

CHAMADO PARA SERVIR*

Ensaio em Honra ao Dr. Russell Shedd

BIOGRAFIA DE RUSSELL SHEDD

Curtis A. Kregness

Curtis A. Kregness é missionário pela C.B. International, mesma missão do Dr. Shedd, presidente de Edições Vida Nova e professor de Comunicações da Faculdade Teológica Batista Paulistana, em São Paulo.

O caminhão saltava ao longo da estrada tortuosa na montanha, gemendo em protesto contra o peso de passageiros e bagagem. O motorista agarrava a direção, enquanto seus olhos esforçavam-se para perscrutar a escuridão. O missionário Leslie Shedd, sua esposa Della e seus quatro pequenos filhos logo estariam dizendo adeus à Bolívia. Estavam sendo conduzidos à estação ferroviária na primeira etapa de uma longa viagem por terra para o Chile, de onde embarcariam em um navio para Nova Iorque.

Hudson, Helen e Russell, as três crianças maiores dos Shedd, estavam espremidas na parte de trás, junto com a carga do caminhão. Logo o veículo embalou-os, e eles adormeceram. Sonhavam com as aventuras que teriam durante a licença nos Estados Unidos.

Cansado após um longo dia de trabalho, o motorista também dormiu. O caminhão rapidamente saiu da estrada. Não houve tempo para reagir. Caído na vala e extremamente carregado, o veículo tombou e parou com as rodas girando no ar frio da noite.

Leslie e Della Shedd imediatamente pensaram o pior: nossos filhos foram esmagados pela bagagem. O silêncio na parte traseira do caminhão parecia confirmar seus temores. Inspeccionando mais de perto, contudo, perceberam que as crianças continuavam dormindo. Nem mesmo o acidente os havia despertado. Ninguém estava machucado.

AS RAÍZES LATINO-AMERICANAS

Recordando esses eventos da infância, o Dr. Russell Shedd crê que Deus preservou sua vida com um propósito missionário. Filho de missionários, suas raízes latino-americanas, incluindo o nascimento na Bolívia, era a maneira pela qual Deus o estava preparando para uma vida de serviço no Brasil.

A linhagem da família Shedd tem uma história magnífica de serviço cristão. Pesquisas remontam o nome Shedd à Inglaterra do século XVII.¹ Daniel Shed, um dos ancestrais, esteve entre os 25 mil puritanos ingleses que decidiram atravessar o Atlântico entre 1630 e 1642 para uma vida nova na América do Norte.

O teólogo presbiteriano W. G. T. Shedd, outro parente distante, era reputado como o "último teólogo americano realmente expressivo a aderir com obstinação [...] à doutrina de um inferno literal com castigo futuro interminável".² Ele foi professor de teologia sistemática no famoso *Union Theological Seminary*, em Nova Iorque, no final do século XIX.

A mãe de Russell Shedd foi educada na mesma pequena denominação presbiteriana (com cerca de 50 igrejas) do evangelista Billy Graham. Comenta-se que este, aos 17 anos, foi à igreja rural que ela freqüentava, perto de Charlotte, na Carolina do Norte, para solicitar a ordenação. Esta lhe foi negada pelos presbíteros, que acharam Billy Graham muito jovem e com poucos conhecimentos.

UMA FAMÍLIA DE MENTALIDADE MISSIONÁRIA

Russell Philip Shedd nasceu em 10 de novembro de 1929 em Aiquile, na Bolívia, cerca de sete anos depois de seus pais terem iniciado ali a carreira missionária. Era o terceiro de quatro filhos. Seus dois irmãos mais velhos também buscaram ministérios transculturais. Hudson, o

* Extraído do CD-Rom "A BÍBLIA EM AÇÃO – Pregando com os mestres", Ed. Vida Nova.

primogênito, recebeu seu nome de Hudson Taylor, missionário pioneiro na China. Atualmente, é o diretor da *Gospel Mission of South America* e já pregou o evangelho na Bolívia, no Chile e no Uruguai. Sua irmã Helen e o marido, David Ekstrom, têm atuado como tradutores e professores da Bíblia na Guatemala durante mais de 40 anos com a *Central America Mission*. Phyllis, a irmã mais nova de Russell Shedd, casou-se com um professor da *Lexington Christian High School*, em Lexington, estado de Massachusetts, nos Estados Unidos.

A educação primária de Russell Shedd deu-se em uma escola missionária na Bolívia. Ele foi para os Estados Unidos no início da adolescência para completar seus estudos de 2º grau na *Westervelt Home* e na *Wheaton Academy*, na área metropolitana de Chicago, numa transição natural para o *Wheaton College*, onde, em 1949, recebeu o grau de bacharel. Entre seus colegas de faculdade estava James Elliot (martirizado pelos índios auca do Equador). Ele continuou em Wheaton a fim de obter o grau de mestre em estudos do Novo Testamento, na *Wheaton College Graduate School*.

Russell Shedd completou então seus estudos para receber o grau de mestre em teologia (M.Div., conhecido na época como B.D.) no *Faith Seminary*, na Filadélfia, em 1953. Quando tinha 25 anos, recebeu o grau de doutor (Ph.D.) na renomada Universidade de Edimburgo, na Escócia. Sua tese analisava o uso do apóstolo Paulo das concepções judaicas e do Antigo Testamento acerca da solidariedade da raça, tema este transformado em livro.³

Ao voltar para os Estados Unidos em 1955, Russell Shedd aceitou o cargo de professor no *Southeastern Bible College*, em Birmingham, no estado do Alabama. Ali conheceu a aluna Patricia Dunn. A amizade entre eles floresceu até chegar a um compromisso para a vida inteira. Casaram-se em 22 de junho de 1957 e passaram a lua-de-mel na Guatemala.

COM DESTINO A PORTUGAL

Missões constituíam o centro dos planos dos recém-casados. Seis meses após o casamento, foram designados pela *Conservative Baptist Foreign Mission Society* (CBFMS) para o serviço missionário em Portugal. A diretoria da missão tinha apenas 15 anos naquela época, mas experimentara um crescimento vertiginoso no auge da expansão após a Segunda Guerra Mundial, sendo diretamente sustentada por centenas de igrejas batistas que acreditavam na aplicabilidade da Grande Comissão de Cristo nos dias de hoje. Os jovens Shedd passaram oito meses entre essas igrejas, compartilhando suas idéias para o treinamento de liderança em Portugal e obtendo compromissos de sustento para seu empreendimento missionário. No início de 1959, eles avançaram na experiência missionária quando aceitaram um convite para iniciar uma igreja em Long Island. Ela existe ainda hoje como a próspera *Calvary Baptist Church* de Port Jefferson. Os Shedd chegaram em Portugal em agosto de 1959 para iniciar o ensino no seminário batista em Leiria.

Cada membro da equipe missionária portuguesa da CBFMS devia lidar com a responsabilidade ministerial dos outros, além da ênfase em seu trabalho principal. Russell Shedd recebeu o encargo de acompanhar um ministério de literatura em formação, tarefa que ele acolheu com prazer. Era um complemento natural para seu interesse em educação teológica. Esse ministério foi denominado *Edições Vida Nova*. Havia sido fundado com vistas ao fornecimento de textos teológicos básicos e de obras de referência bíblica para estudantes, professores e pastores. Na época, os livros teológicos eram artigo raro em Portugal.

Nos três anos que se seguiram, Russell Shedd sentiu duas sérias limitações impostas ao programa de publicações. Primeira, os altos custos de impressão reduziam imensamente o número de títulos novos que podiam ser produzidos. Segunda, os poucos livros eram vendidos muito lentamente na minúscula comunidade evangélica portuguesa.

Após muitas orações e deliberações, ele e seus colegas decidiram que esses problemas poderiam ser resolvidos olhando-se no sentido sudoeste, para o outro lado do Atlântico. O Brasil compartilhava a língua de Portugal, tinha uma comunidade evangélica grande, que crescia rapidamente, e oferecia baixos custos de produção editorial. O primeiro plano do grupo era que Russell Shedd ficaria dois anos no Brasil tempo suficiente para implantar uma ação editorial em São Paulo e então voltaria para ministrar em Portugal. Três anos depois do dia em que os Shedd chegaram em Portugal, eles pisaram pela primeira vez no Brasil. Era agosto de 1962.

PLANTANDO A SEMENTE

Tão logo estabelecido em São Paulo, Russell Shedd encontrou dois irmãos brasileiros interessados em formar uma sociedade editorial. Após diversos anos, a *Edições Vida Nova* (EVN) brasileira foi reorganizada como empresa sem fins lucrativos. A missão de Russell Shedd nos Estados Unidos proporcionou grande parte do investimento financeiro inicial.

O ano seguinte foi um marco na história de EVN, lembra Russell Shedd, pois foi durante esse período que Deus plantou em seu coração a semente da *Bíblia Vida Nova*. De forma irônica, a concepção da Bíblia de estudo, que tem edificado a vida de tantos obreiros cristãos no Brasil e em todo o mundo, originou-se em um esquema que visava lucro.

Enquanto os sócios de Russell Shedd procuravam maneiras de lucrar no negócio editorial, um deles teve a idéia de adquirir Bíblias baratas da Sociedade Bíblica do Brasil e substituir as capas simples por capas de couro luxuosas, as quais poderiam ser vendidas com uma margem de lucro substancialmente maior. Os pensamentos de Shedd fluíam em outra direção: "Se vamos negociar Bíblias, por que não produzimos uma obra nossa, com notas explicativas, referências a outros textos e auxílios didáticos?". Não havia nada semelhante no Brasil; portanto, uma Bíblia de estudo seria imensamente útil para pastores e obreiros leigos.

Russell Shedd não imaginava que sua idéia ficaria em gestação durante 14 anos, antes do verdadeiro nascimento da *Bíblia Vida Nova*. É importante observar que o projeto da Bíblia foi o que talvez mais pesou na sua decisão de ficar no Brasil, em vez de retornar para o ministério em Portugal.

OBRA DO INIMIGO

Pelo menos alguns problemas que perseguiram o projeto da Bíblia foram sem dúvida obra do inimigo, que podia ver o imensurável valor de tal livro nas mãos de obreiros cristãos de língua portuguesa. O papel para a impressão da Bíblia foi o primeiro obstáculo. Com fundos emprestados da CBFMS, Russell Shedd comprou na Inglaterra papel bíblia tipo "Índia", da melhor qualidade. Naquela época, não havia impostos para importar Bíblias para o Brasil. Acreditava-se que o papel bíblia também passaria livremente nas alfândegas brasileiras. "Mas não era assim. Foi um terrível engano", diz ele. A carga chegou ao Brasil em 1967. Embora oficialmente o papel tivesse sido importado como doação, foi apreendido em Santos. Em 1976, ele viu com seus próprios olhos o papel armazenado em um depósito alfandegário. Finalmente, foi leiloado e revendido à casa publicadora da Convenção Batista Brasileira, no Rio de Janeiro.

O segundo obstáculo foi o processo técnico de produção dos comentários e das notas homiléticas da Bíblia, escritos por Russell Shedd, colegas missionários e líderes de igrejas brasileiras. Depois de compostas fotograficamente, as notas perdiam a cor, tornando extremamente difícil a obtenção de negativos nítidos para a impressão. Shedd comentou: "Se Paul Wilder (missionário americano independente) não tivesse ajudado, talvez nunca publicássemos a Bíblia!". Em 1975, Wilder levou pessoalmente os originais para *El Camino Press*, na Califórnia, onde a Bíblia seria impressa. Quando os especialistas gráficos explicaram que não conseguiriam usar originais tão apagados, Wilder decidiu ficar nos Estados Unidos a fim de buscar uma solução criativa para o problema. Durante um ano inteiro, ele reforçou os originais descoloridos por meio de um processo fotográfico, retocando à mão os negativos um por um. Por incrível que pareça, os filmes usados para a primeira Bíblia de formato grande são usados até hoje!

Russell Shedd considera a conclusão da *Bíblia Vida Nova* e sua popularidade entre os cristãos brasileiros uma das maiores alegrias de sua carreira missionária. "Em meus sonhos mais entusiásticos, nunca pude imaginar que (a Bíblia) venderia tão facilmente", ele diz. "Eu achava que levaria anos para vender uma única edição." A Bíblia está agora em sua 17a. edição. Embora outros editores brasileiros tenham produzido Bíblias de estudo semelhantes nos últimos anos, a *Bíblia Vida Nova* continua muito procurada. Mais de 200 mil exemplares foram vendidos. Russell Shedd diz: "As pessoas comentam constantemente como (a Bíblia) tem sido importante para elas".

Para muitos cristãos brasileiros, o nome Russell Shedd é praticamente sinônimo de *Edições Vida Nova*. Desde seu início humilde em Portugal, EVN cresceu e tornou-se uma das maiores editoras evangélicas do Brasil. Atualmente, comercializa mais de 175 livros. Mas Russell Shedd ainda enxerga muitos campos inexplorados na literatura evangélica brasileira, e diz: "Ainda temos muito que fazer para melhorar a qualidade de nossa literatura. A área de línguas originais da Bíblia precisa de ajuda. Temos muito pouco sobre os pais da igreja. Muito mais poderia ser

publicado sobre os conceitos da Nova Era, do universalismo, do pluralismo religioso, sobre hermenêutica, além de comentários de alto nível".

MOLDANDO UMA GERAÇÃO

Embora a publicação de livros no Brasil fosse uma tarefa importante para Russell Shedd, ela não estava no centro de seu coração. Em 1965, quando recebeu um convite para lecionar na Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP), ele reconheceu a clara orientação de Deus. "Era o que eu queria fazer, para o que originalmente me preparei", ele diz. Russell Shedd ensina principalmente nas áreas de Novo Testamento e de hermenêutica, atuando também no programa de mestrado.

Nas décadas de 60, 70, 80 e 90, os alunos sempre se matricularam animados para suas aulas não por serem academicamente fáceis, mas porque queriam assimilar um pouco da análise penetrante das Escrituras feita por ele. Russell Shedd tornou-se conhecido como o professor que podia apontar a mensagem central de uma passagem bíblica, pois estava ativamente em contato com seu Autor. Seu espírito humilde sempre lhe permitiu orientar os alunos na aplicação direta da Palavra de Deus em suas vidas e ministérios. Suas raízes latino-americanas parecem colocá-lo em vantagem sobre outros professores estrangeiros quanto à identificação das necessidades e dos problemas dos alunos.

Ary Velloso, formado pela FTBSP e pastor da Igreja Batista do Morumbi, em São Paulo, conta uma história pungente que revela a comunicação de Russell Shedd com os alunos e também uma faceta de seu caráter. Ary Velloso diz que um dia Russell Shedd recebeu um misterioso depósito em sua conta bancária. Em vez de apressar-se para gastar o dinheiro, discutiu o assunto com a esposa. "Fico pensando no propósito de Deus para esse dinheiro", ele refletiu.

Algum tempo depois, em uma noite no seminário, aconteceu de ele chegar cedo na sala de aula, onde havia apenas um aluno, ajoelhado, perto de sua cadeira, chorando. Ao cumprimentá-lo, ele viu que o aluno havia chorado e perguntou: "Qual é o problema?". O aluno explicou que um de seus filhos havia morrido de leucemia. Agora, seu segundo filho demonstrava sintomas semelhantes. O médico havia prescrito determinado exame para o menino, mas ele não tinha condições de pagá-lo.

Russell Shedd sorriu. "Suas orações já foram atendidas", disse ao aluno. "Deus colocou o dinheiro em minha conta justamente para sua necessidade." Sentando-se, preencheu um cheque referente à quantia necessária e entregou-o ao aluno espantado.

Outro ex-aluno da FTBSP, Eulália de Andrade Pacheco Kregness, lembra que ele sempre tinha tempo para ouvir os alunos. "No corredor, na sala de aula ou em seu escritório, ele parava para conversar", ela conta. Muitos compartilhavam pedidos de oração. Semanas ou meses depois, ele perguntava especificamente sobre o que havia acontecido. "Você sabia que ele se importava e que estivera orando por aquele pedido", diz ela.

O estilo expositivo de ensino e de pregação do Doutor Shedd moldou toda uma geração de futuros líderes eclesiais brasileiros. Ele comenta: "Os jovens formados de nosso seminário têm uma perspectiva muito diferente daquela da geração mais antiga. Eles são mais abertos, desejam trabalhar com outros grupos evangélicos, são mais flexíveis em estilos de culto...". Embora não seja o único responsável por essa tendência, Russell Shedd certamente exerceu um papel fundamental.

A dedicação de Russell Shedd à educação teológica no Brasil também é provada por sua rejeição de convites para lecionar em seminários nos Estados Unidos. Em 1967, foi convidado a lecionar em um grande seminário batista em Denver, no estado do Colorado. Durante as licenças regularmente programadas nos Estados Unidos, ele decidiu tentar esse trabalho como experiência. Ensinou ali por dois anos em licenças separadas. Durante esse período, Shedd dizia: "Nunca senti que é isso que Deus quer que façamos". Ele sempre voltava para o Brasil com o sentimento de que "sou mais útil aqui (no Brasil)".

Outra escola, a *Trinity Evangelical Divinity School*, nos arredores de Chicago, concedeu-lhe oportunidade de lecionar durante sua licença de um ano. O *Bethel Theological Seminary*, em St. Paul, no estado de Minnesota, também queria que o Dr. Shedd se candidatasse para fazer parte da diretoria da escola, mas ele declinou o convite. Depois teve oportunidade de lecionar no *Wheaton Graduate School*, onde atuou durante um semestre como professor de missões. Ele diz: "Quando (Patrícia e eu) orávamos sobre isso, os convites de fato reforçavam o chamado de Deus para

missões no Brasil".

UM CONFERENCISTA MUITO REQUISITADO

Lecionando havia dez anos na FTBSP, Russell Shedd recebeu um convite para falar em uma conferência missionária nacional patrocinada pela Aliança Bíblica Universitária (ABU) em Curitiba. Era sua primeira participação em uma conferência de âmbito nacional, e isso marcou o início de um ministério como orador que o levaria às fronteiras do Brasil e ao exterior.

Depois de falar no congresso Geração 79, da Mocidade Para Cristo, "sempre houve mais convites (para pregações e preleções) do que eu podia aceitar". Muitos pastores que tentaram agendá-lo para seus púlpitos descobriram que é necessário planejar com pelo menos um ano de antecedência.

A influência de Russell Shedd muitas vezes estendeu-se para fora do Brasil. De 1982 a 1988, por exemplo, ele foi membro da comissão teológica da *World Evangelical Fellowship*. Durante esses anos, escreveu diversos capítulos para livros sobre oração, justificação, culto, igreja e justiça social.

Em 1986, ele foi à Índia para uma série de reuniões sob o patrocínio da Visão Mundial. Ele também fez muitas preleções em Cingapura e no Havaí para o *Haggai Institute*, organização evangélica internacional para treinamento de líderes. No Brasil, tem prestado serviços à comissão de tradução da *Nova Versão Internacional* baseada na Bíblia mais vendida nos Estados Unidos.

Suas aulas e sermões bíblicos muitas vezes tornaram-se base para livros. *Tão Grande Salvação*, sua primeira obra em português, nasceu de mensagens sobre o livro de Efésios apresentadas na conferência da ABU, em Curitiba. Desde então, ele produziu nove outros livros e dezenas de artigos para periódicos.

FILHOS EM DOIS CONTINENTES

Embora muitos comparem o processo de escrita de um livro com a gravidez e o nascimento, Russell Shedd tem outros filhos que ele considera mais importantes. "Tem sido uma grande alegria", ele comenta, "ver nossos cinco filhos andando com o Senhor e procurando servi-lo".

Timothy, o primogênito de Shedd, foi o único filho nascido nos Estados Unidos, antes de sua chegada em Portugal. Ele leciona matemática em uma escola pública em Englewood, no estado do Colorado, e tem duas filhas.

Nathanael, nascido em Portugal, é casado e programador de dados no *Wheaton College*, em Wheaton, estado de Illinois.

Peter também nasceu em Portugal. É casado e reside na Alemanha.

Helen é solteira e mora com seus pais em São Paulo. Ela ministra a líderes que trabalham com crianças de rua e é aluna do curso de mestrado em teologia do Novo Testamento na FTBSP.

Joy estuda enfermagem. É casada e mora na Alemanha. Ela serviu durante dois anos no navio missionário *Doulos*, onde conheceu o marido.

CERTO ENIGMA

Mais de 30 anos no país deram a Russell Shedd uma perspectiva singular da igreja evangélica brasileira. Um dos avanços emocionantes durante esse período tem sido o interesse do país em missões mundiais, que vem crescendo intensamente. Ele cita Edison Queiroz, um de seus ex-alunos na FTBSP, como pioneiro desse movimento. Edison Queiroz foi presidente do COMIBAM (Comissão Missionária ibero-americana), organização formada para promover o treinamento e o envio de missionários transculturais latino-americanos.

Outra tendência que Russell Shedd ressalta é um interesse nacional em reavivamento. Ele percebe "uma expectativa, uma espera no Senhor, e algumas coisas incomuns acontecendo" em igrejas onde ministrou.

Finalmente, ele identifica uma abertura maior quanto a grupos carismáticos entre as denominações protestantes tradicionais. "O muro divisório está ruindo", ele diz. "Hoje muitas igrejas estão dispostas a reconsiderar sua postura em relação ao movimento carismático."

Ele mesmo tem constituído certo enigma para batistas brasileiros tradicionais, com quem está associado no nível de igrejas locais. Embora seja firme defensor das doutrinas batistas baseadas na Bíblia, ele desafia as tentativas de colocar um rótulo denominacional em sua teologia. Para ele, a fidelidade às Escrituras é mais importante do que a lealdade a um grupo ou a outro. Há quem

fique perplexo com essa abordagem que não se prende a regras, mas a maioria das pessoas tem profundo respeito por seu caráter cristão. Mesmo alguns que discordam de suas posições teológicas, sem dúvida ouvem atentamente sua interpretação de passagens bíblicas centrais. Russell Shedd parece ter a rara capacidade de discordar de maneira gentil. Um bom exemplo dessa qualidade são suas idéias acerca da escatologia. Ao mesmo tempo em que ressalta os perigos da concepção liberal da história chamada "escatologia realizada", ele critica a linha escatológica de Hal Lindsey, que sugere que "os eventos do fim não têm realmente nada a ver conosco".⁴ A verdade, ele salienta, encontra-se em outro lugar, em uma perspectiva que despreza uma cronologia detalhada de eventos e enfatiza a responsabilidade sensata da igreja pela evangelização mundial diante da volta de Cristo, após um período de sofrimento e martírio.

CURRICULUM VITAE

ESCOLARIDADE

Diploma Wheaton College Academy (1946).

Bacharel em Artes Wheaton College (1949) com especialização em Bíblia e em grego.

Mestre em Artes Wheaton Graduate School of Theology (1951) com especialização em Novo Testamento. Tese: *The Origin and Destination of the Fourth Gospel*.

Bacharel em Teologia Faith Theological Seminary (1953).

Doutor em Filosofia Universidade de Edimburgo (1955). Tese: *St. Paul's Use of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity*.

Ordenação Hydewood Park Baptist Church, em North Plainfield, NJ (1953).

EXPERIÊNCIA

1. Southeastern Bible College, em Birmingham, AL (1955-56).

2. Pastor da Hydewood Park Baptist Church, em North Plainfield, NJ (1956-57).

3. Fundador e pastor da Calvary Baptist Church, em Port Jefferson Station, NY (1959).

4. Missionário pela Conservative Baptist Foreign Mission Society (1958 em diante).

5. Professor de Novo Testamento no Seminário Teológico Batista de Leiria e Lisboa (1959-62).

6. Professor de Novo Testamento na Faculdade Teológica Batista de São Paulo (1965 em diante).

7. Diretor do Departamento de Novo Testamento e Exegese (1980 em diante).

8. Professor visitante de Novo Testamento no Conservative Baptist Theological Seminary em Denver, CO (1967-68 e 1977-78).

9. Professor visitante de Novo Testamento e Missões na Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, IL (1981-82).

10. Professor visitante de Missões na Wheaton Graduate School of Theology, em Wheaton, IL (1988).

11. Professor visitante do Seminário Batista do Grande ABC, em Santo André, SP.

12. Professor assistente do Instituto Haggai para Treinamento Avançado de Líderes, em Cingapura, no Havai e no Brasil (1988 em diante).

13. Fundador e pastor da Igreja Batista Jardim das Oliveiras, em São Paulo, SP, e da Igreja Batista Vida Nova, em São Paulo, SP. Dirigente da Igreja Batista do Jardim São Luiz, em São Paulo, SP.

14. Pastor da Metropolitan Chapel, em São Paulo, SP (1971-73 e 1978-81).

SOCIEDADES PROFISSIONAIS E ECLESIASTICAS

Institute for Biblical Research (1970-82).

Evangelical Theological Society (1953 em diante).

Theology Commission: Faith and Life Study Unit da World Evangelical Fellowship (1982-88).

Fraternidade Teológica da América Latina (1970 em diante).

Associação Brasileira de Evangelização (1983-90).

Comissão de Tradução da Nova Versão Internacional da Bíblia (1989 em diante).

Fundador e Diretor de Edições Vida Nova no Brasil (1962-1991). Editor-chefe (1992 em diante).

PUBLICAÇÕES: LIVROS

Man in Community, Epworth Press (1958) e Eerdmans (1962).

Editor da *Bíblia Vida Nova* (1977).
Tão Grande Salvação: uma exposição de Efésios, ABU Editora (1978), Vida Nova (1988).
Andai Nele: uma exposição de Colossenses, ABU Editora (1979), Vida Nova (1988).
Disciplina na Igreja, Vida Nova (1983).
Escatologia do Novo Testamento, Vida Nova (1983).
Alegrai-vos no Senhor: uma exposição de Filipenses, Vida Nova (1984).
A Justiça Social e a Interpretação da Bíblia, Vida Nova (1984).
Adoração Bíblica, Vida Nova (1987).
Lei, Graça e Santificação, Vida Nova (1990).
O Mundo, a Carne e o Diabo, Vida Nova (1991).
Nos Passos de Jesus: uma exposição de 1 Pedro, Vida Nova (1993).
A Solidariedade da Raça: o homem em Adão e em Cristo, Vida Nova (1994).
O Livro e os Livros, manuscrito solicitado pela ABEC (Associação Brasileira de Editores Cristãos), aguarda publicação.

PUBLICAÇÕES: ARTIGOS E ENSAIOS

"Multiple Meanings in the Gospel of John" em *Biblical and Patristic Studies*, editado por Gerald Hawthorne, Eerdmans (1975).
"O Pecado e a Salvação na América Latina" em *O Presente, o Futuro e a Esperança Cristã*, editado por Valdir Steuernagel, ABU Editora (1980).
"Social Justice and the Interpretation of the Bible" em *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, editado por D. A. Carson, Paternoster (1984).
"Biblical Worship in the New Testament" em *The Church in the Bible and the World*, editado por D. A. Carson, Thomas Nelson (1985) e Paternoster (1987).
"Prayer and the Preparation of Christian Leaders" em *Teach Us to Pray*, editado por D. A. Carson, Baker (1990) e Paternoster (1990).
"Justification and Personal Christian Living" em *Right with God*, editado por D. A. Carson, Paternoster (1992).
"An Evangelical Looks at Liberation Theology" em *Trinity World Forum*, v. 7, n. 2 (1982).
"Riqueza, Conceito Cristão de" em *Enciclopédia HistóricoTeológica da Igreja Cristã*, editado por Walter E. Elwell, v. 3, Vida Nova (1990).
"Fé Segundo Tiago" em *Revista Teológica* do Seminário Teológico Batista do Sul.
"Bíblia: o Absoluto e o Relativo" em *O Jornal da Bíblia* (dezembro de 1991).
"Unidade: o Desafio da Igreja Hoje" em *Raio de Luz* (1990).
"O Novo Nascimento" em *Raio de Luz* (1993).
"Hermenêutica Bíblica" em *Vox Scripturae*, v. I, n. 2 (1991).

PALESTRAS

1974
Seminário Teológico Batista do Sul "Corpo de Cristo em 1 Coríntios".
Seminário Independente Batista de Campinas "Adoração".
1976
Congresso Missionário da ABU Estudos sobre Efésios.
Encontro de Pastores da SEPAL "Ministério".
1979
CLADE II "O Conceito de Pecado na América Latina".
Congresso Geração 79 Estudos sobre Colossenses.
1980
Seminário Teológico Batista do Sul "Escatologia".
1982
Encontro de pastores promovido pela Visão Mundial, em Belo Horizonte quatro estudos sobre "O Ministério Cristão".
1983
Congresso Brasileiro de Evangelização "Santificação".
Encontro de pastores promovido pela Visão Mundial, em Recife "Uma Visão Bíblica de Ministério".

1984

Retiro de pastores batistas do Rio de Janeiro "O Ministério em 2 Coríntios 26" e "O Pastor Mestre".

Seminário Teológico Batista do Paraná "Exposição da Palavra".

Seminário Mineiro, em Belo Horizonte "Adoração".

1985

Seminário Batista do Oeste, em Campo Grande, MS.

Seminário Betel Brasileiro, em João Pessoa, PB "Estratégias Missionárias Paulinas em Atos".

Retiro de pastores batistas do Mato Grosso do Sul.

Retiro de pastores batistas do Paraná "Lei e Graça".

Seminário Batista Filadélfia, em Campinas "Estratégias Missionárias".

Seminário Teológico Betel no Rio de Janeiro "Adoração".

1986

Retiro da Ordem de Pastores Batistas de Minas Gerais "Adoração".

Seminário Teológico Batista de Dourados, MT "Sermão Expositivo".

Seminário Bíblico Batista do Rio de Janeiro.

Encontro de Líderes e de Pastores promovido pela Visão Mundial, em São Luiz, MA "A Pessoa, Obra e Ação do Espírito Santo".

Seminário Teológico Batista Fluminense de Campos, RJ "Adoração" e "Escatologia".

Encontro de pastores no sul da Índia (estado de Kerala) "As Implicações da Teologia da Libertação na Evangelização".

1987

Seminário Batista de Campos, RJ "Tiago", "Lei e Graça".

1988

Retiro de pastores batistas de Santa Catarina.

Seminário Bíblico Mineiro "Escatologia", "Homilética Expositiva".

Seminário Batista Regular de Juazeiro do Norte, CE "Exposição Bíblica".

Faculdade Teológica Batista de Brasília "Os Dons e o Amor 1 Coríntios 12.14".

Seminário Teológico Batista de Laranjeiras "Escatologia".

Seminário Teológico Batista Fluminense de Campos, RJ "Teologia da Oração".

1989

Retiro de pastores batistas do estado de São Paulo.

Reunião anual de pastores das igrejas congregacionais do Brasil, em Mendes, RJ "Exposição de 1 Pedro".

Retiro dos missionários batistas canadenses, em Natal, RN "Exposição de 1 Pedro".

Reunião dos pastores batistas do Espírito Santo "Hermenêutica".

Seminário e Instituto Bíblico Betel Brasileiro "Bases Bíblicas da Unidade da Igreja".

Encontro de pastores promovido pela Visão Mundial, em Fortaleza, CE "Bases Bíblicas da Unidade da Igreja".

Seminário Teológico Betel do Rio de Janeiro "O Mundo, a Carne e o Diabo".

1990

Encontro dos missionários da British Baptist Mission "Secularização, o Mundo, a Carne e o Diabo".

Encontro de missionários da Unevangelized Fields Mission, em Belém, PA "Sabedoria Celestial para a Vida Diária em Tiago".

Congresso Geração 90, em Brasília "Os Heróis da Fé e a Corrida da Fé em Hebreus 11, 12".

Encontro de pastores da Igreja Cristã Evangélica, em Anápolis, GO "A Igreja e o Mundo no Século XXI" e "Os Dons do Espírito".

Instituto e Seminário Bíblico de Londrina, PR "O Pastor Líder" e "O Novo Nascimento".

Seminário Teológico Presbiteriano de Belo Horizonte "Exposição da Palavra".

Consulta da Associação de Evangelização do Brasil, em São Paulo, SP "Bases Bíblicas da Unidade da Igreja".

Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas "Exposição das Epístolas Pastorais".

Seminário Teológico Metodista Livre "Missão da Igreja".

1991

Seminário Teológico Presbiteriano de Goiânia, GO "Solidariedade da Raça Humana".

Seminário Teológico Presbiteriano JMC, em São Paulo, SP "Batalha Espiritual".
 Encontro de pastores e líderes batistas do Piauí "Exposição da Palavras".
 Reunião anual das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil, em São Luiz, MA "Ação Social da Igreja" e "Exposição".
 1992
 Pastors' Conference, El Camino Baptist Church, em Tucson, AR "The Supremacy of God in Missions".
 Congresso Geração 92, em Campina Grande, PB "Exposição de Filipenses".
 Encontro de pastores da Igreja Missionária, em Londrina, PR "Escatologia do Novo Testamento".
 Encontro de pastores da SEPAL, em Arujá, SP "A Vida Devocional do Pastor no Pastorado".
 1993
 Encontro de líderes e pastores, em Cambuquira, MG "Exposição de 1 Pedro".
 Encontro anual dos pastores das igrejas congregacionais do Brasil, em Águas de Lindóia, SP "Avivamento e Ética".
 Seminário da JUVEP, em João Pessoa, PB "A Importância da Palavra".
 Encontro de pastores batistas da Bahia, em Feira de Santana, BA "Os Dons do Espírito Santo".
 Encontro de pastores da SEPAL, em Águas de Lindóia, SP "O Homem de Deus Segundo o Coração de Deus".
 Encontro de pastores promovido pela Associação Missionária Maranata, em Xerém, RJ "A Unidade da Igreja".
 Seminário Teológico Batista do Sul "Avivamento Bíblico".
 Congresso Despertar 1993, em Brasília "Missões e o Discipulado", publicada no guia do congressista, em Campinas, JUMOC.
 Encontro nacional da APEC para pastores e líderes "Paternidade Responsável".
 Seminário Teológico no Nordeste, em Recife, PE "Missões no Livro de Efésios".
 Encontro sobre ética e avivamento, em Goiânia, GO "Avivamento e Ética".
 Encontro para pastores sobre avivamento, em Vitória, ES.
 Primeiro encontro nacional sobre batalha espiritual, em Valinhos, SP "O Mundo e a Carne".
 Encontro de pastores e líderes sobre hermenêutica, em Manaus, AM "Hermenêutica Bíblica".
 Seminário Betel do Rio de Janeiro "Os Anjos e os Dons".
 Instituto Bíblico Palavra da Vida, em Recife, PE "Exposição de Efésios".
 Primeiro congresso brasileiro sobre missões transculturais, em Caxambu, MG "Base Bíblica de Missões".
 Seminário e Instituto Bíblico do Brasil Central, em Anápolis, GO "Hermenêutica Bíblica".
 Encontro da SEPAL para pastores, em Arujá, SP "Desafio para uma Vida de Submissão à Palavra".
 1994
 Retiro da Ordem de Pastores Batistas do Estado de São Paulo "Implicações da Cristologia para o Fim do Século" e "Misticismo".
 Encontro de pastores das igrejas congregacionais, em Boa Viagem, CE "Os Dons e os Anjos: Exposição de 1 Coríntios 12:14".

A CRISTOLOGIA DA DIVINDADE EM MARCOS 14.58

Ellis Earle

E. Ellis, Ph.D., é professor de teologia no Southwestern Baptist Theological Seminary, nos Estados Unidos. É membro da Society of Biblical Literature e membro-fundador do Institute for Biblical Research.

A discussão entre Jesus e os teólogos e "clérigos" judeus que finalmente ocasionou sua condenação à morte foi uma controvérsia sobre a interpretação das Escrituras. Isso se revela não apenas nos debates apresentados nos evangelhos como *midrashim yelammadenu*, mas também na reação à atitude de Jesus de perdoar os pecados e às afirmações que fez em seu julgamento,

quando acusado de blasfêmia (Mc 2.7; 14.64).

Ao perdoar pecados em seu próprio nome, isto é, como Filho do homem, Jesus assume implicitamente uma prerrogativa de Deus e, assim, incita um intercâmbio com os escribas, ou seja, os estudiosos das Escrituras. Jesus e eles pressupõem o ensino bíblico de que apenas Deus pode perdoar pecados. Para essa questão teológica, ambos têm uma base comum de argumentação nas Escrituras canônicas recebidas e, contra a postura da escola da "história das religiões", quaisquer paralelos anedóticos na literatura apócrifa judaica ou pagã são provas duvidosas para o assunto em Marcos.

Com seu ato de perdão, Jesus dá uma pista de sua misteriosa auto-designação, "o Filho do homem", insinuação que os escribas entendem melhor do que os outros. Ao curar o paralítico, novamente em seu próprio nome, ele intensifica o ato verbal, visto que todos ali também pressupõem a concepção bíblica que relaciona morte com pecado e cura com o poder de Deus e, mais ainda, que atribui somente a Deus a autoridade para dar vida ou (verdadeiramente) tirá-la. Dificilmente Jesus deixa subentendida apenas uma reivindicação messiânica humana, pois parece não haver nenhuma tradição judaica no sentido de o Messias ou qualquer outra criatura ter o direito de perdoar pecados sob sua própria autoridade. Além disso, Jesus não fala como um agente, sacerdotal, profético ou angélico, assegurando ao homem o perdão de Deus, nem oferece um perdão provisório de um tribunal humano a ser ratificado posteriormente por Deus. Ele faz uma afirmação clara daquilo que ele e os teólogos sabem ser prerrogativa de Deus e passa a ratificá-la por sua própria palavra de vida ao paralítico.

Os estudiosos das Escrituras, pela primeira vez aqui nos evangelhos, não são representados como maldosos ou preconceituosos em relação a Jesus. Eles expressam um juízo refletido com base em seu entendimento bíblico e, se Jesus for apenas um homem, estão plenamente justificados. Acusam Jesus de blasfêmia pelas mesmas razões implícitas mas pronunciadas explicitamente na única outra passagem dos evangelhos (antes do julgamento) em que aparece a acusação de blasfêmia, João 10.33:

"... te apedrejamos... por causa da blasfêmia, pois sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo".

O ataque não pronunciado dos teólogos nos sinópticos reflete a percepção aguda, embora hostil, da implicação da palavra e do ato de Jesus, contrastada com a apreensão superficial das multidões, em Mateus 12.8. Isso prepara o caminho para a segunda e principal acusação de blasfêmia feita contra Jesus, em seu julgamento.

Nos relatos sinópticos do julgamento, a pergunta do sumo sacerdote e a resposta de Jesus formaram as questões cristológicas usuais:

"És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou, e vereis o Filho do homem assentado à direita do Todo-Poderoso (Sl 110.1) e vindo com as nuvens do céu" (Dn 7.13)(Mc 14.61c-62)

O sumo sacerdote pergunta sobre a identidade entre Jesus e o Messias real predito, com uma alusão a Salmos 2.7 e/ou a 2 Samuel 7.13 e s. Jesus responde afirmativamente, mas passa a definir os títulos "Messias" e "Filho de Deus" sob aspectos do "Filho do homem". Ele se sujeita à acusação de blasfêmia não ao afirmar que era o Messias, o que no judaísmo não constituía alegação blasfema, mas pela outra definição de seu messianismo, combinando Daniel 7.13 e s. (o Filho do homem) com Salmos 110.1 (o Senhor de Davi assentado à direita de Deus).

Embora os processos de julgamento sejam bastante sintetizados pela tradição dos sinópticos, eles refletem um debate bíblico sobre a natureza das reivindicações messiânicas de Jesus. De fato, para um veredicto *teológico* contra Jesus, tiveram de fazer perguntas de interpretação bíblica. Representam o clímax para o qual Marcos (ou melhor, a tradição sinóptica subjacente) havia preparado seus leitores:

O "dono da vinha" enviou seu "filho amado". "O mesmo Davi chama-lhe Senhor; como, pois, é ele seu filho?" "Então verão o Filho do homem vir nas nuvens, com grande poder e glória."

A acusação de blasfêmia no julgamento é totalmente compreensível se o Sinédrio entendeu que Jesus havia interpretado Daniel 7.9-14 mediante Ezequiel 1.26 e ss. como uma teofania aplicada a si mesmo e, assim, que havia afirmado sua posição e seu papel divinos. A acusação implícita anterior (Mc 2) pode explicar também a ordem expressa de vez em quando por Jesus para que houvesse silêncio sobre sua pessoa e obra. Nesse caso, evidentemente a ordem era dada não porque seu messianismo fosse em certos aspectos futuro (*cf.* Schweitzer) ou apolítico (por exemplo, Dunn), características bastante inócuas, mas pelo fato de envolver prerrogativas divinas

e uma manifestação de divindade que Jesus revelaria a seu próprio modo em seu julgamento. A ordem na transfiguração abordava explicitamente tal faceta de seu messianismo. O mesmo é verdade sobre o silenciamento dos demônios nos exorcismos, conforme Wiliam Wrede corretamente observou:

"Os demônios... têm esse conhecimento [sobre Jesus]; é o de seres sobrenaturais. E o objeto de seu conhecimento é igualmente sobrenatural; não é o Jesus humano como tal, mas o Jesus sobrenatural preparado com o *pneuma* o Filho de Deus".

Todos esses aspectos, vistos num conjunto, afirmam que "o segredo messiânico" da tradição sinóptica, incluindo Marcos, não é o segredo de alguma característica humana da pessoa do Messias, mas um segredo de sua posição como "Filho de Deus", o segredo de sua divindade.

Assim, a acusação de blasfêmia é uma chave importante para entender tanto o "segredo messiânico" quanto o sentido do termo Filho do homem, conforme Jesus revela em seu julgamento as conotações enigmáticas anteriores do termo. Isso sugere que Daniel 7.13 e s. era afirmado por Jesus e, assim, entendido por seus acusadores como indicador da figura messiânica "adâmica", aludindo ao salmo 8 e a Gênesis 1.26 e ss., e a uma manifestação de Javé em Seu trono em "figura semelhante a um homem", fazendo referência a Ezequiel 1.26 e a Gênesis 1.26 e s. Com esse entendimento, a acusação tem um fundamento lógico na auto-identificação de Jesus com o Filho do homem, em Daniel 7. Contudo, provavelmente não se baseava apenas nessa afirmação, mas também, e talvez mais significativamente, na alegação de Jesus de destruir e reconstruir o "santuário em três dias".

A acusação pelas testemunhas no tribunal é expressa em Marcos 15.48 da seguinte forma:

"Nós o ouvimos declarar: Eu destruirei este santuário(edificado por mãos *cheiropoietos*) e em três dias construirei outro(não por mãos *acheiropoietos*)".

A frase aparece em Mateus, Marcos e João, e provavelmente é pressuposta em Atos. No entanto, os relatos variam de maneira considerável, sugerindo que cada um deriva (parcialmente) de uma ou de mais tradições anteriores independentes. Isso se encaixa perfeitamente com outros aspectos do julgamento, conforme veremos abaixo, e há bons motivos para ser colocado ali historicamente.

Tanto em Mateus (26.59 e s.) quanto em Marcos (14.57), a acusação é representada como "testemunho falso", e Jesus reage com um silêncio neutro. As testemunhas entendem aquilo como uma referência à construção do santuário de Jerusalém (*naos*); contudo, Marcos e talvez Mateus restringem nitidamente essa compreensão. O texto levanta diversas questões: qual era a forma original de referência ao santuário? Em que sentido o testemunho a esse respeito é considerado "falso"? Qual é o significado dos termos "santuário", "construir" e "três dias"?

Nos evangelhos, o templo de Jerusalém nunca é objeto de qualquer ameaça por parte de Jesus, embora ele o chame de "vossa casa", referindo-se à cidade que o rejeitou, e preveja que outros o destruirão. Ele jamais expressa qualquer intenção de reconstruir tal santuário. Contra uma interpretação tradicional desse texto, aqui o santuário (*naos*) não alude à predição de Jesus sobre o conjunto do templo (*hieron*), em Marcos 13.2, conforme Eta Linnemann percebeu corretamente, ou a qualquer outra afirmação de Jesus sobre o templo de Jerusalém. A referência ao santuário em Jerusalém é parte da falsidade da alegação das testemunhas que Marcos contrapõe com seus qualificadores "edificado por mãos humanas" e "não (construído) por mãos humanas".

É quase certo que as expressões "edificado por mãos humanas" e "não (construído) por mãos humanas" não sejam originais do discurso de Jesus ou da acusação: (1) estão ausentes de Mateus 26.61, que a esse respeito é "mais simples e original", da acusação subsequente em Marcos 15.29 e da tradição joanina das palavras de Jesus, cuja forma R. Bultmann considerou "relativamente original"; e (2) no contexto do julgamento, as expressões não fazem muito sentido na boca das testemunhas falsas e diminuem a força da acusação. Muito provavelmente, constituem um acréscimo editorial de Marcos para extrair o sentido real da afirmação de Jesus e distinguir entre os aspectos verdadeiros e os falsos da acusação.

Na igreja neotestamentária, Estêvão é o primeiro a associar "coisas feitas por mãos humanas" com o templo. Em seu discurso em Atos 7.48, ele inclui o santuário entre as coisas "feitas por mãos humanas". Mas, ao citar Isaías 66.2, "a minha mão que fez todas estas cousas" (At 7.50), ele amplia a referência para aplicá-la a toda a criação presente. Estêvão oferece assim o fundamento exegético para outros empregos da expressão "feito por mãos humanas"/"não feito por mãos

humanas" nas missões helenísticas, com referência às realidades de criação presente e criação ressurreta, era presente e era escatológica, antiga aliança e nova aliança, respectivamente. Com esse entendimento, em 2 Coríntios 5.1 Paulo pode contrastar "a casa terrestre" (*he epigeios oikia*) com "da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos", isto é, a criação presente em Adão com a criação ressurreta incorporada no Cristo exaltado. Ou, em Efésios e Colossenses, ele pode contrastar a circuncisão da antiga aliança "por mãos humanas" com a circuncisão "não por intermédio de mãos", explicada como a identificação comunitária do fiel com a morte e a ressurreição de Cristo. Semelhantemente, Hebreus (9.11,24) explica a expressão "não feito por mãos" como "não desta criação" e descreve a exaltação do Cristo ressurreto como a entrada nos lugares santos (*hagia*), isto é, o santuário "não feito por mãos", no céu. Diante desse contexto, as expressões "feito por mãos humanas" e "não feito por mãos humanas" têm um emprego muito bem definido dentro das missões dos helenistas cristãos. Eles se referem respectivamente à criação presente e à criação da ressurreição, sendo esta última às vezes expressa em termos da ressurreição de Cristo e outras vezes como sua identificação ou associação com o templo escatológico.

A oração "construirei outro [santuário]" (Mc 14.58) pode ser uma citação errada de um discurso de Jesus feita pelas testemunhas. De acordo com algumas tradições judaicas, o Messias deveria construir um novo templo; segundo outras, era Deus quem o faria. Entretanto, nas palavras de Jesus, é o mesmo santuário que é destruído e reconstruído, como mostram os paralelos:

"... tu que destróis o santuário e em três dias o reedificas!" (Mc 15.29); "Posso destruir o santuário de Deus e reedificá-lo em três dias" (Mt 26.61); e "Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei" (Jo 2.19).

A identificação do santuário destruído com o reedificado exclui outra interpretação tradicional que associa o templo destruído com o sistema religioso judaico e o templo reedificado com a igreja, embora esse ponto de vista aproxime-se do significado das palavras de Jesus interpretadas por Marcos.

Creio que a pista decisiva para o significado pretendido por Jesus são as palavras "em três dias". Segundo o comentário de Donald Juel, "parece duvidoso que a expressão seja uma referência à ressurreição [de Jesus]". Considerando-se o uso de tal expressão ou de seu equivalente anterior em Marcos, pode-se falar de maneira mais incisiva: "em três dias" aponta para a ressurreição de Jesus. Diante de outros usos de *acheiropoietos* nas missões helenísticas para aludir à nova criação surgida com a ressurreição de Cristo, o santuário "não [feito] por mãos humanas", em Marcos 14.58, confirma esse entendimento da expressão "em três dias".

Marcos, então, usa o santuário destruído e reedificado em três dias para referir-se ao corpo de Jesus. Nesse sentido, concorda com a interpretação mais explícita em João 2.21 e com a referência mais alusiva encontrada em Mateus, uma menção de Jesus como "o santuário de Deus". Ele preparou seus leitores para essa identificação pelo *midrash* sobre os lavradores maus, em que Jesus identifica-se com a pedra rejeitada que se torna a pedra angular do templo escatológico.

Teologicamente mais significativo é o fato de Marcos atribuir a Jesus a alegação de ressuscitar dos mortos "em três dias", uma alegação de divindade que dificilmente poderia ser feita de maneira mais forte. Se o sumo sacerdote também suspeitasse de que tal alegação estava implícita quando Jesus falou do santuário, é compreensível que ele considerasse essa afirmação, tanto quanto a alegação de ser o "Filho do homem", como motivo suficiente para a acusação de blasfêmia de que Jesus era culpado. A cristologia da divindade insinuada no perdão de pecados que Jesus realizou em Seu próprio nome, em Marcos 2, torna-se explícita no julgamento, ao identificar-se com o Filho do homem, de Daniel 7, e, talvez mais ofensivamente, também em sua alegação velada de ressuscitar dos mortos.

Marcos alude à divindade de Jesus em contextos diferentes de 14.58. Em harmonia com o episódio pré-sinótico de "Jesus e João Batista", ele começa citando Isaías 40.3 (1.2) e termina com menções de Salmos 2.7 e Isaías 42.1 (1.11). É possível que Marcos 1.2,11 sejam *testimonia* selecionadas dos *midrashim* anteriores em que a compreensão cristológica de tais passagens foi elaborada. Ao contrário de Mateus e Lucas, Marcos 1.2 une Isaías 40.3 com uma referência implícita à vinda de Deus "ao seu templo" (Mt 3.1):

"Eis aí envio diante da tua face [isto é, a do Filho de Deus] o meu mensageiro, o qual preparará o teu caminho; voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor (*kuriou*), endireitai as

suas veredas".

A alusão de Marcos à vinda do Senhor a seu templo não se refere, afirmo, ao templo herodiano, mas à sua moradia encarnada em Jesus, o Filho do homem, e prepara o leitor perspicaz para a tipologia do santuário que será desenvolvida posteriormente no evangelho. Marcos está bem consciente de que os textos hebraicos referem-se à vinda do Senhor como redentor (Is 40.3) e juiz (Ml 3.1) de Israel, e nessa percepção ele os expõe para fazer uma identificação *cum* distinção de Iavé com Jesus Cristo, o Filho de Deus (Mc 1.1).

O evangelista usa também os milagres de Jesus para apresentá-lo como aquele que, por sua palavra soberana, controla a natureza (4.35-41; 6.45-52), confere vida aos mortos (5.21-42), cria a matéria (6.32-44; 8.1-10) e decreta a morte (11.12 e ss., 20-25). Embora, ao contrário de João, ele não chame tais fatos de "sinais", fica claro que, não menos que João, Marcos os considera indicadores de Jesus como aquele que por sua própria autoridade manifesta poderes exclusivos de Deus.

Obviamente, a apresentação que Marcos faz de Jesus como Deus é velada, como a do próprio Senhor, e representa apenas um aspecto da realidade de múltiplo esplendor da pessoa singular de nosso Senhor. Está de acordo com a cristologia de outros escritores neotestamentários e com o monoteísmo impreciso do Antigo Testamento, em que Deus é visto como uma unidade na pluralidade. Contudo, isso levanta um problema para os que definem o monoteísmo em categorias unitárias (posteriores) e, então, lêem essa definição dentro do judaísmo pré-cristão.

A complexidade da doutrina da pessoa de Jesus Cristo no Novo Testamento fica evidente a partir de três séculos de exegese e de discussões patrísticas e, pessoalmente, com base em meu próprio arianismo durante o período universitário. Entretanto, no reavivamento do sentimento unitário em alguma teologia contemporânea, semelhante à do século XVIII, pode ser proveitoso recordar alguns textos bíblicos e a exposição que desviou a igreja de tais conclusões e levou-a para a afirmação do Deus trinitário: Pai, Filho e Espírito Santo.

SER TEÓLOGO NO TERCEIRO MUNDO

Richard J. Sturz

Richard Julius Sturz, Th.M., com vários estudos doutorais, foi professor titular da divisão de Teologia Sistemática da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, sendo conhecido como autor e conferencista no Brasil.

INTRODUÇÃO

Nem todos são teólogos. Poder-se-ia acrescentar também, jocosamente, que nem todos os teólogos "profissionais" são verdadeiramente teólogos. Para complicar ainda mais a situação, a tarefa de fazer teologia em um contexto transcultural é bem diferente de trabalhar dentro do próprio contexto. Não pude deixar de sorrir quando o editor de uma recente compilação de artigos sobre justificação sentiu-se forçado a observar que alguns colaboradores do Terceiro Mundo não eram tão rigorosos quanto os do Primeiro Mundo. Ele poderia muito bem ter acrescentado, caso lhe tivesse ocorrido, que os teólogos do Primeiro Mundo tendem a ser bem mais paroquianos do que os do Terceiro Mundo! A diferença é que muitas vezes eles não estão conscientes de seus horizontes limitados.

Voltemos à primeira afirmação: "nem todos são teólogos". É um ponto discutível, independentemente de todos nós sermos ou não de alguma forma teólogos. Assim como qualquer pessoa que reflita sobre as peculiaridades da vida é um filósofo, do mesmo modo qualquer indivíduo que medite sobre as questões de Deus, justiça e sofrimento é, em certo sentido, um teólogo. A reflexão sobre os grandes tópicos da vida faz com que tanto o homem do povo quanto o catedrático se tornem teólogos. Obviamente, um talvez seja mais "rigoroso" do que o outro, mas talvez não esteja necessariamente mais próximo da verdade. Portanto, os que estudam apenas as matérias "práticas" no seminário não escapam com isso da teologia nem deixam de ser teólogos.

Poucos teólogos do Atlântico Norte têm a oportunidade de refletir sobre essas questões e sobre

suas implicações em aspectos de uma cultura diferente da sua. E o pastor-teólogo de uma pequena igreja brasileira pode muito bem sofrer limitações semelhantes. Isso é lamentável, visto que muitas vezes nem o teólogo profissional consegue distinguir os elementos meramente culturais dos essenciais. É tão fácil identificar a verdade com a perspectiva pessoal em relação à vida! É esse vínculo com a cultura que faz surgir propostas tão efêmeras quanto a do movimento "Deus Está Morto". A Teologia da Libertação também sofre de tal miopia. O papel positivo do contexto será discutido abaixo.

Será que sou um teólogo? Se o homem do povo é um teólogo porque reflete sobre Deus, então certamente sou um, pois há muitos anos venho meditando sobre as questões profundas da vida e sobre as respostas que as Escrituras e a realidade brasileira do século XX apresentam. Isso basta? Não, mas é um começo.

Mas, será que sou um teólogo? Morei 42 anos no Brasil, em 24 dos quais tive o privilégio de ensinar teologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Desde o final da década de 70, a média de matrículas na faculdade tem ultrapassado 400 alunos. Além de ensinar os dois anos de Teologia Sistemática, ministrei cursos de Teologia Bíblica e de Teologia Histórica. Ao longo dos anos, também ensinei matérias complementares de Filosofia e de História Eclesiástica. Além disso, é claro, havia os cursos ministrados no programa de mestrado, os quais permitiam uma análise e uma discussão mais profundas dos temas teológicos.

SER TEÓLOGO EM SÃO PAULO

São Paulo não é Pasadena, muito menos Cambridge. A cidade é bem maior, claro. E o número de escolas teológicas é muito superior. Hoje há outras, mas em 1985 já existiam 20 escolas de teologia protestantes em São Paulo, com um total de matrículas de aproximadamente 4 mil seminaristas. Contudo, nenhuma possuía os mesmos recursos de bibliotecas da maioria dos seminários nos Estados Unidos. Na época, a biblioteca da faculdade batista, uma das melhores, contava com cerca de apenas 20 mil volumes, e a quantidade de revistas religiosas era ainda inferior. Quase nenhuma instituição tinha mais do que alguns poucos periódicos recebidos regularmente.

Com pouquíssimas exceções, o seminarista lê apenas os capítulos determinados pelos professores. O restante dos livros permanece simplesmente como um "pano de fundo", devido à absoluta falta de tempo. Quando se forma e inicia o pastorado, com exceções ainda mais raras, o pastor-teólogo fica praticamente isolado pelo tempo e pela distância do aprendizado acumulado nas bibliotecas teológicas.

Então, como se faz teologia no Terceiro Mundo?

Em primeiro lugar, o indivíduo monta sua própria biblioteca nas áreas em que deseja aprofundar-se. Quando conversei acerca desse problema com minha mentora no Claremont University Center, ela teve dificuldades para compreender o problema. Quaisquer livros que ela considerasse necessários para si mesma ou para o curso eram simplesmente incluídos na lista de compras da biblioteca. Ela nem pensaria em adquiri-los para uso pessoal. No caso do teólogo terceiromundista, dificilmente existe outra alternativa. Há quase um vácuo dentro do raio de seu ministério. Entretanto, ao comprar os livros para si, o teólogo imediatamente percebe como são caros. E como é difícil carregá-los consigo! Eu tenho alguns amigos missionários que se mudavam com frequência devido às alterações no ministério. E, cada vez que viajavam, eles se desfaziam de mais livros!

Conseqüentemente, o teólogo terceiromundista tende a depender de livros mais antigos e em menor quantidade. Ora, é óbvio que ser *mais novo* não significa necessariamente ser mais profundo ou verdadeiro. Mas, então, o *mais antigo* pode muito bem levar o teólogo a involuntariamente debater-se com questões que já não são discutidas e a omitir os pontos cruciais de seus próprios dias. Descobri que a vantagem dos livros mais antigos encontra-se na minuciosidade com que discutem os assuntos teológicos. Nas últimas duas décadas, a economia do Brasil tem sido tão caótica que poucas pessoas conseguem escrever livros sérios, muito menos vendê-los. *Em segundo lugar*, percebi que uma forma de contornar tal impasse era o intercâmbio constante com colegas que não estavam na mesma situação. Em São Paulo, isso significava tornar-se íntimo dos liberais nas reuniões da ASTE (Associação de Seminários Teológicos Evangélicos), lendo suas publicações e assistindo às palestras dos teólogos que a associação oferecia. Assim, pude ouvir e interagir com homens como Jurgen Moltmann, Harvey Cox, Hugo

Assmann *etc.* Antes da mudança de currículo na faculdade (1970), muitas vezes eu levava minha classe inteira para ouvir as conferências de tais teólogos. Na aula seguinte, então, eu analisava as palestras. Mesmo tendo uma biblioteca apropriada, aquele que deseja refletir seriamente sobre Deus e sobre Sua Palavra deve trocar idéias com os que têm outras convicções. *Em terceiro lugar*, deve-se pensar no contexto em que se está trabalhando. Se teologia é vida, então é uma vida vivida em situações concretas. Os rigores da lógica acadêmica e da exegese têm de ser explicitados por uma compreensão do povo com o qual o teólogo atua. Assim, deve-se ler e repetir a teologia do Primeiro Mundo, considerando-se a estrutura de pensamento e a realidade daqueles a quem o teólogo se dirige. Certos aspectos da teologia política européia foram cruciais no desenvolvimento da Teologia da Libertação. Por outro lado, as teologias existencialista e do processo desapareceram sem deixar vestígios. Nenhuma delas parecia se pronunciar sobre a situação do Brasil. Por conseguinte, o candidato a teólogo no Terceiro Mundo precisa registrar seu curso com cuidado entre o Cila de uma teologia aculturada no Atlântico Norte e o Caríbdis do sincretismo originário de tentativas ingênuas de contextualização. Só imergindo na cultura anfitriã o missionário emigrante pode sentir a diferença entre o que é verdadeiramente contextual e o que vai além, que chega ao sincretismo. Para o pastor-teólogo, o problema muitas vezes é idêntico. Ele deve peneirar os elementos culturais estrangeiros na teologia que lhe foi ensinada, mas não apenas para substituí-los por outros nutridos na cultura local. Isso não o colocaria mais perto da Verdade; e ele estaria correndo o grande risco de um evangelho sincretista que Paulo diz não ser evangelho (Gl 1.69). A *língua* é o veículo que mais claramente transmite o contexto. Se não for profundamente compreendida, a cultura também permanecerá além do entendimento. Devem-se aprender o espírito da língua e as gírias. Estes, junto com as nuances verbais presentes no idioma, exibem o caráter nacional. Até que o emigrante consiga usar essas chaves lingüísticas, ele não obterá acesso aos meios da teologia contextualizada. Nesse ponto, o pastor-teólogo aparentemente possui uma grande vantagem, visto que fala português desde a mais tenra idade. Contudo, poucos dão-se ao trabalho de analisar profundamente as variações de sua língua materna. Além do idioma, tanto o pastor-teólogo quanto o missionário devem estudar *história*. O Brasil só será compreendido em suas diferenças da América Latina hispânica quando for visto sob a ótica do berço da antigüidade romana, da influência afro-muçulmana na Idade Média, da conquista portuguesa acompanhada pelo catolicismo anterior à Reforma e do subseqüente tráfico de escravos africanos. Evidentemente, não é apenas a língua que separa o Brasil do restante da América Latina. É lamentável que poucos levem a sério o estudo do passado, pois, sem compreender nossas origens culturais, não temos como captar o significado do presente ou a direção do futuro. De qualquer maneira, sou grato porque ao longo de 17 anos exerci vários tipos de ministério no Brasil, nas regiões nordeste e centro-sul, *antes* de começar o magistério na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Durante esses anos, realizei obras evangelísticas no sertão, ensinei em um pequeno instituto bíblico e fui secretário executivo da CLEB (organização de editores e livreiros). Além da oportunidade de ministrar, esses anos deram-me conhecimento das várias subculturas brasileiras. Foi também um período em que desenvolvi minhas habilidades lingüísticas e, através da leitura, o fundamento filosófico para as aulas que ministraria posteriormente. Até onde fui capaz de assimilar os pontos-chave culturais acima descritos e de adaptar a eles minha pessoa e a mensagem do evangelho é algo que terá de ser julgado pelos ex-alunos e colegas.

A MENSAGEM DO TEÓLOGO

A meu ver, a tarefa compõe-se de dois elementos essenciais: a mensagem e a missão. O primeiro tem que ver com a comunicação da verdade revelada; o segundo, com a formação do caráter e do pensamento dos seus alunos.

Então, qual é a *mensagem* a ser transmitida? É óbvio que não consiste exatamente no que foi aprendido na igreja ou no seminário. Sim, seria de esperar que houvesse muito em comum entre a tradição assimilada e a mensagem a ser transmitida. Mas elas não são idênticas. Assim, a questão nesse ponto não é tanto o conteúdo da mensagem em si, mas o processo pelo qual se deve chegar à verdade.

Eis um exemplo simples de como o contexto abriu as portas para novas ênfases totalmente ignoradas antes de minha chegada ao Brasil, em 1949. Naquela época, "os pobres" representavam para mim um conceito abstrato que tinha muito pouco ou nada que ver com a teologia. Não me

recordo de tê-los "visto" alguma vez; e meus estudos no seminário não se concentravam, em absoluto, no cuidado de Deus por eles. Isso, apesar de um estudo minucioso sobre Amós! No Brasil, porém, os pobres são ubíquos. Descobri que a Bíblia tem muito a dizer acerca dos pobres, embora nem sempre seja o que os teólogos da libertação alegam encontrar ali. Em suma, fora possível fazer teologia em um contexto do Atlântico Norte, falando-se muito pouco sobre os pobres.

O teólogo busca a verdade. De súbito a indagação de Pilatos "que é a verdade?" (Jo 18.38) torna-se muito pertinente para o assunto em questão. Não quero de forma alguma deixar dúvidas de que para mim existe a verdade proposicional. E essa verdade constitui a base do evangelho. A grande luta com a Teologia da Libertação consiste em haver ou não a verdade absoluta. Enfatizando-se a práxis da comunidade (e. g., J. L. Segundo, *The Liberation of Theology*, e Alszeghy e Flick, *Como se faz teologia*), a mensagem bíblica passa a ser secundária e totalmente relativa. O problema é que os teólogos modificaram a verdade, ao acrescentar muito do que é cultural e filosófico. Junto com isso, erros bem simples foram inseridos no ensino das igrejas. O que é pior, tudo isso vem a ser apresentado como evangelho.

Logo, em que consiste o processo pelo qual o teólogo deve alcançar a mensagem a ser comunicada? Já observamos a necessidade de estar totalmente imerso no contexto sob aspectos de cultura, de língua e de história. Ao fazer isso, o teólogo adquire as ferramentas com as quais serão desenvolvidas as percepções críticas, permitindo a avaliação tanto do contexto original de onde o teólogo veio quanto daquele no qual trabalha. Infelizmente, muitos nunca usam o contexto de maneira crítica. Para desenvolver a mensagem, precisa-se de três ferramentas indispensáveis: a experiência transcultural, a autoridade da Bíblia e as pressuposições filosóficas.

A *experiência transcultural* ajuda o pastor-teólogo a distinguir entre o periférico e o essencial na mensagem. Os muitos acréscimos culturais feitos ao evangelho desde os primeiros séculos cristãos foram incorporados à tradição sagrada a tal ponto que apenas a experiência transcultural alerta o estudioso sobre sua presença. Ao lidar com isso, ele deve também percorrer o caminho árduo entre um sincretismo inaceitável e uma contextualização necessária à cultura terceiromundista em que ministra.

Junto com as percepções adquiridas pela experiência transcultural, há outras que surgem das próprias *Escrituras*. Aqui, o problema é duplo. Em primeiro lugar, o teólogo entende a Bíblia como detentora da última palavra ou como apenas secundária à práxis (experiência) da comunidade? A resposta, que deve ser óbvia entre os evangélicos, não é fácil. Quantas vezes obrigou-se que a Palavra dissesse o que nossas tradições nos ensinaram, em vez de ser juiz sobre elas! O segundo problema emana da própria natureza das *Escrituras*. Com base no fato de que a revelação foi dada em um contexto cultural específico, o teólogo deve julgar até que ponto, caso isso tenha acontecido, adaptou-se a revelação ao contexto em que se manifestou. A questão deve ser analisada com muito cuidado. Não se pode negar que o contexto influenciou a *forma* da mensagem. Por outro lado, é preciso atentar para o fato de que tal reconhecimento não leva à relativização de seu *conteúdo*.

Isso nos leva ao último conjunto de ferramentas necessárias para fazer teologia no Terceiro Mundo. Estas têm natureza filosófica e relacionam-se com a análise crítica da verdade. Toda teologia começa com *pressuposições filosóficas*. Alguns teólogos da libertação ingenuamente declaram que sua dependência de um ponto de partida sociológico tornou sua teologia "científica" e, assim, libertou-os de pressuposições filosóficas. Isso é difícil. As implicações marxistas de sua análise demonstram claramente que sua abordagem filosófica domina seu entendimento tanto da sociedade quanto das *Escrituras*. Por outro lado, muitos supostos teólogos evangélicos não se dão ao trabalho de compreender seu próprio ponto de partida filosófico. Fingem não ter nenhum e simplesmente vão direto às *Escrituras* para entender e ensinar a mensagem revelada. Na verdade, eles são tão ingênuos quanto os outros.

No meu caso, procurei desfazer-me das pressuposições do Atlântico Norte, desenvolvendo meu ensino a partir de uma base com quatro ângulos. Os quatro elementos consistem em: *Escrituras*, a tradição eclesiástica, a filosofia e a experiência. Cada um deles vai ao encontro dos outros e os interpreta. O *sola scriptura* só é válido no sentido derradeiro. Na verdade, cada um de nós aborda a Palavra com a bagagem que adquiriu em sua experiência pessoal e eclesiástica, e também com o entendimento da realidade que o próprio contexto nos impõe. Eis por que, embora Lutero, Zuínglio, Calvino e Menno Simons concordassem em relação ao conceito da *sola scriptura*, eles

não conseguiram entrar em acordo sobre a interpretação do texto sagrado.

Descobri que a cristologia é uma ferramenta útil para superar a atração gravitacional de cada um dos elementos da base quádrupla mencionada acima. A tradição eclesial, a filosofia, a experiência e até as Escrituras devem permanecer sob o julgamento de Jesus Cristo, conforme revelado no texto sagrado. Mais uma vez, só meus alunos poderão dizer se usei com eficiência essa base. Essa abordagem não é nova para mim. Lutero e Karl Barth, para citar dois teólogos famosos, desenvolveram seu entendimento da verdade bíblica a partir de pontos de partida cristológicos.

A MISSÃO DO TEÓLOGO

Chegar à verdade teológica contextualizada, entretanto, é somente o primeiro passo para ser um pastor-teólogo. A comunicação dessa verdade e a formação do caráter e do pensamento de seus alunos são necessárias para completar o processo.

No Brasil de hoje, não há lugar para uma teologia puramente acadêmica. "Publique ou pereça" é um conceito do Primeiro Mundo desconhecido aqui, bem como a idéia de que um mestre pode passar a maior parte do tempo escrevendo em seu gabinete, vindo a ensinar apenas uma disciplina de vez em quando. Também é um sonho impossível um teólogo terceiromundista dedicar-se à elaboração de um sistema teológico novo. Até mesmo a Teologia da Libertação foi em grande parte criada na Europa por latinos que estavam fazendo ali seus estudos de doutorado em teologia. E, conforme Malachi Martin demonstra em *The Jesuits* (1987), sua essência foi formada por teólogos políticos europeus.

E então? A missão do teólogo é essencialmente produzir duas espécies de resultado: o tipo de estudante que formará e a qualidade de pessoas que eles serão. Quanto ao *primeiro*, ele poderá imaginar eruditos intelectualmente preparados, capazes de escrever e de ensinar nos mais altos níveis acadêmicos.

Por fim, tais estudiosos seriam capazes de substituí-lo como professor, supondo que o Brasil virá a resolver seus problemas econômicos e as igrejas poderão e estarão dispostas a sustentar acadêmicos altamente qualificados. No momento atual, os seminários não têm meios de comprometer-se com o sustento de mais do que um pequeno grupo de professores brasileiros. Apesar dessa grave limitação, quase 10% dos formados na Faculdade Teológica Batista de São Paulo estão ensinando ou administrando instituições teológicas no Brasil.

O papel do professor de seminário no Brasil muitas vezes limita-se à preparação de pastores para o número de igrejas cada vez maior. De fato, durante os 24 anos em que ministrei na faculdade, nunca conseguimos formar homens em quantidade suficiente para encher os púlpitos que os aguardavam. Embora tenhamos formado mais de 500 ao longo daqueles anos, as igrejas constantemente fundavam outras em maior número do que a quantidade de homens que podíamos formar. Louvado seja o Senhor! Assim, é necessário que o mestre pense em "pastor" ou "missionário" quando prepara e entrega seus sermões. Do contrário, deixará de proporcionar o máximo de contribuição que pode dar. Contudo, para o "teólogo" não é fácil concentrar-se nesse nível de estudante e prepará-lo eficazmente para o ministério. Já fui acusado de dedicar-me particularmente ao pequeno grupo de melhores alunos de determinada classe e deixar que o restante fosse carregado para um destino qualquer. Embora essa nunca tivesse sido minha intenção, receio que subconscientemente essa pode ter sido a direção que tomei. Observamos o tipo de *estudante* que o professor de teologia busca formar. Agora, vejamos a qualidade de *pessoa* que ele espera criar. Aqui, o maior perigo encontra-se no conceito de preparar alguém "para assumir meu lugar". Isso resulta em uma imposição inconsciente de nossa própria teologia e também de nossos planos pessoais. A conseqüência final pode ser a produção de "clones". Jesus era totalmente contra esse projeto (Mt 23.15). Receio que alguns de nós, pertencentes à velha escola, tenhamos buscado preparar mais a mente do que o coração. Temos enfatizado o que o estudante deve *conhecer*, em oposição ao que ele deve *ser*. Além do "conhecer" e "ser", obviamente há o "fazer". Cada um de nós é diferente na área visada. Sei que há alguns que tentam desenvolver o "ser" e o "fazer", mas temo que ao longo dos anos de magistério tenha dado mais ênfase ao "conhecer". Durante todo esse tempo, eu sabia que estava resistindo às tendências culturais. Mas não lamento esse enfoque no conhecimento da verdade revelada na Palavra. A abordagem subjetiva do conhecer (baseada no sentimento, não no conteúdo) tornava-se cada vez mais a norma, à medida que a mudança de 1964 nas leis educacionais implementava-se

plenamente. Que frustração! Afinal, o evangelho é mais do que sentimento, fé e obediência; é conhecimento de Ele e de Sua revelação. Quanto ao lado do "fazer", meu ensino trazia uma ênfase quase única na faculdade: insistir para que o estudante aprendesse a pensar por si mesmo. Essa também foi uma batalha penosa, pois chocava-se com todos os antecedentes educacionais do aluno. Provavelmente constituiu a tarefa mais difícil na qual me empenhei e, nos poucos casos em que "funcionou", a mais gratificante. Foi uma das coisas que os antigos alunos me agradeceram. E qualquer pessoa que busque formar pensadores cristãos deve analisar como poderá transmitir essa ferramenta básica.

TRÊS JUSTIFICAÇÕES PESSOAIS

Difícilmente pode-se generalizar a partir da própria experiência. Minha prática limitou-se basicamente ao Brasil, embora eu tenha mantido amplo contato com colegas em todo o restante da América Latina. Assim, dificilmente eu ousaria falar sobre o que significa ser um teólogo missionário no sentido geral. Algumas coisas acabam por ser idênticas; outras, muito diferentes. Descobri que isso era verdade quando alguns colegas que trabalhavam na América hispânica tentaram fazer afirmações genéricas com relação à América Latina, incluindo o Brasil. De fato, a "América Latina" é uma abstração na verdade inexistente. O que existe são argentinos, bolivianos, cubanos, mexicanos *etc.* Cada um é culturalmente diverso dos outros, embora todos compartilhem a mesma língua.

Em segundo lugar, poder-se-ia perguntar se sou um teólogo. De que maneira se define tal indivíduo? Normalmente, pensamos nele como uma pessoa que ocupa a cadeira de teologia em um seminário. Consideramo-lo uma autoridade reconhecida no ensino cristão, alguém que produziu algo "novo" na área da doutrina. Mas, além disso, um teólogo também é um indivíduo com certos graus e que publicou livros sobre teologia. Nesses sentidos, eu ainda não sou um deles. Por diversas razões, irrelevantes aqui, eu não completei meu programa de doutorado. Só agora minha *opus magnus* está na iminência de ser escrita. Talvez eu a faça algum dia.

No entanto, como mencionei no início, qualquer pessoa que reflita sobre as grandes questões da vida é, em certo sentido, um teólogo. Obviamente, alguns estão mais bem equipados que outros. Há quem vá direto aos pontos essenciais. Outros certamente são mais bíblicos. Depois, claro, existe o problema de comunicar os resultados da meditação sobre tais questões.

Em terceiro lugar, um teólogo, no sentido técnico da palavra, precisa de alguma forma ser original. Não basta ter seguido as convicções de outros indivíduos. Ele deve torná-las suas e criar, a partir de sua situação, uma abordagem que se encaixe em seu tempo e lugar na história. Tal enfoque deve capacitá-lo a comunicar a verdade eterna de modo temporal. Evidentemente, ninguém é original em absoluto. Para ser cristão, todo sistema deve basear-se em dois mil anos de iniciativas teológicas.

Não alego ser original nem em abordagem nem em conclusões. Fui influenciado por inúmeros autores, mais por alguns do que por outros. Até a leitura mais superficial de minhas convicções revelará a influência dominante tanto de Calvino quanto de meus antepassados batistas. Entre os autores que exerceram a influência formadora mais consciente estão os seguintes:

1. De Karl Barth, a insistência em uma teologia cristocêntrica. Naturalmente, ele herdou de Lutero e dos outros reformadores. Dele, também, a idéia de que a teologia deve ser eclesial, isto é, escrita dentro de uma tradição eclesial específica e para ela (*C. D.*, I, 1). A teologia deve ao mesmo tempo afirmar e criticar a igreja à qual o teólogo se dirige. A teologia acadêmica (não relacionada à igreja) está morta. Para viver, deve pronunciar-se dentro do Corpo e para o Corpo.

2. Assim, a análise histórica que sempre determinou minha abordagem das questões teológicas pode ter sido assimilada durante meus estudos universitários. Qualquer que tenha sido a época em que isso ocorreu, tornou-se um elemento essencial em meu enfoque da teologia. Em todo curso ministrado, eu sempre ressaltéi as alternativas históricas. Estas consistem nas interpretações viáveis adotadas concretamente por algum grupo de cristãos. Isso me afastou de possibilidades abstratas que podem ou não fazer parte de um sistema de crença possível. Também impediu que eu buscasse soluções subjetivas ou contextualizadas alheias à vida da igreja.

3. A obra *How to Read a Book*, de Mortimer J. Adler, foi extremamente útil tanto na questão da interpretação (hermenêutica) quanto para ensinar os alunos a pensar por si mesmos.

Na verdade, esse livro foi mais proveitoso ao ensinar-me a pensar de maneira crítica (publicado em língua portuguesa em uma edição revista por Charles Van Doren intitulada *Como Ler um Livro*, Agir Editora).

4. O livro *The Social Teaching of the Churches* ("O Ensino Social das Igrejas"), de Ernst Troeltsch, capacitou-me a avaliar por que a teologia americana tende a separar a igreja do estado, enquanto as européias integram na sociedade as igrejas e sua missão. A primeira enfatiza a necessidade de uma experiência pessoal com Cristo; a última, a unidade entre cristianismo e cultura. A distinção é crucial em qualquer tentativa de entender as diferenças entre os que dão precedência às implicações sociais do evangelho e aqueles que fazem da evangelização sua prioridade máxima.

5. O realismo crítico moderado de Auguste Lecerf (*An Introduction to Reformed Dogmatics*) proporcionou-me um fundamento filosófico que se conformaria às pressuposições dos autores bíblicos e que seria uma estrutura razoável para o século XX. Isso respondia adequadamente às objeções do relativismo neokantista e do idealismo subjetivo.

6.

CONCLUSÃO

Esta discussão fez-nos divagar. Embora eu tenha procurado abordar a questão de ser um teólogo no Terceiro Mundo a partir de uma perspectiva genérica, acabei por basear-me principalmente em minha própria experiência. Aqui, no final, há diversas idéias que precisam ser relacionadas.

Em primeiro lugar e acima de tudo está o conceito de que em certo sentido todos nós somos teólogos. Mesmo havendo os chamados teólogos "profissionais", os quais têm o aprendizado e os dons para trabalhar nessa área, qualquer pessoa que reflita sobre Deus e sobre Sua relação com o homem é de alguma forma um teólogo. Naturalmente, alguns farão isso melhor do que outros. Todos nós, mesmo os profissionais, temos fraquezas e preconceitos. Há quem possua treinamento e bibliotecas melhores; outros têm o dom do discernimento, o qual permite que apontem o problema com seu dedo teológico. Nenhum de nós está totalmente livre dos vínculos de nosso próprio contexto. Portanto, todos devemos ter consciência de nossas fraquezas, aprimorar nossas habilidades e ampliar nosso conhecimento, de forma que possamos cumprir melhor essa tarefa.

Em segundo lugar, temos de lembrar que não se faz teologia em um gabinete. Ninguém pode começar de um rabisco. Nem é possível ser original tentando furta-se ao passado da igreja. Todos nós, mesmo os mais criativos, dependemos dos que refletiram sobre a fé cristã e a pregaram antes de nós. Nenhuma teologia "totalmente nova" consegue ser muito cristã. Nem se pode retornar completamente à forma de fé do Novo Testamento, embora devam buscar constantemente a base bíblica para nossa fé.

Todavia, tendo afirmado a necessidade de permanecer dentro da história, *em terceiro lugar* o teólogo deve aprender a pensar além dos casos individuais e a passar para princípios universais. Na segunda metade do século XX, têm-se elaborado muitas teologias com base em reações subjetivas a casos individuais. Estes são vívidos, mas não indicam necessariamente a verdade eterna. O objetivo deve ser o amplo quadro que abrange o todo da revelação e o contexto inteiro. Este último mantém a teologia relevante; o primeiro a capacita a esquivar-se do sincretismo.

Em quarto lugar, a missão do teólogo sempre é a comunicação. E a proclamação feita no púlpito sempre é teologia. Pode ser uma teologia muito pobre! Mas, toda declaração sobre Deus e sobre o relacionamento do homem com ele é teologia! Só se consegue evitar essa tarefa confinando-se no silêncio. Deve-se meditar sobre as grandes questões da vida. Deve-se falar acerca delas. Na graça de Deus, possamos pensar antes de falar. Possamos sempre falar para a glória maior de Deus!

A PROFUNDIDADE E OS LIMITES DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

Alan B. Pieratt

Alan B. Pieratt, Ph.D., missionário da C. B. International, mesma missão do Dr. Shedd, é professor de Teologia Sistemática na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

"Em grande parte, a verdadeira religião consiste em sentimentos."
Jonathan Edwards.

Com essas palavras, Jonathan Edwards, renomado estudioso dos fenômenos associados aos avivamentos religiosos, desafiou-nos a ponderar com mais cuidado sobre a natureza e o lugar das emoções na experiência cristã. Entre os teólogos cristãos, o que tem recebido a maior parte da atenção é a doutrina, não os sentimentos. Em discussões de temas teológicos importantes, raramente incluem-se os sentimentos. Pense, por exemplo, no conceito cristão de Deus. Até há bem pouco tempo, nenhum teólogo se referia a Deus como se ele tivesse emoções. Isso não seria visto com bons olhos, por ser muito antropomórfico. O método correto era conceber Deus exclusivamente sob aspectos de atributos como razão, propósito, vontade, poder e personalidade (como se esses elementos não fossem conceitos antropomórficos), atributos esses que podem ser racionalizados pelo intelecto, mediante definição e análise.

O modo certo de pensar recebeu grande parte da atenção também entre pastores. Dignidade, ordem e controle eram as marcas dos cultos das igrejas protestantes e católicas. Os sermões concentravam-se no ensino e na persuasão por meio de uma argumentação cuidadosa. É claro que nem todas as emoções foram excluídas do culto. Até igrejas mais formais fazem uso de alguma forma de música para incentivar sentimentos de reverência, de temor e de dependência de Deus. Mas, para a maioria, a igreja cristã manteve cultos de adoração de natureza altamente digna e de meditação. Em suma, a principal pergunta para a maioria dos cristãos era "em que você crê?", em vez de "o que você sente?".

Isso parece estar mudando na igreja de hoje. Basta que o leitor observe quantos artigos das publicações denominacionais são dedicados à discussão de dons espirituais, de dentes de ouro ou de outras manifestações de poder espiritual. Uma nova ênfase na experiência religiosa parece remontar à virada do século, época em que o falar em línguas começou a ser usado como padrão para as experiências espirituais "superiores". Mais recentemente, ser "abatido no Espírito", parece ter se tornado a experiência mais popular, embora outras também estejam sendo buscadas e encontradas, incluindo

"... pranto, choro, expressões de louvor longas e efusivas, tremores, estremecimentos, quietude, contorções do corpo, quedas (às vezes mencionadas como "ser abatido no Espírito"), risos ou saltos. Outros fenômenos são mais sutis: leves tremores, vibração das pálpebras, ligeiras transpirações, brilho no rosto, arrepios e respiração lenta e profunda".

A alta incidência desses tipos de experiência parece constituir uma grande transformação no que muitas pessoas esperam hoje da espiritualidade cristã.

Não pretendo afirmar que a tradição teológica do passado estava errada em certo sentido, por não dedicar mais atenção à questão da experiência religiosa. Em cada época, a teologia responde às perguntas que lhe são apresentadas. Os protestantes têm evitado grandemente o assunto da experiência religiosa, porque até há bem pouco tempo não se tratava de algo urgente. Além disso, a experiência religiosa não constitui questão que se preste naturalmente ao estudo teológico. Os dados em geral são altamente inverificáveis e, portanto, difíceis de avaliar. São como a própria vida imprevisível e ilógica, difícil de encaixar dentro de um tratamento sistemático. Contudo, creio que as ferramentas da teologia podem ajudar a clarear as águas turvas da experiência religiosa, na medida em que os próprios sentimentos fornecem a motivação para que se continue o estudo dessas experiências.

Antes de apresentar o argumento desse ensaio, é importante observar que os sentimentos, por natureza, autenticam a si mesmos. Em outras palavras, aqueles que passaram por experiências espirituais profundas julgam-nas plenamente convincentes. A menos que sejam interpretadas pela Bíblia, as pessoas que as têm (e deve-se destacar que nem todos os cristãos passam por isso) gozam de liberdade para fazer o que bem entender com elas. Creio que as Escrituras não são o *único* critério pelo qual o cristão pode julgar a doutrina e a experiência (há também a tradição e a autoridade eclesíásticas), mas são o critério *decisivo*. Esse ponto é crucial neste ensaio. Se não basearmos nossas experiências e nossas doutrinas nas Escrituras, nos tornaremos susceptíveis às nossas experiências, ou à falta delas, e/ou à alegação de que alguém encontrou alguma coisa nova e superior a perene afirmação das seitas. Portanto, concordo com Norman Geisler em que "todas as experiências, sejam elas normais, sejam anormais, precisam ser interpretadas pela Bíblia...".

Empregando-se a figura hoje comum de um círculo hermenêutico, as Escrituras situam-se no início e no fim do círculo que se move entre a experiência e a Bíblia.

O argumento deste ensaio será edificado em torno de dois princípios opostos entre si, embora creia eu que um complementa o outro. Na terceira e última parte, chegarei a algumas conclusões. Conforme mostra o título deste ensaio, os dois princípios podem ser resumidos pelo uso das metáforas de "profundidade" e "limites". O primeiro é que as emoções e as experiências associadas à fé cristã não são simplesmente epifenômenos, mas têm uma dimensão de profundidade arraigada no mundo espiritual invisível. Portanto, elas têm sua importância e não devem ser condenadas como estranhas à vida cristã. O segundo princípio é que essas mesmas emoções e experiências têm suas limitações na capacidade de produzir fé ou de trazer transformações permanentes à vida de quem as experimenta. Como veremos, até uma visita pessoal do Deus Todo-Poderoso não traz obrigatoriamente fé ou salvação. Portanto, as experiências espirituais têm importância limitada e não devem ser buscadas como a coisa mais importante da vida cristã. Consideraremos cada ponto com mais detalhes.

A PROFUNDIDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CRISTÃ

A locução "dimensão de profundidade" é empregada há mais de um século entre filósofos e teólogos para descrever o elo da vida humana com um reino espiritual invisível. Às vezes, esse elo torna-se visível por meio de diferentes tipos de manifestações físicas e emocionais. Entre os exemplos nas Escrituras estão visões, sonhos, transe e sentimentos extáticos de todo tipo. Essas experiências podem ser classificadas em três categorias gerais que diminuem de intensidade e aumentam em frequência: a primeira abrange as experiências resultantes de um contato direto com Deus ou com um de seus mensageiros. Isso pode se dar na forma de revelação de um "Deus em pessoa", à semelhança do que ocorreu no monte Sinai (Êx 19). Mas também dentro dessa categoria estão as ocasiões em que Deus fala por meio de visões ou de sonhos (Is 6.16). No segundo grupo encontram-se os sentimentos e as emoções que surgem de uma atuação ou de uma capacitação especial promovida pelo Espírito. Tal pode acontecer com indivíduos ou com grupos inteiros de pessoas num dado momento. Essas visitas são menos impressionantes, mas ainda assim produzem efeitos claramente visíveis. Por fim, há aqueles sentimentos e emoções que surgem em resposta às propriedades da fé cristã ou como parte da vida cristã. Não são muito intensos, mas comuns a todos os que aceitam essa fé como verdade pela qual viver.

Quanto ao primeiro tipo de experiência, a intuição deixa claro, mesmo antes de se considerarem casos específicos, que o contato direto com Deus ou com seus mensageiros produz a mais intensa das experiências religiosas. Seja um anjo enviado por Deus, seja o anjo do Senhor ou seja "o Senhor", a presença de Deus ou de um de seus mensageiros sempre causa nos seres humanos reações físicas e emocionais impressionantes. Os efeitos variam um pouco, mas sempre incluem expressões de temor (Êx 19.16,17; cf. At 7.32; Hb 12.21). Muitas vezes o efeito é tão forte que a pessoa que passa pela experiência não consegue se mexer ou se levantar, paralisada no lugar ou esgotada, sem forças (Js 5.14; Jz 6.22; Ez 1.28; 3.23; Dn 8.17; 10.8, 10, 15). A essa incapacitação física às vezes soma-se uma sensação de falta de mérito pessoal tão intensa que sente-se como provável uma destruição repentina (Is 6.16). Entre os outros efeitos estão confusão e incerteza (Dn 10.7; At 9.7), náusea e doença (Hc 3.16; Dn 8.27), silêncio atônito (Ez 3.15) e profunda agitação acompanhada de tremores e estremecimento (Jó 4.12-17; Is 21.3). Quanto às visões, elas com frequência vêm por meio de algum transe ou o provocam, à semelhança dos casos de Pedro (At 10.10; 11.5) e de Paulo (At 22.17). Há vezes em que as visões, aparentemente, são recebidas sob condições de consciência normal, mas ainda causam completa perda de controle físico. Parece ser esse o caso em Apocalipse 1.17, em que João vê o Cristo glorificado e diz: "Quando o vi, caí a seus pés como morto". Em todos os relatos, o padrão é de completa debilitação física acompanhada por uma sensação de medo esmagador e de indignidade.

Tais reações diante da presença de um ser divino são compatíveis com o conceito bíblico da natureza exaltada de Deus e de seus mensageiros. A Bíblia apresenta o reino do céu e seus habitantes como elementos superiores à presente ordem (Mt 11.11), e o contato com eles faz invariavelmente que os que passam pela experiência fiquem atônitos. Numa citação que servirá para resumir os efeitos da primeira categoria, Jonathan Edwards escreve:

É lógico supor que, se agrada um pouco a Deus remover o véu e deixar que a luz penetre a alma, oferecendo uma contemplação das coisas excelentes do outro mundo em sua grandeza infinita e

transcendente, essa natureza humana, como a relva, como a folha que se agita, como a flor frágil que murcha, deve cambaleiar diante de tal cena. Ai de nós, pois somos pó e cinza em face da visão da terrível ira, da glória infinita e do amor de Deus. Não é de admirar que esteja escrito no Antigo Testamento: "... homem nenhum verá a minha face, e viverá" (Êx 33.20)".

Em suma, o contato direto com Deus ou com seus mensageiros provoca reações simplesmente esmagadoras na natureza humana.

O segundo tipo de experiência espiritual é constituído por aquelas emoções e sentimentos associados às capacitações ou influências especiais promovidas pelo Espírito. Nesses casos, a experiência não é tão debilitante, embora não sejam incomuns as expressões de temor e tremor (Sl 2.11; 119.120; Is 21.4; 66.5). Às vezes, a presença do Espírito é descrita como de efeito contrário, isto é, traz uma sensação de força e de zelo por Deus. Assim foi com Josué (Nm 27.18, 19; 32.12; Dt 34.9) e com Gideão (Jz 6.34; 7.15). Em outras ocasiões, o sentimento parece ser de embriaguez. Os que se encontram assim dominados podem se sentir descoordenados, ter dificuldade para se movimentar e precisar de ajuda para andar, podendo ainda haver pranto, gemidos ou soluços.

A história do rei Saul é um bom exemplo. Logo depois de ter sido ungido por Samuel como o primeiro rei de Israel, ele recebeu uma porção especial do Espírito, como testemunho da legitimidade da unção. Na descrição do texto de 1 Samuel 10, afirma-se que ele se encontrou com um grupo de profetas, "o Espírito de Deus se apossou de Saul, e ele profetizou no meio deles" (v. 10). Não se identifica o que está implicado no termo profetizar, mas provavelmente incluía algum tipo de comportamento de êxtase, pois a alteração por ele sofrida foi imediatamente identificada como própria dos profetas daquela época. A transformação foi tão perceptível que as pessoas começaram a perguntar: "Que é isso que sucedeu ao filho de Quis? Também Saul entre os profetas?" (v. 11). Qualquer que tenha sido a natureza da manifestação, ela foi temporária, e no dia seguinte Saul continuou seu caminho (v. 13).

Em Neemias 8 pode ser encontrado outro exemplo, descrevendo a reunião que reinstalou a Festa dos Tabernáculos, depois de vários anos de negligência. Enquanto ouvia a leitura das Escrituras, a multidão irrompeu em choro e pranto, de forma tão agitada que alarmou Neemias e Esdras. Estes pediram aos levitas presentes que ajudassem a acalmar o povo, dizendo que o regozijo era uma reação mais adequada ao estudo das Escrituras (vv. 9-11). O pedido dos líderes indica que aquele comportamento não se explicava por alguma manipulação das emoções do povo. Não havia nenhum *show* nem alguma encenação com o público. Pelo contrário, a reação da multidão tomou-os totalmente de surpresa. Parece razoável concluir que essas emoções vieram por uma influência incomum do Espírito, causando tristeza e arrependimento.

É provável que Atos 2 seja a passagem mais estudada sobre esse tipo de experiência de grupo. A atenção geralmente concentra-se no fenômeno das línguas. Contudo, visando nosso propósito, o comentário de que os discípulos agiam como se estivessem bêbados é mais importante (pode-se encontrar comportamento semelhante em 1 Sm 1.13-16, em que Ana, mãe de Samuel, orava pedindo um filho). A embriaguez caracteriza um tipo de comportamento imediatamente reconhecível, pois implica a perda de controle emocional e físico. Sob a influência do álcool as emoções mostram-se exageradas, e o corpo não reage como deve. Isso é bem diferente do comportamento de uma pessoa que fala numa língua estrangeira. Se alguém cruza com um homem falando numa língua estrangeira, seja com dificuldades, seja com fluência, não é natural suspeitar que ele esteve bebendo em excesso, simplesmente pelo fato de que a língua lhe é estranha. Assim, é provável que o comportamento dos discípulos tenha sido rotulado de "embriaguez" por implicar comportamento de êxtase, não porque eles falavam em línguas diferentes. O efeito da presença do Espírito sobre a multidão também foi muito forte. Acerca dos ouvintes, o versículo 37 afirma que "compungiu-se-lhes o coração". O quadro é de uma multidão de pessoas sob grande agitação, clamando em torno dos apóstolos, tentando encontrar resposta para sua angústia mental.

Jonathan Edwards observou casos semelhantes nas igrejas de sua região, durante o Grande Avivamento do século XVIII. Os fenômenos acima descritos e outros são registrados em *Thoughts on the Revival*, incluindo transes, incapacidade para falar, grande agitação, emoções de êxtase, tremores, perda da força, gritos, desmaios, sensação de grande pressão sobre o corpo *etc.* Numa avaliação desses fenômenos caracteristicamente cautelosa, ele escreve:

Quando os pensamentos encontram-se tão concentrados e as emoções são tão fortes e toda a

alma está tão compenetrada, arrebatada e absorvida não admira que todas as outras partes do corpo também sejam afetadas...

Como vimos na parte introdutória acima, fenômenos semelhantes são descritos nas igrejas de hoje. John Wimber, escritor e fundador do movimento *Vineyard* nos Estados Unidos, explica o sentido desses fenômenos de forma que lembra muito Edwards:

Manifestações físicas [...] às vezes ocorrem quando o Espírito está presente com poder de cura. A cura divina envolve um processo de profunda transformação das pessoas, espiritual, emocional e fisicamente. Não seria razoável supor que reações físicas estejam associadas a essas transformações?

É claro que muitos reagem automaticamente contra esses tipos de fenômeno, temendo a perda de controle pessoal e preferindo uma atmosfera de mais ordem na igreja. Alguns vão mais longe e argumentam que tais experiências espirituais não têm lugar na igreja, porque Deus é um Deus de ordem, e esses tipos de explosão não lhe são aceitáveis. Parece ter sido esse o sentimento de Esdras e de Neemias. Aparentemente, eles estavam chocados com o barulho e com a confusão causados pelo choro durante o avivamento da Festa dos Tabernáculos. Mas fico imaginando se isso não seria cautela demais. Edwards acha que sim. Em resposta àqueles que levantam objeções, dizendo que as reações do Grande Avivamento eram de desordem excessiva e não podiam vir de Deus, ele, de modo sarcástico, observa que muitos cantam "Vem, Espírito divino", mas não pensam em quais seriam os resultados de sua vinda. Ele afirma que aqueles que rejeitam todas as manifestações emocionais, como se fossem impróprias para a igreja, "fariam bem em pensar por que tipo de espírito estão orando e esperando e que espécie de fruto esperam que ele produza quando vier". O argumento de Edwards é digno de ser considerado. As passagens que estudamos acima mostram que a vinda do Espírito com poder é quase sempre acompanhada de sentimentos e emoções fortes o bastante para nos deixar chocados e fazer qualquer pastor ficar preocupado com uma possível perda de controle.

A terceira e última categoria de experiência religiosa é muito mais abrangente do que as duas primeiras. Ela inclui toda a esfera de emoções e sentimentos associados à vida cristã. Estes começam logicamente com a experiência de conversão, pois o processo de reconhecimento de quem Cristo é produz com frequência experiências emocionais intensas. Poucas pessoas têm na conversão claro entendimento de tudo o que está envolvido quando elas aceitam Cristo, mas percebem como é grande a necessidade que têm e como a resposta de Deus é muito maior. Com sua fluência típica, Edwards afirma a naturalidade desses sentimentos:

Pensemos de modo racional sobre aquilo que professamos crer quanto à grandeza infinita da ira divina, da glória divina, do amor divino infindável e da graça em Jesus Cristo, e da importância infinita das coisas eternas; assim, quão lógico é supor que, se Deus remover um pouco o véu e deixar que a luz penetre a alma oferecendo uma contemplação das coisas excelentes do outro mundo em sua grandeza infinita e transcendente essa natureza humana, como a relva, como a folha que se agita, como a flor frágil que murcha, deve cambaleiar diante de tal cena! Este é um peso que nossa natureza não pode suportar.

Além dessas emoções associadas à conversão, há um grande número de outras que fazem parte da fé cristã. Algumas são parecidas com aquelas vistas em avivamentos ou provocadas pelas revelações de Deus, mas se expressam de maneira mais controlável. Um bom exemplo é o temor de Deus. Este é um sentimento que pode se intensificar até o nível de total incapacitação na presença de Deus, mas também é uma atitude aceitável e que agrada a Deus, quando bem dosada como parte da vida cristã. Tanto no Antigo Testamento quanto no Novo ordena-se ao fiel que contemple a Deus com "temor e tremor" ("Não temereis a mim? diz o Senhor; não tremereis diante de mim?" Jr 5.22; veja também Sl 2.11; Is 66.2; Fp 2.12).

Entre outras atitudes/emoções (Edwards as chama de "sentimentos", para exprimir a associação de emoções e de vontade) que variam grandemente de intensidade, mas são consideradas elementos naturais da fé cristã, estão culpa e tristeza (Sl 51.17; Mt 5.4), anseio (Sl 42.1; 84.2; 119.20; Mt 5.6; Ap 21.6), esperança (Sl 147.11; Hb 6.19), compaixão (Mq 6.8; Mt 5.7; Cl 3.1), alegria (Sl 33.1; Fp 4.4; 1 Ts 5.16; 1 Pe 1.8) e, é claro, amor. As Escrituras descrevem o amor como a principal emoção do cristão e como o sinal supremo de todos os indícios de piedade (1 Co 13). Na Bíblia não existe mandamento mais reafirmado do que o de amarmos uns aos outros. Paulo nos diz que o amor, que, embora mais do que emoção, também deve ser considerado uma emoção, é o que restará quando todos os outros dons desaparecerem como supérfluos (1 Co 13.8).

Emoções profundas estão associadas à fé não somente pelas exortações mas também por exemplos. A Bíblia está cheia de exemplos de homens e mulheres que expressaram sua fé de maneira intensamente emocional. Davi é o nome que de imediato vem à mente, mas até o apóstolo Paulo, objeto de estudo por sua racionalidade, manifestou amor ardente por Deus (Fp 3.8). Suas epístolas estão repletas de expressões de afeição para com Deus e para com seu povo. Ele fala de seu terno amor por judeus e por cristãos (Rm 16.8; 1 Co 16.24), de seu sofrimento e compaixão pela incredulidade dos judeus (Rm 9.13). Refere-se à alegria e à glória (Rm 15.17; 1 Ts 2.19), à expectativa ansiosa (Rm 8.19), ao zelo santo (2 Co 11.1) e às muitas lágrimas derramadas por seus seguidores (2 Co 2.4; Fp 3.18). Seu grande tratado teológico aos romanos é concluído com uma manifestação de desejo: "E o Deus da esperança vos encha de todo o gozo e paz no vosso crer, para que sejais ricos de esperança no poder do Espírito Santo" (15.13). Seria difícil incluir emoções mais profundas dentro de uma só frase.

Cristo também é retratado pelos autores dos evangelhos com plenitude de vigor emocional. Ele lamentou a pecaminosidade e a rejeição (Mc 3.5), chorou sobre Jerusalém (Lc 19.41) e no funeral de um amigo (Jo 11.35). Afirma-se que ele desejava ansiosamente a companhia dos discípulos (Lc 22.15), compadecia-se dos doentes e famintos (Mt 9.36; 14.14; 15.32) e consumia-se de zelo pela casa de Deus (Jo 2.17; cf. Sl 69.9).

Exemplos semelhantes são dados e discutidos quase *ad infinitum*, pois a Bíblia está repleta de expressões de emoção. O que vimos é suficiente para nos levar à conclusão de que as emoções profundas constituem elementos naturais da fé cristã. A Bíblia, na verdade, não trata sentimentos e emoções como se fossem alguma coisa inadequada. Ninguém é repreendido nas Escrituras por ter fortes emoções ligadas à fé. Pelo contrário, sentimentos de amor ou ódio, desejo, esperança, temor, *etc.* são as próprias fontes das ações humanas e motivam-nos a buscar nossos objetivos com vigor. Elimine os sentimentos, e o mundo do homem ficará paralisado. O mesmo se aplica à vida espiritual. Não sentiremos o fruto do Espírito (alegria, paz, gratidão, esperança, *etc.*), se não cremos em Deus com fervor. Conforme declara Edwards, "a religião que Deus exige, e que aceita, não consiste em desejos medíocres, apáticos e sem vida, que nos colocam apenas um pouco acima do estado de indiferença. Em sua palavra, Deus insiste com veemência que sejamos sérios, fervorosos de espírito...". Em outras palavras, o controle que a fé cristã exerce sobre a vida de uma pessoa é diretamente proporcional à força dos sentimentos que ela provoca.

Por isso as Escrituras incentivam o cristão a ser zeloso. Que é o zelo senão um desejo ardente de ter ou fazer alguma coisa, um anseio veemente em favor de uma causa ou uma tenacidade destemida na busca de um objetivo? Foi a esse tipo de atitude/sentimento que Moisés e Cristo se referiram nos grandes resumos da lei (Dt 6.5; Mt 22.37), ao qual Paulo também exortou (Rm 12.11). Era o que faltava aos laodicenses (Ap 3.15), mas que Zaqueu tinha em abundância (Lc 19.110). Se a fé não é nutrida com certa intensidade de sentimentos, ela não tem condições de ocasionar a transformação de comportamento exigida pelo ensino cristão.

O contrário também é verdade. Muitos ouvem a palavra de Deus e não são tocados por aquilo que ouvem; portanto, não mudam de comportamento. Eles ouvem sobre o poder, sobre a glória, sobre a sabedoria e sobre a bondade de Deus; ouvem do amor de Cristo e de seus sofrimentos por nós assim como sobre as advertências a respeito da ira de Deus contra os que estão longe de Cristo. Assim mesmo, eles permanecem como antes, inalterados, tanto no coração como no comportamento, pois não são atingidos pelo que ouvem. Na Bíblia, a imagem do coração "duro" ou obstinado é aplicada às pessoas em sua recusa obstinada a crer ou a obedecer (Êx 7.13; Dt 2.30; Ez 3.7; Sl 95.7,8; Mc 3.5; At 19.9; Rm 2.5). De maneira semelhante, quando Deus permite que os homens façam sua própria escolha, isso às vezes é expresso sob o aspecto de "endurecimento" do coração (Is 63.17; Jo 12.40; Hb 3.8,12,13). Essa imagem de um coração que não reage pode também referir-se à indiferença sentida pelos que não têm interesse ou desejo de um relacionamento com Deus. Segundo Edwards, um "coração duro"

significa claramente um coração que não se deixa influenciar, um coração que não é levado facilmente por sentimentos virtuosos, à semelhança de uma pedra, insensível, bruto, imóvel, difícil de impressionar com a obra do Espírito. Por isso, o coração duro é chamado coração de pedra, em contraste com o coração sensível ou de carne, fácil de ser tocado e influenciado.

O contrário de "coração duro" é "coração de carne" (Ez 11.19; 36.26), fácil de ser tocado e influenciado. Assim, lemos na Bíblia que o bom rei Josias tinha um coração sensível, pois respondeu com emoção e prontidão às exigências da Torá (2 Rs 22.11,19). Daí as emoções que

fazem parte da experiência religiosa cristã serem reflexos do zelo com o qual abraçamos e expressamos nossa fé.

O primeiro princípio pode ser resumido dizendo-se que a experiência religiosa cristã tem "profundidade", isto é, baseia-se no contato com a esfera do Espírito. As três categorias utilizadas acima mostram que a existência da dimensão de profundidade pode provocar grande variedade de fenômenos religiosos, incluindo as emoções normais da vida cristã. Portanto, sentimentos profundos ou emoções fortes não devem ser rejeitados em si mesmos como errados ou impróprios, quer achados na Bíblia, quer na igreja de hoje.

OS LIMITES DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

A moderna crítica da experiência religiosa geralmente concentra-se em duas coisas: ou ela é reduzida ao ridículo como imprópria por causa da tolice, da desordem, da confusão ou do exagero, ou declara-se que a experiência em si mesma baseia-se em fraude, engano ou hipocrisia. Entretanto, a premissa desse segundo princípio tem por base uma observação diferente. Creio que muitas experiências e emoções religiosas registradas na Bíblia demonstram que o contato com o Espírito ou com a esfera espiritual não produz necessariamente fé nem resulta em mudança positiva na vida. Portanto, a experiência religiosa tem valor limitado e não deve ser considerada o coração da fé cristã.

Pense outra vez na história dos israelitas. Depois de salvos dos egípcios na travessia do mar Vermelho, eles expressaram sua grande alegria com cântico (Êx 15.1-18; Sl 106.22). Não é de admirar, pois haviam sido resgatados da morte certa por um dos maiores milagres da história do Antigo Testamento. Mas esse milagre "converteu" a nação? Provocou uma transformação duradoura que os tirasse de uma postura de ignorância e incerteza e lhes confirmasse a fé, culminando numa disposição para servir e obedecer a Deus? Os grandes milagres do êxodo tiveram algum efeito moral permanente sobre a vida deles? Por tudo que sabemos, a resposta é não. Mas apenas alguns dias depois, a euforia havia desaparecido e em seu lugar surgiu o mau hábito de reclamar e murmurar contra as condições no deserto (Êx 16.2,3).

Um mês depois, aqueles mesmos israelitas viram Deus descer sobre o monte Sinai. Nem antes nem depois daquilo testemunhou-se uma revelação de Deus de tamanha grandeza. Enquanto a montanha fumegava e estremeia, eles tremiam de medo e entusiasmo (Êx 19.16; 20.18). Tão grande foi o efeito, que eles pediram a Moisés que falasse com Deus em nome deles, pois o som da voz divina era terrível demais para ser suportado (Êx 20.19). Mas apenas alguns dias depois, enquanto Moisés ainda estava no monte, o temor pelo grande Jeová dissipou-se e foi redirecionado para a adoração muito mais controlável de um bezerro de ouro (Êx 32.4). O temor inicial de Deus havia desaparecido, chegando ao ponto de eles não sentirem nenhuma inibição em festejar e dançar bem debaixo da sombra da montanha estrondosa.

A julgar apenas pela história da primeira geração de israelitas, até as experiências espirituais mais intensas não provocam *necessariamente* efeito sobre a fé ou sobre o comportamento. Essa conclusão é dura, mas se confirma pela experiência de outras pessoas na Bíblia. Veja, por exemplo, a história de Balaão. As experiências espirituais desse cananeu enigmático são realmente impressionantes e incluem uma visita do anjo do Senhor (Nm 22.23-25), várias visões do próprio Jeová (Nm 22.20; 23.4,16; 24.16) e um revestimento incomum com o poder do Espírito (Nm 24.2). Assim mesmo, apesar dessas experiências estonteantes, não há nenhum sinal de que ele tenha se convertido. Pelo contrário, Pedro refere-se a ele como exemplo de réprobo (2 Pe 2.15), e Jesus, na visão de João, descreve-o como a quinta-essência da idolatria (Ap 2.14).

A história de Saul é outro exemplo. Sua unção já foi referida num exemplo de como a presença do Espírito pode produzir mudanças impressionantes e perceptíveis no comportamento. Mas o fim dessa história não é que Saul saiu daquela experiência para uma vida de serviço e obediência. Pelo contrário, anos depois ele foi rejeitado por Deus por causa de desobediência contumaz (1 Sm 15.22, 23).

Não é difícil encontrar outros exemplos. O rei Acabe arrependeu-se certa vez de seus pecados com choro e pranto (1 Rs 21.27). Mas de nada serviram seus sentimentos, pois o comportamento não mudou. No final, seu nome tornou-se sinônimo de mal e idolatria (1 Rs 16.30; 2 Rs 8.27). O apóstolo João diz que muitas pessoas ficaram grandemente impressionadas com a ressurreição de Lázaro (Jo 12.17-19) e expressaram o zelo recém-adquirido na entrada triunfal de Cristo em Jerusalém. Havia clamores por toda a cidade. Mas apenas alguns dias depois, quando Jesus estava

na presença de Pilatos, o fervor daquelas pessoas não mais podia ser encontrado. Com Jesus diante delas, houve grande clamor, mas de outra natureza. Não se ouvia mais hosana, hosana, mas, crucifica-o, crucifica-o. Paulo descreve uma mudança semelhante entre as igrejas gálatas. Ele se refere às intensas afeições nutridas por elas no início, quando abraçaram a nova fé, porém mais tarde ele teme que tudo tenha sido em vão e que tenha trabalhado à toa (Gl 4.15). Os ouvintes cujos corações eram como o solo rochoso de Mateus 13 deram prova de zelo espiritual, à semelhança dos fariseus, mas no final revelaram-se irregenerados. O elemento comum a todas essas histórias é que nem emoções intensas nem experiências de êxtase produzem necessariamente fé ou efeitos duradouros.

ALGUMAS CONCLUSÕES

A esta altura já deve estar claro que as metáforas "profundidade" e "limites" são meras ferramentas conceituais que ajudam a descrever a natureza e o valor da experiência religiosa cristã. Por sermos seres humanos, compostos de corpo, alma e espírito, o reino espiritual invisível em que vivemos e respiramos é capaz de atuar sobre nós de maneira profunda. Esta é a dimensão de "profundidade" da existência humana. Todavia, essa profundidade tem valor limitado, pois o contato com o reino espiritual por si mesmo não regenera a alma nem produz necessariamente efeitos duradouros. A partir dessa profundidade e desses limites extraio três conclusões.

Em primeiro lugar, nem sentimentos nem experiências constituem base pela qual se possa julgar a espiritualidade. Nenhum dos efeitos que aparecem quando o Espírito está presente com poder, tais como lágrimas, tremores, gemidos, desmaios, *etc.*, são apresentados nas Escrituras como indicadores de fé ou do favor de Deus. Nem visões grandiosas ou fortes emoções por si mesmas estabelecem alguma coisa sobre nossas relações com Deus. Quando as multidões viram Jesus curando o paraplégico, elas glorificaram o Deus de Israel (Mc 2.12; Mt 9.8; Lc 5.26; Mt 15.31), e quando Jesus ensinou nas sinagogas foi glorificado por todos (Lc 4.15; 7.16). Assim mesmo, onde estavam essas pessoas quando ele foi crucificado? Segundo observa Edwards, o fato de uma pessoa orar ou de falar com entusiasmo sobre Deus durante certo tempo não significa muita coisa em si mesmo. O homem natural é capaz de ter as mais admiráveis visões de Deus e de ter os mais profundos sentimentos religiosos e assim mesmo se afastar disso com o coração inalterado. O valor da experiência religiosa é limitado por sua incapacidade de fazer o que é mais necessário, transformar permanentemente o coração do homem. Conforme diz Edwards: "Um homem pode ter dez mil revelações e orientações do Espírito de Deus e assim mesmo não possuir nem um pouquinho da graça em seu coração". A questão é importante, pois isso significa que precisamos ter cuidado para não julgar nossa condição espiritual ou a de alguém baseados em experiências, pois elas simplesmente não são confiáveis como indicadores da condição espiritual de uma pessoa.

Em segundo lugar, quando há uma atuação incomum do Espírito num contexto de grupo, é essencial que a ordem seja mantida ou restaurada, e a Palavra, pregada. Pense novamente nos avivamentos de Neemias 8 e de Atos 2. Nos dois casos as multidões ficaram temporariamente agitadas pela atuação do Espírito e reagiram com profundas emoções. Se a situação se resumisse a isso, pouca coisa seria realizada. Mas o texto de Neemias deixa claro que Esdras e Neemias restauraram a ordem e continuaram o estudo das Escrituras (vv. 8,12,13). Em consequência disso, o avivamento continuou através do capítulo 9. O mesmo ocorreu em Atos 2, em que todos na multidão ficaram "atônitos e perplexos" com as manifestações do Espírito (vv. 6,7,12). Mas Pedro falou mais alto que o barulho e ofereceu uma exposição do significado da morte e da ressurreição de Cristo. A multidão ouviu o que ele tinha a dizer (v. 37), e o resultado disso foi que 3.000 pessoas foram salvas. Para que haja algum resultado de valor permanente numa experiência, é preciso que a desordem dê lugar à ordem e que a Palavra seja ensinada e pregada.

Por último, experiências religiosas de êxtase não devem ser vistas como o coração da espiritualidade cristã. Deus não chama os cristãos a buscarem experiências espirituais cada vez mais grandiosas para seu próprio bem, não importa quão elevadas ou santas elas sejam. Jack Deere, líder do movimento de sinais e maravilhas nos Estados Unidos, faz uma boa colocação disso:

Quando Deus se agrada em conceder manifestações físicas hoje, devemos aceitá-las como vindas de suas mãos, mas não devemos cometer o erro de glorificá-las. [...] Em última análise, o que tem importância real não é a manifestação, mas a obra do Espírito.

Voltando depois à mesma questão, ele acrescenta que o propósito de todas as manifestações do Espírito "é produzir pessoas saudáveis que vivam a vida integralmente para Deus". É exatamente isso. O cristão não deve ter como alvo de sua vida a busca de experiências espirituais, mas servir a Deus por meio de boas obras. A isso acrescentaria que na Bíblia há muitos exemplos de homens e mulheres sobre quem não se registra nenhuma experiência especial. Entre eles estão o servo anônimo de Abraão (Gn 24.2,3), o General Calebe (Nm 14.24), Neemias, o restaurador de Jerusalém, Apolo, o grande mestre (At 18.24-28), Dorcas, a amada costureira (At 9.36-38), e Timóteo, o grande discípulo de Paulo (At 18.5; 1 Co 4.17; Fp 2.22; 1 Ts 3.2). Sem dúvida há muitos outros. Eles constituem prova de que uma posição elevada com Deus tem mais que ver com um serviço fiel do que com experiências especiais.

QUANDO A ESPIRITUALIDADE É ESPIRITUAL? REFLEXÕES

D. A. Carson

D. A. Carson, Ph.D., é professor de Novo Testamento na Trinity Evangelical Divinity School, nos Estados Unidos. É autor prolífico, com mais de 20 livros.

O interesse atual na "espiritualidade" é ao mesmo tempo salutar e assustador.

É salutar porque, em sua melhor forma, é infinitamente preferível ao materialismo filosófico assumido que rege muitas pessoas, não apenas no mundo ocidental mas também em diversos outros lugares. É salutar sempre que representa uma revolta consciente contra o profundo senso de irrealidade que aflige muitas igrejas. Falamos em "conhecer", "encontrar-se com" e "adorar" o Deus vivo, porém muitos sentem que os esforços coletivos são superficiais e inautênticos e, em seus momentos mais silenciosos, tentam imaginar o que está errado.

É assustador porque a "espiritualidade" tornou-se um elemento tão mal definido e amorfo que abrange todos os tipos de fenômenos que uma geração anterior de cristãos, mais propensa ao *pensamento* árduo do que a atual, teria descartado como erro, ou mesmo como "paganismo". Hoje, "espiritualidade" é uma palavra de aplauso isto é, o tipo de palavra que, tão logo pronunciada, todos começam a aplaudir. Em muitos círculos, funciona na esfera "espiritual" assim como a "torta de maçã" na culinária: quem é ousado o suficiente para propor cautela, quanto mais uma crítica?

O que se sabe com certeza é que, em geral, o assunto provoca muito interesse.

ALGUMAS DEFINIÇÕES GERAIS, EXPLÍCITAS OU IMPLÍCITAS

Apesar da alegação de Joann Wolski Conn de que, em sua origem, espiritualidade era "um termo cristão das cartas paulinas", ele não é nada disso. É verdade que "espírito" e "espiritual" encontram-se no Novo Testamento, mas, dentre os que escrevem sobre a espiritualidade, pouquíssimos começam com um estudo indutivo de tais termos a fim de estabelecer o que significa "espiritualidade". Como palavra, "espiritualidade" surgiu do pensamento católico francês, embora durante o último século, aproximadamente, tenha sido comum também no protestantismo. Os escritores antigos podiam falar da "vida espiritual" referindo-se a algo bem mais minuciosamente definido do que o sentido de Paulo com "o homem espiritual", em 1 Coríntios 2, mas é esse foco na "vida espiritual" que por fim levou à cunhagem cristã do termo "espiritualidade".

De fato, na história da igreja cristã antes da Reforma, havia muitos elementos diferentes ligados à vida espiritual, dos quais apenas alguns alcançaram proeminência em algum tempo ou espaço: sacramentos, comunidade, oração, ascetismo, martírio, votos de pobreza e/ou celibato, imagens, monasticismo e muito mais. Cada vez mais a vida espiritual passou a ser associada com a busca de perfeição, até onde esse lado da *visio Dei* consumadora é possível. Assim, ela não se destinava

a todos os cristãos; reservava-se para os que particularmente anelavam por Deus. Portanto, embora a espiritualidade (usando o termo anacronicamente) abrangesse toda a vida, englobava toda a vida *apenas para alguns fiéis*. No começo do século XVIII, Giovanni Scaramelli (1687-1752), da Sociedade de Jesus, tendo por fundamento tradições antigas, distinguiu nitidamente a teologia ascética e a mística como componentes básicos do estudo de uma vida espiritual. A primeira relaciona-se com as práticas às quais todos os cristãos que aspiram à perfeição irão dedicar-se, enquanto a segunda trata dos extraordinários estados de consciência e suas manifestações secundárias durante períodos de união mística com Deus. Assim, a "espiritualidade" tornou-se uma disciplina, a "teologia espiritual", a ser distinguida da teologia dogmática, que nos diz em que devemos crer, e da teologia moral, que nos diz como devemos agir. Tais são as distinções essenciais que regem a abordagem clássica de P. Pourrat.

Em sua história em três volumes, Bouyer buscou uma definição mais precisa:

A espiritualidade cristã (ou qualquer outra espiritualidade) distingue-se do dogma pelo fato de, em vez de estudar ou descrever os objetos da fé como se ela estivesse no campo abstrato, analisa as reações que tais objetos provocam na consciência religiosa. Mas, com certeza, não nutre o preconceito pseudocientífico, de fato plenamente extravagante, de que o entendimento dos objetos que polarizam a consciência religiosa é essencialmente estranho a uma compreensão dessa consciência em si. Ao contrário, a espiritualidade estuda essa consciência apenas em sua relação ativa com esses objetos, em sua apreensão real... daquilo em que crê. A teologia dogmática, portanto, deve ser sempre subentendida como base da teologia espiritual, embora esta última só diga respeito aos dados da primeira sob o relacionamento que desenvolvem com a consciência religiosa.

Esse último ponto, que a teologia espiritual pressupõe a teologia dogmática, questão enfatizada por Pourrat e por Bouyer, é hoje negado por alguns autores, que afirmam o oposto: a espiritualidade é o que molda nossa teologia. Devemos experimentar algo antes de passar a articulá-lo em suas formas dogmáticas. Pode-se suspeitar que parte da diferença entre essas duas perspectivas surge da preocupação da primeira em relacionar a dogmática à experiência *na experiência da maioria das pessoas*, e da preocupação da última em relacionar a experiência à dogmática *na gênese e na formação de um movimento*.

Vale a pena parar a fim de chamar atenção para diversos aspectos já revelados:

(1) O catolicismo (e a ortodoxia também, quanto a isso) investiu nos estudos sobre a "espiritualidade" com bem mais força do que o protestantismo, devido em grande parte à ênfase (até épocas bem recentes) na busca da perfeição (às vezes imaginada como união mística) por uma subdivisão de cristãos, por cristãos de "elite" (embora obviamente eles nunca pensariam em si mesmos nesses termos), não raramente monásticos. Esse interesse católico tradicional ainda se reflete em detalhes como, por exemplo, os relativos espaços reservados ao assunto nos modernos dicionários de teologia católicos e nos evangélicos ou o número de livros girando em torno do tema da espiritualidade publicados por editoras católicas e por editoras evangélicas.

(2) Ao menos desde o século XVIII, "espiritualidade" podia referir-se a determinadas abordagens do conhecimento de Deus (ainda sendo definido) ou ao *estudo* dessas abordagens.

(3) A observação parentética "ou qualquer outra espiritualidade" (na longa citação de Bouyer, acima) reflete outro desenvolvimento difícil de analisar. No contexto, refere-se à espiritualidade em religiões não-cristãs: a espiritualidade hindu, a espiritualidade islâmica, a espiritualidade budista, a espiritualidade animista e assim por diante. No contexto da obra de Bouyer um estudo da *história* da espiritualidade cristã, na maior parte baseado em evidências textuais a espiritualidade não-cristã pode ser uma categoria eminentemente útil: diz respeito a algo como a interação entre dogma e consciência religiosa em religiões não-cristãs, fundamentada, mais uma vez, em evidências textuais (ou outras amplamente fenomenológicas). Mas o dogma relativo é verdadeiro em todos os casos? Isso importa? A "espiritualidade" relacionada a esses sistemas de dogma mutuamente exclusivos é válida, verdadeira, útil ou proveitosa, quando o dogma ao qual está associada *não* é verdadeiro? Estamos lidando apenas com a mente, a matéria da consciência humana? Ou, se estamos insistindo em que existe uma dimensão transcendente à espiritualidade, será que essa dimensão transcendente é a mesma para o cristão que crê no evangelho e para o animista que está implorando aos espíritos um bebê robusto? Será que adotamos a postura de pluralistas radicais que supõem que virtualmente toda forma de espiritualidade é válida como qualquer outra, e em si isso se torna uma maneira de autenticar a veracidade relativa de *todo*

dogma? Nesse caso, obviamente, deve-se dizer algo impreciso, como por exemplo afirmar que, embora esses sistemas de dogma contradigam nitidamente um ao outro, todos apontam com equivalência para algum sistema maior além da compreensão de qualquer um deles. Voltarei brevemente a tais questões.

Esse aspecto do Vaticano II, a ênfase católica na espiritualidade, tem sido menos associado com a busca de perfeição pela "elite" do que com o crescimento na experiência cristã por todos os católicos. Assim, a Constituição Dogmática da Igreja divulgou um chamado universal à santidade: "todos os fiéis de qualquer classe... são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição de caridade" (L. G. 40). A Constituição sobre a Liturgia Sagrada afirma que o objetivo primário de todo o Concílio Vaticano II é intensificar a espiritualidade cristã, "o crescimento diário de católicos no viver cristão" (S. C. 1). Essa é considerada uma das razões de se tornarem mais acessíveis a liturgia e, em especial, a missa (S. C. 2). Ao mesmo tempo, dificilmente pode-se negar que o catolicismo pós-Vaticano II favoreceu uma diversidade de concepções sobre a espiritualidade, muitas das quais cada vez menos eucaristicamente concentradas. Hoje, dá-se muita atenção à espiritualidade feminista, à espiritualidade de uma vida de pobreza ou de transformação social, e assim por diante. Grande parte das publicações contemporâneas na área da espiritualidade explora as dimensões consideradas complementares: a filosófica, a psicológica, a teológica, a mística, a social e assim por diante. Torna-se excessivamente difícil excluir algo, praticamente qualquer coisa, do alcance da espiritualidade, desde que haja algum tipo de componente experiência no meio. Nesse ambiente, a busca de tal "espiritualidade" está longe de ser um interesse meramente católico. Nessa perspectiva, uma das mais recentes definições de espiritualidade que apareceu em uma publicação católica é totalmente coerente, mesmo sendo tão abrangente que se torna bastante desalentadora:

O termo espiritualidade refere-se tanto a uma experiência vivida quanto a uma disciplina acadêmica. Para os cristãos, significa uma vida inteira entendida, sentida, imaginada e decidida no relacionamento com Deus, em Cristo Jesus, capacitada pelo Espírito. Também indica o estudo interdisciplinar dessa experiência religiosa, incluindo a tentativa de promover seu desenvolvimento maduro.

Durante aproximadamente o último século, a "espiritualidade" tornou-se parte do vocabulário geral dos protestantes. Até as últimas décadas, quando a concepção de espiritualidade do protestantismo liberal expandiu-se gradualmente, chegando mais ou menos às mesmas dimensões daquela do catolicismo pós-Vaticano II, o interesse do protestantismo na espiritualidade encontrava-se amplamente associado com a piedade e com a vida de devoção no evangelismo tradicional. Embora "espiritualidade" não fosse um termo em voga entre os puritanos ingleses, por exemplo, é difícil não apreciar sua ênfase na conformidade a Cristo, no exame moral pessoal, na confissão dos pecados, na meditação na Palavra, no uso pleno dos "meios de graça". Dentro dessa tradição, a obra *A Serious Call to a Devout and Holy Life* [Um Chamado Sério a uma Vida Devota e Santa], escrita por William Law em 1728, é um clássico em espiritualidade. Bem mais recentemente, e de uma estrutura doutrinal um pouco diversa dentro da herança do evangelismo, Richard Foster e Richard Lovelace divulgaram chamados de alguma forma semelhantes. Tendo por base os puritanos, não são poucas as obras de Packer essencialmente planejadas, pelo menos em parte, para nutrir a vida espiritual.

Essa é a matriz, então, a partir da qual hoje são produzidos tantos livros e artigos sobre a espiritualidade (independentemente do que a palavra signifique!). Eu mal comecei a mencionar os recursos disponíveis. Por exemplo, há uma literatura considerável sobre a espiritualidade ortodoxa. Talvez um dos pontos de maior acesso a tal herança esteja num pequeno livro escrito por um monge anônimo da igreja oriental. Uma obra bastante notável explora os padrões de vida de diversos cristãos católicos e ortodoxos preparados para ser "loucos por causa de Cristo". A ênfase medieval associando a pobreza voluntária à perfeição ainda encontra seus defensores. Hoje, o grande desenvolvimento da espiritualidade feminista está provocando, a partir das pressuposições dessa herança, reflexões sobre a espiritualidade masculina. Talvez os leitores interessados na compreensão da espiritualidade fora do cristianismo devam começar com a espiritualidade judaica. Enquanto os evangélicos escrevem não só comentários técnicos sobre livros bíblicos, mas também comentários para "meditação", os católicos escrevem não apenas comentários técnicos, mas comentários "espirituais". Recentemente, um protestante adotou uma orientação algo similar: o livro de Barton sobre os evangelhos não está interessado na abordagem

"devocional", mas em examinar os evangelhos para descobrir o que podem nos dizer acerca do "sentido da presença divina e do viver à luz de tal presença". Ele fundamenta grande parte da "espiritualidade" dos evangelhos isto é, o sentido da presença divina ilustrado nos evangelhos ou por eles defendido na espiritualidade de Jesus, ou seja, na experiência do próprio Jesus quanto à presença divina. Há muito mais de Jesus como exemplo ou protótipo do que como Salvador ou Senhor. Os dois temas não precisam ser antitéticos, mas um deles quase não aparece no livro.

A disciplina do estudo histórico da espiritualidade também continua a passos largos, em geral do ponto de vista de uma forte defesa. Comparadas às histórias anteriores de Pourrat e Bouyer, essas obras tendem a refletir definições (explícitas ou implícitas) de espiritualidade muito mais amplas, típicas das últimas três décadas que sofreram o impacto vigoroso do pluralismo filosófico. Assim, em um livro sobre a espiritualidade cristã asiática, o discurso inicial, de Samuel Rayan, teólogo jesuíta da Índia, propõe esta definição de espiritualidade: "Ser espiritual é ser cada vez mais aberto e capaz de reagir à realidade". Outra história recente da espiritualidade enfatiza continuamente a importância da espiritualidade feminista e alegra-se porque a espiritualidade cristã é plural (ortodoxa, católica, reformada, seja o que for), devendo tornar-se mais culturalmente diversa, mesmo enquanto adverte que, "nesse movimento para fora, não é útil estar desarraigado ou vagar sem rumo de uma cultura espiritual para outra em busca de um lugar para sentir-se à vontade. A fim de entrar proveitosamente no desconhecido, é preciso ter uma percepção real do lugar a que se pertence". Um livro recente sobre a espiritualidade reformada inclui uma amplitude de perspectivas que muitos cristãos na tradição reformada teriam dificuldades em reconhecer. Até algumas obras modernas importantes sobre teologia foram profundamente influenciadas por tendências contemporâneas em espiritualidade.

Portanto, meu interesse nesse panorama condensado de espiritualidade é trazer à luz as definições implícitas e explícitas apresentadas pela literatura. Meu esboço não foi nem profundo nem amplo, mas talvez tenha mostrado evidências suficientes para algumas reflexões proveitosas sobre os problemas de definição.

REFLEXÕES SOBRE O EMPREGO GERAL DE "ESPIRITUALIDADE"

A seguir, nesta seção, desejo articular diversas inferências a partir da literatura citada acima quanto ao modo em que se usa "espiritualidade" como termo.

(1) Espiritualidade é um construto teológico. Não há como obter acesso *direto* ao que é bom ou mal sobre a espiritualidade, ou acerca de qualquer estudo da espiritualidade em particular, recorrendo, por exemplo, a textos bíblicos que discutem a espiritualidade, pois, no que diz respeito ao *termo*, nenhum deles o faz.

Além disso, não é um construto teológico cujos componentes encontram ampla aceitação. Por exemplo, a doutrina da trindade também é um construto teológico. Pode ser crido ou negado, articulado de diversas maneiras, colocado no sistema da teologia e da vida cristãs com ordens muito diferentes; mas basicamente o conteúdo da doutrina, não menos que a disposição de suas partes teológicas integrantes, não é questionado entre os pensadores informados. Em contraste, a espiritualidade é um construto teológico sintético *que varia quanto à pessoa*: pode-se sempre perguntar quais componentes integram o termo particular sustentado ou afirmado por determinado escritor e quais elementos são descartados. Apenas raramente essas questões tornam-se explícitas; os leitores tentam inferir constantemente que supostos teológicos estão pressupostos.

(2) Pelo fato de teologias mutuamente contraditórias poderem envolver essas definições de espiritualidade variáveis quanto à pessoa, o grau de concordância real entre os que analisam o tópico pode ser mínimo. Por exemplo, o Centro Annand para Crescimento Espiritual, da Berkeley Divinity School, em Yale, nos Estados Unidos, de acordo com seu folheto, tem em seu conselho fortes sincretistas, protestantes liberais, católicos e um mestre espiritual hindu versado na tradição védica; seus professores incluem carismáticos episcopais locais. Permanece o fato de que as diferentes compreensões de espiritualidade representadas por religiões mundiais distintas precisam de um delineamento cuidadoso. A total diversidade das estruturas teológicas implícitas significa que o sentido de "espiritualidade" degenera em algo amorfo como "uma experiência do numinoso", em que cada um carrega o "numinoso" com o que é certo a seus olhos. Pressupõe-se

que tais experiências do numinoso sejam algo bom, qualquer que seja o numinoso. Repentinamente, a espiritualidade torna-se um pouco como um "cavalo de Tróia", que introduz o mais radical pluralismo religioso no que é nominalmente um empreendimento cristão.

De uma perspectiva cristã, a adoração não é apenas um verbo, como Robert Webber gosta de nos lembrar, mas um verbo transitivo, e o mais importante sobre esse verbo transitivo é seu objeto direto. Nós adoramos a *Deus*, o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, e todas as outras adorações de certa forma são idólatras, por mais que os dons da graça comum tenham preservado dentro de tal adoração alheia alguma percepção das realidades espirituais. Em outras palavras, nem toda experiência do numinoso, seja entendida psicologicamente, seja como algum envolvimento com o mundo espiritual, pode ser considerada adequadamente uma experiência "espiritual" em algum sentido neotestamentário. Em suma, nem toda espiritualidade é espiritual.

(3) A espiritualidade pode evoluir para uma técnica. Pela aplicação de certas disciplinas estudo, jejum, oração, autonegação, seja o que for busca-se uma experiência mais íntima do numinoso, independentemente de como este é entendido. Assim, as duas perguntas a fazer são: (a) até que ponto tais técnicas são neutras? (b) até que ponto são transferíveis?

Essas não constituem questões fáceis para as quais há respostas que generalizem, embora seja razoavelmente simples pensar em exemplos que ilustrem problemas muito diferentes.

Considere estes quatro exemplos:

(a) Para os hindus cultos, parte da espiritualidade (nesse sentido de técnica e disciplina) será a leitura cuidadosa do *Vedas* e de outras escrituras hindus. Com que facilidade isso pode ser transferido para, digamos, o cristianismo evangélico? Será que a própria leitura de textos sagrados, ou de escritos considerados sagrados, não é neutra?

Como cristão, eu responderia dizendo que, em determinado nível, o exemplo hindu pode ser razoavelmente bem transferido para o cristianismo. Obviamente, o que se lê é diferente: nossas Escrituras não são iguais às deles. Entretanto, certamente iríamos querer associar a espiritualidade cristã à leitura reflexiva da Bíblia. Portanto, suponho que se possa dizer que essa prática, essa técnica, é transferível. Mas exatamente o que está sendo transferido? Se for algo como "a leitura de textos considerados sagrados", então, embora a prática seja transferível, *não* é neutra. Pois há muitos textos considerados sagrados que não são, a meu ver, nada disso incluindo o *Livro de Mórmon* e o *Bhagavad Gita*. Assim, eu nego que a leitura de escritos considerados sagrados seja algo inerentemente bom; nego que o ato seja neutro. É apenas o ato mecânico de *leitura* que é neutro o que certamente não significa muito.

(b) Suponha, então, que eu me volte para os exercícios de respiração e concentração ligados à *ioga*. Até que ponto podem ser transferidos para o cristianismo? Eles são neutros?

Em determinado nível, com certeza os exercícios respiratórios são intrinsecamente neutros: aprende-se uma série um pouco diferente na preparação para o parto. Mas a ligação entre certos exercícios respiratórios e a concentração em um ponto negro sobre uma amplitude branca, junto com o canto de mantras a fim de atingir um estado de dissociação ligado ao alcance de um estado superior de "espiritualidade", é outra coisa. Quanto disso é transferível para o cristianismo? Não muito; certamente não o canto de mantras, menos ainda o tipo de meditação caracterizada pela concentração em um ponto sobre um espaço em branco. Imagino que determinados exercícios respiratórios e de relaxamento que ajudam algumas pessoas tensas a descontraírem-se são irrepreensíveis; e, se o propósito de tal relaxamento for capacitar a pessoa a concentrar-se na meditação e na oração com a Bíblia, creio que isso possa ser rotulado como parte de uma técnica para o crescimento na espiritualidade cristã. Mas está ficando demasiadamente remoto: é mais uma técnica de preparação para a disciplina que, então, poderia ser genuinamente chamada cristã.

(c) Considere a Ceia do Senhor, a santa comunhão. Será que a participação de um cristão autêntico sempre é algo bom? Com certeza, se há alguma disciplina espiritual não neutra, é esta, não é? Mas será transferível?

Mais uma vez, as respostas não são tão simples quanto se gostaria. Seguramente, nada de significativo aqui é transferível. É verdade que algumas outras religiões têm rituais de comida, mas todas as associações ligadas à mesa do Senhor diferem radicalmente dos rituais de alimentação alheios. O simples ato de comer pode ser neutro, mas a mesa do Senhor não é um simples ato de comer.

Nem a participação, mesmo por cristãos autênticos, sempre é algo bom. Para muitos dos problemas na igreja coríntia, Paulo tem um tipo de resposta "sim, mas": "... *é bom* que o homem

não toque mulher; *mas*, por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa..." (1 Co 7.12); "... *sabemos* que o ídolo de si mesmo nada é no mundo... *Entretanto*, não há esse conhecimento em todos..." (1 Co 8.4,7); e assim por diante. No entanto, com respeito à mesa do Senhor, Paulo escreve: "Nisto, porém, que vos prescrevo, não vos louvo, porquanto vos ajuntais não para melhor; e, sim, para pior" (1 Co 11.17). Fica evidente que isso não se dá porque a celebração da ceia do Senhor torna-se um ato intrinsecamente mau, mas pelo fato de os relacionamentos dentro da congregação serem egoístas e irrefletidos, e de o pecado não ser nem confessado, nem reconhecido. Assim, aqui temos uma disciplina espiritual que não é neutra (com certeza é intrinsecamente boa), não transferível, mas que pode ser absolutamente má, não em aspectos intrínsecos, mas devido a outros pecados da congregação.

(d) E quanto aos diferentes votos de autonegação feitos por monásticos medievais? Podem ser transferidos? São imparciais, de modo que possam ser desligados do catolicismo medieval?

Certamente nossa geração pode lidar com um pouco de autodisciplina. Recordamos, por exemplo, a determinação de Paulo em 1 Coríntios 9.24-27 e envergonhamo-nos de nossa preguiça e indolência. Mas os votos de castidade não são algo com que um cristão casado deva se comprometer, a menos que haja consentimento mútuo com o cônjuge, durante um período estritamente limitado e a fim de dedicar tempo à oração (1 Co 7.5). Um voto de castidade feito por um celibatário pode ser algo bom, mas não se for meramente uma tentativa frustrada de reprimir a concupiscência (1 Co 7.9). Talvez os votos de pobreza ou relativa miséria sejam totalmente salutareis nesta época hedonística e devassa, mas eles poderiam também gerar orgulho ou favorecer a teologia do mérito. E os votos de silêncio? Um pouco de sossego em nossos dias barulhentos e auto-expressivos certamente faria bem. Mas com que facilidade, por exemplo, os votos de silêncio trapistas feitos por Thomas Merton podem ser dissociados de sua devoção profunda a Maria como mãe de Deus? Será que isso encontra algum lugar em um sistema de pensamento que verdadeiramente aprendeu a liberdade da graça de Deus proporcionada pela morte e ressurreição de seu Filho Jesus Cristo?

Em suma, não se podem pressupor abordagens da espiritualidade que são pouco mais do que discussões de técnicas, como se não houvesse obstáculos ocultos a evitar.

ALGUMAS PRIORIDADES PARA OS CRISTÃOS

Escrevo a partir de convicções evangélicas. Os breves pontos a seguir refletem com sinceridade tais compromissos, embora obviamente não possa defendê-los aqui. Além disso, as poucas questões que abordo são mais de investigação do que de articulação dogmática: quase todos os itens poderiam abranger um capítulo extenso.

Temo que muitos carismáticos e, cada vez mais, diversos evangélicos não-carismáticos, tendo saído das sombras de uma herança razoavelmente limitada e paroquial para as correntes mais amplas da história eclesial, corram o perigo de supercompensar e aceitar quase tudo, desde que se encaixe na rubrica "espiritualidade" (aplausos!). Ao mesmo tempo, contudo, há muito a aprender sobre a vida espiritual, assim como sobre teologia, com muitos daqueles de quem discordamos. Se a espiritualidade, com toda sua imprecisão intelectual, não deve tornar-se o novo *summum bonum* pelo qual todas as coisas serão testadas, devendo ser ela mesma submetida à prova das Escrituras Sagradas, que prioridades podem ajudar-nos a manter uma perspectiva saudável sem retroceder para um tradicionalismo arraigado?

(1) Deve-se pensar na espiritualidade *em associação com o evangelho*. Talvez haja algum valor heurístico e histórico na concepção da espiritualidade em termos puramente neutros ("a experiência do numinoso e o estudo dessa experiência" ou algo semelhante), mas, de uma perspectiva confessional e cristã, é pior do que inútil: é perigosa. Falando claramente, se o evangelho é verdadeiro, qual será o valor, daqui a cinqüenta bilhões de anos, de gastar tempo nesta vida meditando em um ponto negro sobre uma vastidão branca, enquanto são cantados mantras? Questões sobre a natureza da espiritualidade, sobre o propósito da suposta experiência do transcendente, sobre a natureza do Deus que é a fonte última da experiência, sobre o local da revelação que ele fez de si mesmo e sobre as técnicas e formas pelas quais podemos conhecê-lo melhor ostensivamente todas essas devem ser submetidas ao teste do evangelho. Pois é o evangelho o poder de Deus para a salvação; é pela fé no Filho de Deus que conhecemos o Pai; é pela cruz e ressurreição que nós, que estávamos alienados de Deus, fomos reconciliados com nosso Criador, Juiz e Redentor.

(2) A reflexão cristã sobre a espiritualidade deve agir de maneira centrífuga. Durante aproximadamente os últimos 20 anos tem havido uma tendência bastante assustadora de assumir o centro sem capacidade real de articulação e, então, gravitar para a periferia. De fato, a tendência tem sido focar algum elemento na periferia, que então atrai nosso entusiasmo, interesse, tempo. Isso não significa que os cristãos devem evitar considerar plenamente os programas transformadores na periferia: nós devemos. Mas, se dedicamos todo nosso tempo e nosso entusiasmo ao aborto, às formas de adoração, à ordenação de mulheres, ao governo da igreja, às técnicas de aconselhamento, à última publicação sociológica ou ao mais bem divulgado seminário sobre casamento, de maneira imensamente desligada do centro da teologia bíblica, então mais cedo ou mais tarde a periferia correrá o perigo de deslocar o centro pelo menos em nossas inclinações e energias, e talvez em nossa teologia (ou na de nossos filhos).

É assim com a espiritualidade. Se a espiritualidade torna-se um fim em si, desligado do centro e em grande parte sem normas bíblicas ou teológicas para defini-la e fundamentá-la no evangelho objetivo, então a busca da espiritualidade, embora obscuramente descrita, irá degenerar em nada mais do que a procura de certos tipos de experiência. Devo reiterar que não estou, por essa razão, dando por perdida toda busca de todas as formas de espiritualidade: falarei mais sobre isso no próximo item. Mas deve-se refletir sobre a espiritualidade e procurá-la a partir da matriz da teologia bíblica central.

(3) Ao mesmo tempo, é justo suspeitarmos de formas de teologia cuja ênfase total esteja em sistemas de pensamento coerentes que requerem fé, dedicação e obediência, mas não comprometem os sentimentos e muito menos favorecem uma percepção ativa da presença de Deus. Se o reino de Deus tem que ver com "justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo" (Rm 14.17), não devemos reduzi-lo a justiça e sistemas de pensamento. O Espírito que Jesus transmitiu a seus seguidores é o Espírito anunciado como parte da novidade da nova aliança (Ez 36/Jo 3; Jl 2/At 2): ele não apenas condena o mundo (Jo 16), mas habita nos cristãos (Rm 8.9), guiando-os (Rm 8.14) e testificando com o espírito deles que são filhos de Deus (Rm 8.16).

Isso não significa em absoluto sugerir que a experiência da presença do Deus transcendente/pessoal da Bíblia deva ser considerada algo totalmente à parte do viver cristão, da autodisciplina, do amor pelos outros, do louvor solene e entusiástico, do ódio ao pecado, da conformidade a Cristo, da confissão e do arrependimento contínuos e do crescimento na compreensão da Palavra de Deus, entre outras coisas, *como fatores distintos e separados de qualquer experiência do Espírito*. O Espírito torna-se parte do credo, nada mais. Às vezes essa postura é simplesmente uma reação exagerada aos excessos óbvios do movimento carismático. Mas, seja qual for a causa, é ao mesmo tempo contra as Escrituras e contra toda a herança do melhor do cristianismo, em que homens e mulheres, pela graça de Deus, *conhecem a Deus*. É verdade que o conhecimento de Deus, mediado pelo Espírito, acompanha todos os itens acima alistados e outros mais; contudo, é o *conhecimento real do Deus vivo*, não uma simples imagem mental (como, por exemplo, uma imagem mental de Peter Pan), cujo único propósito concreto é ordenar o sistema de pensamento, que chamamos de teologia.

Certamente, em épocas de avivamento (uso o termo em seu sentido histórico, não em um ou mais de seus significados modernos e corrompidos), mas também em outros momentos, os cristãos conhecem a presença de Deus de maneira tão poderosa que caminham diante dele com uma reverência santa e um reconhecimento genuíno e persistente de sua majestade e graça tais que transformam vidas. Se o conhecimento do Deus verdadeiro e de seu Filho Jesus Cristo que ele enviou *significa* vida eterna (Jo 17.3), devemos analisar com muito cuidado o que é realmente o conhecimento de Deus e aceitá-lo totalmente. Se tal conhecimento de Deus que transforma vidas encontra-se no centro do significado da "espiritualidade", permanecendo assim contra um apego meramente tradicional a um credo, independentemente de quão ortodoxo seja esse credo, então ressaltemos a espiritualidade.

(4) Todavia, deve-se delinear cuidadosamente o que Deus usa para favorecer esse tipo de espiritualidade do evangelho. Apenas o próprio Deus dá a vida; é Deus quem se mostra, não só nos grandes atos da história da redenção, mas por seu espírito, aos homens e mulheres "naturais" (1 Co 2.14) que não têm o Espírito de Deus e não podem entender as coisas de Deus. Ele se "revela" aos cristãos que amadurecem e assumem uma visão bíblica das coisas (Fp 3.15). Em geral, porém, Deus usa meios. Quais são eles?

É exatamente nesse ponto que os evangélicos precisam recuperar sua herança. As pessoas falam

da espiritualidade dos sacramentos, da espiritualidade da pobreza ou da espiritualidade do silêncio. É verdade que Deus pode tornar-se muito real a seu povo no contexto da pobreza; é verdade que a celebração comunitária da Ceia do Senhor pode ser um momento de auto-exame, de confissão, de perdão, de alegria no Espírito Santo. Há diversos meios de graça. Mas talvez o meio de graça mais importante, com certeza o meio de graça quase não mencionado nas publicações atuais sobre a espiritualidade, é a Palavra de Deus.

Na noite em que foi traído, Jesus orou: "Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade" (Jo 17.17) e nunca haverá muita santificação fora da palavra da verdade. É a chegada da Palavra de Deus que traz a luz; é a meditação constante na lei de Deus que separa o sábio do ímpio, o justo do injusto (Sl 1). Não nego que determinados tipos de estudo bíblico possam ser singularmente áridos, céticos, meramente formais, tais como certas participações na mesa do Senhor podem fazer mais mal do que bem (1 Co 11.17 e ss.). Mas a forte ênfase das Escrituras na compreensão, na apreensão, na meditação, na proclamação, na memorização ("esconder no coração"), na leitura e no ouvir da palavra de Deus é tão notável que corremos sério risco se a ignorarmos. Eis por que o melhor da herança evangélica sempre ressaltou o que pode ser chamado de espiritualidade da Palavra.

É dentro dessa estrutura que outras "técnicas", adequadamente dispostas, podem ter certo valor. Se a autonegação for apenas uma tentativa de confiar-se a Deus ou um modo de sentir-se bem consigo mesmo (um sentimento então confundido como espiritual), seguramente é perigosa. Mas, se a autonegação for parte de nossa atitude de gratidão e fé ao Deus que manifestou a maior de todas as autonegações na morte de seu Filho, e se assim ajudar nossa concentração em sua Palavra, nossa obediência a ela e nosso deleite nela, então certamente é algo bom que favorecerá o crescimento espiritual. Pode-se empregar a maioria das "técnicas" apresentadas com a mesma perspectiva concentrada na Palavra controlando a avaliação: diários, dias de meditação, grupos de responsabilidade/oração e assim por diante.

(5) Finalmente, tal reflexão concentrada na Palavra irá remeter-nos ao fato de que a espiritualidade, conforme vimos, é um construto teológico. Seremos forçados a rever nosso construto sob aspectos do que encontramos nas Escrituras. Se a espiritualidade está relacionada ao conhecimento de Deus por Seu Espírito, então a experiência da espiritualidade genuína deve ser ligada ao significado da posse do Espírito. Em certo sentido, portanto, todos os que, pela graça de Deus, praticam a fé salvadora em Cristo Jesus, têm o Espírito (Rm 8.9) e são "espirituais" (1 Co 2.14-15). Mas então devemos "andar no Espírito" (Gl 5.16), e isso significa eliminar conscientemente os "atos de natureza pecaminosa" e produzir o "fruto do Espírito": há uma dimensão da espiritualidade profundamente moral e ética. O Espírito também é aquele que capacita e habilita os cristãos a testemunhar de Jesus (Jo 15.26-27; At 4.8; *etc.*): há uma dimensão querigmática da espiritualidade. O Espírito é *arrabo*, penhor e garantia da herança prometida: há uma dimensão escatológica da espiritualidade, como a noiva, a igreja, participa do Espírito, clamando: "Vem, Senhor Jesus" (Ap 22). E assim podemos continuar, acrescentando dimensões a qualquer construto da espiritualidade controlada pela Palavra de Deus, corrigindo a nós mesmos e à nossa experiência pelas Escrituras, de forma que possamos desfrutar a plenitude da herança que é nossa em Jesus Cristo, enquanto permanecemos totalmente relutantes em ser seduzidos por alguma novidade passageira. Clamemos a Deus para que todas nossas expressões de espiritualidade sejam verdadeiramente espirituais.

Ofereço com gratidão este ensaio a Russell Shedd, educador e missionário cristão que tem demonstrado, não apenas mediante seus interesses e ensinamentos, mas, principalmente, por meio de sua vida, o que significa andar no Espírito.

NOVOS HORIZONTES DA ÉTICA CRISTÃ

Lourenço Stelio Rega

Lourenço Stelio Rega é Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, onde também exerce as funções de diretor e de professor de teologia e de grego.

A Ética é uma das mais fascinantes áreas de estudo do campo da teologia. É ela que faz a ponte

entre o concreto e o abstrato. Ela faz com que o cristianismo deixe de ser apenas um aglomerado de doutrinas, trazendo respostas para que ele seja vivenciável no cotidiano.

A *Ética* diferencia-se da *moralidade*. Enquanto a moralidade trata da atividade humana *como ela é*, a *Ética* determina como essa realidade *deve ser*. A moral é *descritiva*, a *Ética*, *normativa*. A *Ética Cristã* parte da revelação bíblica como fonte de verdade para estabelecer como a vida cristã deve ser. Esse "como a vida cristã deve ser" não se aplica apenas às atividades eclesiais, mas a qualquer atividade na vida do cristão.

O campo abrangido pela *Ética* é vastíssimo. A cada dia novas situações demandam um repensar do cristão acerca da maneira acertada de se conduzir na vida. Novas pesquisas estão sendo feitas, por exemplo, no campo da interpretação da natureza da *Ética*, no relacionamento entre a cultura e o evangelho e na análise de diversos dilemas e desafios modernos. Neste estudo procurarei abranger essas diversas facetas do campo das pesquisas éticas e por fim apresentarei algumas pendências que ainda permanecem nessas pesquisas. Este estudo é um ponto de partida para dar não apenas uma visão panorâmica ao leitor, mas motivá-lo a se envolver com esse desafiador campo que é a *Ética Cristã*.

NOVOS HORIZONTES NO CAMPO DA INTERPRETAÇÃO ÉTICA

Para que o leitor possa compreender melhor esta parte, procurarei apresentar não apenas as novas pesquisas nessa área, mas também as abordagens tradicionais, e no meio delas serão alistadas as novas tendências das abordagens no campo da *Ética*.

A *Ética* pode ser entendida de diversas maneiras. Podemos ter o enfoque *DEONTOLÓGICO* ou *ABSOLUTISTA*. Nesse caso, a ênfase está na busca de regras ou de normas absolutas ou universais que devem ser seguidas nas decisões cotidianas. Essa abordagem também é conhecida como *Ética de Regras*. O enfoque do Antigo Testamento, por exemplo, é deontológico. As normas nessa abordagem são objetivas e não estão abertas a qualquer questão. Elas são absolutas, universais, aculturais e atemporais. Carl F. Henry escreveu: *Deus falou claramente na Bíblia e ele não tem nenhuma norma fidedigna para o seu comportamento moral à parte da revelação... tanto o Antigo quanto o Novo Testamento cuidadosamente definem em grande detalhe o conteúdo da Ética Cristã*. O que se tenciona na deontologia é o estabelecimento ou a busca de regras que serão prescritas para cada escolha que se possa prever.

A deontologia, levada ao extremo, isto é, considerando-se apenas a letra da lei ou a norma, conduz ao legalismo, cuja motivação, muitas vezes, é a obtenção de méritos ou recompensas de Deus ou a proteção contra os castigos divinos. *Obedeça para receber... Obedeça senão...!* Quando os escribas e fariseus criticaram Jesus quanto ao sábado (Mc 2.27,28) utilizaram a abordagem legalista.

Uma abordagem deontológica recente é expressa por Norman L. Geisler, quando afirma que sempre que as normas éticas conflitam entre si, a pessoa está moralmente com razão ao quebrar a norma inferior a fim de guardar a superior. É um tipo de moral do *duplo efeito*, isto é, se determinada norma for seguida, transgride-se outra e vice-versa. Ele chama essa abordagem de *Hierarquismo Ético* e

é assim chamado porque sustenta um arranjo ou ordem hierárquica das normas éticas, baseado na escala relativa de valores que representam. Subtende-se uma pirâmide de valores normativos que *em*, e *por si mesmos* são objetivamente obrigatórios sobre os homens. Mas quando dois ou mais destes valores entrarem em conflito, a pessoa está isenta da sua obrigação, doutra forma inevitável, a uma norma inferior tendo em vista a obrigação preferencial da norma superior.

Para Geisler, essa escala hierárquica é a seguinte:

- a. As pessoas são mais valiosas do que as coisas;
- b. a pessoa infinita é mais valiosa do que a pessoa finita;
- c. uma pessoa completa é mais valiosa do que uma pessoa incompleta;
- d. uma pessoa real tem mais valor do que uma pessoa em potencial;
- e. as pessoas em potencial são mais valiosas do que coisas reais;
- f. muitas pessoas são mais valiosas do que poucas pessoas;
- g. atos pessoais que promovem a personalidade são melhores do que os que não a promovem.

De certa forma, Jesus utilizou-se de uma abordagem hierarquista ao tratar, por exemplo, da questão do sábado, quando afirmou que ele existia por nossa causa, isto é, ainda que a guarda do sábado fosse uma norma ética, ela era inferior à norma que diz respeito ao cuidado pessoal.

Talvez Abraão, ao mentir para Abimeleque acerca do seu parentesco com Sara, para preservar a sua vida, tenha como pano de fundo o hierarquismo ético. Assim também o acobertamento que Raabe fez dos espíões.

Contudo, é preciso lembrar que o hierarquismo ético de Geisler parece ter fortes influências no espírito pragmático reinante em sua cultura de origem e vida.

Outra maneira de abordar a Ética é a TELEOLÓGICA. Nesse caso, a preocupação não é com a norma em si, mas com as conseqüências que surgirão com a tomada de uma decisão. A decisão será certa se seus resultados forem bons. Forell chama essa abordagem de *Ética Prudencial* e afirma que *esse sistema avalia todas decisões pelas conseqüências que podem ser esperadas como resultantes*. Ele menciona que o hedonismo é um tipo de ética prudencial pois visa que as conseqüências das decisões sejam o prazer. De certo modo, os existencialistas também poderiam ser incluídos aqui.

Há ainda a abordagem que, em vez de considerar as normas em si, ou as conseqüências das decisões, consideram que a Bíblia tem princípios que deverão ser utilizados para guiar as decisões e os atos. Os princípios éticos apontam a direção certa para uma pessoa poder decidir, mas nem sempre fornecem um balizamento específico. T. B. Maston afirma que

a Bíblia não é um livro de regras éticas ao qual alguém possa recorrer para uma resposta exata em termos de capítulo e versículo, para qualquer assunto ou busca de uma solução para qualquer problema... a Bíblia contém as respostas para as questões básicas das pessoas, mas nem sempre oferece respostas específicas para muitos de seus problemas... as porções mais relevantes da Bíblia são seus princípios ou ideais.

Lewis Smedes, por exemplo, toma os dez mandamentos como linhas mestras para um estilo de vida básico. Podemos chamar essa abordagem de *Ética de Princípios*, onde a Bíblia deixa de ser considerada um livro de normas e leis, para ser considerada um livro de linhas mestras que têm diferentes aplicações em diferentes situações.

Dentro dessa abordagem, destacamos uma novidade na interpretação no campo da Ética desenvolvida pelo Dr. Ebbie Smith. Ele chama essa abordagem de *Ética por Equivalência Dinâmica* (EED) e defende que, para conseguirmos descobrir a vontade ética de Deus para nós hoje, é preciso procurar o significado, a emoção e a dinâmica dos ensinamentos bíblicos para a própria cultura bíblica e aceitar

este significado como a vontade de Deus para as pessoas para todas as épocas e culturas. O modo adequado desse estudo ético é encontrar esse significado para outras culturas. Por exemplo, Paulo (1 Co 11.5-15) e Pedro (1 Pe 3.16) discutem acerca da vestimenta e do cabelo da mulher. A Ética por Equivalência Dinâmica (EED) aborda este assunto não aplicando a forma (cabelos longos) às culturas modernas, mas antes o significado que isso tinha na época do Novo Testamento modéstia e preservação do bom nome da igreja cristã. Assim, em cada cultura, homem e mulher devem cuidar de sua vestimenta e adornos de tal forma que isso seja considerado um comportamento adequado e contribua para a boa reputação da causa de Cristo.

Smith acredita que este método foi utilizado por Jesus no Sermão da Montanha, quando, por exemplo, afirmou que ainda que a lei dissesse que não cometêssemos adultério, na verdade o significado que devia ser extraído daí era que a vontade de Deus era a pureza de mente e alma (Mt 5.27-30).

Outra maneira de abordar as decisões no campo da Ética é o SITUACIONISMO. Para a ética situacional o fundamental é a situação em que está envolvida a decisão. Para o situacionista, o que importa não são as regras, pois elas não devem existir, mas o momento particular da situação. A única norma a ser considerada é o amor, seguindo-se o aforismo de Santo Agostinho *ama e faz e o que quiseres*. O grande expoente dessa alternativa foi Joseph Fletcher, que afirmou que

diante de cada situação que exige uma decisão, o situacionista a confronta equipado com as máximas éticas de sua comunidade e da tradição herdada, que as trata com respeito porque podem esclarecer-lhe seus dilemas. Porém, ao mesmo tempo em que está disposto a se comprometer com elas em qualquer situação, também está disposto da mesma maneira a deixá-las de lado naquela determinada situação concreta em que o amor pareça melhor servido dessa maneira... todas leis e regras são unicamente *contingentes* e são unicamente válidas se servem ao amor em qualquer situação.

Nesse caso, a situação altera as regras e os princípios por sua dinâmica e variedade. Sobre isso Fletcher ainda afirma:

Qualquer outra coisa, sem exceção, todas as leis e regras e princípios e ideais e normas, são só contingentes, unicamente válidos, *se realmente* servem ao amor em uma situação concreta. A ética cristã da situação não é um sistema ou programa de vida segundo um código determinado, mas um esforço para conduzir o amor ao mundo de relatividades por meio de uma casuística obediente ao amor. Essa é a estratégia do amor.

Um dos pontos de que Fletcher se esqueceu é que se o amor é a lei maior, o amor a Deus, sendo o maior nível do amor, induz-nos a seguir sua vontade soberana acima de qualquer coisa, inclusive do amor ao próximo. Ainda que a Ética da Situação não seja tão recente, ela tem sido a base para a abordagem de muitos dilemas éticos na atualidade. Um exemplo disso é a maneira como, geralmente, defende-se o abortamento numa situação de gravidez resultante de estupro.

Outra abordagem recente enfoca a Ética do ponto de vista relacional. É a ética RELACIONAL ou CONTEXTUAL. Essa resposta ética não concebe os fatos à luz do que é bom (quanto à sua finalidade) ou do que é justo (à luz do seu significado). Os contextualistas ou éticos relacionais evitam falar em princípios ou leis porque crêem geralmente que o que parece ser correto num contexto pode parecer errado em outro. Em geral, o contextualismo defende que leis e princípios não são determinantes do certo e do errado, mas o contexto. O certo e o errado não é determinado pela situação, mas por relações no contexto. A medida ética para o certo e o errado consiste na sensibilidade ao significado humano da ação ou da não consistência da ação.

A ética relacional ou contextual é também uma *Ética de Koinonia* e, nesse caso, é concebida por relações e funções, não por preceitos e princípios. A ética contextual vê o valor do grupo na tomada de decisões. O grande expositor dessa abordagem é Paul Lehmann, para quem o cristão deve pensar acerca da ética a partir do interior da *koinonia* cristã. Do interior da comunidade cristã as pessoas podem perguntar: *o que eu, como crente em Jesus Cristo e como membro de sua igreja, devo fazer?* O contextualismo ético é, sem dúvida, subjetivo e, além de desconsiderar a presença de princípios e de normas objetivas nas Escrituras, não oferece respostas às questões particulares da pessoa, que não se refiram necessariamente à vida em comunidade (e. g. a inseminação artificial).

Até aqui vimos que essas abordagens procuram respostas para as tomadas de decisões éticas das pessoas. Forell, como vimos, escreve um livro com o título *Ética da decisão* para demonstrar as diversas alternativas que a humanidade tem utilizado para as decisões. Nesse livro ele afirma que a liberdade do homem é a sua servidão. O homem pode realmente ser livre para tomar quaisquer decisões importantes para a sua vida... Mas existe uma escolha que ele não pode fazer: não pode deixar de escolher. Ele não pode fugir de sua liberdade; ele é forçado a ser livre. Quer ele goste ou não, quer ele acredite ou não, ele tem que viver tomando decisões constantes e inevitáveis... Não tomar uma decisão é também uma decisão. Ele não pode escapar de sua liberdade; está condenado a ser livre... A vida não apenas *exige* decisão; a vida é decisão. O próprio ato de permanecer vivo envolve decisão diária, e até mesmo suicidar-se exige decisão. O ser humano não pode evitar as decisões.

A psicóloga Elisabeth Lukas afirma que o homem é um ser que decide... sempre de novo na vida o homem normal e sadio encontra-se na encruzilhada de uma nova decisão sobre si próprio, sobre a pessoa para a qual ele está evoluindo... as decisões do momento determinam a evolução de uma pessoa, mas a partir daquilo que a pessoa se tornou sempre são possíveis novas decisões.

Todas essas abordagens éticas são uma forma de DECISIONISMO ÉTICO, isto é, consideram como ponto de partida a necessidade que o homem tem de decidir para se realizar como ser ético e pleno.

Hoje as pesquisas no campo da ética estão se voltando para outra direção. Da metodologia ética que considera como ponto de partida a tomada de decisões (numa abordagem decisionista), agora a atenção tem sido dirigida a uma ÉTICA DO CARÁTER, isto é, uma abordagem ética que considera que o valor e o conteúdo do caráter precedem a tomada de decisões. Essa mudança de direção tem ocorrido porque o decisionismo não oferece uma completa resposta acerca da vida moral, ignorando o próprio ser e seu desenvolvimento, e falha em oferecer lugar adequado para o papel da comunidade de fé.

A verdade é que uma pessoa não toma as suas decisões a partir de uma postura neutra. Não há decisões esterilizadas, isto é, límpidas de qualquer influência do próprio caráter. Cada pessoa é portadora e fruto de disposições, de experiências, de tradições, de heranças, etc. *O problema do decisionismo é que ele não considera as pessoas como elas são e se esquece de que não tomamos*

decisões num vácuo, mas nosso caráter e o que somos produzem o que vamos decidir.

Cada pessoa tem um caráter gerador de suas decisões. Ainda que Jesus tenha dito *pelos seus frutos os conhecereis*, ele em seguida afirmou que a qualidade do fruto depende da qualidade da árvore; portanto, a qualidade do caráter de uma pessoa determinará, em geral, a qualidade de suas decisões. Esta abordagem também pode ser chamada de *Ética Ontológica* ou *Interior*.

Para um ético ontologista, o caráter pode ser definido como uma orientação *básica que fornece unidade, definição e direção para nossas vidas pela formação de hábitos e intenções a modelos de sentido e qualificáveis que são determinados pelas nossas convicções dominantes*. De acordo com Willimon, o caráter cristão e o eu moral são formados eticamente no contexto cristão; por isso a igreja deve procurar ser uma comunidade de fé e integridade. Além disso, ele crê que o caráter também é formado pelo cultivo das virtudes; nesse caso, são hábitos que nós praticamos até que sejam integrados em nossa vida ou caráter como reações instintivas. As virtudes tornam disponíveis as tendências que fornecem consistência para nosso ser e fazer. Assim cada nova decisão será abordada com forte disposição para a prática da verdade. Nesse caso, as virtudes são fruto de uma vida ética interior, e a maturidade é evidenciada em que a pessoa tem praticado ou cultivado uma virtude até que ela se torne parte de si mesma, integrando-se ao seu instinto.

Essa abordagem considera que a produção das decisões de uma pessoa antecede qualquer equação lógica e proposicional na busca do que é certo e do que é errado. As decisões são produto de um caráter; por isso, Paulo menciona a necessidade da renovação da mente (renovação nouética).

Os princípios e normas são válidos, mas tornam-se inválidos a partir do momento em que são utilizados ou processados por um caráter deformado. O culto de Israel, na época de Isaías, não era aceito porque faltava dignidade de caráter *o coração do povo estava longe de Deus*.

O caráter de uma pessoa é também formado pela maneira como ela vê as coisas. Essa visão é nossa perspectiva sobre o mundo e a nossa perspectiva de como nos vemos em relação a esse mundo. Se, por exemplo, vejo o mundo apenas como um ambiente maligno, a tendência será me afastar dele. Se, por outro lado, vejo-o como campo fértil para servir a Deus, desenvolvendo nele o meu ministério, a minha maneira de encarar as relações com as pessoas será diferente.

Essa ética de caráter considera também a presença da natureza pecaminosa influenciando e formando o nosso caráter e, portanto, enfoca o discipulado como estratégia para o crescimento cristão e para a vitória contra a ação interna do pecado. Antes de crescer na lógica comparativa e na pesquisa de proposições éticas à luz de dados morais, sociais, médicos, jurídicos, *etc.*, é preciso crescer em Cristo, permitindo que ele seja formado em nós. Portanto, as nossas decisões serão cristãs à medida que o nosso caráter for cristão.

É preciso considerar, desse modo, que as decisões são tomadas para situações concretas e por pessoas concretas; daí a importância de considerarmos o seu caráter, emoções e instintos que produzirão tais decisões. A ética, portanto, em vez de ser responsiva às questões diárias, deve ser resposta ou produto do caráter a essas mesmas questões diárias.

À medida que formamos o caráter pela influência da pregação, do ensino e do discipulado, temos de oferecer respostas no aconselhamento para as questões éticas no dia-a-dia do povo, pois não é possível congelar a realidade e os dilemas éticos que o povo tem enfrentado, o qual, embora seja cristão, nem sempre tem o seu caráter aperfeiçoado. Os líderes eclesiais, então, precisam trabalhar em duas frentes formar o caráter dos que já se converteram há algum tempo e orientá-los "decisionisticamente", até que seu caráter esteja equilibrado.

Por fim, ainda tenho de mencionar uma abordagem recente feita pela dupla Garry Friesen e Robin Maxson acerca da vontade de Deus. Eles questionam o que chamam de abordagem tradicional a existência de uma vontade de Deus para cada pessoa individualmente. Segundo a sua opinião, existe apenas a vontade *soberana* e a vontade *moral* de Deus, mas não a individual. No quadro a seguir é possível visualizar o significado dessas duas facetas da vontade divina:

COMPARAÇÃO ENTRE A VONTADE SOBERANA E A VONTADE MORAL DE DEUS

VONTADE SOBERANA

- a. Plano secreto de Deus que determina tudo quanto acontece no Universo.
- b. A maior parte desse plano está oculta.
- c. Não pode ser conhecido por antecipação.

- d. Não pode ser "perdido" deve ser humildemente aceito.
- e. Plano Indiretamente Ideal: embora inclua atos maus e decisões tolas, no fim redundará na glória de Deus.

VONTADE MORAL

- a. Mandamentos e ordens revelados por Deus na Bíblia, que ensinam em que os homens devem crer e como devem viver.
- b. Plano totalmente revelado.
- c. Deve ser conhecido a fim de obter-se orientação.
- d. Pode ser "perdido" por ignorância ou desobediência.
- e. Plano Diretamente Ideal: só inclui aqueles comportamentos e atitudes que se conformam com o caráter de Deus e, assim, o glorificam.

Em resumo, a vontade soberana de Deus é o seu plano secreto, que determina tudo quanto acontece no universo, e a vontade moral consiste nos mandamentos revelados na Bíblia, que nos determinam em que os homens devem crer e como devem viver. Deus não tem uma vontade dirigida para cada pessoa em particular. Então, não deveríamos perguntar, por exemplo, se tal rapaz só poderá dizer que fez um casamento correto se casou-se com determinada moça especialmente escolhida por Deus para ele e vice-versa. Deus provê sua vontade moral e permite que utilizemos a sabedoria e o bom senso para nossas escolhas. Eles não descartam a possibilidade de uma orientação divina especial em casos singulares.

ÉTICA E CULTURA

Por muitos anos, os estudos no campo da ética não consideraram as questões culturais. A abordagem das questões éticas eram realizadas mediante um estudo bíblico para o levantamento dos princípios éticos envolvidos e procurava-se aplicá-los na solução dessas questões. Surgiram diversas escolas de abordagem das questões éticas. Na virada do século passado, o mundo teológico foi sacudido com inúmeras descobertas. Diversos movimentos surgiram a favor e contra os movimentos que visavam libertar o cristianismo das "amarras" irracionalistas. Muito estrago foi feito ao evangelho com as teorias da Alta Crítica, tão em voga naquela época. Na virada do presente século estamos tendo outra reviravolta no mundo teológico com o reestudo do relacionamento entre a cultura e o evangelho e vice-versa o chamado transculturalismo.

Em vez de estrago, esses ventos renovadores estão produzindo benéficos efeitos ao evangelho. Isso se faz sentir nas traduções feitas por equivalência dinâmica (no Brasil temos a Bíblia na Linguagem de Hoje) que visam facilitar a compreensão das Escrituras ao mais simples homem; no movimento missionário, pois a grande preocupação está em levar ao povo estrangeiro o evangelho despidido dos ingredientes culturais do missionário, evitando-se, assim, a violentação da cultura do povo destinatário do evangelho; e na própria teologia, quando se procura transpor o conteúdo do evangelho numa roupagem culturalmente compreensível aos diversos povos. Nesse último campo, é certo, tem havido alguns exageros, tais como a abordagem terceiro-mundista da teologia da libertação, mas mesmo assim a contabilidade do tema tem sido lucrativa para o evangelho.

No campo da ética os primeiros estudos transculturais se fazem presentes em estudiosos tais como Dr. Ebbie C. Smith (já mencionado neste trabalho), com a sua Ética de Equivalência Dinâmica. A inclusão dos fenômenos culturais nos estudos éticos é um grande antídoto contra o legalismo e contra o antinomismo. Alguns perigos devem ser enfrentados, é claro, mas já não seria possível tratar dos assuntos éticos sem relacioná-los aos reclamos culturais de nossa geração.

Já não podemos deixar de levar em conta os fenômenos culturais e a sua influência na compreensão da ética bíblica. Eles envolvem situações exóticas como ocorrem em certas tribos onde se matam as viúvas, para que seus maridos não entrem noutro mundo sem alguém que lhes preste assistência, ou como entre os esquimós, onde os velhos devem ser mortos antes que a senilidade apareça e lhes impeça de lutar e caçar no outro mundo. Situações como essas exigirão não apenas mudanças na ética, mas na teologia do povo.

Não somente tais situações exóticas, mas também situações sofisticadas da cultura urbana, tais como massificação, consumismo, culto à desonestidade. Nas culturas urbanas não há o canibalismo, mas há a injustiça social, o aborto. Não há guerras tribais, mas há lenta mortandade

produzida pela poluição, pelos agrotóxicos, *etc.* Deve o cristão trabalhar numa empresa que polui? O empresário cristão deve pagar suborno para conseguir sobreviver?

Estas não são apenas questões éticas contemporâneas, mas questões resultantes de uma reação cultural. Até que ponto a cultura influencia a conduta ética da pessoa? Como relacionar o evangelho e a cultura? O evangelho deve se submeter à cultura ou a cultura ao evangelho? A revelação bíblica é culturalmente dependente? Como influenciar eticamente uma cultura estranha ao evangelho? Quais os seus elementos que acabam influenciando a conduta ética?

A tensão entre Cristo e a cultura tem sido abordada por diversos estudiosos na atualidade, mas já no início da década de 1950 surgiu a abordagem clássica de H. Richard Niebuhr, que apresenta cinco categorias de relacionamento entre Cristo e a cultura.

(1) Cristo contra a cultura. Cristo é a única autoridade para o cristão e as reivindicações e a sua lealdade à cultura devem ser rejeitadas. Os cristãos devem ser radicais como Cristo o foi contra a cultura judaica, como Tertuliano, que demonstrava em sua literatura o cristianismo como uma maneira de viver completamente separada da cultura.

(2) O Cristo da cultura. É possível manter a lealdade a Jesus Cristo sem abandonar nenhuma parte importante da vivência cultural. Os agnósticos, por exemplo, esforçaram-se visando adaptar o cristianismo à cultura dos seus dias ao dar interpretação científica e filosófica da pessoa e da obra de Cristo conforme sua cultura.

(3) Cristo acima da cultura. A cultura não é má em si mesma, pois é baseada na natureza retamente ordenada por Deus. Onde domina essa convicção, Cristo e o mundo não podem simplesmente ser mutuamente opostos. A recepção da graça aperfeiçoa e completa a cultura. Temos aqui os cristãos sintéticos. Exemplos: Tomás de Aquino e Clemente de Alexandria.

(4) Cristo e a cultura em paradoxo. Tanto Cristo como a cultura são autoridade para a pessoa que deverá aprender a viver com esta tensão. Temos aqui o dualismo. Temos nesse grupo Lutero.

(5) Cristo, o transformador da cultura. A cultura revela o estado pecaminoso do homem. O homem poderá ser redimido e a cultura poderá ser renovada com o fim de glorificar a Deus e de realizar os seus propósitos. É uma postura conversionista. Nesse caso, temos Calvino como exemplo.

(6) Em 1974 ocorreu em Lausanne o Congresso de Evangelização Mundial. Os resultados do congresso foram resumidos num documento conhecido como Pacto de Lausanne. No parágrafo 10 desse famoso pacto temos um posicionamento sobre o relacionamento entre evangelho e cultura que nos interessa nesse momento:

O desenvolvimento de estratégias para a evangelização requer metodologia nova e criativa. Com a bênção de Deus, o resultado será o surgimento de igrejas profundamente enraizadas em Cristo e estreitamente relacionadas à cultura local. A cultura deve ser sempre julgada e provada pelas Escrituras. Uma vez que o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e bondade. Pelo fato de o homem ter caído, toda a sua cultura (usos e costumes) está manchada pelo pecado e parte dela é de inspiração demoníaca. O evangelho não pressupõe a superioridade de uma cultura sobre outra, mas avalia todas elas segundo o seu próprio critério de verdade e justiça, e insiste na aceitação de valores morais absolutos, qualquer que seja a cultura em questão. As organizações missionárias muitas vezes têm exportado juntamente com o evangelho a cultura de seu país de origem, e tem acontecido de igrejas ficarem submissas ao ditames de uma determinada cultura, em vez de à Escritura. Os evangelistas de Cristo devem, humildemente, procurar esvaziar-se de tudo, exceto de sua autenticidade pessoal, a fim de se tornarem servos dos outros. As igrejas devem se empenhar em enriquecer e transformar a cultura local, tudo para a glória de Deus.

Este parágrafo do Pacto de Lausanne foi ampliado pelo trabalho realizado em Willowbank, em Somerset Bridge, nas Bermudas, entre 6 e 13 de janeiro de 1978 pelo Grupo de Teologia e Educação da Comissão de Lausanne, na Consulta sobre Evangelho e Cultura. O resultado desse trabalho ficou conhecido como Relatório de Willowbank (The Willowbank Report).

O Pacto de Lausanne apresenta uma base bíblica para a cultura. Uma vez que o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e bondade. Pelo fato de o homem ter caído, toda a

sua cultura (usos e costumes) está manchada pelo pecado e parte dela é de inspiração demoníaca. Sobre isso Nicholls menciona que o evangelho *nunca é hóspede de qualquer cultura; sempre é o seu juiz e redentor.*

Por um lado, em termos ideais, pode-se dizer que o evangelho é sempre superior à cultura. Mas, por outro, é preciso estudar estratégias para que esse ideal se concretize, pois, em muitas ocasiões, há forças inibidoras na sociedade e na cultura que impedem a imediata transição de práticas culturais reprováveis para práticas aceitáveis diante da ética cristã. Vale a pena lembrar aqui o que Haering afirmou:

Se o homem é criatura colocada num mundo imperfeito e numa história caracterizada pelo pecado e pela redenção, não se espera dele que tome decisões perfeitas, mas tão-somente que faça o que melhor puder fazer no seu esforço de auto-realização e de construção de um mundo melhor. No estabelecimento de estratégias para esse confronto do evangelho com a cultura, Stephen C. Neill propõe um modelo hierárquico de ação em três níveis sobre a penetração do evangelho na cultura. Para ele, há, em primeiro lugar, alguns costumes que *não podem ser tolerados*, tais como a idolatria, infanticídio, canibalismo, vingança, mutilação física, prostituição ritual, etc. Em segundo lugar, há alguns costumes que podem ser *temporariamente tolerados*, tais como a escravidão, o sistema de castas, o sistema tribal, a poligamia, etc. E, em terceiro lugar, há alguns costumes cujas objeções *não são relevantes* para o evangelho, tais como o homem e a mulher sentarem-se separados nos cultos, costumes alimentares, vestimenta, hábitos de higiene pessoal, etc. O Congresso de Lausanne I, através do Relatório Willowbank, anteriormente citado, adota essa abordagem de Neill, acrescentando uma categoria entre a segundo e a terceira, tratando de assuntos onde há controvérsia entre as igrejas, tal como a questão da consangüinidade.

Uma situação cultural concreta em nosso ambiente brasileiro é a do *jeito* ou *jeitinho* que tem trazido grandes dificuldades na concretização do evangelho do dia-a-dia. Padilha lembra-nos de que o jeitinho representa a formalização de todas as características básicas atribuídas ao homem brasileiro. Ele afirma que o jeitinho *é a palavra chave, o "abre-te-Sésamo" para todas as situações difíceis.* Para o antropólogo Roberto da Matta, o jeito é um modo de navegação social diante do autoritário "não pode!". O jeito é a síntese do caráter brasileiro e tornou-se uma estratégia socializada que se fixou na vida do povo como alternativa ética diante do sistema estabelecido de normas. Nesse sentido, o jeitinho é o *Brazilian way of life.*

Nessa convivência com o jeito no ambiente cultural brasileiro, há situações em que não há saída. Ou você "dá um jeito" ou não consegue navegar na vida cotidiana. É o que eu chamo de "situação-limite". O que fazer numa ocasião assim? A minha proposta é que o cristão deve assumir provisoriamente uma conduta ética compatível com o jeito e prosseguir até que consiga atingir o ideal ética absoluto das Escrituras. Nesse caso, é preciso conceber que ainda que haja um IDEAL ÉTICO DIVINO, o homem participa de uma REALIDADE MORAL VIVIDA. Entre esses dois níveis de conduta há um abismo que precisa ser transposto. Aí é que entra a minha proposta da Ética Temporal Ascendente (ETA) para enfrentar a impossibilidade de uma observância imediata do próprio ideal ético. A ETA é uma *ética temporal*, uma *ética ascendente*, uma *ética das possibilidades*, uma *ética de metas*, uma *ética de compromisso* com o evangelho, uma *ética de conflito.* É um modelo transitório, do AINDA-NÃO, mas perseguindo o DEVE-SER. Num diagrama a ETA pode ser assim representada:

IDEAL ÉTICO
ÉTICA TEMPORAL ASCENDENTE
(conduta provisória)
REALIDADE MORAL VIVIDA

DILEMAS E DESAFIOS MODERNOS PARA A ÉTICA CRISTÃ

Ainda que a ética cristã cuide da normatividade do *dever-ser*, ela lida com situações e desafios que surgem a cada instante na vida do cristão. Algumas pessoas afirmam que no passado os cristãos sofriam mais na prática da piedade. Contudo, creio que hoje também o cristão está exposto a dificuldades não diferentes, talvez até em maior número, uma vez que temos agora mais alternativas para nossas escolhas éticas. Isso significa dizer que hoje as decisões são mais complexas, devido às sofisticadas e alternativas que a vida nos oferece. Por exemplo, no passado não havia vídeo-cassete. Hoje, quando entramos numa vídeo-locadora, temos inúmeras opções,

incluindo a de filmes de terror, violentos e libidinosos. Alisto a seguir alguns desses novos desafios.

Planejamento Familiar e Densidade Demográfica

A teoria de Malthus sobre o descompasso da produção alimentar e a velocidade dos nascimentos já não pode ser aceita. O dilema da pobreza mundial está mais na concentração de riquezas, na injusta distribuição de bens e terra e na concentração de oportunidades de trabalho, de educação e de formação profissional. A produção de alimentos não é o problema em si, como diz Kavanaugh acerca da sociedade norte-americana:

Vivemos num país em que os cães recebem uma dieta alimentar melhor do que um quarto da humanidade um fenômeno que infelizmente ficou comprovado com as últimas pesquisas de mercado de produtos alimentícios para nossos infelizes e super-alimentados cães. Gastamos muito mais dinheiro com produtos para diminuir o peso do que outros países para adquiri-lo.

Até quando nós, cristãos, ficaremos omissos a essa situação de desequilíbrio? É preciso promover uma fertilidade responsável, mas é preciso entender que o país logo exibirá uma curva descendente de natalidade que, alimentada por uma mesma curva acerca da mortalidade, produzirá uma nação de velhos. Muitos jovens casais cristãos, que hoje podem ter filhos, têm optado por não tê-los, para evitar talvez transtornos, despesas, desperdício de tempo, *etc.*, desenvolvendo um matrimônio *egoísta a dois*.

A concentração populacional é outro dilema aliado a esse. A busca de riqueza para alimentar o que Kavanaugh chama de *Padrão-Utilidade* talvez possa ser o principal motivo disso. Os grandes centros urbanos, ao mesmo tempo em que oferecem oportunidades de emprego, de lazer e de conforto, "premiam-nos" com a violência, com o individualismo, com a apreensão, com o estresse, com o medo, com a insegurança, com o consumismo, *etc.* Precisamos viver as implicações das grandes cidades em relação ao estilo simples de vida do cristianismo.

Fecundidade Assistida

É uma das maneiras de realizar a Inseminação Artificial (que, por outro lado, inclui útero artificial). Contrariamente a alguns casos que requerem a restrição e o planejamento da natalidade, aqui o que se almeja é promover a fecundação em situações em que ela não é biologicamente possível. Algumas dificuldades éticas podem ser mencionadas nesse campo. A fecundação artificial poderá ser *homóloga*, isto é, quando as células germinativas são dos próprios cônjuges. A dificuldade ocorre quando se pretende promover a fecundação artificial *heteróloga*, isto é, quando as células germinativas (uma e/ou outra) não são de origem dos cônjuges, mas de terceiro(s). Não só ética, mas também juridicamente, isso é questionado se não seria um tipo de adultério, que alguns chamariam de "adultério científico". Num caso de herança do doador da célula germinativa, a pessoa, fruto dessa fecundação, teria participação?

Outra implicação diz respeito ao descarte de ovos (óvulos fecundados) e até de embriões que não serão utilizados na efetiva gestação. A nossa compreensão acerca da origem da alma e da vida poderá determinar se esse ato é uma espécie de abortamento científico.

O Abortamento ainda Continua Sendo um Grande Dilema Ético

A Organização Mundial de Saúde estima que no Brasil temos cerca de 5 milhões de abortamentos anuais. Supõe-se que os grandes motivos para essa prática ainda sejam o *sócio-econômico*, envolvendo todo tipo de gravidez não-planejada ou indesejada; o *terapêutico*, incluindo indiscriminadamente a gravidez de alto risco que nem sempre pode ter o adequado e custoso acompanhamento médico; e o *eugênico*, realizado quando se supõe que há grave malformação fetal. Hoje, com a sofisticação de certos exames clínicos, tais como a amniocentese, as pessoas ficam mais expostas a decisões, tais como, abortar ou não após o conhecimento do resultado de um desses exames que indica a malformação. Há ainda que se levantar a questão de pensar ou não na possibilidade do abortamento num caso em que a gestante é portadora do HTLV III. Será que a vacina contra a AIDS poderia ser criada e salvar, então, aquela criança?

Dinheiro e Atendimento Médico Parecem Andar Juntos

A sofisticada e salvadora medicina só está à disposição de quem possa arcar com os seus custos. O pobre tem "direito" ao atendimento da falida previdência. A medicina deixa de ser uma vocação sacerdotal e passa a ser um mecanismo mercantilista para a manipulação de vírus e bactérias patogênicas que precisam receber o fatal aviso de que não podem mais invadir um organismo cujo proprietário é desprovido de recursos financeiros, justamente aquela pessoa que, geralmente, está impedida de ser beneficiada pelas adequadas estruturas sanitárias profiláticas.

Alguém pode argumentar que isso tudo é uma fatalidade, mas na realidade nós, cristãos, não podemos continuar omissos e trancafiados em nossa protegida redoma monástica e templocêntrica que chamamos de vida eclesialística.

Poderia ainda falar da doação de órgãos, que é mais um tabu para alguns religiosos que ficam no seu "monte da transfiguração", imaginando como Deus conseguirá reconstituir nosso corpo na ressurreição. Imaginem quantos órgãos são desperdiçados sendo oferecidos aos vermes nos túmulos! Órgãos que poderiam salvar vidas que ficam e que às vezes morrem nas filas de espera! Poderia também falar, se o espaço permitisse, dos desafios e dos dilemas éticos suscitados pelo progresso das pesquisas e das manipulações no campo da engenharia genética. Mas isso tudo fica para outra ocasião.

PENDÊNCIAS NO CAMPO DA ÉTICA

Há ainda muitas questões pendentes aguardando respostas no campo da Ética. Entre elas posso destacar as seguintes:

Dispositivo Intra-Uterino (DIU)

Ainda há dúvidas no campo da pesquisa médica se o DIU é micrabortivo impedindo a nidação (implantação) do ovo na cavidade intra-uterina. Alguns pesquisadores tentam provar que os modernos DIU's, revestidos parcialmente de cobre, impedem, pela ação química do metal, a fecundação. Mas essa hipótese ainda não está totalmente confirmada. Nesse caso, creio que uma sábia opção é não apoiar o uso desse dispositivo, enquanto houver dúvida.

Base Biológica do Comportamento

Hoje tem sido comprovado, por diversos setores e ramos da medicina e da psicologia, que parte de nossas emoções e comportamento dependem de reações bioquímicas e bioelétricas. A ocitocina, por exemplo, é um hormônio que produz estado de alegria e felicidade. A famosa adrenalina produz as mais variadas reações impulsivas. A grande questão, então, passa a ser: uma pessoa pode ser eticamente reprovável se decidir e/ou agir impulsionada por reações bioquímicas e/ou bioelétricas?

Estágios Pré-Éticos

Forell menciona diversas situações consideradas estágios pré-éticos de vida. Creio que a situação citada no sub-item anterior é um tipo de estágio pré-ético. Forell também afirma que em todos os lugares onde viveram, os seres humanos estabeleceram diferenças entre o certo e o errado, entre o bem e o mal. Não existe linguagem que não tenha palavras para dizer "certo" ou "errado". Não existe povo que não faça distinção entre o que é aprovado e o que é condenado. O homem mais primitivo, tal como o mais civilizado, julga as decisões, e as agrupa em decisões "boas" e "más". No entanto, deveríamos perceber também que existe algo como um comportamento pré-ético. Em certos aspectos marginais da existência humana é possível agir sem nenhum sentido claro do significado das decisões que tomamos... É o estágio do comportamento no qual nossas ações parecem não ser guiadas por nenhum tipo de premeditação ou de idéia de prudência, mas no qual seguimos uma inclinação natural.

Para Forell, a "simples reação a um estímulo não é ação ética porque é ação que não envolve decisão". A grande questão é até que ponto essa hipótese está correta. Aqui se incluem as ações fruto de reação a estímulos ou limitações físicas tais como senilidade, psicopatias orgânicas, etc. Forell inclui aqui as ações fruto de hábito condicionado pela tradição que é a "experiência e bom senso acumulado de nosso grupo social". Nesse ponto creio que a abrangência de Forell seja ampla demais, uma vez que somos seres volitivos e dotados, em nossa natureza, de espírito crítico. Somos responsáveis, portanto, pela omissão no uso desses nossos atributos.

Creio que por meio desse singelo trabalho foi possível atualizar o leitor quanto às tendências que temos nesses últimos tempos no campo da ética, o qual precisa merecer a devida atenção dos estudiosos do cristianismo, uma vez que hoje, mais do que nunca, os cristãos são submetidos a toda sorte de confrontação do próprio cristianismo com o estilo mundano da vida. *Não vos conformeis (dar forma) com este mundo (aion), mas transformai-vos (metamorfoo) pela renovação da vossa mente.* Cada cristão precisa renovar a sua mente com a Palavra de Deus para ser aperfeiçoado em toda boa obra, e isso requer uma adequada compreensão ética das Escrituras que precisam ser aplicadas aos problemas do mundo contemporâneo. É aterrador observar o pequeno destaque que as matérias no campo da ética cristã tomam nos currículos dos seminários no Brasil. E todos nós sabemos que a grande crise dessa nação é moral. Que Deus nos dê sua

sabedoria para compreendermos a amplitude dessas implicações. Amém.

POR QUE IAVÉ DESPREZA O CULTO EM SEU NOME? O LIVRO DE AMÓS FALA AO CRISTIANISMO LATINOAMERICANO DE NOSSOS DIAS

M. Daniel Carroll Rodas

M. Daniel Carroll Rodas, Ph.D., é diretor do curso de pós-graduação do Seminário Teológico Centro-americano, na Guatemala.

INTRODUÇÃO

A América Latina é um continente profundamente religioso. Como, porém, deve-se avaliar esse importante aspecto da vida do continente?

Qualquer espécie de avaliação histórica dos fenômenos religiosos naturalmente começaria com o cristianismo católico romano, que chegou com os conquistadores e colonizadores das coroas espanhola e portuguesa. Desde o século XV, essa igreja desempenha um papel ativo e às vezes hegemônico na educação, na política e na cultura da América Latina. Uma *religião oficial* dirigida por uma hierarquia reconhecida transmitiu o dogma e administrou os sacramentos aos fiéis. Não obstante, ao longo das últimas duas décadas, essa hierarquia e a igreja como um todo não mais se podem caracterizar por monolíticas: a teologia da libertação e o movimento carismático, cada qual a seu modo, têm questionado os decretos eclesiásticos e proposto novas formas de comunidade. Ao mesmo tempo, fora do alcance da hierarquia e às vezes com sua aprovação tácita, uma *religião popular* floresceu entre os católicos romanos. As crenças e os costumes populares, profundamente arraigados na consciência e na identidade das pessoas, são um misto dos ensinamentos e das cerimônias autorizadas da igreja com as religiões e superstições africanas ou locais mais antigas.

O protestantismo tem marcado presença apenas há mais de cem anos, mas não foi senão aproximadamente há pouco que esses outros credos cristãos, sobretudo as igrejas evangélicas, começaram a apresentar crescimento considerável. Há uma grande diversidade entre os grupos protestantes, com algumas denominações históricas representativas, outras missões e ainda outros movimentos nacionais. Contudo, mesmo dentro de grupos protestantes pode-se falar de *religiões oficiais* ou seja, as declarações de fé da denominação ou da missão e as formas de culto estipuladas e sustentadas pela liderança e de *religiões populares*, as verdadeiras crenças e práticas dos frequentadores da igreja, que podem mesclar ensinamentos oficiais com hábitos ou elementos locais de seus antecedentes católicos romanos ou não-cristãos.

A discussão de religião na América Latina, obviamente, não se pode limitar ao cristianismo. Por exemplo, nos últimos anos e sobretudo tendo-se por base o quinquagésimo aniversário da chegada de Colombo, certos setores dos povos naturais de vários países do continente têm procurado reivindicar suas tradições ancestrais. Além disso, o islamismo está-se tornando mais visível, as seitas não-cristãs continuam a enviar missionários à América Latina e outros movimentos mais esotéricos, como o espiritismo, o *bahai* e a Nova Era, estão causando impacto. Este trabalho, no entanto, limitará sua atenção a várias manifestações diferentes da religião cristã na América Latina. O objetivo deste ensaio sucinto é tentar extrair algum aprendizado da severa crítica da religião apresentada no livro veterotestamentário de Amós. Esse texto profético pode servir de gerador de reflexão teológica entre aqueles que desejam uma religião aprazível a Deus nas circunstâncias atuais. Esse livro, conquanto se refira ao mundo de Israel há quase 800 anos antes da chegada de Jesus, trata de várias questões pertinentes à América Latina do século XX.

A análise a seguir divide-se em três partes. A primeira seção salientará e sucintamente explicará os versículos de Amós que condenam a atividade religiosa em Israel. A segunda examinará o significado da crítica profética para o antigo Israel. A seção final deste trabalho tentará contextualizar essa mensagem profética em relação ao cenário religioso latino-americano.

O ATAQUE DO LIVRO DE AMÓS À ATIVIDADE RELIGIOSA

Estudos arqueológicos recentes demonstraram a complexidade da vida religiosa da Palestina antiga. Richard Hess apresentou para consideração quatro categorias de sistemas de fé, as quais podem ajudar a esclarecer os vários fenômenos da religião de Israel:

- a) o *monoteísmo* dos verdadeiros adoradores de Iavé defendido pelos profetas;
- b) a *religião oficial do estado*: Iavé como deus patrono da monarquia e deus nacional de Israel;
- c) a *religião popular*: Iavé era considerado o deus da nação, mas também havia a adoração de divindades locais e de família;
- d) a *importação* da adoração de deuses de fora, que então eram incorporados ao culto nacional (e. g., os profetas de Baal sob o domínio de Jezabel 1 Rs 18).

Os livros proféticos escritos para o Judá e o Israel do século VIII Isaías, Miquéias, Oséias e Amós denunciam sem exceção as práticas religiosas dos respectivos países. Essa tipologia pode servir de guia para entender-se que tipo de atividade religiosa recebe condenação divina.

No passado, com base na severidade da crítica profética das seitas, alguns estudiosos acreditavam que os profetas do século VIII exigiam a eliminação radical de todo ritual e pregavam um "monoteísmo ético" mais simples. Religião sem ritual, no entanto, seria inconcebível à mentalidade antiga. Aliás, o que está sendo transmitido nesses textos proféticos é a exigência de um *credo genuinamente monoteísta* (a primeira categoria de Hess) e aprazível a Iavé. Cada livro, entretanto, manifesta essa mensagem divina de modo particular e com ênfase própria. O texto de Oséias, por exemplo, conquanto muito critique o modo de Israel adorar a Iavé, também converge para a adoração a Baal. Na verdade, o casamento do profeta com Gômer é um drama pessoal que reflete a influência insidiosa do ambiente pagão.

A Crítica da Adoração a Iavé

O livro de Amós, à semelhança de Oséias, combate a vida religiosa do Norte, mas a diátribe é dirigida às celebrações nos centros de adoração a Iavé. As passagens mais bem conhecidas são 4.4,5; 5.46; 5.21-24 e 7.10-17. Cada uma dessas passagens principais está repleta de ironia incisiva.

Amós 4.4,5, à primeira vista, é um chamado à adoração nos santuários históricos de Betel e de Gilgal, em Israel. O que se denuncia é a participação nacional nos lugares sagrados da *religião oficial* (segunda categoria de Hess): Betel tinha fortes ligações com os patriarcas (Gn 28 e 35) e, após a separação do Sul, fora nomeada por Jeroboão I como o santuário da nova monarquia em Israel (1 Rs 12 e 13); Gilgal estava relacionada à conquista de Josué (Js 3 e 4) e à unção de Saul, o primeiro rei (1 Sm 11). Esses lugares de culto tinham uma equipe sacerdotal oficial para realizar as cerimônias e gozavam da aprovação da monarquia. Esse convite de Amós 4.4, contudo, é associado de modo paralelo com a explicação de que o ritual da nação não passa de pecado!

Quem ler a lista das atividades religiosas de Amós 4.4b5a que seguem esse chamado sarcástico poderá presumir que essas várias ofertas seriam gratificantes ao Senhor; no entanto, aqui também um exame de perto revela uma avaliação bem diferente. Todos os sacrifícios mencionados são de ação de graças e de louvor; não os há em busca do perdão da transgressão. Com outras palavras, essa adoração trata-se de mera celebração, sem percepção ou arrependimento pelo pecado. Que está sendo celebrado? Talvez a nação estivesse comemorando as vitórias militares e a força da monarquia (6.13; cf. 6.3; 9.10); talvez os adoradores estivessem regozijando-se com os benefícios materiais, gozando simplesmente das festividades ou sentindo-se preenchidos por cumprir suas obrigações religiosas. A abertura do versículo 5 dessa passagem sublinha o fato de que essa religião busca a autogratificação, não a comunhão legítima com Iavé de acordo com as condições dele: "... porque disso gostais, ó filhos de Israel, disse o SENHOR Deus".

A seção seguinte, Amós 4.6-13, demonstra quão absurda é essa religião de adoração. Deus havia-lhes enviado uma série de infortúnios militares para de algum modo forçá-los ao arrependimento diante dele (4.6-11; cf. 1.3-15). Em contrapartida, exaltam Iavé por bênçãos inexistentes e jamais "se voltam" para ele. Uma vez que a nação não encontrou Deus nos santuários, mas apenas satisfaz seus impulsos religiosos, ele a encontrará no futuro num juízo esmagador (4.12,13). O ritual religioso deles, no entanto, ainda que ocorra nos lugares de culto que contavam com sanção tradicional e apoio oficial, não só é uma negação do verdadeiro culto a Iavé, mas também trata-se de uma negação das realidades terríveis da vida e merece castigo divino.

A segunda passagem, 5.46, também consigna um chamado, mas, em oposição a 4.4,5, esses

versículos apresentam um convite a que se busque o próprio Iavé e não os santuários. Os lugares oficiais de culto não têm futuro algum. Que pode significar "... Buscai-me, e vivei"? Embora essa frase pudesse talvez dizer respeito a gozar a bênção e a prosperidade, o contexto geral do livro mostraria como possibilidade que essa é uma opção entre a vida e a morte, entre a sobrevivência e a eliminação no juízo vindouro. Buscar Iavé, contudo, apresenta apenas a *possibilidade* de escape; outras passagens referem-se à totalidade da destruição (e. g., 2.13-16; 3.12; 5.16,17; 6.9-11, 14; 8.13; 9.14), e os versículos paralelos nesse mesmo capítulo (5.14,15) apenas afirmam que talvez Iavé possa ter misericórdia daqueles que viveriam em meio ao terror ("o restante de José"). Embora essa passagem também seja dirigida contra as celebrações oficiais dos relicários históricos, um exame mais cuidadoso pode aprofundar a avaliação da complexidade das crenças e práticas religiosas nesse quadro de Israel apresentado no livro de Amós. Berseba é mencionada em 5.5, embora esse santuário seja em Judá, não em Israel. O que isso demonstra é que há uma correspondência unívoca entre a *religião oficial* e a verdadeira *fé popular*. O povo vai também para outros santuários e, como a próxima discussão e a adoração de outros deuses deixarão claro, essa fé popular não se pode limitar exclusivamente à crença em Iavé.

A mais estridente denúncia divina do culto oficial aparece em 5.21-24. Esses versículos começam com dois fortes verbos de repulsa: "Aborreço, desprezo...". Vários outros elementos dessa passagem também ressaltam a absoluta rejeição do culto a Iavé. Por um lado, a variedade de verbos escolhidos para manifestar o descontentamento de Iavé compreendem uma enorme gama de emoções e referem-se a vários sentidos (olfato, visão, audição). Além disso, o número de elementos arrolados é sete, o número da perfeição embora, nesse caso, a perfeita hipocrisia religiosa! Iavé não tomará parte dos muitos rituais de celebração nos santuários (uma vez mais, não se faz alusão alguma a sacrifícios pelo pecado); antes, exige uma vida de justiça e retidão que reflita a verdadeira fé (5.24; cf. 5.14,15; 2.8; 8.5). Na verdade, o livro de Amós está repleto de ira profética por causa da falta de ética e de preocupação social em Israel (e. g., 2.6; 3.9, 10; 4.1; 5.7,10-13; 6.12; 8.46). Em outras palavras, a vida religiosa oficial não apenas está vazia, ela é imoral.

A última passagem a ser considerada é 7.10-17. Esses versículos fornecem uma percepção de outra faceta da religião oficial. Não apenas a atividade religiosa está ocorrendo no lugar histórico de culto, mas o próprio santuário de Betel é identificado como o "santuário do rei" e o "templo do reino" (7.13). Em outras palavras, é evidente que a religião está inextricavelmente atada à monarquia e provavelmente serve para sancionar a política do governo e proclamar a aprovação do rei por parte de Iavé, a divindade patrona de Israel e de Jeroboão. Por esse motivo, a pregação de Amós contra o rei e contra os santuários nacionais (7.9 e as passagens acima referidas) é descrita por Amazias em jargão político: "... Amós tem conspirado contra ti..." (7.10; heb., *qshr*). Talvez o sumo sacerdote tenha sido lembrado da participação profética no golpe sangrento de Jeú, que ocasionara o estabelecimento da dinastia a que pertencia Jeroboão (2 Rs 9 10). Haveria a própria história de repetir-se mediante as palavras poderosas desse teoano chamado para profetizar (7.14,15)? Dessa maneira, Amazias exige que Amós retorne à sua terra natal de Judá (7.12). No fim, no entanto, Amazias e a família, juntamente com o restante da nação, são os que deixariam Israel e seriam exilados (7.17).

Em suma, há muitas atividades religiosas em nome de Iavé em vários santuários tradicionais, mas o Senhor nenhuma ligação terá com uma religião assim. A adoração dá-se sob os auspícios da monarquia. Por um lado, os santuários legitimam a coroa; por outro, o povo toma parte entusiasticamente na adoração, embora as suas crenças não se limitem a essa espécie de teologia governamental. A atividade religiosa, no entanto, pela própria natureza, não substitui a adoração que busca verdadeiramente a face de Iavé. Celebração sem arrependimento é vã e não apraz a Deus; e fé que não se reflete em atos justos no dia-a-dia é inaceitável ao Senhor. A religião de Israel apenas satisfaz os celebradores e justifica a monarquia. Não se trata de fé legítima nele.

A Crítica do Culto a Outros Deuses

Mas o texto de Amós critica apenas a adoração de Iavé? Será que o livro desconsidera a adoração das deidades rivais, atacada em Oséias e, como querem alguns estudiosos, limita a atenção exclusivamente ao culto a Iavé? Em outras palavras, Amós também salienta a participação religiosa à parte das cerimônias celebradas nos lugares oficiais de culto? Em caso afirmativo, por que essa crítica não fica clara e mais acentuada?

Aliás, há várias partes de Amós em que se encontram visivelmente alusões à adoração a outros

deuses. Os melhores exemplos são 5.26, 6.47, 7.9 e 8.14. Cada um desses versículos, entretanto, apresenta vários problemas de interpretação.

Por exemplo, basta comparar as traduções de 5.26 fornecidas em várias versões da Bíblia e examinar a discussão em comentários sérios para perceber a grande dificuldade de interpretação desse versículo. Sem entrar no mérito das questões exegéticas, nessa altura apenas declararíamos de modo geral que a maioria dos estudiosos hoje acredita que 5.26 refere-se às deidades astrais do antigo Oriente Próximo, Sicute e Quium.10 A Septuaginta e outras versões modernas vêm ainda outra alusão a outras deidades nesse versículo. Com base em algumas mudanças no texto hebraico, eles traduzem "vosso rei" (*mlkkm*), que provavelmente expressaria a autoridade e o respeito atribuídos ao deus Sicute, por "Moloque" (*cf.* At 7.43; outras versões antigas registram "Milcom"). Moloque era o nome de outro deus daquela época, o qual às vezes era relacionado ao culto dos mortos e ao sacrifício de crianças. Nesse versículo, então, o texto profético parece referir-se a certas deidades adoradas por Israel. Parte do julgamento vindouro acarretaria o transporte de imagens desses deuses ao exílio.

Descobertas arqueológicas têm ajudado a identificar o banquete descrito em 6.47 como uma festa *marzeah*. A prova aponta a possibilidade de que se tratava de um ritual de certo modo comumente praticado numa área que ultrapassa o Mediterrâneo, durante um longo período que se estende por vários séculos. Os gastos desse ritual exigem que ele seja a atividade do próspero. As opiniões divergem, no entanto, com respeito ao objetivo real dessas festas bacanais. Alguns estudiosos as relacionam a um culto funerário (*cf.* Jr 16.5), e outros, à atividade de certa espécie de clube social. Qualquer que fosse o caso, havia elos com os deuses. Essa passagem em Amós, entretanto, não se concentra no fator religioso, mas sim condena as implicações éticas dessa licença de (pelo menos parte dos) abastados num país repleto de tanta necessidade, fadado a sofrer uma calamidade que logo lhe sobrevirá. Ou seja, as preocupações religiosas são de certa forma mantidas no segundo plano. Ao mesmo tempo, contudo, é importante observar que essas práticas influenciam a qualidade da vida social de Israel. A dimensão religiosa não pode ser deixada de lado.

Comentaristas divergem na compreensão dos "altos" em 7.9. Graças a passagens como Números 33.52 e Levítico 26.30 (*cf.* Os 10.8, 2 Rs 17.7-18), alguns estudiosos entendem o termo como uma referência exclusiva a lugares de culto a outras deidades. Outros sustentam que durante muito tempo esses eram centros legítimos de adoração a Iavé (*cf.* 1 Sm 9.12; 1 Rs 3.4) até as reformas religiosas de Ezequias e Josias (2 Rs 18.22, 23). A maioria, entretanto, propõe que se tratava de lugares de adoração sincretista, onde rituais e crenças do iavismo se mesclavam com as religiões dos povos circunvizinhos. O texto não fornece informações suficientes que possibilitem ao leitor escolher com facilidade entre essas três opções. Cada uma poderia ser defendida, embora a última seja mais provável.

Amós 8.14 é também um versículo muito difícil. Muitos comentaristas associam o juramento das cidades de Samaria e de Dã com os bezerros de ouro erigidos por Jeroboão I para o culto a Iavé (1 Rs 12.28, 29; Os 8.6) e identificam o "culto de Berseba" com uma peregrinação ao santuário de Iavé em Judá. Desde o princípio da ação de Jeroboão I um século antes do ministério de Amós, o culto a Iavé em Samaria e em Dã foi corrompido por tendências sincretistas em Israel tanto entre o povo quanto na realeza (*e. g.*, 1 Rs 16.29-33). Cada uma das referências em 8.14, nessa perspectiva, seria aos diferentes designativos de Iavé. Nesse caso, os desvios da adoração devida a Iavé nesses três lugares tornariam o culto inaceitável ao Senhor.

Há aqueles que, no entanto, percebem referências a deuses pagãos em todo o versículo. O termo hebraico *shmt* ("culpa" ou "vergonha") tem sido o principal aspecto de interesse. Isso pode ser uma alusão a uma imagem em Samaria, que seria a desgraça da cidade diante do Senhor. Todavia, alguns acreditam que o termo seja entendido quer como Asima (2 Rs 17.30), quer como Asera. Diante das provas, o intérprete só pode dizer que há a possibilidade de esse versículo também falar de outros deuses e deusas.

Logo, o livro de Amós em várias partes permite que venha à tona uma crítica da adoração de outras deidades. As menções geralmente são difíceis de localizar com precisão e segurança, mas é impossível negar a existência de credos e rituais religiosos a outros deuses com influência no próprio culto a Iavé. Daquilo que se pode juntar desses textos, é interessante notar a variedade de deidades e rituais em Israel a que se alude no livro. A religião popular obviamente não era nem uniforme nem homogênea. Com grande probabilidade, os grupos sociais tinham inclinações

religiosas particulares que interagem umas com as outras e com o culto oficial numa razoável variedade de formas. A fé religiosa dos indivíduos e dos grupos seria um absoluto composto: eles podiam crer em Iavé e ao mesmo tempo participar de outras religiões. O livro de Amós, entretanto, não destaca essas outras expressões religiosas, mas sim incumbe-se basicamente do ataque ao culto a Iavé praticado em Israel. O próxima seção tentará explicar essa maneira de ver.

O SIGNIFICADO DA CRÍTICA PROFÉTICA

Esse texto profético ataca a nação que alega que Iavé é o seu Deus. Israel povoa os lugares de culto para adorar Iavé e louvá-lo. O problema não é que Israel não crê num Deus chamado Iavé. Em vez disso, deve-se perguntar *em que tipo de Iavé* eles acreditam e adoram. Não obstante, o que está basicamente em jogo é mais do que simplesmente uma doutrina correta e um ritual adequado. Nesse momento crítico, pode ser útil abrir um parêntese e ouvir à contribuição que outras ciências podem dar para o aprofundamento de nossa avaliação dessa mensagem profética.

Estudos sociológicos e antropológicos demonstraram que uma variedade de elementos cooperam para formar o que se tem chamado de "a construção social da realidade". Costumes locais bem como os gerais, uma língua comum, funções sociais estabelecidas de comum acordo, tradições comunitárias e nacionais e compromisso de fidelidade a um governo e a suas políticas fornecem certo nível de coesão a dada sociedade e oferecem uma identidade cultural com seu povo. O mundo social em que essas pessoas vivem, assim, parece ser "natural", e tudo parece ser e funcionar como deve. A religião pode servir para legitimar essa realidade social, de modo que por isso é percebida não apenas como "normal", mas também como divinamente ordenada e sancionada. O ritual religioso celebra como a deidade supostamente abençoou essa sociedade e a protegeu. A estrutura religiosa, portanto, não questiona a construção social da realidade, mas em vez disso pode ser um elemento importante de sua autodefinição e instrumental para sua manutenção. O relacionamento entre a deidade e a sociedade é dialético: a natureza do deus (ou deusa) adorado é um reflexo do tipo de sociedade com que ele (ou ela) se identifica, embora ao mesmo tempo o caráter do deus (ou deusa) também ajude a moldar os valores sociais e a prática ética.

Essa rápida digressão sociológica dentro de um quadro maior de um mundo sócio-político e econômico ou seja, dentro de uma construção social da realidade. O Iavé adorado nos santuários é um deus de feitura do povo e da monarquia, um deus que é produto da crença popular e oficial. Não é o Iavé do profeta. A tarefa de Amós, portanto, é golpear o quadro de Iavé que a nação apresenta e condenar o mundo social que se constrói sobre essa visão falsa e pervertida do Senhor.

Esses dois objetivos se cumprem numa variedade de formas nesse livro profético, mas apenas duas serão rapidamente mencionadas aqui. Para começo de conversa, o compromisso para pressionar por uma compreensão de Iavé radicalmente diferente da que é apresentada no culto e sustentada pelo povo é demonstrado pelas três chamadas doxologias ou hinos (4.13; 5.8, 9; 9.5,6). Cada uma dessas doxologias é estrategicamente colocada dentro dos oráculos de juízo e chega ao clímax teologicamente com a declaração "o SENHOR [...] é o seu nome" (4.13 acrescenta a expressão "Deus dos exércitos"). Em outras palavras, apesar de toda a sua religiosidade em seu nome, Israel não conhece a Iavé, o Criador Todo-Poderoso das doxologias, como ele realmente é. Portanto, ele os encontrará face a face e não nos santuários (4.13), destruirá sua presunção militar (5.8,9) e soberanamente estenderá sua ira em toda parte, a fim de castigar seu povo (9.5,6). Por meio desse julgamento, Israel adquirirá uma verdadeira avaliação do Deus que pensam adorar e uma lição mais amarga com respeito a sua santidade e poder. A adoração falsa e auto-enganadora da *religião oficial* e da *popular* será eliminada na presença do Senhor dos Exércitos.

Inseparável dessa perspectiva cültica, em que todo o Israel se acha condenado, é a reiterada ênfase em que uma compreensão adequada da natureza e do caráter de Deus deve refletir-se na obediência a suas exigências éticas. O livro de Amós condena continuamente a injustiça e a opressão dessa nação religiosa. Mercadores (2.68, 8.46), anciãos (5.10-12), sacerdotes (7.10-17), rei (3.9,10; 7.9), os ricos desocupados (4.1,2; 6.1,47) e os militares (6.2,3, 13,14) são culpados, mas obviamente a nação inteira distorce os valores sociais. Embora os vários líderes fossem muito responsáveis pelo destino de Israel, todo o povo acha-se acusado diante de Iavé por causa do pecado social (*e. g.*, 3.1, 2; 4.6-11; 5.7). No entanto, essa crítica não deve ser entendida como uma denúncia de casos isolados. Israel está enfermo em todas as formas e em todas as esferas. No

entanto, a nação considera normal todo esse estado de coisas e aprovado pelo Senhor. Sociologicamente falando, a construção social da realidade constituída por Israel é estruturada para perpetuar o mal, e tudo em nome do deus que chamam de Iavé! Israel concebe-se como o povo de Iavé escolhido. Na visão da nação, ele é a divindade patrona do mundo social.

É por essa razão que Iavé anuncia o fim dessa construção social da realidade. A nação será cercada e atacada (2.13-16; 3.11; 6.14), a capital Samaria e a fortaleza devastadas (3.14; 5.46; 9.1) e o povo levado ao exílio para fora da Terra Prometida (4.3; 5.27; 6.7; 7.17; 9.4,9). Iavé não está exigindo a reforma desse mundo social torcido e rebelde que alega segui-lo e adorá-lo. Em vez disso, ele pronuncia sua eliminação e erradicação.

Não deve haver nenhum equívoco: Israel não mais existirá. Seu fim já foi decretado. Essa declaração aguda, entretanto, não é a palavra final de Iavé em Amós. Esse texto profético encerra-se com uma breve descrição de outro mundo social que Iavé construirá no futuro (9.11-15). Esses versículos apresentam um quadro de uma construção social alternativa da realidade da paz, da plenitude e da segurança. No entanto, esse é um futuro que repousa além do julgamento, que será erguido sobre os destroços do presente. Embora Iavé não tolere ter seu nome associado com a atual construção social da realidade, ele oferece um breve vislumbre daquilo que os fiéis que sobreviverem ao juízo final poderão desfrutar.

Tendo em vista essa forma de encarar a mensagem do livro de Amós, torna-se mais fácil avaliar por que há tão pouco espaço dedicado à condenação da adoração de outras deidades. O que interessa é *quem é o Iavé* que Israel louva e *a natureza da sociedade* que se constrói sobre essa falsa compreensão. O próprio Iavé é a questão, como é a construção social da realidade que a nação afirma pertencer a ele e a ele dever sua existência. Iavé, entretanto, não será partícipe dessa distorção. Por esse motivo, ele exige a destruição desse mundo social e aponta para outro mundo que verdadeiramente refletirá sua pessoa e desfrutará suas bênçãos.

A CONTEXTUALIZAÇÃO DO LIVRO DE AMÓS NA AMÉRICA LATINA

A rejeição de Iavé no livro de Amós deve fazer com que esses grupos que praticam alguma forma de religião cristã na América Latina reflitam sobre a sua fé. Como cada grupo entende a natureza de Deus e como o adora? A adoração de Deus é ritual vazio que meramente satisfaz sentimentos e impulsos religiosos ou verdadeiramente busca sua face e sua vontade? O estilo de vida e o envolvimento de cada grupo reflete a santidade e a compaixão de Deus? Que espécie de construção social da realidade se baseia nessas crenças sobre Deus ou seja, tanto a construção social da realidade que é a vida partilhada da congregação cristã quanto a construção social da realidade que é a sociedade mais ampla? Como cada grupo se sairia, tendo em vista esses tipos de pergunta? Na introdução deste ensaio mencionaram-se algumas das diferentes formas da religião cristã na América Latina. Essa seção de encerramento apenas examinará em termos bem gerais a teologia da libertação e o evangelicalismo no continente. Começaremos com breves observações sobre cada uma e encerraremos com algumas questões para analisar em uma reflexão posterior.

Outros autores avaliaram com muita habilidade a teologia da libertação, abrangendo o entendimento da pessoa de Deus; logo, este ensaio não aprofundará a questão. O que importa aqui são as questões de adoração e de comunidade na teologia da libertação. Estas, é claro, dependem das suas proposições sobre Deus, mas nessa altura simplesmente resumiremos e diremos que essa corrente teológica propõe um Deus que toma o partido do oprimido e que se envolve em projetos históricos de libertação.

Por causa de seus próprios compromissos particulares e de sua abordagem, a teologia da libertação com frequência incorporou as ciências sociais na formação da teologia e sempre demonstrou uma consciência das implicações sociológicas da fé cristã. Em consonância com isso, o tema da idolatria e o conceito de uma liturgia própria dentro dessa estrutura assumem uma clara dimensão sócio-política. A idolatria referir-se-ia a qualquer fé cristã que perpetuasse e apoiasse os sistemas sociais e econômicos (sobretudo, o capitalismo e as políticas neoliberais) contrários aos ideais de libertação da opressão e da injustiça. O que está em questão não é se Deus existe, mas a favor de quem trabalha. A teologia da libertação alega que o Deus da libertação é o Deus da vida e que as demais expressões da fé cristã na América Latina que defendem o *status quo* oferecem somente ídolos de morte. Dessa forma, portanto, o culto cristão deve ajudar os crentes a distinguir entre o verdadeiro Deus libertador e as demais opções falsas. A liturgia deve contribuir para o processo de *conscientización* e guiar os adoradores a uma praxe própria. Dessa

perspectiva, logo, deve nascer um novo tipo de igreja: uma igreja dos pobres e para os pobres. A construção sócio-eclésiástica ideal da realidade torna-se a comunidade de base, e o modelo sócio-político preferido é uma espécie de socialismo.

Por outro lado, o evangelicalismo dentro da América Latina geralmente pregou e encarnou um tipo de cristianismo bem diferente. O evangelicalismo do continente pode ser caracterizado como teologicamente conservador em sua doutrina divina. Diferentes correntes do evangelicalismo criaram diferentes tipos de congregação e de vida comunitária. Essa construção social da realidade na igreja depende da teologia de cada grupo e da tradição da igreja. Essa grande variedade dentre os grupos evangélicos torna difícil fazer generalizações superficiais sobre seus cultos. Ao mesmo tempo, no entanto, os padrões de adoração evangélica às vezes foram criticados simplesmente por fazerem os crentes sentir-se bem e não analisar seriamente as profundas questões da doutrina cristã, ou por ser insensíveis às necessidades contextuais.

Uma acusação mais veemente foi feita por alguns observadores que afirmaram que, independentemente de precedentes denominacionais e da convicção doutrinária, os evangélicos foram associados com a direita e defenderam posições políticas de direita. Os evangélicos, dizem, foram escolhidos pelo *status quo*. A construção social da realidade apoiada num nível mais amplo seria, em outras palavras, de injustiça e contrária ao caráter de Deus.

É verdade que a maioria dos evangélicos não assumiu a posição mais radical associada com a teologia da libertação. Não é de surpreender que vários teólogos da libertação tenham desaprovado o que acreditam ser as posições reacionárias dos evangélicos. Rubem Alves, por exemplo, critica tenazmente o que chama de conservadorismo repressivo do "protestantismo da doutrina correta" de seu próprio passado dentro do presbiterianismo brasileiro. O antropólogo David Stoll documentou como certas organizações evangélicas e certos indivíduos participaram ativamente da sustentação de regimes militares e da defesa da política externa dos EUA.

Mas será essa acusação uma avaliação justa do evangelicalismo da América Latina? Um dos valores do trabalho de Stoll é que ele também demonstrou mais dois pontos cruciais. Em primeiro lugar, mostra ser impossível classificar facilmente todos os evangélicos. Dentro do evangelicalismo há na verdade uma variedade de crenças e de compromissos políticos. Em segundo lugar, e talvez mais importante, sua pesquisa e a dos demais trouxeram à luz que a opção não-violenta do evangelicalismo não foi um escape desorientado das duras realidades do continente; em vez disso, as congregações evangélicas ofereceram um espaço dentro do qual as pessoas podem reestruturar e aprimorar a vida pessoal e familiar a fim de melhor lidar com essas realidades. As igrejas evangélicas, portanto, têm funcionado como comunidades alternativas, construções sociais alternativas de realidade, dentro das quais os crentes podem viver e a partir das quais podem penetrar, ainda que calma e tranquilamente, a sociedade maior. Essa ética social alternativa tem raízes na compreensão evangélica da natureza do Senhor e da vida cristã.

O objetivo desses vislumbres bem breves na teologia da libertação e no evangelicalismo é fazer com que os crentes comecem a analisar algumas questões bem difíceis. Ambos os casos, os quais se encontram em pólos opostos do espectro teológico e político, exigem que pensemos sobre as pressuposições e sobre os compromissos subjacentes em vários níveis. Quem é Deus? Como ele é... no ensino denominacional oficial e na fé popular das massas? De que tipo de adoração participa o nosso grupo cristão? Seria bem aceita por ele, ou ele a desprezaria? Se ele de fato desprezar a adoração, que julgamento lhe imporá? Seu caráter e suas exigências são a luz que orienta como as congregações se estruturam e cuidam dos negócios da igreja? Como é sua santidade refletida na vida diária dos crentes? Como nossa teologia afeta os nossos compromissos políticos, ou será que a nossa opção política determina como a ação de Deus na sociedade é definida? O Senhor julgará a sociedade? Por que e como? Que papel desempenham as várias expressões da religião cristã na perpetuação dos pecados da sociedade?

Sobejam as questões, e cada uma precisa ser respondida. O livro de Amós força seus leitores a usar suas admoestações para a auto-avaliação da fé e da adoração. Esse texto profético trata-se de um aviso a todos os que simplesmente brincam de religião e aos que não reconhecem o caráter santo do Deus Todo-Poderoso. Para aqueles de nós que se mantêm na tradição evangélica, nossa oração possa ser que Iavé conceda à igreja evangélica na América Latina a sabedoria e a coragem de procurar por ele enquanto ele pode ser encontrado e adorá-lo em espírito e em verdade.

A ESPIRITUALIDADE DO MISTICISMO

Terri Williams

Terri Williams, missionária da C. B. International, mesma missão do Dr. Shedd, é professora de história eclesial na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Muitos cristãos desconfiam de qualquer tipo de experiência mística. Isso conota no mínimo um estranho caráter de outro mundo, se não de desequilíbrio e heresia. Talvez a imagem que venha à mente seja a de pessoas completamente retiradas do mundo; indivíduos em um estado de transe sem nenhum benefício terreno, sob o aspecto da evangelização cristã, e com duvidoso proveito celestial. Assim, muitos consideram difícil entender a espiritualidade do misticismo cristão. Mas há uma base bíblica e teológica para o misticismo cristão.

DESEJO

Em seu âmago, o cristianismo é mais do que um processo mais do que ser perdoado, justificado e santificado.

O cristianismo é mais do que doutrina mais do que o conhecimento sobre esta vida, sobre a existência futura e sobre as verdades espirituais. É mais do que saber quem é Deus.

Em seu cerne, o cristianismo é um relacionamento pessoal entre o crente e o Deus vivo. O que dirige o misticismo cristão é uma ânsia por aprofundar essa relação pessoal.

No Antigo Testamento, percebe-se tal ânsia ilustrada no profundo desejo de Moisés de ver a Deus e à Sua glória (Êx 33.18-23). Talvez seja mais reveladora a diferença que Deus fez com que Jó realmente sentisse. Apesar de ser o mais zeloso dos homens, anteriormente Jó apenas ouvira falar de Deus. Mas, quando ele entrou em contato direto com Deus, ocorreu uma mudança profunda:

"Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te vêem. Por isso me abomino, e me arrependo no pó e na cinza" (Jó 42.5, 6).

O místico cristão vai além no desejo de ver ou conhecer pessoalmente a Deus. Ele quer não só sentir intimamente a presença de Deus, mas estar em união com Deus.

Tal seria um desejo absolutamente ousado, se ele não ecoasse a intensidade do grande mandamento: "Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força" (Mc 12.30).

O que esse tipo de amor intenso e penetrante implica? Certamente subentende obediência e adoração, mas implica também algo mais.

No Novo Testamento, vê-se a relação entre o fiel e Deus explicada de maneiras diversas.

Amigo: Jesus disse que chamava seus discípulos não só de servos (que obedecem), mas de amigos (a quem ele consulta e com quem compartilha suas idéias; Jo 15.15). Abraão (Tg 2.23) e Moisés (Êx 33.11) relacionavam-se com Deus como amigos conversando face a face, sendo inteirados de seus planos.

Filho: Mais do que isso, o crente é chamado filho de Deus por adoção (Rm 8.15). Ele pode aproximar-se de Deus com a mesma intimidade e confiança de um filho que se dirige ao pai.

Esposa/membro do corpo de Cristo: Ainda mais radical, Paulo descreve o relacionamento de Jesus com os fiéis, comparando-o à relação entre esposa e marido (Ef 5.23-32). A igreja (e o cristão) fazem parte do corpo de Cristo assim como esposa e marido estão unidos para formar uma só carne. Esse relacionamento entre Cristo e o fiel consiste em uma união, pois somos parte dele, "membros do seu corpo" (v. 30). Mas é uma união mística ou misteriosa, porque "grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja" (v. 32).

Imagem/Divinização: O homem foi feito à imagem de Deus (Gn 1.26,27). Mas o cristão tem uma esperança a mais. Ele não apenas foi criado à imagem de Deus, mas recebeu a promessa de ser transformado na imagem de Cristo. Essa transformação virá, nos diz João, porque teremos o intenso privilégio de conhecê-lo e de vê-lo como ele verdadeiramente é.

"Amados, agora somos filhos de Deus, e ainda não se manifestou o que havemos de ser. Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque havemos de vê-lo como ele é" (1 Jo 3.2).

Essa é a consumação do processo que teólogos cristãos do passado chamaram de "divinização". A salvação do homem realiza-se pela infusão de vida divina e imortal no homem mortal. Assim, o homem torna-se uma "nova" criação. Ele não só é restaurado à sua condição anterior à queda, mas é refeito pelo novo Adão, Jesus Cristo que é ao mesmo tempo humano e divino para ser como ele.

Assim, vemos que as Escrituras apresentam diversas analogias para o relacionamento entre o fiel e Deus amizade, filiação, casamento, imagem e divinização. Mas talvez nada expresse tão intensamente a profundidade do amor e do desejo possíveis entre o homem e Deus quanto sua manifestação poética nos primeiros versículos do salmo 42:

Como suspira a corça pelas correntes das águas, assim, por ti, ó Deus, suspira a minha alma. A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo: quando irei e me verei perante a face de Deus?

É provável que essa seja a analogia mais próxima possível de uma descrição física do que significa amar a Deus de todo o coração, alma, mente e forças. A analogia da sede insistente e ainda mais consumidora à medida que se prolonga o tempo entre a sede física e sua mitigação também sugere a ânsia e a necessidade que a alma sente por Deus.

Uma observação dos escritos de dois teólogos medievais, Dionísio, o Pseudoareopagita (c. 500) e Bernardo de Claraval (1090-1153) servirá de base para a compreensão dos dogmas centrais do misticismo cristão.

OS MEIOS

A afirmação bíblica de que os caminhos de Deus estão além de nossa capacidade de entendimento (Jó 5.9; 9.10; Is 55.8,9), combinada à idéia neoplatônica de que Deus é inefável, incompreensível, estando além da capacidade de entendimento de qualquer criatura, leva ao misticismo encontrado nos escritos de Dionísio, o Pseudoareopagita.

A *Teologia Mística* (TM) é um breve tratado escrito por um desconhecido teólogo místico cristão do quinto século, chamado "Dionísio, o Pseudoareopagita". O texto é expresso em termos neoplatônicos e não bíblicos, e, assim, é mais provável que confirme as suspeitas evangélicas contra o misticismo cristão do que as minore.

Entretanto, a TM oferece uma explicação do motivo pelo qual o Deus místico só pode ser verdadeiramente conhecido pelo homem por meio de um relacionamento.

A TM começa com a afirmação de que o Deus trino e uno está além dos conceitos humanos de existência, de divindade e de bondade. "Oh Trindade, que excedeis toda Existência, Divindade e Bondade! Vós que instruíis os cristãos em vossa sabedoria celestial! Conduzi-nos àquela altura mais elevada do saber místico que ultrapassa a luz e mais do que supera o conhecimento, onde estão ocultos os mistérios simples, absolutos e imutáveis da Verdade celestial [...] sobrecarregando nossos intelectos cegos com a retidão absolutamente intangível e invisível de glórias que excedem toda beleza!" (Dionísio, TM, cap. 1).

Embora o ser e a essência de Deus excedam em muito toda capacidade humana de compreendê-lo, há uma maneira de o homem conhecer a Deus. É pela comunhão direta com ele, ou seja, a contemplação mística.

Na contemplação mística, o cristão busca transpor a capacidade do intelecto (que não pode entender a Deus) e dos sentidos (incapazes de perceber a Deus porque ele é espírito) e chegar a uma união direta com Deus. Nessa união, o fiel sente diretamente quem é Deus:

"... Meu conselho é que, no exercício mais sério da contemplação mística, deixes os sentidos e as atividades do intelecto, e todas as coisas que os sentidos ou o intelecto podem apreender, e todas as coisas deste mundo do nada, ou daquele mundo da existência, e que, repousando teu entendimento, tu te esforces (o máximo que puder) na direção de uma união com ele, que nem o ser nem a compreensão podem conter" (Dionísio, TM, cap. 1).

AS EXIGÊNCIAS

Como alguém pode preparar-se para tal transposição, visando à união com Deus? Esse processo não é fácil ou natural. Há exigências de renúncia e de purificação pessoal.

A Renúncia

O primeiro passo é a "renúncia incessante e absoluta de si mesmo e de todas as coisas" (Dionísio, TM, cap. 1). Só com tal renúncia o cristão pode ser liberto da distração das coisas deste mundo a fim de ascender na direção do ser de Deus.

A renúncia é necessária não apenas para eliminar as distrações, mas para evitar a busca de Deus nos lugares errados. Os que não fazem essa renúncia total de si mesmos e de todas as coisas terrenas estão efetivamente negando "a realidade super-essencial" de Deus, tentando encontrá-lo neste mundo e nos "objetos do pensamento humano" (Dionísio, TM, cap. 1).

Finalmente, é preciso haver a renúncia de todos os meios humanos porque a natureza de Deus é realmente incomunicável por meios criados. Ele é o Criador e está acima de todas as coisas criadas. Pois Deus é

"... a Boa Causa de todas as coisas [... e] revela-se em sua natureza explícita somente àqueles que [...] abandonam toda iluminação e vozes divinas e as expressões celestiais, imergindo na Escuridão onde verdadeiramente habita, conforme afirmam as Escrituras, aquele que está além de todas as coisas" (Dionísio, TM, cap. 1).

Assim, Deus não pode ser *verdadeiramente* conhecido mediante palavras sobre ele ou mesmo em suas obras. É só ao experimentá-lo diretamente que se começa a conhecê-lo. O místico cristão ecoa o assombro de Jó perante a diferença entre ouvir de Deus e realmente conhecê-lo pela experiência.

A Purificação

Além da renúncia deste mundo, a purificação pessoal faz-se necessária a fim de que o indivíduo se prepare para o relacionamento com Deus. Dionísio recorre ao exemplo de Moisés:

"... ao abençoado Moisés pede-se primeiramente que ele mesmo passe pela purificação e então que se aparte daqueles que não se submetem a isso..." (Dionísio, TM, cap. 1).

Descobrimos aqui a verdade de que somente os que se purificam e se santificam estão preparados para encontrar a Deus. Deus é puro e santo, e apenas os que buscam ser puros e santos têm a disposição mental e o espírito adequados para conhecê-lo.

A ILUMINAÇÃO

Um autopreparo mediante a renúncia e a purificação não garante a união com Deus. Essa é a parte do homem. Mas Deus está fora do alcance humano. Deus deve revelar-se ao homem. Tal revelação é chamada iluminação divina.

Há outro aspecto além da disposição de Deus de revelar-se ao homem. Deus transcende qualquer coisa que o homem possa "ver" seja com seus olhos físicos ou com os olhos da mente (compreensão intelectual). Por meio de manifestações físicas e de descrições divinas, podem ser demonstradas a existência e a presença de Deus. Mas o ser de Deus está além do entendimento humano. "Por meio dessas coisas, é mostrada sua presença incompreensível caminhando sobre as alturas de seus lugares santos, percebidos pela mente; e então ela irrompe, mesmo das coisas contempladas e daqueles que as contemplam, e imerge o verdadeiro iniciado na Escuridão do Desconhecido, onde ele renuncia a todas as percepções de seu entendimento e é envolvido no que é absolutamente intangível e invisível, pertencendo inteiramente àquele que está além de todas as coisas..." (Dionísio, TM, cap. 1).

É apenas sendo "envolvido" que o homem pode vir a conhecer o Deus não-criado, eterno, intangível e infinito. É apenas pela união com Deus que o homem pode conhecer aquele que está além do entendimento humano natural. "... [O homem] por meio do silêncio passivo de todos os seus poderes de raciocínio, sendo unido mediante sua mais alta capacidade àquele que é totalmente Incognoscível... mediante a rejeição de toda sabedoria... possui um conhecimento que excede sua compreensão" (Dionísio, TM, cap. 1).

A CONSUMAÇÃO

Depois que o homem renunciou ao mundo, purificou-se e abriu-se para a iluminação divina, o que acontece na união mística com Deus? Nos escritos de Bernardo de Claraval encontramos uma descrição da união mística com Deus.

Há dois aspectos importantes na união. O primeiro diz respeito à mudança de enfoque. O segundo relaciona-se ao tipo de união alcançada.

Em primeiro lugar, o homem esquece de si mesmo e concentra-se totalmente em Deus. "... inebriada com o amor divino, a mente pode esquecer-se de si mesma e tornar-se a seus próprios olhos um prato quebrado, apressando-se em direção a Deus e apegando-se a ele..." (Bernardo de Claraval, "Sobre o Amor a Deus", X:27).

Em segundo lugar, que tipo de união o homem pode ter com Deus? Bernardo toma o cuidado de

dizer que não se trata de tornar-se um em natureza com Deus. Antes, significa tornar-se um com ele em espírito e vontade. "De alguma maneira maravilhosa ele se esquece de si mesmo e deixa de pertencer a si próprio, transpõe-se inteiramente para Deus e, ligando-se a ele, torna-se um com ele em espírito" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", XV:39).¹¹ Cf. 1 Coríntios 6.17.

Bernardo emprega analogias diversas para essa união espiritual com Deus: uma gota d'água misturada com vinho, ferro fundido, ar em um dia ensolarado. "Assim como uma gota d'água parece desaparecer completamente em uma grande quantidade de vinho, chegando a assumir o sabor e a cor do vinho; assim como o ferro fundido, avermelhado, torna-se tão parecido com o fogo que parece perder seu estado primário; assim como o ar, em um dia ensolarado, parece transformar-se na luz do sol, em vez de ser iluminado..." (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", X:27).

Perceba que nas analogias pressupõe-se que a união não é uma transformação da natureza. A água permanece água, o ferro continua a ser ferro e o ar é sempre ar. Mas cada substância torna-se tão ligada à sua matéria complementar (vinho, fogo, luz do sol) que é difícil distingui-las. Para Bernardo, portanto, a união com Deus é uma experiência de divinização não porque o homem passa a ser Deus, mas pelo fato de o homem dar-se tão completamente a Deus que a vontade de Deus prevalece nas ações, no pensamento e nos desejos humanos. Não há luta ou esforço consciente de seguir a vontade de Deus, e não se percebe nenhuma antítese entre o que o indivíduo quer e o que Deus quer. "Eu diria ser abençoado e santo o homem a quem se concede experimentar algo assim, tão raro é na vida, mesmo ocorrendo apenas uma vez e pelo espaço de um instante. Falecer, como se você não mais existisse, deixar completamente de experimentar a si mesmo, reduzir-se a nada, não é um sentimento humano, mas uma experiência divina" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", X:27).

Qual é a natureza dessa união de nosso espírito e de nossa vontade com os de Deus? Para Bernardo, é o acordo grandioso entre o propósito para o qual Deus criou todas as coisas, incluindo o próprio homem. O indivíduo não se considera mais independente. Ele não enxerga mais as outras coisas como feitas para seu prazer. Ele olha para tudo de maneira que se conforma ao valor e ao papel destinados por Deus. "... As Escrituras dizem que Deus fez tudo por sua própria vontade [Ap 4.11]; virá o dia em que a obra se harmonizará a seu Criador e concordará com ele. Portanto, é necessário que nossas almas alcancem estado semelhante no qual, assim como Deus desejou que tudo existisse para ele mesmo, da mesma forma desejemos que nem nós nem os outros seres tenhamos existido ou existamos se não for somente para sua vontade; não para nosso prazer" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", X:28).

O júbilo dessa união ou o desejo de obtê-la chegará a ser obscurecido? Não. O desejo de união com Deus não é como a satisfação da fome física, em que se pode comer tanto que o alimento perde seu sabor e necessidade. "Há aqui plenitude sem aversão...". A união mística com Deus produz um desejo contínuo de conhecer a Deus e de estar perto dele. É um relacionamento sempre agradável, em que a ânsia e a satisfação alimentam-se mutuamente. "... há aqui uma curiosidade insaciável sem inquietação; há aqui aquele eterno desejo inexplicável que não conhece a carência. Finalmente, há aqui aquela sóbria embriaguez de verdade, não devido ao excesso de bebida, não exalando vinho, mas ardendo por Deus" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", XI:33).

OS DILEMAS

Até que ponto é comum essa união total da vontade do homem com a de Deus? Conforme observamos acima, Bernardo acreditava que ela era muito rara uma experiência momentânea e única em toda a vida.

Por que é tão rara e momentânea?

A Existência Terrena

Em primeiro lugar, é rara porque as necessidades de nossa existência e de nosso corpo terrenos chamam-nos continuamente a concentrar-nos em nós mesmos e em nossas próprias carências e desejos pessoais, em vez de em Deus e em sua vontade.

Bernardo acha que a união contínua de nosso espírito com Deus só pode acontecer quando o homem ama a Deus como todo seu coração, alma, mente e forças. Em outras palavras, quando o homem finalmente cumprir o grande mandamento, ele terá atingido a união com Deus pela qual o

místico cristão anseia.

Mas o corpo e suas necessidades sempre se interpõem a tal processo de amar tão absolutamente a Deus que o homem pode tornar-se um com Deus em espírito e em vontade. Assim, para Bernardo, a união mística com Deus só poderá acontecer de maneira ininterrupta quando o homem tiver um corpo glorificado. "Quando isso [a união com Deus] acontecerá? [...] Eu não creio que possa ocorrer com certeza até que se cumpra a palavra: 'amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua força', até que o coração não tenha mais de pensar no corpo e a alma não precise mais dar-lhe vida e sentimento como nesta existência. Liberta desse enfado, sua força é estabelecida no poder de Deus. Pois é impossível congregar todas essas coisas e voltá-las para a face de Deus enquanto o cuidado deste corpo fraco e infeliz mantém a pessoa tão ocupada que a distrai. Portanto, é num corpo espiritual e imortal, calmo e agradável, em tudo sujeito ao espírito, que a alma espera atingir o quarto grau do amor, ou antes ser possuída por ele; pois está nas mãos de Deus dá-lo a quem ele deseja; não é algo alcançável pelos esforços humanos" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", X:28, 29).

A última frase insiste em outro ponto significativo. A união com Deus não é um processo mecânico. Não podemos forçá-la. É um dom de Deus. Nossos esforços abrem caminho, mas um amor tão profundo que chega a unir-nos a Deus é divino e está no poder de Deus, não no nosso.

Visto que nosso corpo terreno e as preocupações da existência vão persistentemente contra o amor pleno de Deus exigido para a união com ele, será que existe algum exemplo concreto de um homem que tenha sido capaz de superar tais fatores, mesmo durante o raro momento que Bernardo crê ser possível?

Curiosamente, Bernardo não cita nenhum místico cristão como exemplo de alguém que tenha por um momento transcendido as necessidades e preocupações desta vida para amar a Deus completamente. Antes, ele escolhe os heróis comuns da igreja: os mártires. Em sua aceitação de tortura e morte, os mártires mostraram que prezavam o amor e a fidelidade a Deus acima das carências e dos desejos do corpo. O martírio demonstrou que Deus concedeu-lhes a graça do amor e da união absolutos com ele em meio a seus sofrimentos. "... será que não pensamos que os santos mártires receberam essa graça, ao menos em parte, enquanto ainda se encontravam em seus corpos vitoriosos? A força desse amor apoderou-se de suas almas tão completamente que, apesar da dor, eles foram capazes de submeter seus corpos aos tormentos externos. Sem dúvida, o sentimento de dor intensa só poderia transtornar a calma deles; não conseguiria sobrepujá-los" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", X:29).

Até onde satisfaz o amor absoluto de Deus que surge da união com ele? O amor e o desejo de tal união podem durar para sempre? Isso pode trazer regozijo eterno?

Bernardo assegura-nos de que isso não é como satisfazer a fome, quando pode-se comer tanto que o alimento perde seu sabor e necessidade. "Há aqui plenitude sem aversão..." A união mística com Deus produz um desejo contínuo de conhecer a Deus e de estar perto dele. É um relacionamento sempre agradável, em que a ânsia e a satisfação alimentam-se mutuamente. "... há aqui uma curiosidade insaciável sem inquietação; há aqui aquele eterno desejo inexplicável que não conhece a carência. Finalmente, há aqui uma embriaguez sóbria de verdade, não devido ao excesso de bebida, não exalando vinho, mas ardendo por Deus" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", XI:33).

O que nos impede de ter experiências de união com Deus mais do que raras e momentâneas? Já mencionamos dois fatores. Primeiro, tal experiência é um dom de Deus. Não podemos forçar sua ocorrência.

Segundo, há as exigências do corpo, constantemente trazendo-nos de volta a esta vida e às nossas próprias necessidades e desejos pessoais. Estes impedem que consigamos verdadeiramente render nossa vontade a Deus de maneira absoluta.

As Necessidades dos Outros

No caso do cristão comprometido, porém, há outro freio para a concentração total em Deus: as necessidades dos outros. "Se algum mortal é subitamente arrebatado, como já foi dito, e por um instante permite-se que isso aconteça, imediatamente o mundo do pecado o inveja, o mal contemporâneo o perturba, o corpo mortal o oprime, as necessidades da carne o incomodam, a fraqueza da corrupção não o sustenta e, às vezes, com uma violência maior do que tudo isso, o amor fraterno o chama de volta. Infelizmente ele tem de retornar a si, descer de novo para seu ser e desgraçadamente clamar: 'Senhor, eu sofro violência', acrescentando: 'Desventurado homem

que sou! quem me livrará do corpo desta morte?" (Bernardo, "Sobre o Amor a Deus", X:28). Cf. Rm 7.24.

Vemos aqui o sentimento de Bernardo pelo ministério. Ele queria dedicar a vida a seu relacionamento com Deus. Queria dedicar a vida ao amor a Deus. Desejava apartar-se de todas as distrações que surgissem entre ele e Deus. Não obstante, ele descobriu que a influência ministerial sobre os outros sempre o fazia voltar-se da concentração total a Deus para as necessidades desta vida terrena.

Bernardo entendia o amor fraterno como essencial para o amor de Deus. Nós adotamos os valores de Deus e conformamos nossa vontade à dele pelo ministério e pelo cuidado com os outros. Jesus, que é a representação visível do Pai, cujas ações foram a demonstração explícita da vontade do Pai, ensinou-nos com seu exemplo que não podemos amar a Deus e ignorar as necessidades de nossos semelhantes (1 Jo 4.20, 21). "Por outro lado, se à carne de meu Senhor eu preferir quaisquer laços de relacionamento ou qualquer prazer que eu possa desfrutar quero dizer, de tal forma que seja capaz de realizar menos daquelas boas obras que ele me ensinou pela palavra e com seu exemplo enquanto habitou na carne não parecerá evidente que eu não o amo de todo o coração, o qual está dividido, e que aparentemente dei uma parte ao amor dele e outra ao amor de mim mesmo?" (Bernardo, Sermão XX sobre Cantares, seção 8).

A dificuldade de unir nossa vontade à de Deus por causa de nossas carências e desejos físicos é comum a todos os homens.

A dificuldade de concentrar-se em Deus devido às necessidades dos que estão ao nosso redor é experimentada pela maioria dos cristãos envolvidos ativamente no ministério. Percebemos também que era um dilema para o grande místico cristão Bernardo. No exato instante em que sua alma estava sendo elevada em amor irrestrito por Deus em oração ou meditação, vinha o chamado para deixar isso de lado e cuidar de outras necessidades.

O dilema, então, é que, quanto mais profundamente o cristão se compromete com o Senhor, mais intensamente ele o deseja tão ardentemente quanto a corça suspira pelas águas. Todavia, as necessidades dos que o rodeiam afastam o cristão do prazer de beber dessa água de maneira tranqüila e profunda.

CONCLUSÃO

Os místicos cristãos trazem-nos de volta ao ponto central de nossa fé. A esperança e o júbilo cristãos não estão no processo de salvação ou no entendimento da doutrina, por mais importantes que estes sejam.

No nível mais profundo, a esperança e o júbilo cristãos encontram-se no relacionamento do fiel com seu Deus. Estar em sua presença, ser um com ele em espírito, conhecê-lo direta e pessoalmente tais são os desejos que consomem o cristão, à medida que ele se aprofunda em sua fé e compromisso.

Há diversos obstáculos na busca do conhecimento pessoal do Deus vivo. Existe a necessidade de afastar-se das preocupações da vida terrena e da procura da felicidade nas coisas deste mundo. Há a exigência de purificação e de santificação pessoais, os cuidados da vida e de nossas carências físicas. Extrema mente arbatadoras, há as necessidades dos que nos rodeiam. Embora o ministério que atende às carências alheias faça parte do amor a Deus, isso pode desperdiçar tempo, energia e compromisso necessários à busca do próprio Deus.

Os místicos cristãos apresentam o claro lembrete e o desafio de que, ao estabelecer nossas prioridades e planos, não devemos esquecer para quem nosso coração e nossa face sempre têm de estar voltados para ele, que é a fonte de nossa força, vida e júbilo. "*Buscai perpetuamente a sua presença*, diz o salmista (Sl 105.4); mas eu não acredito que, quando uma alma o encontra, deixe de buscá-lo. Não se busca a Deus com o movimento dos pés, mas com os desejos do coração; e, quando uma alma consegue a felicidade de encontrá-lo, esse desejo sagrado não é extinto, mas, pelo contrário, aumenta. Será que a consumação do regozijo consiste na extinção do desejo? Antes, é para ele como óleo derramado sobre uma chama; pois o desejo é como se fosse uma chama. De fato é assim. O regozijo ocorrerá; mas essa realização não será o fim do desejo, nem conseqüentemente da busca" (Bernardo, Sermão LXXXIV sobre Cantares, seção 1).

Essa é a espiritualidade do misticismo.

A ESPIRITUALIDADE E A LIDERANÇA DA IGREJA

Eduardo I. Arata

Eduardo I. Arata, mestre em teologia, pastor metodista, é professor na Faculdade de Teologia Metodista Livre, em São Paulo

Certamente esta é uma das épocas mais difíceis e críticas para o povo evangélico em todo o mundo. Uma onda assustadora e avassaladora de escândalos sucessivos tem demonstrado a fragilidade e o grande abismo dicotômico entre a ortodoxia e a ortopraxia. David Klemm destaca que "a não percepção de que vivemos ainda debaixo de uma grande influência do iluminismo, do humanismo e dos seus desdobramentos como o individualismo, o pragmatismo, o materialismo e a massificação gera a ruptura com o Sagrado, pela deificação do homem" (Klemm 1986:17). Portanto, por um lado, a opinião pública é constantemente moldada pelos meios de comunicação de massa e controlada pela mídia eletrônica; por outro lado, há uma quebra do vínculo entre as pessoas e o sagrado e, convencidas da sua deificação, criam sua própria religião, sendo esta totalmente individualista e paradoxal, onde o *seu* bem-estar, *seus* interesses e *seus* prazeres estão no centro da *sua* vida religiosa, edificando então uma pseudo-verdade relativista ao redor delas mesmas. A igreja, não percebendo a força dessa influência, cria muitas vezes normas, para que ela se adapte às exigências do mundo moderno, e em prol de uma pseudo-contextualização abandona os parâmetros da Palavra revelada de Deus; por isso, tem banalizado o valor normativo das Escrituras, e os cristãos têm perdido sua identidade. L. O. Richards e G. Martin relatam que "mais preocupante ainda é o fato de que o Povo de Deus não tem hoje uma concepção clara de sua própria identidade, como um Povo encarregado de um ministério, sendo cada um chamado, capacitado e dotado por Deus para continuar a obra de Jesus no mundo" (Richards, Martin 1984:7). Citaremos algumas conseqüências desse afastamento das Sagradas Escrituras: 1) a segmentação da vida do indivíduo em vida espiritual e em vida secular; nesta, o comando, as decisões e a ética estão debaixo de valores humanistas e relativistas; naquela, a vida se dá somente aos domingos e/ou em ocasiões especiais; 2) a escolha da liderança da igreja sendo feita debaixo de parâmetros alheios aos parâmetros bíblicos como cor, aparência, eloqüência, escola, profissão similar ao cargo (contador e tesoureiro, professor e professor de Escola Dominical), *status quo*, etc., e o resultado disso é que líderes evangélicos têm ocupado lugares nos noticiários nem tanto por ser "pobres de espírito" segundo uma identificação real com Cristo, mas sim por demonstrar um "espírito pobre" vinculado com a corrupção e com pecados diversos. Nas palavras de Paul G. Hiebert, "a igreja hoje corre sérios riscos ao olhar para o mundo em busca de modelos de liderança. Modelos onde imperam o abuso de poder e a manipulação"; 3) a "egolatria", a "pulpitolatria" ou a "divinização do mensageiro", onde não há uma preocupação real com a vida espiritual das pessoas, mas sim uma preocupação com a retórica ou com as demonstrações de poderes e maravilhas. Caio Fábio ressalta a autodivinização como uma das causas que influenciam a igreja hodierna para a decadência e como parte daquilo que denomina de Síndrome de Lúcifer; 4) a mensagem humanística, que é totalmente antropocêntrica, está centralizada no bem-estar do ouvinte, em que muitas vezes a leitura da Palavra é somente um ornamento, e Deus não têm lugar nesse tipo de mensagem, como a da Teologia da Libertação, da Prosperidade, e outros tipos de mensagem em que a ênfase recai nas exaltações de valores e condutas puramente culturais. Tendo em vista que a saúde espiritual dos membros das comunidades geralmente é reflexo da vida espiritual de seus líderes, somos chamados a reavaliar nossa posição e postura diante da Palavra de Deus. J. M. Houston chama-nos a atenção para o fato de que o "declínio das coisas sagradas, até mesmo entre os evangélicos, e a profunda penetração do secularismo em todos os aspectos da vida estão provocando susto e a necessidade de reconsiderar com muito mais seriedade a devoção a Cristo" (Houston 1990:61).

Portanto, é importante neste ponto avaliar a postura de Jesus e da igreja primitiva em relação à espiritualidade e à liderança da igreja, pois isso nos ajudará a ter uma visão mais clara daquilo que somos e daquilo que devemos fazer como povo de Deus.

JESUS, SUAS CONTROVÉRSIAS E A DINÂMICA DA VIDA ESPIRITUAL

Muito cedo em seu ministério, João, o batista, preparador do caminho para o advento do Messias, trazia como sua mensagem característica esta palavra de ordem: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2; Mc 1.4). O verbo arrepender-se, no grego *metanoeo*, em sua forma imperativa *metanoeite*, é uma exortação a uma mudança interior, na nossa mente, em relação à nossa atitude para com Deus, que resulta em uma nova dinâmica de vida. J. Goetzmann mostra que o sentido dessa palavra tem como alcance a vida em sua totalidade, não é meramente externa, nem tão pouco simplesmente intelectual (Goetzmann 1981:500). Podemos ver isso ainda nas palavras seguintes de João, quando exorta duramente os líderes religiosos a terem uma postura diferente, devido à proximidade do reino de Deus, e a darem frutos dignos de arrependimento.

ARREPENDIMENTO -----> FRUTOS

Jesus, por sua vez, assume a mensagem de João (Mt 4.17), acrescentando uma chamada de fé ao evangelho (Mc 1.15). Como em um triângulo, a fé está no ápice e o arrependimento e os frutos nas outras duas extremidades; estes são três elementos que nunca se desvinculam dentro dos seus ensinamentos.

FÉ
ARREPENDIMENTO FRUTOS

Nas controvérsias contra os escribas e fariseus, Jesus constantemente colocava-os diante da realidade de que suas obras eram más, pois se edificavam em aspectos exteriores (Mt 6.58), ou então ele demonstrava que outros possuíam fé com melhor qualidade (Mt 8.10), e que a religiosidade sem os três elementos é pura hipocrisia (Mt 9.10-13; Lc 13.25). Para Jesus não havia dicotomia entre aquilo que se crê e aquilo que se vive, e no Sermão do Monte fica evidente essa total integração; se cremos em Jesus, arrependemo-nos dos caminhos errados e damos frutos novos e abundantes (Mt 13.8 e ss.), frutos da justiça. Nos seus ensinamentos aos discípulos, Jesus insiste que no ápice da vida espiritual está a fé (Mt 8.5-13, 23-27; 9.27-31). É por meio dela que o homem inicia na vida espiritual (Jo 3; Lc 15.7-10), é por ela que ele vive, pelo seu exercício na oração "crendo recebereis" (Mt 21.18-22). A palavra fé, no grego *pistis*, é definida como confiança, compromisso,⁴ e é o substantivo do verbo grego *pisteuo*, que significa crer, confiar; daí também se originam as palavras fiel (Mt 24.45; 25.21; Lc 12.42) e fidelidade (Rm 3.13). Portanto, a fé, para Jesus, não é o "salto no escuro" dos modernistas, nem tampouco o pensamento positivo. Fé é um compromisso dinâmico, uma relação de confiança que envolve a vida toda por toda a vida. Fé é certeza e segurança; ela pode ser medida (Mt 8.26; 14.31; 15.28) ou reconhecida pelos outros, pela obediência à Palavra (Jo 8.52 e ss.; 14.15; 15.20; 17.16) e pelos frutos (Mt 7.16; 12.33). O quarto elemento dentro da dinâmica da vida espiritual, que assegura a consistência dos outros três, é a Palavra de Deus (Mt 4.4), e esta é a que deve ser praticada (Mt 7.24-28), pois ela é permanente (Lc 21.33). Quem conhece a Deus, tal qual Jesus, guarda-a (Jo 8.55), e é por ela que ficamos limpos e damos bons frutos (Jo 15).

FÉ
PALAVRA
ARREPENDIMENTO FRUTOS

O quinto elemento, porém maior que todos os outros, é a pessoa do Espírito Santo;⁵ podemos dizer que não há vida espiritual plena sem a atuação completa do Espírito Santo (Jo 3.6) na vida do cristão. A mensagem de João era que o Messias batizaria as pessoas com o Espírito Santo (Lc 3.16). Logo após ser batizado por João, o Espírito Santo desceu sobre Jesus, mostrando ao mundo uma total identificação de Jesus com Deus Pai (Lc 3.21-22); Jesus sempre andou cheio (gr. *pleres*) do Espírito (Lc 4.1). Dessa raiz grega também temos a palavra plenitude; dessa mesma forma Jesus declarou que, para o cristão se identificar plenamente com Deus é necessário aceitar pela fé a dádiva do Espírito Santo (Lc 11.9-13; Jo 14.16,17; 20:22). O Espírito Santo viria para ser o outro (gr. *allos*, outro de igual qualidade) Consolador, que habitaria em nós (Jo 14.16,17).

Ele nos ensinaria e nos ajudaria a lembrar os ensinamentos de Jesus (Jo 14.26) e seria identificado como a Paz de Deus (Jo 14.27).

A VISÃO APOSTÓLICA DA VIDA ESPIRITUAL E A ESCOLHA DA LIDERANÇA

A exemplo de Cristo, os apóstolos também consideravam esses cinco fatores como essenciais à vida cristã. Os apóstolos, comprometidos e confiantes nas palavras do Mestre, esperaram em Jerusalém o cumprimento definitivo da promessa da dádiva do Espírito Santo; este lhes concederia poder para serem testemunhas (At 1.1-11; Rm 15.19; 1 Co 2.4). Uma vez cumprida a promessa (At 2.1 e ss.), todos ficaram cheios do Espírito Santo à semelhança de Cristo (At 2.4; 4.8, 31; 6.3, 5, 8; 7.55; 8.39; 9.17; 11.24; 13.9). Todos quantos creram após o advento do Pentecostes ficaram cheios do Espírito Santo (At 4.31; 6.3-10; 8.15-19; 11.24; 13.9,52). O Espírito Santo lhes conduzia os passos (At 8.29; 10.19; 13.24; 16.6,7; Rm 8.14), derramava-lhes no coração o amor de Deus (Rm 5.5; Gl 5.22; Cl 1.8) e era para eles um testemunho vivo do seu relacionamento com Deus (Rm 8.16; 1 Jo 4.13), sendo auxílio nas tribulações e nas fraquezas (At 9.31; 20.23; Rm 8.26). Paulo também exorta os cristãos de Éfeso: "enchei-vos do Espírito" (Ef 5.18). Essa atitude relacional com o Espírito Santo garantiria uma vida de vitória sobre si mesmo, sobre o pecado (Rm 8.1-11), sobre as circunstâncias e qualquer outra barreira (Rm 8.26-38), capacitando-os para o ministério com dons (1 Co 12) e para a vitória da vida interior (Gl 5.16-25; Rm 8.13-16; Ef 3.16). Pelo Espírito Santo passaram então a ressaltar o valor normativo da Palavra (2 Tm 2.15; 3.16-17), da fé e do arrependimento em seus ensinamentos (At 2.38; 3.16-19; 14.22; 16.5; 20.21; 24.24; 26.18; Rm 2.4; 2 Co 7.9-10; 2 Pe 3.9). A centralidade da fé é tão evidente que mais de 200 vezes ela aparece nas cartas e epístolas dos apóstolos. Porém, esta palavra tem destaque nos escritos do apóstolo Paulo: ela aparece cerca de 137 vezes; seu alcance vai além do ato salvífico; por ela o justo vive e viverá (Rm 1.17). Nela encontramos a paz de um relacionamento aberto e de livre acesso a Deus (Rm 5.1,2); a fé é o elemento que une a ortodoxia e o ortopraxia (Rm 14; 1 Ts 1.38; Ef 1.15; 4.13; Fp 1.27). Tiago mostra que na vida espiritual integral não pode haver uma cisão entre fé e frutos (Tg 2.1-26); pela fé somos equipados a derrotar Satanás e seus anjos decaídos (Ef 6.16; 1 Pe 5.9); ela é o segredo da nossa vitória neste mundo (1 Jo 5.4) e por ela recebemos o Espírito (Gl 3.14). Portanto, também para os apóstolos, a fé, o arrependimento, os frutos, a Palavra e o Espírito Santo são fundamentais para a verdadeira espiritualidade, e isso é refletido diretamente no modo de escolha da liderança da igreja. As narrativas históricas mostram-nos os parâmetros utilizados pela igreja primitiva para a escolha daqueles que teriam o papel funcional de liderança da igreja. Em Atos capítulo 6 vemos que a escolha devia ser feita *dentre eles* (v. 3), os quais precisavam ter pelo menos quatro características: 1) ter boa reputação (v. 3); grego *marturoumenous*, ser boa testemunha ou testemunha fiel); 2) ser cheio do Espírito (v. 3); 3) ser cheio de sabedoria (v. 3); 4) ser cheio de fé; no decorrer do texto, um dos escolhidos pela comunidade foi Estêvão, classificado com essa característica (v. 5). O relato sobre a vida de Estêvão é curto, mas podemos ver sua total integridade: manejava bem a Palavra de Deus (At 7.1-50); possuía frutos (At 6.8-10); sua fé era inabalável (At 6.11); estava cheio do Espírito Santo (At 7.55); trazia as marcas da sua total identificação com Jesus, quando no seu martírio intercedeu a Deus por seus opositores (At 7.60). Outro homem, Barnabé, foi reconhecido como homem bom, cheio de fé e do Espírito Santo (11.19-26). Paulo, em suas epístolas pastorais, mostra mais detalhadamente as características da liderança: 1) pelos seus frutos o líder deve ser: irrepreensível, marido de uma só esposa, temperante, sóbrio, modesto, hospitaleiro, apto para ensinar, apegado à Palavra fiel (Tt 1.9), não dado ao vinho, não violento, cordato, inimigo de contendas, não avarento, bom administrador de sua casa e detentor de bom testemunho dos de fora; 2) quanto à sua fé, não pode ser neófito. Nessa lista, a ênfase está no caráter do líder e vem com duas advertências: 1) se sua fé não for madura, corre o risco do orgulho e da queda como o diabo (egolatria; autodivinização); 2) se seus frutos não forem bons corre o risco de cair nas armadilhas do diabo (pecados e corrupções).

CONCLUSÃO

Quase dois milênios após a escrita da Epístola aos Hebreus, aquilo que devia ser fundamental (Hb 6.12) ainda tem de ser novamente repetido e reavaliado. Na galeria dos grandes líderes espirituais do povo de Deus, o autor de Hebreus, no capítulo 11, ressalta o equilíbrio entre a fé e os frutos; entre a teologia e a prática; entre a Palavra de Deus e a obediência até às últimas conseqüências.

Muitas pessoas têm procurado ser mais eficientes, o que é louvável, porém caem no mesmo erro dos judeus, que tinham zelo, porém sem entendimento (Rm 10.2,3). Paulo, em sua recomendação a Tito, declara que o líder deve ser apegado à Palavra fiel, que é poderosa, tanto para exortar pelo reto ensino, como para convencer os que se opõem (Tt 1.9), pois a fé vem pela pregação da Palavra (Rm 10.17). O salmista enfatiza: "... guardo no coração as tuas palavras, para não pecar contra ti" (Sl 119.11). Portanto é impossível manter uma vida cristã sem ter uma atitude relacional e interativa com a Palavra de Deus.⁹ Quando restauramos o valor normativo da Palavra de Deus, não há lugar para ensinamentos puramente humanistas, não há espaço para o domínio do pecado, pois por ela somos exortados a ter uma renovação contínua em nossas mentes (Rm 12.12). Isso mostra a confiança que temos em Deus de que os seus caminhos são perfeitos, bons e agradáveis, e muitas vezes os nossos caminhos estão em oposição aos dele (Is 55.8-11); portanto não pode haver dicotomia entre aquilo que somos e aquilo que fazemos. O autor de Hebreus adverte-nos de que "sem fé é impossível agradar a Deus" (11.6); e "sem santificação ninguém verá o Senhor" (12.14). A santificação é a encarnação da teologia pela fé; é o fruto da nossa vida relacional com a Palavra pela direção e iluminação do Espírito Santo; é oposição e aversão total ao pecado (Hb 12.4 e ss.). Pessoas como Charles Spurgeon, George Müller, David Livingstone, J. Hudson Taylor, D. L. Moody, John Knox, João Wesley, Martinho Lutero, João Calvino e tantos outros nos ensinam que ser cheio de fé e do Espírito Santo não são concepções apenas românticas, mas características negligenciadas pelo ativismo, pelo pragmatismo e pelo humanismo. Eles nos ensinam que existe um lugar mediano entre o imobilismo dos cristãos posicionais e o sacrificialismo dos cristãos legalistas. Eles nos ensinam que a chave do sucesso na vida espiritual é manter firmes e integrados a fé, o arrependimento e os frutos, pela fidelidade à Palavra e pela submissão da nossa vontade à direção do Espírito. Eles nos ensinam que a verdadeira espiritualidade é a conformação do cristão à vontade de Deus, pela obediência por fé, até chegarmos à estatura do varão perfeito, à semelhança de Cristo (Ef 4.13), e essa é a grande arma contra a autodivinização, contra a fragmentação da vida e principalmente contra a secularização e o antropocentrismo da mensagem. A obediência incondicional foi o preço para aqueles que ousaram estar acima da mediocridade,¹⁰ pessoas descritas desta forma no livro de Hebreus: "homens do qual o mundo não é digno". Possa Cristo nos aprovar dessa mesma forma e nos achar fiéis na sua volta.

A ESPIRITUALIDADE E A CONTEXTUALIZAÇÃO MISSIONÁRIA

Donald E. Price

Donald E. Price, missionário da C. B. International, mesma missão do Dr. Shedd, é professor de missiologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Conta-se a história (se apócrifa ou verdadeira, não sei) do executivo de uma missão que visitava as favelas do Rio de Janeiro. Enquanto lá estava, visitou o barraco de um homem de meia idade, que vestia os mesmos trajes esfarrapados dos outros moradores da região e só falava português com ele. A mobília de sua casa não era diferente da mobília dos outros barracos da favela. No entanto, ao sair da casa desse homem, o executivo perguntou aos seus guias se aquele homem era norte-americano. Responderam-lhe: "Sim, como percebeu?". "Não sei, havia qualquer coisa que me fez pensar que ele era norte-americano", foi a resposta do executivo.

Essa história enfatiza as dificuldades que o obreiro transcultural enfrenta quando procura se contextualizar em outra cultura. Por mais que queira "tornar-se nativo", acaba se declarando como não-nativo daquela cultura. Em muitos casos sua fisionomia o revela como não-nativo, como no caso da maioria dos brasileiros na África ou na Ásia. Em outros casos, será seu domínio da língua. É difícil para um falante não-nativo de uma língua atingir a fluência de um falante nativo. Mesmo que consiga fazer-se passar por "nativo" quanto à fisionomia, vestimenta e língua, restará "qualquer coisa" da sua socialização na sua cultura de origem que o denunciará como "nativo" de outra cultura.

Como, pois, há de contextualizar-se o missionário transcultural? Será impossível? Até certo ponto, sim. Obreiro transcultural algum conseguirá tornar-se "nativo" de outra cultura, pelo simples fato de ter sido socializado em outra cultura. Por outro lado, por incrível que pareça, isso não é totalmente ruim, pois o que o obreiro perde em identificação, ele ganha em "voz profética". Por haver sido criado em outra cultura, o obreiro transcultural trará uma nova perspectiva à avaliação dos costumes e dos valores da cultura na qual trabalha. Ao mesmo tempo em que não entenderá *tudo* da cultura da mesma forma que os "nativos" entendem, verá coisas que os próprios "nativos" não conseguem enxergar a respeito da sua própria cultura. Este ensaio focaliza, dentro da contextualização do missionário numa outra cultura, sua própria espiritualidade. Quais devem ser suas atitudes ao adaptar-se a uma nova cultura? Como deverá encarar a si mesmo e sua própria cultura ao deparar-se com a nova cultura?

A CONTEXTUALIZAÇÃO "ENCARNACIONAL"

Um dos modelos prediletos da contextualização missionária chama-se "encarnacional", baseando-se na encarnação do próprio Senhor Jesus Cristo. Conforme o apóstolo Paulo, na carta aos filipenses (2.58), Cristo, subsistindo em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus coisa a que se devia aferrar, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens; e, achado em forma de homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz".

Para Lingenfelter e Mayers, o modelo encarnacional é o modelo fundamental para a relação entre as pessoas. Eles o descrevem (a Jesus) como a "pessoa 200%" (1986:15). Em primeiro lugar, ele veio como bebê indefeso, NÃO como adulto já formado, NÃO como rei ou homem poderoso. "Ele era um bebê, nascido dentro de uma família humilde em uma terra conquistada e subjugada" (:16).

Em segundo lugar, Jesus era aprendiz. Não nasceu com o conhecimento da língua ou da cultura. A esse respeito era uma criança normal. Aprendeu a língua de seus pais. Aprendeu a brincar com seus contemporâneos. Aprendeu a ser carpinteiro com José e estudou as Escrituras da mesma maneira que todos os jovens da sua época. Em Lucas 2.46 lemos que Maria e José acharam Jesus no templo, escutando os mestres da lei e fazendo-lhes perguntas. *Esta é uma declaração profunda; o Filho de Deus está assentado no templo, escutando e fazendo perguntas!* (:15, grifo meu).

Lingenfelter e Mayers concluem:

Para os que somos cristãos ortodoxos ele era e é 100% Deus. No entanto, Paulo nos diz que Jesus tomou "a própria natureza de servo, sendo feito em semelhança humana". Ele era 100% humano. Quando falava de si mesmo, chamava-se o Filho do homem, identificando-se totalmente com aqueles aos quais fora enviado. Vamos dar mais um passo em nosso pensamento: ele era também 100% judeu. Jesus era mais que simplesmente humano; ele era um judeu legítimo. A mulher samaritana de João 4 identificou-o como tal, e ele aceitou a identificação como foi feita. (Notem que, em comparação, quando o povo quis fazê-lo rei, ele resistiu.) . . . Em suma, ele era 100% Deus e 100% judeu - uma pessoa 200% (:17).

Lingenfelter e Mayers continuam a sugerir que, embora para o Filho de Deus fosse possível ser uma pessoa 200%, para o obreiro transcultural isso é impossível. O ideal para o obreiro transcultural é ser uma "pessoa 150%" (:24); ou seja, o obreiro transcultural bem aculturado talvez consiga ser 75% da cultura na qual ministra, retendo ao mesmo tempo 75% da sua própria cultura. Para tanto, precisará rejeitar *parte* da sua própria cultura e, talvez, *parte* da cultura dentro da qual ministra.

A comparação com Jesus *não* deixa a desejar nesse ponto. Conquanto Jesus fosse (e continua sendo) 100% Deus e 100% homem, os teólogos que aceitam a doutrina da *kenosis* nos diriam que, enquanto andava sobre a face da terra, deixou de lado o uso independente de seus atributos divinos para participar *integralmente* da experiência humana. Lucas (1.40) nos diz que "o menino crescia e se robustecia em espírito". Ao mesmo tempo, *rejeitou* uma parte da experiência humana de então. Segundo o autor de Hebreus (4.15, grifo meu) "não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; porém um que, como nós, em tudo foi tentado, mas *sem pecado*". Jesus de Nazaré era *essencialmente* divino e *essencialmente* humano, "rejeitando" apenas aquelas partes das condições divina e humana que entravam em conflito com a outra parte de sua essência.

De fato, o trecho doutrinário está inserido em um contexto de exortação; TODOS os crentes em Cristo devem ter pelos outros a MESMA consideração que Cristo demonstrou quando esteve aqui na terra. Nesse sentido, o obreiro transcultural tem uma oportunidade sem par de se espelhar no seu Mestre, negando a si mesmo a fim de identificar-se com aqueles que, como seu Mestre, "veio buscar e salvar".

Mas, COMO fará isso? Todos concordam que se deve ter a mesma atitude que Cristo mostrou. Mas, na prática, como isso funciona? Como o mensageiro transcultural discrimina entre aquelas partes da nova cultura que deve aceitar e as que deve rejeitar, entre os elementos da sua própria cultura que devem permanecer como parte da sua personalidade e os que deve deixar de lado? Entre o "cerne" do cristianismo e a "casca" cultural dentro da qual aprendeu a ser cristão? Afinal, em que permanecerá a mesma pessoa, em que deixará de ser quem era antes e em que será transformado, *até em sua maneira de ser cristão*, por sua experiência transcultural?

Várias respostas a essa problemática já foram propostas. Uma procura descrever a relação entre o absolutismo e o relativismo bíblicos, por um lado, e o absolutismo e o relativismo culturais, por outro.

ABSOLUTISMO E RELATIVISMO

Em primeiro lugar, os absolutistas bíblicos e culturais (número 1), ao se mudarem para outra cultura, não crêem que algo deva mudar, em absoluto. Sua fé e práticas cristãs são *integralmente* transferidas à outra cultura, sem variação alguma. Os cultos, a hinologia, a arquitetura e organização eclesiais, enfim, TUDO é feito *exatamente como* no país de origem do missionário. Nada muda. Isso tem alguma coisa de positivo? A meu ver, sim. Pelo menos eles procuram ser fiéis à revelação de Deus (se bem que segundo as formas culturais de seu povo de origem), apesar de sua insensibilidade cultural.

No outro extremo, temos o relativismo bíblico e cultural (número 4). O missionário que aplica ambos os conceitos está disposto a mudar TUDO. A doutrina de Jesus ser o Filho de Deus ofende o povo? Então, podemos mudá-la. A forma de culto é estranha ao povo? Pode ser mudada. Absolutamente TUDO é negociável. Essa postura contém alguma coisa de positivo? Creio que sim. Pelo menos demonstra uma sensibilidade cultural ausente no primeiro modelo.

O leitor deverá ter percebido que este autor prefere a postura 2, entre as aqui descritas. Para mim, a postura 3 reúne as fraquezas de ambos os extremos; insensibilidade cultural e falta de preocupação com a fidelidade às Escrituras. Só a postura 2 permite que o obreiro transcultural procure ser ao mesmo tempo leal às Escrituras e sensível à cultura dentro da qual ministra.

Infelizmente, apesar da contribuição desse modelo à aculturação do missionário, ele continua com o mesmo problema: como distinguir entre práticas e valores culturais, por essa definição relativos, e práticas e valores bíblicos, por essa definição absolutos, ou seja, imutáveis? Creio que a solução se encontra em nossa conceituação do próprio cristianismo.

O CRISTIANISMO COMO "CONJUNTO CENTRADO"

Paul Hiebert nos diz, ao escrever sobre a fenomenologia da religião, que existem essencialmente quatro maneiras de *conceituar* um objeto, inclusive um objeto ideal (que existe no mundo das idéias, embora tenha implicações práticas) como o cristianismo. Ele classifica cada conceituação como uma espécie de conjunto e desenha a relação entre os vários tipos de conjunto da seguinte maneira (1990:53):

Conjuntos Cartesianos, Conjuntos Mal Definidos

Conjuntos Intrínsecos, Conjuntos Delimitados, Conjuntos Delimitados Mal Definidos

Conjuntos Extrínsecos, Conjuntos Centrados, Conjuntos Centrados Mal Definidos

Existem dois contínuos na conceituação de objetos para Hiebert: Conjuntos Intrínsecos contra Conjuntos Extrínsecos e Conjuntos Cartesianos contra Conjuntos Mal Definidos (*Fuzzy Sets*, no original). "Os conjuntos intrínsecos são formados em função daquilo que as coisas são por si mesmas, por suas características intrínsecas. Os conjuntos extrínsecos são formados em função de como se relacionam com outra coisa. Por exemplo, um 'filho' é um filho em função de sua relação com um 'pai' e com uma 'mãe'" (:51). Ou seja, os conjuntos intrínsecos são definidos pelo que as coisas são em si mesmas. E os conjuntos extrínsecos se definem por suas relações com

outros conjuntos. No outro contínuo, "os conjuntos bem formados ou cartesianos têm uma fronteira bem definida. Os conjuntos mal definidos têm uma fronteira mal definida. Existem graus de estar 'dentro' em um conjunto mal definido" (1990:51). Isso quer dizer que, se pertence a um conjunto mal definido, um objeto pode fazer parte de duas ou mais categorias ao mesmo tempo, pelo fato de as divisas entre as categorias não serem bem definidas, enquanto nos conjuntos cartesianos as divisas entre as categorias são bem definidas. Misturar os contínuos resulta em quatro tipos diferentes de conjunto. O primeiro tipo de conjunto, o *conjunto delimitado* ou cartesiano intrínseco, em primeiro lugar, "é uma categoria mental composta de coisas que compartilham as mesmas características". Segundo, "cada conjunto tem uma divisa (ou fronteira) clara. Ou um objeto está dentro do conjunto ou está fora do conjunto". E, finalmente, "os conjuntos são essencialmente estáticos" (:51). São conjuntos estáveis, definidos por suas fronteiras com outros conjuntos.

Em comparação, os conjuntos centrados ou cartesianos extrínsecos, em primeiro lugar, "são definidos por sua relação com um centro ou com um 'frame de referência' fora de si mesmos". Em segundo lugar, "têm uma fronteira clara, mas essa fronteira torna-se clara à medida que se define o centro. Existe menos importância estrutural na fronteira e menos necessidade de protegê-la a fim de preservar a integridade do conjunto". Finalmente, "existe variedade dentro do conjunto quanto à proximidade do conjunto em relação ao centro. Este é um modelo *dinâmico*. Existem dois tipos possíveis de mudança: (1) mudança *na direção* e (2) mudança *na proximidade em relação ao centro*" (:52, grifo meu). Os conjuntos "mal formados" ou mal definidos são caracterizados por divisas mal definidas. Existem graus de estar dentro, não apenas a possibilidade de estar dentro ou não. Porque têm divisas mal definidas, podem se sobrepor. Por exemplo, existem graus de maturidade, de verde a totalmente maduro (voltando ao nosso exemplo das maçãs). Na música, pode-se tocar qualquer número de meios-tons sobre a nota, até chegar à próxima nota. Na religião, uma pessoa pode ser parcialmente cristã e parcialmente hindu. Os conjuntos mal definidos levantam a questão se, aos olhos de Deus, a igreja deve ser definida em termos de "sim ou não" (*either/or* no original) ou em termos de "sim e sim" (*both/and* no original). Pode o evangelho ser contextualizado sob aspectos de conjuntos mal definidos? Outra pergunta que surge é se, do ponto de vista humano, dada a imperfeição da nossa percepção, a igreja freqüentemente não parece ser um conjunto mal definido. Podemos sempre discernir quem é cristão de quem não é, pelo fato de não poder enxergar dentro do coração das pessoas? (1990:53, grifo no original.)

Quais são as implicações dessas formas diferentes de conceituar o cristianismo? Em primeiro lugar, se conceituarmos o cristianismo como um conjunto delimitado,

definimos o cristão sob o aspecto de certas características definitivas, tais como a aquisição de certo conhecimento, a aceitação de determinado credo, o guardar certos ritos obrigatórios ou o observar certas práticas comportamentais. Tornar-se cristão significa adquirir o conhecimento, aceitar o credo, fazer as coisas certas, etc. Talvez envolva deixar para atrás certos conhecimentos, crenças ou práticas antigas também (:52, grifo no original).

Em segundo lugar,

uma tarefa principal vem a ser a manutenção da divisa e isso requer uma definição clara de quem está dentro e de quem está fora da igreja. Positivamente, isso coloca uma ênfase na conversão como porta de entrada no corpo eclesial. Negativamente, pode-nos levar a fazer papel de "herege" e a chamar não-cristãos aqueles que não satisfazem nossas definições de "cristão" (:52, grifo no original).

Por outro lado, se conceituarmos o cristianismo como um conjunto centrado

um cristão é definido nesse modelo como alguém que tem Jesus Cristo como Senhor no centro de sua vida. Esse não é o centro sob o aspecto de um credo mental, senão de sua lealdade e da resposta da vida inteira a Jesus Cristo como Senhor. O cerne dos conjuntos centrados (em aspectos teológicos) é quem é o nosso deus e como nos relacionamos com ele (:52).

Qual é o resultado dessa conceituação do cristianismo? Em primeiro lugar, "existe uma distinção clara entre "cristão" e "não-cristão". Em segundo lugar, "reconhecem-se graus de crescimento. Existe uma ênfase dupla na conversão e no crescimento" (:53).

E se conceituarmos a igreja como conjunto centrado? Em primeiro lugar, "a igreja seria composta de todos aqueles que aceitam o senhorio de Jesus Cristo. As diferenças de credo seriam assuntos para discussão e para crescimento, em vez de divisão". Em segundo lugar,

"existiriam fronteiras entre a igreja e o mundo, porém, gastarseia menos esforço na manutenção dessas divisas. A ênfase estaria no fortalecimento do centro, e as divisas cuidariam de si mesmas automaticamente". Finalmente, "haveria reconhecimento da variedade dos dons e a liderança seria confiada aos `anciãos' ou aos dotados para a liderança" (:53, grifo no original).

Conceituar o cristianismo como conjunto delimitado resulta em um cristianismo unidimensional. Volta-se toda a atenção para uma única questão: *Exatamente* quando uma pessoa passa a ser ou deixa de ser cristã? *Quando* atravessa a fronteira entre o cristianismo e o "mundo"? Na prática, então, o cristianismo passa a ser ou a aceitação de um credo doutrinário bem definido ou a adoção de certas práticas de vida (os "usos e costumes" praticados por muitas igrejas evangélicas vêm à mente) ou a participação em determinados rituais eclesiásticos, esquecendo-se das outras dimensões do cristianismo. Lembro-me bem do pastor de uma igreja que contatamos quando procurávamos sustento. Examinou-me detalhadamente sobre cada jota e cada til da minha posição doutrinária. Para surpresa dele (assim me pareceu) não conseguiu achar nenhum erro doutrinário em mim. Depois veio a pergunta: "E aqueles com os quais irá trabalhar lá no Brasil, concordam com o irmão *em tudo*?" Quando disse que alguns dos irmãos com os quais trabalharia poderiam não concordar com minha posição milenista, aquele pastor cortou a conversa e me disse que sua igreja não poderia nos sustentar porque andaríamos "em jugo desigual com o incrédulo". "Incrédulos" porque não concordam com ele em *apenas um ponto doutrinário!*

Penso em alguns dos nossos queridos irmãos pentecostais, que enfatizam tanto determinados "usos e costumes", que o cristianismo para muitos de seus fiéis *se reduz* à prática desses "usos e costumes". Penso em certos crentes tradicionais que parecem definir um crente como alguém que não fuma nem bebe. (Antigamente não ia ao cinema nem jogava bola também.) Lembro-me de certos vizinhos nossos, cuja igreja os proibia de ter televisão. Seus filhos viviam em nossa casa, assistindo à televisão com as nossas filhas!

Ainda outros "cristãos" (evangélicos e não-evangélicos) acham que cumprem o dever diante de Deus se freqüentam alguns cultos e rituais eclesiásticos. Indo à igreja no domingo, podem viver o resto da vida como bem entendem.

O erro cometido na conceituação do cristianismo como conjunto delimitado é o erro do *reduccionismo*. *Reduz-se* o cristianismo, ora a esse credo, ora a essas práticas, ora à participação nesses rituais. Jesus mesmo criticou os fariseus duramente por terem essa idéia da sua relação com Deus. "Mas, se vós soubésseis o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifício, não condenaríeis os inocentes", disse-lhes (Mt 12.7). Esquece-se que o cristianismo, no fundo, é uma relação viva com Deus.

NA DIREÇÃO DE UM CRISTIANISMO TRIDIMENSIONAL

Outros cristãos, vendo o erro dessa idéia *unidimensional* do cristianismo, em especial a versão chamada *ortodoxia*, e reagindo ao modelo epistemológico iluminista, emprestaram o modelo da *práxis*. É mister que conheçamos o modelo epistemológico iluminista para que entendamos o modelo da *práxis*.

Nesse modelo, o ponto de partida para qualquer pesquisa científica, ou seja, qualquer tentativa de obter conhecimentos novos, é o que chamaríamos de *cosmovisão*. *Esse referencial* serve tanto de ponto de partida para o processo de experimentação quanto julga qualquer conhecimento novo adquirido por ele. Esse referencial, para o crente evangélico, é a própria Bíblia, aceita como a Palavra de Deus e como única regra de fé e prática.

Porém, esse modelo tem sido alvo de críticas por dois motivos: primeiro, pressupõe uma distância e uma neutralidade pouco realistas entre o sujeito, ou seja, quem está realizando a pesquisa, e o objeto da pesquisa. *Tudo* ocorre no campo das idéias e *nada* no campo da ação. Esse modelo pressupõe que, uma vez que as idéias mudem, a ação decorrente delas mudará automaticamente. Não obstante, a experiência nos ensina que a realidade não é bem assim, especialmente entre aqueles que se chamam cristãos. Infelizmente, há milhares de "crentes evangélicos", capazes de explicar as doutrinas de suas igrejas nos mínimos detalhes, cujas vidas são indistinguíveis das vidas daqueles que não professam fé em Cristo.

Então, o cristianismo tem mais de uma dimensão. Os críticos do modelo epistemológico iluminista, liderados por Hegel, desenvolveram o modelo dialético, ou da *práxis*, em uma tentativa de aproximar o sujeito mais do objeto e de unir a reflexão à ação. Esse modelo pode ser descrito como *modelo bidimensional* e é desenhado por Torres (1979:69) da seguinte forma:

Enquanto esse modelo representa uma melhora sobre o modelo iluminista, por envolver o campo da ação no ato do conhecimento, por acabar com a distância entre o sujeito pesquisador e o objeto da pesquisa e por mostrar que, neste mundo, não alcançamos o conhecimento definitivo, pois estamos continuamente envolvidos nesse processo de conhecimento, ele elimina o papel controlador da teoria e ignora a dimensão afetiva do ser humano. Para o evangélico, tirar a Palavra de Deus de seu papel controlador da nossa teologização e da nossa ação não pode deixar de trazer conseqüências extremamente nocivas. Ficaríamos sem âncora, sem referencial para julgar nosso raciocínio teológico e nossa atuação no mundo.

David Bosch procura uma saída para esse dilema, ao propor a adoção de um modelo modificado de "ortopraxis". A essência do modelo continuaria a mesma: sempre estaríamos em um ciclo constante de ação e reflexão, através do qual obteríamos o conhecimento provisório necessário para continuar no ciclo. Ao mesmo tempo, nossa reflexão e ação seriam submetidas ao julgamento da Palavra de Deus, ou seja, a revelação escrita de Deus manteria seu papel controlador sobre o processo epistemológico. "Não existe práxis sem teoria, mesmo que essa teoria não seja explícita ... a práxis precisa do controle crítico da teoria em nosso caso, uma teologia crítica da missão, que depende do contexto sem, contudo, elevar a eficácia operacional ao nível da norma mais alta" (1991:431).

Ao mesmo tempo, Bosch propõe o acréscimo de mais um passo a esse ciclo dialético, a *poiesis*. Seguindo Stackhouse (1988:85; cf. 104), Bosch afirma, "também precisamos da dimensão da *poiesis*, que ele (N.T. Stackhouse) define como 'a criação imaginativa ou a representação de imagens evocatórias'. As pessoas não só precisam da verdade (teoria) e da justiça (práxis); também precisam da beleza, dos recursos ricos dos símbolos, da piedade, da adoração, do amor, da admiração e do mistério" (:431). Para ele, "*os melhores modelos da teologia contextual são bem sucedidos ao segurar numa tensão criativa teoria, práxis e poiesis ou, se alguém assim desejar, fé, esperança e amor*" (:431, grifo no original).

Bosch, então, acaba propondo um cristianismo centrado na pessoa de Cristo (:465) e tridimensional, a partir de um modelo modificado de ortopraxis. Submissos à teologia desenvolvida a partir das Escrituras, entrariamos em um ciclo contínuo de teoria, práxis e poiesis.

Para o evangélico, esse modelo tem vários pontos muito atraentes. Em primeiro lugar, toda nossa reflexão e atuação teológica continuariam a ser submetidas ao crivo das Escrituras. Em segundo lugar, nosso cristianismo abrangeria muito mais do que um simples consentimento intelectual com determinadas doutrinas ou a adoção de certas práticas ou rituais eclesiais. Terceiro, esse modelo atinge nossa dimensão *afetiva*, coisa que os demais modelos da prática da teologização (e a contextualização é *uma* forma de teologização) não atingem.

Só uma coisa incomoda: Será que este modelo de teologização tem respaldo bíblico? Creio que sim, com pequenas modificações.

O apóstolo João dedicou um livro inteiro a dar-nos três critérios pelos quais pudéssemos determinar a qualidade da nossa fé cristã: 1) a crença correta a respeito da pessoa de Cristo, 2) a atuação correta (a justiça) e 3) o amor, especialmente pelos irmãos. Podemos até desenhar o cristianismo como uma esfera, com a pessoa de Jesus Cristo no centro e cada uma dessas dimensões da fé cristã como um dos eixos que nos leva em direção à pessoa de Cristo.

Ao mesmo tempo em que João concebe o cristianismo como conjunto centrado, com os eixos da fé, da justiça e do amor levando-nos em direção ao centro, que é Cristo, esses eixos determinam *as fronteiras* do cristianismo. Em primeiro lugar, "todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e *todo o espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus, mas este é o espírito do anticristo*, o qual ouvistes que há de vir e eis que está já no mundo" (1 Jo 4.2b,3, grifo meu). Segundo, "e nisto sabemos que o conhecemos: se guardamos os mandamentos. *Aquele que diz: Eu o conheço, e não guarda seus mandamentos, é mentiroso, e nele não está a verdade*" (1 Jo 2.3,4, grifo meu). Finalmente, João afirma: "*Aquele que diz que está na luz e aborrece a seu irmão, até agora está em trevas. Aquele que ama a seu irmão está na luz, e nele não há escândalo*" (1 Jo 2.9,10, grifo meu). Essas qualidades são tanto positivas quanto negativas. Quando existem, devem *caracterizar* a vida cotidiana do cristão. Se *qualquer um deles* não fizer parte do cotidiano do "crente," este "não está na luz".

Biblicamente, então, o cristianismo pode ser concebido como um conjunto centrado, ou seja, *o cerne da fé cristã é a nossa relação com a pessoa de Jesus Cristo. Os eixos que determinam*

nosso grau de aproximação a esse centro são a fé (a doutrina correta), a justiça (a práxis correta) e o amor. Esses eixos também acabam determinando os limites da fé cristã. A ausência de qualquer um desses elementos, doutrinário (especialmente acerca da pessoa de Jesus Cristo), prático ou afetivo deve-nos levar a questionar a autenticidade da fé cristã da pessoa, mesmo que sejamos nós mesmos!

Que tem tudo isso que ver com a espiritualidade e com a contextualização missionárias? É óbvio que, sem que nós mesmos tenhamos uma relação *viva e crescente* com a pessoa de Jesus Cristo, *jamaiz* conseguiremos contextualizar o evangelho de maneira adequada em outra cultura. E esses três elementos nos dão três termômetros pelos quais podemos medir nosso próprio crescimento cristão.

Também nos dão três medidas pelas quais podemos medir nossa própria contextualização e a da igreja em qualquer cultura. Saberemos, por meio dessas perguntas, o que devemos eliminar, o que devemos mudar e o que pode permanecer em nossa vida. Em primeiro lugar, até que ponto estamos comunicando, *nesse contexto*, a doutrina certa, especialmente acerca da pessoa de Cristo? Segundo, até que ponto estamos, *nesse contexto*, *vivenciando* a justiça de Deus de maneira que o povo a entenda? Finalmente, até que ponto estamos, *nesse contexto*, demonstrando o amor de Cristo?

Receio, porém, que necessitemos da mesma humildade radical de Jesus, "o qual, sendo em forma igual a Deus, não estimou o ser igual a Deus coisa a que se devia aferrar", para que possamos aplicá-las adequadamente à nossa própria vida. Teremos de buscá-la da mão do próprio Cristo.