusarmos a discutir isso numa teologia saudável, então o poder será exercido, mas não da forma apropriada. Dessa forma, a aversão das igrejas reformadas à hierarquia oficial leva, com frequência, a estruturas burocráticas, nas quais ninguém é pertinentemente responsável e o poder se torna difícil, senão impossível, de se lidar ou controlar.

De que maneira a orientação pode ser dada? Da tradição ecumênica já aprendi que isso deveria acontecer de uma forma tripla: comunal, acadêmica e pessoalmente. Vamos aplicar isso na paróquia local. A orientação deve ser exercida comunitariamente quando as escolhas básicas a respeito da paróquia são confrontadas, discutidas e, finalmente, decididas numa reunião da congregação. A orientação é exercida colegiadamente, através da obra do conselho da igreja. Os portadores do ofício juntos determinam a política do dia-a-dia e a estratégia para a igreja. Finalmente, o ministro carrega sua própria responsabilidade. Ele não pode em todas coisas esconder-se atrás do Concílio da Igreja. Nem mesmo sua exposição da Escritura deve ser submetida a esse concílio. Às vezes, ele terá que tomar decisões que envolverão uma avaliação pastoral da situação, sem possibilidades de que tudo possa ser compartilhado com o Concílio da Igreja. Na tradição protestante, essas três maneiras de liderar - pessoal-colegiada e comunitária - trazem geralmente um equilíbrio satisfatório à paróquia local.

12. O exercício pessoal do ofício em nível supralocal

Na estrutura reformada clássica, falta orientação em nível supralocal. Familiarizamos-nos com orientação dada da forma colegiada via meios oficiais: sínodos rurais, sínodos provinciais, palestras, etc. O que falta, porém, é o exercício continuado da *episkopé* nesse nível. Uma pessoa que, em nível regional, é responsável pela orientação pessoal a respeito da missão da Igreja, é quem pode, em minha opinião, acrescentar mais valores à igreja. Um ofício pessoal, representativamente exercendo liderança espiritual em nível supralocal seria um suplemento ao exercício comunal do ofício. Com essa estrutura, o caminho para a ordem hierárquica na igreja é um princípio eliminado. Muito dependerá da maneira que o ofício for exercido. A orientação dada pelo bispo deveria ser exercida como a de um supervisor espiritual, que visita, encoraja, fortalece a seguir firme no caminho do Senhor. O bispo primeiramente não deve ter o princípio de um empresário com uma grande tendência jurídica. Em vez disso, deve possuir uma forte inclinação litúrgica e pastoral.

Tenho consciência de que muita gente tem certa "fobia" e falta de compreensão com o ofício do bispo. O bispo pertence ao contexto complementar dos elementos pessoais, comunais e colegiados do ofício.

Retorno à minha introdução. Uma teologia viva é desafiadora. Cada contexto pede uma teologia contextualizada. Os blocos de construção para a teologia do ofício na igreja são apresentados na esperança de que possam não somente ser úteis no contexto Europeu, mas também em outras situações, como por exemplo, no contexto Brasileiro globalizado e com exclusão social. Embora sendo originário de dentro de um contexto denominacional e regional específico, tentei distinguir elementos da teologia do ofício que transcendem o mero regionalismo e as limitações denominacionais. Cabe a vocês avaliarem essa minha tentativa.

* E.A.J.G. Van der Borcht é professor de teologia na *Universidade Livre de Amsterdã (Holanda)* e vice-diretor do *Instituto Teológico Reformado Internacional (IRTI)*, com sede em Amsterdã, onde desenvolve pesquisas em *Living Reformed Theology*, especialmente em Eclesiologia. Nos primeiros dias de Fevereiro de 2005 visitou a *UniFil*, firmando parceria de cooperação acadêmica entre a *UniFil* e a *Universidade Livre de Amsterdã* através das respectivas Faculdades de Teologia.

**TEOLOGIA COMO SABEDORIA:
Uma contribuição ao ensino da Teologia Sistemática¹**

Silas Barbosa Dias¹

"Teologia, como sabedoria, diz respeito à totalidade da pessoa".²

Uma das formas predominantes de teologia no cristianismo tem sido a teologia como sabedoria, ou seja, *sapientia*. No cristianismo isto se identifica especialmente com o período da patrística, na tradição do oriente, e com Agostinho, na herança ocidental.³

No centro da teologia está Jesus Cristo, mistério revelado como Sabedoria de Deus ao mundo. As Escrituras abrem para os seres humanos a possibilidade de entendimento desta revelação de Deus em Jesus Cristo.

De acordo com B. Libânio, no tempo da patrística os autores interessaram-se, sobretudo, pela mediação desses textos como alimento espiritual para sua piedade e perfeição cristã. O cultivo espiritual fazia-se à custa do distanciamento das realidades temporais, do mundo. A teologia cristalizava-se como sabedoria espiritual, usando as categorias platônicas e neoplatônicas.⁴ Esta é a razão porque estudar os Pais da Igreja inunda os corações de fervor e vigor espiritual, por isso aquela teologia foi fundamental para os reformadores e até hoje alimenta a Igreja em suas orações. Gustavo Gutierrez, citando Y.M. Congar, afirma que *'nos primeiros séculos da Igreja, o que agora denominamos teologia era estreitamente ligado à vida espiritual'*.⁵ No primeiro capítulo de seu livro já consagrado mundialmente, *Teologia da Libertação*, Gutierrez chama a atenção para o título *A teologia como sabedoria*, onde conclui: *"A função espiritual da teologia, tão importante nos primeiros séculos, depois suspensa, constitui, não obstante, permanente dimensão da teologia"*.⁶ Igualmente Francis Schüssler Fiorenza enfatiza que a concepção da teologia como sabedoria foi uma das maiores contribuições de Agostinho para o desenvolvimento do método teológico ocidental: *"A teoria hermenêutica de Agostinho deve ser entendida em relação ao seu treinamento neoplatônico e sua tentativa de compreender a encarnação da sabedoria divina"*.⁷ O princípio teológico hermenêutico básico de Agostinho é o fato de a central importância

¹ Breve parte de texto apresentado como capítulo da tese de doutorado em Teologia Reformada na *Vrije Universiteit Amsterdam* (Holanda) em dezembro de 2004.

² LIBÂNIO, J.B. *Introdução à Teologia, Perfil, enfoques, tarefas*. 77.

³ SCHREITER, R.. *Constructing Local Theologies*, London: SCM Press, 1985, p85.

⁴ LIBÂNIO, J.B. *Introdução*, 76

⁵ Gutierrez, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes. 1976, 16.

⁶ . *Teologia da Libertação*, 17.

⁷ FIORENZA, Francis Schüssler. *Teologia Sistemática – Perspectivas Católicas Romanas Vol I*. São Paulo: Paulus, 1997, 19-36.

ser dada não tanto ao nosso conhecimento do sinal material que nos capacita a interpretar a realidade eterna, mas sim nosso conhecimento da realidade eterna que nos capacita a interpretar o sinal material. Fiorenza afirma que Agostinho, ao propor teologia como sabedoria, estende sua influência não apenas à teologia medieval, mas também à Reforma e aos movimentos teológicos decisivos na teologia moderna. Muitas das idéias de Lutero e Calvino foram tentativas de reaver a visão de Agostinho sobre a graça e a natureza humana. No século XX essa influência permanece, exemplo disso pode ser visto na obra de Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*⁸, onde, ao reformular a concepção de Agostinho a aplica à vida política. Henry de Lubac procurou recuperar a mesma compreensão de Agostinho contrapondo-a ao neo-escolasticismo, e por sua vez, Karl Rahner recupera aspectos da teologia da Trindade em Agostinho.⁹

Afirmar a teologia como sabedoria implica em dizer que teologia tem a ver com a totalidade do ser humano em suas relações de vida e contexto. De acordo com Libânio – com quem concordo – esta dimensão *sapiencial* da teologia sempre terá um valor, mas seu auge máximo foi exercido na época da patrística, onde teologia e piedade eram realidades afins. Infelizmente a era moderna trouxe uma ruptura entre teologia e espiritualidade, gerando uma fragmentação altamente prejudicial à formação pastoral.

Nos tempos de pós-modernidade ressurgem sinais de que essa dimensão da teologia como *sapientia*(*sabedoria*) será restabelecida. As comunidades cristãs estão exigindo uma profunda revisão na tarefa teológica, a qual conduzirá a uma transformação em nível de ética e missão. O cansaço diante da *razão instrumental*¹⁰, tão redutora de dimensão humana, pede uma teologia mais *sapiencial*, simbólica, estética e ética que envolva a totalidade da pessoa no mistério de Deus.¹¹

Na mesma linha de pensamento está F. Honório Rito¹² que, ao aprofundar a questão da teologia como sabedoria, pergunta o que é que de fato faz da teologia não um puro conhecimento científico e neutro, mas um conhecimento da realidade que tem a unção de uma sabedoria que é mais do que uma pura sabedoria humana, por vir penetrada da sabedoria que nasce da palavra de Deus e da fé.¹³ A espiritualidade que brota da Palavra de Deus e da fé, faz com que a teologia tenha uma dimensão não apenas de saber racional, mas que traga sempre uma índole de sabedoria que ilumine e oriente toda a vida de uma pessoa de fé, pelas trilhas do mundo a caminho do Reino de Deus. Estou plenamente de acordo com F. Rito, ilustre professor de introdução à

⁸ NIERBUHR, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*.

⁹ FIORENZA, F. S. *Teologia Sistemática*, 36.

¹⁰ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, Rio: Zahar, 1985.

¹¹ LIBÂNIO, J. B. *Introdução à Teologia*, 78.

¹² Rito é professor do Instituto Teológico de Salvador, no Brasil, na Universidade Católica de Salvador.

¹³ RITO F. H. *Introdução à Teologia*, Petrópolis: Vozes. 1998, 104

teologia, ao afirmar que “como sabedoria, a teologia nunca poderia ser um puro saber especulativo. Ela está orientada por sua própria natureza para a prática espiritual do homem de fé”¹⁴.

A teologia, por sua própria natureza, assim como a fé, é mais um modo de viver do que de conhecer a realidade. Assim sendo, a teologia tem uma índole prática e, portanto, se aproxima muito mais de uma sabedoria do que de uma ciência especulativa. A teologia quer conhecer não apenas para conhecer, mas para viver de forma transformada na prática o que sabe e crê. Tem de se reconhecer que a maneira de os Pais da Igreja fazerem teologia como uma reflexão profundamente ligada à prática, seja a prática espiritual seja a prática pastoral, tinha algo que não deveria ser perdido na evolução histórica no modo de se fazer teologia.¹⁵ Como sabedoria que se inspira na Sabedoria de Deus revelada nas Sagradas Escrituras, a teologia supõe um trabalho acadêmico sério por parte do teólogo, embora sempre saiba ser mais do que trabalho racional, está à serviço da pastoral num contexto real de cada geração, comprometida com a missão de Deus na história humana.

Teologia como Sabedoria intenta mostrar a teologia como *docta fidei, docta caritas e docta spes* (sabedoria da fé, sabedoria do amor, sabedoria da esperança), expressando as funções da teologia em operação. Pois a teologia em suas tarefas e possibilidades libertadoras como sabedoria de Deus e reflexão humana contextual, deve ao mesmo tempo ser racional, prática, hermenêutica e histórica, integrando espiritualidade e vida, *teoria, poiesis e práxis*. Todos estes aspectos do todo estão interrelatados. O que colocamos é redescobrimos no ensino da Teologia Sistemática o que foi a teologia como sabedoria, integrando a realidade da vida. E indo para uma dimensão que não fique apenas na análise do contexto dentro de uma perspectiva sociológica, como foi feito por muitos da chamada teologia da libertação, mas que integre o social por causa da própria índole da teologia de ser efetiva para a vida humana, e o ser humano vive em sociedade. Que seja racional, porque usar o intelecto honra o criador, João Calvino já nos lembrou no século XVI, que respeitar a criatividade do cérebro humano é honrar o Espírito Santo criador. Sabedoria é aprendermos do passado como tesouro histórico sim, mas, além disso, é compreender a história da Salvação de Deus, lembrar que o Deus revelado é um Deus que o faz na história; levar a sério a memória do pensamento cristão através das gerações é, sem dúvida nenhuma, um honrar o Deus da história, teologia é compreender a participação do Deus triuno em seu mover histórico. Ao propor a teologia como sabedoria, estou enfatizando um paradigma crítico aos reducionismos teológicos em voga em muitos seguimentos cristãos. Teologia como sabedoria é a realidade transformadora da fé.

¹⁴ . *Introdução à Teologia*, 104.

¹⁵ SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e Teologia*, S.Paulo: Paulinas, 209.

De forma esclarecedora, Robert J. Schreiter, ao tratar em seu surpreendente livro *Constructing Local Theologies (Construindo Teologias locais)*, argumenta a necessidade da Teologia ser expressa como Sabedoria, para que a tarefa da teologia atinja seus propósitos.

Voltando para a história do pensamento cristão é possível constatar que os teólogos através dos tempos nos conduzem para a sabedoria, a expressarem que o conhecimento de Deus é verdadeira sabedoria. Calvino faz uma correlação entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos, como um processo interligado no labor teológico. "No cristianismo Ortodoxo, o título '**teólogo**' era reservado para aqueles místicos que iam mais profundamente para dentro da sabedoria de Deus".¹⁶

Robert Schreiter levanta duas questões na relação entre teologia como sabedoria e a construção de teologias contextualizadas. A primeira diz respeito à realidade brasileira de forma bem direta: *Pode a condição cultural ser indicada para a teologia como sabedoria?* A segunda questão é mais de ordem metodológica: *Quais são as implicações de condições locais sugeridas para o desenvolvimento de teologias locais?*

As respostas a estas questões nos conduzem ao tema deste trabalho, uma contribuição ao ensino da Teologia Sistemática em contexto de Brasil, que não é outro do que um ambiente de globalização e exclusão social crescente. No meio do qual vemos o gemido de multidões buscando significado para viver, e a teologia é chamada a dar esperança com respostas que tragam sentido dentro da Revelação Bíblica, numa nova pastoral, numa participação diaconal diante da vida, e numa doxologia relevante desde uma perspectiva reformada de tudo fazer e ser para a glória de Deus.

Em seu livro, Robert Schreiter responde sobre alguns fatores fundamentais a respeito das condições culturais em relação à teologia como sabedoria: Essa teologia é predominante nos lugares onde a vida humana busca mais unidade; onde o mundo é visto de forma global o visível e o invisível; onde o alvo não é o individualismo, mas o coletivo desde um modelo de universo; prevalece uma forte sentido de interioridade.¹⁷

De maneira igualmente clara Schreiter enfatiza cinco pontos necessários à tarefa de reconstruir uma teologia local ou contextual, desde uma perspectiva da Teologia como sabedoria: Primeiramente, teologia como sabedoria se desenvolveu naquelas culturas que valorizaram seus antecessores, lembrando que Cristo é nosso primeiro ancestral da fé; Segundo, onde houve uma busca de interioridade; Terceiro, nas culturas que tem uma visão unificada do mundo. Quarto, tem sido um modelo mais frutífero no ensino de novos

¹⁶ SCHREITER, R. *Constructing Local Theologies*, 86.

¹⁷ _____ *Constructing Local Theologies*, 86, 89.

crentes; Quinto, onde o excesso de pluralismo tem fragmentado a visão de mundo.¹⁸

A importância destas observações está no fato de desafiarem a busca de um modelo para o ensino da Teologia Sistemática nos seminários brasileiros. A necessidade de assumirmos um modelo desde uma visão da teologia como sabedoria é inadiável. Compreendendo o paradigma como fator integrador das funções teológicas, cumprindo assim a teologia com sua tarefa.

Finalmente, deve ser lembrado que essa tarefa está orientada para a proclamação e prática da mensagem da Revelação de Deus, desde o Antigo Testamento como testemunho da proclamação em *preparação*, até o Novo Testamento como testemunho da mensagem *definitiva*, e depois ouvindo o testemunho da tradição teológica através das eras, como testemunho da mensagem *conseqüente*. Sem, no entanto, esquecer do sentido escatológico que é o testemunho desta mensagem como *realização plena*. Assim sendo, a Teologia Sistemática relaciona os ramos históricos e da exegese com os ramos da prática. Com sua dupla função de ser reprodutiva e produtiva se poderia comparar a uma correia de transmissão existente entre a teologia de exegese histórica e a teologia prática, finalizando uma e preparando outra.

De acordo com a discussão feita pelo sociólogo brasileiro Pedro Demo¹⁹, 'é pouco útil a distinção entre teoria e prática, pela razão de que o conhecimento científico é o que existe de mais prático em nossa sociedade, principalmente por conta das tecnologias. Por vezes, ainda identificamos a 'academia' como mundo à parte, torre de marfim, em que figuras pouco práticas usam seu tempo para apenas pensar, elucubrar, especular. Também é imprópria a expectativa utilitária porque imediatista. Fazer teoria pode, à primeira vista, parecer algo ocioso. Tomando, porém em conta que os dois termos necessitam um do outro, teoria que finalmente nada tem a ver com a prática, também não é teoria de coisa nenhuma, e prática que não retorna à teoria jamais se renova.'²⁰

Uma educação teológica como sabedoria deverá buscar a permanente correlação entre a *theoria* e a *práxis*, as quais não devem ser separadas, apenas diferenciadas. Estão correlatas assim como fé e amor, raiz e fruto.

ⁱ Silas Barbosa Dias é doutorando em Teologia pela Universidade Livre de Amsterdã, Mestre em Estudos Ecumênicos pela Universidade de Genebra. É Coordenador e professor do Curso de Teologia da UniFil.

¹⁸ SCHREITER, R. *Constructing Local Theologies*, 89

¹⁹ Pedro Demo é PHD em Sociologia (Alemanha Oriental, 1971). Professor da Universidade de Brasília. Tem publicados mais de quarenta livros sobre Sociologia e Educação.

²⁰ DEMO, Pedro. *Metodologia do Conhecimento Científico*. São Paulo: Atlas, 2000, 20.

Professor de Fundamentos Epistemológicos no curso de Psicologia e vice-coordenador do Comitê de Ética e Pesquisa da UniFil.

BIBLIOGRAFIA

- LIBÂNIO, J. B. *Introdução à Teologia, Perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo: Loyola, 1998.
- SCHREITER, R. *Constructing Local Theologies*, London: SCM Press, 1985.
- GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes. 1976.
- FIORINZA, Francis Schüller. *Teologia Sistemática – Perspectivas Católicas Romanas Vol I*. São Paulo: Paulus, 1997.
- REINHOLD, Nierbuhr. *The Nature and Destiny of Man*, New York: Scribner, 1953
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, Rio: Zahar, 1985.
- RITO, F. H. *Introdução à Teologia*, Petrópolis: Vozes. 1998.
- SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e Teologia*, S.Paulo: Paulinas, 1968.
- DEMO, Pedro. *Metodologia do Conhecimento Científico*. São Paulo: Atlas, 2000.

Um Guia Prático Para Ler Parábolas

Rev. Dr. José Roberto Cristofani

Introdução

As parábolas presentes nos Evangelhos continuam a fascinar os leitores e as leitoras ainda hoje. Muito provavelmente, porque falam bem de perto às vidas das pessoas que as lêem. Talvez uns as prefiram pela riqueza de imagens que as parábolas trazem. Ou talvez pela variedade de temas que elas tratam. Pode ser, também, pelos ensinamentos tão variados que elas contêm.

De qualquer maneira, as parábolas exercem uma profunda atração sobre todos nós, leitoras e leitores da Bíblia. Pois nelas nos vemos de forma clara como num espelho.

Por causa disso seria bom que tivéssemos um guia que nos ajudasse a tirar um maior proveito da leitura das parábolas. E é exatamente isso que propomos aqui. Fornecer um guia simples e prático que nos auxilie em nossa leitura das parábolas.

Este guia destina-se, primordialmente, àquelas pessoas que, como você, desejam ler a Bíblia com maior profundidade sem precisar freqüentar uma escola de teologia. Mas que nem por isso deixam de estudá-la.

Este pequeno texto se compõe dos seguintes passos:

- I. Observações gerais
- II. Método de leitura
- III. Aplicação do método

I. Observações Gerais

1. Parábola é uma comparação com uma idéia só

A parábola é diferente da alegoria, pois a alegoria compara cada elemento da estória, enquanto que a parábola compara um único elemento. Por exemplo: A parábola do Semeador (Mateus 13:3-8)¹

¹ Todos os textos são da versão Almeida Revista e Atualizada no Brasil pela Sociedade Bíblica do Brasil.

Eis que o semeador saiu a semear. 4 E, ao semear, uma parte caiu à beira do caminho, e, vindo as aves, a comeram. 5 Outra parte caiu em solo rochoso, onde a terra era pouca, e logo nasceu, visto não ser profunda a terra. 6 Saindo, porém, o sol, a queimou; e, porque não tinha raiz, secou-se. 7 Outra caiu entre os espinhos, e os espinhos cresceram e a sufocaram. 8 Outra, enfim, caiu em boa terra e deu fruto: a cem, a sessenta e a trinta por um.

Vejamos a interpretação alegórica da parábola (Mateus 13:18-23):

18 Atendei vós, pois, à parábola do semeador. 19 A todos os que ouvem a palavra do reino e não a compreendem, vem o maligno e arrebatou o que lhes foi semeado no coração. Este é o que foi semeado à beira do caminho. 20 O que foi semeado em solo rochoso, esse é o que ouve a palavra e a recebe logo, com alegria; 21 mas não tem raiz em si mesmo, sendo, antes, de pouca duração; em lhe chegando a angústia ou a perseguição por causa da palavra, logo se escandaliza. 22 O que foi semeado entre os espinhos é o que ouve a palavra, porém os cuidados do mundo e a fascinação das riquezas sufocam a palavra, e fica infrutífera. 23 Mas o que foi semeado em boa terra é o que ouve a palavra e a compreende; este frutifica e produz a cem, a sessenta e a trinta por um.

Note que cada elemento é comparado separadamente.

- A "semente" é comparada à "palavra do reino".
- As "aves" ao "maligno".
- O "solo" ao "coração".
- O "sol" à "angústia e perseguição".
- Os "espinhos" aos "cuidados do mundo e a fascinação das riquezas".

Assim, cada elemento ou figura da parábola representa, na leitura alegórica, um tipo de situação específica em relação à recepção da Palavra.

O problema da leitura alegórica é que podemos atribuir a cada elemento de uma parábola aquilo que bem entendermos, pois não temos controle do que pode representar cada um deles. Veja o exemplo abaixo:

Um antigo teólogo de nome Orígenes leu alegoricamente a parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:29-37):

29 Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo? 30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais,

depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto. 31 Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo. 32 Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo. 33 Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele. 34 E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele. 35 No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar. 36 Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores? 37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

Vejamos o resultado. Para ele cada elemento da parábola acima tinha um sentido.

- O homem descendo para Jericó é Adão.
- Jerusalém é o paraíso.
- Jericó, o mundo.
- Os ladrões equivalem aos poderes hostis.
- O sacerdote representa a lei.
- O levita, os profetas.
- O samaritano é Cristo.
- As feridas são a desobediência.
- O animal é o corpo de Cristo.
- A hospedaria equivale à igreja.

Com a atribuição de um significado para cada elemento, Orígenes podia sugerir que a parábola mostrava a história da salvação, desde a expulsão de Adão do paraíso e sua peregrinação pelo mundo, passando pela lei e os profetas, até alcançar o perdão através do corpo de Cristo e ser colocado na igreja.

Observando o versículo 29 podemos ver que a parábola responde à pergunta feita por um mestre da lei: *Quem é meu próximo?* e não tematiza a história da salvação como sugere Orígenes.

Portanto, na leitura alegórica, qualquer significado pode ser atribuído aos elementos da parábola, criando, assim, um sentido muito diverso daquele que a parábola quer transmitir.

2. A parábola expressa a vida cotidiana

As parábolas expressam a vida cotidiana das pessoas que as estão ouvindo. As imagens são tiradas do dia-a-dia dessas pessoas.

Vejamos na parábola da rede (Mateus 13:47-48) como as imagens utilizadas são bem conhecidas dos ouvintes de Jesus.

47 O reino dos céus é ainda semelhante a uma rede que, lançada ao mar, recolhe peixes de toda espécie. 48 E, quando já está cheia, os pescadores arrastam-na para a praia e, assentados, escolhem os bons para os cestos e os ruins deitam fora.

Se notarmos que Jesus contou a parábola da rede, sentado à beira mar, como nos informa Mateus 13:1, então a história ganha um colorido ainda mais vivo para seus ouvintes.

Por outro lado, pode ser que, para nós que não moramos próximos ao mar ou rios, essa imagem do pescador recolhendo os peixes na rede, escolhendo alguns e lançando outros fora, soe totalmente estranha, pois não temos essa experiência em nosso cotidiano.

O fato de que as parábolas usam imagens do dia a dia dos ouvintes serve como alerta para que interpretemos a mensagem da parábola e não suas imagens.

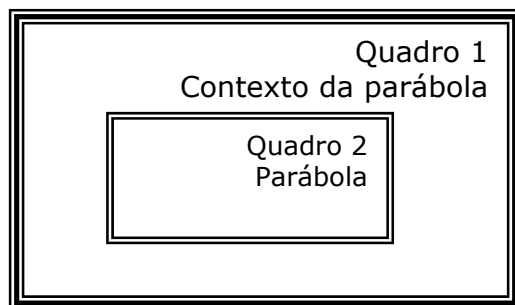
Isso significa que podemos atualizar a parábola para nossos dias através de sua mensagem usando imagens da atualidade.

3. A técnica dos dois quadros

Os autores dos Evangelhos sabiam enquadrar as parábolas de Jesus dentro do contexto de sua mensagem e usaram para isso o que chamamos de "técnica dos dois quadros".

Essa técnica consiste em prover uma moldura (quadro 1) para determinada parábola (quadro 2), que é inserida dentro dessa moldura. O quadro 1 é o contexto no qual a parábola deve ser lida e interpretada.

Visualmente temos:



Tomemos como exemplo a parábola das crianças brincando (Mateus 11:16-19):

16 Mas a quem hei de comparar esta geração? É semelhante a meninos que, sentados nas praças, gritam aos companheiros: 17 Nós vos tocamos flauta, e não dançastes; entoamos lamentações, e não pranteastes. 18 Pois veio João, que não comia nem bebia, e dizem: Tem demônio! 19 Veio o Filho do Homem, que come e bebe, e dizem: Eis aí um glutão e bebedor de vinho, amigo de publicanos e pecadores! Mas a sabedoria é justificada por suas obras.

Nesse texto o quadro 2 é a parábola em si que ocupa os versículos 16b-17. Por meio dela ficamos sabendo que nas brincadeiras de roda algumas crianças propõem um tipo de brincadeira (festa de casamento e sepultamento) e outras não querem brincar disso.

O significado da parábola é dado pelo enquadramento que ela recebe. O quadro 1, constituído dos versículos 16a -18 e 19, provê o contexto no qual a parábola quer ser lida.

Assim, o versículo 16a introduz uma pergunta "*Mas a quem hei de comparar esta geração?*" e os versículos 18 e 19 esclarecem que essa geração não acolhe nem João Batista nem tampouco a Jesus, antes critica a ambos.

Por si só uma parábola pode ter qualquer significado, mas quando emoldurada por um contexto ela ganha contornos específicos.

Para ilustrar o que dissemos, façamos um exercício com a mesma parábola, alterando, porém, seu enquadramento:

Mas a quem hei de comparar esta igreja? É semelhante a meninos que, sentados nas praças, gritam aos companheiros: Nós vos tocamos flauta, e não dançastes; entoamos lamentações, e não pranteastes. Pois veio um Pastor, que não batia palmas nem gritava aleluia, e dizem: É muito frio!

Veio outro Pastor que bate palmas e grita aleluia, e dizem: Eis aí um avivado e pentecostal! Mas a sabedoria é justificada por suas obras.

Com essa nova moldura a parábola passa a ter outro sentido do que aquele que tinha no contexto em que foi colocada por Mateus.

Aliás, os próprios evangelistas usaram enquadramentos diferentes para uma mesma parábola. Vejamos, por exemplo, a parábola da ovelha perdida. Mateus a usa para ilustrar o interesse de Deus Pai em que nenhum de seus filhos se perca (Mateus 18:10-14), enquanto que Lucas utiliza a mesma parábola para mostrar o interesse e a alegria de Deus pelo pecador que estava perdido e foi achado (Lucas 15:3-7).

Portanto, para uma leitura consistente das parábolas é necessário observar a técnica dos dois quadros.

II. Método de leitura

O método de leitura é um roteiro bastante simples. Ele se constitui de seis perguntas que, respondidas com precisão, nos levarão a um bom entendimento das parábolas.

Tais perguntas são:

1. O que motivou Jesus a contar a parábola?
2. A qual audiência se dirige a parábola?
3. Qual o contexto literário da parábola?
4. Qual o fundo sócio-histórico da parábola?
5. Qual a reação/ação que a parábola exige?
6. Como atualizar a mensagem da parábola?

1. O que motivou Jesus a contar a parábola?

As parábolas contadas por Jesus são motivadas pelas circunstâncias. É preciso, portanto, descobrir o motivo que levou Jesus a contar tal parábola, pois disso depende a descoberta do ponto de comparação.

Por exemplo:

Lucas 10:29 "Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é meu próximo?"

Jesus conta a parábola do Samaritano para responder a pergunta: *Quem é meu próximo?*

Lucas 14:7 "Reparando como os convidados escolhiam os primeiros lugares, propôs-lhes uma parábola."

A parábola dos Primeiros Lugares é contada para explicar o dito "*Todo o que se exalta será humilhado e todo o que se humilha será exaltado.*" (Lucas 14.11).

Lucas 15:2 "E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles."

Três parábolas, a Ovelha Perdida, a Dracma Perdida e o Filho Perdido, são contadas para rebater as críticas feitas a Jesus pelo fato de acolher pecadores.

Lucas 18:1 "Disse-lhes Jesus uma parábola, sobre o dever de orar sempre e nunca esmorecer."

A parábola do Juiz Iníquo tem o propósito declarado de ensinar o dever de orar sempre.

Portanto, o primeiro passo para uma boa compreensão da parábola é identificar o motivo que levou Jesus a contá-la.

2. A qual audiência se dirige a parábola?

Jesus contava suas parábolas para ouvintes bem concretos, isto é, Jesus se dirigia a pessoas que o ouviam, ou porque queriam aprender ou porque o desafiavam ou por outro motivo qualquer. Mas sempre estavam interessadas em suas palavras.

Mesmo quando a igreja releu as parábolas de Jesus e as aplicou a uma nova situação, preservou a referência a audiência.

Dessa forma, audiência a que se dirige a parábola deve ser procurada. Ela pode aparecer em dois lugares no:

- A. Início da parábola
- B. Contexto próximo da mesma.

A. Exemplos de audiência que podemos encontrar no início:

Algumas parábolas trazem uma referência à audiência logo no início do texto. Outras fazem menção da mesma no início de uma série de parábolas. Vejamos os exemplos abaixo:

a. Parábola do Semeador (Lucas 8:5-8)

8:4 Afluindo uma grande multidão e vindo ter com ele gente de todas as cidades, disse Jesus por parábola:

A audiência, aqui, é a "grande multidão" mencionada no versículo imediatamente anterior ao início da parábola.

b. Parábola da Ovelha Perdida (Lucas 15:3-7), Dracma Perdida (15:8-10) e Filho Perdido (15:11-32)

15:1 Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir. 2 E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles.

Nessa série de três parábolas, a audiência é composta de "publicanos e pecadores" (v. 1) e de "fariseus e escribas" (v. 2), sendo mencionada no início da série. Ainda que o ensino das parábolas se destine especificamente aos "fariseus e escribas", a audiência deve ser considerada composta dos dois grupos, pois para os "fariseus e escribas" o ensino de Jesus é uma reprovação e para os "publicanos e pecadores" seu ensino é de salvação.

B. Exemplos de audiência que encontramos no contexto próximo:

Outras vezes precisamos procurar a audiência nas imediações da parábola, ou seja, é necessário ler um trecho maior do texto no qual ela está inserida. Vejamos abaixo:

a. Parábola das Crianças Brincando (Lucas 7:31-35)

7:24 Tendo-se retirado os mensageiros, passou Jesus a dizer ao povo a respeito de João: Que saístes a ver no deserto? Um caniço agitado pelo vento?

A audiência pode ser encontrada no contexto próximo anterior que se constitui dos versículos 24 a 30. No versículo 24 há uma menção genérica de que o "povo" ouvia a Jesus. Já no versículo 30 a referência se torna mais

específica, pois aponta os “fariseus e os interpretes da lei” como aqueles aos quais se dirige a palavra por terem rejeitado tanto a Jesus como a João Batista.

b. Parábola do Dois Devedores (Lucas 7:41-43)

7:40 e 49 Dirigiu-se Jesus ao fariseu e lhe disse: Simão, uma coisa tenho a dizer-te. Ele respondeu: Dize-a, Mestre. [...] Os que estavam com ele à mesa começaram a dizer entre si: Quem é este que até perdoa pecados?

A audiência, neste caso, deve ser procurada nos versículos 40 e 49. Além do fariseu que convidou Jesus para uma refeição em sua casa (v. 40), a parábola se dirige aos convidados que estavam com eles à mesa (v. 49).

c. Parábola da Figueira Estéril (Lucas 13:6-9)

13:1 Naquela mesma ocasião, chegando alguns, falavam a Jesus a respeito dos galileus cujo sangue Pilatos misturara com os sacrifícios que os mesmos realizavam.

A audiência pode ser genérica. Nesse caso, a parábola se dirige a “alguns” mencionados no versículo 1.

Portanto, descobrir a audiência a que é dirigida a parábola é um passo importante na busca pelo significado da parábola, pois cada situação concreta na qual a audiência se encontra exige um ensinamento específico.

3. Qual o contexto literário da parábola?

Chamamos de “contexto literário” a seção na qual a parábola está inserida, isto é, a “vizinhança” literária. Isto significa que devemos ler o texto ao redor da parábola.

Com isso determinaremos o que chamamos anteriormente de quadro 1. Para determinar os limites da “vizinhança” literária de uma parábola, devemos observar o início e o término de uma seção.

Os evangelistas usaram alguns elementos para indicar onde determinado assunto tem início e onde tem seu término. Os elementos são os seguintes:

- A. Mudanças de lugar
- B. Mudanças de tempo

- C. Mudanças de personagens
- D. Mudanças de assunto

Esses critérios podem aparecer sozinhos ou juntos.

A. Mudança de lugar

O primeiro critério que se pode observar para delimitar uma seção é a mudança de lugar. Por exemplo:

Lucas 14:1 Aconteceu que, ao entrar ele num sábado na casa de um dos principais fariseus para comer pão, eis que o estavam observando.

As parábolas dos Primeiros Lugares (Lucas 14:7-11) e da Grande Ceia (Lucas 14:16-23) estão dentro da seção que tem seu início em 14:1 quando Jesus entra na casa de um dos principais fariseus. Ao observarmos Lucas 13:22-35, notamos que Jesus passava por cidades e aldeias, ou seja, estava em outro lugar.

Assim, 14:1 marca uma mudança de lugar que indica que uma nova seção está começando.

O fim dessa seção pode ser demarcado em 14:24, pois em 14:25 Jesus, ao que tudo indica, já deixou a casa na qual estivera comendo. Portanto, as duas parábolas mencionadas acima estão dentro do trecho que se inicia em 14:1 e termina em 14:24.

B. Mudança de tempo

Outra maneira de encontrar o início de um trecho é observar se há mudança de tempo, quer dizer, se há indicativos de que houve um deslocamento temporal. Exemplo:

Lucas 8:1 Aconteceu, depois disto, que andava Jesus de cidade em cidade e de aldeia em aldeia, pregando e anunciando o evangelho do reino de Deus, e os doze iam com ele,

A expressão "depois disso", que se encontra no texto acima, indica que houve um deslocamento temporal em relação ao que foi dito antes. Na seqüência do texto a próxima mudança de tempo aparece no versículo 22 (*Aconteceu que, num daqueles dias,...*).

Isso significa que as parábolas do Semeador (Lucas 8:4-8) e a da Candeia (Lucas 8:16-18) estão inseridas na seção de Lucas 8:1-21 e devem ser lidas, primeiramente, dentro desse contexto.

C. Mudança de personagens

Chamamos de mudança de personagens as variações de interlocutores que ocorrem em determinadas passagens. Tal mudança pode indicar, ou não, o início de uma seção. Vejamos o exemplo:

Lucas 15:1 Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir. 2 E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles.

O texto acima apresenta os "publicanos e pecadores" e os "fariseus e escribas" como os novos interlocutores de Jesus. No texto anterior (Lucas 14:25-35) os personagens a quem Jesus se dirige são as "grandes multidões", como pode ser visto em Lucas 14:25.

Já em Lucas 16:1 novos personagens (os discípulos) substituem aqueles mencionados em Lucas 15.1-2.

Assim, as parábolas da Ovelha Perdida, da Dracma Perdida e do Filho Perdido (Pródigo) de Lucas 15 estão colocadas dentro da seção que tem seu início no versículo 1 e tem seu término no versículo 32.

D. Mudança de assunto

A mudança de assunto ou tema também permite demarcar a vizinhança de uma parábola. Por exemplo:

Lucas 18:1 Disse-lhes Jesus uma parábola sobre o dever de orar sempre e nunca esmorecer:

O texto acima introduz um novo assunto em relação ao anterior. Enquanto no trecho anterior (Lucas 17:20-37) o tema é sobre quando virá o Reino de Deus (Lucas 17:20), e na seção posterior (Lucas 18:9-14) o assunto tratado é acerca de alguns que se consideravam justos e desprezavam outros (Lucas 18:9), o tema em 18:1 é o dever se orar sempre e nunca esmorecer.

Assim, a parábola do Juiz Iníquo (Lucas 18:2-5) está inserida na seção de Lucas 18:1-8.

Portanto, usando os critérios acima alistados, é possível estabelecer a vizinhança textual na qual uma determinada parábola está inserida.

Antes de concluir este tópico é preciso mencionar que cada evangelista utiliza a parábola segundo interesses próprios. Assim, é necessário, ainda, fazer uma comparação entre os Evangelhos para verificar como cada Evangelho enquadrou a parábola. Vejamos o seguinte exemplo:

Parábola da Ovelha Perdida – Mateus 18:10-14 e Lucas 15:1-7

Mateus	Lucas
10 Vede, não desprezeis a qualquer destes pequeninos; porque eu vos afirmo que os seus anjos nos céus vêem incessantemente a face de meu Pai celeste. 11 <i>Porque o Filho do Homem veio salvar o que estava perdido.</i>	1 Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir. 2 E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles.
12 Que vos parece?	3 Então, lhes propôs Jesus esta parábola:
Se um homem tiver cem ovelhas, e uma delas se extraviar, não deixará ele nos montes as noventa e nove, indo procurar a que se extraviou? 13 E, se porventura a encontra, em verdade vos digo que maior prazer sentirá por causa desta do que pelas noventa e nove que não se extraviaram.	4 Qual, dentre vós, é o homem que, possuindo cem ovelhas e perdendo uma delas, não deixa no deserto as noventa e nove e vai em busca da que se perdeu, até encontrá-la? 5 Achando-a, põe-na sobre os ombros, cheio de júbilo. 6 E, indo para casa, reúne os amigos e vizinhos, dizendo-lhes: Alegrai-vos comigo, porque já achei a minha ovelha perdida.
14 Assim, pois, não é da vontade de vosso Pai celeste que pereça um só destes pequeninos.	7 Digo-vos que, assim, haverá maior júbilo no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento.

Observando o quadro acima é possível visualizar as diferenças no enquadramento que cada evangelistas deu à parábola da Ovelha Perdida. As diferenças podem ser assim resumidas:

1. A audiência de Mateus é composta pelos discípulos (Igreja) 18:1
2. A audiência de Lucas é composta de pecadores, publicanos, fariseus e escribas 15:1-2.
3. Mateus tem uma versão da parábola um pouco diferente da de Lucas. Enquanto Mateus enfatiza que uma ovelha extraviou-se, Lucas diz que a ovelha estava perdida. No primeiro caso, a ovelha extraviada equivale a "qualquer destes pequeninos" (Mateus 18:6, 10 e 14), isto é, pessoas que já estão participando da comunidade. No segundo caso, a ovelha perdida equivale àqueles "pecadores e publicanos" (Lucas 15:1), ou seja, àquelas pessoas que ainda não chegaram ao conhecimento do Evangelho.
4. O que motivou Mateus a usar a parábola foi a questão de escândalos na comunidade. Já Lucas foi motivado a utilizar a parábola para fazer frente à crítica dos fariseus e escribas feita a Jesus por este receber pecadores
5. Mateus usa a parábola para ilustrar que Deus não quer que nenhuma de suas ovelhas se perca.
6. Lucas, por outro lado, usa a parábola para ilustrar o resgate do pecador.
7. Mateus conclui seu texto dizendo que Deus não quer que nenhum dos pequeninos se perca. Lucas, por seu turno, finaliza seu texto com a observação que há maior júbilo.

A comparação do uso que os evangelistas fazem da mesma parábola serve para mostrar as diferenças que existem entre os textos. E é exatamente nas diferenças que devemos concentrar nossa atenção, pois são elas que revelam as pistas mais promissoras para o correto entendimento da parábola.

4. Qual o fundo sócio-histórico da parábola?

Sendo que as parábolas, como qualquer outro texto bíblico, nasce dentro de uma realidade bem concreta, é natural que elas sejam lidas dentro do contexto em que nasceram. Devemos esperar, também, que as parábolas, ou qualquer outro texto bíblico, façam referências, direta ou indiretamente, aos aspectos eco-geográficos (cidades, aldeias, rios, montanhas, vegetação, etc). Os textos trazem informações acerca da economia (moedas, valores monetários, sistema de troca, custo, circulação de bens, etc). Há, também, veiculação de idéias correntes da época (filosofias, crenças, etc). Aparecem, ainda, referências à costumes (maneira de comer, sepultar, festas, etc).

Assim, devemos verificar as informações que estão presentes na parábola e buscar compreendê-las, pois, lembremos que para os ouvintes originais as informações e figuras utilizadas nas parábolas eram absolutamente claras e compreensíveis. Vejamos os seguintes exemplos:

A. Eco-geográficas

As informações eco-geográficas dizem respeito, sobretudo, aos elementos da ecologia e geografia do ambiente no qual a parábola é ambientada.

Lucas 10:30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto.

No início da parábola somos informados de que um *homem descia de Jerusalém para Jericó*. Esse dado geográfico, além de fornecer o trajeto que o homem ia percorrer, possivelmente estava fazendo referência a um caminho que, por ser muito utilizado, tornara-se uma rota de circulação para todo tipo de pessoa e que, por causa disso, perigosa, inclusive, dando, assim, um caráter de verossimilhança à história contada por Jesus.

Deste modo, o episódio contado por Jesus ganha um realismo quase jornalístico, pois com muita probabilidade um assalto violento, como esse, e as atitudes diante do ocorrido, poderia acontecer com certa freqüência naquele trajeto.

B. Econômicas

As informações de caráter econômico são dadas, quase sempre, sem maiores explicações. É como se alguém, nos dias de hoje, falasse que algo custou dez reais. Tal informação não necessita, para alguém que vive no Brasil, de nenhuma explicação complementar, pois todos sabem o que vale dez reais.

Assim, quem está ouvindo a parábola, sabe do que se trata. Mas nós não sabemos. Vejamos abaixo:

Lucas 15:8 Ou qual é a mulher que, tendo dez dracmas, se perder uma, não acende a candeia, varre a casa e a procura diligentemente até encontrá-la?

Dracma? Sim. Uma moeda de prata da Ática equivalia, aproximadamente, ao denário romano. Um denário o salário de um operário por um dia de trabalho. Perder uma dracma, tendo dez delas era perder a décima parte do total, isto é, um dia inteiro de trabalho.

A importância dessa pequena moeda para aquela mulher não pode ser calculada. Porém, pela diligência com que ela a procurou, podemos ter uma idéia do alto valor que a moeda tinha para aquela mulher.

Portanto, se conseguirmos perceber a importância que a dracma tinha para aquela mulher, poderemos compreender o ponto de comparação da parábola.

C. Idéias Correntes

Muitas idéias e teorias eram de domínio público e eram transmitidas de muitas formas. A parábola revela, às vezes, o imaginário corrente na época, idéias, teorias, conceito e outros conhecimentos. Por exemplo:

Lucas 18:9 Propôs também esta parábola a alguns que confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros: 10 Dois homens subiram ao templo com o propósito de orar: um, fariseu, e o outro, publicano.

Uma idéia bastante corrente entre os judeus da época de Jesus era a mencionada no texto acima – *alguns que confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros*. Essa idéia aludida é usada como a motivação para Jesus contar a parábola. Este é o ponto de comparação da parábola.

D. Costumes

Costumes, aqui, engloba aquelas informações características de um determinado grupo cultural. Essas informações revelam determinados tipos de comportamento social; maneiras de fazer festa; modo de sepultar os mortos; tipo de roupas; meios de transportes e todas as informações que mostram a cultura de cada grupam. Observemos o texto abaixo:

Lucas 14:7 Reparando como os convidados escolhiam os primeiros lugares, propôs-lhes uma parábola: 8 Quando por alguém fores convidado para um casamento, não procures o primeiro lugar; para não suceder que, havendo um convidado mais digno do que tu,

Numa festa de casamento, na época de Jesus, esperava-se um determinado tipo de comportamento dos convidados. No texto acima, ao que

tudo indica, ao escolherem os primeiros lugares à mesa, os convidados estavam agindo corretamente conforme um padrão estabelecido para aquela situação.

Por outro lado, a avaliação de Jesus de

5. Qual a reação/ação que a parábola exige?

As parábolas, via de regra, exigem uma atitude do ouvinte, normalmente uma reação ou uma ação.

A. Reação

Lucas 11:5 Disse-lhes ainda Jesus: Qual dentre vós, tendo um amigo, e este for procurá-lo à meia-noite e lhe disser: Amigo, empresta-me três pães, 6 pois um meu amigo, chegando de viagem, procurou-me, e eu nada tenho que lhe oferecer. 7 E o outro lhe responda lá de dentro, dizendo: Não me importunes; a porta já está fechada, e os meus filhos comigo também já estão deitados. Não posso levantar-me para tos dar; 8 digo-vos que, se não se levantar para dar-lhos por ser seu amigo, todavia, o fará por causa da importunação e lhe dará tudo o de que tiver necessidade.

B. Ação

Lucas 10:29 Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?

Lucas 10:37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

6. Como atualizar a mensagem da parábola?

A parábola do Servo Impiedoso – Mateus 18:21-35 pode ser utilizada numa situação de conflito dentro da comunidade, seja conflito pessoal ou comunitário.

Isso decorre do fato de que a comunidade de Jesus tem que viver as exigências do Reino de Deus, caracterizado pelo perdão de pecados, ofensas e dívidas.

III. Aplicação do método

Sob este título apresentarei os procedimentos passo a passo como exemplo.

A. Parábola do Servo Impiedoso – Mateus 18:21-35

21 Então, Pedro, aproximando-se, lhe perguntou: Senhor, até quantas vezes meu irmão pecará contra mim, que eu lhe perdoe? Até sete vezes?
22 Respondeu-lhe Jesus: Não te digo que até sete vezes, mas até setenta vezes sete.
23 Por isso, o reino dos céus é semelhante a um rei que resolveu ajustar contas com os seus servos.
24 E, passando a fazê-lo, trouxeram-lhe um que lhe devia dez mil talentos.
25 Não tendo ele, porém, com que pagar, ordenou o senhor que fosse vendido ele, a mulher, os filhos e tudo quanto possuía e que a dívida fosse paga.
26 Então, o servo, prostrando-se reverente, rogou: Sê paciente comigo, e tudo te pagarei.
27 E o senhor daquele servo, compadecendo-se, mandou-o embora e perdoou-lhe a dívida.
28 Saindo, porém, aquele servo, encontrou um dos seus conservos que lhe devia cem denários; e, agarrando-o, o sufocava, dizendo: Paga-me o que me deves.
29 Então, o seu conservo, caindo-lhe aos pés, lhe implorava: Sê paciente comigo, e te pagarei.
30 Ele, entretanto, não quis; antes, indo-se, o lançou na prisão, até que saldasse a dívida.
31 Vendo os seus companheiros o que se havia passado, entristeceram-se muito e foram relatar ao seu senhor tudo que acontecera.
32 Então, o seu senhor, chamando-o, lhe disse: Servo malvado, perdoei-te aquela dívida toda porque me suplicaste;
33 não devias tu, igualmente, compadecer-te do teu conservo, como também eu me compadeci de ti?
34 E, indignando-se, o seu senhor o entregou aos verdugos, até que lhe pagasse toda a dívida.
35 Assim também meu Pai celeste vos fará, se do íntimo não perdoardes cada um a seu irmão.

1. O que motivou Jesus a contar a parábola?

O motivo que levou Jesus a contar a parábola foi a questão do perdão. Isso se pode ver nos versículos 21-22:

21 Então, Pedro, aproximando-se, lhe perguntou: Senhor, até quantas vezes meu irmão pecará contra mim, que eu lhe perdoe? Até sete vezes?
22 Respondeu-lhe Jesus: Não te digo que até sete vezes, mas até setenta vezes sete.

A questão proposta é a seguinte: Quantas vezes devo “conceder para” (cancelar) o pecado do irmão?

(per) doar —→ “dar”, “conceder”

“para” – no sentido de distribuição

Perdoar = “desistir”, “cancelar”, “perdoar”, “remir”

Perdão em Mateus (16x)

- • de pecados 9x (9:2,5,6; 12:31 [2x], 32 [2x]; 18:21, 35)
- • de ofensas 4x (6:14 [2x], 15 [2x])
- • de dívidas 3x (6:12; 18:27, 32)

2. Qual a audiência a que se dirige a parábola?

A audiência a que se dirige a parábola deve ser buscada no início da mesma ou contexto próximo anterior.

No caso de Mateus 18:21-35, é em resposta à pergunta de Pedro que Jesus conta a parábola. Contudo, a audiência pode ser encontrada no início do capítulo 18:1.

Naquela hora, aproximaram-se de Jesus os discípulos, perguntando: Quem é, porventura, o maior no reino dos céus?

Lendo o contexto de Mateus 18:21-35 descobrimos que a audiência a quem se dirige a parábola é o grupo de discípulos (18:1) e não apenas Pedro (18:21).

3. Qual o contexto literário da parábola?

A parábola está inserida numa seção que começa em 18:1 (naquela hora se aproximaram de Jesus os discípulos e perguntaram...) e se estende até 19:1 (E aconteceu que, concluindo Jesus estas palavras...). Desta forma vemos:

Mateus	Marcos	Lucas
- maior no Reino dos Céus (18:1-5) (18.17)	9:33-37 (10.15)	9:46-48
- tropeços (18:6-9)	9:42-48	17:1-2
- parábola da ovelha perdida (18:10-14)	-----	15:3-5
- como se deve tratar um irmão (18:14-20)	-----	17:3
- quantas vezes se deve perdoar (18:21-22)	-----	17:4
P A R Á B O L A (18:23-35)	-----	-----
- conclusão do discurso (19:1)	-----	-----

• nota-se que o capítulo 18 de Mateus trata, de modo geral, do relacionamento entre os/as irmãs(os)

- - maior é o que se faz como uma criança (18:1-5)
- - não fazer tropeçar um dos "pequeninos"/"escândalos" (18:6-9)
- - não pereça um dos pequeninos/ovelha perdida (18:10-14)
- - procedimento para com o irmão pecador (18:15-20)

Comparando os três Sinóticos, pode-se ver:

- 1) Somente Mateus tem os texto nessa ordem
- 2) Em Marcos a maior parte dos textos está ausente
- 3) Em Lucas os textos estão:
 - a. em lugares diferentes
 - b. resumidos
 - c. ausentes
- 4) A parábola é exclusiva de Mateus

Portanto, Mateus fez um "arranjo" textual à sua maneira, com um propósito bem específico, qual seja: *ilustrar uma verdade com a parábola.*

4. Qual o fundo sócio-histórico da parábola?

v.23 - Rei + servos = ajuste de contas

v.24 - devia 10.000 talentos - maior unidade monetária da época

imposto ↓ ↳ número mais alto que se contava (10.000 talentos = 174 ton./ouro)

v.25 - vender família e tudo o que possuía (não é judaico, pois aos judeus era proibido vender a família)

v.26 - conservo - outros a serviço do rei deviam 100 denários = 30 g./ouro
1 denário = 1 dia de trabalho

10.000 talentos = 100.000.000 denários!

v.30 - lançou na prisão - pois há possibilidade de saldar a dívida

Dívida em Mateus	6:12; 18:32
Devedor em Mateus	6:12; 18:24
Dever em Mateus	18:28, 30, 34; 23:16,18

5. Qual a reação/ação que a parábola exige?

Devemos perdoar o pecado da(o) irmã(o), pois Deus já nos perdoou. Portanto, nosso perdão é resultado do perdão divino e não sua causa.

Comparar:

Mateus 6:14 com 18:32, 33

Mateus 6:15 com 18:35

6. Como atualizar a mensagem da parábola?

Para executar este passo é necessário um bom conhecimento da realidade da Igreja e da sociedade.

Cada pessoa que lê a parábola deve aplicar a mensagem da mesma à sua realidade.

Leituras Sugeridas

JEREMIAS, J. *As Parábolas de Jesus*. 4ª edição. São Paulo, Paulinas, 1983.

DUPONT, J. *Por que parábolas: O método parabólico de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1980.

MIRANDA, O. A. *Introdução ao Estudo das Parábolas*. São Paulo, ASTE, 1984.

FEE, G. D. e STUART, D. *Entendes o que Lês?* São Paulo, Vida Nova, 1984. Pp. 120-135.