

Teológica

The background of the cover features a faded, sepia-toned photograph of a large, multi-story building with many windows, likely a university or church building. Overlaid on the lower right portion of the image is a large, light-colored, stylized Omega symbol (Ω).

Uma publicação da Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Reverendo paradigmas
para a formação
teológica e ministerial
Laurenço Stelio Rega

Assembléia de Deus e
Batistas: um contraste entre
dois modelos missionários
Donaldo Price

A redescoberta
do livro de Juizes
Richard Sturz

Ser: individualidade e
pessoalidade, uma definição
do ser e arte de ser
Silas Molochenco

Apresentação

*Os fatos históricos, mesmo os mais humildes,
é o historiador que os chama à vida.*

Lucien Febvre, *Combates pela História*,

Lisboa: Presença, 1989, p. 32.

O tempo é um dos mais preciosos atributos que Deus nos Deus. É na linha do tempo que vivemos nossa história registrando o que podemos fazer de bom ou não. Mas esse mesmo tempo poderá passar sem que algum registro tenha sido feito. Quantas aulas nossos professores têm ministrado, quantos alunos tem participado. Idéias surgem, soluções são encontradas, análises do cenário contemporâneo são feitas e, se não forem registradas, desaparecem sem trazer a devida contribuição a outras pessoas.

Assim, uma revista, como a *Teológica*, poderá ser instrumento para viabilizar pesquisas, descobertas e novas luzes no campo do saber teológico e ministerial, perpetuando o trabalho de nossos professores, alunos e colaboradores.

O último número publicado da *Teológica* foi em janeiro de 1969. A retomada de sua publicação é uma conquista que buscamos desde 1997, agora realizada com a ajuda de nosso colaborador, prof. Ms Jorge Pinheiro dos Santos, dedicado companheiro de magistério. Em vez de recomeçar a numeração, estamos

continuando-a, pois a história não pára, nem recomeça, sempre continua em direção ao futuro. Afinal a corrida no gerenciamento e liderança de uma instituição como a nossa é de revesamento. Agora é o nosso tempo de contribuir.

Assim, é uma alegria e satisfação profunda apresentar o número 4 da *Teológica* ao público brasileiro oferecendo a contribuição de nossa instituição ao desenvolvimento das pesquisas e busca de alternativas para o mundo contemporâneo.

Ao nosso Rei e Senhor, Jesus Cristo, seja toda glória, honra e poder para todo sempre. Amém! (Hebreus 1.1-3; 1 Coríntios 10.31).

Lourenço Stelio Rega
Diretor Geral
Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Teológica

44 anos de serviço e inovação

Um sonho dos batistas do Estado de São Paulo se tornou realidade no dia 1 de março de 1957 quando foi fundada a Faculdade de Teologia do Colégio Batista Brasileiro no bairro de Perdizes, Capital Paulista. O seu primeiro diretor, prof. Lauro Bretones, atuou até 1960. De 1961 até julho de 1972 a Faculdade foi dirigida pelo Dr. Thurmon Earl Bryant, que hoje, mesmo aposentado, ainda é obreiro atuante entre os batistas do Sul dos Estados Unidos, residindo em Forth Worth, Texas. De julho de 1972 a julho de 1988 a Faculdade foi dirigida pelo Dr. Werner Kaschel, que hoje atua integralmente no campo da tradução bíblica, sendo o maior especialista brasileiro nesta área. De julho de 1988 até 6 de janeiro de 1997, foi diretor o Pr. Artur Alberto de Mota Gonçalves, hoje envolvido em tempo integral no ministério pastoral local. E desde 7 de janeiro de 1997 a Faculdade tem sido dirigida pelo prof. Lourenço Stelio Rega.

Há dados históricos que demonstram que possivelmente foram diretores interinos por breve período de tempo os professores José Novaes Paternostro, já falecido e um dos primeiros psicólogos brasileiros, e Dr. Nills Friberg, hoje atuando como professor no Bethel Theological Seminary em Saint Paul, Minnesota. Foram Deães: Pr. César Thomé, Dr. Bertoldo Gatz, prof. Lourenço Stelio Rega e Prof. Itamir Neves de Souza. Atualmente a função de Deão foi alterada para Coordenador Acadêmico, que é exercida pelo prof. Elton de Oliveira Nunes.

No início a Faculdade funcionou coligada e nas dependências do Colégio Batista Brasileiro, mudando-se em 1959 para a sua sede própria à Rua Ministro Godoy, 749, antiga residência do Diretor do Colégio e onde depois funcionou por muito tempo o seu pensionato masculino e feminino. Em 1965 a Faculdade foi desvinculada do Colégio, passando a ser administrada por Junta própria. Nesta ocasião o nome da instituição foi mudado para Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Em 1966 foi iniciada a construção do edifício de administração e aulas, à Rua João Ramalho, 466, prédio onde a Faculdade funciona hoje, que tem quatro pavimentos e é chamado Edifício Thurmon Earl Bryant. Em março de 1984 começou a funcionar a unidade da Penha, em dependências do edifício de educação religiosa da Primeira Igreja Batista da Penha.

Além de seu prédio-sede, hoje a Faculdade utiliza o templo da Igreja Batista de Perdizes para realizar os seus cultos e, até o primeiro semestre de 2001, utilizava salas do Colégio Batista Brasileiro. Mas, mais um desafio está pela frente com a construção de seu mais novo prédio de aulas e atividades acadêmicas previsto para quatro pavimentos, com um piso de estacionamento (que já está funcionando), localizado atrás do atual edifício da Faculdade. O primeiro andar desse novo edifício já foi parcialmente inaugurado, com cinco novas e amplas salas de aulas e mais duas de apoio, no dia 2 de junho de 2001.

A Faculdade foi a primeira instituição entre os batistas brasileiros a atender no nível de graduação, os alunos que tinham de trabalhar durante o dia em busca de seu sustento, mas que sentiam o chamado de Deus para se dedicarem à Sua obra e só podiam estudar à noite. Depois, foi também a primeira escola teológica no Brasil a oferecer um sistema curricular moldável aos dons e talentos de seus alunos e isto já na década de 1970. A Faculdade também foi a primeira instituição evangélica brasileira a criar um curso de Bacharel em Missões, antevendo assim a vocação de nosso país como um dos maiores promotores de missões da atualidade.

A Faculdade tem como missão fundamental preparar líderes e obreiros das igrejas para servirem ao reino de Deus no cumprimento de Sua soberana vontade de conduzir todos aos Seus pés através da pregação e vivência do Evangelho. Para que os obreiros e líderes sejam bem preparados, a Faculdade considera que a sua formação deve incluir os diversos aspectos de sua vida e assim são contemplados em seu sistema educacional o *SER* (caráter), *PENSAR/REFLETIR* (conhecimento ativo), *FAZER* (prática ministerial), *SENTIR* (afeição/emoções) e *CONVIVER* (vida relacional). Acreditamos, assim, que um obreiro, homem ou mulher, bem preparado, estará em condições de servir a causa do Evangelho.

Deste modo, os nossos alunos aprendem e são aperfeiçoados no uso e compreensão das Escrituras e da fé cristã; na sua comunicação eficiente e eficaz; na edificação e preparo da igreja para o culto e serviço cristão, inclusive fomentando o espírito denominacional; na vivência dos princípios de mordomia cristã total; no desenvolvimento do espírito missionário; enfim, em tudo o que lhe dê condições de ser um obreiro leal a Deus e bem

preparado para também preparar a outros na vivência sadia e eficaz para o engrandecimento de nosso Deus como o Proprietário de tudo e acima de tudo e todos.

Dentro do desenvolvimento do Plano Global para a FACULDADE TEOLÓGICA DO FUTURO, que visa implementar atividades e projetos da Teológica nestes próximos vinte anos, hoje a Faculdade se prepara para revisar completamente o seu sistema educacional utilizando-se de técnicas e abordagens atualizadas do campo da Educação, objetivando melhor atender a formação dos futuros líderes e obreiros de forma que estejam eficazmente preparados para bem servir às igrejas e ao reino de Deus.

Atualmente a Faculdade oferece diversos cursos para capacitar os obreiros e líderes nos mais variados aspectos ministeriais: cursos de Bacharel (Teologia e Música Sacra), Mestrado em Teologia e cursos especiais (Missões, Educação Religiosa, Básico de Música, Noções de Música, Básico de Teologia e Básico para Professores da Igreja). Alguns cursos funcionam aos sábados para atender líderes e obreiros das igrejas que queiram se preparar melhor para servir à causa e não sentem que precisam cursar a Graduação ou Pós Graduação.

A Teológica assumiu em julho de 1999, através do Conselho de Educação Teológica e Ministerial da Convenção Batista do Estado de São Paulo e em parceria com as outras instituições administradas pelo mesmo Conselho, o programa de Educação Religiosa e Música Sacra para as igrejas batistas do Estado de São Paulo. Assim, ela tem realizado Simpósios, clínicas de Educação Religiosa e Música Sacra, consultorias, etc, para atender às igrejas, envolvendo seus professores e alunos.

Você já pensou em ser também um de nossos alunos para receber um melhor preparo e, assim, servir com eficiência maior em sua igreja? Entre em contato hoje mesmo conosco: (011) 3865-3255 (segunda/sexta, das 14h às 21h) ou e-mail: faculdade@teologica.br. Consulte nosso web-site: <http://www.teologica.br>.
Prof. Lourenço Stelio Rega, Diretor Geral.

Estudar aqui faz diferença!

EDITORIAL

A pergunta que norteou a construção dessa revista que você tem em mãos não foi *por que fazer uma revista teológica*, mas *que tipo de revista teológica precisamos?* Todos sabemos que a existência é algo singular, particular e individual, que é um processo de construção da interioridade. Mas, infelizmente, somos seduzidos à generalização: sou um número no banco, uma engrenagem na máquina de meu trabalho, um estranho para mim mesmo. Pré-fabricado, pré-determinado, pré-destinado a qualquer coisa que nem eu mesmo tenho consciência do que é.

Dentro da atual filosofia de trabalho proposta pelo Prof. Ms. Lourenço Stélio Rega para a Faculdade Teológica Batista de São Paulo, essa visão alienante e alienada do ser humano, que não leva em conta nem a lógica subjetiva do íntimo e do pessoal e nem o envolvimento real e efetivo com a comunidade onde atua, deve ser criticada e transformada objetivamente.

Mas, voltemos à pergunta: que revista teológica precisamos? Uma revista teológica que sem abandonar seu compromisso com o universal da Palavra de Deus, conceba a existência como algo pertinente, porque percebe o homem como ser, responsável pelo que é e pelo que constrói, resultados de suas escolhas realizadas em liberdade.

Assim, o referencial de nossas perguntas e por extensão de nossas respostas se dão em dois níveis, aquele da Revelação, enquanto base de toda arquitetura teológica, e ao nível do ser, enquanto

indivíduo e pessoa a quem Deus fala. Nesse sentido não há hermenêutica fora da história humana, porque só eu tenho a capacidade de transitar através do meu interior enquanto pessoa e da comunidade enquanto ser plural que somos. É usando minha liberdade que desfruto do direito de ser, de construir o futuro, de engajar-me na história com compromisso.

E a palavra compromisso me leva a outra questão: qual a diferença entre envolvimento e compromisso. A história do *seminarista perdido* é uma boa ilustração.

Um certo seminarista desejou compreender a diferença entre envolvimento e compromisso. Estudou, gastou tempo lendo, mas não conseguiu resolver sua dúvida. Nas férias foi para uma fazenda no interior do sertão paraibano. Chegou tarde da noite. No dia seguinte, o seminarista levantou e tomou um café simples com cuscus. E ficou se lembrando do breakfast lá do sul, com ovos e bacon. Naquele instante teve uma sacada. Gritou: Achei! Achei! A galinha se envolve no breakfast doando seus ovos, mas o porco está comprometido com ele, porque compartilha sua vida para dar este alimento. Eis a diferença.

A resposta do seminarista também é a nossa, no que se refere a que revista teológica precisamos. Se não assumimos um compromisso com nossos projetos, com nossa vida, o máximo que obtemos é um envolvimento com verdades alheias, porque verdade de fato é aquela que sendo minha vale a pena morrer por ela.

Quando isso deixa de ser um critério de vida, quando me desculpo de minha situação atual, quando me refugio em determinismos, quando dissimulo a liberdade do meu compromisso sou um homem ou mulher de má-fé, escondido sob máscaras.

Levar uma vida autêntica é assumir a vida como própria, é construí-la. Quem ouve o apelo do futuro como possibilidade sua, pode promover sua vida, afastando-se do *deixar-de-ser*, aproximando-se do *poder-ser*, estruturando uma perspectiva de transformar-se em algo novo.

A revista teológica que necessitamos deve ajudar seu leitor nesta construção. A construção de homens e mulheres conscientes de seu chamado.

Os artigos que você vai ler são todos muito especiais.

Reverendo Paradigmas para a Formação Teológica e Ministerial — Logicamente, se esta Casa está de olho no futuro, sem esquecer o presente, e exatamente por isso ousa revolucionar, é porque *a produção teológica acadêmica tem por base um conjunto de princípios e paradigmas educacionais, filosóficos e políticos*, conforme explica o Prof. Ms. Stélio Rega. Em seu artigo ele descreve os fundamentos educacionais que são o alicerce do projeto pedagógico da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

A Implantação das Assembléias de Deus no Brasil e dos Batistas Brasileiros: Um Contraste entre Dois Modelos Missionários — O Prof. Ms. Donald Price, doutorando em Missões, põe o dedo numa questão delicada e faz um estudo comparativo entre as origens das denominações Batista e Assembléia de Deus no Brasil e conta como construíram

suas histórias cotidianas. Segundo o Prof. Ms. Donald Price, *muitas vezes vivemos a história sem perceber que é possível obter resultados melhores para o futuro*, demonstrando como práticas observadas no modo de ser das Assembléias de Deus poderiam ser aplicadas com sucesso no cotidiano da igrejas batistas.

A Redescoberta do Livro de Juízes — Um dos prazeres de estudar o livro de Juízes, explica o Prof. Dr. Richard Sturz, é que na maioria das vezes nos identificamos com algumas das personagens de suas histórias. Temos a humanidade e as fraquezas que elas demonstraram. Mas através dessas personagens podemos ser usados por Deus apesar de nossas fraquezas. Podemos também partir das advertências da Revelação para evitarmos os mesmos erros. *O estudo deste livro tem algumas aplicações dramáticas para nossa vida individual, para a vida da nossa igreja e para toda comunidade cristã*, afirma o Prof. Dr. Richard Sturz.

Ser: Distintivo da Individualidade e da Pessoaalidade, uma definição do Ser e A Arte de Ser — Como disse Sören Kierkegaard, *todo desespero é fundamentalmente um desespero de sermos nós mesmos*. Vivendo o tempo presente nos vem um pensamento muitas vezes assustador: Será que posso ser eu mesmo? É uma reflexão que se evidencia como busca permanente, por ser este um ideal que seguimos *ad infinitum*, pois, a completitude parece estar além de nossas possibilidades. É sobre esta questão que nos escreve o Prof. Dr. Silas Molochenco, num artigo que nos leva à reflexão daquilo que somos e daquilo que podemos ser.

Domínio Globalizante e Defesa da Vida — O que é a globalização? Existe mesmo? Quais são suas características e o que isso tem a ver com a vida do cristão? O Prof.

Ms. Jorge Pinheiro afirma que estamos diante de um novo domínio. *Um domínio globalizante que não pode ser encarado como totalidade, produtor de vítimas: os excluídos dos acontecimentos globalizantes.* Diz que *ao impossibilitar a produção e reprodução da vida, este domínio coloca a questão de outra globalidade, que não se construa a partir da semeadura da fome, do terror e da morte.* E que por isso cabe ao cristão levantar a ética da vida enquanto recurso diante de uma humanidade em perigo.

O Corpo Celestial – Em seu primeiro número, a revista *Teológica* publicou um artigo do Prof. Dr. Thurmon Earl Bryant, diretor desta Casa entre os anos 1961 e 1972. Por ser uma pequena jóia da produção teológica batista achamos por bem republicá-la. Segundo o Prof. Dr. Thurmon Earl Bryant a teologia do Novo Testamento é *theologia in conspectu mortis* e uma das suas doutrinas cardiais é: O que acontece aos nossos mortos? *A igreja primitiva respondeu a esta pergunta com pensamentos antigos e novos, mas jamais pretendia dar todas as informações sobre o além. Porém, preparou os fiéis para a morte, ensinando-lhes que o estado posmortis é provisório e apontando-lhes aquele estado final quando ressuscitarão para viver eternamente em corpo celestial com o Senhor Jesus.*

O corpo editorial da revista *Teológica* deseja a você uma boa leitura.

Soli Deo gratia!

Jorge Pinheiro, da Comissão Editorial.

Reverendo Paradigmas para a Formação Teológica e Ministerial

*Prof. Lourenço Stelio Rega*¹

Resumo

Um currículo não é neutro, mas produto de um conjunto de paradigmas e desejos e as práticas escolares dentro de um seminário são produtos de um conjunto de princípios e paradigmas educacionais, filosóficos e políticos. Com isto em mente, este artigo descreve os principais fundamentos educacionais que devem ser o alicerce do projeto pedagógico de um seminário, sendo um exercício de reflexão e revisão desses fundamentos.

Palavras-chave: educação teológica, paradigmas educacionais, educação integral, modelos educacionais

Abstract

A curriculum is not neutral, but product of a group of paradigms and desires and the school practices inside of a seminar they are products of a group of principles and paradigms education, philosophical and political. With this in mind, this article describes the main education foundations that they should be the foundation of the pedagogic project of a seminar, being a reflection exercise and revision of those foundations.

Keywords: theological education, education paradigms, integral education, education models

Introdução

Muito se tem perguntado sobre a qualidade da formação teológica batista no Brasil. Há também inúmeras exigências que o campo tem feito a respeito do perfil do obreiro que se deve formar em nossas instituições. Exigências que vão num extremo privilegiando a erudição e noutro a formação prática do obreiro. Especialmente nas décadas de 70 e 80, o enfoque para o perfil pragmático era a tônica.

Há mais de 25 anos esse tema tem

ocupado minhas preocupações, especialmente quanto a busca dos fundamentos para cada exigência. Se de um lado precisamos de líderes que conheçam bem a teologia, a Bíblia e a exegese, por outro lado também precisamos de líderes que saibam ser úteis à comunidade. Isto é, líderes que **saibam** coisas, mas que também consigam **relacionar-se**, cuidar de gente.

Um antigo professor me ensinou que num círculo os extremos se tocam. Creio

¹ **Lourenço Stelio Rega** é Bacharel em Teologia, Mestre em Teologia (espec. em Ética), Licenciado em Filosofia, Pós-Graduado em Administração (núcleo de Análise de Sistemas), tem curso de extensão pedagógica do ensino superior e é Mestre em Educação. É o Diretor Geral e professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo e Presidente da Associação Brasileira de Instituições Batistas de Ensino Teológico (ABIBET).

que é assim mesmo. Estes dois paradigmas que tipificam o perfil de um líder acabam por se tocar, mas tenho visto líderes denominacionais que, sem consciência disso, acabam por levantar séria polêmica sobre o assunto.

Certamente o assunto tem estado arrefecido ultimamente, uma vez que boa parte dos seminários batistas brasileiros tem passado por situação gerencial e financeira que demanda cuidado. Assim o foco tem se dirigido para a sobrevivência institucional.

Mas há muito tempo ando desconfiado de que por baixo desse tema ainda existe um outro mais complexo, e que acaba por nortear o futuro das discussões. O subsolo desses eixos de preocupação com o tipo de perfil do líder que se pretende formar nos seminários pode ser resumido por intermédio da seguinte indagação: qual é a filosofia e a política educacional que os seminários têm adotado? Isto é, quais são os fundamentos filosóficos educacionais dos projetos pedagógicos dos seminários batistas brasileiros e a sua política educacional adotada?

Temo que esse tema nem tem sido a preocupação há muitos anos da agenda de assuntos internos das instituições. Aliás você que está lendo esse artigo deve estar se perguntando onde pretendo chegar, pois um seminário deve oferecer aulas, curso, currículo, um diploma, afinal. O que tem a ver uma sala de aula, uma disciplina, um diploma com a necessidade de se adotar uma declaração de filosofia e política educacional? Dá-se aula e pronto! O aluno aprende, tira o seu diploma e ficamos todos satisfeitos.

Gostaria que isso fosse tão simples assim. Todo processo educacional é produto de um conjunto de paradigmas que interagem ativando ou inibindo as práticas escolares. Um currículo não é neutro. Lucíola Santos, comentando Ivor Goodson e Young, afirma que “as disciplinas ou conteúdos escolares são estruturados de acordo com os interesses dominantes daqueles que têm poder na sociedade.”² Para Resende “os movimentos que acontecem no interior da escola refletem aspectos de uma cultura social mais ampla e que garantem a penetração de paradigmas ideologicamente construídos que funcionam como matrizes de comportamentos que se expressam das mais diferentes formas.”³

Sobre isso, Michael W. Apple afirma que o currículo nunca é apenas um conjunto neutro de conhecimentos, que de algum modo aparece nos textos e nas salas de aula de uma nação. Ele é sempre parte de uma *tradição seletiva*, resultado da seleção de alguém, da visão de algum grupo acerca do que seja conhecimento legítimo. É produto das tensões, conflitos e concessões, políticas e econômicas que organizam e desorganizam um povo.⁴

Quer dizer, saibamos ou não, estejamos conscientes ou não, o sistema educacional de cada seminário é produto de um conjunto de forças que o modelam. Portanto, nada de ingenuidade nesse ponto. Tenho de confessar que em geral temos focado muito o aspecto prático do ensino teológico e ministerial no Brasil. A questão é *para dar aulas precisamos de salas, professores, alunos e biblioteca*. O resto acontece! Mas, como já vimos, isso não é assim.

² SANTOS, Lucíola Licino de C. P. “História das disciplinas escolares : perspectivas de análise” in : *Teoria & Educação*, Porto Alegre, nº 2, p. 21-29, 1990, p. 23.

³ RESENDE, Lúcia Maria Gonçalves. *Relações de poder no cotidiano escolar*. Campinas : Papirus. 1995. p. 146.

⁴ APPLE, Michael W. “A política do conhecimento oficial: faz sentido a idéia de um currículo nacional?” in MOREIRA, Antonio Flávio & SILVA, Tomaz Tadeu da (orgs.). *Currículo, Cultura e Sociedade*. São Paulo : Cortez. 1999, p. 59. Itálicos do autor.

Ao longo desse período tenho observado que grande parte das ênfases nos congressos educacionais têm sido no aspecto da estrutura e da metodologia educacional. Afinal isso é mais concreto e imediato. Nem sempre há discussão sobre filosofia e sociologia da educação, e mesmo sobre políticas de educação. O quanto muito fala-se em psicologia da educação, especialmente em temas da psicologia do desenvolvimento. Quando se fala em Filosofia da Educação Teológica, o enfoque é quanto à Teologia do Ministério, sem menção ao aspecto essencialmente educacional.

Além disso, tenho notado que o sistema educacional dos seminários batistas no Brasil geralmente é um sistema orientado por conteúdos (conteudista) em vez de ser orientado por objetivos educacionais. Me lembro de uma experiência curiosa em que um líder me procurou para informar que estava iniciando um novo seminário e que o seu currículo seria o melhor. Indaguei-lhe como poderia garantir aquilo. Sua resposta pronta foi *Nós pedimos o currículo para cada um dos melhores seminários brasileiros e colocamos em nosso currículo o que de melhor achamos nesses seminários!* Deduzi que a filosofia adotada aqui foi a da tesoura e da cola. Nem vou investir muito tempo questionando as alterações curriculares que mensageiros propõem em plenários das assembléias convencionais. Não é assim que se elabora um sistema educacional, nem se altera o currículo de um seminário. Isso é uma tarefa que demanda um conjunto de medidas integradas e simetrizadas que deverão seguir procedimentos próprios. Talvez aqui podemos estar confundindo soberania da assembléia com viabilidade técnico-educacional de um currículo.

Com tudo isso pretendo afirmar que, em geral, há uma indefinição filosófica e

política no sistema educacional teológico batista brasileiro (será que isso seria “privilegio” apenas dos batistas?? Sei que não!). E aqui é preciso diferenciar princípios regimentais, dos fundamentos do projeto político-pedagógico de uma escola. O primeiro fala sobre o que devemos fazer, o segundo trata o por quê do projeto e das práticas escolares.

É preciso ainda mencionar o descompasso entre a formação do obreiro e a sua práxis ministerial. Nem sempre é possível que o aluno consiga aprender o que for necessário à sua prática ministerial. Mas também é preciso mencionar que nem sempre há pastores dispostos a “adotar” seminaristas assumindo o papel de seus orientadores ministeriais. Isso acaba não tornando possível a associação entre escola e igreja.

Outro ponto que se torna alvo de preocupação é quando pensamos na educação teológica como sistema de indução e manutenção de hegemonia, de modo a transformá-la numa ação adestradora e domesticadora dos espíritos. Poderia ir mais longe indicando que já presenciei o uso da educação teológica como “aparelho ideológico”⁵ ou como instrumento de dominação ideológica. Um colega me contou que visitou uma biblioteca de um seminário em que cada livro tinha uma etiqueta indicando que o pensamento do autor necessariamente não era o mesmo defendido pelo seminário. Depois descobri que os alunos daquele seminário são proibidos de ler qualquer literatura ou ouvir preletores que pensam de modo diferente da escola. Aliás soube também que informalmente a escola mantém um “index” de nomes proibidos em participar de qualquer atividade acadêmica. Não seria isso transformar a educação num instrumento de dominação ideológica? Não seria uma educação reprodutivista descon-

⁵ vide *Aparelhos ideológicos de Estado*, por Louis Althusser, Rio de Janeiro : Graal, 1985.

siderando o aluno como sujeito histórico e participante da construção social?

Enfim, é preciso repensar o sistema educacional teológico batista no Brasil através da busca de novos paradigmas, e até mesmo redescobri-los na história. Esse é o meu objetivo neste artigo.

Uma educação integral no conteúdo e para o sujeito aprendente : em busca de uma definição filosófica educacional para a educação teológica!

Como se abre um seminário hoje?

Um dia um líder regional me procurou e me perguntou se eu poderia ir na inauguração do seminário de sua região. Aí perguntei se eles já tinham decidido que modelo educacional iam seguir, quais os objetivos educacionais pretendidos, etc. Ele me respondeu, *bem, nós já temos o prédio e o estatuto, o diretor, a data da inauguração e fizemos propaganda, tudo aprovado pela Junta da Associação*. O que mais precisariam? Bastava inaugurar o seminário.

Poderemos até pensar que o ensino envolve apenas o papel do professor ministrando a lição em sala de aula, uma lousa e os alunos. A verdade é que existe uma série de fatores que influenciam diretamente todo processo e prática

educativa. Estes fatores determinarão a visão que devemos ter de Deus, do mundo, do homem, da sociedade, etc. Numa outra oportunidade poderei explicitar as principais alternativas educacionais.⁶

A verdade é que estamos tratando de educação e nem sempre tratamos deste assunto à luz da ciência da educação. É como se um médico fosse fazer cirurgia e deixasse de lado toda técnica e conhecimento científico sobre Medicina.

Antes de se elaborar um currículo é preciso que haja o estabelecimento de uma declaração de valores e objetivos educacionais que será norteadora de todo sistema educacional. Mas mesmo antes de se estabelecer quais os objetivos educacionais que desejamos atingir será preciso decidir sobre qual modelo educacional vamos adotar para compor o nosso sistema de ensino. Pois isso vai determinar a composição da estrutura, do espaço físico, dos equipamentos necessários, do volume de conteúdo a ser ministrado.

Há diversos modelos que podemos adotar para elaborar um projeto educacional para um seminário. Em termos mais simples indicar sete modelos principais, mas vamos indicar um oitavo que tem sido a opção que estamos sugerindo como um novo paradigma:

1. **Modelo humanista.** Neste caso a ênfase é na formação da pessoa, de seu caráter. A preocupação não será tanto com matérias teóricas ou doutrinárias. O currículo se concentrará em matérias como ética cristã, santificação, etc. É o modelo do SER.

2. **Modelo situacionista.** A preocupação neste modelo é o atendimento às necessidades, tendências e demandas

⁶ Um texto resumido, mas muito útil, sobre isso é MIZUKAMI, Nicoletti. *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo : EPU, 1986.

atuais do mundo, do programa da igreja ou da denominação. Neste caso é traçado um perfil para o obreiro baseado nestas tendências. Que perfil de obreiro queremos? Baseado nessas tendências e demandas, traça-se um perfil do aluno que se espera alcançar no cumprimento da carga curricular. Um dos principais riscos aqui é a constante desatualização do ensino neste modelo, uma vez que o ambiente está em contínua mudança.

3. Modelo pragmático. A ênfase neste modelo é treinar os alunos na operacionalização de tarefas no cumprimento de um programa de atividades. Neste caso, mais do que **saber** um conteúdo, o aluno deve aprender a **fazer** coisas (pregar, visitar, aconselhar, discipular, etc.). É o modelo do **FAZER**.

4. Modelo academicista. O importante neste modelo é a formação acadêmica do aluno. Há ênfase no conhecimento e espera-se que o professor ensine o aluno a pensar. O currículo se concentra em matérias teóricas e doutrinárias. É o modelo do **PENSAR**.

5. Modelo especialista. A preocupação aqui está em treinar o aluno num ministério ou saber específico, sem se deter em qualquer outro caráter da sua formação. É um modelo válido à medida que se almeja prover capacitação técnica e acadêmica aos alunos, à partir de uma formação genérica já existente.

6. Modelo social-comunitário. Aqui a preocupação não é tanto com o ensino, mas com o desenvolvimento da interação de cada aluno com o grupo a que pertence. As atividades educacionais valorizam sobremaneira a vivência em grupo. Em geral são utilizadas técnicas de dinâmica de grupo como recursos didáticos do professor. É o modelo do **CONVIVER**.

7. Modelo afetivo. O importante neste modelo é a formação afetivo/emocional do aluno. A preocupação é com os seus sentimentos e com a adaptação do contexto à realidade afetiva do aluno. É o modelo do **SENTIR**.

8. Como podemos observar cada modelo converge para uma ênfase educacional enfocando um lado da formação teológica. Tomado separadamente, cada modelo valoriza apenas um aspecto do indivíduo. A proposta é criar um envoltório em torno de cada ênfase unindo-as num **MODELO INTEGRAL e MULTIDIMENSIONAL DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA**. A proposta é criar um envoltório em cada ênfase e interligá-las almejando a formação integral e multidimensional do aluno – **SABER / REFLETIR, CONVIVER, FAZER, SER e SENTIR**.

O modelo integral e multidimensional de educação, em vez de enfatizar apenas um aspecto do indivíduo, enfoca integralmente a formação de vidas maduras do ponto de vista intelectual, social, operacional ou pragmático, pessoal (ontológico) e afetivo. Assim, será preciso rever todo projeto educacional da instituição, seja o estabelecimento dos objetivos educacionais, seja o planejamento curricular, do conteúdo programático, do conteúdo das aulas, enfim, a didática adotada pelo professor, a visão do aluno, etc.

Como se pode observar, para atingirmos profundos e permanentes objetivos com a educação teológica e ministerial, será preciso rever todo processo educacional que temos desenvolvido e estarmos dispostos a assumir o custo, seja financeiro, operacional, material, em mão de obra ou temporal. Qualquer falha na

escolha do modelo a ser adotado representará graves distúrbios em todo processo do trabalho educacional.

Na Filosofia da Convenção Batista do Estado de São Paulo, esta compreensão alterou a designação de Educação Teológica

para Educação Teológica e Ministerial (ETM), numa tentativa de ampliar o conceito do modelo do ensino teológico.

Este modelo integral de ETM que proponho pode ser ilustrado pelo diagrama a seguir:



A VONTADE DE DEUS

1. O ponto de partida para a ETM dependerá do nível de autoridade que a Palavra de Deus exerce sobre a compreensão de nossa realidade, sobre a nossa fonte de verdade e direcionamento para a vida. (Objetivação da vida)

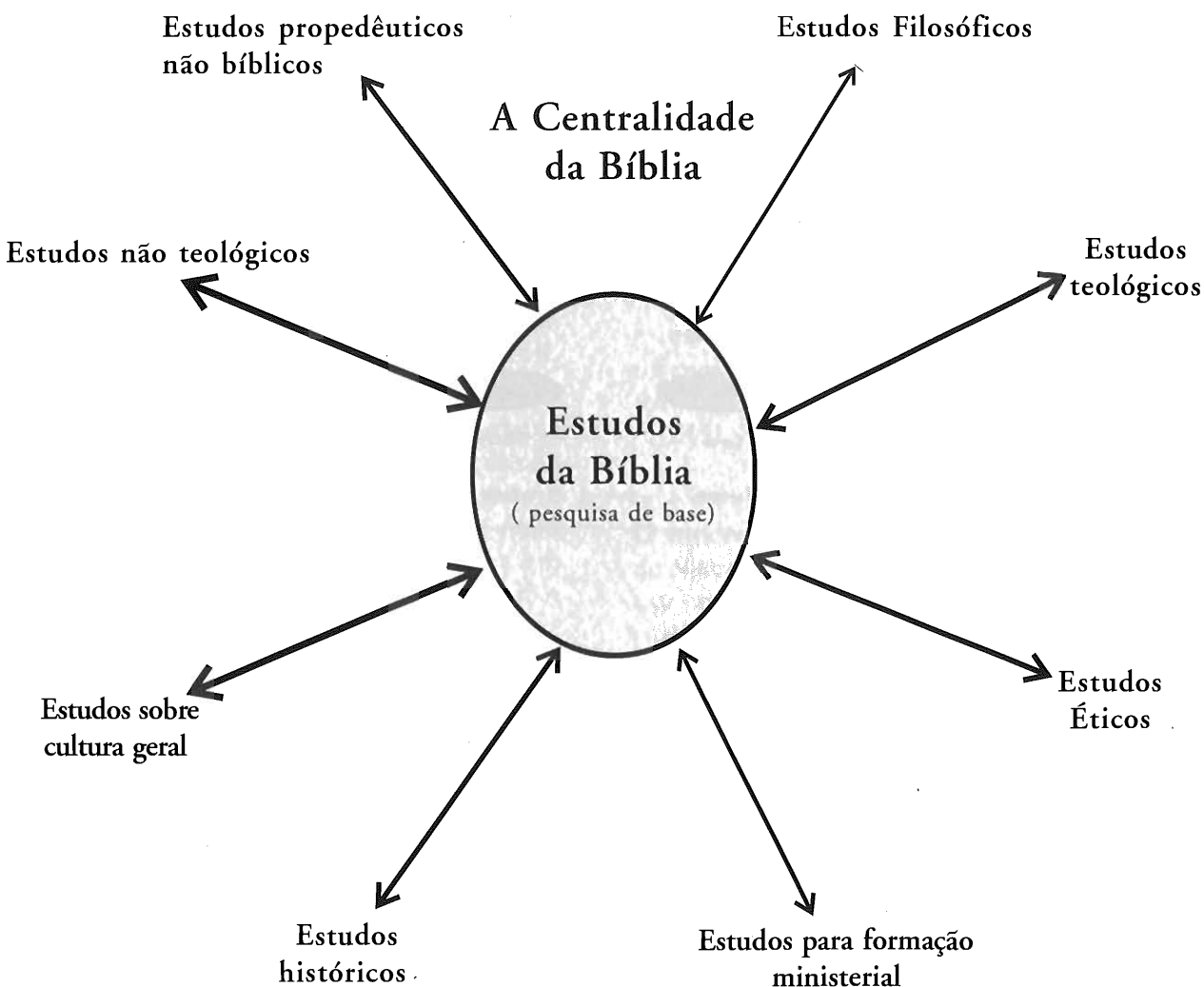
2. Em muitas obras de avaliação à Teologia da Libertação percebi que estudiosos afirmaram que os teólogos da Libertação buscaram compreender as questões humanas à luz da realidade e depois tentaram reinterpretar os referenciais bíblicos à luz desta

compreensão. Hoje temos um mundo em convulsão, secularismo, relativismo, sem referência, e à nossa geração foi deixada a possibilidade de negar a culpa.

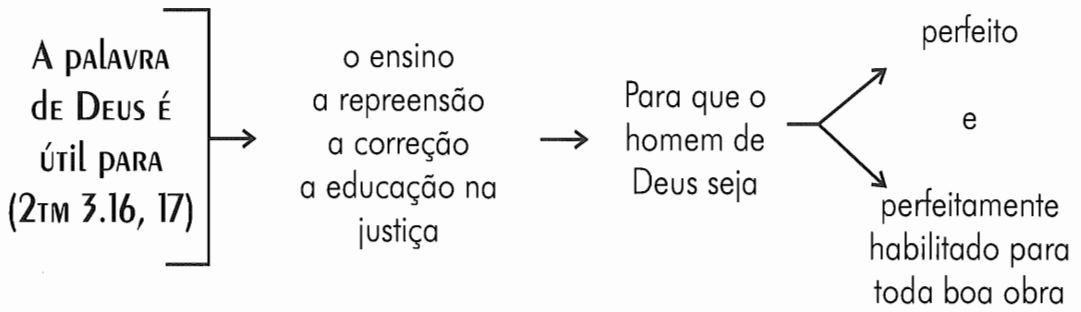
3. Se a Palavra de Deus for apenas um referencial entre outros, não será colocada como ponto de partida para a ETM.

4. A vontade de Deus está revelada nas Escrituras que são úteis para o *ensino*, para a *repreensão*, para a *correção* e para a *educação na justiça*.

5. A Palavra de Deus é a fonte para a PESQUISA DE BASE no campo do saber teológico cristão:⁷



⁷ O ponto de partida para os gráficos deste item me foram sugeridos pelo Dr. Hilmar Fürstenau na palestra "A Importância do Ensino das Línguas Originais no Seminário", proferida em 6.6.1992 na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

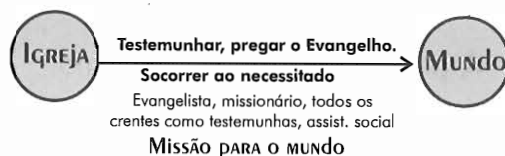


6. Neste caso, o estudo da Palavra de Deus é o centro de convergência e “divergência” para o currículo da ETM, gerando um contínuo fluxo de diálogo

entre ela própria, como ponto de partida e chegada, e os diversos ramos do conhecimento humano.



A MISSÃO DA IGREJA



1. Em geral, nutre-se a concepção de que a formação teológica e ministerial visa, entre outras coisas, formar o obreiro para o desempenho de seu ministério na igreja. Já ouvi a afirmação de que os seminários desempenham uma tarefa que pertence à igreja e, assim, nem deveriam existir. Mas sabemos a função estratégica desempenhada pelos seminários. Neste caso, será preciso estudar a finalidade da existência da igreja para que formemos obreiros adequadamente para ela.

2. A pergunta *qual a missão da igreja?* geralmente tem sido respondida que é evangelizar o mundo perdido. Esta resposta tem seu transfundo na nossa origem no “**protestantismo conversio-nista**”⁸ trazido para cá pelos nossos fundadores. Dessa forma o crescimento da igreja, por exemplo, é medido numericamente. A vida da igreja local, suas tarefas, enfim, sua mensagem acaba sendo direcionada pelo enfoque de apenas evangelizar o mundo perdido. Esta **visão salvacionista** acabou por polarizar a concepção da missão da igreja apenas voltando-se ao mundo na busca da conquista das almas dos perdidos. Assim a missão da igreja *voltada ao mundo pode ser ilustrada:*

3. Afirmar isso é reduzir e polarizar a ampla dimensão da missão da igreja a apenas uma de suas facetas.

3.1 Já que pertencemos à igreja, um bom ponto de partida seria ampliar a resposta à luz dos objetivos de nossa criação e da nossa salvação. Neste caso nossa busca é **teleológica**. Para que existimos? para que somos chamados à salvação? Só para possuímos a segurança do céu?

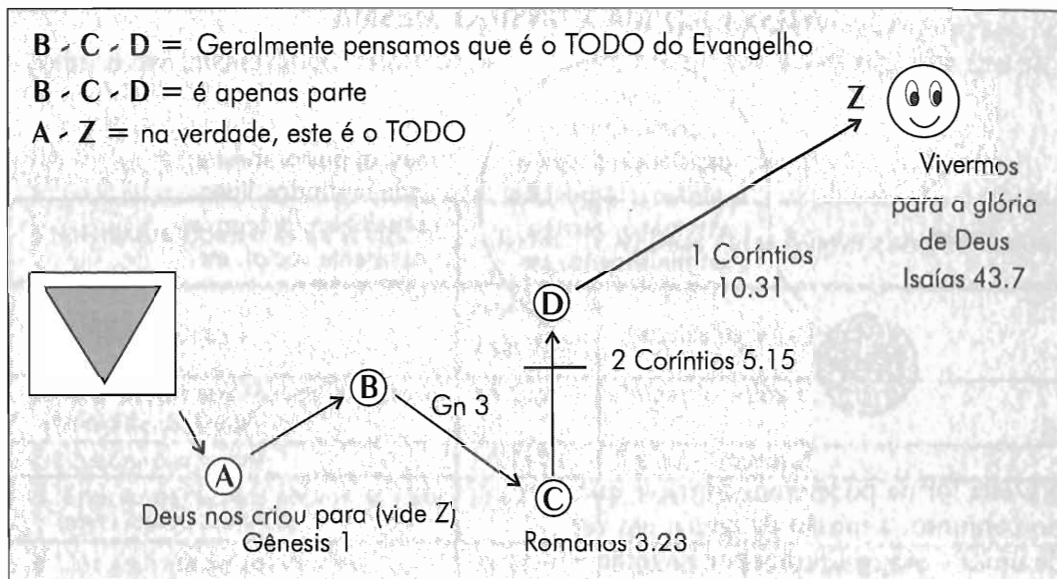
3.2 A resposta é encontrada quando retornamos na história até a ocasião da criação e queda do homem no Éden.

a. Fomos criados para glorificar a Deus (Isaías 43.7), vivendo sob Sua dependência, alegrando-O e lhe sendo leais. Esse era o nosso papel na criação.

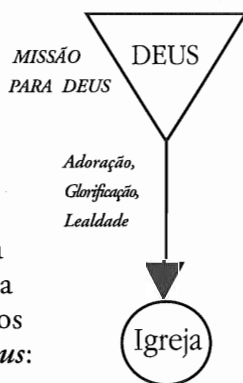
b. A queda consistiu na declaração de independência do homem contra Deus. Agindo assim, o homem se rebelou e se distanciou do propósito original do qual foi criado – deixou de glorificar a Deus (Romanos 3.23).

⁸ Para mais detalhes sobre esta tipologia do protestantismo no Brasil veja: Lourenço Stelio Rega, *A educação teológica batista no Brasil: uma análise histórica de seu ideário na gênese e a sua transformação no período de 1972* [dissertação de Mestrado], São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, abril de 2001, pgs. 40ss; Walter Altmann, *Lutero e libertação*, São Paulo: Ática & São Leopoldo: Sinodal, 1994, pgs. 90 e 95, 121-123; Jether Pereira Ramalho, *Prática educativa e sociedade – um estudo de sociologia da Educação*, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, pgs. 47-68; Cândido Procópio Ferreira de Camargo, *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis: Vozes, 1973, pgs. 105-157; Antônio Gouvêa de Mendonça, *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 1984, pgs 43ss; Antônio Gouvêa Mendonça & Prócoro Velasques Filho, *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1990, pgs. 13-46. Veja também o artigo de Antônio Gouvêa Mendonça “Panorama atual e perspectivas históricas do protestantismo no Brasil” in: *Simpósio*, São Paulo: ASTE, ano XXXIII, n. 42, pgs. 32-51, outubro de 2000.

O diagrama a seguir ilustra todo esse processo:⁹



c. A salvação, por intermédio de Jesus Cristo, nos recoloca neste estado original do qual nos desviamos em Adão. Se é a vontade de Deus que vivamos neste estado renovado de vida, é vontade de Deus também que ele se concretize coletivamente em nossa comunidade eclesial e, assim, podemos concluir que a comunidade dos salvos – a igreja – existe também para glorificar a Deus. Assim, temos a missão da igreja *voltada a Deus*:



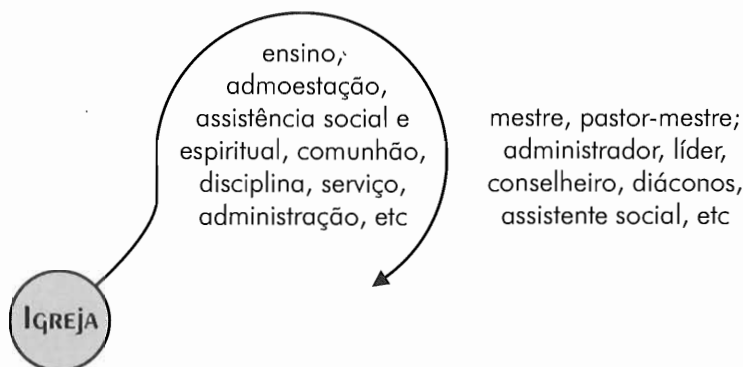
4. Ora, adorar a Deus inclui muito mais que culto, louvor e liturgia. Inclui lealdade à Sua vontade, vida de serviço, de cooperação e convivência comunitária. Embora esse aspecto da vida seja desenvolvido pelo indivíduo, na somatória acaba envolvendo a própria comunidade e

não é difícil deduzir que isso requererá constante manutenção. Desta forma podemos concluir que a missão da igreja inclui mais um aspecto que está diretamente relacionado com a sua própria comunidade. É a igreja promovendo a sua própria manutenção e fortalecimento para que seus membros tenham uma vida dedicada à comunidade, ao seu trabalho e desenvolvimento, ao treinamento para o serviço e testemunho ao mundo. Aqui está incluído também o treinamento operacional dos crentes, a administração, a admoestação, o ensino da Palavra, a assistência espiritual e material aos “domésticos da fé” (Gálatas 6.10), a manutenção da própria convivência ou comunhão na igreja do primeiro século (Atos 2.42-47; 4.32,35).

⁹ Esse diagrama foi inspirado em DeVern Fromke, *O supremo propósito*, São Paulo: ELO, 1980.

Assim, temos a missão da igreja
voltada a si mesma.

MISSÃO PARA CONSIQO MESMA



5. Desta forma poderemos concluir que, no conjunto, a missão da igreja, em vez de única – evangelização, por exemplo – é *tríplice*. É direcionada a *Deus*, a *si mesma* e ao *mundo*. Assim temos:

MISSÃO TRIDIMENSIONAL DA IGREJA



6. Teologicamente essa maneira tridimensional de focar a missão da igreja pode ser chamada de *MISSÃO HOLÍSTICA*¹⁰ ou integral da igreja. A expressão holística vem da palavra grega *ολος*, que significa "todo, inteiro". Essa visão holística representa uma visão integral da missão da igreja, pois abrange outros aspectos e implicações que uma visão polarizada

(parcial) deixa de lado.

7. Uma implicação prática da aceitação da missão holística da igreja é a ampliação da visão ministerial. Pois assim, teremos na igreja não apenas evangelistas, missionários, pastores e *leigos serviciais*.

7.1 A igreja terá um ciclo de atividades con-

¹⁰ Infelizmente a palavra "holística" nem sempre é bem entendida desta forma, uma vez que foi assumida pelo movimento "Nova Era", com nova semântica. Desta forma estamos utilizando atualmente a expressão "Missão Integral da Igreja".

tínuas envolvendo diversas áreas de atuação, bem como uma descentralização operacional e, consequentemente, de pessoas.

- Assim, o crescimento da igreja será integral

envolvendo diversas áreas e não apenas umas poucas, como evangelização, pregação, etc. Veja a seguir uma tabela ilustrativa das *atividades contínuas da igreja*. Compare-a com o gráfico anterior:

ATIVIDADES CONTÍNUAS DA IGREJA	TEXTOS	ALGUMAS ÁREAS MINISTÉRIAIS ENVOLVIDAS
a. Adorar a Deus	<i>Atos 2.42ss</i> <i>1 Co. 10.31</i>	Música Sacra – Pastoral
b. Admoestar aos crentes quanto à vontade de Deus	<i>Hb 1.:25</i>	Pregação – Ensino
c. Ensinar os crentes	<i>Mt 28.20</i>	Ensino – Pastoral
d. Treinar os crentes para uma vida operacional frutífera	<i>Ef 4.11,12</i>	Ensino Pastoral
e. Dar assistência aos crentes 1. Espiritualmente 2. Materialmente	<i>Gl 6.1 -10</i>	Pastoral – Aconselhamento Assistência Social – Diaconato
f. Promover comunhão ou convivência (no gr. <i>κοινωνία</i>) entre os crentes	<i>At 2.42 -47;</i> <i>4.32</i>	Pastoral
g. Administrar seus negócios	<i>Rm 12.8</i> <i>1 Co. 12.28</i>	Administração
h. Proclamar o Evangelho aos não crentes	<i>Mt 28.19</i>	Apostolado (Missões), Evangelização, Todos os crentes (como testemunhas <i>At 1.8</i>)

8. Este enlace lembra-nos que na ETM devemos focar a igreja à luz de sua missão integral. Ela não pode ser vista apenas como agência de evangelização, por exemplo. Respostas na Palavra de Deus para o cumprimento dos diversos enfoques da missão da igreja precisarão ser abordados na ETM. Por exemplo, qual o papel da igreja em relação à ação, ao serviço e assistência social. Além disso a Teologia deixa de ser soteriocêntrica, para ser teocêntrica em seu enfoque teleológico, cristocêntrica em seu caráter interpretativo e pneumatocêntrica em seu caráter operacional.

A MISSÃO DA PESSOA

1. Devido à visão tridimensional da missão da igreja, vista no enlace anterior, já foi possível observar que ela possui diversos ministérios ou esferas de ação.

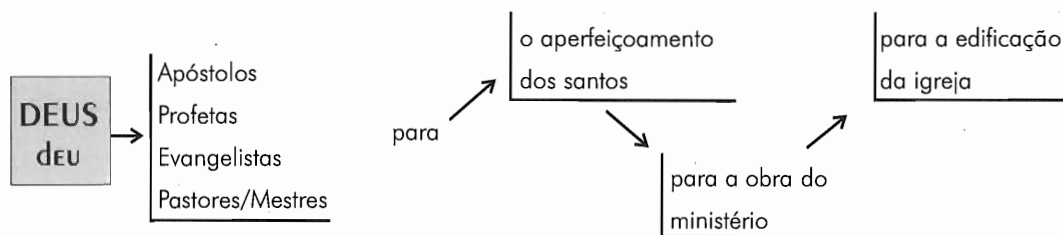
2. Esses ministérios aparecem muito cedo, tanto em Jerusalém quanto no desenrolar dos primeiros passos da igreja em sua expansão, principalmente entre os gentios.

2.1 Segundo o livro de Atos (6.1-6) os doze eram assistidos pelos sete para que pudessem se consagrar à oração e a ministração da palavra, enquanto aqueles cuidariam da assistência social da igreja.

2.2 Em Jerusalém (Atos 11.30) temos também a existência de presbíteros, mesmo antes de Paulo apresentar as suas qualificações a Tito e a Timóteo. Neste trecho de Atos os apóstolos nem são mencionados, talvez por estarem fora em viagem missionária, e, assim, a liderança da

igreja ficaria sob o comando dos presbíteros. É interessante notar aqui que não havia apenas um presbítero na liderança da igreja local do NT, mas presbíteros, indicando *descentralização de poder*.

3. Vemos, assim, já na igreja do NT a existência de líderes e liderados e o texto chave que indica esse fato é Efésios 4.11-16 e à luz deste texto é possível traçar o seguinte gráfico descrevendo a igreja em sua orientação por processos e resultados:



Assim, na formulação da Razão de Ser/ Missão/Visão das instituições de ensino teológico e ministerial é necessário que reavaliemos essas ponderações para que o serviço prestado às igrejas resulte em obreiros qualificados (perfeitos e perfeitamente habilitados para toda boa obra – 2 Tm 3.17), para que a igreja cumpra também a sua Razão de Ser/ Missão/Visão adequadamente.

1. Para que, então deve existir o apóstolo, o profeta, o evangelista e o pastor-mestre? A partir do v. 12 temos a resposta:

1.1 Para o aperfeiçoamento (gr. *καταρτισμος*, preparo, equipamento, conserto de redes, tornar algo no que deve ser) dos santos;

1.2 Para que os santos, depois de devidamente preparados, possam desempenhar seu serviço;

1.3 E, assim, ocorra a edificação da igreja.

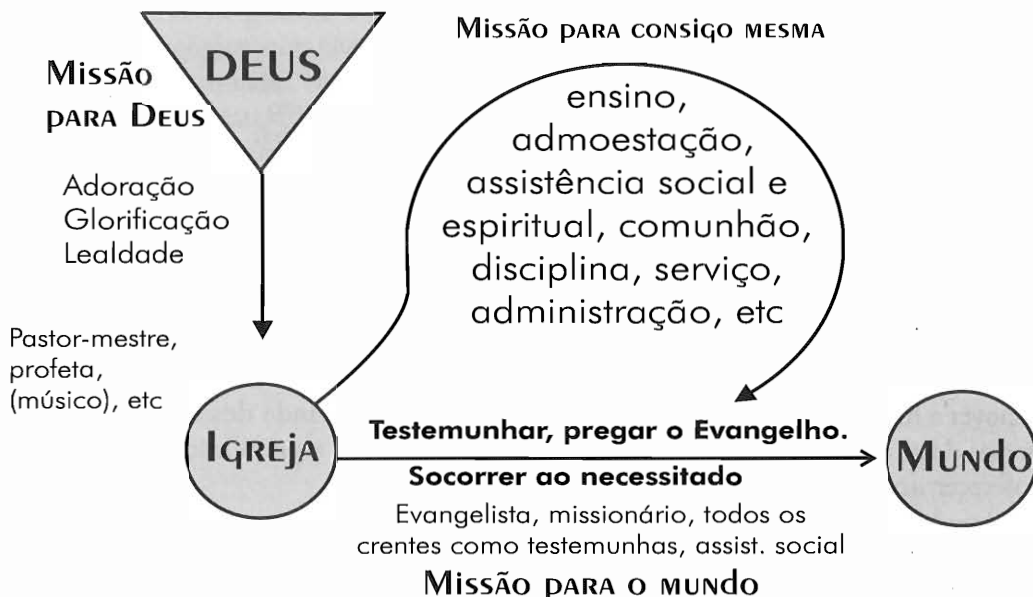
2. E os liderados quem são? Paulo em Romanos 12.6-8 menciona representativamente alguns deles: *ministérios* (gr.

Διακονία, que é a tarefa do diácono), ensino, exortação (talvez aconselhamento), exercício da misericórdia (talvez assistência social), etc.

No enlace anterior falamos sobre a missão

holística da igreja e aqui poderemos dar um caráter prático ou funcional, isto se relacionarmos as diversas tarefas da igreja à sua própria missão e assim poderemos ilustrar essa integração *ministérios/missão* com a seguinte figura:

Missão Tridimensional da Igreja



7. Um conceito preocupante é o conceito de distinção entre o clero e leigos que alguns fazem ao crer, ainda que inconscientemente, que nós pastores somos mais importantes que nossas ovelhas. No Novo Testamento não há essa distinção. Podemos estar na liderança do povo de Deus, mas isso não nos faz melhores. Aliás o vocábulo *leigo* vem do grego λαϊκος (que vem de λαος, povo) que significa *alguém do povo*. Se a igreja é o povo de Deus (1 Pedro 2.9,10) todos nós somos leigos, isto é, pertencentes ao povo de Deus.

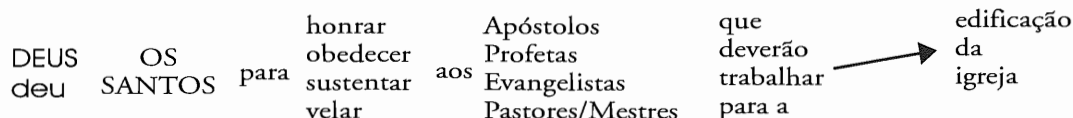
7.1 sobre isso Ray C. Stedman afirma que:

...veio uma transferência gradativa de responsabilidade do povo para o que foi denominado de clero ... o conceito bíblico de que todo crente é um sacerdote diante de Deus foi se perdendo aos poucos, surgindo um corpo especial de super-cristãos que eram procurados praticamente para todos os fins e, assim, acabou sendo chamado de ministério (ou o pastorado). Agora, Efésios 4 deixa bem claro que todos os cristãos estão nos ministérios. A tarefa própria dos quatro ministérios de apoio é

treinar, motivar e servir de suporte às pessoas no trabalho de seu próprio ministério. Quando o ministério foi, portanto, relegado aos profissionais, não sobrou nada para as pessoas fazerem a não servir à igreja e ficar escutando. dizia-se-lhes que era sua responsabilidade trazer o mundo para dentro do edifício da igreja, a fim de ouvir o pastor a pregar o Evangelho. Em breve o cristianismo se tornou nada mais, nada

menos, do que um esporte de espectadores, muito parecido com o futebol: 22 homens em campo desesperadamente precisando de descanso, e 20 mil nas arquibancadas, desesperadamente precisando de exercício.¹¹

7.2 Neste caso a interpretação de Efésios 4.11, contextualizada para hoje ficaria assim:

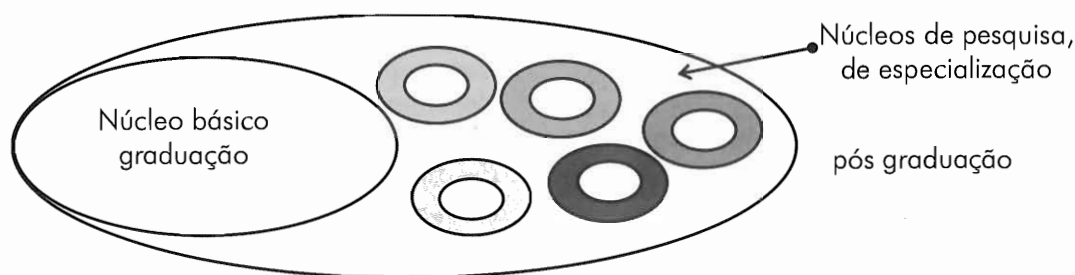


8. Este enlace desperta-nos para oferecer uma ETM diversificada que possa promover a formação do obreiro em seus diversos dons e talentos. Então, em vez de oferecer um currículo padrão seriado, o ideal poderia ser um currículo com um núcleo comum de matérias e diversos núcleos de especialização. Há algumas implicações para isso:

8.1 *Corpo docente:* O corpo docente

necessário para um projeto assim precisará ser maior do que o normal para atender a demanda dos diversos núcleos de pesquisa e especialização;

8.2- *Custo operacional:* O custo operacional desse projeto é elevado, uma vez que será inevitável classes com poucos alunos devido a oferta de alternativas de formação aos alunos. Veja gráfico a seguir:



¹¹A Igreja – Corpo Vivo de Cristo, São Paulo: Mundo Cristão, 1974, p. 79,80

8.3 *Aspecto legal*: o atual momento da oficialização do ensino teológico no Brasil indica que se buscarmos a autorização para um projeto diversificado com áreas de especialização ou concentração, o Ministério da Educação poderá considerá-las como habilitações, criando uma fragmentação no processo de ingresso do curso, tornando-o inviável financeiramente;

8.4 *Educação continuada – uma solução*: Uma alternativa poderá ser criar um projeto pedagógico que contemple uma educação continuada, em que o aluno começa os seus estudos pela graduação (com um curso sem segmentação em áreas de especialização) e tenha oportunidade alcançar outros segmentos de sua formação através de outros cursos (cursos sequenciais, pós graduação *latu sensu*, mestrado e doutorado).

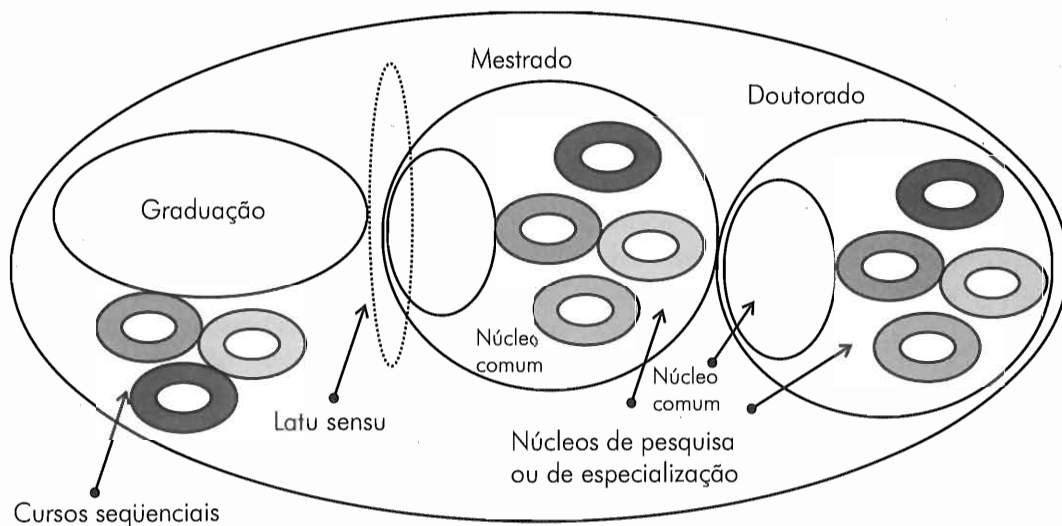
a. A **graduação**, irá fornecer ao aluno a habilitação essencial para a sua formação;

b. Os **cursos sequenciais** poderão oferecer, em termos de capacitação, um ensino instrumental na formação do aluno em áreas específicas;

c. Os cursos no nível *latu sensu* conduzirão o aluno a um nível mais profundo no campo da pesquisa. É uma fase opcional, especialmente se o desejo do aluno não for de prosseguir no nível de *strictu sensu*, ou mesmo se quiser aperfeiçoar seus estudos num nível menor que o do *strictu sensu*;

d. Os cursos no nível *strictu sensu* (mestrado e doutorado) apontarão ao aluno a sua especialização. Assim teremos:

Educação Teológica CONTINUADA



O DESENVOLVIMENTO DA PESSOA

1. Como já vimos, o ministro deve ser perfeito e habilitado – 2 Timóteo 3.17; Efésios 4.15,16. Aqui pensamos no aluno como pessoa, como ser. Neste caso o projeto não deve considerar o aluno com a intenção de torná-lo mão de obra útil ao ministério, mas alguém que seja instrumentalizado ao trabalho e também que conheça o conteúdo básico da fé, ou mesma que consiga refletir. A preocupação é com o aluno quanto a tornar-se pessoa. O aluno é aqui considerado como um **sujeito histórico** participante da construção social da vida. O trabalho será focalizar a vida não como algo de consumo, mas como de um projeto a ser construído em seu cotidiano. O aluno deixa e ser um consumidor da realidade para ser participante em sua construção.

2. Quando pensamos no estudo teológico apenas focando o seu lado acadêmico para conduzir o aluno à compreensão da fé e sua reflexão, sem contudo considerarmos o seu desenvolvimento como pessoa, estaremos focando apenas as suas funções mentais e cognitivas. Se o aluno é um todo, não poderemos pensar em apenas parte dele. Vamos lembrar que o Evangelho é integrador da vida. Nesse caso será bom alistar alguns perigos do academismo teológico.

2.1 Dr. Daniel Ciobotea pergunta se a teologia acadêmica é a única teologia na igreja. A sua resposta informa que a maioria dos estudiosos do mundo de hoje (se não na teoria, mas na sua mentalidade) atuam mais ou menos dentro da

concepção ocidental da escolástica medieval da teologia: *fides querens intellectum* – busca da compreensão intelectual. Esta definição, sem ser totalmente incorreta, é, entretanto, restritiva e unilateral, porque ela reduz ou limita o conhecimento teológico da fé em sua dimensão intelectual ou racional; em segundo lugar, porque essa espécie de conhecimento parece ser um alvo em si mesmo...uma consequência desta compreensão escolástica da teologia, é que a espiritualidade, a liturgia e a vida de piedade em geral são consideradas à distância no trabalho teológico em seu próprio sentido ou *locus theologicus*, muitas vezes são apenas classificados como assuntos devocionais.¹²

2.2 O desenvolvimento da Pessoa – O prof. Robson Ramos afirma que “igualmente negativo pode ser o surgimento de uma elite pensante que não vai além da sua retórica, ainda que correta e necessária ... a reflexão sem ação carece de autoridade que vem das praxes onde a reflexão é testada.”¹³

Neste artigo ele cita Os Guinness

*Os pensadores cristãos muitas vezes se aproximam mais de pessoas cultas que desprezam a fé, que de seus irmãos cristãos; o conhecimento dos especialistas é perseguido como um fim em si; o conhecimento especializado (que somente os especialistas podem entender) cria uma distância entre os especialistas e as pessoas comuns.*¹⁴

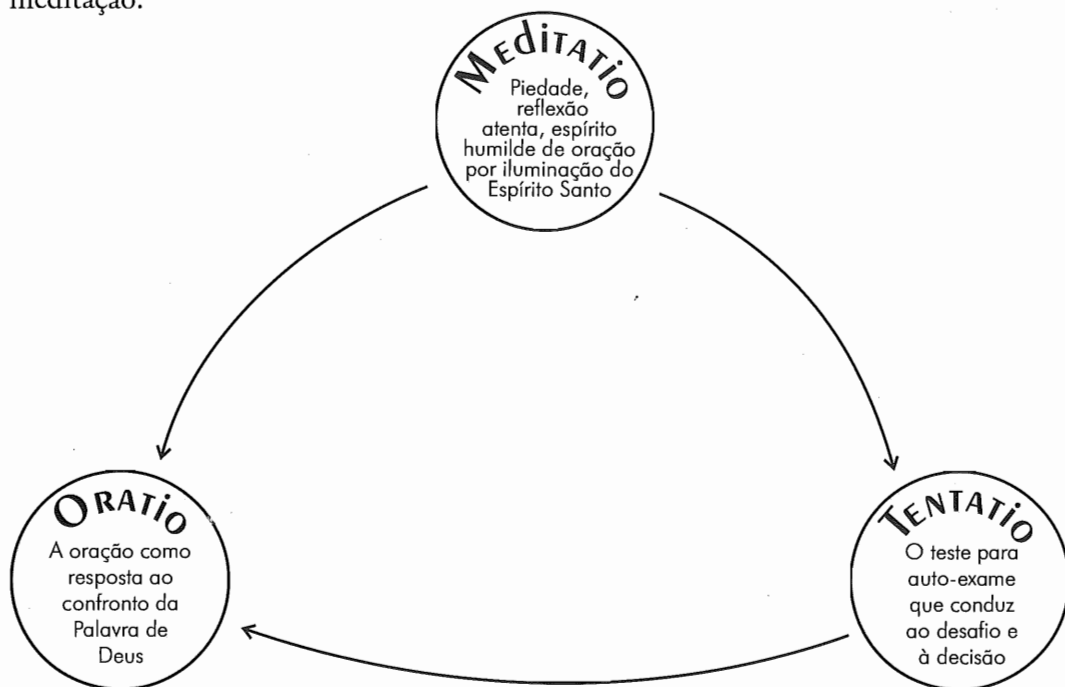
3. Peter, o barbeiro de Martinho Lutero, perguntou-lhe, em 1535, sobre linhas mestras a respeito da oração. Em resposta,

¹² Spiritual Theological Formation Throught the Liturgical Life of the Church, *Ministerial Formation*, Genebra, (47), out 1989, p.12.

¹³ A Mente Cristã: Uma Reflexão, *Boletim Teológico*, Fraternidade Teológica Latino-Americana-Seção Brasil, Porto Alegre, 5 (15), junho de 1991, p. 31.

¹⁴ OS GUINNESS, A Missão frente à modernidade, *Boletim Teológico*, Fraternidade Teológica Latino-Americana-Seção Brasil, São Leopoldo, 4 (11), abril de 1991, p. 14 apud ibidem.

Lutero alistou três regras que constituem um básico método de oração e meditação:¹⁵



4. Neste enlace a ETM deve contemplar o desenvolvimento integral da pessoa:

4.1 Na arte de refletir, pensar e descobrir as razões da realidade da vida e da sua fé. 1 Pedro 3.15

4.2 Na piedade. 1 Timóteo 6.3-16

4.3 No caráter (2 Timóteo 3.17). Penso que os maiores dilemas do ministério têm sido na área do caráter.

4.4 Na formação de uma cosmovisão cristã e na compreensão da realidade existencial – conhecendo o mundo e a realidade em que vive. O prof. Robson Ramos afirmou que “quando um indivíduo se converte a Cristo ele traz

consigo para a “nova vida” uma bagagem cosmovisional assimilada durante anos de vida desde a mais tenra idade, que, a partir da conversão ao evangelho, precisa ser reavaliada e reconstruída com premissas fundamentais nas Escrituras.”

2.A estrutura funcional da ETM deve, então, abranger a formação pessoal do aluno provendo disciplinas, oportunidades e suporte para o desenvolvimento do seu caráter.

Observações conclusivas desta parte.

Nesta parte vou citar a introdução do documento “Objetivos Educacionais” da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, pertinente a este assunto.¹⁶

¹⁵ Consultation on Spiritual Formation in Theological Education a Brief Report, *Ministerial Formation*, Genebra, (47), out 1989, p. 4.

¹⁶ Faculdade Teológica Batista de São Paulo, *Manual de informações gerais - 1995-1996*. São Paulo: FTBSP, 1994. pgs. 79-84.

1. Formar o aluno, dando-lhe os instrumentos pelos quais possa chegar a ser um bom obreiro nas áreas do “ser”, “saber” e “fazer”. Assim o curso pretende abrir ao aluno o mais possível o leque dos conhecimentos, oportunidades e meios de serviço, bem como ajudá-lo a conhecer e desenvolver os talentos e os dons que o Espírito lhe deu.

2. Preparar o obreiro de tal maneira que possa combinar conhecimentos, atitudes, valores e habilidades com uma vida piedosa, a fim de que estes elementos combinados no obreiro sejam usados por Deus para capacitar a igreja a cumprir sua missão na sociedade.

3. Desenvolver o obreiro nas várias áreas de relacionamentos, conhecimentos, bem como habilidades de comunicação e trabalho com o povo, seja na igreja ou na comunidade em que esta igreja está inserida.

3.1 Desenvolver o obreiro em relação a Deus, a si mesmo, a outros e à sua missão.

3.2 Desenvolver no obreiro a compreensão das Escrituras e da fé cristã, bem como o conhecimento das habilidades necessárias para cumprir seu ministério.

3.3 Levar o aluno a adquirir as habilidades necessárias para comunicar a fé cristã, bem como para edificar a igreja e equipá-la para o serviço.

4. Formar o obreiro com a capacidade e a mentalidade de discipular os santos para desempenhar o serviço da igreja.

A luz destes pressupostos cabe-nos transportá-los à realidade de nossos seminários e formulando o modelo ideal e integral que devemos ter para o cumprimento de nosso trabalho educacional.

Discutindo o centro da educação teológica e ministerial

Aqui desejo falar sobre qual o ponto de convergência no qual todas as práticas educacionais têm origem. Qual a nossa preocupação central quando vamos modelar o projeto educacional? O que deve ser o referencial que norteará o sistema educacional que vamos construir (Objetivos educacionais, currículo, espaço físico, estratégias didáticas, relacionamento professor/aluno, etc.). As tendências mais conhecidas são:

a. Visão tradicional: ensino centrado no conteúdo/professor;

b. Visão skinneriana: ensino centrado no processo, no estímulo-reposta (E-R);

c. Visão roggeriana: ensino centrado no aluno;

d. Visão freireana: ensino centrado na participação política do aluno como sujeito;

e. Visão cristã: ensino centrado em Deus e sua vontade como currículo e conteúdo da vida do professor e aluno; ênfase na autenticidade da vida do aluno e do professor; a vida do professor como modelo para a do aluno; ênfase no aluno como discípulo e no professor como mestre ou discipulador; ênfase na integração teoria/prática; ênfase na operacionalidade do aluno como instrumento do reino de Deus na sua vivência; etc. Neste sentido, há não apenas a **informação**, mas a **formação** e a **transformação** da pessoa:

IN

FORMAÇÃO

TRANS

Filosofia fragmentária de ensino – dissociação entre a teoria e a prática?

Outra discussão dentro dos pressupostos do trabalho educacional está na dicotomia entre o ensino teórico ou abstrato e o ensino calcado no treinamento prático ou operacional. Esta última ênfase tem como pressuposto que as pessoas devem ser preparadas para a vida prática, para serem úteis a sociedade, criando um sistema instrumental de educação em que enfatiza o cidadão útil e domesticado. Enquanto que a primeira ênfase defende que qualquer prática precisa de teoria. O sujeito é também um ser pensante. Por trás destas duas tensões dialéticas há a discussão em que se aborda a questão de desenvolvermos um sistema de ensino (reprodutivista, utilitário e instrumental – hoje conhecida como educação profissional), ou um sistema de pesquisa (desenvolvimento de descobertas, reflexão, etc.). A verdade é que em vez de pensarmos que essas duas ênfases estão numa posição dicotômica, poderíamos imaginá-las como necessárias à formação integral e integrada da pessoa. Então, elas não estão em oposição, mas devem ser integradas, interligadas. Afinal,

toda prática é produto de uma hipótese teórica. Mesmo que não admitamos, somos influenciados por alguma ou algumas ideologias (de fundo abstrato) presentes na cultura em que vivemos. Por outro lado, a teoria apenas nos levaria a uma contemplação monasterial e inócua. Cabem aqui algumas indagações concretas:

1. Lições teóricas despidas de prática: na ministração de diversas disciplinas no âmbito teológico corre-se o risco de se ficar na abstração – Teologia Sistemática, História da Igreja, Línguas originais / exegese, etc.
2. Um exemplo concreto: recebi para análise a literatura que uma igreja utilizava para o ensino na Escola Bíblica Dominical. Logo notei que as lições tinham apenas o enfoque literário sobre a Bíblia. O aluno ia seguindo uma seqüência de estudos de modo que primeiro tinha de aprender sobre a Bíblia, Teologia, para depois aprender a viver. Fiquei pensando que o novo convertido precisaria “congelar” a realidade de vida,

das decisões, até aprender sobre ... Hoje é muito comum a compreensão da **interdisciplinaridade** em que diversas áreas do saber estão interligadas.

3. O projeto pedagógico da denominação é fragmentado? É bem provável que muitos líderes e igrejas nem saibam se a denominação tem um projeto pedagógico. Eu mesmo estou procurando descobrir isso e não tenho encontrado. Na realidade temos um conjunto de projetos educacionais desconectados. Tenho a impressão que os, de modo geral, seminários não seguem uma linha pedagógica clara. No âmbito da educação religiosa, cada organização segue seu rumo. Nesse sentido poderíamos concluir que o sistema educacional da denominação é orientado por organizações. Mas nem as próprias organizações não estão integradas, cada uma faz o seu trabalho separadamente, tem seu calendário próprio. A própria Educação Teológica nem sempre tem um rumo definido a seguir. Cada seminário procura seguir o seu próprio rumo.

Estes são apenas alguns exemplos da desintegração educacional que deve ser objeto de nossa preocupação como educadores.

Qual o rumo a ser seguido – o dos conteúdos ou o dos objetivos educacionais e valores cristãos?

Este é outro item que precisa ser discutido no campo das pressuposições educacionais. Ele diz respeito à construção de todo

processo educacional (currículo, plano de curso, plano de aula, conteúdo, carga horária, avaliação, etc.). Em termos gerais a educação pode ser orientada ou direcionada, entre outras alternativas, por objetivos educacionais/valores ou por conteúdos.

1. *Por conteúdos*: seguir um currículo e conteúdo emprestado ou imposto de fora; é o sistema atual adotado na maioria das igrejas no Brasil, em termos de educação religiosa.

2. *Por objetivos educacionais e valores cristãos*: os objetivos indicam onde devemos chegar, que fins devemos atingir; os valores indicam nossas prioridades e o que valorizamos. Neste caso temos:

2.1 *Objetivos gerais da educação cristã*: são os objetivos obtidos no levantamento bíblico sobre os fins da educação cristã.

a.compreensão doutrinal das Escrituras;

b.compreensão literária das Escrituras;

c.compreensão e vivência ética das Escrituras;

d.compreensão e vivencia experiencial cristã à luz das Escrituras;

e.treinamento operacional do cristão no desempenho do seu ministério

2.2 *Objetivos contextuais da educação cristã*: são os objetivos obtidos no levantamento do ambiente da sua aplicação. Cada igreja local está inserida num ambiente e vive uma realidade cultural específica.

a. análise dos fenômenos sociais, culturais, econômicos e religiosos do contexto à luz dos princípios bíblicos. Isso envolve o *Zeitgeist* (espírito de época) e a

sua influência no cotidiano (ex.: pragmatismo, existencialismo como forças filosóficas de nossa era; globalização, etc);

b. busca de respostas aos dilemas contextuais da comunidade;

c. interpretação ética do contexto e estabelecimento da conduta ética específica para o contexto;

d. treinamento específico do cristão no desempenho do ministério contextual;

2.3 a busca dos objetivos contextuais da educação é obtida através do levantamento descritivo do público-alvo para se estabelecer o seu perfil. A nossa pergunta será: quem é o membro da nossa igreja? quais as suas características? quais são os seus dilemas? quais são os seus objetivos pessoais? Esses objetivos contextuais devem ser interpretados à luz dos gerais e servem para referenciar o processo educacional ao contexto. Enfim, associando-se esses dois objetivos, se obtém uma educação contextualizada que influenciará a estruturação de todo sistema educacional-curriculo, conteúdo, didática, avaliação, etc.

2.4 se seguirmos o modelo de Benjamin Bloom,¹⁷ depois de feito levantamento dos objetivos educacionais (gerais e contextuais) prepara-se uma taxionomia de objetivos educacionais que norteará o planejamento da grade curricular e do conteúdo, bem como da integração deste conteúdo entre as diversas classes e diversos setores educacionais da igreja, ou do seminário.

Como vimos, não se pode fazer educação teológica, criando mais classes, novos cursos, usando esse ou aquele recurso

didático. E na igreja local, arranjando temas diversos, novos livros para serem estudados, ou mesmo reescrevendo toda literatura que será utilizada na estrutura educacional da igreja, mudando o horário da EBD, fazendo uma campanha de frequência, concurso bíblico, etc. Será preciso estabelecer quais objetivos que funcionarão como pressupostos para direcionar todo o projeto educacional. Esses pressupostos nortearão a ser seguido, a elaboração da missão e da política de qualidade do seminário, além de seus objetivos básicos a serem conquistados. Após isso será possível traçar um plano de metas e um cronograma a serem cumpridos.

Me preocupa também como alguns seminários fazem alteração curricular como se troca de roupa, incluem, subtraem disciplinas, alteram a carga horária. Isso é uma abordagem conteudista, empírica e bem amadora da educação. Se temos uma educação orientada por objetivos educacionais e valores, os ajustes ou alterações curriculares precisarão corresponder a esses objetivos e valores.

Currículos entrópicos ou sinérgicos?

Um currículo não é apenas uma lista de matérias distribuídas por um período cronológico que será oferecido pela Escola para que, ao final de seu cumprimento, o aluno obtenha um diploma. Como já vimos, existem inúmeras forças impulsoras ou não que orientam um currículo e a sua elaboração. Essas forças modelam o enlace que haverá ou não entre as diversas disciplinas que compõe

¹⁷ Sobre a abordagem de Bloom veja, Benjamin Bloom *et alli*, *Taxionomia de objetivos educacionais*, Rio de Janeiro: Globo, 1973 (volume 1: Domínio cognitivo; volume 2: Domínio afetivo). Sobre as diversas teorias de objetivos educacionais veja, Ivor K. Davies, *O planejamento de currículo e seus objetivos*, São Paulo: Saraiva, 1979.

um currículo e o seu funcionamento.

Há diversas maneiras de descrever este fenômeno ideológico, aparentemente invisível, que existe por trás de um currículo. Lendo um livro sobre administração¹⁸ quando tratava de dois tipos gerenciais (entrópico e sinérgico), procurei imaginar essa abordagem na avaliação curricular.

Assim, podemos dizer que escolas **entrópicas**, são as que enfatizam apenas a sua dimensão prática ou pragmática e buscam gerenciar de forma racional seus "recursos humanos". Desta forma, elas têm sido bruscamente confrontadas com uma realidade mais ampla, mais complexa e diversificada. De forma impulsiva essas escolas progressivamente se fecham, se isolam do contexto maior, chegando a acreditar *que aquilo que não se compreende não existe - o mito do avestruz*. O fechamento de qualquer sistema implica menor comunicação e troca de informações com o ambiente, o que conduz gradativamente a níveis cada vez mais altos níveis de **entropia** e desagregação. Diversamente, as escolas **sinérgicas** tem uma arquitetura sistêmica flexível e adaptável. O que se observa é que os currículos entrópicos acabam se tornando um fim em si mesmo e os sinérgicos um meio para se conquistar os fins propostos na declaração de objetivos educacionais da Escola, que também deverão ser sinérgicos.

Currículos Entrópicos

- * enfatizam apenas uma dimensão da formação do aluno. Ex. : prática, ou teórica, etc.
- * são confrontados com uma realidade mais ampla, mais complexa e diversificada

- * estrutura curricular fechada, isolada do contexto maior
- * menor comunicação e troca de informações com o ambiente
- * aquilo que não se compreende não existe - mito do avestruz
- * "produto final" fechado
- * ciclo vicioso: currículos e escolas entrópicas conduzem o processo a níveis mais altos de entropia e desagregação
- * conseguem sobreviver apenas em regime de monopólio ou cartelização

Currículos Sinérgicos

- * são capazes de se comunicar tanto com o seu público interno (professores, denominação), quanto com o externo (igrejas, sociedade)
- * Flexíveis, dinâmicos e equilibrados
- * Preparados para as alterações (demandas e ameaças) do contexto
- * Formação adequada e equilibrada
- Professores Sinérgicos
- * maturidade pessoal
- * abertura para recebimento de crítica, participação dos alunos
- * capacidade para auto-reflexão
- * capacidade de integração de polaridades, sabendo evitar os extremos
- * capacidade de se libertar de papéis estereotipados (opressor, defensor etc)
- * capacidade de equilibrar entre as pessoas e as tarefas equilíbrio entre pragmatismo, existencialismo, conhecimento, etc.

Que tipo de educação teológica almejamos para o futuro? Entrópica, ou sinérgica?

A visão estrutural da educação planejada

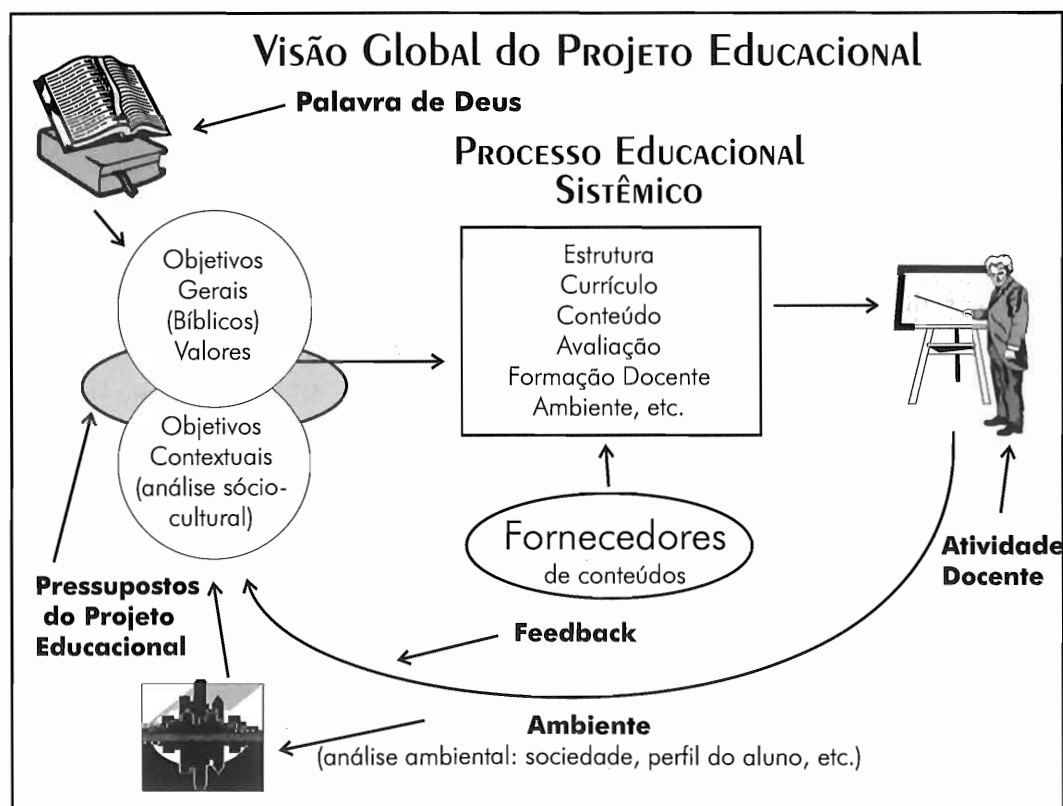
Já vimos alguns aspectos importantes da fundamentação que alicerça o projeto

¹⁸ Roberto Ziemer, *Mitos organizacionais - o poder invisível na vida das empresas*, São Paulo: Atlas, 1996.

educacional que deve ser implantando num seminário. Agora chegou a hora de demonstrar os diversos componentes que devem estar contidos no sistema educacional que poderá ser **implantado em paralelo** sem convulsionar o processo e sistema educacional existente. Assim, evitando criar turbulências no cotidiano escolar já existente, será preciso elaborar e implantar o Plano Diretor Educacional do seminário. Esse método de implantação em paralelo é prática comum no campo da informática, quando um novo sistema é implementado e implantado lado a lado com o sistema já existente. Entre outras vantagens, a implantação em paralelo não interrompe o atendimento que o sistema

atual oferece, além disso, aproveita nele o que de bom existe e com ele aprende a entender o contexto. À medida que o Plano Diretor implementa novos processos, os atuais lhe são agregados dentro da nova abordagem. Na realidade o que estamos fazendo é uma **reengenharia dosada da educação**.

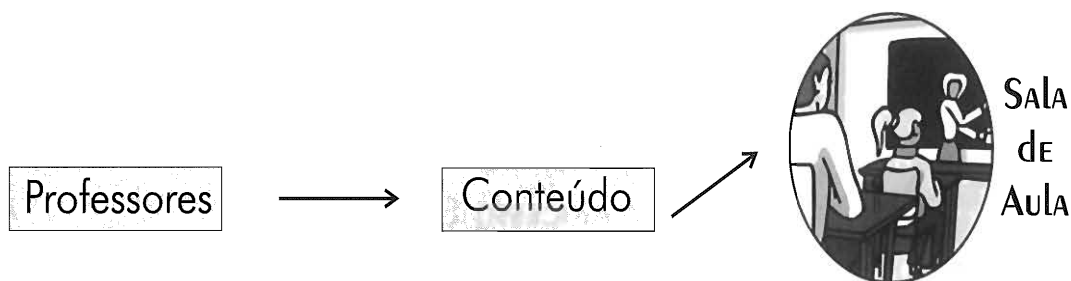
Pois bem, com base em toda fundamentação até aqui exposta, que deverá ser considerada pela equipe pedagógica do seminário, será preciso agora responder a pergunta *como poderemos desenhar ou planejar a estrutura do Plano Diretor Educacional do Seminário?* O gráfico a seguir resume essa estrutura.



Lembrando que o nosso projeto está construindo a nossa realidade através de uma educação orientada por objetivos educacionais e valores cristãos, devemos então, partir deles e dos pressupostos filosófico-políticos-educacionais para reconstruir a estrutura do sistema, o currículo que será adotado por todos os setores educacionais do seminário (sendo, portanto, um currículo integrado e interdisciplinar), o conteúdo (aqui se incluem os Planos dos Cursos e os Planos das Aulas), que tipo de avaliação ocorrerá no processo educacional (docente e discente), como será a formação e capacitação do corpo docente, como deverá ser tratado o ambiente (sala de aula, equipamentos e recursos didáticos, etc.). Num processo sistêmico assim

gerado, cada disciplina não pode ser vista separadamente, mas num conjunto que segue sintonizado com os objetivos educacionais (gerais e contextuais) que foram propostos. Assim o professor não vai para a sala de aula apenas pensando em sua aula e no seu conteúdo, mas em como a sua aula irá completar todo o conjunto educacional do seminário.

Essa abordagem é radicalmente diferente daquela orientada por conteúdos que enfoca apenas o conteúdo das disciplinas e não todo o conjunto sistêmico educacional, gerando um processo educacional descontextualizado e desintegrado, que induz a uma intolerável redundância de conteúdo. Este tipo de abordagem poderia ser assim representada:



As bases do processo educacional proposto devem ser lançadas reconhecendo-se que a implantação do Plano Diretor é um processo que requer muita paciência de todos os participantes, principalmente considerando-se que o ideal é adotar-se uma administração por objetivos (APO) e co-participativa, isto é, uma administração que, não apenas gera atividades e eventos, mas que estabelece objetivos a serem perseguidos. Para isso será preciso elaborar a Declaração de Missão e da Política da Qualidade do seminário. Além disso, a administração co-participativa, embora exija mais tempo, envolve mais pessoas na elaboração do processo que será realização de todos e não apenas do

Diretor da Instituição ou de seu Coordenador Acadêmico.

É relativamente fácil mudar estruturas, criar classes alternativas, oferecer cursos de capacitação, criar espaços, inaugurar salas novas, adquirir equipamentos e materiais didáticos. É fácil fazer muito barulho e movimentar muita gente. O difícil é fazer a reengenharia da educação teológica a partir de todos os pressupostos filosófico-educacionais, reescrevendo conceitos, reconstruindo práticas de planejamento e de sala de aula. Para isso é preciso de conhecimento, paciência, coragem, ânimo para enfrentar as barreiras e desafios, muito trabalho de

todos e constante auto-avaliação. E esta é a política que recomendamos para a continuidade do Plano Diretor Educacional, afinal muitos seminários e líderes poderão agora ter sua esperança conquistada descobrindo como desenvolver seu próprio Plano, utilizando-se este modelo.

Conclusão

Ao adotarmos um modelo integral de educação para a formação teológica que, em vez de enfatizar apenas um aspecto do indivíduo, enfoca integralmente a formação de vidas maduras do ponto de vista intelectual, social, operacional ou pragmático, pessoal (ontológico) e afetivo, teremos de rever todo projeto educacional do seminário, seja o estabelecimento dos objetivos educacionais, seja o planejamento da grade curricular, do conteúdo programático, do conteúdo das aulas, enfim, a didática adotada pelo professor, a visão do aluno, etc.

Como se pode observar, para atingirmos profundos e permanentes objetivos com a educação teológica, será preciso rever todo processo educacional que temos desenvolvido e estarmos dispostos a assumir o custo, seja financeiro, operacional, material, em mão de obra ou temporal. Qualquer falha na escolha do modelo a ser adotado representará graves distúrbios em todo processo do trabalho educacional.

Outros desafios estão surgindo, tais como a busca de uma educação teológica proativa e preventiva, que trabalha estrategicamente estudando e considerando os cenários de mudança do mundo e como isso poderá afetar as igrejas e o Evangelho. É também um desafio para estudo futuro a

popularização do ensino teológico formal, de modo a levar a educação teológica ao povo ("leigos").

Em futuros artigos buscarei abordar esses e outros assuntos no campo da educação teológica e ministerial. Até lá.

Sugestão bibliográfica

- KOURGANOFF, Wladimir. *A face oculta da universidade*. São Paulo: UNESP, 1990.
- MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional emergente*. Campinas: Papirus, 1997.
- MOREIRA, Antonio Flávio & SILVA, Tomaz Tadeu da (organizadores). *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez, 1999.
- MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa (organizador). *Currículo: políticas e práticas*. Campinas: Papirus, 1999.
- MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa (organizador). *Currículo: questões atuais*. Campinas: Papirus, 1997.
- VEIGA, Ilma Passos A. *Projeto político-pedagógico da escola - uma construção possível*. Campinas: Papirus, 1995.

A IMPLANTAÇÃO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO BRASIL E DOS BATISTAS BRASILEIROS: UM CONTRASTE ENTRE DOIS MODELOS MISSIONÁRIOS¹

Donaldo Price²

RESUMO

Muitas vezes vivemos a história sem conseguirmos perceber que é possível obter melhores resultados para o futuro. Esse artigo é a transcrição de uma aula inaugural em que o autor faz um estudo comparativo entre as origens das denominações batista e da

Assembléia de Deus no Brasil e como estas duas denominações construíram a sua história cotidiana. Ao final o autor demonstra aos batistas algumas práticas observadas no modo de ser das Assembléias de Deus, possíveis de serem aplicadas no cotidiano da igrejas batistas.

ABSTRACT

We often live history without understanding that it is possible to achieve better results in the future. This article is a transcription of the inaugural lecture in which the author does a comparative study of the origins of the Brazilian Baptist and Assemblies

of God denominations and how each constructed its history. At the end, the author shows Baptists how some of the practices adopted by the Assemblies of God, which contributed to their success, can be applied to the daily life of the Brazilian Baptists.

¹ Aula inaugural ministrada na Faculdade Teológica Batista de São Paulo em 31 de julho de 2001. O texto a seguir é uma transcrição da aula, daí a oralidade do texto.

² Donaldo Price, é Bacharel em Teologia, Mestre em Divindade, Mestre em Educação Religiosa, doutorando em Missões. É também o professor titular da Divisão de Missões da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Presidente da Edições Vida Nova e da Associação de Professores de Missões do Brasil.

O CRISTIANISMO NO BRASIL ATÉ A CHEGADA DOS BATISTAS

Na figura 1 a seguir, estou usando um modelo básico da implantação de várias religiões cristãs que vem de Noé Stanley Gonçalves.

Figura 1 – Quadro Panorâmico: A Igreja Brasileira ³

1500	1600	1700	1800	1900	1980
Catolicismo Romano					
Protestantismo de Imigração					
Missões Estrangeiras					
Pentecostais					

A primeira religião cristã a ser implantada no Brasil foi o catolicismo romano. Quase que contemporâneo da implantação do catolicismo romano houve uma tentativa de implantação da fé reformada no Rio de Janeiro. Uma tentativa frustrada devido à chacina dos reformados Huguenotes que faziam parte do partido francês e o exílio dos demais franceses das terras brasileiras. Houve uma outra tentativa no século XVII, por alguns anos, uns 24 ou 25 anos em que os holandeses dominaram uma parte do litoral brasileiro, do nordeste brasileiro, a partir de Olinda e implantaram um pouco a fé reformada. No entanto nenhuma destas duas tentativas protestantes deixou seqüela.

Então estamos dizendo que o catolicismo romano reinou no Brasil por dois séculos ininterruptos sem concorrente algum em termos religiosos, ou três séculos sem concorrente significativo. A partir do início do século XIX o protestantismo de imigração entrou no Brasil. Este protestantismo entrou a partir de um edito do imperador escrito enquanto, dizem as más línguas, estava num navio de guerra inglês, na Bahia da Guanabara, fugindo de Napoleão.

De qualquer forma, o protestantismo entrou formalmente em 1811. O primeiro templo protestante foi concluído em 1821. Neste mesmo ano o bispo do Rio de Janeiro pediu a volta da

³ Noé Stanley Gonçalves. "Quadro Panorâmico: A Igreja Brasileira" Valdir Steuernagel, ed. 1985, *A Evangelização do Brasil: Uma Tarefa Inacabada*. São Paulo: ABU Editora. p. 66.

inquisição, ou seja, a volta do Catolicismo tridentino, ao Brasil.

Durante esse século XIX, quase o século inteiro até a implantação de República, os protestantes eram relativamente tolerados. Sofriam algumas restrições bastante graves, por exemplo: os templos protestantes não podiam parecer-se com templos religiosos. Não podiam ter sinos, não podiam ter crucifixos, não podiam ter nenhuma ornamentação religiosa. Deviam parecer-se com casas. As reuniões protestantes deviam ocorrer dentro de quatro paredes. Em lugares fechados, particulares. Isso até a proclamação da República, formalmente. Em alguns casos, protestantes foram convidados a virem como imigrantes ao Brasil e enviados para povoarem o Sul brasileiro, como no caso do Rio Grande do Sul, para evitar a despesa com exército. As terras gaúchas eram terras bastante vazias e havia vizinhos espanhóis que tinham desejos de anexar aquelas terras. A forma de não ter despesa com o exército era enviar protestantes para lá, mantê-los bem distantes da vida normal da sociedade brasileira e eles, em troca das terras, as defenderiam, contra invasores externos. Portanto vemos, em alguns casos no sul do Brasil, templos que parecem templos mesmo.

Esperava-se, então, que o protestantismo formasse uma espécie de “quisto” no tecido social brasileiro. Os protestantes de imigração teriam a liberdade de praticar a sua fé dentro de um estado secular em troca de ocupar e defender solo brasileiro como bons cidadãos do país. Porém, deveriam ficar longe dos bons cidadãos católicos.

No entanto, no sudeste brasileiro não se encontraram a liberdade que esperavam, dentro de um estado secular. Esses protestantes de imigração foram encontrando uma série de barreiras contra

a prática de sua fé religiosa. Mesmo que o Brasil se declarasse estado secular, a legislação brasileira não era a legislação de um estado secular. Por exemplo: o único casamento válido era o casamento realizado por padre, dentro da igreja católica; o único registro de nascimento válido, era o registro do batismo dentro da igreja católica. Só no final da era colonial são criados os cartórios civis.

Um reformado iria batizar seu filho na igreja católica? Um reformado ou um luterano iria casar-se dentro da igreja católica? Não. Mas se ele se casasse dentro da igreja luterana seu casamento não era reconhecido pelo estado e os filhos dele eram bastardos, ilegítimos, *por definição*. Portanto, não poderiam herdar as terras que ele tinha recebido ao imigrar ao Brasil.

Um reformado nem quando morria poderia fugir da discriminação, pois não poderia ser enterrado em solo sagrado. Por não ser católico, os restos mortais de um protestante profanariam um cemitério católico. Os protestantes finalmente conseguiram abrir seus próprios cemitérios ao lado dos cemitérios católicos. Por isso vemos o cemitério protestante ao lado do cemitério da Consolação, em São Paulo, por exemplo. Estado secular?? Nem totalmente...

Foram anos de lutas pelos protestantes de imigração para ganhar aceitação dentro da sociedade brasileira. Eu digo isso porque, para mim, essas décadas de lutas pelos protestantes de imigração abriram um espaço no imaginário brasileiro para que pessoas de outras confissões religiosas convivessem dentro da sociedade brasileira, e não como mero quisto.

Os Batistas chegam: a colônia em Santa Bárbara

A partir de meados do século XIX chegam os protestantes de missão. Entre esses protestantes citamos os presbiterianos e os próprios batistas. E agora chegamos à nossa história. Os primeiros batistas que aqui chegaram, chegaram como imigrantes, não como missionários. Chegaram depois da derrota sulista na guerra entre os estados, ou a guerra civil norte americana. E queriam vir para uma nação que ainda tivesse escravidão, assim escolherem o Brasil.

Vieram e povoaram Santa Bárbara do Oeste, no Interior de São Paulo. Ficaram lá, chegaram em 1866 e procuraram organizar a sua igreja em 1871. Levaram 5 anos para organizar a igreja entre os imigrantes. Em 1873 eles pedem o envio de missionários batistas para cá para evangelizar os brasileiros. Em suma, só depois de uns 6 ou 7 anos aqui no Brasil cai a ficha de que talvez esses brasileiros vizinhos deles queressem conhecer o evangelho que eles também conhecem.

Em 1878 a igreja deles é reconhecida como base missionária e os pastores como missionários. O reverendo Elias Hoton Quillin, Mr. Edwin Herbert Soper e esposa (Grace) e outros membros são reconhecidos pela Junta de Richmond como missionários auto sustentados, não como missionários enviados com sustento, ao povo brasileiro. E esta igreja reconhecida como base missionária no Brasil logo passa a organizar a segunda igreja batista em Estação, a cidade que hoje se chama Americana.

Eu costumo dizer que esses irmãos nossos

trouxeram realmente três coisas para o Brasil: primeiro, o “erre” *retroflexo*, é chamado o erre caipira, “Monte *Mor*”. Esse “erre” é o “erre” arrastado do Texas. Eu creio que, não sou sofisticado em etimologia mas eu creio que isso veio por influência dos americanos que vieram para cá; segundo trouxeram a deliciosa melancia; e, terceiro trouxeram a fé batista. Não estaríamos aqui se não fosse por eles.

Eles abrem a segunda igreja em Estação, hoje Americana e, no dia 20 de junho de 1880, na sede da Loja Maçônica George Washington, ouvem a profissão de fé de Antônio Teixeira de Albuquerque e o consagram Pastor neste mesmo dia. Betty Antunes de Oliveira tem uma foto de vários irmãos presbiterianos e batistas e outros membros desta mesma loja que se reuniram no mesmo dia, imagino eu, por ocasião da profissão de fé e consagração como pastor do primeiro pastor batista brasileiro. Esta é uma nota de rodapé histórica interessante.⁴

Os Batistas se transformam em igreja de missão: os primórdios da Convenção Batista Brasileira

Pois bem, esses, então, recebem os primeiros missionários propriamente ditos em 1881, William Buck Bagby e Ann Luther Bagby. Em 82 chegam Taylor e sua esposa. Juntos com o pastor Antônio resolvem fazer uma viagem missionária a Minas Gerais. Penso eu que foram também a Salvador da Bahia porque depois desta viagem missionária eles resolvem ir e começar o seu trabalho

⁴ Betty Antunes de Oliveira, *Centelha em restolho seco – uma contribuição para a História dos primórdios do trabalho batista no Brasil*, Rio de Janeiro: edição da autora, 1985. p.372.

missionário em Salvador. E todas as igrejas batistas brasileiras têm suas raízes nesse trabalho missionário. Não nessas duas igrejas começadas pelos americanos na região de Santa Bárbara e Americana. Essas duas igrejas morreram depois de um tempo. Mas todo o trabalho batista brasileiro tem suas raízes nesta primeira igreja batista de Salvador. As três famílias chegam juntas à Bahia em agosto de 1882. Organizam a Primeira Igreja Batista em 15 de outubro de 1882 com 5 membros. A primeira igreja batista brasileira que eles descreveram como igreja nacional. Com 5 membros que são os casais Bagby e Taylor e Pr Antônio. Como pode ser uma igreja Nacional se 80% da membresia é composta por missionários estrangeiros? Mas foi assim que começou a obra batista entre os brasileiros.

Vivem juntos, estes missionários, dividindo acomodações e bens. A primeira perseguição ocorre quando resolvem batizar duas senhoras na praia, no momento histórico quando era proibido aos protestantes realizar cultos públicos. Se lembram? Até a declaração da República nos era proibida a realização de cultos públicos e eles realizaram um culto público de batismo na praia, na sede do episcopado do Brasil. Realizaram os batismos com coragem.

Passam-se alguns anos, a Convenção Batista Brasileira é organizada em 1907, depois da organização da primeira associação de igrejas batistas brasileiras em 1906 pelos paulistas, devido ao apelo missionário. A Junta de Missões Estrangeiras, recém organizada, já estava querendo enviar missionários a Portugal, já estava ouvindo um pedido, um apelo para o envio de missionários ao Chile. Assim, os batistas brasileiros determinaram que iriam organizar-se como Convenção para o envio de missionários. Chegam outros obreiros estrangeiros,

começam colégios, começam seminários.. E no início dos anos vinte surge um cisma entre os batistas brasileiros: se chama “questão radical”.

A QUESTÃO RADICAL

E aqui eu preciso ler a história sobre a questão radical que foi escrita por José Reis Pereira, não na íntegra, simplesmente alguns parágrafos. Trata-se de um momento a que toda a igreja implantada por missionários chega, o momento em que a liderança da igreja por eles implantada se sente capaz de assumir a responsabilidade por seu próprio destino, por seus próprios rumos. A Convenção Batista Brasileira estava chegando a este momento. A forma dos missionários trabalharem este momento histórico, a meu ver, determinará os rumos da igreja filha, para os próximos anos.

Trata-se de uma página lamentável da história batista brasileira que não pode, entretanto, ser omitida. Mesmo porque há lições nela que podem ser aproveitadas e que julgamos já terem sido aproveitadas na maneira de enfrentar problemas posteriores. Sobre as origens da questão, há opiniões diversas, por exemplo: desejo que os novos líderes brasileiros do trabalho tinham de afirmar-se assumindo funções de maior responsabilidade, visto que para isso se sentiam já capacitados; o espírito nacionalista que sucedeu a primeira guerra mundial com a correspondente rejeição da liderança dos missionários norte-americanos; as restrições dos obreiros brasileiros quanto aos gastos de recursos na obra educacional, em detrimento, segundo eles, das necessidades maiores e mais compensadoras da obra evangelizadora; a dependência financeira em que viviam muitos obreiros face aos missionários; o controle absoluto, por parte dos

missionários, dos recursos financeiros provenientes dos Estados Unidos. Cada razão dessas já pesa na balança. Todas juntas formam impressionante motivação.⁵

Qual era a questão radical? Creio eu que os líderes batistas brasileiros tinham duas questões fundamentais: primeiro, já somos crescidos o suficiente para termos o controle do nosso próprio destino eclesiástico, e percebemos que o nosso destino está nas mãos de outros estrangeiros, que apesar de terem implantado o trabalho, já o implantaram há 40 anos atrás. Já é hora de a gente assumir o controle do nosso próprio destino, ser dono do nosso próprio nariz; segundo, os missionários, nos últimos anos, tinham implantado diversos colégios e seminários. Obras dispendiosas, caras, difíceis de manter, caras também. E os líderes batistas brasileiros achavam que na hora do “vamos ver” da repartição do dinheiro, a maior parte do dinheiro ia para os colégios, para os seminários e uma parte menor para a obra de evangelização. E como os próprios radicais chegaram a dizer no seu *memorial*, mais tarde, “os colégios não vão evangelizar o Brasil”.

No seu *memorial*, quinze pastores batistas brasileiros fizeram diversas reivindicações, dentre elas “ressaltavam duas: aplicação, na obra de evangelização, de recursos iguais aos que eram empregados na obra de educação; entrega, à Junta Executiva da Convenção, das verbas que vinham da Junta de Richmond, não ficando estas à discrição somente da missão.”⁶

Os missionários rejeitaram totalmente o *memorial* feito. O estopim da situação⁷ foi uma crise pessoal entre dois

missionários que estavam em Recife. Um deles se sentiu injustiçado e os brasileiros se aliaram a ele e usaram dele para fazer suas próprias reclamações ou reivindicações diante da Junta de Richmond.

Esta crise durou uns três a quatro anos. Nos momentos difíceis os missionários de Richmond foram excluídos das igrejas batistas brasileiras. Quando foram excluídos, chegaram a formar sua própria convenção paralela à Convenção Batista Brasileira, mantendo-se os missionários de Richmond no controle dos colégios e seminários. E fundando a Convenção Batista Brasileira outros colégios e seminários paralelos àqueles.

Finalmente, em 1925, depois de 3 anos de lutas internas chega-se a um bom termo. Um bom termo, um fechamento da crise dando, num documento de cooperação entre os missionários e a convenção quase tudo que os radicais haviam pedido 3 anos antes.

Para Reis Pereira “cabe aqui uma palavra de avaliação desse conflito. Todos os que têm estudado o assunto são concordes em afirmar que houve erros de ambas as partes. Líderes de ambos os lados que tivemos a oportunidade de conhecer e ouvir penitenciaram-se de excessos cometidos”.⁸

Sobe-se o sangue, não é? Quem disse que americano era sangue frio? Sobe-se o sangue de ambos os lados e aí perde-se o controle.

Mas temos de convir que, sendo os missionários mais experientes, provindos de um meio cultural evangélico mais adiantado, sendo eles os mestres daqueles mesmos que contra eles se levantaram, deveriam também ter sido mestres na humildade, no amor cristão, na renúncia,

⁵ *História dos Batistas no Brasil: 1882 – 1982*. Rio de Janeiro, JUERP, 1985, p. 113.

⁶ Reis Pereira, p. 116

⁷ É interessante, os motivos vão borbulhando e brotam quando tem uma desculpa, uma justificativa.

⁸ id. ibidem, p. 120

na boa vontade, na prática das boas virtudes neo-testamentárias. Essas coisas infelizmente são esquecidas quando questões pessoais envenenam os espíritos. Bem diferente foi a atuação do secretário da Junta de Richmond, Dr. J. F. Low. Este deixou entre os brasileiros a mais profunda impressão de espírito cristão e piedade autêntica. E assim, ao fim de 3 anos de lutas, que causou fundas e dolorosas feridas, as idéias radicais foram, pelo menos teoricamente, aceitas. Houve ainda dissensões mais tarde, mas nunca mais com a mesma violência e intensidade. A lição ficou. Assim, recordá-la vale a pena. Cristianismo muitas vezes é sofrimento, mas tem que ser vivido.⁹

Há mais uma avaliação que Reis Pereira faz desta questão no final. Quando ele faz uma avaliação inicial da questão radical ele diz o seguinte: "Já vimos que o número de batistas havia dobrado na década de 1911 a 1920. 102,6% de crescimento. Na década de 1921 a 30, o percentual de crescimento baixou para 70,6% e de 31 a 40 desceu ainda mais, 58%. Quem lucrou com essa queda?"¹⁰

Momento difícil por que passamos. E passamos. Mas creio eu que existem algumas lições a serem aprendidas disto. Mas antes de chegar a estas lições queria fazer um contraste com as Assembléias de Deus.

A chegada das Assembléias de Deus

As Assembléias de Deus (AD) foram iniciadas na cidade de Belém, Estado do

Pará, no Norte do Brasil, a partir de um cisma também. Chegaram, mas são fruto, do ponto de vista dos assembleianos, de uma visão, literalmente, de uma visão que um irmão teve e deu para dois amigos, Gunnar Vingren e Daniel Berg, que eles deveriam viajar a um lugar chamado Pará, para ali falar ao povo do evangelho de Deus. Aí eles tiveram que buscar um atlas porque eles não conheciam, nem sabiam onde ficava o Pará. Tinham 90 dólares no bolso, sentiram de Deus dar esses 90 dólares para uma revista e foram embarcar, e alguém lhes deu na viagem para o embarque, os 90 dólares da passagem de vinda para o Belém. Ou seja, os dois missionários que aqui chegaram, saíram do navio sem um tostão no bolso. Eram imigrantes suecos nos Estados Unidos e vindos ao Brasil. Um deles trabalhava, enquanto o outro estudava a língua.

Criou-se uma divisão na igreja Batista em Belém onde eles se reuniam, aliás foram para essa igreja porque se consideravam batistas. Suecos. E uma nota interessante é que vários missionários das Assembléias de Deus no Brasil vinham das igrejas batistas suecas, mais ainda, que houve um momento na história do Brasil em que a mesma convenção batista Sueca estava sustentando missionários nas Assembléias de Deus no Brasil e um missionário na Convenção Batista Brasileira.¹¹

Mas se consideravam batistas. Se uniram à igreja batista em Belém. Dividiram a igreja. Começaram a primeira igreja da Assembléia de Deus. Continuam trabalhando no norte e nordeste do Brasil crescendo em círculos concêntricos ao redor de Belém. Eles crescem, diz Rolim, através do que ele chama de nucleação.¹²

⁹ op. cit., pgs. 120 – 121

¹⁰ p. 114

¹¹ Conforme narrativa do missionário sueco, Bertil Ekström

¹² Rolim, Francisco Cartaxo. 1985. Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa Petrópolis, Vozes, pp. 46-47.

Isso é o seguinte: um irmão na sua vida tem de ir trabalhar em uma outra cidade. Ele vai à outra cidade e na sala de sua casa começa a realizar um culto. Eles não crescem a partir de um plano diretor.

Quem esteve aqui nos anos 80 se lembra do Plano de Adensamento.¹³ Os batistas procuram implantar planos diretores e os assembleianos na época procuram simplesmente ir com empolgação, com fé, com o Espírito Santo, e onde estão pregam a fé pentecostal.

Os assembleianos chegaram no Rio de Janeiro em 1924. Em 1921 chegam mais obreiros suecos. São vistos simplesmente como mais mão de obra. Não são vistos como quem vai assumir o trabalho das Assembléias de Deus, são vistos simplesmente como mais obreiros entre os obreiros que ora existem no Brasil. Em 1924 chegam ao Rio, absorvem o trabalho da igreja de Deus na região. Uma outra estratégia usada pelas Assembléias, “consciente ou inconscientemente”, diz Rolim, é que eles nunca começaram um trabalho em terra virgem. Eles iam onde já tinha algum trabalho protestante e, a partir deste trabalho protestante, então começaram o seu trabalho. Tudo bem, eles absorvem a Igreja de Deus no Rio de Janeiro através da nucleação, pela falta comum de recursos. Temos de lembrar uma questão de nacionalidades aqui. Enquanto os missionários americanos vinham, mesmo nessa época, de uma nação abastada, relativamente abastada, os missionários suecos não vinham de uma nação abastada. Eles vinham sem recurso. Berg e Vingren haviam migrado originariamente aos Estados Unidos buscando melhorar sua situação econômica.

Pois bem, nem os missionários suecos nem os brasileiros detêm grandes recursos econômicos. Vão dividindo seus

recursos com os obreiros brasileiros, espalhando sua fé e chegam a trabalhar no Rio de Janeiro.

Até esse momento, cada vez que a Assembléia de Deus começa numa nova cidade, começa um novo Ministério. Ministério de Belém, o Ministério do Rio de Janeiro e assim por diante. Mas surge um irmão chamado Paulo Leivas Macalão no Rio de Janeiro e esse irmão, um líder carismático, decide ir aos subúrbios do Rio de Janeiro, um subúrbio bem distante chamado Madureira, e assim começa o Ministério de Madureira.

Isso em 1929. Somente em 1941 que o Ministério de Madureira ganha personalidade jurídica independente do ministério da missão. Ou seja, durante 12 anos operou como ministério à parte, dentro da mesma pessoa jurídica do ministério da missão. O que aconteceu? Os suecos viam um líder surgir, diga-se de passagem, menos de 20 anos após o início do seu trabalho, enquanto para os batistas esse mesmo momento demorou 40 anos para chegar. E esse líder queria começar seu próprio ministério, queria e era capaz. O abafaram? Não! Disseram “Amém. Vai lá! Deus te abençoe. Comece seu próprio ministério. Nós vamos te dar todo o apoio que você precisa.” E aí começaram o modelo assembleiano de trabalhar essas mesmas questões. Mantinham-se os laços fraternais, enquanto os laços institucionais acabavam sendo cortados.

Existe hoje a Convenção Geral das Assembléias de Deus, que congrega os diversos ministérios das Assembléias de Deus mas os ministérios têm sua própria personalidade jurídica. São instituições, nós diríamos até denominações, diferentes, porém dentro da mesma família.

¹³ No Estado de São Paulo.

Perspectivas diferentes, reações diferentes dos próprios missionários ao lidarem com a mesma questão.

crescimento dos batistas e das Assembléias de Deus.
Primeiro dos batistas.

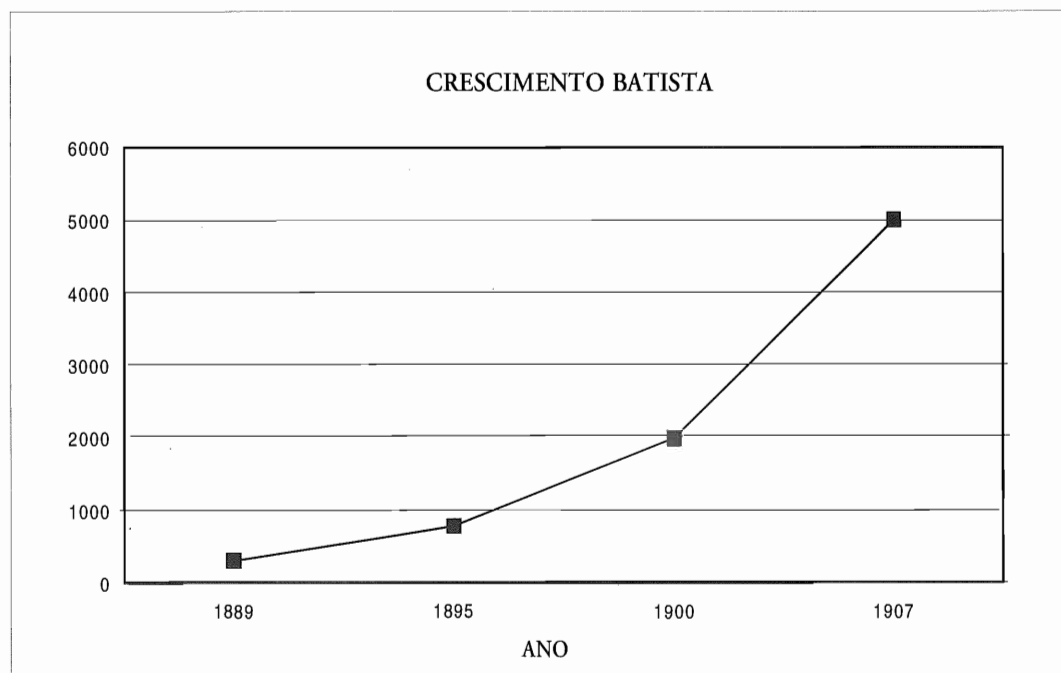
Vou aproveitar agora para fazer uma análise comparativa de alguns gráficos do

Esse primeiro gráfico se baseia em Crabtree.¹⁴

Tabela 1 – Quadro Panorâmico: A Igreja Batista no Brasil

A Igreja Batista no Brasil	1889	1895	1900	1907
Nº de MEMBROS	312	784	2000	5000
TAXA de CRESCIMENTO		151,28%	155,10%	150,00%
Nº de ANOS		6	5	7
TAXA de CRESCIMENTO ANUAL		17%	21%	14%

Figura 2 – Igreja Batista - Crescimento de membros



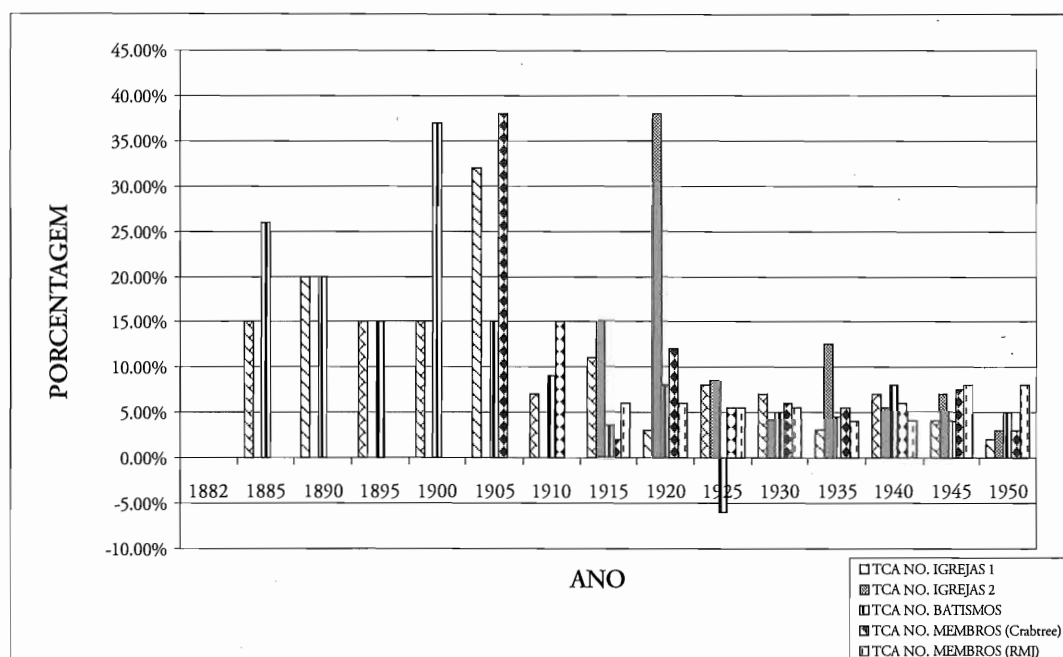
¹⁴ *História dos Baptistas do Brasil até o anno de 1906*, Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1936.

Entre 1889 e 1895 em termos numéricos, os batistas brasileiros cresciam dezessete por cento por ano. Respeitável. Até 1900, vinte e um por cento ao ano. Até 1907,

catorze por cento ao ano. Um crescimento, eu diria, razoável.

Aqui uma outra comparação.

Figura 3 – Comparação Taxa de Crescimento Anual dos Batistas brasileiros: 1882 - 1950

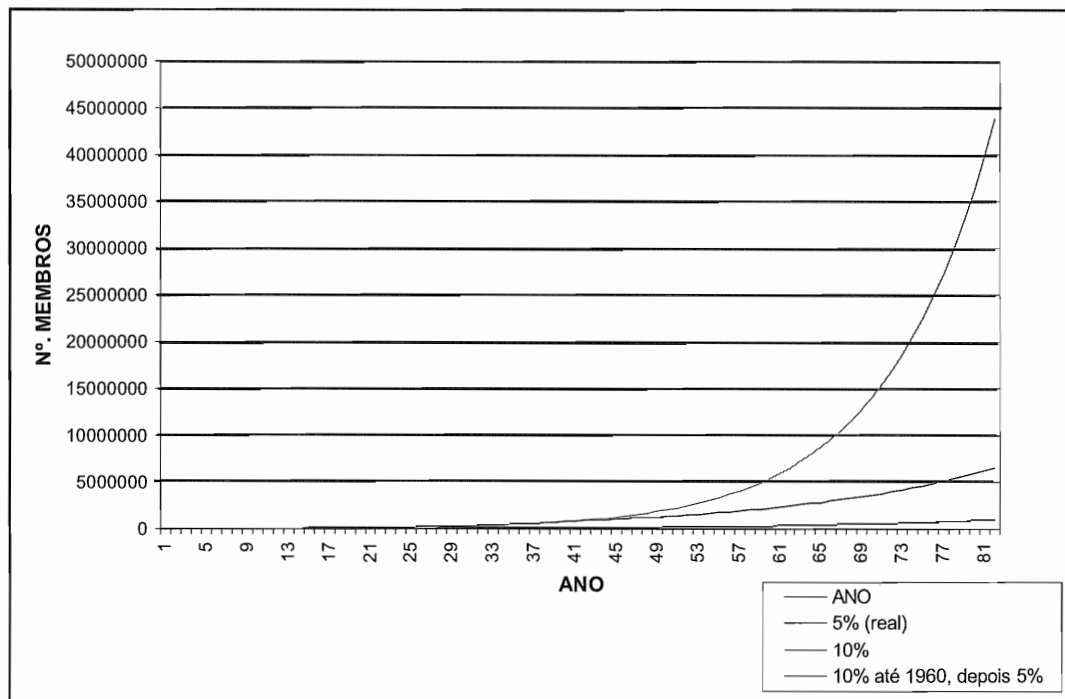


Temos duas medidas de crescimento de igrejas. O crescimento dos batismos e o de número dos membros. Um decréscimo de batismos é notado no gráfico entre 1920 e 1925. O que estava acontecendo na Convenção Batista Brasileira entre 1920 e 1925? A **questão radical**. Há um crescimento até 1910, cai um pouco até 1920, com um pico aqui. De 1925 em diante, nunca mais ultrapassamos a taxa de crescimento de dez por cento ao ano. Aliás se nós calculássemos a partir de 1920 o crescimento dos batistas brasileiros a

cinco por cento ao ano até hoje, chegaríamos na casa de um milhão de batistas brasileiros, o que é mais ou menos o número de batistas que ora existem. Ou seja, até 1920, 25 nós estávamos crescendo a mais de dez por cento por ano. A partir de então, nosso crescimento caiu para cinco por cento por ano. Qual a importância disso? Tem uma linha que sobe bem mais alto do que as outras indicando que se nós tivéssemos continuado a crescer a vinte por cento por ano, nós estaríamos hoje na casa de quarenta e três milhões de batistas

brasileiros. Qual é a diferença entre cinco e dez por cento por ano de crescimento? Pouca coisa não é? Sem importância.

Figura 4 – Crescimento dos Batistas brasileiros: 1920 - 2001



Dá para ver aqui essa linha vermelha em baixo. Este é o real crescimento da Convenção Batista Brasileira a partir de 1920. E eu só brincando com os números um pouco pensei: “E se nós tivéssemos crescido a dez por cento por ano até 1960 e de 1960 para cá, bem como as Assembléias de Deus, só crescêssemos a cinco por cento por ano, onde estaríamos?” Estaríamos na casa de sete milhões de batistas brasileiros, ou seja, nós seríamos as Assembléias de Deus no Brasil, em termos numéricos, hoje. Que diferença um pequeno cisma

faz? Que diferença a atitude dos missionários perante a liderança nacional faz? Muita. Muita.

Eu vou usar 3 gráficos das Assembléias de Deus também. As Assembléias de Deus não se preocupam, via de regra, em manter estatísticas que eu chamaria de muito confiáveis. Não é que queiram falsificar nada. Simplesmente não se importam com essas questões. Estão muito ocupados com outras coisas. Há um dado na tabela 2 que me deixa um pouco perplexo. Hollenweger

que é bem conhecido estudioso da obra pentecostal diz que em 1930 tinha treze mil assembleianos no Brasil, e em 1940 tinha quatrocentos mil assembleianos no Brasil. Pode? Em dez anos crescer de treze mil para quatrocentos mil? Confesso que me acho um pouco cético quanto a isso. Se Deus é capaz? Deus, claro que é capaz. Mas acredito ser mais provável que as Assembléias de Deus cresceram em média vinte e três por cento entre 1911 e 1930. Lembremos que os batistas brasileiros alcançaram 18 a vinte por

cento por ano sem muitas dificuldades nos primeiros anos de vida deles também. Então, as Assembléias cresceram 23% ao ano até 1930, treze por cento por ano até 1960 e cinco por cento por ano de 1960 para cá. Esses anos são anos em que tenho dados conferíveis do IBGE, ou seja de referência. 23% ao ano, durante 20 anos, é um crescimento fantástico. Treze por cento por ano, durante 30 anos, também é fabuloso. Cinco por cento por ano, durante 40 anos, não é lá grande coisa.

***Tabela 2 Crescimento da Assembléia de Deus
1911-1967***

ANO	Nº MEMBROS	% CRESCIMENTO	TGCA
1911			
1920			
1930	13.511		
1940	400.000	2.860,55%	
1950	680.000	70,00%	7%
1960	960.000	41,18%	3,50%
1967	1.400.000	45,83%	5,50%

Figura 5 – Crescimento da AD: 1911-1967
número de membros¹⁵

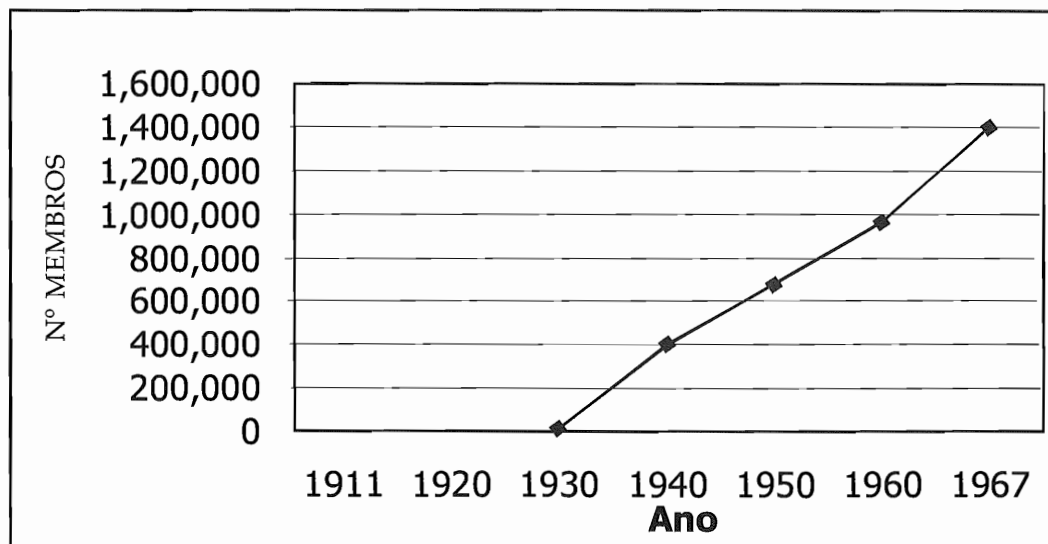
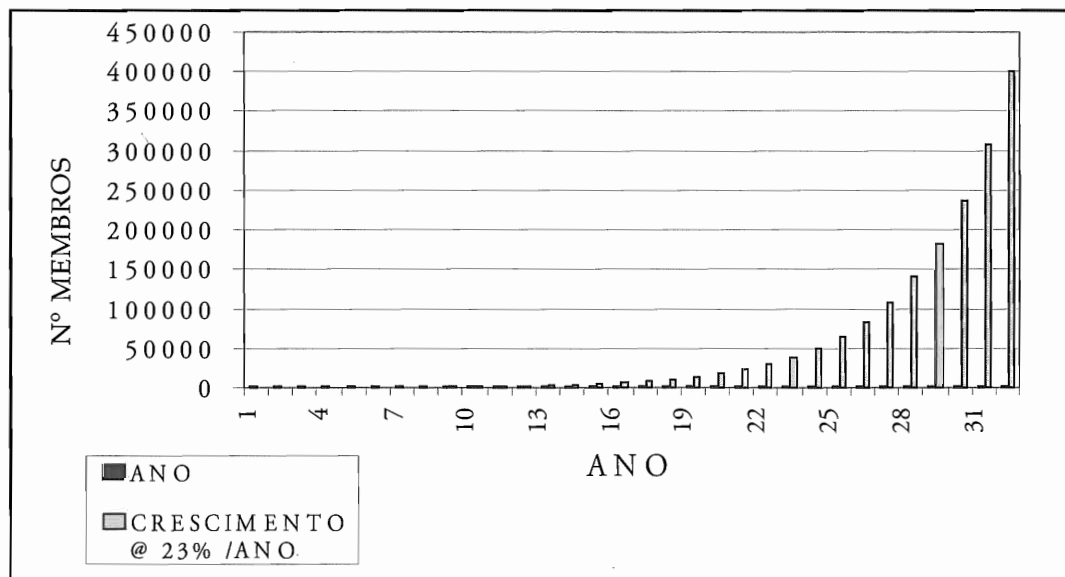


Figura 6 – Crescimento das AD 1911-1940¹⁵



¹⁵O gráfico de Hollenweger pode ser encontrado nos próximos dois livros dele: -Walter Hollenweger, El Pentecostalismo: Historia y doctrinas, Buenos Aires: Editora La Aurora, 1976, p.122 . Walter Hollenweger , The Pentecostals, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988, p.78

CONCLUSÃO

As duas igrejas seguiram modelos missionários diferentes. O que digo a seguir é minha opinião particular. O modelo missionário da implantação batista brasileira, a meu ver, era o modelo de uma empresa multinacional. “Não. Vamos começar uma nova frente de trabalho e aí vamos investir recursos e obreiros até que essa frente de trabalho tome seu próprio vulto e cresça.” Ou seja: “Vamos começar uma fábrica. Lá dessa fábrica, eventualmente, veremos lucros.” Não seria essa comparação?

Tabela 3 - Comparação das estratégias missionárias Batista e da Assembléia de Deus

Modelo missionário da implantação batista brasileira	Modelo missionário da implantação das Assembléias de Deus no Brasil
Empresa Multinacional	Movimento Popular
Planejamento e Organização Central, estruturado	Nucleação
Investimento Alto das igrejas de origem	Baixo Investimento das igrejas de origem
Hierárquica	Igualitária / Democrática
Estrangeira	Nacional
Burguesa	Popular
Institucional	Pessoal

Organização: estratégia centralizada. Investimento alto de recursos, que vou dizer daqui a pouco. E as ordens são dadas pela central. Considere aqui o fato da resolução da crise radical vir a partir da intervenção do secretário geral da Junta de Richmond na própria Convenção Batista Brasileira em 1925. Ele teve de vir para intervir no processo. Enquanto isso, as Assembléias de Deus implantaram-se como um movimento popular. Chegam dois irmãos, sem estrutura nenhuma, com a “cara e a coragem”, guiados por Deus e o lema

“vamos evangelizar o Brasil”. Criam, mais tarde, laços principalmente com as igrejas batistas suecas, e um pastor sueco em particular, mas a estratégia não é a burocrática centralizada como que de uma empresa ou empresarial. É de um movimento. Portanto o crescimento dos batistas brasileiros se dá através de planejamento e organização central. Crescimento estruturado: “vamos trabalhar aqui, vamos enviar obreiros acolá, vamos fazer isto aqui, vamos pegar os recursos daqui e investi-los lá.” Estrutura, alvos quinquenais ... Estão

reconhecendo algumas características nossas? E o crescimento das Assembléias de Deus se dá por nucleação. Ou seja, um irmão, empolgado com Deus, com o que Deus está fazendo na sua vida, chega numa cidade e começa a falar. Aí reúne um grupo, e quando a igreja já está funcionando, dizem: “Será que a gente não devia chamar um pastor? É, precisamos sim, você conhece alguém?” É mais ou menos assim uma coisa espontânea, não planejada quase que burocraticamente.

Consequências. Investimento alto das igrejas de origem. Particularmente gostaria de fazer esta pesquisa um dia. Quanto que a Junta de Richmond investiu na Convenção Batista Brasileira ao longo dos anos? Eu diria, conservadoramente, dezenas de milhões de dólares. Dezenas de milhões de dólares, se não centenas, se incluirmos o sustento dos próprios missionários. O modelo das Assembléias de Deus, por outro lado, implica em baixo investimento das igrejas de origem. Quanto que as igrejas suecas investiram nas Assembléias de Deus no Brasil? Muito? Muito pouco, em termos relativos.

Este ponto é um pouco controverso. Creio que na implantação, e ouçam bem, **na implantação** do trabalho batista brasileiro, as relações entre os missionários e os batistas brasileiros por muito tempo foram relações hierárquicas. O missionário do lado de cima e o batista brasileiro do lado de baixo. Assalariado até.¹ E as relações entre os missionários suecos e os assembleianos no Brasil eram muito mais democráticas. Eu sei que é meio estranho, como batistas, pensarmos sobre nós como hierárquicos e nos assembleianos como democráticos. Mas, na postura missionária, na implantação dos nossos trabalhos, os fatos indicam que foi isso mesmo.

Resultado. Os batistas brasileiros adquiriram um gostinho estrangeiro. E veja que falo sendo norte-americano. Enquanto as Assembléias de Deus não tiveram este gostinho. Ao meu ver os batistas brasileiros também adquiriram uma identidade burguesa enquanto movimento. Qual o propósito destes colégios se não em alcançar a alta sociedade das cidades onde se trabalhava? Ou seja, buscava-se a aceitação dos batistas brasileiros pelas elites brasileiras. Ganhar esta aceitação. Enquanto isso, as Assembléias de Deus simplesmente não se importaram com isso. Tornaram-se um movimento popular. O contraste está entre o institucional e o pessoal. Instituições, prédios, colégios, seminários, monumentos gigantescos e coisas pessoais. A igreja das Assembléias de Deus em Belém, que foi fundada em 1911, foi construir seu primeiro templo somente em 1950. Qual a ênfase dessa igreja? Em construções? Creio que não, mas na pregação e em gente.

Que é que estou dizendo? Do ponto de vista de um missiólogo estou dizendo que o modelo das Assembléias de Deus, especialmente em se tratando de missões no terceiro mundo, é um modelo mais fácil de copiar. Para não dizer mais adequado à nossa realidade e à realidade dos povos que vão receber o evangelho a partir da nossa pregação. Estou dizendo que, do ponto de vista missionário, que terá de chegar o momento em que os líderes nacionais irão dizer: “Nós queremos assumir o controle do nosso próprio destino”. E se os missionários perderem a chance nesse momento podem frustrar o trabalho, seu trabalho, por muitos anos. Essa é a hora de entregar as rédeas do poder para os nacionais.

¹ Quem conta essa história é o pastor Irland Pereira de Azevedo.

Podem os Batistas brasileiros se renovar?

Quanto aos batistas brasileiros tenho um ponto de interrogação. “Será que nós podemos nos renovar?” Sei que “renovado”, para batista brasileiro traz lembranças de cismas e coisas parecidas da década de 60. Estou me referindo à renovação no sentido Troeltschiano. De um movimento que se renova, se torna novo. Sim, se estivermos dispostos a pagar o preço necessário para nos tornarmos um movimento popular. Como? Primeiro, ao invés de aumentar o clericalismo das nossas lideranças, diminuí-lo. Aqui vai uma análise pessoal minha. Creio que estamos num momento de crescente clericalismo em nossas lideranças. E esse clericalismo irá nos afastar do povo, e vai frustrar o nosso crescimento. Temos de remar contra a maré, criando meios de treinamento de liderança mais populares e práticos, menos acadêmicos. Podendo os líderes treinados destas formas assumir qualquer tipo de liderança, baseado em sua comprovada competência. Por exemplo, as sedes das Assembléias de Deus têm suas escolas de teologia. A ETAD, a Escola de Teologia das Assembléias de Deus tem vinte e quatro mil alunos por extensão. As Assembléias de Deus tomaram emprestado uma página da história batista. Eles tem pastores e evangelistas e tanto pastores como evangelistas podem servir ceia, podem batizar, podem liderar igrejas. Enquanto isso nós insistimos que só pastores podem fazer estas coisas e na maioria das nossas igrejas se o pastor não tiver bacharel,¹ quase não pode ser pastor. Se não é bem isso, mas estamos caminhando nesta direção. Em 1 Timóteo 3 é assim? Quem deseja o

episcopado boa obra deseja, ora os bispos precisam ter bacharel... Será?

Voltar a termos pregadores leigos, plenamente aceitos como líderes pastorais, bem como as Assembléias de Deus tem seus pastores evangelistas. Os batistas do século agora retrasado eram o que as Assembléias de Deus foram no século passado. Por que? Por causa dos pregadores leigos. Os que os assembleianos chamam de evangelistas. Pessoas comuns que, com a Bíblia e a direção de Deus, pregavam a palavra de Deus. E eram reconhecidos como líderes pastorais das igrejas.

Tem outras propostas? Tem. Mas se nós aplicarmos estas, já vamos transformar nossa maneira de ser batista brasileiro. A questão é se existe vontade para fazermos isso. Queremos alcançar o povo brasileiro ou queremos continuar, desculpe a frase, brincando de igreja da forma que temos brincado até o momento? Amém.

Resumo: pode surgir uma “renovação” dos batistas brasileiros?

1) Sim, *se estivermos dispostos a pagar o preço necessário para nos tornarmos um movimento popular.*

2) Como?

a. Ao invés de aumentar o clericalismo das nossas lideranças, diminuí-lo;

b. Remar contra a maré, criando meios de treinamento de liderança mais populares e práticos, menos acadêmicos, *podendo os líderes treinados destas formas assumir qualquer tipo de liderança*, baseado em sua comprovada eficiência. Por exemplo, as sedes das AD têm suas “escolas de teologia”, onde os líderes são treinados.

¹ Qual será a porcentagem da população brasileira que tem bacharel?

c. Voltar a termos “pregadores leigos”, plenamente aceitos como líderes pastorais, bem como as AD têm seus pastores e evangelistas;

NB – O que apresentei aqui é um ponto de partida. Existem outras propostas, por exemplo, ter cultos mais populares, etc. Porém, a aceitação destas já implica na transformação da mentalidade batista e resultará em outras transformações da nossa maneira de ser batista brasileiro.

A REDESCOBERTA DO LIVRO DE JUÍZES

Richard J. Sturz¹

RESUMO

Geralmente os pregadores desconsideram os livros do Antigo Testamento. O livro dos Juízes acaba por ser apenas utilizado como um livro ilustrativo para as histórias infantis na educação religiosa. Neste artigo o autor demonstra a importância do livro dos Juízes fazendo inúmeros destaques relevantes na recuperação de tão importante literatura bíblica.

Palavras-chave: Antigo Testamento, Livro dos Juízes

ABSTRACT

Usually the preachers ignore the books of Old Testament. The book of the Judges ends up being just used as an illustrative book for the infantile stories in the religious education. In this article the author demonstrates the importance of the book of the Judges making salient points in the recovery of such important biblical literature.

Keywords: Old Testament, Judges Book

A perda de Juízes

Um dos nossos problemas como evangélicos é que estamos perdendo o interesse no Antigo Testamento. Quase ninguém no Brasil prega no Antigo Testamento. O melhor que se faz é usá-lo como uma fonte de ilustrações para temas com base no Novo Testamento. Já o Senhor ressurreto ensinou claramente à seus discípulos que o Antigo Testamento era a fonte das profecias concernentes à sua pessoa. (Lc 24.25–27, 44–47). É bem verdade que apesar de um certo abandono do Antigo Testamento, poucas pessoas compram o Novo Testamento por si só. Nisto se encontra a mentalidade evangélica da verdade fundamental que devemos ter a Bíblia por completo como sendo a palavra de Deus.

Não apenas abandonamos o Antigo Testamento, mas também fizemos dele o livro das crianças. Nós transformamos estes escritos, particularmente o livro dos Juízes, em histórias para crianças. A presença destes escritos em nossas igrejas muitas vezes está limitada a lições para os juniores na EBD. Esta é uma perda terrível para as igrejas. Reduzindo-o à histórias infantis, a sua natureza muda e a divina revelação nela entra em eclipse. Entre outros livros que vêm sendo transformados em livros para crianças e que dessa maneira acabam perdendo sua mensagem original temos “*O Peregrino*” de John Bunyan.

O objetivo do autor era ensinar a doutrina batista aos adultos. Perdeu-se o objetivo

¹ Richard Julius Sturz é Bacharel em Artes, Bacharel em Teologia, Mestre em Teologia e Doutor em Divindades. Foi missionário no Brasil por 42 anos, tendo sido professor titular da área Histórico-Sistemática da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

de sua obra quando foi diluída e adaptada às crianças. Uma vez quis oferecer um curso na Faculdade Teológica Batista de São Paulo baseado no livro do *"Peregrino"*, porém tive que desistir deste projeto. Foi impossível conseguir o texto inteiro em português, tudo que encontrei foram versões reduzidas feitas para crianças.²

"A viagem de Gulliver" é um outro livro totalmente distorcido quando adaptado para crianças. Originalmente era um panfleto político, escrito como uma crítica irônica à Sociedade Britânica. Um outro exemplo é o conto de fadas dos irmãos Grimm, que fora originalmente produzido como um estudo lexicográfico da língua alemã. Como tal, consistia em contos antigos que tinham sido preservados pela tradição oral por uma geração mais antiga. Tanto seu propósito, quanto seu conteúdo foram radicalmente alterados quando o livro foi "asseado" e produzido como literatura infantil.

O livro de Juízes passou por um tipo de metamorfose similar. Embora, não haja mudança no texto, a verdade é que quase ninguém mais o lê por sua mensagem própria. Pelo contrário, se tornou um recurso onde as mães buscam histórias para contar às crianças. Se isso continuar assim, não será novidade se, em algum tempo próximo, a história de Sansão aparecer nos livros de contos de fadas!

O desprezo por Juízes

De que forma temos desprezado o livro dos Juízes? Tratando-o como se fosse uma história da vida e dos feitos dos heróis da fé. Para isso, o leitor precisa fechar seus olhos para as evidentes imperfeições do

homem usado por Deus. Outros ainda, lêem Juízes como uma interpretação mitológica da pré-história de Israel.

Mas Juízes não é a história dos "heróis da fé" de Israel, nem mesmo uma apresentação mitológica de um período muito difícil no passado de Israel. Juízes é histórico em se tratando de seus fatos em si que realmente aconteceram. As histórias são verdadeiras, mas o objetivo do autor não era transformar os feitos e eventos de grandes homens em uma crônica. Pelo contrário, os eventos históricos são meramente veículos que mostram como Deus interveio nas questões humanas.

Uma leitura cuidadosa de Juízes mostrará que o autor desenvolveu sua apresentação ao redor de um ciclo. Ele fez dois resumos deste ciclo: o primeiro em 3.1–6; e o outro em 10.6–17. Essencialmente este ciclo pode ser reduzido em quatro passos.

1. O povo serviu ao Senhor enquanto o juiz estava vivo.
2. Assim que ele morreu eles se voltaram à práticas religiosas dos povos vizinhos.
3. Como resultado, Deus enviou um inimigo para discipliná-los e trazê-los de volta à Ele.
4. Quando eles clamaram por misericórdia, Deus levantou um juiz que usou para libertar Israel.

Porém este ciclo só expressa parcialmente o propósito do autor. Por exemplo, ele incluiu seis juízes "menores" dos quais as histórias não fazem parte deste ciclo. E por outro lado, ele incluiu cinco capítulos

² Atualmente a Editora Mundo Cristão publicou uma nova tradução de *O Peregrino*, ao português em conjunto com a sua segunda parte, que em português ficou sendo *A Peregrina*. Em português a obra tem dois volumes, tendo vindo a público em 1999.

no final, onde nem um inimigo externo ou mesmo um juiz parecia liderar o povo. Estes capítulos são agrupados com a frase “Naqueles dias não havia rei em Israel”. Estes três elementos nos ajudam a descobrir o verdadeiro propósito do autor e o que o livro poderia e deveria significar para nós.

Gideão, Sansão e Mica

Estes três homens são exemplos dos tipos de pessoas que o autor destacou. Ao compreendê-los podemos entender o objetivo do autor. Os dois primeiros vem sendo idealizados. Ao fazer isto nós estamos sobrepondo alguns traços que os mantém longe de ser os “santos” que neles idealizamos, no entanto, eles foram os instrumentos que Deus escolheu para a realização de seu propósito. Nós também esquecemos o porque da inclusão de Mica. Ele não foi simplesmente um exemplo de que “cada um fazia o que achava mais reto” (21.25).

Gideão

Gideão foi chamado quando o anjo do Senhor apareceu a ele (6.11–21). Por causa da sua obediência ele recebeu um novo nome, Jerubaal (deixe Baal processar) (v.32). No entanto seu relacionamento com Yahweh continuou tênue. Ele reconhecia a ação de Deus no passado, mas acreditava que Israel havia sido abandonado por Ele (6.13).

Depois do encontro com o anjo, Gideão edificou um altar a Yahweh (6.24) no lugar do altar de Baal (6.25–28). Porém há pouca evidência do seu relacionamento com Yahweh. Ele reconhece que o anjo era o próprio Deus

(6.22); ele usou a expressão “pelo Senhor e por Gideão” (7.18,20); e, quando ele se recusou ser coroado rei, ele insistiu que Yahweh governaria sobre Israel (8.23). Porém quando Gideão reuniu seus exércitos, ele pediu os dois sinais do orvalho sobre e ao redor da lâ à Elohyim e não à Yahweh (6.34–40). No entanto quando Gideão ouviu sobre o sonho que certo homem tivera, ele reconheceu que Yahweh haveria de entregar o arraial dos midianitas em suas mãos (7.14–15).

Mas a partir deste ponto, a batalha passa a ser a perseguição feita por Gideão aos reis midianitas e a morte dos mesmos (7.17–8.21). Boling, aponta que não há um reconhecimento da participação de Yahweh, ou mesmo uma referência à ele com exceção do que fora pronunciado pelo próprio Gideão.³ Ele não apenas tomou para si os ornamentos que estavam no pescoço dos camelos dos reis, como também as argolas dos despojos de seus homens (8.24–28). O que falta aqui é o reconhecimento que o despojo pertencia a Yahweh (Js 6.21–24)! E é isso que coloca Gideão em problemas.

Ele fez um éfode das argolas (8.24–27). O que estaria Gideão pensando quando pediu as argolas (8.24)? O modo como eles cederam nos surpreende e indica que talvez eles falaram sério quando ofereceram o reino à ele. É evidente que ele não pediu “um” de cada um,⁴ mas sim todo o despojo. E eles deram-no tudo (v. 25–26)! Isso nos faz lembrar de Arão quando pediu ao povo para que dessem os pendentes de ouro que pertencer aos egípcios. Com isto Arão modelou um bezerro para que adorassem ao Senhor (Ex 32.1–6). Aqui Gideão faz um “éfode”.

Quanto à natureza do éfode existem muitas suposições. George Foot Moore,

³ R.G. Boling, *Judges Garden City*, N.Y, Doubleday and Co., 1975. p. 158.

⁴ Na Nova Versão Internacional.

afirma que Gideão usou o ouro para fazer um ídolo o qual colocou em Ofra.⁵ A Nova Versão Internacional segue Boling que afirma que “o éfode neste texto representa uma veste sacerdotal, a visível glória celestial do Deus invisível de Israel”.⁶ No entanto, de acordo com Cundall, parece que havia ali uma estola sacerdotal em forma de imagem que o sacerdote deveria carregar (*nasa'*) ao invés de usar (1 Sm 2.28; 14.3).⁷ O ouro entregue a Gideão era o equivalente a 1700 moedas. Enquanto que a N.V.I. faz esta soma igual a aproximadamente 20 quilos, Moore determinou que era aproximadamente 31,5 quilos. Qualquer um dos cálculos parece eliminar o conceito de uma “veste”.

O “éfode” se tornou uma armadilha tanto para Gideão como para todo Israel, que ia à Ofra para adorar a Deus sob o pretexto de ser uma imagem feita por Gideão. Aqui a maldade não era mais a adoração à deuses cananitas, mas a adoração ilícita de Yahweh sob forma de um ídolo. Este mesmo pecado seria reintroduzido no Reino Norte por Jeroboão I, na forma de dois bezerros de ouro que ele fez para que fossem adorados. (1 Re 13.28–29). O julgamento de cada rei de Israel que seguiu Jeroboão I é colocado na seguinte frase “andou nos caminhos de Jeroboão e no pecado que ele tinha levado Israel a cometer”. Após a morte de Gideão os israelitas reverteram da adoração à Yahweh no “Éfode” à adoração de Baal (8.33–34).

O capítulo final da vida de Gideão é colocado de forma que vai contra seus atos heróicos do princípio. O assassinato

dos dois reis midianitas (8.21) não fazia parte da justiça de Yahweh, mas sim da justiça de Gideão. Ao invés do ouro ser dedicado ao Senhor. Gideão tomou para si. Portanto a construção do “éfode” foi um anticlimax distinto. Apesar de toda sua fé e ministério ele não teve um conceito claro do Deus invisível que rejeitou todas e quaisquer tentativas de se fazer uma imagem que o representasse (Ex 20.4–5).

Sansão

A breve referência à educação de Sansão tem uma estranha semelhança ao propósito de Jesus em salvar seu povo (Mt 1.21). E esta semelhança é ainda presente na infância de Jesus. Compare “ele cresceu e o Senhor o abençoou, e o Espírito do Senhor começou a agir nele...” (13.24–25) com Lc 1.52. É ainda semelhante a João Batista (Lc 1.66). Porém anos mais tarde Sansão se tornou muito diferente de ambos.

Sansão tinha um problema com mulheres. Sua vida parecia girar em torno de relacionamentos ilícitos com prostitutas e mulheres de vida fácil. Como pôde ser ele um juiz durante 20 anos e fugir depois de tudo o que ele fez?

Suas primeiras palavras de proposta a seus pais foram – “Vi uma mulher em Timna das filhas dos filisteus; agora, pois tomai-ma por mulher” (14.2). Cundall lembramos que a lei era contra casamentos mistos (Ex 34.16; Dt 7.3).⁸ Aparentemente Sansão parecia não coabitar com sua esposa, mas morava com seus pais e

⁵ G.F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, New York, Scribner's, 1910 (1895). p. 230 – 231.

⁶ Boling, op. cit., p. 160.

⁷ A.E. Cundall, *Judges, an introduction and Commentary*, Downer Grove, IL., 1968, p. 121, 123.

⁸ Cundall, op. cit., p. 161.

ocasionalmente a visitava (13.19–20; 15.1–2), uma prática comum entre os árabes palestinos naqueles dias.⁹

O encontro de Sansão com a prostituta em Gaza, aparentemente ocorreu bem depois de seu casamento com a mulher de Timna ter falecido, mas pouco antes do seu relacionamento com Dalila. O texto indica que os 20 anos de seu julgamento se deu entre o seu casamento e esses dois últimos casos (15.20; 16.31). O primeiro foi bem no começo; o outro no final.

A vingança de Sansão por perder sua mulher se deu durante a ceifa do trigo (15.3–6). As “raposas” eram provavelmente “chacais” já que a mesma palavra (*su'al*) é usada para ambos. Não só isso, apesar de estar sozinho, ele caçou bandos de chacais.¹⁰ De acordo com o raciocínio de Cundall, o fato dele ter amarrado os chacais juntos, foi simplesmente para facilitar. Mas humanamente falando, ainda seria impossível amarrar 300 chacais em pares e depois soltá-los com tochas.

Os chacais queimaram as searas dos filisteus, os grãos amontoados de trigo, as vinhas e os olivais. Aqui nós temos uma lembrança indireta das verdades das Escrituras de co-responsabilidade, o julgamento é raramente a *quid pro quo*.¹¹ Então quem pagou por isso? Em primeiro lugar, foram os filisteus opressores que foram pegos todos de uma só vez na vingança de Sansão. Porém sua mulher e toda família, que estavam indiretamente envolvidos, pagaram com suas próprias vidas (15.6).

Sansão nasceu para ser nazireu. O voto

nazireu consistia em três itens: (1) não poderia haver contato algum com cadáver; (2) deveria abster-se de bebida forte; e, (3) não cortar o cabelo (Nm 6.1–21). Durante sua vida Sansão guardou apenas o terceiro item. Possivelmente não exista uma frase mais triste no Antigo Testamento do que a de 16.20. Com a quebra do terceiro item, “O Senhor se tinha retirado dele”. O pior da história era que ele não sabia que o Espírito do Senhor já não estava mais com ele!

Sansão, sozinho empreendeu uma guerra contra os filisteus. Ele não possuía nem mesmo um soldado do seu lado e enfrentou sozinho um exército. Nem mesmo trouxe uma verdadeira libertação para Israel. Ele era possuído com o Espírito de Yahweh e dedicado a ser um nazireu a vida toda. O texto diz ter ele julgado durante 20 anos (15.20), mas não há registros de seu ministério como juiz. Moore nota que enquanto Sansão destruía os filisteus, de modo algum ele aparece como o herói ou o libertador de Israel.¹² O trabalho incompleto em sua vida fora previsto em 13.5. Ele apenas “começaria” o processo da libertação de Israel das mãos dos filisteus.

A personagem de Sansão possui dentro de si uma raiva incontável. Ele reagia imediatamente à um estímulo sem qualquer meditação ou mediação sobre o fato. Não há nada de diplomático nas tentativas de Jefté. Sua violência apenas gerou mais violência (v. 7–8). Compare o conflito contínuo entre árabes/israelenses desde que os judeus retornaram à sua terra em 1948. Nem mesmo um programa a que se pagasse com a mesma moeda cada ofensa, com uma outra similar. Porém fica claro que

⁹ Ibid, p. 162, *apud* R. de Vaux, *Ancient Israel* - Darton Longman and Todd, 1962 p.43.

¹⁰ Cundall, *op. cit.*, p. 168–169.

¹¹ Compare com Lc 13.1–9

¹² Moore, *op. cit.*, p. 313.

o autor demonstra que Deus não está interessado em manter um tênue *status quo*. Os filisteus tiveram que ser eliminados e não apaziguados.

Mica

Quase nada se fala da vida de oração dos juízes. Duas das orações de Sansão são registradas, em ambas vemos uma abertura para o caráter egocêntrico de Sansão. Elas também nos ajudam a examinar nossas próprias orações. A primeira ocorreu após uma grande vitória na qual ele matou 1.000 filisteus com a queixada de um jumento (15.16). Ele estava com muita sede e clamou ao Senhor “tu deste este grande livramento, e agora morrerei eu de sede, e cairei nas mãos destes incircuncisos?” (15.18). Enquanto ele deu toda glória à Deus pela vitória, ele não conseguia enfatizar papel dEle na batalha. Ele sentiu que sua própria morte era iminente e sua única preocupação era que seu corpo não caísse nas mãos do inimigo.

A *segunda* oração foi feita exatamente antes de sua morte no templo de Dagom. Ele pediu ao Senhor que se lembrasse dele, que lhe desse força para derrubar o templo sobre os seus inimigos. E porque ele quis sua força de volta? Não foi para a glória de Deus, muito menos para libertar Israel dos filisteus, mas sim como vingança pessoal: “para que de uma só vez me vingue dos filisteus pelos meus dois olhos”. (16.28). Ele estava no templo de Dagom junto a dois pilares centrais que seguravam a estrutura. Quando estes caíram e com eles o templo, Sansão matou mais filisteus do que em todas as batalhas contra eles (16.30). No entanto a oração dele não foi a oração de um santo, nem mesmo foi para a glória de Deus.

O protagonista nesta história é Mica, o anti-herói. A ironia da história é vista primeiramente no seu nome completo, Miykayehu: “Yahweh o incomparável” (17.1,4). A história começa com um dinheiro roubado. Ao ouvir a maldição proferida por sua mãe, e percebendo que o dinheiro também estava sob maldição, ele o restitui à ela (17.2). Aparentemente ela foi quem pagou a promessa feita. A história continua em três passos:

Primeiro, ela deu ao ferreiro 200 moedas de prata para que ele fizesse uma figura fundida (17.4). Alguns perguntaram o que teria feito Mica com o restante do dinheiro de sua mãe, 1.100 moedas! (v.3) Mas a imagem mostra uma ignorância lamentável da Lei Mosaica, que expressamente proibia a idolatria (Ex 20.4,23; Dt 4.16). Assim como no caso de Gideão e Arão antes dele, esta história dá-nos um outro exemplo de “Paganismo Yahvístico”.¹³

Em segundo lugar, Mica fez um santuário em sua própria casa (17.5) enquanto que a lei declara expressamente que um santuário à Deus deveria ser edificado no lugar onde houve uma teofania. (Ex. 20.24). Finalmente Mica erra ao consagrar seu próprio filho como sacerdote enquanto que a lei limitava o sacerdócio à tribo de Levi. Note como Mica prefere um levita quando este vai ao seu encontro.¹⁴ Quando o levita chegou, Mica o convenceu a ficar e a se tornar seu sacerdote.

O texto indica que este levita era de fato

¹³ Ephraim Stern, “Pagan Yahwism, the folk religion of ancient Israel” in *Biblical Archaeology Review*, XXVII, 3(May-June, 2001, p. 20 – 29).

¹⁴ Cundall, *op. cit.*, p. 185.

da tribo de Judá (v.7), mas como poderia ser ele um descendente de Levi se ele pertencia à tribo de Judá? Moore pensa que a verdadeira explanação é que “levita” aqui designava o seu chamado, e não sua raça. Ele admite a possibilidade que “fragmentos da tribo de Levi, que fora dividida, se juntaram às tribos de Judá assim como fez Simeão”.¹⁵

Lembrando que o nome de Mica era Miykayehu, “Yahweh o incomparável” (17.1), não ficaríamos surpresos que ele tivesse um ídolo de prata e um levita como sacerdote ao mesmo tempo, e se dissesse “Agora sei que o Senhor me fará bem, porquanto tenho um levita por sacerdote”. (v.13). Quando analisamos seu pensamento, podemos ver que este é parecido com o nosso próprio pensamento, mesmo quando ele (e nós) estamos longe de agradar ao Senhor.

Quando os danitas foram para o Norte a fim de conquistarem Laís e para estabelecer sua tribo ali naquele local, eles pararam na casa de Mica, roubaram seus deuses e seu sacerdote (18.11–21). Mica fez uma tentativa fracassada de recuperar suas posses (18.22–26). Podemos notar seu desespero no v.24: “O que me sobrou?” Os danitas disseram-lhe que se acalmasse ou então alguns homens de “temperamento violento” o atacarão e você e sua família perderão a vida” (v.25). Boling traduz esta frase como “intensamente infeliz”. Seu sentido literal e “amargo de alma” como uma ursa selvagem da qual roubaram seus filhotes (2 Sm 17.8).¹⁶ Nada restou a Mica a não ser ir para casa de mãos vazias (v.26). Desta maneira os danitas trouxeram a justiça divina ao culto pagão de Mica. Compare o testamento de Jacó referente à Dã (Gen 49.16–18). O problema é que eles

foram ao massacre do povo em Laís para edificar um santuário separado, com os deuses de Mica. O autor lembra seus leitores que naquele tempo a casa de Yahweh estava em Silo (18.31). Mais tarde Jeroboão I estabelecerá no reino norte, um dos santuários em Dã (1 Re 12.26–30). Possivelmente neste mesmo santuário.

O que o livro de Juízes nos ensina

O autor indica muitas linhas proféticas que constantemente reaparecem no texto, linhas que são o importante fundamento de sua mensagem à nós. Temos a tendência de perder a visão desta mensagem, quando nos prendemos as histórias de Débora, Gideão ou Sansão. No entanto são suas mensagens essenciais sendo assim o propósito deste livro. Suas mensagens são:

1.A soberania de Yahweh

No decorrer do livro o autor deixa claro que existem duas personagens simultâneas: Yahweh e Israel. Cada qual com seu papel interagindo juntos. Cada um é independentemente responsável pelo que faz. Porém no final é Deus quem trabalha através de seus instrumentos. Como Deus soberano, Yahweh interveio constantemente na história de Israel para realizar seus propósitos.

Israel teve de expulsar os habitantes da terra, porém foi o próprio Deus que os expulsou através do povo de Israel. Em segundo lugar, os israelitas não deveriam pensar que fora por causa da justiça de Israel que Deus expulsou os inimigos.

¹⁵ Moore, *op. cit.*, p. 383, 385.

¹⁶ Boling, *op. cit.*, p. 265.

Moisés já havia registrado que estava determinado que a perversidade dos cananeus não permitiria que as promessas de Deus se concretizassem aos patriarcas (Dt 9.4–6. cf. Gn 15.16).

No caso de Gideão alguém perguntar porque 33.000 guerreiros eram “demais” (7.2), os midianitas cobriram a terra como “enxames de gafanhotos” (6.5)? Deus havia determinado que um exército numeroso facilmente levaria Israel a acreditar que fora sua própria força que o salvou. Eles precisavam aprender e relembrar constantemente da verdade, que era Yahweh que os libertava de seus inimigos. E era também para ensiná-los a obedecer aos mandamentos do Senhor, dados através de Moisés (3:4). No caso de Baraque, ele tinha 10.000 soldados, mas foi Deus quem lhe deu a vitória com a chuva que atolou os 900 carros de Sísera (4.14–15; 5.20–21).

O autor destaca vários aspectos, da natureza de Deus. *Primeiro*, que Yahweh é soberano sobre todas as nações. Cada uma faz como deseja, mas no final, todas fazem como Deus determina. *Segundo*, que Deus está ativamente envolvido com o seu povo. O conceito secular que permeia nossos pensamentos está totalmente fora do livro de juízes. Não é simplesmente Deus ou o homem que é responsável, mas ambos juntos. E em *Terceiro*, Yahweh usa “meios” para fazer sua vontade. Assim Deus permitiu que as nações sobrevivessem para “testarem” Israel. E elas sobreviveram quando não foram destruídas por Israel.

Na história de Sansão podemos ver a mão soberana de Deus dentro da história de Seu povo. Ele entregou Israel aos filisteus (13.1), agora, porém Ele começa a

redenção de seu povo com sinais ao aparecer como anjo do Senhor a mulher de Manoá (v.5). Até mesmo o desejo de Sansão pela mulher de Timna vinha do Senhor (14.4). O espírito do Senhor veio sobre ele por várias vezes para provocar uma reação violenta nos filisteus e deu à ele poder para destruí-los. O Senhor usou a captura de Sansão para criar uma oportunidade de destruir seus deuses e toda nobreza filistéia. (16.27,30).

2. Yahweh é um Deus ciumento

O Deus que os escolheu para si não deixaria seu povo adorar deuses pagãos, que afinal de contas nem deuses são. O pano de fundo do livro de Juízes é resumido por Moisés em Dt 4. Acima de tudo Ele ordenou obediência aos seus mandamentos (v. 1–14). Verdadeiramente Yahweh é misericordioso, mas a idolatria era absolutamente proibida, pois Ele é um “Deus zeloso” (v. 15–31).

O segundo resumo do livro (10.6 – 16) registra o *ultimatum* de Yahweh. Apesar da confissão e remorso do povo (v.10), eles aparentemente das experiências passadas não aprenderam nem prudência, nem gratidão. Presumiram que Deus estaria sempre disposto a tirá-los das dificuldades. No entanto, Deus declarou que Ele os salvara no passado, mas agora ameaçava: “Pelo que não vos livrarei (*Yasha*) mais”. (v.13).

Quando se viam encurralados, não apenas imploraram a Ele “livra-nos hoje” (*yom*) (v.16), como também repetiram sua confissão e deram o passo para o verdadeiro arrependimento. Eles removeram os deuses estrangeiros e serviram somente à Yahweh (v.16). No entanto, eles não tinham a garantia que

Deus os salvaria de seus inimigos. Pela fé eles se voltaram ao Senhor e confiaram que Ele os salvaria. Como Boling destaca, esta confrontação entre Yahweh e seu povo “é uma barreira efetiva contra qualquer mera interpretação cíclica” do período de Juízes.¹⁷ É também um lembrete para que nós não venhamos a pressupor que Deus sempre nos livrará dos nossos problemas.

3. Yahweh é misericordioso e longânimo

Quando o seu povo se arrependeu e clamou ao Senhor que os libertassem da opressão Ele os atendeu. Porém foi por causa de seu pecado que o Deus soberano os “vendeu”, (*makar*) nas mãos dos Sírios (3.8). A Nova Versão Internacional perde o sentido da palavra hebraica ao traduzi-la para a palavra “entregou”, mas a frente em uma citação similar, o autor mostra que Deus os “vendeu” aos filisteus e amonitas (10.7) para que eles reconhecessem seu pecado e se arrependessem (v.10). Claramente, a palavra “vendeu” é uma figura de linguagem e nada mais. Deus nada ganhou de sua “venda” aos sírios e aos outros povos. Nada oferecera as nações a Deus em troca da vitória sobre Israel.

Ao “vender” seu povo as nações, Deus quis mostrar que não mais os salvaria (v. 13–14). A esta altura, Israel reconheceu que a promessa se perdera. No entanto, imploraram a Deus que os libertassem, e demonstraram arrependimento ao se livrarem dos deuses estrangeiros (v.15–16^a).

O outro lado da moeda é que o próprio Deus não podia mais suportar a miséria de seu povo (10.16). “Sua compaixão pelo seu povo (Os 11.8) e sua indignação contra seus inimigos tomou conta dele, Ele não poderia mais ficar de fora observando como Israel era oprimido pelos pagãos”.¹⁸ A imagem de Deus é

clara, como o que interveio na história e que se agonizou com seu povo. A questão da onipotência e onisciência de Deus, do conhecimento e controle do futuro não são levantadas aqui.

4. Yahweh usa instrumentos imperfeitos

Deus colocou seu Espírito em pessoas imperfeitas:

Quando o Espírito descia sobre Sansão, ele fazia o que normalmente era impossível que um ser humano fizesse (14.6; 15.14–15). O Espírito apoderou-se de Gideão quando ele reagiu contra a ameaça dos midianitas (6.33–34). Em outras ocasiões, o enchimento com o Espírito acompanhou os passos iniciais de uma grande obra (11.29–30; 13.25–14.1).

Eram os juízes homens “cheios do Espírito?” O autor não afirma que o Espírito do Senhor se apoderou de todos os juízes. De fato, existem poucas referências do Espírito do Senhor se “apoderando” de um juiz. Não existe referência a descida do Espírito sobre os seis juízes menores. Nem ao menos referencia à descida sobre Eúde, Débora, Eli e Samuel! Das sete vezes que foi dito que o Espírito do Senhor se apoderou de um juiz, quatro se tratava de Sansão, possivelmente o mais fraco de todos espiritualmente.

Deus não apenas colocou seu Espírito em pessoas imperfeitas, como também apareceu à eles em forma de “Anjo do Senhor”. Ele saudou Gideão com a expressão “poderoso guerreiro” (6.12). Esta foi a primeira aparição do anjo do Senhor desde o tempo que Ele havia falado a Israel em Gilgal nos últimos dias de Josué (2.1,4). Ele é mencionado, no cântico de Débora (5.23). Gideão hesitou por ter sido chamado de “poderoso guerreiro”. A aparente ausência da presença de Deus no meio deles também

¹⁷ Boling, *op. cit.*, p. 192.

¹⁸ George F. Moore, *op. cit.*, p. 281.

explica a queixa de Gideão dizendo que Yahweh os havia abandonado (6.13).

A outra e única vez em que o Anjo do Senhor apareceu durante o período dos juízes foi aos pais de Sansão (cap. 13). Primeiro Ele aparece à futura mãe e depois ao casal, só no final desta experiência é que eles entenderam que o “homem” era o próprio Deus (v. 21–22).

A recuperação de Juízes

O livro de Juízes acima de tudo nos ensina que Deus interage na história humana de um modo soberano. Ele é o rei do seu povo e os leva ao final que ele havia pré-determinado. Porém enquanto Ele trabalha com seu povo, usa as forças e fraquezas deles, para que de fato sejam co-atores livres, desvendando o futuro juntamente com Deus. Cada um dos juízes (e todos eles) é apresentado em toda sua humanidade e fragilidade. Este registro bíblico difere de todos os outros registros pré-históricos, no fato de que não há nenhum sentido místico ou de conto de fada nesses acontecimentos. Todas as pessoas são apresentadas como inteiramente humanas.

Em seu comentário a parte, em 14.4 o autor indica que Deus trabalha através da fraqueza de Sansão e da idiossincrasia para alcançar sua soberana vontade. Este fato deveria ajudar cada um que é (ou tinha sido) um instrumento nas mãos de Deus para refletir na soberania divina e na sua própria fragilidade humana. Deus realiza sua vontade apesar da fraqueza humana.

E o faz para que ninguém pense que é por si que a salvação veio ao povo (7.2). Ninguém deveria se esquecer desta verdade. Deus não vai permitir que o homem apague sua glória. Aqueles que tentarem pagarão por seus pecados. O problema é que muitos outros hão de pagar, pelo mesmo motivo

que aqueles que foram pegos na tentativa de se exaltar a si mesmos (9.1–5).

Uma das principais vantagens em estudar o livro dos Juízes é que abre-se á quem o estudar, a oportunidade de se auto identificar com cada um ou com todos estes homens e mulheres. Nós também temos a humanidade e fraqueza que eles demonstraram ter. Através deles vemos que podemos ser usados por Deus apesar de todas as nossas fraquezas. Podemos ainda prestar mais atenção às advertências para evitarmos cair no mesmo erro. Daí, o estudo deste livro tem algumas aplicações dramáticas para nossa vida individual, para a vida da nossa igreja e para toda comunidade cristã.

SER: DISTINTIVO DA INDIVIDUALIDADE E DA PESSOALIDADE UMA DEFINIÇÃO DO SER E A ARTE DE SER

Dr. Silas Molochenco¹

Meu propósito, ao escrever este artigo, é defender a idéia de que quando falamos de alguém, de uma pessoa, no seu pleno sentido, a melhor expressão linguística a se usar é o vocábulo SER. Na qualidade de SER a pessoa se manifesta Ser-Como-Sujeito em sua identidade e individualidade e, em relação à sua personalidade, apresenta-se como Ser-Em-Si (Sich-Seplst-Sein). O Vocábulo SER, para indicar um ser-humano, engloba a sua expressão diante de seus pares – a sua objetivação – isto é, em relação com o seu mundo exterior e também abarca a sua ‘manifestação’ subjetiva (de si mesmo para consigo), isto é, sua relação com o seu mundo interior. A linguagem é sempre simbólica e representativa. Mesmo que contemplemos, nos processos comunicativos, os

conteúdos chamados de não-verbais ou para-verbais, mesmo assim, estes serão representativos e simbólicos, sempre carecendo de uma interpretação de quem recebe a comunicação².

Quero, neste artigo, me expressar a respeito do ser-humano na sua individualidade, na sua pessoalidade, e que a minha definição abarque toda a expressão desse tal em todas as suas capacidades. Desde as manifestas pelas mais simples aptidões até as intrincadas potencialidades, ainda que não evidenciadas, mas que estão inseridas nele.

Daí é que surge a dúvida. Ela é minha e de tantos outros que tentam se expressar para definir esse tal em sua plenitude. Qual seria o melhor termo para dar significado e definição a ele? Será que este

¹Bacharel em Teologia, Mestre em Teologia – Psicologia Pastoral, Doutor em Psicologia – Identidade professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, pastor da Comunidade Batista em Moema

²O que se entende de uma determinada fala será sempre interpretação subjetiva. Note-se a própria razão do artigo e dificuldade de expressão e comunicação de certa idéia que é codificada em símbolos.

artigo se definiria melhor se tivesse como título: UMA DEFINIÇÃO DO INDIVÍDUO? Ou será que o termo mais apropriado seria: UMA DEFINIÇÃO DE SUJEITO? Ou então, DE PESSOA? Ou, DE UM ELEMENTO? Ou, talvez devêssemos escolher a expressão UMA DEFINIÇÃO DE PERSONAGEM?

Pessoalmente defendo a expressão SER e pretendo provar ser ela a que melhor define a individualidade e a pessoalidade de alguém. Por isso defendo o tema do artigo em questão: SER: DISTINTIVO DA INDIVIDUALIDADE E DA PESSOALIDADE, - UMA DEFINIÇÃO DO SER e passo a argumentar porque defendo tal vocábulo para definir de forma mais clara possível o ser humano na sua individualidade.

Uma palavra explicativa a respeito da comunicação

Nós nos comunicamos através de sinais e signos que, de um modo geral, são as palavras. Cada um deles traz em seu bojo um significado, isto é, cada palavra, cada sinal, cada signo evoca uma idéia e/ou dá significado a alguma coisa. Ao conjunto desses, denominamos linguagem, e através desta é que nos fazemos entender e entendemos os comunicados dos outros. No entanto, os problemas e as dificuldades na comunicação surgem quando os símbolos usados pelo sujeito que fala não têm o mesmo conteúdo ou valor para o sujeito que ouve a mensagem. Sempre que duas pessoas se comunicam o diálogo será possível e, por conseguinte de maior qualidade, na medida exata em que os signos e símbolos possuam significados semelhantes tanto para o emissor da mensagem quanto para o receptor da mesma. A comunicação entre sujeitos alcança nível melhor de compreensão na medida exata em que os

símbolos tenham significados análogos e estes cheguem o mais próximo possível e com maior exatidão do significante que se quer representar através dos símbolos.

Talvez você questione por quê um artigo sobre Definição do Ser aborda o tema comunicação? A resposta a esta sua indagação é que o cerne de qualquer definição está exatamente nos signos e símbolos que representam o objeto definido. Desta forma, para definir o indivíduo ou uma pessoa, precisamos de signos e símbolos que o qualificam da melhor forma possível.

Na atualidade, nos diálogos nos meios educacionais, psicológicos, sociológicos e filosóficos, e porque não dizer, de um modo geral, o que é que se entende quando são usadas palavras como personalidade, identidade, pessoa, indivíduo, sujeito, etc.?

Tenho lido algumas, teses, dissertações, monografias, livros e artigos em que o assunto é discutido e tenho visto as mais variadas explicações e definições sobre cada um destes termos. Muitas vezes, ao invés de explicarem ou dar esclarecimento às idéias, os autores acabam por fazer uma confusão ainda maior, visto que usam os termos acima como sinônimos ou como expressão de conceitos extremamente semelhantes. Também usam termos semelhantes para dar significado a coisas diferentes ou termos diferentes para dar significado a mesma coisa confundindo ainda mais o leitor. Quando vamos às definições em dicionários, gerais e especializados, a gama de significado de tais símbolos, atinge os extremos. Vai desde a “dissimulação” feita por uma pessoa, passa pelas mais variadas formas de expressão, de representação ou de apresentação, e chega até a qualidade completa de ser de uma pessoa ou indivíduo humano.

Uma síntese do pensamento de Adorno sobre o Ser

Faz algum tempo que venho contemplando os conceitos de Adorno e, associando estes meus estudos, com as leituras conforme expus acima, percebi que algumas idéias desse filósofo da Escola de Frankfurt, a respeito da identificação do ser humano, poderiam aclarar a definição do mesmo.

O SER como um todo, do que é denominado filosoficamente como o seu '*Ó ðntos*', foi contemplado por Adorno em seu texto *Sujeito y Objeto* escrito em 1973.

Entendo que em seus escritos Adorno considera que definir o SER é privilegiá-lo frente a todos os demais objetos. Em fazendo-o não diminuimos estes. O SER é o que é e os objetos se manifestam da mesma forma. No entanto, privilegiar o SER significa dar-lhe conceito supremo, não como o seu ideal ontológico no qual se manifesta toda a ideiação do SER, mas como sujeito eidético, que se apresenta na história, vive e convive com seus pares, mostra-se como objeto acessível e fenomenológico pois, para realmente SER e manifestar-se no movimento histórico como SER, precisa estar sempre inserido e interagindo com o seu mundo exterior composto pelo mundo das coisas e o mundo dos outros conforme definido por Pierre Vayer (1977,p.9s). É nestes mundos que o SER manifesta a sua condição da liberdade e simultaneamente o princípio do determinismo. A vontade existe até onde os homens se objetivam como caráter. Deste modo se convertem frente a sua própria expressão de SER - prescindindo do que ele seja - em algo externo, segundo o modelo do mundo

das coisas, exterior e sujeito às casualidades (1973,p.216).

Em tais circunstâncias, o SER manifesta-se com o seu espírito aberto e se coloca acessível para o seu desenrolar no desenvolvimento histórico e para o que no empírico se pode apreender. Tais atitudes do SER evidenciam a sua liberdade. Aprisioná-lo pura e exclusivamente em dado momento histórico e determiná-lo como Ser-Em-Si em tal momento e é escravizá-lo ao mesmo. A sua escravização ao momento vivido, limita a sua ação ao instante da objetivação, desdenhando de todo o seu processo histórico, o que trará, como consequência, o embotamento do seu desenvolvimento cognitivo. Este aprisionamento do SER é sempre processo alienante.

Com isso, quero afirmar que mesmo o conceito de SER não pode ser formado à parte do movimento histórico. Como bem diz Adorno (1973,p.143), qualquer coisa ou objeto que se queira definir, até mesmo o SER como pessoa, como indivíduo, será necessário de em primeiro lugar "capturá-lo" em sua subjetividade num dado momento histórico, isto é, no instante da sua da objetivação. Só desta forma é possível observar, definir e conceituar o objeto. No entanto, esta "captura" só manifesta do SER, aquilo que ele apresenta dele mesmo no momento da "captura" isto é, suas ações, seu estado, seus papéis e 'personas'.

Se o SER manifestar-se como serviçal na marcha do mundo, pura e exclusivamente como objeto, em seu determinismo, limita-se e se apresenta somente em reações passivas e sempre simplesmente passivo em suas manifestações. Se assim, fica impossibilitado o exercício do pensamento. A conservação da sua identidade e identificação diante do

mundo dos outros e do mundo das coisas, requer do SER, dentro do processo da história, mais do que reflexos condicionados. Na realidade, o SER como SER deve superá-los, superando também, através do seu SER eidético, a sua própria manifestação de Ser-Como-Sujeito, apresentado-se em sua liberdade através das diferenças que são produzidas por ele (SER) e os seus reflexos (Adorno, 1973,p.217,8).

A liberdade de manifestação é que induz o processo de crescimento do conhecimento e, conseguinte, produz as mudanças no SER de modo livre e justo. Na extensão, inversamente exata, da manifestação da liberdade, da emancipação, do conhecimento e do esclarecimento, está a delimitação e a atuação da incapacidade, da intolerância, da subserviência, da alienação e da escravização em seus mais diversos aspectos. Quanto maior for a expressão daquelas categorias, tanto menor será o poder dessas últimas. O SER deve exercer o seu senhorio sobre as categorias que o qualificam e que o manifestam e assim, não permitir que seja escravizado por qualquer um delas.

Se nós dermos o primado ao SER, não será possível reduzi-lo a um mero produto, tirando-lhe o poder de SER e entregando-o ao sistema da natureza, nem será possível torná-lo à semelhança de um serviçal do todo. Ele - através do exercício da liberdade de ser e a manifestação da mesma - vai livrando-o de todo o aprisionamento. Esta liberdade é manifesta em toda a síntese que se opera, na qual a vontade do SER e a sua identidade se mantém soberanas no processo, assumindo a possibilidade de alcançar vitórias na conversão das submissões dos objetivos da dominação, na determinação de vencer a opressão e a acomodação e de aceitar a razão do todo

contra a sua razão particular. Quando a racionalidade se desprende do SER e ele perde o controle da manifestação da pessoa sua na sua íntegra (eidética) e a razão se converte em irracionalidade manifestando dependência passiva à situação como dada, apresenta o SER aprisionado, com comportamento amplamente serviçal - que aparentemente chama a uma expressão de espontaneidade, porém sempre o leva à passividade nos quadros da situação apresentada. Nesses momentos o SER é impedido de manifestar-se como tal, por motivos que serão discutidos no decorrer deste artigo. Manifesta-se assim a escravatura do SER.

Entretanto, todo o desenvolvimento da filosofia, das ciências sociais e humanas se coloca a disposição da psicologia e quanto mais a ciência e o conhecimento se desenvolvem, mais a realidade do SER se deixa transluzir. Assim, podemos ,através do desenvolvimento da ciência e do conhecimento extrair maior conhecimento do próprio SER. O pensar, a possibilidade e o exercício do raciocínio, trazem a produção do saber, da ciência, do conhecimento. Desta forma, o paradoxo do “Ôntos” e o descobrimento pelo transluzir da verdade são compre- endidos através da própria descoberta - através do ratio - do próprio SER. Por este caminho, ele desenvolve seu conhecimento, suas capacidades, seus ideais, seus conceitos, seus interesses, seus hábitos, etc, produzindo e construindo através destes, a sua autonomia, liberdade e emancipação durante o decorrer de sua existência.

A QUALIDADE DO VOCÁBULO ‘SER’

O termo “SER” vem da filosofia clássica e tem sua origem na forma verbal grega “TÓ

ON". Os próprios filósofos da escola grega clássica, o substantivaram³ e, mais tarde, foram seguidos pelos latinos.

Minhas considerações são de que este termo qualifica melhor a idéia ou conceito sobre uma pessoa humana. Ele qualifica o indivíduo que age num recorte histórico e, nesta ação, manifesta-se Ser-Como-Sujeito.

Compreendo que o próprio vocábulo SER é um dos signos linguísticos com difícil descrição pois, dentro do próprio conceito da expressão "ser" busca-se uma resposta à indagação: Qual é a coisa que propriamente é. Apesar disso, é exatamente este símbolo ou vocábulo, que os próprios filósofos gregos da antiguidade substantivaram e os latinos efetivaram, que eu elejo como o mais significativo para a definição do ser humano no seu todo.

Minhas considerações são de que, definir o ser-humano como personalidade, pode-se simplesmente reduzi-lo a um papel, ou papéis, que venha a exercer diante da sociedade e defini-lo só no que dele se objetiva. Por outro lado, defini-lo como indivíduo, simplesmente fará a sua demonstração como diferente e/ou separado do outro, na qual a expressão sócio-grupal não se manifesta, apresentando-o com os seus atributos e características próprias de seu isolamento, isto é, a sua subjetividade. Teremos dificuldades semelhantes se usarmos o vocábulo identidade porque este necessita que o contemplemos simultaneamente na sua distinção e na sua igualdade com o que é identificado e, para a sua subsistência, exigirá sempre o outro; a identidade necessariamente necessita do outro.⁴

SER, seria assim, o símbolo linguístico mais adequado para se definir e identificar um ser-humano.

Quando falamos sobre o "SER" de um determinado ser-humano, não enfocamos aspectos, nem algumas das suas características, nem mesmo a qualificamos por sua ação ou ações; mas a qualificamos em todos os seus aspectos, qualidades e características, desde o seu físico, psique, até o seu espírito, em repouso ou em ação, em sua objetividade, subjetividade e intersubjetividade.

Escolho, desta forma, o vocábulo SER para definir o indivíduo ou pessoa, porque ele, em seu bojo, carrega todos os atributos acima descritos. É mais, quando o SER se manifesta, apresenta-se como sujeito da ação, isto é, apresenta-se Ser-Como-Sujeito. Porém, neste mesmo recorte histórico manifesta-se não somente como o Sujeito que age, com as características exclusivas de sua ação mas, apresenta-se no seu todo, aquilo que ele é na qualidade do Ser-Sujeito-Em-Si.

Vale ressaltar ainda aqui, neste arrazoado a respeito do vocábulo SER, em defesa da minha argumentação que, na qualidade de Ser-Sujeito-Em-Si, este indivíduo que se manifesta, não o faz na plenitude do seu SER, ou melhor, na qualidade de SER teleológico, isso porque na cotidianidade ele se constrói e o que será ainda está no processo de vir-a-ser. Sempre que ele se apresenta na ação, como sujeito, apresenta-se em devir, em realização e em busca da completação do seu SER. Para corroborar com este meu argumento, cito o Apóstolo São Paulo que escreveu: Porque, em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos.

³Para um detalhamento sobre o assunto, veja Mora, José Ferrater. "SER", Dicionário de Filosofia. Vol 2; p 652ss.

⁴Sobre a questão Identidade e formação da Personalidade Ver Renato Mezan em Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias. p 44,5.

Quando, porém, vier o que é perfeito, então, o que é em parte será aniquilado. Porque, agora, vemos por espelho, obscuramente; então veremos face a face. Agora conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido (1 Co 13.9-11).

O que se dá a conhecer na ação do ser humano é a sua expressão em Ser-Como-Sujeito. Ele se apresenta como o SER da ação. Vale a pena ressaltar que este sujeito da ação é exatamente o que do Ser-Em-Si se manifesta no instante; na ação. No recorte histórico, não se pode observar o Ser-Em-Si, isto é, a pessoa como um todo. Esta só é possível contemplando-se toda a sua linha histórica. Os que se manifestam no instante só poderão perceber o que das pessoas implicadas na objetivação se manifesta. Outro ponto a salientar aqui é que este Ser-Em-Si que se manifesta como Sujeito da Ação e que se dá a conhecer através dela, este Ser-Em-Si, como já demonstrei anteriormente, não é o SER em sua plenitude, visto que, ele está sempre em devir e se transforma a cada objetivação. Com isso afirmo que na ação seguinte do SER, o Ser-Em-Si sofreu modificações pela própria interação entre os sujeitos da ação. Apresenta-se como parte do todo, como parte do real e não se assenhoreia do todo; o teleológico. Diante do exposto, é preciso observar, com a devida atenção que, ainda que o SER se manifeste no instante, isto é, num recorte histórico, ele se manifesta mediante as suas condições e características que dele são requeridas e determinadas pelo próprio instante. Incondicionalmente, a sua manifestação fica limitada pelas dimensões tempo e espaço.

Existe, ainda, um outro aforisma que precisamos contemplar.

O imediato em si, não passa de vago e arbitrário se nele, os sujeitos implicados, não fizerem uso do recurso da reflexão⁵.

No entanto, por mais que a reflexão necessite do imediato para poder dar-lhe conteúdo, e a reflexão necessite do imediato para se objetivar, nem a reflexão, nem o imediato poderão dar conta do Ser-Em-Si. Através do imediato o SER percebe o que se dá no instante e, pela intermediação da reflexão, que necessariamente faz imbricação entre a subjetividade (conteúdo mental do sujeito) e a objetividade (as percepções do fato-em-si), o Ser-Como-Sujeito entra em processo de elaboração e de estruturação de seus pensamentos, através da mediação da reflexão. Como já afirmei, é esta que ocasiona a elaboração mental, analítica do que o SER significa na aparente pureza de sua revelação.⁶

Ao finalizar esta minha argumentação em defesa do vocábulo “SER” deixo, em resumo, a essência do meu pensamento.

O conceito de SER a que nos referimos não é um ente teleológico; em sua plenitude, completo perfeito e imutável. Compreendemos também que o SER é maior que a sua apresentação ou sua objetivação, quer na qualidade de sujeito ou, se é possível, na qualidade de objeto, diante do imediato⁷. O que se apresenta no imediato (O imediatismo do SER) é sempre parte do seu todo e neste, apresenta parte das suas componentes.

⁵ A REFLEXÃO será possível somente quando o Ser-Como-Sujeito contemplar o seu SER histórico, a sua memória de Identidade e Identificação.

⁶ Para ver com mais detalhes o pensamento de Adorno sobre o assunto, ler o seu texto *Dialectica Negativa*, 1975.

⁷ Adorno, em seus escritos, determina que nas objetivações do SER, este pode apresentar-se como sujeito e/ou como objeto. Na minha ótica, o SER em momento algum pode determinar-se como objeto. O engodo é que leva a ter-se uma leitura desta forma. Entendo que o SER é sempre sujeito e, quer quando, quer como e/ou onde se determina, sempre se determinará como sujeito.

A RELAÇÃO SUJEITO E OBJETO

Dentro da relação Sujeito - Objeto o SER que se apresenta como Sujeito tem se tornado, muitas vezes, por aqueles que observam a sua manifestação, a própria ideologia ou esteriótipo do SER. O Sujeito que observa e imagina e/ou idealiza, por pressupostos de ideologização do próprio SER. Através dessas, o que observa faz a leitura do Sujeito ou dos Sujeitos implicados no instante. Desta forma, o Ser-Como-Sujeito da ação da observação, manifesta a sua intencionalidade, e esta de forma 'ideologizada' e de forma invariável, de manifestar-se e de ver o que é manifesto. Isto é, de ver-se e de ver o 'outro', e tudo o que está implicado na relação, através de sua ideologização. Ele não vê o que está objetivado. Vê o que se objetiva com sua ideologia, o que cristaliza e perpetua o SER através dos seus papéis manifestos ou através das 'personas' representadas na objetivação (Goffman, 1992. p.25ss).

Na sua identificação dos Sujeitos manifestos, a intencionalidade e a ideologização do SER podem conduzir ou direcionar a ver os Sujeitos manifestos no instante como o Ser-Em-Si e até, não raras vezes, como SER teleológico e/ou escatológico. O observador que 'ideologiza' tem a impossibilidade de observar a realidade porque vê o que se objetiva via tais ideologizações. Como consequência, sua análise no *stricto sensu*, ou mesmo no *lato sensu*, é desfocada pois a sua ideologia faz que determine os sujeitos implicados na objetivação como sujeitos observados em Não-SER. Eles Não-São o que na realidade objetivam ser. São o que a ideologização determina.

Diante desta categoria de observação e

avaliação do instante, o SER é Não-SER do ponto de vista teórico da manifestação do Ser-Em-Si, porque na sua objetivação e, na própria percepção de Si-Mesmo do que foi objetivado, manifestar-se-á sempre 'como' o que ele 'é' no recorte histórico e nunca o seu SER teleológico ou escatológico, porque nem mesmo o seu Ser-Em-Si pode aí se manifestar em sua integralidade.

Por outro lado, o SER que se manifesta no instante, também pode apresentar-se como SER 'em determinada Ideologia'. Nesta determinação do seu SER, ele 'ideologiza' aquilo que ele se percebe sendo, ou seja, naquilo que o próprio indivíduo idealiza e quer manifestar-se 'sendo'.

Nesta relação Sujeito – Objeto, os que nela se objetivam, encarregam-se de cobrir, com a ideologia, a razão do sistema da relação em seu todo, idealizando a relação e perdendo a perspectiva de observação isenta e descentralizada dos sujeitos manifestos. Semelhantemente, determinam – através da ideologia – o que deve ser observado do 'outro' que se manifesta e de todas as determinações do Fato-Em-Si.

Não é sem razão que, através da subjetividade ideologizada, perdem também a perspectiva do como cada um deles, no que é de si, se objetiva. Esta categoria de relação valoriza o Sujeito impessoal à semelhança da impessoalidade da ética, da estética e da dogmática segundo Kierkegaard (1995), ou da impessoalidade do capital, do trabalho, da cultura, etc, conforme Adorno (1975), dissimulando, através de intenções e atos, o embotamento e o sofrimento subjetivo do SER com todas as suas características objetivadas. Essa relação coloca sob falsas aparências o SER.

Como resultado, o Não-SER é drasticamente superior ao SER.

Sobre esta categoria de manifestação do SER Adorno afirmou em seus escritos que é o SER quem se põe, de manifesto, sua componente ideológica, não cumprindo jamais o seu juramento de que o Não-SER é, ao final das contas, o próprio SER mas, determinado pelo engodo. Quanto mais este se apodera daquele, tanto mais degradado o objeto se encontra, mais ele é determinado pelo engodo da ideologia. Desta forma a identidade se converte em nada mais que uma instância de uma doutrina e a acomodação na qual o objeto - que tem de acomodar-se ao sujeito - e se cobra neste o prejuízo que lhe causou, fazendo carregar-se de razão contra sua razão (Adorno, 1975).

Por mais que o mundo sistêmico queira capturar o SER, tal e qual ele é, desde os primórdios da vida, ele nunca conseguiu alcançar tal intento. O ser-humano como SER se encontra sempre no centro do pensamento dos indivíduos. A razão disso é que o mundo (o kosmos) o conhecimento (a gnósis) e o vivencial, só podem ser descobertos, apreendidos, conhecidos e aprendidos através da percepção e insight desse SER, diante do mundo das coisas e do mundo dos outros. Isto gera no seu interior a angústia conforme conceituação de Kierkegaard (1995) que tem como causa a total impossibilidade de ele (o SER) se ver tal e qual ele é. Mais distanciada ainda fica-lhe também a imagem da sua perfeição; do seu teleológico, a qual tão ansiosamente busca. O SER frustra-se diante da leve percepção de que a visão do mundo "weltanschauung" e a visão de Si-Mesmo, obrigatoriamente serão sempre a visão do seu SER diante das coisas que se objetivam.

MANIFESTAÇÃO DO SER

Como já verificamos, o SER não se manifesta no empírico em sua plenitude. Ele pode, em sua manifestação representar um dos seus papéis na sociedade, ou apresentar-se como personalidade, conforme já anteriormente definido. Mas o seu SER pleno, ele não poderá manifestar. Poderá, sim, manifestar as suas componentes que serão apresentadas no movimento histórico, na sua plasticidade e no empírico. Permanece implícito, portanto, nestas apresentações, todas as suas funções, capacidades, potencialidades, pensamentos e categorias de seu SER, ainda que não manifestos ou apresentados no viver do momento da sua manifestação. Isto é, no instante, todas estas, estão em função sintetizante com todo o material que se apresenta para a síntese.

Na realidade, o que se apresenta do SER é a sua fenomenologia. Ainda que em devir constante, a sua essência como SER histórico, ou entendendo-o através do conceito filosófico, o seu "órgano" está presente em cada ação. Adorno afirma que a verdade que expulsa o homem do centro da Criação é também a verdade que o adverte da sua impotência. Esta verdade consolida-se ao se converter, em atitude subjetiva, o sentimento de impotência de Ser-Si-Mesmo no momento do recorte histórico. Tudo isto o impulsiona a identificar-se com esta impotência e deste modo segue aumentando a fascinação natureza plena; o seu Ser teleológico e escatológico. A credulidade nesta fascinação do SER é turva; é derivação da ideologia e de um pressentimento crítico que realmente termina degenerando a definição que dela deu Heidegger: a servidão do SER.

O SER tem consciência de si frente ao universo; porém se liga sem maiores dificuldades a qualquer particular desde que este convença ao sujeito com suficiente energia da própria debilidade (Adorno, S/d.).

CONCLUSÃO

O que contém o vocábulo SER?

Ele contém a essência e todas as substâncias que definem bem o ser humano. Em primeiro lugar define-o, como Ser-Em-Si e, depois, como individualidade, na qualidade de alguém que se apresenta Ser-Como-Sujeito no instante. Aqui ele se apresenta como uma pessoa com identidade, individualidade e exclusividade; um SER diferente de qualquer outro.

Quando definimos a pessoa humana como SER, nós o colocamos como continente da existência e o denotamos mediante o que existe dentro dele de real e verdadeiro. Enfim, qualificando-o de SER, definimos a sua univocidade.

Ao designarmos o homem como SER declaramos que ele 'tem o seu lugar' e 'lugar único', exclusivo, de forma concreta e objetiva e que, na objetivação e na plasticidade da mesma e, ainda, na história, nesses aspectos ele se situe como indivíduo, como Ser-Em-Si, diante do 'mundo dos outros' e do 'mundo das coisas'. entre os seus pares.

Os horizontes do conceito SER, que definem uma pessoa, um indivíduo, compreendem a sua integralidade, a sua integridade e toda a sua organização dinâmica nos aspectos físicos e mentais.

Abrangem também a suas categorias morais, éticas e estéticas, qualificando-o

como Ser-Em-Si único. Incluem também os seus impulsos de ordem natural e os adquiridos mediante o seu processo de formação, seus hábitos, seus interesses, seus complexos, seus sentimentos, seus sistemas e estruturas de pensamento, seus ideais e, inclusive, a sua fé. Tudo isto é contemplado quando definimos o indivíduo ou a pessoa humana como SER.

Entretanto, queremos deixar aqui, definido com clareza, que uma pessoa só pode ser realmente se determinar no instante como um SER se tiver consciência de si mesmo como tal frente ao universo e ser capaz de interagir tendo consciência de Ser-Si-Mesmo diante de qualquer objeto frente à sua manifestação no universo. Caso contrário evidencia-se como Não-SER, tal e qual já foi explicado anteriormente neste artigo. O SER só pode determinar-se a si mesmo. em qualquer manifestação as suas determinações plenas não são acessíveis ao 'mundo dos outros' ou ao 'das coisas'. Subsequentemente, este Ser-Pleno, que somente pode ser definido teoricamente, fica ainda mais inacessível ao imediato (Adorno, S/d.p.75).

Uma observação importante a se fazer sempre é que, ainda que o ser-humano busque com grande ansiedade a sua dimensão de SER teleológica, ninguém o É nem se apresenta como produto final quando se manifesta. Desde o momento do seu nascimento até o momento final de sua vida, o SER, ininterruptamente, vivencia transformações e o que dele podemos saber é proveniente do que se objetiva e de sua plasticidade e sua historicidade provenientes da mesma. Isto significa que a cada instante, com o desenrolar da história, ele vem se completando; modifica-se e assimila o desenvolvimento.

O PRÓLOGO DE JOÃO

Diante do exposto acima no artigo, creio que podemos ter uma compreensão mais ampla do prólogo de João.

A questão de Jesus ser Deus. A sua essência e a essência do Pai.

A sua encarnação e suas limitações na encarnação.

O que dele podemos conhecer.

As questões levantadas por Paulo quando fala do Mistério de Cristo.

No princípio era o Verbo.

E o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.

Antes de ser criado o mundo, aquele que é a Palavra já existia. Ele estava com Deus e era Deus. Desde o princípio, a Palavra estava com Deus.

Por meio da Palavra, Deus fez todas as coisas, e nada do que existe foi feito sem ela.

Todas as coisas foram feitas por intermédio dele e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens.

A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela.

A Palavra era a fonte de vida, e essa vida trouxe luz pra todas as pessoas.

A luz brilha na escuridão e a escuridão não conseguiu apagá-la.

O Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por ele. Mas o mundo não o conheceu. Veio para os que eram seus mas os seus não o receberam.

Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes a autoridade, o poder, de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que crêem no seu nome, os quais não nasceram do sangue, nem da

vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus.

A Palavra estava no mundo, e por meio dela Deus fez o mundo, mas o mundo não a conheceu. Aquele que é a Palavra veio para o seu próprio país, mas o seu povo não o recebeu.

Porém, alguns creram nele e o receberam, e a estes ele deu o direito de se tornarem filhos de Deus. Eles não se tornaram filhos de Deus por meios naturais, isto é, não nasceram como nascem os filhos de um pai humano; o próprio Deus é quem foi o Pai deles.

E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como o unigênito do Pai.

A Palavra se tornou um ser humano e morou entre nós, cheio de amor e verdade. E nós vimos a revelação da natureza divina, natureza que ele recebeu como Filho único do Pai.

Evangelho de João 1. 1-14

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W.. *Dialectica Negativa*. Madrid : Taurus Ed., 1975.
- . *Acerca de la Relación entre Sociología y Psicología*.
- . «Sobre Sujeto y Objeto.» *Consignas*. Buenos Aires : Amorrortu, 1973.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo : Ed. Atica, 1991.
- CAPOZOLI, Ulisses. *Aprendizado como uma Experiência Lúdica*. O Estado de São Paulo, São Paulo, 11 de jun. 1995. Caderno 2, p. D18.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo : Martins Fontes, 1992.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. 5ª. Ed. Vozes : Petrópolis, 1992.
- HORKHEIMER, Max. & ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1985.
- KIERKEGAARD, Søren. *Der Begriff Angst*. Gütersloh : Gütersloher Verl. — Haus, 1995.

MACEDO, José Marcos. Tribos do Futuro vão Viver de Estética. O Estado de São Paulo, São Paulo, 11 de jun. 1995. Caderno 2, p. D9.

MORA, José Ferrater. "SER" in : Dicionário de Filosofia. Buenos Aires :Editorial Sudamericana, 1971.

MEZAN, Renato. Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias. Campinas : Escuta, 1987.

MATOS, Olgária C.F.. Os Arcanos do Inteiramente Outro. São Paulo : Ed. Brasiliense, 1989.

VAYER, Pierre. El Dialogo Corporal. Barcelona : Ed. Científico-Médica, 1977.

São Paulo, 09 de fevereiro de 1999 - S.M.

DOMÍNIO GLOBALIZANTE E DEFESA DA VIDA

Por Jorge Pinheiro*

Resumo

Estamos diante de um novo domínio. Um domínio globalizante que não pode ser encarado como totalidade. Este domínio apresenta categorias que regulam seu processo de existência e expansão, com modalidades de acontecimento, de regularidade e de condição de possibilidade. Essas categorias regulam sua existência e expansão e aparecem como oposições de termos, já que o próprio acontecimento se opõe à criação, a regularidade e à condição de possibilidade. Este domínio é um produtor de vítimas: os excluídos dos acontecimentos globalizantes. Ao impossibilitar a produção e reprodução da vida coloca a questão de outra globalidade, que não se construa a partir da semeadura da fome, do terror e da morte. Cabe ao cristão levantar a ética da vida enquanto recurso diante de uma humanidade em perigo. Ao cristão cabe a co-responsabilidade solidária, que parte do critério de verdade vida/morte.

Abstract

We are before a new domain. This global domain cannot be faced as totality. It presents categories regulate its existence process and expansion, with event modalities, regularity and possibility condition. Those categories regulate its existence and expansion and they appear as oppositions of terms, since own event is opposed to creation, regularity and possibility condition. This domain is a producing victim: excluded them of globalizing events. When disabling production and reproduction of life, it puts subject of another globality not built starting from sowing of hunger, terror and death. It falls to Christian to lift ethics of life while resource due to humanity in danger. To Christian solidary co-responsibility fits, it leaves of criterion of truth life/dead.

* Jorge Pinheiro é Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, professor de Filosofia e Teologia Contemporânea na Faculdade Teológica Batista de São Paulo e pastor da Missão Batista Memorial da América Latina. O texto *Domínio Globalizante e Defesa da Vida* foi enviado à Gegrappa Conference, realizada pelo *Ethics and Public Policy Center*, em Washington, no início de agosto deste ano.

Conceitos-chave - Acumulação, alienação, cesuras, demoníaco, desconstrução, descontinuidade, dispersão, domínio, domínio globalizante, especificidade, *ethos*, ética, exclusão, exterioridade, função, fusão, globalização, individualizante, interditos, *kairós*, liberdade, modernidade, *práxis*, pluralidade, princípio protestante, rarefação, razão, razão política, regras, regularidade, seleção, séries, situação-limite, tempo presente, totalizante, utopia.

No final do ano 2000, mais precisamente do dia 28 de setembro, os jornais brasileiros¹ noticiaram que o presidente do Banco Mundial (Bird), James Wolfensohn, chamou os políticos do primeiro-mundo à responsabilidade. Na solenidade de abertura da reunião anual conjunta do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Bird, em Praga, Wolfensohn disse que o grande desafio é tornar a globalização um instrumento de oportunidade e inclusão. E acrescentou que chegou a hora de a classe dirigente mudar sua maneira de pensar.

Essa pobreza existe na nossa comunidade, onde quer que a gente viva. Ela é nossa responsabilidade. É hora de os líderes políticos reconhecerem isso.

Wolfensohn afirmou que os conflitos que têm importunado o desenvolvimento não são simples acidentes da história, e sim culpa da falta de atenção. Os conflitos, segundo ele, têm mais probabilidade de acontecer em países onde a pobreza seja grave e que dependem de produtos primários. Por isso, a luta contra a pobreza tornou-se a luta pela paz e pela segurança global.

Na mesma reunião, o escritor Václav Havel, presidente da República Tcheca,

disse que é preciso acabar com a idéia muito difundida de que os mais ricos estão bem porque “conquistaram o mundo e o seu mistério, entenderam as suas leis e as utilizaram com inteligência, tirando vantagens para si, enquanto os menos afortunados falharam ao não captar um grande número de coisas ou são simplesmente incapazes de fazer isso”.

A extensa pobreza atual, afirmou Havel, é uma das mais visíveis manifestações de nossa civilização contraditória. Uma civilização que todos ajudamos a formar, de um jeito ou outro. Nós todos somos, em grau maior ou menor, conjuntamente responsáveis tanto por seus traços bons ou ruins e, portanto, resolver os problemas que essa civilização gera é a nossa tarefa comum.

Wolfensohn citou os favelados do Rio ao afirmar que eles lhe fizeram ver que, além de ajuda financeira, os pobres querem dignidade.

Aprendi com uma mulher nas favelas do Rio que o desenvolvimento não tem a ver com caridade. Ele implica propiciar a inclusão e meios para que as pessoas possam viver melhor.

Também o diretor-gerente do FMI, Horst Köhler, fez duras afirmações. Denunciou a falta de palavra dos governos dos países ricos, dizendo que ao visitar a África notou a amargura com que a sua população recebia essa situação:

Os países da OCDE prometeram fornecer uma ajuda (concessionária) equivalente a 0,7% do seu produto interno bruto. E até hoje a média dessa ajuda tem sido de 0,24%. A diferença entre a promessa e o que foi entregue é equivalente a US\$ 100 bilhões por ano.

¹ José Meirelles Passos, *Bird alerta os políticos: é hora de mudanças*, O Globo, 28/9/00.

Ao comentar tais declarações, assim como o levante popular em Praga, por outra globalização, o jornalista brasileiro Luís Fernando Veríssimo, em sua coluna, *Arrependidos*, publicada na última semana de setembro de 2000 em vários jornais brasileiros foi profundamente satírico:

Os apóstatas do neoliberalismo vão mais longe na autocrítica, e o economista-chefe demissionário do Banco Mundial, Joseph Stiglitz, saiu dizendo, com todas as letras antes impronunciáveis a não ser por esquerdistas atrasados e colonistas que se metem no que não entendem, que o banco e o FMI eram instrumentos da política econômica americana no mundo, e que as crises na Ásia e na Rússia foram fiascos do FMI e da ortodoxia neoliberal. Michel Camdessus, ex-chefe do FMI, preferiu o caminho da contrição total: hoje trabalha no Vaticano e orienta a sua campanha pelo perdão da dívida dos países pobres. O próprio presidente do Banco Mundial, James Wolfensohn, tomou a iniciativa de promover a inclusão social entre as prioridades da globalização. Tudo da boca para fora, claro, já que até agora só a retórica mudou. Mas antes só o que se ouvia da boca deles para fora, cacófato intencional, era a arrogância da inevitabilidade histórica.²

É interessante notar que também a teologia latino-americana traduz preocupação semelhante. O teólogo argentino Enrique Dussel³, por exemplo, diz que o projeto econômico neoliberal inspirado nas idéias de F. von Hayek serve de marco teórico para

as políticas do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. E que essas políticas produzem vítimas em todos os países pobres pós-coloniais.

Nossa intenção neste artigo é analisar o desenvolvimento estratégico da exclusão na globalização.

Um dos maiores desafios para uma leitura da globalização a partir dos excluídos é a construção de um instrumental hermenêutico. Nessa análise o instrumental teórico que utilizamos parte de quatro vertentes, a lingüística de Michel Foucault em *A ordem do discurso*, a antropologia da alienação do jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a ética de Enrique Dussel na *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* e a teologia da cultura de Paul Tillich em seus escritos de juventude.

A desconstrução do fato globalizante

Normalmente julgamos conhecer o princípio da fusão, continuidade e disciplina do processo da globalização⁴, mas há um princípio de inversão e ao invés de uma leitura positiva desse processo temos o jogo negativo da rarefação⁵ do fato globalizante.

Mas, se há rarefação, o que se descobre debaixo da globalização? Podemos admitir

² Luís Fernando Veríssimo, *Arrependidos*, O Globo, 27/9/00.

³ Enrique Dussel, *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, RJ, Vozes, 2000, p. 552.

⁴ "O olhar superficial da globalização transmite a idéia de que estamos diante de um processo que combina alianças e associações, que tem permanência e estabilidade, e acontece sob um conjunto de regras e definições destinadas à manutenção de uma ordem positiva e eticamente necessária". Jorge Pinheiro, *As matrizes marxistas da Ética da Libertação, a procura das bases hermenêuticas no diálogo Dussel/Marx*, monografia, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2000, p. 14.

⁵ "O jogo negativo da rarefação traduz a desaglomeração do fato ou acontecimento globalizante. Assim, ao invés de um adensamento, temos um princípio de inversão que gera rareficiência". Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 7

a existência de um mundo de fatos e acontecimentos ininterruptos? Aqui se torna necessária a intervenção de uma nova metodologia para entender a globalização. Quando partimos do princípio da descontinuidade no processo globalizante, nos encontramos diante da impossibilidade de uma globalização ilimitada, que pode ser plenamente construída.

Dessa maneira, a globalização é prática descontínua que às vezes se justapõe, mas geralmente se exclui⁶. E isso deve levar a compreensão dessa especificidade existente na globalização.

Por isso, não podemos dissolver a globalização num jogo de significações prévias. Não podemos imaginar que o sistema-mundo globalizante nos mostra uma face legível que apenas teríamos de decifrar. Não há uma providência prediscursiva dessa globalização. É necessário conceber a leitura da globalização como uma violência que fazemos a realidade, uma prática que impomos, e é nessa prática que os acontecimentos da globalização encontram o princípio da sua regularidade.

Mas se há regras para a especificidade da globalização, também existem para sua exterioridade⁷.

Não há como ir de um possível núcleo interior da globalização até o centro de uma significação que nela se manifesta. Mas, a partir dela própria, do seu aparecimento e da sua regularidade, devemos procurar suas condições externas de possibilidade, a série

de acontecimentos globalizantes que lhe fixa os limites.

Vemos que existem categorias que regulam o processo da globalização: modalidades de acontecimento, de regularidade e de condição de possibilidade. Essas modalidades aparecem como oposições de termos. O acontecimento se opõe à criação, à regularidade, à condição de possibilidade⁸. A análise tradicional da globalização e, por extensão, de suas implicações mundiais, na maioria das vezes não têm levado em conta as noções de criação, regularidade e possibilidade.

Geralmente, não se procura compreender os acontecimentos pelo jogo das causas e efeitos na unidade de um sistema em construção, vagamente homogêneo. Ao invés, procura-se encontrar estruturas anteriores, hostis ao acontecimento. Assim se faz para estabelecer as diversas séries, entrecruzadas, muitas vezes divergentes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o lugar do acontecimento e as condições do seu aparecimento.

As noções fundamentais que agora devem ser levadas em conta não são as da continuidade, com os problemas da causalidade que lhes são correlatos. Mas as do acontecimento com o jogo de noções que lhes estão ligadas: regularidade, descontinuidade, transformação. É por intermédio deste conjunto de noções que esta análise da globalização se articula com o trabalho de historiadores e teólogos.

⁶ "Se há rarefação e desaglomeração no acontecimento globalizante, há falta de uma qualidade: aquela de ser contínua e plenamente inclusiva. Essa prática descontínua leva à exclusão, enquanto omissão, não compreensão e não admissão". Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 8.

⁷ "Há regras e estruturas que definem aquilo que é próprio ao fato globalizante, enquanto particularidade e espécie, mas também há regras e estruturas que normatizam o que faz parte, mas parece estar fora, no caso as nações periféricas, distantes do centro globalizante". Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 9.

⁸ "Ao contrário do que aparenta, o fato globalizante se constrói como desarticulador da força de trabalho, da produção e do comércio, assim como de sua própria manutenção enquanto sistema bem proporcionado sujeito à regras e à possibilidade de existência". Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 7.

A globalização deve ser entendida como conjunto de acontecimentos globalizantes. Mas como devemos entender essa noção de acontecimento globalizante? Por acaso tem substância e qualidade? Na verdade, está na ordem dos corpos, não é imaterial. Ao contrário, é ao nível da materialidade que se torna efeito. O acontecimento globalizante é efeito, o seu lugar está na relação — dispersão, acumulação e seleção — de elementos materiais⁹.

Todo acontecimento globalizante caminha na direção de uma materialidade do incorporal. Mas se os acontecimentos globalizantes devem ser tratados como séries homogêneas mas descontínuas umas das outras, que estatuto se deve dar a este acontecimento globalizante? Não se trata de pluralidade de lugares, nem de pluralidade de sujeitos pensantes, trata-se de cesuras que o dispersam numa pluralidade de posições e de funções possíveis¹⁰.

Esta descontinuidade atinge e invalida as mais pequenas unidades tradicionalmente reconhecidas ou as que menos facilmente são contestadas: o lugar e a pessoa. E, num nível inferior a essas unidades, independentemente delas, é preciso conceber relações entre as séries descontínuas, é preciso elaborar, fora da realidade da pessoa e do lugar, uma teoria das sistematizações descontínuas do domínio globalizante.

Os acontecimentos globalizantes se apresentam através de diferentes regu-

laridades, que traduzem pluralidades. Não tem um discurso regular, mas um conjunto de discursos. Assim, os interditos do acontecimento globalizante não têm a mesma forma e não funcionam da mesma maneira no primeiro mundo cristão e nas diferentes regiões do mundo islâmico¹¹.

Estas diferentes regularidades globalizantes não reforçam, nem deslocam da mesma maneira os interditos. Onde, qualquer análise da globalização só pode ser feita com base nas pluralidades de séries aonde os interditos vêm intervir, e que, pelo menos em parte, são diferentes em cada série.

Poderemos considerar que as séries globalizantes são concernentes ao conhecimento pós-industrial, à comunicação tecnológica e à economia mundializada. Aí, temos de haver-nos com enunciados heterogêneos, formulados pelos ricos e pelos pobres, pelos cientistas e pelos leigos, pelos protestantes e pelos católicos, pelos árabes e pelos judeus e assim por diante.

Cada qual tem a sua forma de regularidade e igualmente os seus sistemas de constrangimentos. Nenhum prefigura exatamente essa outra forma de regularidade globalizante que irá assumir o aspecto de domínio, que nós chamamos domínio globalizante. Foi no entanto a partir desses sistemas de constrangimentos que se formou uma nova regularidade, a qual retomou e excluiu, justificou e afastou alguns dos seus enunciados.

⁹ “A referência e conexão de elementos materiais mantém e potencializam a anarquia do sistema anterior, já que espalha, amontoa e exerce simultaneamente escolha e separação de criação, regularidade e condição de possibilidade”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 14.

¹⁰ “Estes cortes, que dispersam o acontecimento globalizante numa pluralidade de posturas e modos, produzindo reações, composições e decomposições, poderiam ser chamados de *ideologia*, mas preferimos evitar o termo pela leitura preferencialmente marxiana que tem no meio acadêmico”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 7.

¹¹ “Aquilo que priva é um dos fatores de regularidade do acontecimento globalizante. Assim, as pluralidades de séries não são definidas apenas pelo aceite, permitido ou possível, mas também pelo negado, proibido, pelo interdito”. Jorge Pinheiro, *idem*, op. cit., p. 9.

Fazendo uma síntese, a crítica da análise da globalização prende-se aos sistemas de envolvimento do acontecimento globalizante, com a finalidade de assinalar os princípios de prescrição, exclusão e raridade diante desta mesma globalização.

Assim, a genética da análise da globalização relaciona-se às séries de formação efetiva da globalização, procurando captá-la em seu poder de afirmação, enquanto poder de constituir domínio no conjunto do planeta. Temos assim uma positividade: o domínio globalizante.

Há um fato que deve ser sublinhado: a análise da globalização não revela a universalidade de um sentido, mas traz à luz a raridade que é imposta como poder fundamental de afirmação. Raridade e afirmação, raridade da afirmação, e de maneira nenhuma generosidade contínua do sentido ou do significante¹².

Partimos então, num primeiro momento, de uma análise histórico-epistemológica das regras e funções do domínio globalizante. Mas é necessário ir além do que há de esquemático nesta análise. E, sem dúvida, os teólogos têm o desafio de efetuar uma crítica da razão política do domínio globalizante.

Razão política e modernidade

A racionalidade nas sociedades ocidentais modernas caracterizou-se por apresentar duas faces, uma individualizante e outra totalizante. Tal fato deve sua origem na idéia cristã de um poder pastoral encarregado dos indivíduos, para conduzi-los, com paciência e firmeza, em direção à salvação, e na idéia de razão de

Estado-nação, que apareceu no século XVI, como princípio de fortalecimento do poder estatal.

Estas tendências se articularam, no século XVIII, na teoria do Estado-nação que tende a aumentar o seu poder, cuidando da felicidade de seus súditos. É o conhecido Estado de bem-estar social.

A corrosão das técnicas pastorais no quadro do aparelho de Estado-nação é a matriz da razão política moderna. Esse processo da condução pastoral cristã ao Estado-nação de polícia se prolongou até o final do século 20. O governo não era, então, a simples instrumentalização da força do Estado-nação cada vez mais compacto, mas uma figura original do poder, articulando técnicas específicas de saber, de controle e de coerção.

Diante de tal racionalização, a crítica da razão política não consistia em fazer o processo da razão, como se ela fosse portadora, em sua lógica tecnicista, de um devir totalitário, mas em mostrar que efeitos haviam sido produzidos pela racionalidade estabelecida, no Ocidente, no início dos tempos modernos.

Assim, no século XX era impossível propor um pensar não político, mas sob o domínio globalizante a tarefa é construir condutas contra a dominação da governabilidade globalizante.

Então, de que ponto de vista esta crítica pode ser efetuada? Como enfrentar o que nos envolve, se não podemos nos desvencilhar dele a partir da referência a uma natureza primeira ou a uma essência totalmente fundadora?

Tal atitude crítica requer transcendência. É a partir de um ponto de vista universal

¹² Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, aula inaugural no Collège de France, apresentada no dia 2 de dezembro de 1970. Editions Gallimard, Paris, 1971.

que se opera a crítica do domínio globalizante, que muitas vezes, devido às características do acontecimento globalizante, pode ou deve partir do próprio interior da racionalidade que governa, em seus pontos de tensão ou de fragilidade. A crítica, nesses termos, ao partir do acontecimento globalizante, não pressupõe sempre a existência de um sujeito plenamente consciente de si. Não será, por isso, da ordem de um juízo que sobrevoa a realidade histórica do alto de uma posição ideal de verdade.

Procede das crises que atravessam a espessura da racionalidade globalizante, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode pretender romper inteiramente com esta racionalidade. A atitude crítica não é um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa entre estar dentro ou estar fora; é preciso se situar nas fronteiras.

É nesta juntura da reflexão que se vê a articulação entre a questão crítica e a problemática do domínio globalizante. Tanto a primeira, a questão crítica, quanto a segunda, a problemática do domínio globalizante são introduzidas por um mesmo movimento, o domínio e sua governabilidade.

O cristianismo desenvolveu uma concepção do governo, enquanto arte de dirigir vidas. Esta pedagogia pastoral estava no centro das atividades da Igreja, mas só foi exercida em espaços bastante restritos, nos monastérios e comunidades de fé. Ora, o Iluminismo trouxe outra arte de governar, sob a forma da laicização, através do reforço distribuído nos planos familiar, social e político. Uma das questões fundamentais desta época foi como governar. Mas tal questão leva a outra: como não ser governado?

Essas duas questões continuam vigentes ainda hoje. Por isso, ao lado da desconfiança e resistência ao domínio globalizante há um desejo de uma outra globalidade, que se situa na atitude crítica. Temos como ponto de ancoragem, a invocação de uma ética da vida contra a onipotência do domínio globalizante. Essa crítica faz prevalecer um universal contra o acontecimento globalizante, mas o faz no interior de um dispositivo que liga poder e verdade. Se o poder reivindica uma verdade, é preciso por sua vez combatê-lo pela verdade. A crítica pode então ser entendida como uma arte da não servidão voluntária, recorrendo ao texto de Etienne la Boétie.

Não vivemos mais na época das tecnologias disciplinares. Vivemos a era da racionalidade dividida, fendida por dentro: globalizante, mas permanentemente confrontada com o intotalizável. Este é o paradoxo do domínio globalizante.

Daí a possibilidade de novas formas de resistência e confronto. A crítica é a experiência permanente da ultrapassagem. A liberdade, não como horizonte de uma liberação definitiva, mas como ultrapassagem que precisa sempre ser reencenada, das linhas de crise que atravessam o domínio globalizante, essa é a atitude política que deve ser buscada.¹³

Se o domínio globalizante não é vida, se a crítica a ele localiza-se nas fronteiras desse próprio domínio, é necessário fazer a passagem da ordem formal da globalização para a ordem material, em direção a um nível material da ética.

A partir da relação de forças do domínio globalizante podemos fazer a passagem da razão estratégica, enquanto campo de

¹³ Michel Senellart, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, in Foucault um pensamento desconcertante, Tempo Social, Revista de Sociologia, SP, USP, 7 (1-2), 1-14 de outubro de 1995.

forças sem sujeitos, em direção a uma razão de liberdade.

Então, cabe-nos perguntar: Qual é a matriz de uma ética da vida? Quem são as vítimas do domínio globalizante? Qual o papel do cristão na construção de uma nova globalidade?

Alienação e ação crítico-construtiva

Será que a razão de liberdade, que se dá como síntese da ação crítico-desconstrutiva, num primeiro momento, para depois passar a ação construtiva de normas, tem um componente que não é razão instrumental, mas razão de mediações a nível prático?

Se a razão estratégica visa chegar a um fim exitoso é preciso entender que enquanto razão crítica esse fim é uma mediação da própria vida humana, principalmente quando as vítimas são partícipes dessa ação.

Ora, é a partir das vítimas enquanto partícipes que a razão estratégico-crítica realiza a ação de transformação do domínio globalizante. Mas quem é este sujeito das transformações e como se articula o intelectual com este sujeito histórico?

O jovem Marx, quando deu início aos seus estudos e trabalhos, partiu dos princípios de um humanismo antropocêntrico e ético, que teve por base a filosofia de Feuerbach. Foi a partir daí que construiu sua compreensão de mundo, ou seja, da economia política como ideologia da propriedade, da concorrência e do enriquecimento.

Podemos ver a construção dessa trilha num ensaio que ficou inédito durante décadas, publicado somente em 1932. São os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. É o momento da ruptura de Marx com o idealismo hegeliano.

Aqui Marx está preocupado com a dominação da propriedade privada, a partir da qual vê a subjugação do proletariado como processo de alienação. Já neste texto, apesar da linguagem ainda guardar o jeitão neo-hegeliano, Marx apresenta a alienação como o processo através do qual a criação de riquezas pelos trabalhadores é deles expropriada e convertida em capital. Ou seja, em instrumento de permanente subjugação daqueles que o criaram, nele exteriorizando sua essência humana.

Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer.

Marx¹⁴ apresenta uma teoria da expropriação e não da exploração da classe trabalhadora.

O homem como ser objetivo sensível é, por isso, um ser que padece, e, por ser um ser que sente sua paixão, um ser apaixonado. A paixão é a força essencial do homem que tende energeticamente para seu objeto.

Uma das críticas a Feuerbach é de que toma uma essência genérica do homem como ponto de partida da história, aceitando uma concepção particular do homem isolado. Essa essência genérica, pergunta Marx, não se resolve no conjunto das relações sociais onde cada pessoa está inserida?

Podemos acompanhar a construção da

¹⁴ “O homem, no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como

teoria histórico-sociológica de Marx e Engels. Apesar de tosca, vemos aqui outra ruptura, desta vez com o materialismo natural de Feuerbach.

A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a criterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento isolado da práxis — é uma questão puramente escolástica.

Para Marx, por não levar em conta o caráter ativo dos objetos naturais, mediados pela prática do homem, Feuerbach caiu numa concepção especulativa sobre a naturalidade do homem, desligada da política e da história, do desenvolvimento de si próprio a partir de suas condições reais de existência.¹⁵

A partir desse momento vemos Marx propondo um amplo entrosamento da teoria com o proletariado, condenando os que propõem idéias isoladas de interesses concretos.

Num momento em que os proletários estavam reduzidos a uma crescente pobreza, o manifesto escrito por Marx fala de uma sociedade sem classes, em que a abolição da propriedade privada garantiria a todos a satisfação de suas necessidades.

Tal idéia, em si aparentemente utópica, permitirá não apenas a crítica teórica efetiva

da sociedade capitalista, mas apresentará um programa que consiste num projeto de apropriação coletiva dos meios de produção, atingindo assim todo o funcionamento do modo de produção capitalista, que não podemos esquecer, para Marx, era a fonte da alienação do homem.

Mas até que ponto há vasos comunicantes entre esta construção marxiana e a antropologia cristã? Afinal, o cristianismo é em sua essência uma experiência transcendente ao nível da materialidade humana, uma experiência que acontece em todos os tempos e em todas as situações, independente de formas sociais e econômicas. Se o cristianismo não pode ser identificado com um tipo determinado de organização social, em detrimento de seu caráter transcendente e universal, como relacionar a crítica teórica do domínio globalizante e a ética da vida?

Situação-limite e tempo presente

Em *Christianisme et Socialisme (1919-1931), Écrits socialistes allemands*, Paul Tillich apresenta bases teóricas para a leitura teológica da globalização vivida neste início de século, embora estivesse analisando situações ligadas à modernidade. Uma dessas bases teóricas é o conceito de princípio protestante, que explica desde um

em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural deve nascer, assim também o homem possui seu ato de nascimento: a história, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera. A história é a verdadeira história natural do homem". Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, XXVII, SP, Abril Cultural, 1978, p. 41.

¹⁵ "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo". Karl Marx, *Teses contra Feuerbach (teses 1, 2 e 11)*, SP, Abril Cultural, 1978, p. 53.

ponto de vista teológico fenômenos de transformação social, mesmo quando estes acontecem à margem das estruturas religiosas existentes.¹⁶

Tillich, ao analisar o princípio protestante leva em conta aspectos históricos, assim como os grandes movimentos ideológicos do século. Tal metodologia é relevante para a compreensão do contexto no qual surge e se estrutura o princípio protestante.

O princípio protestante é um chamado a um posicionamento transcendente, capaz de julgar e transformar, assim como de resistência ao impacto da catástrofe histórica. Tal princípio deve levar a Igreja à necessidade de elaborar uma mensagem para o mundo simples. Mensagem que não seja ilusória, mas realista, não seja pessimista, mas consciente, não seja desesperada, mas de esperança.

Em tal contexto, Tillich define o homem moderno como autônomo, mas inseguro no interior de sua autonomia. Isto leva a *ecclesia* não protestante à tentativa de

emancipá-lo desta autonomia através da submissão à hierarquia e à tradição. Mas não se pode esquecer que na autonomia foi experimentado algo, há uma experiência que une aquele que protesta àqueles com autonomia secular.

O conceito tillichiano de situação-limite¹⁷, enquanto ameaça final à existência, é o diferencial do protestantismo. Essa expressão nasce em torno da justificação pela fé¹⁸. A vida em liberdade significa a aceitação da exigência incondicional de realizar a verdade e fazer o bem. Assim, há diferença entre qualquer cristianismo que profetize a favor da hierarquia e da tradição e o princípio protestante que reconhece a existência da situação-limite, e por isso se traduz em julgamento e transformação. A justificação pela fé deve ser entendida a partir da situação-limite.

Em seu artigo *Idées à propos de la situation spirituelle du temp présent*, publicado em 1926 como obra

¹⁶ “O protestantismo existe onde quer que se proclame o poder do novo ser, e onde prega a situação-limite, o seu ‘sim’ e o seu ‘não’”. É aí que se encontra o protestantismo e em nenhum outro lugar. É possível que o protestantismo sobreviva nas religiões organizadas, mas não depende delas. Talvez, a maioria das pessoas experiente, hoje em dia, a situação-limite mais fora do que dentro das igrejas. O princípio religioso pode ser proclamado por movimentos pertencentes tanto ao domínio religioso como ao secular, mas sem qualquer filiação eclesial ou institucional, bem como por grupos ou indivíduos que, por meio de símbolos cristãos ou protestantes, ou sem eles, expressam a verdadeira situação humana em face do absoluto e do incondicional. Se nessas situações proclama-se e vive-se melhor e com mais autoridade o princípio protestante do que nas igrejas oficiais, então é aí e não nas igrejas que o protestantismo se torna vivo no mundo atual”. Paul Tillich, *A Era Protestante*, SBC, Ciências da Religião, 1992, p. 221.

¹⁷ “A existência humana é a elevação do ser à dimensão da liberdade. O ser se liberta das cadeias da necessidade natural. Torna-se espírito e adquire liberdade de se questionar a si mesmo o seu ambiente, de questionar a verdade e o bem e de decidir a seu respeito. Entretanto, há nessa liberdade certa falta de liberdade, pois somos todos compelidos a decidir. ‘Essa inevitabilidade da liberdade, de ter que decidir, cria profunda inquietude na existência; é por esse meio que a existência passa a ser ameaçada’. Tudo isso, porque somos confrontados por uma exigência incondicional de escolher o bem e de realizá-lo, na mesma medida em que isso não pode ser alcançado. Consequentemente, o ser humano, na sua dimensão espiritual carrega em si uma ruptura, que também se manifesta na sociedade. Não é possível fugir dessa exigência. Ao enfrenta-la jamais se reveste de segurança absoluta. Trata-se pois do que Tillich chama de ‘situação humana limite’: todas as seguranças que construímos são questionadas e as possibilidades humanas alcançam e descobrem seus limites”. James Luther Adams, *O conceito de era protestante segundo Paul Tillich*, in Paul Tillich, *A Era Protestante*, SBC, Ciências da Religião, 1992, p. 301.

¹⁸ “Observamos aqui um dos aspectos mais originais e notáveis da doutrina da justificação em Tillich. Lutero aplicava essa doutrina apenas à vida religiosa-moral. O pecador, não obstante ser injusto era ‘justificado’. Tillich aplica a mesma doutrina igualmente à esfera religiosa-intelectual. Nenhuma autoridade tem o direito de exigir, na verdade, a aceitação de qualquer crença ‘correta’ de quem quer que seja. A devoção à verdade é suprema; é devoção

coletiva¹⁹, Paul Tillich diz que falar da situação espiritual do tempo presente pode significar duas coisas. Pode querer dizer que vamos de uma situação contingente em direção a um ponto de vista superior. O tempo presente seria, então, parte de uma situação mais geral. O momento presente estaria enquadrado no caminhar do processo histórico.

E para fazer a leitura desse tempo presente pode-se recorrer à análise histórica, a avaliação crítica ou à construção filosófica. Algumas vezes, porém, um desses elementos falha. Por isso, não basta observar o tempo presente. Estamos excessivamente ligados a ele, o que nos pode levar a escorregar para um julgamento do ser enquanto aqui e agora e esquecer que devemos estar voltados para o futuro.

O momento é importante, mas transformar o exame da situação espiritual do tempo presente em apreciação subjetiva é realizar uma redução. Olhando assim temos a impressão de que a situação foi colocada num patamar elevado e que nossa perspectiva é ampla e global, mas na verdade seu caráter é individual e limitado.

Tal análise do momento pode levar a uma ampla aprovação e tocar emocionalmente setores expressivos da sociedade e comunidades inteiras. O trabalho de Splenger, *A decadência do Ocidente*, é um exemplo disso. O filósofo alemão partiu da profunda crise de seu país no primeiro

pós-guerra e conclui que a cultura ocidental havia chegado ao fim.

Esta é uma maneira de ver. Ela pode ser qualificada como irresponsável, mesmo quando apresenta análises de conjuntura e perspectivas para o futuro. Mas por que então irresponsável? Por não reconhecer os limites daquele que observa, assim como de seu próprio horizonte. Por não aceitar suas responsabilidades.

Mas se existe um nível mais elevado, mais amplo, somos levados a falar da situação espiritual do tempo presente, possibilidade que pode ser qualificada de responsável. E é possível chegar a este patamar de observação?

Caso exista um ponto de vista mais elevado, a partir do qual se posicione um atalaia do tempo presente, como deve ser este mirante? Deve estar numa altura inacessível a qualquer comparação. Só o absolutamente incondicionado, livre das amarras do historicismo, pode ser de fato responsável.

Partindo dessa realidade, podemos dizer que existiram homens que interpretaram a situação espiritual de uma época dada. Seguindo a trilha aberta por Tillich, que cita a paixão de Troeltsch no combate ao historicismo²⁰, podemos dizer que o profetismo bíblico traduz a inquietude e o descontentamento da população em relação a acontecimentos sociais e religiosos concretos.

a Deus. Existe sempre um elemento sagrado na integridade que conduz à dúvida mesmo sobre Deus e a religião. Na verdade, se Deus é a verdade, Ele é a base e não o objeto das questões a seu respeito. Qualquer lealdade à verdade será sempre religiosa, mesmo quando acabar constatando a falta de verdade. Parafraseando Agostinho, a pessoa que duvida com seriedade terá de dizer: 'Duvido, logo sou religioso'. O divino se faz presente até mesmo na dúvida. O ateísmo absolutamente sério pode se dirigir ao incondicional; pode ser uma forma de fé na verdade. Vê-se aqui a conquista da falta de sentido pela consciência da presença paradoxal do 'sentido na própria falta de sentido'. Assim é 'justificado' aquele que duvida. A única atitude fundamentalmente irreligiosa é, então, a do cinismo absoluto com sua completa falta de seriedade". James Luther Adams, *idem*, op., cit., pp. 302-3.

¹⁹ Christianisme et Socialisme, *Écrits socialistes allemands* (1919-1931), pp. 255-26, tradução francesa do original *Kairós. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Gesammelte Werke, 1926, VI, pp. 29-41.

²⁰ E. Troeltsch, *Das Ethos der hebraischen Propheten*, in Log., 191, p. 1:28, in León Epsztein, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990, p. 116.

Os profetas hebreus, no cumprimento de sua missão, não entram em choque físico, militar, como em outros lugares, com as barreiras intransponíveis levantadas pelos governos centrais. Ao invés disso, utilizam a palavra, o discurso crítico, como forma de trazer à superfície novas soluções e de influenciar aqueles que exercem o poder.

Há uma semelhança metodológica entre o profetismo bíblico e o conceito de intelectual, desenvolvido a partir dos trabalhos de Gramsci²¹.

Para esse pensador italiano, o intelectual representa organicamente uma determinada comunidade, tem função superestrutural e, apesar de sua organicidade, precisa exercer autonomia em relação às pressões sociais que sofre. É dessa postura que nasce sua força crítica e sua compreensão de que diante da realidade há alternativas diferentes daquelas expressas pelo poder.

Quando ao profeta bíblico, sem negar sua característica enquanto homem de Deus²², expressão humana da vontade divina²³, é importante entender que

possuía uma concepção do fato e que constantemente procurava a síntese entre política e ética.

Eram ao mesmo tempo revolucionários voltados para o passado e conservadores impulsionados pela paixão do porvir²⁴.

Os profetas nada fizeram sem invocar a tradição, no entanto, suas mensagens foram para os novos tempos²⁵. Sabiam servir-se do passado para as necessidades do presente. Todos parecem ter em comum uma atitude realista: abominavam a eloquência abstrata, interessavam-se pelo concreto e procuravam não viver envoltos em véu de ilusões. A pregação do futuro não constituiu o essencial de suas prédicas; foi antes o fruto e o resultado final de um conhecimento aprofundado do passado, do mundo adjacente²⁶ e da atualidade.²⁷

Assim, a interpretação profética do tempo presente não pode ser apreendida exclusivamente da leitura personalizada da revelação²⁸, porque se procuramos um lugar que não possa ser abalado, essa interpretação não pode estar pousada sobre experiência própria, particular.

²¹ "Se e a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos - entre governantes e governados - é dada por uma adesão orgânica, na qual o sentimento paixão torna-se compreensão e portanto saber (não mecanicamente, mas de forma viva), é somente então que a relação é de representação e que se produz o intercâmbio de elementos individuais entre governados e governantes, entre dirigidos e dirigentes, isto é: que se realiza a vida conjunta que, só ela, é a vida social, cria-se um bloco histórico". Antonio Gramsci, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Turim, Einaudi, 1966, p. 115.

²² "A seleção de pessoas que devem se candidatar para aproveitar a educação teológica merece muita atenção. Ninguém pensaria em mandar um time de futebol para representar seu país se não tivesse as qualificações que o destacam da maioria dos jogadores. Paulo salienta fidelidade e idoneidade (2Tm 2:2). Jesus aponta para humildade ou pobreza de espírito. Refere-se à pessoa que é vulnerável, totalmente dependente, no sentido de que não tem nada de si que acha poder oferecer a Deus em troca de qualquer favor dele". Russell P. Shedd, *O Fundamento e Finalidade Última da Educação Teológica*, in *Vox Scripturae*, dez/1966, p. 291.

²³ M. Buber, *The Prophetic Faith*, Nova York, 1949, in León Epsztein, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990, p. 113.

²⁴ E. Jacob, *Les Prophètes bibliques sont-ils des révolutionnaires ou des conservateurs*, in *Csac*, 71, 1963, p. 194, in Epsztein, op. cit., p. 115.

²⁵ L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique, Exégèse et théologie*, Mélanges Coppens, t. III, 1968, p. 188, idem Epsztein, op. cit., p. 117.

²⁶ León Epsztein, op. cit., p. 115.

²⁷ Jorge Pinheiro, *Somos a imagem de Deus*, São Paulo, Editora Ágape, 2001, pp. 112-3.

²⁸ "Em primeiro lugar, (os evangélicos radicais) atacavam a doutrina de Lutero a respeito da Escritura. Deus não

O século dezenove é um bom exemplo dessa verdade. Segundo Tillich, o espírito profético aflorou no signo da luta contra um cristianismo europeu petrificado e estatizado. Em Marx o espírito da profecia hebréia se manifestou através das palavras e da ação e em Nietzsche aflorou um clamor profético que lembra Lutero. Ambos se levantaram contra o deus da sociedade burguesa. Marx²⁹ levantou a bandeira da justiça e Nietzsche da vida criativa. A influência de Marx se fez sentir na filosofia da história, no combate contra o *ethos* burguês, na idéia da cultura comunitária e na tensão apaixonada pelo futuro.

Nietzsche influenciou a literatura, a arte expressionista, os movimentos de

juventude e a luta contra as convenções burguesas.

Mas um terceiro elemento intervém: a tendência dialética da teologia protestante, que se expressa de forma paradoxal, ao fazer a crítica de pontos de vista estabelecidos. Crítica do movimento socialista, ainda em seus primórdios, e crítica da tentativa de limitar a profecia a um ponto de vista particular.

Submetido a este tribunal, o espírito do tempo presente ganhou em pureza e profundidade. E esta negação do tempo a partir da eternidade teve uma consequência fatal. Recusou-se a ser um simples ponto de vista. Considerou que

falara apenas no passado, tornando-se mudo no presente. Sempre falou; fala nos corações ou nas profundezas de qualquer ser humano preparado para ouvi-lo por meio de sua própria cruz. O Espírito habita nas profundezas do coração, não o nosso, naturalmente, mas o de Deus. Thomas Müntzer, o mais criativo dos evangélicos radicais, acreditava que o Espírito podia sempre falar por meio dos indivíduos. No entanto, para se receber o Espírito era preciso participar da cruz. "Lutero, dizia ele, prega um Cristo doce, um Cristo do perdão. Devemos também pregar o Cristo amargo, o Cristo que nos chama a carregar sua cruz". A cruz, diríamos, representava a situação limite. Era externa e interna. Surpreendentemente, Müntzer expressa esta idéia em termos existencialistas modernos. Quando percebemos a finitude humana, desgostamo-nos com a totalidade do mundo. E nos tornamos pobres de espírito. O homem é tomado pela ansiedade de sua existência de criatura e descobre que a coragem é impossível. Nesse momento Deus se manifesta e ele é transformado. Quando isso acontece, o homem pode receber revelações especiais. Pode ter visões pessoais não apenas a respeito de teologia como um todo, mas sobre assuntos de vida diária". Paul Tillich, *História do pensamento cristão, O conflito de Lutero com os evangélicos radicais*, São Paulo, ASTE, 2000, p. 238.

²⁹ "A descrição de Marx da sociedade moderna é muito importante. Se nós, na qualidade de teólogos, falamos de pecado original, por exemplo, sem perceber os problemas da alienação na situação social, não poderemos nos dirigir ao povo em sua situação real no cotidiano. Segundo Marx, a alienação significa a desumanização presente na situação social. Ao falar da humanidade no futuro, fala de verdadeiro humanismo. Aguarda uma situação em que o verdadeiro humanismo não seja fruição de apenas alguns privilegiados; nem é o humanismo a posse de certos bens culturais. Busca o restabelecimento da verdadeira humanidade, capaz de substituir a desumanização da sociedade alienada. O principal nessa idéia de desumanização é que o homem se transformou num dente da engrenagem no processo de produção e do consumo. No processo da produção o trabalhador individual se transformou numa coisa, num instrumento, ou numa mercadoria comprada e vendida no mercado. O indivíduo tem que se vender para sobreviver. Suas descrições supõem que o homem seja essencialmente pessoa e não objeto. O homem é fim e alvo supremo e não mero instrumento. Não é uma mercadoria, mas o *telos* interior de tudo que faz. É o significado e o alvo interior. A descrição de Marx da desumanização ou da forma particular de alienação existente na sociedade capitalista contradiz completamente sua herança clássica humanista. Não podia haver reconciliação. Na realidade social existe apenas desumanização e alienação. Vinha daí o poder para a mudança da situação. Quando Marx, em seu Manifesto Comunista, se referia à libertação das massas de suas cadeias, essas cadeias eram os poderes desumanizadores produzidos pelas condições de trabalho da sociedade capitalista. Conseqüentemente, perdia-se o caráter essencial do homem nesse tipo de sociedade. O homem deformava-se nos dois lados do conflito pelas condições da existência. Só voltaremos a saber o que o homem realmente é quando essas condições forem superadas. A teologia cristã afirma que podemos saber o que é essencialmente o homem, porque o homem essencial já apareceu nas condições da existência no Cristo. A alienação não se refere apenas às relações humanas, caracterizadas pela separação entre as classes, mas também à relação do homem com a natureza. Retira-se do homem o *eros*. A natureza passa a ser apenas matéria de

tudo depende, então, do grau de proximidade existente entre uma profecia e o que acontece no mais íntimo de uma época. Tudo depende do grau de concretude e do tipo de força em seu interior disposto a anunciar o sentido do tempo presente³⁰.

Quando abordamos a teologia a partir desta problemática, vamos constatar que ela não testemunha em benefício do presente. Ela profere um *não* ao tempo presente. Um *não* abstrato, amplo, já que não critica o tempo presente em concreto, de forma particular, pelo simples fato de não aceitar os símbolos das forças demoníacas de nosso tempo.

Ao renunciar a um *não* concreto à situação presente, apresenta um *sim* a esta situação. O *não* abstrato torna profanas todas as oposições e as rebaixa de tal modo que deixam de ter importância última. E por isso a santa paixão profética perde sua razão de ser. O individualismo e o criticismo são, quando consideramos a situação do

tempo presente, movimentos reacionários. E é terrível ver que ambos estão sob a proteção de uma teologia cuja essência e mensagem consiste em congregar tudo sob o mesmo *não*. Assim, o combate profético concreto perde forças preciosas e fica amarrado diante das forças demoníacas da época.

Mas o que significa demoníaco? A idéia de demoníaco está presente nas experiências de Paulo e Lutero, enquanto poder estrutural do mal³¹. O conceito foi colocado de lado pela teologia devido às pressões do Iluminismo e do humanismo que só viam o mal por meio dos atos individuais, que dependiam de decisões livres da personalidade consciente. Acreditavam ser possível levar os indivíduos a uma vida social integrada por meio da educação e de instituições sociais adequadas.

Demoníaco deve ser entendido a partir dos mecanismos destrutivos que determinam as tendências

onde se fazem instrumentos, para a manufatura dos bens de consumo. A natureza deixa de ser um sujeito com o qual nós, também sujeitos, podemos nos unir em termos de *eros*, daquele amor que vê na natureza o poder interior do ser, o fundamento do ser criativamente ativo por meio da natureza. Na sociedade industrial transformamos a natureza na matéria de onde fazemos as coisas para comprar e vender". Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX, A visão marxista da situação humana (alienação)*, São Paulo, ASTE, 1999, p. 194.

³⁰ "O Deus do tempo é o Deus da história. Isso significa em primeiro lugar, que é o Deus que atua na história com destino a uma meta final. A história segue uma direção, algo novo há de criar-se nela e por intermédio dela. Essa meta designa-se de várias maneiras: bem-aventurança universal, vitória sobre os poderes demoníacos representados pelas nações imperialistas, chegada do Reino de Deus na história e, mais além da história, transformação da forma do mundo, etc. Os símbolos são muitos – alguns mais imanentes, como no profetismo antigo e no moderno protestantismo, outros mais transcendententes, como nas doutrinas apocalípticas posteriores e no cristianismo tradicional —, mas em todos os casos o tempo dirige, cria algo novo, uma "nova criatura", como chama Paulo. O trágico círculo do espaço foi superado. A história tem um princípio e um fim definidos. No profetismo, a história é história universal. Negam-se as limitações espaciais, as fronteiras entre as nações. Para Abraão todas as nações serão benditas, todas poderão adorar a Deus no monte Sião, o sofrimento da nação escolhida tem o poder de salvar todas as demais. O milagre do Pentecostes supera as diferenças do idioma. Em Cristo salva-se e une-se o cosmo, o universo. Em sua tentativa de criar uma consciência humana indivisa, as missões têm um caráter universal. O tempo alcança plenitude na história e a história a alcança no reino universal de Deus, o reinado da justiça e da paz. Isso nos leva ao ponto decisivo da luta entre o tempo e o espaço. O monoteísmo profético é o monoteísmo da justiça. Os deuses do espaço suprimem, necessariamente, a justiça. O direito ilimitado de todo deus espacial choca inevitavelmente com o direito ilimitado de outro deus espacial. A vontade poder de um dos grupos não pode fazer justiça ao outro. Isso é válido

inconscientes de indivíduos, grupos e nações. Essa estrutura do mal é vista na história, quando a liberdade e a vida dos indivíduos é negada e colocada sob risco.

Essa estrutura do mal só pode ser superada pelo seu oposto, que é a estrutura da graça. A graça cria graça. Ela não vem a nós pelo esforço da vontade, do intelecto ou da entrega emocional. A graça vem a nós.

A igreja enquanto corpo de Cristo, objeto de fé, apresenta-se como estrutura da graça, embora não possamos identificar a graça com a realidade visível, nem mesmo com os aspectos visíveis da igreja. Mas a graça sempre se faz presente na história. Por isso, há uma luta permanente entre os domínios demoníacos e as estruturas permeadas pelo *kairós*³².

O *kairós*, enquanto plenitude da graça no tempo, mostra o momento em que o eterno entra no tempo presente. Esse tempo bom, especial, deve ser entendido como método de interpretação da história que explica a transcendência crítica do divino em oposição ao conservadorismo e indica a onipresença do divino no curso da história.

O conceito de *kairós* incentiva a crítica protestante ao absolutismo histórico³³. Tal conceito impede a crença de tipo utópico num futuro perfeito, supera o transcendentismo individualista e cria a consciência histórica dinâmica na linha do cristianismo primitivo. E por fim a idéia de *kairós* nos dá a fundamentação da teonomia para a criação do novo na história. Diante do domínio que tende ao demoníaco, *kairós* une crítica e criação.

para os grupos poderosos que operam dentro da nação e para as próprias nações. O politeísmo, a religião do espaço, é forçosamente injusto. O direito ilimitado de todo deus do espaço anula o universalismo implícito na idéia de justiça. Este é o único significado do monoteísmo profético. Deus é um porque a justiça é uma. A ameaça profética que pende sobre o povo eleito, de ser rejeitado por Deus, por causa da injustiça, é a verdadeira vitória sobre os deuses do espaço. A interpretação da história que nos dá o dêutero-Isaías, segundo o qual Deus chama os demais povos para castigar o povo por Ele escolhido, devido à sua injustiça, confere a Deus um caráter universal. A tragédia e a injustiça são próprias dos deuses do espaço; a realização histórica e a justiça o são de Deus que atua no tempo, e por seu intermédio, unindo no amor o vasto espaço de seu universo". Paul Tillich, *Teologia de la cultura y otros ensayos, La lucha entre el tiempo y el espacio*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp.40-42.

³¹ Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, University of Chicago, 1948. A Era Protestante, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1992, p. 21.

³² "Segundo o apóstolo Paulo nem sempre existe a possibilidade de acontecer o que, por exemplo, aconteceu no aparecimento de Jesus, o Cristo. A vinda de Jesus se deu num momento especial da história em que tudo estava preparado. Vamos discutir agora essa "preparação". Paulo fala de *kairós*, para descrever o sentimento de que o tempo estava pronto, maduro, ou preparado. Esta palavra grega exemplifica a riqueza da língua grega em comparação com as línguas modernas. Só temos um vocábulo para "tempo". Os gregos têm dois, *chronos* e *kairos*. *Chronos* é o tempo do relógio, que se pode medir, como aparece em palavras como cronologia e cronômetro. *Kairós* não tem nada a ver com esse tempo quantitativo do relógio, mas se refere ao tempo qualitativo da ocasião, o tempo certo. Algumas histórias do Evangelho falam desse tempo. Determinados fatos acontecem quando o tempo certo, o *kairós*, chega. Quando se fala em *kairós* se quer indicar que alguma coisa aconteceu tornando possíveis ou impossíveis certas ações. Todos nós experimentamos momentos em nossas vidas quando sentimos que agora é o tempo certo para agirmos, que já estamos suficientemente maduros, que podemos tomar decisões. Trata-se do *kairós*. Foi nesse sentido que Paulo e a igreja primitiva falaram de *kairós*, o tempo certo para a vinda de Cristo. A igreja primitiva e Paulo até certo ponto tentaram mostrar por que esse tempo era o tempo certo, e de que maneira o seu aparecimento tinha sido possibilitado por uma constelação providencial de fatores". Paul Tillich, *História do pensamento cristão, Kairós*, São Paulo, ASTE, 2000, p. 24.

³³ Paul Tillich, op. cit., p. 21.

Assim, a teologia deve envolver-se na situação histórica concreta, ter a coragem de decidir e colocar-se sob julgamento, ao nível do particular, sem esquecer que sua relação aponta ao incondicionado, e que o ponto mais elevado que é possível alcançar no tempo está submetido ao *não*. Mas não deverá, por temer o *não*, perder a audácia do *não* e do *sim* concretos.

Cristianismo e ética da vida

Não podemos esquecer que foi Marx quem introduziu o pensamento histórico objetivo do idealismo alemão no socialismo, ao dizer que a razão precisa ser separada da decisão humana e colocada ao nível das necessidades objetivas. O processo dialético é racional e a fé nele é uma fé na razão: uma fé que adquire uma força enorme graças à sua amarração metafísica objetiva e que se tornaria o dogma fundamental de milhões de pessoas.

Foi o processo da própria história que fez o mundo conformar-se à razão e levou este combate a tornar-se vitorioso. E foi essa vitória que deu cara ao mundo que conhecemos hoje.

A fé na razão está fundamentada sobre os resultados conquistados pela ciência da natureza. Mas atrás da ciência da natureza veio a cultura moderna. Preparada de várias maneiras a partir do fim da Idade Média, ela surge com uma força irresistível na Renascença e conduziu a uma afirmação alegre deste mundo, que durante muito tempo foi negado, desdenhado e rebaixado por um outro mundo onírico e místico.

A idéia de dar forma racional ao mundo fez oposição à determinada concepção cristã que via o mundo como essencialmente

antidivino e a razão como corrompida, e que via a redenção não como ação que dá feitio ao mundo, e o conhecimento não como razão, mas como revelação.

Nesses últimos séculos, a teologia protestante propôs-se a superar a oposição entre razão e revelação, através da idéia de uma história universal da revelação, humana e imanente ao espírito, história do espírito em geral e da religião em particular.

Essa concepção ética-religiosa elaborada pela cultura protestante considerou que a pessoalidade livre e ética é impossível sem o fundamento natural de sua individualidade psíquica e corporal, com suas inevitáveis particularidades lógicas, fisiológicas e biológicas e que o valor da pessoalidade consiste em ir além, elevar-se acima dessa naturalidade.

Uma concepção de mundo que repousa sobre o absoluto, que aprofunda esta contradição entre o ser e o mérito, fundamento de toda liberdade moral, não é um estado ideal, pois será onírico, desprovido de liberdade verdadeira e de mérito interior.

Assim, o cristianismo traduz uma vontade de dar forma ao mundo de maneira imanente: o reino de Deus vem ao mundo. Mas ao mesmo tempo tal concepção apresenta limitações: o dar feitio está situado no âmbito da técnica, não no da ética, no âmbito da categoria de meio e de fim e não dos juízos e do mérito.

É importante que o olhar lançado nas profundezas não seja turvado, que a fé enquanto experiência da incondicionalidade apóie a vontade de dar forma ao mundo e a livre do vazio e do nada de uma simples tecnificação do mundo.

Lá onde se vive a profundidade³⁴ última da experiência religiosa, onde acontece a supressão da oposição entre o em cima absoluto, perfeito, e o embaixo relativo, no coração das pessoas, é onde acontece a separação, o julgamento paradoxal que torna tudo absoluto e relativo, perfeito e vão, eterno e terrestre. É assim que devemos entender a teologia do *somente pela fé*, que não admite nem perfeição absoluta, nem conhecimento absoluto, nem estado absoluto, mas que vê brotar o absoluto em todo relativo.

Temos aqui o fundamento da compreensão positiva que o cristianismo nos dá sobre a questão da imanência. Mas aqui também o cristianismo deve oferecer à nova globalidade alguma coisa sem a qual ela não pode existir: a experiência vitoriosa da incondicionalidade em tudo que está condicionado, imanente, na totalidade do real.

Existe uma atitude profana e uma atitude religiosa no olhar o mundo: essas atitudes se tornam nulas num estado puro, exclusivo. Pode-se conceber um fazer profano a ciência, a arte, a moralidade, a vida jurídica e econômica, a política nacional e exterior e se pode concebê-las de maneira religiosa.

Pode-se vê-las como atividades úteis e agradáveis, necessárias e desagradáveis, mas pode-se ver o espírito agir nelas e ver a vida nelas se revelar, e por isso aproximar-se de tais coisas com respeito. O domínio globalizante falha em relação ao sentimento de comunidade que suscita a unidade a partir das profundezas últimas

do humano, lá onde o incondicionado desperta a alma. O cristianismo confere assim seu próprio conteúdo à experiência humana de uma globalidade sem exclusões.

Devemos entender o cristianismo como irrupção da fé, única incondicionalidade, que vê uma só humanidade, sem as barreiras internas e externas que caracterizam as comunidades. Esta fé não se mostra hostil a não ser com os domínios econômicos, políticos, religiosos, que se colocam eles próprios como matrizes do domínio globalizante.

Estes são os fundamentos de uma unidade entre o cristianismo e a nova globalidade que deve ser mais que uma associação, que traduz um desenvolvimento de ambos através da defesa da vida como primeira instância ética e religiosa.

O cristianismo é portador de poder e oferece à humanidade uma mensagem de vida, de conhecimento e de verdade, tanto para a pessoa como particularidade, como para a sociedade como um todo. Por isso, falha o cristianismo quando se fecha na pura interioridade.

O cristianismo não é um movimento que mecanicamente parte da interioridade em direção à exterioridade, apropriando-se de formas culturais ou simplesmente passando ao largo delas. Ele dá forma às expressões culturais e, concomitantemente, toma novas formas a partir delas. O cristianismo está ligado à interpenetração de formas de consciência filosófica, à experiência estética e ao ideal ético de personalidade e, logicamente, aos

³⁴ “O que significa a metáfora profundidade? Significa que o aspecto religioso aponta em direção àquilo que, na vida espiritual do homem, é último, infinito e incondicional. No sentido mais amplo e fundamental do termo, religião é preocupação última. E a preocupação última se manifesta em absolutamente todas as funções criativas do espírito humano. Manifesta-se na esfera moral com a seriedade incondicional do imperativo moral; donde, quando alguém rechaça a religião em nome da função moral do espírito humano, rechaça a religião em nome da própria religião. Manifesta-se no reino do conhecimento como a busca apaixonada de uma realidade última; por isso, quando alguém

grandes modelos sociais e econômicos. A ética da vida leva o cristianismo a ter uma postura crítica diante da ordem social que se apóia na opressão e na exclusão social.

O cristianismo, a partir da ética da vida, faz a crítica da ordem social que está erigida sobre o egoísmo político e econômico, e proclama a necessidade de uma nova globalidade, na qual o sentido de comunidade seja o fundamento da organização social.

Tal ética denuncia o egoísmo da economia das multinacionais e dos governos que servem a elas, que levam à expropriação de muitos em benefícios de poucos. A ética da vida propõe uma economia solidária onde a alegria não seja fruto do ganho, mas do próprio trabalho.

A ética da vida faz a crítica do egoísmo de classe, onde cada qual procura se enriquecer através da exploração de seu próximo. Mas a ética da vida nega também a afirmação da luta de classes e propõe a supressão das classes, o fim dos privilégios na educação e a supressão da exploração de setores profissionais por outros.

O cristianismo, a partir da ética da vida, condena também o egoísmo internacional da força e do comércio, que justifica a violência e a guerra sobre continentes, nações e povos. A ética da vida prega a submissão dos povos — sejam ricos ou pobres — à idéia do direito e à construção de uma consciência comunitária, soldada sobre a paz, que leve a uma globalidade real entre as nacionalidades.

Na história uma ruptura espiritual vem

sempre associada a uma ruptura econômica, da mesma maneira que um processo de unidade espiritual vem associado a um processo de unidade econômica. A alma da unidade espiritual é a religião. O fracionamento espiritual característico de determinadas épocas traduz fracionamento econômico, distanciamento e choque entre classes e nações. Naquelas épocas em que temos um processo cultural de unidade temos também uma nova base de unidade e solidariedade social e econômica.

Nesse sentido, há um processo de desenvolvimento que se realiza de forma desigual na história, mas que combina mudanças espirituais e transformações econômicas e sociais. Diante de tais circunstâncias, o cristianismo está eticamente obrigado a fazer uma escolha: ou participa do processo, inspirando e atuando a favor desse desenvolvimento ou se retrai e entra em processo de caducidade, ao afastar-se da vida real das comunidades nas quais está inserido.

Assim o cristianismo deve levar à realização do princípio do amor cristão, que entende a necessidade de eliminar as condições que geram miséria e exclusão. Tal atitude traduz a urgência de combater os fundamentos do egoísmo econômico e de ações para a construção de uma outra ordem social, que sem deixar de ser globalizada, inclua periféricos e excluídos. Isto porque essa nova globalidade não é só tarefa e necessidade de trabalhadores fabris, mas ideal ético que traduz anseios e esperanças dos mais variados setores da sociedade.

rechaça a religião em nome da função cognitiva do espírito humano, rechaça a religião em nome da própria religião. Manifesta-se na função estética do espírito humano como o anelo infinito de expressar um significado último; donde, quando alguém rechaça a religião em nome da função estética do espírito humano, rechaça a religião em nome da própria religião. A religião constitui a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual do homem. Eis o aspecto religioso do espírito humano". Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos, La dimensión religiosa en la vida espiritual del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp. 16-17. (Texto publicado originalmente em *Man's right to knowledge*, Columbia University Press, 1954).

Por isso, falamos em práxis das vítimas diante do domínio globalizante, dos excluídos dos acontecimentos globalizantes. O domínio globalizante abre espaço para os cavaleiros do Apocalipse, pois nele o valor se valoriza e se ergue como critério de verdade. Dá-se então a destruição da dignidade humana. É um massacre e, possivelmente, o começo de um suicídio coletivo.

É por isso que o domínio globalizante nos leva a um princípio universal: o dever da produção e reprodução da vida de cada ser humano. Princípio este que é objetiva e subjetivamente negado pelo domínio emergente.

Estamos assim diante da pessoa-vítima, ser humano excluído não apenas do acontecimento globalizante, mas do direito à produção e reprodução da vida³⁵.

E onde entra aí a questão da transformação? O discurso da informação / comunicação deve deixar de ser hermenêutica apenas e desenvolver-se como discurso fundante da transformação prática, que só pode acontecer no sentido estrito de uma ética da vida, ou seja, de uma ética que valorize a práxis da razão de liberdade.

A práxis da razão de liberdade caminha sempre sobre o fio da navalha: de um lado está o discurso contrário a toda globalidade e de outro o discurso pró-globalização. Por isso, estratégia e tática devem partir de critérios claros e de um princípio geral da práxis da razão de liberdade que possibilitem cumprir às mediações existentes.

Os fins estratégicos devem ser enquadrados dentro desses princípios gerais prévios, ético e formal discursivo, a fim de que, com facti- bilidade ético-

crítica, se possa negar as causas da negação da vítima. Essa é uma luta destrutiva, que exige meios proporcionais àqueles contra os quais a luta é travada.

Mas se por um lado a práxis da razão de liberdade traduz uma ação destrutiva, por outro promove transformações construtivas. Leva a uma nova globalidade com base num programa de defesa da vida, realizado progressivamente, no conjunto do planeta. É a utopia possível, o projeto da razão de liberdade.

CONCLUSÃO

É dentro dessa perspectiva que lemos a entrevista de Eric Toussaint³⁶ sobre os levantes que aconteceram na Europa contra o domínio globalizante.

Le Soir — Eles [os manifestantes] rejeitam o movimento de globalização? Em outras palavras, estes militantes merecem o qualificativo de antiglobalização com o qual são relacionados costumeiramente?

Eric Toussaint — Não. É um erro qualificá-los desta maneira. O que eles querem é uma globalização não excludente, que satisfaça as necessidades fundamentais de cada um. Ao falar de antiglobalização tem-se a impressão que se trata de um fechamento sobre si mesmo, e este não é o caso de forma alguma. Não é um retorno identitário, nacionalista ou outro. Eles se opõem a uma globalização neoliberal, a uma economia do lucro.

Estamos diante de um novo domínio, um domínio globalizante, mas que não pode ser encarado como totalidade, pois apre-

³⁵ Enrique Dussel, op. cit., p. 572-573.

³⁶ Eric Toussaint, *Um mundo que já não convence*, entrevista publicada na Bélgica pelo jornal *Le Soir*. Toussaint, belga, é presidente do Comitê pela Anulação da Dívida do Terceiro Mundo (CADTM), uma das organizações que prepararam os protestos contra o FMI e o Banco Mundial em Praga, em 2000.

senta categorias que regulam seu processo de existência e expansão, com modalidades de acontecimento, de regularidade e de condição de possibilidade.

Vemos também que essas categorias que regulam sua existência e expansão aparecem como oposições de termos, já que o próprio acontecimento se opõe à criação, a regularidade e à condição de possibilidade.

Este domínio é um produtor de vítimas: os excluídos dos acontecimentos globalizantes. Assim, ao impossibilitar a produção e reprodução da vida, coloca a questão de uma outra globalidade, que não se construa a partir da semente da fome, do terror e da morte.

Cabe ao cristão levantar a ética da vida enquanto recurso diante de uma humanidade em perigo. Ao cristão cabe a co-responsabilidade solidária, que parte do critério de verdade vida/morte.

Sem dúvida, o cristão está desafiado a caminhar com dignidade na senda fronteiriça, entre os abismos da cínica irresponsabilidade ética diante das vítimas e a paranóia fundamentalista.³⁷

São Paulo, 16 de julho de 2001.

Referências bibliográficas

- ADAMS, James Luther, *O conceito de era protestante segundo Paul Tillich*, in Paul Tillich, *A Era Protestante*, SBC, Ciências da Religião, 1992.
- DUSSEL, Enrique, *Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- EPSZTEIN, León, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Editions Gallimard, Paris, 1971.

- GRAMSCI, Antonio, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Turim, Einaudi, 1966.
- LUXEMBURGO, Rosa, *Obras escogidas*, 2 vols., Bogotá, Editorial Pluma, 1979.
- MARX, Karl, *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*, São Paulo, Abril, 2ª edição, 1978:
- _____, *Teses contra Feuerbach*, São Paulo, Abril, 1978.
- _____, *Para a crítica da economia política*, São Paulo, Abril, 1978.
- MÍGUEZ BONINO, José, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995.
- MUELLER, Enio R., *Teologia da Libertação e Marxismo*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.
- SENEILLART, Michel, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, in Foucault um pensamento desconcertante, Tempo Social, Revista de Sociologia, São Paulo, USP, 7 (1-2), 1-14 de outubro de 1995.
- PINHEIRO, Jorge, *Somos a imagem de Deus*, São Paulo, Editora Ágape, 2001.
- PORTELLI, Hugues, *Gramsci e o bloco histórico*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- RICOUER, Paul, *Interpretação e Ideologias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- TILLICH, Paul, *A Era Protestante*, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1992.
- _____, *História do pensamento cristão*, São Paulo, ASTE, 2000.
- _____, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, São Paulo, ASTE, 1999.
- _____, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
- WEBER, Max, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 2000.

³⁷ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 574.

RELEMBRANDO A HISTÓRIA

Nesta seção estaremos republicando textos das revistas anteriores em sua primeira fase

O CORPO CELESTIAL¹

Thurmon Earl Bryant²

Quando Henry D. Thoreau estava morrendo, seu grande amigo, Parker Pillsbury, que permanecia ao seu lado, perguntou: “Henry, você está se aproximando da beira; pode enxergar alguma coisa no outro lado?” Thoreau respondeu: “Um mundo por vez, Parker!” Pillsbury replicou-lhe: “Mas, não pode deixar de contemplar aquele outro mundo, e se for o caso de eu pertencer a um mundo futuro assim como a este, minha vida será muito diferente ali”. O homem não se contenta com este mundo, mas naturalmente pensa na vida além-túmulo. Entre as várias questões que se faz sobre ela é que tipo de corpo será o corpo celestial.

Devemos declarar desde agora que o Novo Testamento não tem muitos esclarecimentos sobre o assunto. Contudo, tentaremos apontar alguns ensinamentos que virão iluminar-nos um pouco para que entendamos melhor este assunto empolgante. Não há dúvida que as Escrituras ensinam que na segunda vinda de Cristo, haverá a ressurreição do corpo e a união do corpo com a alma da qual estava separada durante o estado intermediário.

IDÉIAS QUE INFLUENCIARAM O CONCEITO DO CORPO CELESTIAL NO NOVO TESTAMENTO

Os autores sagrados não chegaram às suas conclusões escatológicas sem passar por várias influências. Infelizmente, não podemos entrar nos pormenores de todas elas, mas é necessário uma lembrança do fato que o povo de Deus recebia o impacto dos ensinamentos de outras nações e diante deles reagiam e se expressavam. Observemos apenas algumas destas influências mais importantes para o nosso assunto.

A sobrevivência após a Morte

Como Victor Hugo disse, “O túmulo não é rua sem saída, é avenida.”³ É todo natural para o homem desejar viver eternamente. “Para o crente, a morte física não é penalidade.”⁴ “Porque, se vivemos, para o Senhor vivemos; se

¹ Este artigo foi publicado originalmente no primeiro número da Teológica.

² Thurmon Earl Bryant é Bacharel em Artes, Bacharel em Divindades e Doutor em Teologia, foi Diretor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo no período de 1961 a 1972, onde também foi professor de Ética, Bioética e Antigo Testamento, entre outras disciplinas. Atualmente está aposentado e vive na cidade de Forth Worth, no Texas, Estados Unidos da América.

³ Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Chicago: The Judson Press, 1949), 984.

⁴ Ibid., p. 983.

morremos, para o Senhor morremos. De sorte que, ou vivamos ou morramos, somos do Senhor.”⁵ O crente antecipa a vida futura, pois reconhece-a como a fase mais feliz da sua existência.

A idéia da sobrevivência após a morte, contudo, não é ensino apenas do Cristianismo. É característica de muitas das religiões do mundo. Um conhecimento superficial no campo de religiões comparadas confirma este fato. De maneira nenhuma isto quer dizer que o conceito é desenvolvido e expresso nos mesmos termos como está na religião cristã. As variações desta idéia abrangem desde a idéia da absorção mística no infinito, como no Hinduísmo filosófico, até a crença do Maometismo numa existência sensual no jardim de Alá, onde os homens se casam com “moças de olhos arregalados” e tomam vinho que não dói a cabeça, nem atrapalha a vista.

O que nos interessa é que mesmo entre não cristãos, a idéia de sobrevivência é dominante nas suas religiões. O sarcófago dos Egípcios foi denominado “gaveta dos vivos”. Nas paredes das pirâmides há muitas sentenças que indicam a crença numa vida além-túmulo. Os Gregos sobreviveram a morte. Assim, verificamos que também há a idéia de sobrevivência fora do Cristianismo.

Os conceitos gregos

É difícil saber exatamente até que ponto a filosofia grega teve sua influência no Cristianismo. Não é de duvidar que os escritores sagrados tinham contacto e certo conhecimento dos vários ramos de

pensamentos correntes da sua época. É claro que em certos pontos do Novo Testamento a influência Grega é marcada.

O pensamento grego no tempo do Novo Testamento aceitou a imortalidade da alma mas rejeitou a ressurreição do corpo. Pelo menos, os Saduceus seguiam uma doutrina muito semelhante. A matéria era má e o espírito bom. A felicidade se encontrava por lançar para fora do corpo o que limitava as funções e o desenvolvimento da alma. Esta idéia é predominante atualmente no Catolicismo e em certos grupos extremistas do Protestantismo.

Os conceitos hebraicos

Dos conceitos hebraicos que repercutiam nas doutrinas do Novo Testamento, o conceito do homem é de mais importância em relação ao nosso assunto.

O homem é composto de dois elementos., *basar* (carne ou corpo) e *nephesh* (alma). Alguns acham que *ruach* (espírito) é um terceiro elemento, mas Knudson, Davidson, Delitzsch e outros eruditos⁶ acham que *ruach* é usada sinonimamente com *nephesh*. Os dois termos significam o princípio da vitalidade que resulta na vida psíquica do homem. O que nos interessa é que morte algo da natureza do homem sobrevive, seja *nephesh*, seja *ruach*, ou sejam os dois. O que sobrevive passa para a vida além ou Seol. Seol era lugar de esquecimento (Sl 88.12), de silêncio (Sl 94.17; 115.17) e onde havia certo grau de ciência de si e a possibilidade de mover e falar (Is 14.9-

⁵ Rm 14.8.

⁶ Cp. Albert C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament* (New York: The Abingdon Press, 1918), pp. 219-231 e Burton Scott Easton, “Resurrection”, *The Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr (Grand Rapids: Wm. B. Erdmans Publishing Co., 1952), IV, p. 2562.

20). Os que ali estavam possuíam conhecimento de eventos futuros (1 Sm 28.13 – 20). A identidade racial era preservada e os que haviam sido assassinados em batalha levavam sinais de morte violenta (Ez 32.17 – 32). Os habitantes de Seol não são denominados almas, mas “sombrias” ou *rephaim*. Os *rephaim* são imagens sombrias da vida terrestre.

Há várias expressões da idéia de sobrevivência no Antigo Testamento. Gn 35.18 relata que Raquel morreu no nascimento de Benjamim e saiu dela a alma ou *nephesh*. Eclesiastes 12.7 diz que ao morrer o corpo volta para a terra, como o era, e o espírito ou *ruach* volta para Deus. Também, a ocasião da visita da pitonista de Em-Dor a Saul reflete o conceito de sobrevivência após a morte. Outras passagens que afirmam a existência deste conceito são Jó 13.14 – 15; 19.25 – 27; Sl 16, 17, 49 e 73.

Há uma tradição hebraica antiga que quando o homem morre, sua alma parte do corpo, mas permanece perto dele durante três dias para partir de uma vez quando começa a decomposição. Dr. Summers acha esta tradição interessante em vista da declaração de Maria a Jesus que Lázaro jazia no túmulo já *quatro* dias (Jo 11.39).⁷

Em outro conceito hebraico que influenciou a idéia do corpo celestial no Novo Testamento era o da ressurreição. A idéia da ressurreição do indivíduo é vaga no velho Testamento mas aparece. O indivíduo era valorizado por fazer parte da nação messiânica. Às vezes sua ressurreição tornou-se possível por ser um membro da nação de Israel (Is 26.19). No início da história de Israel, as Escrituras só referem a ressurreição dos justos. Segundo Isaias 24-27 não havia ressurreição dos ímpios.

Knudson crê que houve desenvolvimento da doutrina que seguia as seguintes linhas: primeiro, quando o Hebreu ficou ciente da sua importância como indivíduo, e não por ser participante da nação, começou a pensar também no seu destino eterno como indivíduo; segundo, (cp. Jó) a idéia de retribuição é estendida à existência além-túmulo; terceiro, a comunhão individual e pessoal com Deus tornou-se a mais alta expressão do bem-estar, relacionada à experiência após a morte.

Este desenvolvimento continuou durante o período intertestamentário. Ao término do Antigo Testamento a doutrina da ressurreição ficava cada vez mais clara. A literatura do período entre os testamentos revela muito progresso neste sentido. O movimento passou da idéia da ressuscitação do corpo e da restauração das funções humanas, para a de sobrevivência e fidelidade individual no céu ou miséria na Gehena. Os livros 1 Enoque, O Testamento dos Doze Patriarcas, 2 Enoque, 2 Baruc e 4 Esdras refletem a crença definida na sobrevivência e na ressurreição do corpo. Espera-se o Novo Testamento para dar esclarecimentos mais perfeitos.

No tempo de Jesus havia dois partidos religiosos principais – os Fariseus e Saduceus. A diferença entre eles era seu ponto de vista sobre a ressurreição. Os Saduceus rejeitaram a idéia da ressurreição dos mortos enquanto os Fariseus aceitaram-na. Esta diferença era aproveitada às vezes por Jesus e Seus discípulos para firmar os Seus argumentos (veja Mt 2.23 – 33 e At 23.6 – 10).

Vê-se, então, que a doutrina da ressurreição foi muito discutida pelos Hebreus e veio influenciar as doutrinas escatológicas dos Cristãos. Portanto, o

⁷ Ray Summers, *The Life Beyond* (Nashville: Broadman Press, 1959), p. 48.

que nós temos no Novo Testamento sobre este assunto é o resultado de aperfeiçoamento dos pensamentos dos outros acrescentado pela revelação progressiva, resultado que é sólido, maturo e digno de aceitação.

A BASE DA CRENÇA NUM CORPO CELESTIAL

A doutrina da ressurreição do corpo material é básica à crença num corpo celestial. A Bíblia não apresenta a vida além-túmulo sem ela estar intimamente relacionada à ressurreição do corpo material. Portanto, convém observar qual o significado da palavra “ressurreição” no Novo Testamento.

Definição da palavra “ressurreição”

Reinhold Niebuhr declara: “A idéia da ressurreição do corpo é um símbolo bíblico em que a mentalidade moderna sente uma grande ofensa e tem sido substituída nas maiores versões da fé Cristã pela idéia da imortalidade da alma. Considera-se esta última idéia expressão mais plausível da esperança de vida eterna.”⁸ Dr. Niebuhr expressa muito claramente a opinião da “mentalidade moderna” diante da doutrina da ressurreição. É interessante observar que Paulo não era desse pensamento quando disse; “Ora, se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como dizem alguns dentre vós que não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é

vã a vossa fé.”⁹ A ressurreição para Paulo não era meramente um “símbolo” que expressa a imortalidade da alma. Observemos, então, o que o Novo Testamento diz a respeito da matéria.

A palavra em português deriva da palavra latina *ressurrectio* e é paralela a palavra grega *anastasis*. O substantivo no grego é a combinação do verbo *istemi* que significa “levantar-se” ou “ficar de pé” e a preposição *ana* que significa “outra vez” ou “de novo”. A idéia, então, é “levantar-se de novo” ou “ficar de pé outra vez.” Nas passagens onde se usa *anastasis* em relação ao corpo, há a idéia de fazer o corpo levantar-se da garra da morte. A ressurreição, então, no sentido neotestamentário, significa a restauração do corpo à vida. Qualquer idéia de sobrevivência que deixa de incluir o aspecto da restauração do corpo dos poderes da morte para fazê-lo viver de novo não se harmoniza com o ensino do Novo Testamento. A qualidade deste corpo restaurado será indicada depois; contudo, afirmamos aqui que esta restauração é mais do que meramente ressuscitação ou re-estabelecimento das funções normais e físicas do corpo, como tal experimentado por Lázaro, pela filha de Jairo e pelo filho da viúva de Naim.

Ensinos do Novo Testamento que afirmam a ressurreição do corpo

Reflexões sobre a sobrevivência do corpo após morte são observadas frequentemente no Novo Testamento. Alguns acharam que Jesus era João Batista ressuscitado dos mortos (Mt 14.2; Mc

⁸ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II (New York: Charles Scribner's Sons, 1949, p. 294.

⁹ 1 Co 15.12 - 14

6.16; Lc 9.7). Também, a declaração explícita de Marta a respeito de seu irmão afirma a sua crença na sobrevivência: “Eu sei... que ele há de ressurgir na ressurreição do último dia” (Jo 11.24).¹⁰ Jesus declarou em Jo 5.25 – 29 que haveria uma ressurreição dos mortos. Há uma comparação aqui entre a obra que ele opera nos mortos espirituais com a nos mortos físicos. No versículo 25 ele diz que já chegou a hora em que os mortos (espirituais) ouvirão a Sua voz e viverão. Está falando daqueles que virão à vida espiritual através do processo de regeneração. É claro que nem todos vão passar por essa experiência, pois alguns não ouvirão. Jesus reconhece que há alguns que vão achar esta operação espiritual muito difícil. Procede dizer-lhes que não hão de maravilhar-se nisto, pois haverá uma operação semelhante na esfera física que ser-lhes-à mais difícil de aceitar. No versículo 28 Ele enfatiza o fato que “todos os que se acham nos túmulos (os mortos físicos) hão de ouvir Sua voz e ressuscitarão.” O que nos importa nisto é que Ele declara positivamente que haverá a ressurreição do corpo que sofrerá uma transformação, tornando-se o corpo celestial.

Mais tarde, os Tessalonicenses estavam lamentando a perda dos seus queridos mortos por não poderem participar da glória de Jesus na Sua segunda vinda.¹¹ O apóstolo Paulo esclarece-lhes que o problema que os perturbava não tinha fundamento. Diz que quando o Senhor voltar, os crentes que vivem não terá vantagem nenhuma sobre os crentes mortos. A expressão “de modo algum procederemos os que dormem” seria melhor traduzida se fosse “de modo algum teremos vantagem sobre os que dormem.” É interessante observar que o

apóstolo acha que a ressurreição do corpo é de tal modo que nada se perde pela morte. Há muitas outras passagens que afirmam a ressurreição, mas basta apenas notar que, o Novo Testamento é explícito no ensino desta doutrina.

A ressurreição de Jesus e o corpo celestial

A ressurreição do corpo material de Jesus ilumina certos aspectos concernentes ao corpo celestial do homem. É a garantia e esperança cristã da ressurreição daqueles que nEle crêem como Paulo afirmou em 1 Co 15.20 – 21: “Cristo ressuscitou dos mortos, e foi feito as primícias dos que dormem. Porque, assim como a morte veio por um homem, também a ressurreição dos mortos veio por um homem.” É claro de um estudo do Novo Testamento que o conceito do corpo celestial é baseado na ressurreição de Cristo. O que Jesus experimentou em ressuscitar dos mortos há de acontecer a outros. Portanto, convém observar como Jesus e os escritores sagrados interpretaram a Sua ressurreição.

Notemos que Jesus predisse a ressurreição do Seu corpo. Ele foi o primeiro a declarar que ia ressuscitar, portanto, não é resultado da contemplação daqueles que O seguiam e que se maravilhavam com os sinais que Ele operava. A morte nem a ressurreição vieram surpreender Jesus. Sabia que a morte não podia segurá-LO, pois não tinha direito algum sobre a Sua vida. Ele tinha certeza que ia levantar-Se do túmulo.

Apontou o “sinal de Jonas” em Mt 12.39 – 40; 16.4 e Lc 11.29. Há indicação aqui que no Seu pensamento Ele julga a sua

¹⁰ Outras passagens que indicam a ressurreição são: At 24.15; 1 Co 15; Fp 3.21; 1 Ts 4.14 – 16; 2 Pe 3.7, 10, 13; 21.1, 5.

¹¹ 1 Ts 4.13 – 18

ressurreição ser a autenticação de que Ele é o Ungido de Deus. Paulo concordou com isto dizendo que Jesus “foi poderosamente demonstrado Filho de Deus” (Rom. 1.4) pela ressurreição dos mortos. Langston foi justo em declarar que “Ele não foi feito Filho de Deus pela ressurreição, porque já o era desde o princípio, mas foi *declarado* Filho de Deus pela ressurreição (sic).”¹² Em Mt 16.21, Mc 8.31 e Lc 9.22 Jesus anunciou que seria morto mas ao terceiro dia levantar-se-ia. Marcos utiliza o tempo imperfeito em 9.31 para indicar que era costume de Jesus repetidamente ensinar os discípulos que ressuscitaria no terceiro dia da Sua morte.¹³ Em Mt 17.9 e Mc 9.9 Jesus pediu aos discípulos que não relatassem os eventos da transfiguração até após a Sua ressurreição. Também, informou-lhes que iria a seu encontro na Galiléia depois de ressuscitar, Referências em abundância assim indicam que Jesus estava ciente antes de morrer da Sua ressurreição.

Baseando-se nisto e no fato da Sua ressurreição, os Seus discípulos, também, predisseram a ressurreição dos homens. Às vezes o que eles disseram não passava de uma simples afirmação da ressurreição de Jesus para torná-lo Senhor “tanto de mortos como de vivos.”¹⁴ Outras vezes enfatizaram o agente e o resultado da ressurreição.¹⁵ Logo veremos como aplicaram as mesmas idéias à doutrina da ressurreição dos homens.

O que é de mais importância para nós neste estudo é o conceito que os discípulos tinham do corpo de Jesus após a Sua ressurreição. Devemos reconhecer que há muito mistério sobre a natureza do Seu corpo. Porém não há dúvida que o corpo ressurreto de Jesus foi o mesmo que foi crucificado na cruz. Foi Seu próprio corpo que ressuscitou do túmulo. Pelo menos os Seus discípulos estavam convencidos que se encontravam diante do mesmo corpo que foi detido no sepulcro.¹⁶

Também, não acharam nada estranho conversar com Ele, reconhecendo que era o mesmo Jesus no seu corpo palpável.¹⁷ parece que Maria Madalena segurava Jesus quando Ele lhe falou: “Não me detenhas” (Jo 20.17), e as outras mulheres abraçaram-Lhe os pés ao encontrarem-se com Ele.¹⁸ Ele pediu a Tomé que tocasse o Seu corpo.¹⁹ Perguntou aos discípulos se tinham alguma coisa para comer e, quando lhe deram peixe, comeu na presença deles.²⁰ Assim, percebemos que era corpo real.

Também, era corpo transcendente. Sua ressurreição não era apenas uma restauração das funções físicas. Seu corpo não era mais sujeito ao tempo, espaço ou matéria. Apareceu numa sala onde as janelas e portas estavam fechadas.²¹ Desapareceu da vista de dois discípulos em Emaús.²² Mais tarde eles ficaram cientes duma outra manifestação de Jesus mesmo, em Jerusalém, no mesmo dia em que lhes apareceu.²³

¹² A. B. Langston, *Esboço de Teologia Sistemática* (Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1951). p. 320.

¹³ Veja Também Mt 17.23; 20.19; Lc 18.33; Jp 2.19.

¹⁴ Veja Rm 14.9; 1 Co 15.4 - 8; Fp 3.10 - 11; 2 Tm 2.8.

¹⁵ Rm 8.11; Gl 1.1; Ef 1.20; Cl 2.12; 1 Ts 1.10; Rm 6.4.

¹⁶ Mc 16.14; Jo 20.18; 1 Co 9.1

¹⁷ Mt 28.18 - 20; Lc 24.17; 25 e seg.

¹⁸ Mt 28.9.

¹⁹ Jo 20.27.

²⁰ Lc 24.4 - 43

²¹ Jo 20.19 - 26.

²² Lc 24.31.

²³ Lc 24.33 - 34.

Aparentemente Seu corpo foi transformado de tal maneira que possuía poderes que transcenderam às leis naturais da vida. Seu corpo era palpável e transcendente. Como o corpo antes da crucificação servia para as exigências da vida deste mundo, Seu corpo ressurreto seria para as necessidades de um novo nível de vida. A maravilha de tudo isso era incompreensível aos discípulos, por isso não escreveram mais sobre o assunto. Contudo, a crença sobre a ressurreição de Jesus influenciou o conceito do corpo celestial dos homens.

A transformação do corpo material

Dizer que o corpo material vai experimentar a ressurreição para tornar-se o corpo celestial do espírito não quer dizer que o corpo atual entrará nos céus nas mesmas condições que lhe pertence presentemente. O Novo Testamento ensina que o corpo será transformado, assim permitindo-lhe passar para a eternidade preparado.

A necessidade de transformação

A passagem clássica sobre a transformação do corpo físico é 1 Co 15. Há uma afirmação enfática que Paulo faz no versículo 50: "Isso afirmo, irmãos, que carne e sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção." Assim, temos a necessidade da transformação. Esta transformação não significa a aniquilação do corpo atual. Também, a objeção científica sobre a impossibilidade desta transformação diante do fato que o corpo se renova de

sete em sete anos não prevalece. Alguns perguntam, "Qual dos corpos será?" Creio que não há vantagem em discutir esta objeção tendo em vista a onipotência de Deus e a impossibilidade nossa de explicar todos os fenômenos divinos. Basta dizer que o corpo de um homem de setenta anos não é composto das células com que nasceu, mas quem vai dizer que não é o mesmo corpo? Alguns acham que essa expressão de Paulo significa que o corpo celestial não será composto de carne e osso, mas espírito. Isto, porém, não corresponde à declaração de Jesus, que Seu corpo ressurreto era de carne e osso. Aqui Paulo se refere à carne e sangue como nós os conhecemos, sujeitos a corrupção e decomposição. Desde que a mudança e a decomposição são fenômenos naturais no corpo físico, ele não é próprio para a habitação eterna da alma. "O que é sujeito a morte não pode permanecer eternamente onde a morte é desconhecida".²⁴

Ressurreição e transformação

O apóstolo afirma que há duas maneiras que serão utilizadas para preparar o corpo material para a eternidade. Os mortos experimentarão a ressurreição. Os que vivem quando Cristo voltar para o mundo serão transformados instantaneamente. Como os mortos levantar-se-ão de repente a voz do arcanjo e ao som, da trombeta,²⁵ assim também os vivos serão transformados "num momento, num abrir e fechar dos olhos" ao ouvirem o som da trombeta.²⁶ É o movimento mais rápido do corpo, significando a instantaneidade de transformação. A transformação será experimentada pelos vivos, e também pelos

²⁴ Summers, op. cit. p. 71.

²⁵ 1 Ts 4.17.

²⁶ 1 Co 15.52.

mortos no ato da ressurreição, assim preparando-os para a eternidade.

O agente da transformação

Os escritores inspirados são cuidadosos em observar que Deus está envolvido em todas estas operações. Paulo apresenta a questão em 1 Co 15.35 dizendo: “Como ressuscitam os mortos?” Era um problema no pensamento religioso dos Judeus e na filosofia grega. Jesus declara explicitamente em Jo 5.26 que Ele é a causa da regeneração do crente e também da ressurreição dos mortos. Desde que Deus tem poder para nos dar o tipo de corpo necessário para a vida atual, certamente tem o poder para nos ressuscitar e nos dar o corpo necessário para a vida futura. Isso nos leva a perguntar qual é a natureza do corpo celestial.

A NATUREZA DO CORPO CELESTIAL

Não há uma sistematização no Novo Testamento sobre a natureza do corpo celestial. Contudo, há certas afirmações que iluminam este aspecto do nosso assunto.

Um corpo adaptado para a Vida Eterna

Em primeiro lugar o apóstolo Paulo indica que o corpo celestial será adequado para o desempenho das

funções celestiais. “O corpo atual é projetado e adaptado para o uso da alma; o corpo ressurreto será projetado e adaptado para o uso do espírito.”²⁷ Aqui no mundo o corpo é adequado e funcional para a residência da alma. No além-túmulo o corpo celestial será também funcional para o espírito. Com três ilustrações Paulo argumenta o seu pensamento em 1 Co 15.35 – 38. Olhando para o mundo vegetal, observa que o grão de trigo passa pelo processo de decomposição, mas Deus daquela morte produz vida mais abundante, onde há não um grão apenas, mas uma planta verde e bonita que produz muitos grãos.

Duas coisas que nós deduzimos disto é a identidade e continuidade do corpo. Cada semente tem o seu próprio corpo para distingui-la das demais. Dr. Gould observa que a analogia é que “há uma ressurreição no mundo natural, em que, enquanto se dá a dissolução do velho corpo, surge dele... um outro corpo, determinado em forma em cada caso pelo desenho original, e relacionado de tal maneira à semente da qual surgiu, assim distinguido de todos os demais (novos corpos).”²⁸ O corpo ressurreto mantém a sua identidade em relação aos demais, e Paulo indica que isto é possível por ser relacionado ao corpo atual. Há continuidade do corpo atual para o corpo celestial, mas o segundo é mais transcendente do que o primeiro, como a planta é mais transcendente do que a semente que a gerou.

Olhando para o reino animal, observa que há vários tipos de corpos – o do homem, o das feras, o das aves e outro dos peixes. Deus na Sua sabedoria dá o tipo de corpo que cada criatura precisa

²⁷ Strong, op, cit., p. 1017.

²⁸ E. P. Gould, “The First Epistle of Paul to the Corinthians”. *An American Commentary on the New Testament*, ed. Alvah Hovey (Philadelphia: The American Baptist Publication Society, 1887), V, p. 136.

conforme a natureza de vida na terra. Segue, então, que Deus tem poder de nos dar o tipo de corpo que precisamos para a vida eterna.

Também, Paulo observa que há uma variedade de corpos celestes. Há um que nós denominamos sol, outro lua e outro estrelas, que variam entre si no seu esplendor. Sendo que Deus tem a sabedoria de confeccionar os corpos celestes conforme as suas funções, não há dúvida que nós teremos, também, o corpo conveniente para a vida além.

O ponto que Paulo destaca nesta altura é que o corpo celestial é corpo mesmo, e não simplesmente espírito, vivendo incorpóreo através da eternidade. Dr. Conner²⁹ afirma que “corpo espiritual” não quer dizer um corpo que é simplesmente espírito em essência. Tal não seria corpo nenhum. No estado eterno o nosso espírito será revestido ou objetivado pelo corpo celestial.

“Concernente à identidade, será o corpo que nós temos atualmente, mas diferente com respeito a composição e princípios de vida.”³⁰ O corpo glorioso do Senhor era de carne e osso mas não sujeita o espaço.³¹ Após o ato redentivo do Senhor na cruz, Seu corpo sofreu uma transformação na ressurreição, porém, continuava sendo o mesmo corpo. Provavelmente, é uma experiência semelhante de que Paulo diz que o crente espera em Ro 8.21-24. Ali ele fala que nós esperamos a redenção do nosso corpo. Aparentemente, a redenção de Cristo inclui o corpo tanto quanto a alma.³² É esta crença que constitui o motivo da reverência que nós exercemos no trato dos cadáveres.

De Adão o homem recebe um corpo físico que é sujeito à morte e decomposição. De Cristo, através da nova relação em regeneração, o homem receberá um corpo espiritual que não é sujeito à morte e decomposição. O corpo do homem não pode existir nesta vida sem o espírito e nem tampouco existirá o espírito durante a eternidade sem o corpo. O corpo serve aqui como tabernáculo do espírito no plano terrestre; servirá também como tabernáculo do espírito no plano celestial.

Um corpo em contraste ao corpo atual

Embora o Novo Testamento não revele tudo que gostaríamos de saber, não deixa a natureza do corpo celestial ser adivinhada pelos teólogos. Através de uma série de contrastes Paulo esclarece em 1 Co 15.42 – 50.

Ele volta para sua ilustração da semente. Como a semente, o corpo físico é semeado em corrupção e ressuscita em incorrupção. O contraste aqui é entre o corpo que é sujeito à decomposição e o que não é sujeito à decomposição.

“Semeiam-se em desonra, ressuscita em glória.” A desonra é o resultado de ser contaminado pelo pecado.

Será ressuscitado em glória para não mais ser contaminado por ele.

O terceiro contraste é que o corpo é semeado em fraqueza e ressuscitado em poder. Nesta vida o corpo tem sido muito limitado. Não pode atingir o máximo do

²⁹ W. T. Conner, *Christian Doctrine* (Nashville: Brodman Press, 1937), p. 313.

³⁰ Kenneth Wuest, *Golden Nuggets from the Greek New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Erdmans publishing Company, 1955), p. 49.

³¹ Lc 24.39; 1 Jo 1.1

³² Veja também Fp 3.21.

propósito divino para ele. No estado eterno o corpo não sofrerá tais limitações.

Quarto, o corpo é semeado em corpo natural mas será ressuscitado em corpo espiritual. Devemos destacar que Paulo não está dizendo que foi semeado corpo e ressuscitado espírito. “O corpo ressurreto será corpo espiritual. Por isso não queremos dizer que será composto de alguma coisa imaterial, vaporosa, e ilusiva. Será corpo em que a vida espiritual do homem predomina.”³³ É semeado um corpo físico (phuxikon) e ressuscitado um corpo espiritual (pneumatikon). Os dois adjetivos têm como sufixos ikon. No grego quando um adjetivo termina por este sufixo o significado é de suficiência para realizar todas as funções indicadas pela palavra à qual está ligado. O corpo espiritual será perfeitamente adequado para realizar as suas funções no plano celestial. É exatamente neste ponto que Paulo ultrapassou o conceito judaico da ressurreição em dizer que o corpo celestial é corpo real, e também, o conceito grego da imortalidade em dizer que a ressurreição é mais do que a restauração das funções físicas e naturais.

Em Filipenses 3.20 – 21, Paulo indica que os cidadãos dos céus aqui na terra esperam a volta do “Salvador, o Senhor Jesus Cristo que transformará o nosso corpo abatido, para ser conforme o seu corpo glorioso, segundo o seu eficaz poder de sujeitar também a si todas as coisas.” É extremamente confortador saber que o corpo celestial será em natureza igual ao corpo glorioso de Jesus que não está mais sujeito nem à morte, nem às limitações deste mundo.

CONCLUSÃO

A teologia do Novo Testamento é *theologia in conspectu mortis*. Portanto, uma das suas doutrinas cardiais é: “O que acontece aos nossos mortos?” A igreja primitiva respondeu esta pergunta com pensamentos antigos e novos, mas jamais pretendia dar todas as informações sobre o além.³⁴ Porém, preparou os fiéis para a morte, ensinando-lhes que o estado posmortis é provisório e apontando-lhes aquele estado final quando ressuscitarão para viver eternamente em corpo celestial com o Senhor Jesus.

³³ Wuest, op. cit., p. 49.

³⁴ Ethelbert Stouffer, *New Testament Theology* (New York: The Macmillan Company, 1961), p. 212.

A importância do jeitinho

Em julho, o consultor Renato Bernhoeft escreveu em sua coluna Brasil S.A. na revista Forbes Brasil um artigo comentando a importância do livro **Dando um Jeito no Jeitinho**, de Lourenço Stélio Rega. Pela repercussão que o artigo teve, transcrevemos aqui trechos do texto de Bernhoeft.*

Um povo que conhece sua cultura e adota em relação a ela uma conduta crítica tem melhores condições para avaliar a importância, os efeitos e a utilidade das influências estrangeiras. E, portanto, consegue reduzir o deslumbramento pelas técnicas e modismos importados ou criados por gurus que se julgam “globais”. O livro de Lourenço Stelio Rega – *Dando um Jeito no Jeitinho, Como ser Ético sem Deixar de Ser Brasileiro* (Editora Mundo Cristão) é uma significativa contribuição para reflexões sobre nossas origens, realidade e perspectivas futuras.

Quem já leu *Ratzes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, ou *O Que Faz o Brasil, Brasil?*, de Roberto DaMatta, vai encontrar em *Dando um jeito no jeitinho* uma ótima resenha desses e de vários trabalhos anteriores, além de uma contribuição peculiar. Depois de introduzir o tema do Brasil do jeitinho, Lourenço discorre sobre “O lado positivo do jeitinho” e “O lado negativo do jeito”, em dois capítulos de agradável e útil leitura.

Empresários, executivos, prestadores de serviço e estudiosos do comportamento encontrarão na obra elementos para entender melhor a conduta e os hábitos de todos nós, brasileiros. Vale também como leitura interessante para estrangeiros que estão chegando ao país junto com o capital externo, em busca de oportunidades no Brasil.

Segundo o etnólogo polonês Malinowski, cultura “é o ambiente artificial e secundário que o homem sobrepõe ao ambiente natural. Isso compreende linguagem, hábitos, idéias, crenças, costumes, organização social, herança na produção, processos técnicos e valores”. Nesse sentido, é importante entender que o Brasil é produto de três raças distintas. Brancos, negros e índios compuseram a miscigenação e sinergia do país e, embora os brancos tenham sido minoria por longo tempo, terminaram impondo muitos hábitos. Ao mesmo tempo, os portugueses que para aqui vieram não trouxeram famílias, pois, diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos, vinham apenas explorar. Desenvolveram, assim, várias “relações ilícitas”, que geraram os primeiros mestiços. Para muitos estudiosos, boa parte do que chamamos “flexibilidade do brasileiro” se origina dessa mescla racial.

Lourenço utiliza em sua análise alguns “indicadores” úteis para entender o cenário nacional. O dilema permanente de nos tornarmos parte do Primeiro Mundo; a existência de “dois brasis”, um desenvolvido e outro subdesenvolvido; a distinção que fazemos entre “festa e prazer”, bastante estudada por DaMatta em seu livro *Carnavais, Malandros*

* Renato Bernhoeft é consultor de empresas, presidente da Bernhoeft Consultoria e membro do Family Business Network, FBN. bernhoeft.forbes@camelot.com.br

e Heróis, a importância do Carnaval e do futebol na psique do brasileiro; a cultura dos relacionamentos nos quais se separam o público do privado; e, por último, a anarquia, a cordialidade, as emoções autênticas, disfarçadas ou “pra valer”. No capítulo do “lado positivo do jeitinho”, o autor transcreve uma frase de Rogério Ekberg: “A situação brasileira não está ruim. Para ficar ruim ainda tem de melhorar muito”.

Diz Lourenço: “Em geral, o jeito é analisado pelo seu lado negativo. Mas ele pode ser ambivalente, isto é, servir tanto para o bem quanto para o mal. Serve para alguém se livrar da norma, ‘quebrar o galho’, mas também para trazer benefícios numa situação difícil ou inesperada. Essa ambivalência do jeito tem raiz na própria natureza do homem, cuja força vital original tem duas faces: de um lado, a tendência para a novidade, o espírito aventureiro que se arrisca, e, de outro, o instinto de autoconservação, de segurança, que não esquece a razão de emergência na viagem”.

Do lado positivo, o autor menciona a inventividade, a criatividade, a função solidária, o lado conciliador e a simpatia que incentiva relações interpessoais – ainda que superficiais. Do lado negativo, registra o modo ilícito de resolver os problemas, o individualismo, a excessiva importância do “aqui e agora”, a corrupção e o desprezo por qualquer conduta ética. Enfim, recomendo a leitura de *Dando um Jeito no Jeitinho* a todos aqueles que imaginam poder simplificar soluções para o país, empresas ou no âmbito da casa, através da importação de algum modelo pronto de outra cultura. Existem respostas nossas que podem surgir como produto natural da melhor compreensão que tenhamos de nós mesmos. E, nesse sentido, o livro agrega valor.

O reflexo do Eu Sou

PINHEIRO, Jorge. *Somos a imagem de Deus*. São Paulo, AGAPE, 2001.

Resenha crítica por Éltton de Oliveira Nunes*.

O livro *Somos a imagem de Deus: caminhos para o diálogo da teologia com a brasilidade* de Jorge Pinheiro é a primeira obra do autor publicada pela editora ÁGAPE. Este texto tem como objetivo editorial apresentar um diálogo da teologia protestante, clássica e contemporânea com a leitura antropológica latino-americana e especialmente brasileira. Seu autor é professor de Teologia em vários seminários no Brasil. Formado em Jornalismo, Teologia e Ciências da Religião.

Seu livro pode ser descrito como um mosaico de textos introdutórios ao estudo da Antropologia Teológica em diálogo com a brasilidade. O próprio autor declara que sua obra é o resultado de necessidades acadêmicas para a área de Teologia e elaborado a partir de discussões em sala de aula. Sua estrutura é irregular e atende ao objetivo do livro, ser uma coletânea de textos sobre o tema. Dividido em seis partes ou capítulos o livro apresenta algumas abordagens da *imago Dei* na história da Teologia e como esta se relaciona com o homem brasileiro, o mundo, a cultura e sua brasilidade. Ao final é apresentada uma lista bibliográfica extensa e variada que revela a interdisciplinaridade do tema abordado e que servirá para aprofundamento dos tópicos apresentados.

Analizando a obra de Jorge Pinheiro podemos nos certificar da necessidade deste texto. Sua apresentação e linguagem são, sem dúvida, sua maior força. A apresentação segue uma estrutura livre sobre a matéria. Existem dois eixos integradores da obra: o primeiro é a *imago Dei*, o conceito de imagem de Deus, o outro é a interdisciplinaridade entre Teologia, Sociologia, Psicologia, História e Antropologia. Esta interdisciplinaridade é aplicada em forma de diálogo para que o leitor possa vislumbrar a possibilidade de uma identidade construída a partir de uma perspectiva cristã da vida e do mundo. A linguagem do autor é clara e os textos são breves e bem escritos.

O autor, no entanto, cometeu algumas falhas. Sua introdução não nos dá uma idéia de estrutura ou mesmo de conteúdo e poderia muito bem servir como conclusão da obra. Os textos são irregulares em forma e tamanho e sua abordagem não é isenta de discussões e deixa a desejar em alguns momentos, verifique sua argumentação sobre as tendências em relação à consistência ontológica do homem e sua conclusão sobre a antropologia correta (pp. 36-38). Quanto à classificação do livro podemos recomenda-lo àqueles que desejam um texto introdutório e interdisciplinar sobre Antropologia Teológica nos níveis de Graduação e Pós Graduação em Teologia. O livro servirá também de auxílio a professores de Teologia e Antropologia, podendo ser utilizado no seu todo ou em partes como artigos separados para discussão. Recomendamos uma apresentação do autor e uma revisão da introdução do livro. O livro pode ser classificado como texto auxiliar das disciplinas de Teologia Sistemática, Antropologia Teológica e Introdução à Antropologia.

*Éltton de Oliveira Nunes, Bacharel em Teologia, Pedagogia e Direito. Pós-graduado em Ciências da Educação. Mestrando em Teologia e Ciências da Religião. Coordenador Acadêmico da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, pastor Batista.