



TEOLÓGICA

REVISTA
BRASILEIRA
DE TEOLOGIA



Seminário Teológico
Batista do Sul do Brasil

Faculdade Batista
do Rio de Janeiro

Revista Brasileira de Teologia (ISSN 1807-7056)

Copyright© by Faculdade Batista do Rio de Janeiro/
Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Direção Geral

Pr. Fernando Brandão

Editor Responsável

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Editores

Prof. Dr. Dionísio Soares

Profa. Dra. Maria Celeste Castro Machado

Profa. Dra. Teresa Akil

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Comitê de Apoio Técnico

Acad. Gabriel Ramos de Souza

Acad. Jonathas Lopes Pereira

Acad. Raphael Andrade de Godoi

Conselho Editorial

Prof. Dra. Monica Selvatici (Universidade Estadual de Londrina)

Profa. Dra. Elisa Rodrigues (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (Faculdade de Teologia de São Paulo)

Profa. Dra. Rosalee Santos Crespo Istoe

(Universidade Estadual do Norte Fluminense)

Prof. Dr. Marcos Pinto (Universidade Federal Fluminense)

Profa. Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva

(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Reinaldo Arruda Pereira (Faculdade Batista Mineira)

Prof. Dr. Kenner Roger Cazoto (Faculdade UNIDA de Vitória)

Prof. Dr. Jonas Machado (Faculdade Batista de São Paulo)

Endereço para correspondência

Revista Brasileira de Teologia

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Rua José Higino, 416 – Tijuca

20510-412 – Rio de Janeiro – RJ

Tel: (21) 2107-1819

www.seminariodosul.com.br

Apresentação

Este número da Revista Teológica contém cinco artigos ordenados alfabeticamente pelo sobrenome de seus autores e não pelos temas que abordam. No primeiro artigo, **“A recepção bíblica na modernidade a partir do diálogo entre Erich Auerbach e Paul Ricoeur”**, o professor Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek procura trabalhar uma confluência entre o pensamento desses dois pensadores em busca de princípios para a leitura dos textos de uma maneira geral, e da Bíblia, mais especificamente.

No texto **“Do Movimento de Jesus ao Cristianismo institucionalizado”**, Viviane Paixão da Gama e Valtair Afonso Miranda, em co-autoria, refletem sobre a transição entre o Movimento de Jesus e o Cristianismo formalmente constituído do século II. O primeiro, marcado por elementos como carismatismo e itinerância, surgiu no interior do Judaísmo do Segundo Templo. Sua caminhada na direção da institucionalização do Cristianismo parece ter começado em algum momento no início do século II.

Já o texto de José Henrique Pires Leite Júnior, **“É lícito salvar uma vida? O papel dos fariseus na construção da identidade cristã a partir de Marcos 2.1-3.6”**, discute o interessante relacionamento entre os discípulos de Jesus e os membros do movimento dos fariseus. Em seu artigo, Leite Júnior problematiza a estigmatização desse grupo judaico e propõe uma releitura do seu papel no quadro do Judaísmo do Século I.

O professor Valtenci Lima de Oliveira, no artigo **“Crescimento de igreja: em busca de um paradigma de superação da numerolatria e numerofobia”**, reflete sobre a ansiedade por números no interior de algumas comunidades e a relação desse fenômeno com alguns movimentos de multiplicação de igreja. Ele propõe uma superação do elemento estatístico puro e simples em prol da busca de um crescimento saudável.

Luis Roberto dos Santos, em **“O Hino Colossense na epistolografia paulina”**, detém-se na análise do chamado Hino Colossense da epístola paulina aos Colossenses. Ele discute seu formato literário, seu contexto histórico inicial e a formulação cristológica.

Por fim, numa seção avulsa intitulada Documentos, reproduzimos um antigo artigo publicado pelo saudoso professor Darci Dusilek, intitulado **“Oásis no deserto”**, originalmente publicado em 1985, no qual ele refletia sobre o papel da denominação batista no Brasil.

A todos, uma boa leitura!

Editor Responsável

REVISTA TEOLÓGICA / REVISTA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

Revista do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil/
Faculdade Batista do Rio de Janeiro
Número 6, 2018

A RECEPÇÃO BÍBLICA NA MODERNIDADE A PARTIR DO DIÁLOGO ENTRE ERICH AUERBACH E PAUL RICOEUR

The biblical reception in modernity from the dialogue between Erich
Auerbach and Paul Ricoeur

Prof. Me. Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek9

DO MOVIMENTO DE JESUS AO CRISTIANISMO INSTITUCIONALIZADO

From the movement of Jesus to institutionalized Christianity

Profa. Ma. Viviane Paixão da Gama / Prof. Dr. Valtair A. Miranda.....29

É LÍCITO SALVAR UMA VIDA? O PAPEL DOS FARISEUS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ A PARTIR DE MARCOS 2.1-3.6

Is it lawful to save a life? The role of the pharisees on the construction of
Christian identity from Mark 2,1-3,6

Prof. Dr. José Henrique Pires Leite Júnior42

CRESCIMENTO DE IGREJA: EM BUSCA DE UM PARADIGMA DE SUPERAÇÃO DA NUMEROLATRIA E NUMEROFOBIA

Growth of church: in search of a paradigm of numerolatry and numerofobia

Prof. Me. Valtenci Lima de Oliveira¹63

O HINO COLOSSENSE NA EPISTOLOGRAFIA PAULINA

The colossian hymn in pauline epistolography

Prof. Me. Luís Roberto dos Santos 81

Seção Documentos

OÁSIS NO DESERTO

Pr. Darci Dusilek (Texto de 1985).....99

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO 119



A RECEPÇÃO BÍBLICA NA MODERNIDADE A PARTIR DO DIÁLOGO ENTRE ERICH AUERBACH E PAUL RICOEUR

**The biblical reception in modernity from the dialogue
between Erich Auerbach and Paul Ricoeur**

Prof. Me. Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek¹

RESUMO

Este texto procura apresentar, de modo original e a partir de uma possível confluência entre o pensamento de Erich Auerbach e Paul Ricoeur, um caminho para a recepção bíblica a partir da Modernidade. Para tanto, serão visitados tanto os desafios hermenêuticos apontados por Ricoeur como os principais conceitos de Auerbach relacionados ao processo de recepção do texto.

Palavras-Chave: Recepção; Hermenêutica; Auerbach; Ricoeur; Modernidade.

ABSTRACT:

This text tries to present, in an original way and from a possible confluence between the thought of Erich Auerbach and Paul Ricoeur, a way for the biblical reception through the Modernity. To that end, both the hermeneutic challenges pointed out by Ricoeur and the main Auerbach concepts related to the process of receiving the text will be visited.

Keywords: Reception; Hermeneutics; Auerbach; Ricoeur; Modernity.

INTRODUÇÃO

Necessário se faz definir os termos apresentados na temática proposta. Em primeiro lugar, entende-se por estética da recepção o ramo do saber hermenêutico que trata de como as obras literárias são recebidas, compreendidas pelos leitores. Este artigo não visa abordar a riqueza da contribuição da hermenêutica filosófica ao saber humano, tampouco abordar a aplicação, na Literatura de

¹ Bacharel em Ciências Contábeis pelo Centro Universitário UNA (Belo Horizonte/MG-1994) e em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (1998 – convalidado em 2015); Pós-Graduado em História da Filosofia pela UGF (2000); Mestre (2015) e Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF/MG. Pastor na Igreja Batista Marapendi (RJ/RJ). Professor no Seminário Teológico Batista Carioca.

um modo geral, da estética da recepção. Também não se encontrará, aqui, uma abordagem da história hermenêutica.

Busca-se, então, apresentar uma proposição para se pensar e realizar a hermenêutica bíblica na modernidade, e isso sob o diálogo de Erich Auerbach e Paul Ricoeur. Esta é aqui entendida não só como o período da história da humanidade que sucedeu a Idade Medieval, mas, sobretudo, como o momento de mudança de paradigma que desinstalou o homem de sua anterior forma de perceber e viver a vida, deslocando-o para o centro das atenções, como também de fomento de uma cosmovisão pautada na razão e na fé em sua capacidade ilimitada. O auge desse paradigma se deu no Iluminismo (final do século XIX) e pode ser visto na severa crítica que a religião sofreu dos “mestres da suspeita”, que, segundo Paul Ricoeur, eram Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud e Karl Marx. Além desses, podem ser acrescentados Charles Darwin e Ludwig Feuerbach, os quais trouxeram, em suas obras, questionamentos para e sobre a religião.

A modernidade trouxe consigo a pulverização dos absolutos². É um contexto de fragmentação, que se traduz na especialização crescente - esta, por sua vez, retira a percepção abrangente - e na postura arredia no tocante aos valores estabelecidos. Tal compreensão afeta o campo religioso, na medida em que produz seu extremado individualismo. Os interesses, ao contrário da gênese de boa parte das religiões, tornam-se meramente pessoais, bem como o critério de síntese. O homem se torna “a medida de todas as coisas: das que são como são e das que não são como não são”, como preconizava o sofista grego Protágoras. Há uma assimilação da pluralidade, o que representou a quebra da moldura anterior³, inclusive na forma paradoxal da ausência de absolutos, ou mesmo de sua multiplicidade, o que, em certa medida, chega a ser um contrassenso, por gerar uma multiplicidade de novas molduras, as quais Auerbach sublinhou na sua análise sobre o realismo⁴. Na modernidade, como fruto da secularização, a existência é dada pela vivência de várias alternativas de igual valor intrínseco.

² BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Lorigatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 88.

³ AUERBACH, Erich. **Ensaio de Literatura Ocidental**: Filologia e Crítica. Tradução de Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2012. p. 243.

Id.: **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 139.

⁴ Ibid.



MODERNIDADE E O RISCO À INTERPRETAÇÃO

É interessante destacar que, embora a modernidade tenha trazido no seu bojo uma rica pluralidade que a tornaria, por assim dizer, uma fonte inesgotável, ela possui um risco observável. Uma vez que o momento cultural é marcado pelo “fenômeno do esgotamento”⁵, com consequente enfraquecimento das instituições e a tendência à radicalização do niilismo, à ausência de absolutos, à afirmação da relatividade, uma hermenêutica de um texto religioso como o bíblico pode não mais encontrar uma rede onde descansar. Dessa feita, as afirmações bíblicas contrárias a esse ponto são desprezadas.

Mundaniza-se, então, o processo da interpretação, não pela via do diálogo, ou mesmo das perguntas que o mundo faz, naquilo que serviria como insumo para o *Ansatz* auerbachiano. Para Auerbach, uma das formas de se chegar ao texto bíblico é através de perguntas que viabilizam a emersão de respostas, e com elas, estabelecer-se a compreensão. No atual contexto, somente são reconhecidas leituras que implantem na mensagem bíblica aquilo que é cultural. Tudo passa a ser adaptável. A recepção, nesse caso, se dá pela temática e não pela exposição. A consequência, além da alienação, é a irrelevância sócio-política da comunidade de fé e o desgaste da Igreja como Instituição, gerando novas expressões de espiritualidade cristã.

Além do esgotamento cultural, há também o risco do crescimento do fundamentalismo entre os grupos religiosos, inclusive cristãos. Nesse âmbito, está um processo de recepção bíblica que se dá pela receptação, mediante um mecanismo heterônomo de sujeição ao magistério teológico e, por que não dizer, de abolição da racionalidade que pertence naturalmente à subjetividade, ao sujeito pensante⁶. A novidade interpretativa, nesses casos, está na aplicação, ou mesmo na forma como o “velho” conteúdo é agora apresentado. É por isso que o fundamentalismo cristão se caracteriza pelo uso de um molde, por uma limitação interpretativa do texto bíblico. O homem torna-se, então, um recipiente (porque só lhe cabe receber e não interagir) autômato (porque seu objetivo é reproduzir) do querer divino. A literalidade com que a Escritura é lida empobrece a dimensão do simbólico, uma vez que o símbolo tem maiores significados do que sua representação imediata. A linguagem extravagante do texto, marcadamente presente nas parábolas de Jesus, como assinala Ricoeur, ou mesmo a riqueza das conexões dos polos figurais apontadas por Auerbach são depreciadas na prática fundamentalista.

⁵ RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. 4. ed. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 150.

⁶ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 90.

Desconsidera-se, assim, que justamente as expressões-limite (fruto das situações-limite de Karl Jaspers) manifestas pela extravagância da linguagem implodem as representações fechadas, como as da leitura fundamentalista⁷. Adota-se a Bíblia como texto sagrado quando, na verdade, a sacralização deveria ser atribuída somente a Deus⁸. A reprodução do viés ideológico é feito por alguns “notáveis”. Nada é adaptável, porque tudo está dado; divinamente dado.

Sob essa ótica foi escrita e distribuída, em 1910, a série de livretos intitulada *The Fundamentals*, na qual a teologia de “reforço” sobre pontos considerados cruciais para a fé cristã, como nascimento virginal de Jesus, doutrina da salvação e outros foi propalada⁹. A sedução do fundamentalismo está no oferecimento de uma segurança, de uma imutabilidade conceitual, interpretativa. Em um contexto no qual a modernidade tardia solapou pretensões heterônomas e fontes externas de autoridade, encontrar um “porto” considerado “seguro” se tornou lugar comum.

Essa diferença paradoxal e extremada entre um “cristianismo entendido como religião de liberdade e um cristianismo entendido como religião de autoridade”¹⁰, que se apresenta na problematização da estética da recepção bíblica. A religião de liberdade reconhece a autonomia do ser humano, sua participação no processo interpretativo através do desalojamento da “consciência de sua posição pretensiosa”¹¹. Essa mesma consciência que reflete terá que arbitrar o conflito das interpretações. A apropriação do texto é aberta à ação do intérprete. Promove uma abertura do leque interpretativo, reconhecendo a polissemia bíblica, bem como a amplidão do universo simbólico, sem que com isso se desfça do critério de verdade do texto bíblico.

O PROBLEMA HERMENÊUTICO

Não é só na compreensão polissêmica do texto bíblico que Ricoeur e Auerbach se encontram. É possível estabelecer o diálogo entre eles a partir daquilo que Ricoeur denominou as três raízes do problema hermenêutico¹².

⁷ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 74.

⁸ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 279.

⁹ ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 199.

¹⁰ CASTINEIRA, Angel. **A Experiência de Deus na Pós-Modernidade**. Tradução de Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 31.

¹¹ GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015. p. 4.

¹² RICOEUR, Paul. **Ensaaios sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 45-51.



A primeira pode ser abordada pelo binômio Evento-Palavra. O texto bíblico representa um registro da Revelação e, como tal, como bem lembra Harry Emerson Fosdick¹³, amputa-a, porque esse é o efeito primeiro produzido por todo registro feito a partir de um evento. Soma-se a isso a densidade temporal que o acontecimento recebe por estar “gravado em uma relação significativa de ‘promessa’ e ‘cumprimento’¹⁴, fato este bem reforçado pelo modelo de interpretação figural resgatado por Auerbach¹⁵. O alcance da revelação, através das diferentes formas de discurso presentes no texto bíblico¹⁶, é objeto primeiro do intérprete no processo dialético da compreensão do texto, entre a compreensão e a explicação¹⁷. Evento, nessa perspectiva de revelação é, para Ricoeur, aquilo que transcende ao curso normal da história¹⁸, uma vez que a produz, marcando época. Ricoeur, aqui, não está falando de algo sobrenatural, porém de realces históricos, acontecimentos que possuem um significado singular na historiografia humana. A revelação, para Ricoeur, é grávida de sentido histórico; não foi por outro motivo que ele associou o mundo do texto bíblico como objeto da revelação¹⁹.

Em Auerbach, evento-palavra se completam, na recepção do leitor, pela conexão dos polos figurais dentro da escritura. É quando o acontecimento primeiro é significado pelo evento segundo, sendo este preenchido pelo primeiro. Em todos os casos, segundo Auerbach²⁰, o texto bíblico possuía em Jesus o exemplo maior de Figura, que significa e ressignifica o conteúdo das escrituras.

A segunda raiz do problema hermenêutico, segundo Ricoeur²¹, é o caminho inverso - a palavra se torna evento. Só que evento, aqui, deve ser entendido como a “capacidade de converter essa Escritura em palavra viva”²², isto é, da apropriação

¹³ FOSDICK, Harry Emerson. **The modern use of the Bible**. New York: The Macmillan Company, 1961. p. 1-130.

¹⁴ RICOEUR, Paul. op. cit., p. 47.

¹⁵ AUERBACH, Erich. *Typological Symbolism in Medieval Literature*. **Yale French Studies**, New Haven, n. 9, p. 3-10, 1952.

Id., **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

Id., **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

¹⁶ RICOEUR, Paul. op. cit., p. 71-89.

¹⁷ GROSS, Eduardo. op. cit., p. 9.

¹⁸ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 74.

¹⁹ GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015. p. 18.

²⁰ AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

²¹ RICOEUR, Paul. op. cit.

²² Ibid. p. 45.

na mente e na vida do leitor da mensagem bíblica. A noção ricoeuriana é de que o “texto deve ser compreendido na dialética entre o *evento* e o *sentido*”²³, isto é, para onde o texto aponta. David Hall destaca que nessa atualização da mensagem pela pregação repousa a dialética entre a fala e a escrita²⁴. Nesse momento é que se alcança o projeto hermenêutico de Ricoeur: “decifração da vida no espelho do texto”²⁵. É quando a coisa do texto após o momento de compreensão é apropriada, reconfigurando a vida.

Auerbach trabalha essa mesma perspectiva, porém, ao invés de usar um diálogo com a hermenêutica filosófica contemporânea, conversa com a hermenêutica patrística, especialmente com Santo Agostinho e Crisóstomo, tomando deles o conceito de interpretação reinterpretativa²⁶. Tal interpretação buscava adaptar a mensagem às condições de um círculo mais amplo de destinatários. Por ela, compreende-se o esforço de conciliar a cultura secular e o conteúdo bíblico na comunicação querigmática. Ricoeur, por outro lado, entendia essas reinterpretações como um confronto com as cadeias interpretativas presentes nas tradições²⁷.

A terceira raiz do problema hermenêutico bíblico está no cerne do próprio conteúdo querigmático e se constitui do problema cristológico. Ainda que pela tradição cristã ele seja acionado pelo texto bíblico, na verdade o conteúdo principal da pregação não é um texto, mas uma pessoa, Jesus Cristo, a quem Auerbach, como dissemos há pouco, refere como exemplo de figura maior. No cristianismo, a palavra de Deus é Jesus Cristo²⁸, uma vez que Cristo é compreendido como a encarnação do Verbo, da palavra, o que pode ser visto no prólogo do Evangelho de João. Tal entendimento faz com que o mundo do texto acessado pela literatura bíblica precise passar por outra interpretação além da do registro: interpretar a pessoa de Jesus Cristo.

²³ GROSS, Eduardo. op. cit., p. 8.

²⁴ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 76.

²⁵ RICOEUR, Paul. op. cit., p. 49.

²⁶ AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

Id., **Ensaio de Literatura Ocidental: Filologia e Crítica**. Tradução de Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2012.

²⁷ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 51.

²⁸ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 50.



O PAPEL DA COMUNIDADE INTERPRETATIVA

Uma outra dialética é a que se estabelece entre o texto e a comunidade de leitores. Foi ela quem produziu o Cristo da fé²⁹. Mesmo porque a comunidade de leitores que estabelece uma tradição mantém uma relação de “reciprocidade”³⁰ com a Escritura. Ela a tem como “ato fundador”³¹; é no processo reinterpretativo do texto que ela delimita a sua identidade social³². Esse processo se dá pelo caráter confessante da leitura do texto, o que lhe confere sacralidade³³ e a “continuidade da linguagem das Escrituras”³⁴ em sua mensagem.

Auerbach também reconhece a importância da comunidade de fé e, nesse ponto, aproxima-se de Ricoeur. Contudo, para Auerbach, a comunidade vinha numa condição um tanto quanto “apriorística”, uma vez que a comunicação da mensagem cristã buscava inspirar o público³⁵, tendo, inclusive, pretensões universais, o que pode ser visto na busca pelo ideal da salvação de todos. Auerbach, colega de docência de Bultmann, em Marburgo, na Alemanha, foi influenciado pelo pensamento teológico dele. A preocupação do teólogo com o **querigma**, com a pregação, manifesta-se também na abordagem de Auerbach sobre os textos cristãos. Da aproximação desses dois intelectuais, salientamos a preocupação de ambos com uma pregação que não mais encontrasse espaço (Bultmann), guardada para o ouvido do homem moderno, visto estar presa a uma moldura (Auerbach), uma forma de visão de mundo que já não fizesse mais sentido para a realidade vigente. Não foi por outro motivo que Ricoeur apontou menos para a realidade intrínseca ao texto na época em que foi escrito e mais para as possibilidades de mundo que este acaba projetando, num processo dialético com o leitor.

Digno de nota é o destaque que Auerbach faz à importância da humildade na compreensão da revelação. Esse ideal salvífico se mostra no atrelamento da mensagem cristã à noção de humildade. Ainda que sublime, no seu conteúdo, a mensagem cristã percorre o trajeto que vai da humildade da revelação divina

²⁹ BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

³⁰ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 280.

³¹ Ibid., p. 280.

³² Ibid., p. 282.

³³ Ibid., p. 62.

³⁴ Id., **El Lenguaje de la Fe**. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978. p. 34.

³⁵ AUERBACH, Erich. **Ensaio de Literatura Ocidental: Filologia e Crítica**. Tradução de Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2012. p. 36.

(sem a qual o ser humano não compreenderia seu conteúdo), passando pela humildade na recepção, chegando à humildade presente no querigma cristão³⁶.

REVELAÇÃO E RECEPÇÃO

Em um contexto avesso à heteronomia, no qual a aversão ao texto se mostra antes mesmo de sua leitura, que tipo de hermenêutica bíblica pode ser feita? Que relevância possui a interpretação do texto bíblico, hoje? Como se daria o processo de recepção do conteúdo escriturístico?

Dessa feita, poder-se-ia objetar no sentido de indagar o porquê de uma estética da recepção bíblica. Ocorre que o Cristianismo é uma religião baseada na revelação, numa divindade que se mostra e que se dá a conhecer. Esse conhecimento está, em boa parte, disponibilizado mediante o texto bíblico. A Revelação, o ato de Deus mostrar-se ao homem, torna-se ligada de uma vez por todas à noção de recepção do texto. Mesmo a noção de que Jesus é a encarnação da Palavra, seguindo o prólogo do Evangelho de João, e tão bem assinalada por Emil Brunner, conhecido teólogo do século XX, aponta para a necessidade da recepção em um cristianismo historicamente distanciado dos primeiros eventos. O uso de Brunner, aqui, se explica pela conexão que ele faz da terceira raiz do problema hermenêutico, que é a questão Cristológica, com a dependência que o cristianismo tem da Palavra como instrumento e marco revelatório. Esta compreensão ressalta a necessidade da atividade hermenêutica da Bíblia e se coaduna com a noção de revelação indireta, a qual, presente no cristianismo, não é de todo estranho às demais religiões. Nesse sentido, vale a pena destacar a importância decorrente que a recepção tem na Revelação:

Revelação não é uma teofania miraculosa. O paganismo conhece teofanias, isto é, aparições diretas da Divindade. O pagão não conhece o que o espírito é. Portanto, ele não conhece que a comunicação do espírito em si mesma é indireta. Ele deseja ver, não ouvir. Sua relação com a Divindade é apenas estética; não a palavra, mas a visão lhe dá seu deus. Não é a comunicação direta, mas a indireta que constitui verdadeira revelação; e comunicação indireta é comunicação através da palavra. Assim, a aparição histórica da personalidade humana de Jesus não é, como tal, revelação; é revelação apenas na medida em que esta personalidade humana, histórica, o eterno Filho de Deus, é reconhecida. O incógnito de sua

³⁶ AUERBACH, Erich. **Ensaios de Literatura Ocidental**: Filologia e Crítica. Tradução de Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2012. p. 27, 45 e 65.



aparição histórica pode ser penetrado apenas pelos olhos da fé. O Cristo segundo o espírito que deve ser distinguido no Cristo segundo a carne, o eterno Filho de Deus que deve ser visto pela fé como o mistério do homem Jesus, é a Palavra de Deus encarnada [sic]³⁷.

Não interpretar é abandonar a riqueza simbólica de uma das principais religiões do Mundo ao esquecimento. Mas o que seria interpretar? O que se almeja, em um processo de recepção bíblica?

Ricoeur, sem desfazer o instrumental exegético, entende que a interpretação bíblica não envolve captar a intenção do autor ou do pano de fundo histórico, nem apreende o jogo de significações internas³⁸. Tais perspectivas e instrumentos abordam uma dimensão do processo hermenêutico ligada ao mundo do texto. Contudo, compreender o mundo do texto e seus significados não resulta em interpretação, pois interpretar é “confrontar a proposição do mundo do texto com as possibilidades existenciais do intérprete no seu próprio mundo”³⁹. Essas possibilidades, que Hall⁴⁰ destaca em Ricoeur, abrem-se pela dupla suspeição, a qual incide sobre a referência imediata e a intenção autoral. Dessa feita, o texto se torna autônomo, viabilizando uma interação hermenêutica entre o leitor e o texto. É importante frisar que na teoria “ricoeuriana” o processo interpretativo somente é considerado completo depois de trilhado todo o arco hermenêutico. Este faz a ligação entre o mundo do texto - que ocupou o lugar da intenção do autor⁴¹ - e o mundo do leitor - por se tratar, em Ricoeur, de uma apropriação existencial⁴². O hermeneuta compreende o mundo literário e teológico desenvolvido nele, e o mundo do leitor, passando pelas “estações” da pré-compreensão, compreensão e apropriação. Dessa feita, completar essa travessia representa não uma restituição do sentido originário, mas a reativação do dizer do texto.

Reativar o dizer do texto é conectá-lo com a realidade. Nesse sentido, é oportuno notar a contribuição de Auerbach para a recepção do texto bíblico, ao defender seu caráter eminentemente realista, mesmo porque realidade e revelação estão ligadas como *lócus*, e não poucas vezes fundidas. Por isso mesmo, talvez seja

³⁷ BRUNNER, Emil. **Teologia da Crise**. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 48-49.

³⁸ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 22-23.

³⁹ GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015. p. 13.

⁴⁰ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 24.

⁴¹ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 103.

⁴² GROSS, Eduardo. op. cit., p. 16.

melhor sugerir a nomenclatura, no caso de Auerbach do “texto do mundo”, uma vez que a literatura realista constitui uma tentativa de leitura da realidade e, por que não dizer, da própria revelação. Para Ricoeur, por sua vez, a especificidade da linguagem religiosa presente também no texto bíblico protesta contra a realidade através de indicações de esperança⁴³.

Sendo a literatura bíblica realista, é pelo realismo que o leitor se identificará com o texto escriturístico. É através dele que esse leitor é convidado a se perceber no “texto do mundo”/mundo do texto. Foi a mistura de estilos presente na Bíblia que possibilitou o moderno realismo literário⁴⁴. Essa condição de o leitor se perceber na estrutura de um texto, uma vez que os dramas ali relatados são universais (por serem humanos), é que torna o texto bíblico atraente e que cria uma particular conexão do leitor com ele. Na aproximação com Ricoeur, há uma concordância sobre a vivacidade narrativa⁴⁵ que facilita a essa interação. Nessa identificação, cujo processo estético se manifesta na construção da ideia comum da fragilidade humana⁴⁶, nota-se a presença do realismo criatural bíblico⁴⁷.

AS APROXIMAÇÕES ENTRE AUERBACH E RICOEUR

Ao longo deste texto seminal, aproveitamos para apresentar algumas aproximações entre os dois pensadores que elencamos nessa abordagem. A partir de agora, essa aproximação, que até aqui foi explorada pela via temática, passa a ser apresentada de modo mais direto, isto é, do pensamento do autor para o tema, num caminho inverso ao que fizemos até aqui.

Fruto decorrente dessa percepção é a conjugação que pode ser feita com a noção de Ricoeur sobre o símbolo, conquanto Auerbach diferencie seu principal termo “Figura” de símbolo⁴⁸. A compreensão do símbolo, que traz seu duplo sentido e, por ser assim, “diz algo diferente do que disse”⁴⁹. Justamente o campo simbólico é que autentica a ponte com a realidade, na medida em que essa linguagem toma posse do leitor, liberando sentido e significação. Mas

⁴³ GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015. p. 19.

⁴⁴ AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

⁴⁵ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 41.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁷ AUERBACH, Erich. *op. cit.* p. 48.

⁴⁸ AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

⁴⁹ RICOEUR, Paul. **El Lenguaje de la Fe**. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978. p. 42.

como o símbolo instrumentalizará a mediação da consciência do leitor, se um dos problemas que temos está na “perda geral da sensibilidade da linguagem simbólica na civilização ocidental moderna”⁵⁰? Essa é uma importante questão sobre a qual este artigo se propõe debruçar.

Outro ponto de aproximação - e também de distensão entre os dois - é a visão do distanciamento, imprescindível para a atividade hermenêutica. Para Ricoeur, o distanciamento é a condição para a compreensão⁵¹. Ele é produzido no confronto do leitor com o mundo do texto, na dimensão do encontro onde ocorre a apropriação⁵². Nessa intercessão do mundo do texto com o mundo do leitor, do horizonte da espera, da expectativa com o horizonte da existência⁵³, há a fusão ou a união (para fazer o contraste entre os símbolos matemáticos) de horizontes, momento em que há a apropriação do texto⁵⁴.

Em Ricoeur o distanciamento requer ainda um movimento dialético com a participação do intérprete⁵⁵. Há uma necessidade de isenção que parte da autonomia do texto em relação ao seu autor⁵⁶ e que se completa na autocompreensão do leitor diante do texto, na apropriação do texto, na qualidade de ser-no-mundo⁵⁷. A correspondência do leitor, então, é com a obra e não com o autor, permitida pela autonomia da consciência soberana do intérprete⁵⁸. Essa noção de consciência soberana, a qual escolhe dar vazão aos testemunhos presentes na História, exemplificada no momento da religião absoluta ou revelada (como aponta Hegel) presente na confissão de fé hebraica, em que evento e significado coincidem⁵⁹, é que impede o maior obstáculo à compreensão da revelação, a saber: “a pretensão da consciência em constituir-se a si mesma”⁶⁰. A soberania da consciência se

⁵⁰ Id., **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 12.

⁵¹ GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015. p. 12.

⁵² HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 77.

⁵³ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 15.

⁵⁴ HALL, David W. op. cit., p. 55.

⁵⁵ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 102.

⁵⁶ GROSS, Eduardo. loc. cit.

⁵⁷ RICOEUR, Paul. loc. cit.

⁵⁸ Ibid., p. 92.

⁵⁹ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 106.

⁶⁰ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 103.

traduz, então, na sua autodeterminação, no reconhecimento dos testemunhos e de sua condição revelatória, como também na permissão de se deixar guiar por aquilo que é manifesto e falado. A soberania do intérprete é colocada, por Ricoeur, como um elemento de assimilação daquilo que é manifesto, daquilo que é revelado. Para esse hermenêuta, a dificuldade de muitos em relação à noção de revelação é que ela negaria a autonomia do sujeito pensante, que, para ele, é superada pela noção de uma consciência soberana.

Contudo, é preciso assinalar que, em Auerbach, a figura do distanciamento - e por que não dizer, o distanciamento da figura -, conquanto tenha sua aplicação voltada também para o intérprete, adquire contornos mais próprios na perspectiva histórica. Enquanto a modernidade contribuiu para complicar o labor hermenêutico bíblico, ela também permitiu uma maior diferenciação do mundo do leitor daquele mundo presente no texto bíblico, o que abriu novas possibilidades de apropriação existencial da mensagem bíblica, naquilo que Auerbach chamou de “interposição de camadas e de conflitos de consciência”⁶¹. Auerbach já assinalava a distância cultural como um componente que podia atrapalhar a recepção⁶², pois exigia do leitor uma “transformação interpretativa”⁶³. Ele usa, então, o termo “diversificação das condições de vida”⁶⁴, que possui um nítido paralelo com o conceito de “multiplicação das referências”, em Heidegger. Em suma, o distanciamento histórico podia causar algum embaraço a recepção do texto desde que fosse avaliado por critérios literários de culturas posteriores⁶⁵. No entanto, devido à sua concepção historicista e até mesmo porque a interpretação figural reabilitada por Auerbach exige o distanciamento histórico⁶⁶, este era, para o hermenêuta, uma condição, e não um risco hermenêutico. Há uma distância da ideia original do texto, agora ressignificada na conexão figural, na qual o cumprimento da profecia, da promessa, traz nova luz, preenche o sentido textual primeiro.

Parece-nos oportuno destacar, ainda, outra forma, esta mais específica, de distanciamento. O distanciamento histórico, a diferenciação cultural entre o mundo bíblico e o mundo do leitor, conduz a uma análise da linguagem e à constatação

⁶¹ AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 10.

⁶² Id., **Mimesis**: La representación de la realidad en la literatura occidental. Tradução de J. Villanueva, E. Ímaz. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 109.

⁶³ AUERBACH, Erich. op. cit., p. 2.

⁶⁴ Ibid., p. 285-286.

⁶⁵ Ibid., p. 377.

⁶⁶ Id., **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997. p. 9.



de que, por vezes, as palavras recebem novos significados ao longo do tempo. Elas passam a diferir do sentido original primeiro. Em alguns casos, a “nova roupagem” ocorre por uma designação consciente, como foi a transmutação do conceito de ágape, no grego clássico, para o *agape* cristão; em outros, pelos novos usos, pelos neologismos, entre outros fatores. Ricoeur⁶⁷ estende essa aplicação, assinalando que o distanciamento no nível da linguagem acontece nas figuras do discurso, quando as ideias são expressas e as palavras são usadas fora do seu sentido comum. Pode-se dizer que, de modo similar, porém voltado para o enredo, a noção de figura, em Auerbach, apresenta, por complementação, uma diferenciação do sentido original primeiro contido na trama, pois possibilita uma interpretação textual e da história⁶⁸. Para esse hermenêuta, figura era essencialmente uma ordenação poética, retórica, presente no discurso, na narrativa⁶⁹.

Ricoeur também afirma que um dos “problemas fundamentais de nossa cultura é a fragmentação das linguagens”⁷⁰, noção que abre espaço para o já abordado conceito da multiplicidade de molduras de Auerbach. Conquanto ele estivesse aqui tratado da hermenêutica filosófica, essa verdade se aplica à hermenêutica bíblica, cujo estágio atual é fruto dos diferentes contextos, como também da especificidade cultural. Vale a pena frisar que, para Ricoeur, continua existindo uma só hermenêutica e uma só maneira de ler os textos, sejam eles bíblicos ou não⁷¹. Por conta disso, o hermenêuta francês defende a necessidade de se renovar o significado, de restaurar o sentido de uma linguagem que não pertencia ao contexto cultural do leitor⁷². Dessa feita, complementa a noção de Auerbach. A questão que permanece é como falar a um público cuja especificidade é cada vez maior? Como se daria esse processo de recepção na modernidade?

Soma-se a esse fator aquilo que Ricoeur chamou de pré-compreensão ou, ainda, mimese I⁷³ do leitor. No seu arco-hermenêutico, a interpretação passa

⁶⁷ RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2015. p. 88.

⁶⁸ AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997. p. 49.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁰ François-Xavier Amherdt, na introdução citada na bibliografia, já falava de uma degradação da linguagem simbólica.

AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 19.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. 4. ed. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 8.

⁷¹ *Id.*, **El Lenguaje de la Fe**. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978. p. 137.

⁷² *Ibid.*, p. 41.

⁷³ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 141.

por uma primeira leitura por meio da qual o texto é captado de modo inteiro⁷⁴. Alia-se a isso o preconceito - que é a bagagem - do conteúdo inerente e presente no hermeneuta. Por isso, faz-se tão necessária a noção de distanciamento, que antes de ser de alguma coisa, é de si mesmo. Um distanciamento que encara o mundo do texto como projeção do mesmo e a compreensão de si mesmo pelo ato de leitura uma vez provocada pelo mundo do texto⁷⁵. É o distanciamento que abre a porta para a apropriação, para essa nova compreensão de si mesmo, quando “o sujeito desapropria-se dele mesmo e se deixa tomar pelas novas possibilidades de ser-no-mundo”⁷⁶. Nessa etapa imaginativa do labor interpretativo já se avista o momento de refiguração.

Se a mimese I é a pré-compreensão, a mimese II é a explicação, a atualização, a qual analisa a capacidade poética do texto de produzir sentidos, significados e revelação. O texto fala por si só. Cabe ao leitor interpretar, ou se permitir interagir com essa polissemia, pois na *mimesis* do leitor é que reside a possibilidade narrativa, ele é quem se deixa ser provocado pelo texto⁷⁷. Tal caráter polissêmico é mais acentuado no texto bíblico, uma vez que sua linguagem é simbólica e metafórica, derivando daí as possibilidades de mundo⁷⁸.

Por sua vez, a mimese III é a apropriação, pela qual o intérprete pode refigurar seu mundo; nela ocorre a “transferência do mundo do texto para o mundo do leitor”⁷⁹. É a linguagem tomando posse do leitor e criando um sentido novo⁸⁰. Nessa vivência, fruto da apropriação, reside o sentido pleno do texto bíblico⁸¹. Justamente quando há renovação, transformação, é que se tem o pleno êxito da recepção bíblica⁸², no tocante à sua abrangência primeira.

Ao que nos parece, Ricoeur prefere usar o termo refiguração em seu processo interpretativo, enquanto Auerbach trabalha até mesmo por conta daquilo que entendia ser uma fidelidade ao modo de constituição do texto bíblico, com a

⁷⁴ Ibid., p. 53.

⁷⁵ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 56.

⁷⁶ Ibid., p. 54.

⁷⁷ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 60.

⁷⁸ GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015. p. 18.

⁷⁹ RICOEUR, Paul. op. cit., p. 54.

⁸⁰ Id., **El Lenguaje de la Fe**. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978. p. 43.

⁸¹ RICOEUR, Paul. op. cit., p. 54.

⁸² AUERBACH, Erich. **Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental**. Tradução de J. Villanueva, E. Ímaz. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 50.

noção de Figura e consumação. Há uma aproximação entre os dois, no tocante à apropriação (RICOEUR) e preenchimento (AUERBACH), que se processa mediante a aplicabilidade desses termos, conquanto uma distensão seja avistada na mobilidade do conceito de Figura em Auerbach, o qual pode recair sobre o leitor através da *Mimesis*. A *Mimesis* auerbachiana é voltada para a existência, enquanto que somente a “Mimese-III” de Ricoeur pode ser vista aplicada sobre a mesma área.

Essa vivência se traduz na existencialidade. Aqui Ricoeur e Auerbach se sobrepõem. O primeiro, ao entender que a pregação cristã “terá de restaurar uma significativa linguagem ligada ao ser e a existência”⁸³, ressalta que a hermenêutica bíblica nesse contexto de modernidade tardia deve ser existencial. Auerbach sublinhou essa noção quando asseverou que na existencialidade está a recepção⁸⁴, pois é nela que se apreende a “coisa do texto”⁸⁵.

Em Auerbach, ao texto sucede o leitor que aparece na qualidade de alguém presente numa realidade e que se depara com a acessibilidade do texto bíblico e seu caráter universal, em uma primeira leitura. O texto bíblico, por sua vez, apresenta-se de forma realista (numa perspectiva criatural), evidenciado na sua mistura de estilos, estruturado em termos de figuração e cuja polissemia é aguçada pelo distanciamento histórico e cultural. Por meio desses atrativos, aspectos cria-se uma identificação do leitor com o texto. Segue-se a esse momento a compreensão. É o momento do entendimento, catapultado pelo *Ansatz* e pela verticalização. Na etapa da compreensão, é manifesta a inteligência espiritual que vem pelo casamento da humildade do leitor com a humildade da literatura bíblica. Também na fase da compreensão, a Figura maior que é Jesus já amplificou o sentido do texto. A quarta etapa é a da consumação, na qual a mensagem bíblica (em termos ideais) é apropriada, trazendo ao leitor: a) o preenchimento pelo cumprimento da promessa; b) que redunde em sentido e esperança; c) e que conduz o leitor a um momento de refiguração, ao projetar uma nova realidade (temporal ou eterna) e permitir a contemplação de sua vivência. A vivência representa a apropriação existencial da mensagem bíblica que pode ser mimética ou não (em relação ao texto apropriado). Uma vez consumada, a mensagem, o texto enseja uma nova experiência (2). Assim sendo, o círculo hermenêutico

⁸³ RICOEUR, Paul. **El Lenguaje de la Fe**. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978. p. 34.

⁸⁴ AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 385.

⁸⁵ RICOEUR, Paul. **Do Texto a Ação**: Ensaios de Hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo, Maria José Sarabando. Porto: Éditions du Seuil, 1989. p. 135.

bíblico que percebemos em Auerbach iria da experiência-evento/realidade para uma nova experiência/realidade.

Por fim, queremos apresentar um enfoque mais detido sobre a questão do papel da narrativa, especialmente a bíblica, no pensamento dos dois autores. Conquanto Ricoeur⁸⁶ tenha se dado o trabalho de dividir o texto bíblico a partir das diferentes linguagens que ele apresenta (poético, narrativo, de sabedoria), parece-nos que na questão da narrativa ambos se encontram. Na *mimesis*, as possibilidades existenciais contidas numa narrativa (*mythos*) se encontram⁸⁷. A diferença é de nomenclatura: para Ricoeur o “fio condutor” do enredo bíblico tem um “aspecto teleológico”⁸⁸, enquanto Auerbach o chama de “moldura histórico-universal”⁸⁹.

Sob os auspícios da narrativa encontra-se, talvez, o ponto mais nevrálgico para a confluência hermenêutica entre Auerbach e Ricoeur. Trata-se do conceito de *Figura*. Em ambos os autores, esse conceito adquire papel de destaque na recepção do texto, mas com enfoques diferentes e, por que não dizer, complementares.

Para Auerbach, *Figura* era o especial elemento do enredo que iluminava todas as partes da narrativa. Era o que dava sentido, ou conferia maior amplitude de significado a um texto. A *Figura* podia representar a ideia de uma chave hermenêutica, como é o caso da figura de Jesus Cristo para a hermenêutica bíblica. A pré-figuração, em Auerbach, é textual: está presente em outro ponto do enredo, o qual, uma vez conectado com a Figura pela interpretação figural, tem seu significado expandido. Um exemplo dessa ressignificação pelo modelo figural é a morte de Saul; pendurado de modo humilhante nas montanhas de Gibeá, sua trágica morte possui uma redenção narrativa, ao ser encarada como uma pré-figuração da morte de Cristo, pela conexão com esta figura bíblica maior⁹⁰.

Já em Ricoeur, podemos ver outras nuances sobre o termo Figura. Primeiramente pelo fato de a abordagem ricoeuriana se voltar para a linguagem como fenômeno da consciência, atrelando o termo à noção de figuras de linguagem.

⁸⁶ RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

⁸⁷ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice**. New York: State University of New York Press, 2007. p. 41.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁹ AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 139.

⁹⁰ *Id.*, Saul's Pride (Purg. XII. 40-42). **Modern Language Notes**, Baltimore, v. 64, n. 4, p. 267-269, abr. 1949.



Para Ricoeur, o melhor exemplo de figura é a metáfora⁹¹. Contudo, o princípio formativo da noção figural, ainda que possua uma visualização diferente da de Auerbach, em Ricoeur, parece-nos ser o mesmo. Senão, vejamos:

- a) Para Ricoeur, a metáfora redescreve a realidade⁹², deslocando e ampliando o sentido das palavras⁹³;
- b) Ricoeur destaca que é preciso ter duas ideias para fazer uma metáfora, sendo que a metáfora percebe seu semelhante e aproxima o que está distante. Nela há “polaridade dos termos comparados”⁹⁴;

Ora, o modelo da figuralidade em Auerbach parte de dois fatos históricos, aproximando pontos distantes, mas que possuem alguma semelhança. Só que em Auerbach, a interpretação figural bíblica se dá pela via da espiritualidade, pois a conexão dos polos é vista como sinal da Providência divina⁹⁵.

David Hall destaca mais três aspectos da figuralidade em Ricoeur. Primeiro ele identifica a humanidade como a figura da plena existência humana⁹⁶. No segundo aspecto, Hall aponta para o leitor como elemento pré-figurativo do texto, o qual é a própria figuração⁹⁷. Por fim, ele destaca, de modo ilustrativo, que o mandamento é a figura da revelação⁹⁸. Tal aproximação não se dá somente pelo viés terminológico; em cada uma dessas apropriações da expressão figural, no pensamento ricoeuriano, consta o elemento interpretativo figural, o qual aponta para a presença dos polos, condição para que haja a recepção textual. Ricoeur⁹⁹ mesmo tinha apontado para uma intertextualidade bíblica como caminho para essa melhor interpretação do texto.

Importa-nos afirmar, então, nossa suspeita de que boa parte desse diálogo entre Auerbach e Ricoeur, no âmbito da hermenêutica bíblica, dá-se sobre o uso da

⁹¹ RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2015.

⁹² RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2015. p. 14.

⁹³ Ibid., p. 9.

⁹⁴ Ibid., p. 39-42, 56.

⁹⁵ AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

⁹⁶ HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative**: The Creative Tension Between Love and Justice. New York: State University of New York Press, 2007. p. 49.

⁹⁷ Ibid., p. 53.

⁹⁸ Ibid., p. 71.

⁹⁹ RICOEUR, Paul. The Bible and the Imagination. In: BETER, Hanz Dieter. **The Bible as a Document of the University**. Tradução de David Pellauer. Chico: Scholars Press, 1981. p.49-75.

FIGURA/METÁFORA nas narrativas. O que queremos dizer é que, segundo nos parece, a recepção bíblica se dá por um processo de assimilação das narrativas que apresentam uma figura-metafórica ou, ainda, uma metáfora-figural, convite à interpretação.

CONCLUSÃO

O que se pretendeu com esse texto seminal foi apresentar uma possibilidade de hermenêutica bíblica na modernidade a partir do diálogo de confluência para a hermenêutica bíblica entre Paul Ricoeur e Erich Auerbach. Tal objetivo se justifica não só pela relevância da obra e do pensamento interpretativo esboçado por esses dois vultos da hermenêutica contemporânea, mas também pelo fato de que há muito pouca conexão explícita entre o pensamento deles. Ricoeur teve conhecimento da obra de Auerbach, o qual cita em pelo menos duas ocasiões¹⁰⁰. Contudo, ele não apresenta o pensamento de Auerbach, mas se detém na análise de dois dos seus “discípulos”: Hans Frei e Northrop Frye.

Nesse sentido é que este artigo procura ser uma contribuição na aproximação desses dois pensadores, no tocante à hermenêutica bíblica, ora pelo caminho da procura dos vestígios de Auerbach em Ricoeur, ora pela comparação, objeto da análise de textos cristãos. Tal aproximação ocorre, como vimos, pelo realismo bíblico, pela interpretação figural de Auerbach, que, em Ricoeur, ganha contorno de intertextualidade; por fim, pelo elemento figural (Auerbach) e metafórico (Ricoeur) presente na linguagem bíblica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In: RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 13-72.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (tomo 1)**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1994.

Id., **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.



_____. **Mimesis**: La representación de la realidad em la literatura occidental. Tradução de J. Villanueva, E. Ímaz. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1996.

_____. **Figura**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Ensaio de Literatura Ocidental**: Filologia e Crítica. Tradução de Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2012.

_____. Saul's Pride (Purg. XII. 40-42). **Modern Language Notes**, Baltimore, v. 64, n. 4, p. 267-269, abr. 1949. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2909570>. Acesso em: 29 out. 2013.

_____. Typological Symbolism in Medieval Literature. **Yale French Studies**, New Haven, n. 9, p. 3-10, 1952.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Loriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

BRUNNER, Emil. **Teologia da Crise**. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000.

CASTINEIRA, Angel. **A Experiência de Deus na Pós-Modernidade**. Tradução de Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997.

FOSDICK, Harry Emerson. **The modern use of the Bible**. New York: The Macmillan Company, 1961. p. 1-130.

GROSS, Eduardo. A Espiritualidade Bíblica e a Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Observatório da Religião**. Belém, v. 2, n. 2, p. 4-21, Jan./Jun. 2015.

HALL, David W. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative**: The Creative Tension Between Love and Justice. New York: State University of New York Press, 2007.

RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **El Lenguaje de la Fe**. Tradução de Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: La Aurora, 1978.

_____. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. **Do Texto a Ação**: Ensaios de Hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo, Maria José Sarabando. Porto: Éditions du Seuil, 1989.

_____. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. The Bible and the Imagination. In: BETER, Hanz Dieter. **The Bible as a Document of the University**. Tradução de David Pellauer. Chico: Scholars Press, 1981. p.49-75.

_____. **Interpretação e Ideologias**. 4. ed. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. **Tempo e narrativa (tomo 1)**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1994.



DO MOVIMENTO DE JESUS AO CRISTIANISMO INSTITUCIONALIZADO

From the movement of Jesus to institutionalized Christianity

Profa. Ma. Viviane Paixão da Gama¹

Prof. Dr. Valtair A. Miranda²

RESUMO

O movimento liderado por Jesus de Nazaré não pode ser separado da conjuntura política, econômica e social da Palestina do século I. Assim como ele, outros movimentos populares surgiram na época, todos com o intuito de promover renovação dentro da sociedade em que aconteciam. Eles não aceitavam a dominação romana e se posicionaram contra a aristocracia judaica, porque entendiam que esta colaborava com o governo estrangeiro. Contudo, diferente do que aconteceu aos demais grupos populares, que desapareceram, o movimento de Jesus se desvinculou dos limites do judaísmo, alcançando, posteriormente, a posição de religião oficial do Império Romano. O objetivo deste trabalho é expor brevemente o que foi o movimento de Jesus, assim como, entender as mudanças vivenciadas pelo mesmo, que contribuíram para a sua abertura fora do ambiente judaico e, as razões de seu crescimento dentro do Império Romano.

Palavras-chave: Movimento de Jesus; Cristianismo antigo; identidade religiosa; Religião e institucionalização.

ABSTRACT

The movement led by Jesus of Nazareth can not be separated from the political, economic and social conjuncture of first-century Palestine. Likewise, other popular movements emerged at the time, all with the intention of promoting a renewal within the society in which they lived. They did not accept the Roman domination, standing against the Jewish aristocracy, since they understood that it

¹ Graduada em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul/ Faculdade Batista do Rio de Janeiro; Graduada em Engenharia Química (UFF/RJ); Licenciada em Química (Faculdade Signorelli/RJ); Pós-graduanda em História Antiga e Medieval (Faculdade São Bento/RJ); Mestre em Química (UFF/RJ).

² Valtair Afonso Miranda é Doutor em História (UFRJ), Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Mestre em Ciências da Religião (UMESP), Mestre em Teologia (STBSB), Graduado em Teologia (STBSB/FTSA) e Graduado em História (UNIVERSO). É Diretor Acadêmico da Faculdade Batista do Rio de Janeiro/STBSB, no Rio de Janeiro, onde leciona Novo Testamento e História do Cristianismo.

collaborated with the foreign government. However, unlike the other popular groups that disappeared, the movement of Jesus withdrew from the limits of Judaism, reaching later the position of official religion of the Roman Empire. The purpose of this work is to briefly expose what Jesus' movement was, analysing the changes which may have contributed to its opening outside the Jewish environment and the reasons for its growth within the Roman Empire.

Keywords: Movement of Jesus; Ancient Christianity; religious identity; Religion and institutionalization.

INTRODUÇÃO

A formação do Ocidente deve muito ao cristianismo, mas a afirmação soa bastante peculiar, se considerarmos que tal religião nasceu no Oriente, como um movimento estritamente judaico. A mensagem central do cristianismo orbita em torno de Jesus Cristo e daquilo que foi propagado posteriormente por seus discípulos. Jesus foi um homem oriundo da Galileia, que reuniu ao redor de si alguns judeus que propagaram seus ensinamentos após a sua morte e ressurreição. Contudo, o movimento implementado por Jesus rompe com os limites do Judaísmo, alcançando o mundo romano, até ganhar o *status* de religião oficial do Império Romano.

O caminho que transformou um movimento judaico em uma religião institucionalizada é complexo e longo. Para compreendermos tais modificações, faz-se necessário entender, primeiramente, o que foi o movimento de Jesus e, em seguida, os processos que acarretaram a abertura às comunidades não judaicas. Porém, o movimento de Jesus está intrinsecamente ligado ao contexto histórico, social, político e econômico da Palestina do século I e, por isso, a sua mensagem acerca do Reino de Deus não pode ser dissociada da conjuntura na qual surgiu, porque trata, principalmente, de respostas para os problemas vivenciados pela sociedade judaica na época.

O objetivo deste trabalho é expor brevemente o que foi o movimento de Jesus, assim como entender as mudanças trazidas por esse movimento, que contribuíram para a sua abertura fora do ambiente judaico e as razões de seu desenvolvimento dentro do Império Romano.

O MOVIMENTO DE JESUS

Jesus era de Nazaré, um pequeno povoado da Galileia, governada pelo tetrarca Herodes Antipas do ano 4 a.C. até 39 d.C.³ O ambiente em que ele viveu era

³ PAGOLA, José Antônio. **Jesus. Aproximação Histórica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 38.

tipicamente rural, repleto de camponeses e pescadores que necessitavam trabalhar muito para garantir a sobrevivência de suas famílias e ainda pagar os impostos que sustentavam a elite daquela sociedade. A Palestina, naquele momento, estava sob o domínio romano e não eram raras as tensões naquela região, devido às discrepâncias sociais e os conflitos gerados pelas diferenças culturais entre judeus e romanos. Desde o período em que Alexandre, o Grande, dominara aquela região, havia tentativas de helenização da Judeia, apoiada por alguns grupos da aristocracia judaica mais abertos à influência estrangeira e que acreditavam que isso poderia gerar riquezas e crescimento para a região. No entanto, sempre houve grupos conservadores contrários a essa influência por acreditarem que isso poderia levá-los a perder a sua identidade. Theissen afirma que

A partir do momento em que a cultura helenista, representada pelos estrangeiros dominadores ptolomaicos, selêucidas e romanos, expôs o judaísmo a uma intensa corrente de assimilação, sempre surgiram no judaísmo movimentos de renovação que se opunham a esse vórtice assimilativo, à medida que revigoravam as próprias tradições.⁴

Portanto, essas tensões culminaram em diversos grupos de resistência, especialmente em áreas onde não havia muita abertura para a integração cultural. Esses movimentos de renovação propunham mudanças para as questões que oprimiam o povo, e o movimento de Jesus também é resultado desse contexto, apesar das suas particularidades. Ele se diferenciava dos demais grupos, especialmente por seu caráter pacífico e por sua proposta de Reino de Deus que buscava transformar toda a sociedade. O que distingue esses movimentos é a “radicalização de suas reivindicações”⁵. Eles são respostas, principalmente, para as tentativas de helenização, promovidas primeiro pelos gregos e macedônios e, posteriormente, pelos romanos.

Também havia insatisfação do povo, especialmente com a classe sacerdotal, que desempenhava funções religiosas e políticas na sociedade. As alianças desse grupo com os romanos eram vistas de forma negativa pelos demais judeus, cujo entendimento era de que contribuíam para que estrangeiros mantivessem a sua dominação sobre Judá. Além disso, os judeus que viviam na Palestina eram submetidos a pesadas tributações, porque precisavam pagar impostos a Roma

⁴ THEISSEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 57.

⁵ THEISSEN, Gerd. **O Movimento de Jesus. História Social de uma Revolução de Valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 141.

e também aos sacerdotes para manterem o aparato do Templo. Na Palestina do século I, a principal atividade desenvolvida era agrícola e essa situação limite fez com que muitos camponeses não pudessem honrar seus compromissos, levando-os a migrarem para o banditismo.⁶ O não pagamento das tributações implicava em severas penalidades; desse modo, muitos judeus foram mortos, perderam suas terras ou se tornaram escravos. A contribuição dos impostos forçada por Roma era também um meio de demonstrar poder e lembrar aos judeus que eles não eram livres, mas estavam sob o domínio de um governo estrangeiro. Cabe ressaltar que, para os judeus, a terra era considerada herança que não devia ser comercializada, visão que não era compartilhada pelos romanos.

Crossan afirma que “a comercialização rural, a expropriação da terra e o esbulho dos camponeses são mais ou menos sinônimos. E, à proporção que aumentam, aumentam também as incidências de resistência, rebelião ou revolta camponesa”.⁷ Somadas a isso, Horsley e Hanson⁸ apontam ainda mais duas razões que contribuíram para a agitação popular: as secas periódicas, que contribuíram para o endividamento dos camponeses, levando-os a perderem tudo o que possuíam; o caráter ilegítimo e explorador da classe dominante judaica. Foi essa situação limite que fez com que os camponeses se unissem a movimentos de resistência, acarretando uma revolta camponesa generalizada. Para Horsley e Hanson,⁹ o banditismo social ofereceu material humano durante a guerra judaica e liderança aos camponeses do século I.

A concentração de propriedade também intensificou a luta por distribuição, uma vez que as terras mais férteis estavam nas mãos dos grandes proprietários que dominavam a exportação e se tornavam cada vez mais ricos. As disputas por poder entre os membros da elite local, composta pela aristocracia judaica e a família de Herodes, contribuíram para fomentar as tensões e debilitar a dominação romana na região, pois não havia uma elite local unida com a qual pudesse contar. A morte de Herodes, nomeado rei da Judeia em 37 a.C., em certa medida fez aflorar esses levantes, que foram duramente reprimidos durante o seu reinado. A sua política de destruir ou neutralizar todas as formas de poder que

⁶ Banditismo é um fenômeno social, fortemente enraizado em comunidades agrícolas, que são oprimidas por um governo dominante e, tende a crescer com o aumento das crises econômicas. Cf. HORSLEY; HANSON, 1995, p. 58.

⁷ CROSSAN, John Dominic. **O Nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 202.

⁸ HORSLEY, Richard A., HANSON, John S. **Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos Populares no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 68.

⁹ HORSLEY e HANSON, 1995, p. 57



pudessem concorrer com o seu governo trouxe muitos problemas porque, após a sua morte, não havia nenhum poder suficientemente forte para manter a Palestina sob controle. O Império Romano também não abrandou a crise, pois enviava para a região apenas procuradores romanos que não eram politicamente fortes e, por isso, não conseguiam manter a ordem.

Nessa perspectiva, o papel da Galileia deve ser destacado, pois foi uma região na qual se empreenderam inúmeros conflitos com Herodes e que possuía um histórico de insurgência. A importância da Galileia no movimento de Jesus é ressaltada por Garcia:

Deste modo, o ministério de Jesus se desenvolve em um espaço geograficamente, historicamente e culturalmente determinado: a Galiléia, uma encruzilhada onde o helenismo e o poder greco-romano; as influências teológicas e políticas da Judéia; e as tradições de Israel, preservadas pelos camponeses “históricos”, se encontravam e se confrontavam. Esse é o marco histórico para compreender Jesus e suas relações com os diversos movimentos judaicos¹⁰.

A fundação das cidades de Sefóris e Tiberíades exacerbou as tensões entre os que viviam nas cidades e nos campos, pois a Galileia passou a ser governada de um centro mais próximo, o que levou a um aumento no fluxo de comércio e de produção, pois saiu de uma economia que era apenas de subsistência para gerar excedentes que poderiam ser comercializados. Essa situação provocou mudanças na relação com a terra, especialmente considerando-se que “todo enfoque agrícola se voltou para alimentar Sefóris e Tiberíades”.¹¹ Muitos dos proprietários dessas regiões viviam nas cidades e arrendavam as suas terras para que outros pudessem trabalhar nelas, vivendo desses rendimentos. Certamente, essa lógica de alguém que não trabalha na terra mas se beneficia dela deve ter gerado muita revolta, especialmente se considerarmos o contraste de vida entre o campo e as cidades, além da relação de alguns judeus com a terra, uma vez que a consideravam propriedade de Deus.

O movimento iniciado por Jesus nasce dentro dessa conjuntura e, assim como outros grupos, buscava soluções para as dificuldades vivenciadas pelos judeus naquela época. Para Theissen, o movimento empreendido por Jesus propunha uma revitalização da religião judaica, e não uma ruptura. Ele afirma que

¹⁰ GARCIA, Paulo Roberto. **Sábado – A mensagem de Mateus e a contribuição judaica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. Apud GARCIA, Paulo Roberto. **O Cristianismo da Galiléia: uma expressão do cristianismo primitivo. Um olhar sobre a metodologia da Pesquisa de Movimentos da Antiguidade**. São Paulo: UMESP.

¹¹ CROSSAN, 2004, p. 262.

Os conflitos com os seus contemporâneos eram conflitos dentro do judaísmo, e não com o judaísmo. Ele não representou nenhum êxodo do judaísmo, mas um movimento de renovação dentro dele. Com isso, ele se insere numa corrente de movimentos de renovação intrajudaicos desde os Macabeus, numa tentativa jamais dissolvente de revitalização da religião judaica. Visto que isso, quase sempre, direta ou indiretamente, acontecia como uma resposta ao desafio das potências que dominavam o judaísmo, nenhum desses movimentos de renovação e, tampouco o movimento de Jesus, pode ser compreendido sem essa moldura política.¹²

O autor defende que o movimento de Jesus era milenarista¹³ e, ainda, que para haver um culto milenarista são necessárias algumas condições, como que o “Sistema político dominante seja relativamente permissivo, resultando que pretensões políticas competitivas emergam à superfície”;¹⁴ também é preciso que as pessoas estejam submetidas a algum tipo de privação política, o que é atestado pelas inúmeras resistências contra a dominação estrangeira e aristocracia judaica; de privação econômica, gerada pelo acúmulo de riquezas nas mãos de um pequeno grupo, acarretando em crise financeira e, de dignidade humana; por último, de privação religiosa e social, pois elas não podem ser concebidas separadamente na sociedade judaica. Esta última pode ser verificada nos relatos bíblicos que mostram que, entre os adeptos de Jesus, estavam os marginalizados, considerados impuros pelos líderes religiosos. Logo, essas condições estavam bem presentes na Palestina do século I.

Outra característica comum a movimentos milenaristas é a presença de um profeta carismático. Acerca do carisma, Worsley afirma que “é uma relação social, não um atributo de personalidade individual ou de uma qualidade mística”.¹⁵ Além do reconhecimento de seus adeptos, o profeta carismático, no movimento milenarista, também precisa “buscar dentro da tradição religiosa comum novas definições de poder, valor, verdade e novos caminhos de acesso para eles”¹⁶; Jesus

¹² THEISSEN G., 2009, p. 56-57.

¹³ Milenarista é um grupo que aguarda uma salvação imediata e coletiva para os fiéis, seja em razão de alguma mudança cataclísmica na atualidade, seja pela recuperação de uma era de ouro que supostamente havia passado. A religião frequentemente inspira ativismo e mudança social. Cf. GIDDENS, Anthony. **Sociology**. Cambridge: Polity Press, 1984, p. 452-454. *Apud* THEISSEN, 2008, p. 157.

¹⁴ KEE, H.C. **As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica**. São Paulo: Editora Paulinas, 1983, p. 47.

¹⁵ WORSLEY, Peter. **The Trumpet Shall Sound. A Study of “Cargo” Cults in Melanesia**. New York: Schocken, 1987. *Apud* GAGER, John. **Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity**. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1975, p. 28-29.

¹⁶ GAGER, op. cit., p. 29.



se encaixa nessa definição porque a sua mensagem é um ataque às tradições estabelecidas tal como a purificação do templo, ao mesmo tempo que ele propõe novos valores para a comunidade. Os movimentos milenaristas são, em sua maioria, resultados de choque cultural, e não se pode ignorar que o Judaísmo e o Helenismo sempre estiveram em rota de colisão, especialmente na Palestina.

A mensagem de Jesus girava em torno da expectativa da iminência do Reino de Deus. Na tradição judaica, o reinado de Deus era esperado politicamente, imposto por uma vitória sobre os inimigos de Israel. Porém, a mensagem de Jesus sobre o reino de Deus não se adequa a essas imagens da tradição judaica; nela, o Reino de Deus está mais próximo das imagens dos grupos marginalizados, das pessoas humildes e é esperado como uma grande festa, da qual mesmo os desprezados são convidados a participar. Ao apregoar o Reino de Deus, Jesus defendia um monoteísmo radical, o domínio do Deus uno. E, apesar da violência que eventualmente acompanha o monoteísmo exclusivista, ele possuía um programa de não-violência, voltado para o amor ao próximo e à reconciliação.

Contudo, seu programa não parece ter alcançado sucesso ou a aceitação esperada por parte dos judeus, pois as tensões se tornaram mais acirradas até culminarem na revolta judaica, em 66–70 d.C. Apesar disso, os discípulos de Jesus aprenderam a interiorizar a agressividade e a redirecioná-la, porque não há indícios de perseguição aos romanos após a morte de Jesus. Tampouco eles tomaram partido na guerra judaica que se sucedeu. Quanto à morte de Jesus, ela se tornou parte significativa da pregação do movimento e elemento essencial da identidade desse movimento, a partir de então. Como argumenta Theissen, “a cruz tornou-se sinal de salvação. Não era a culpa dos romanos que se manifestava ali, mas a sua própria culpa: Jesus teve de morrer pelos nossos pecados. O Messias fracassado passou a ser inaugurador de salvação”.¹⁷

O CRISTIANISMO INSTITUCIONALIZADO

O movimento de Jesus passou por diversas modificações até se constituir em uma nova religião, o Cristianismo. Os movimentos milenaristas e carismáticos tendem a se institucionalizar, pois, segundo Weber,¹⁸ eles não conseguem se manter em sua forma original e, nesse processo, perdem ou modificam as suas crenças originais, especialmente se essas crenças não se concretizam. Os seguidores de Jesus precisaram lidar com duas grandes frustrações, quais foram, a morte do seu

¹⁷ THEISSEN G., 2008, p.416.

¹⁸ WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia compreensiva**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 332.

líder e o atraso da promessa da intervenção de Deus na história, de forma material e iminente, restabelecendo as ordens física e política. “A condição de aflição e dúvida decorrente da não confirmação de uma crença importante”¹⁹ é chamada de teoria da dissonância cognitiva. Em geral, os grupos tendem a buscar meios de reduzir essa dissonância e, para Gager, o caminho, comumente, é o proselitismo e a racionalização das crenças.²⁰

A expectativa do fim iminente foi modificada e canalizada em outra direção, especialmente para estruturar as comunidades, que começaram a ter regras e a serem hierarquizadas. As autoridades que antes pertenciam aos carismáticos itinerantes foram atribuídas aos líderes das congregações locais e essa transição não ocorreu sem conflitos, conforme atesta a carta de 1João. O processo de institucionalização também envolve a criação de um universo simbólico que serve para “solidificar o grupo, estabilizar as suas estruturas e legitimar os que estão no controle”;²¹ a formação do cânon,²² nesse momento, representou um importante instrumento normativo que definiu os limites da comunidade, legitimando suas normas e valores.

É importante destacar que havia muitas correntes dentro do Cristianismo primitivo e, segundo Theissen, a formação do cânon foi fundamental para “trazer consenso a respeito do que era cristão em sentido normativo”²³, “atestar definitiva separação de sua religião-mãe, bem como sua ligação a ela”²⁴ - especialmente se considerarmos que as Escrituras judaicas foram subordinadas ao que se convencionou chamar Novo Testamento; para a “autodefinição do cristianismo primitivo em relação ao paganismo”²⁵ e, ainda, “marca o fim do cristianismo primitivo, uma vez que esse universo simbólico não será mais ampliado, mas é considerado válido e concluído”.²⁶

O cânon preservou em seus escritos a pluralidade do Cristianismo primitivo, mas nem todas as correntes foram representadas, por serem consideradas heréticas. A formação do cânon também possibilitou a limitação daquilo que era considerado

¹⁹ GAGER, 1975, p. 39

²⁰ Ibid., p. 37-49

²¹ Ibid., p. 75.

²² Entende-se por cânon, a “um conjunto de textos normativos, aptos a reconstruir, sempre de novo, o sistema simbólico de uma religião e torná-lo familiar a uma comunidade por meio da interpretação”. Cf. THEISSEN G. 2009, p. 340.

²³ THEISSEN, 2009, p. 339.

²⁴ Ibid., p. 340.

²⁵ Ibid., p. 341.

²⁶ Ibid., p. 340.



ortodoxia e heresia. Ao se estabelecerem limites para a comunidade, consequentemente criam-se barreiras para os que pensam diferente, que são rechaçados como hereges. Naquele período, destaca-se que, a linha entre ortodoxia e heresia era muito tênue, principalmente considerando-se o contexto de pluralidade do Cristianismo primitivo. Isso levou Bauer a argumentar que a ortodoxia poderia ser vista como uma releitura retroativa, na perspectiva de um grupo majoritário sobre os primórdios do movimento.²⁷

Segundo essa perspectiva, as heresias podem ter tido um papel na formação do Cristianismo, porque elas surgiram de conflitos internos, geradas por membros da comunidade que desertaram de um ou outro padrão. Para Gager, “conflitos servem para definir e fortalecer estruturas grupais”²⁸ e os chamados hereges são mais intensamente combatidos porque colocam em risco o universo simbólico que sustenta e traz sentido à comunidade, sendo considerado uma ameaça à sua existência. Esses embates internos acabaram contribuindo para a formação da estrutura organizacional e ideológica. De igual forma, os conflitos externos favoreciam “a identidade do grupo e fortaleciam a sua coesão interna”.²⁹ Os conflitos entre a ortodoxia e a heresia não podem ser separados do processo de institucionalização³⁰ pelo qual passou o Cristianismo, levando-o a se distinguir do movimento carismático e itinerante dos primórdios.

Após a morte de Jesus, o movimento passou por muitas transformações. Antes era rural, então passou a atuar nos centros urbanos; deixou de ser tipicamente judaico, na medida que muitos gentios aderiam à nova fé e se tornaram maioria dentro das comunidades; a mensagem de Jesus precisou ser ressignificada, porque as tensões da Palestina que a originaram não existiam no mundo helênico. Isso fez com que ela se tornasse menos tangível e mais abstrata, sendo remetidos para o âmbito espiritual alguns dos seus conceitos; pessoas com posses abraçaram a nova fé e a oposição inicial do movimento de Jesus em relação à riqueza precisou ser revista, para se adequar às novas condições sociais. Sobre essas mudanças, Gager afirma que

Antes que o cristianismo pudesse e, eventualmente, penetrasse na aristocracia oficial, dois desenvolvimentos significativos tiveram que ocorrer. Primeiro, a própria religião sofreu certas modificações

²⁷ BAUER, Walter. **Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1971. *Apud* GAGER, 1975, p. 77-78.

²⁸ GAGER, op. cit., p. 86.

²⁹ Ibid., p. 85.

³⁰ Ibid., p. 88.

internas (por exemplo, declínio da ênfase escatológica e acomodação na cultura clássica), o que o tornou mais aceitável para as classes superiores; e, em segundo lugar, a aristocracia propriamente dita, sofreu um processo de provincialização e democratização, que parcialmente neutralizou sua aversão a cultos não romanos.³¹

Além dessas adaptações na mensagem que pregava, o Cristianismo também fez uso da estrutura do Império Romano para ser difundido, tais como a unidade política mediterrânea, a estrutura da *pax romana* e a facilidade das viagens por meio de estradas bem construídas e guardadas por legiões romanas. Também se apropriou da forma de viver dos judeus da diáspora. Usou a versão grega do Antigo Testamento (a Septuaginta) e outros escritos judaicos, os seus métodos de interpretação dos textos sagrados e, principalmente, conseguiu se acomodar ao mundo helênico, tal como fizeram os judeus da diáspora. Dessa forma, o Cristianismo se apropriou do que havia de melhor no mundo helênico e judaico. Utilizou as sinagogas, criando uma rede de comunidades que facilitava também o seu crescimento. Pode-se afirmar que as atividades missionárias do cristianismo, que foram eficientes, não ocorreram por anúncios públicos, mas através do contato pessoal por meio dessas redes de comunidades, o que reforça ainda mais a sua importância para a continuidade do Cristianismo. Guarinello afirma ainda que

O grande diferencial dos cristãos localizava-se não apenas em uma enorme devoção religiosa, mas também na progressiva constituição de uma rede mediterrânica, num sistema de circulação de cartas e textos sagrados e no estabelecimento de grupos formais dentro das cidades. Penetravam nos espaços domésticos das casas e muitos dos primeiros convertidos eram mulheres que, por sinal, não tinham lugar no espaço público. Um dos segredos para a difusão do cristianismo foi a sua inserção nas redes de comunicação entre o mar e as terras e a progressiva construção de uma história e memória, ou seja, de uma identidade que unia as pessoas de uma ponta a outra do império.³²

Tais fatores explicam, em parte, o êxito do Cristianismo. Porém, para se ter uma visão mais ampla das razões que o levaram a se tornar religião oficial do Império, é necessário compreender por que os seus concorrentes fracassaram. O judaísmo não teve triunfo, ainda que fosse uma religião divulgada dentro do Império e atraísse muitos simpatizantes. A principal razão para o seu fracasso

³¹ GAGER., 1975, p. 107-108.

³² GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2018, p. 148.



está nas guerras empreendidas pelos judeus contra o Império Romano, que fomentaram o sentimento anti-semita, fazendo com que eles deixassem de ser uma alternativa religiosa.

Em relação ao paganismo, especialmente ao Mithraísmo, que teve o seu auge sob o governo de Aurélio, Galério e Juliano, o grande problema era que se tratava de uma religião muito exclusivista, da qual ficavam de fora as mulheres, por exemplo; seus adeptos estavam, principalmente, no exército, o que o tornava mais popular entre os membros dos setores estabelecidos da sociedade. Quando o Cristianismo se tornou religião oficial, as religiões pagãs foram banidas e seus templos destruídos, incluindo o Mithraísmo. As escolas filosóficas, que tinham o status de religião, também eram concorrentes do Cristianismo em ascensão. Contudo, assim como o Mithraísmo, não conseguiram ganhar o apoio das massas, pois para fazer parte dessas escolas era necessário um alto grau de educação, o que não estava disponível a todos.

O Cristianismo conseguiu alcançar as massas populares, incluindo as mulheres, que eram excluídas de muitos setores da sociedade romana e, isso era um importante diferencial frente ao Mithraísmo e às Escolas filosóficas, embora seja importante destacar que o Cristianismo fez uso de muitos conceitos da filosofia grega, dando-lhes uma roupagem cristã. Portanto, ele foi, aos poucos, firmando-se dentro do Império, crescendo por meio dessas redes de comunidades, inicialmente sob o véu do Judaísmo, atraindo membros das mais diversas classes sociais, e com grande apoio popular, uma vez que intentava ser universal.

Gager aponta que, provavelmente, pode-se considerar o período entre 250–300 a.C. como o momento em que o avanço do Cristianismo se tornou irreversível dentro do Império Romano. Esse autor afirma que

No início do terceiro século, o cristianismo havia sobrevivido aos seus obstáculos mais sérios, tanto internos (com as heresias de Marcião, os gnósticos e Montano), quanto externos (incluindo a primeira perseguição oficial sob Décio); implantara-se em todas as localidades significativas do império e desenvolvera um aparato institucional e intelectual para resistir a qualquer novo ataque.³³

Portanto, foi no século III que ocorreu o ponto crítico para o Cristianismo, ou seja, a partir desse momento, ele não poderia ser erradicado do Império, pois já estava presente em todos os setores daquela sociedade.

³³ GAGER, 1975, p. 142.

CONCLUSÃO

Os judeus foram submetidos a um intenso processo de helenização, que teve início com as conquistas de Alexandre e se estendeu até o período da dominação romana. Os choques culturais, somados às difíceis condições socioeconômicas a que eram submetidos, suscitou a formação de inúmeros grupos populares, principalmente na região da Galileia, que desejavam a renovação da sociedade judaica. A maioria dos grupos, à sua maneira, colocou-se contra a aristocracia judaica, porque ela contribuía para que os romanos explorassem o povo. Alguns desses grupos eram extremamente violentos e nenhum deles aceitava o governo estrangeiro. Eram movidos por um forte sentimento teocrático e, por isso, consideravam que apenas Deus governava sobre eles.

O movimento de Jesus também propunha uma renovação da religião judaica, mas era pacífico, voltado para o amor ao próximo e à reconciliação. Um ponto em que se diferenciou dos demais grupos nativistas foi a “superação das fronteiras entre o seu povo e os estrangeiros”.³⁴ Apesar de sua atuação ter permanecido na Palestina, essa abertura para o outro pode ser vista “nos sonhos escatológicos de uma refeição comum entre os pagãos e Abraão, Isaque e Jacó, mas também mediante a assunção de pagãos na comunidade”.³⁵ Contudo, sua mensagem não foi aceita pelos judeus, de uma maneira geral, haja vista que muitos grupos se envolveram na guerra judaica que culminou com a destruição do Templo em 70 d.C. O movimento de Jesus poderia ter desaparecido, como ocorreu com outros grupos judaicos. Isso não ocorreu, entretanto, porque o movimento já se abria para as comunidades fora do judaísmo, o que permitiu que se expandisse dentro do Império Romano até alcançar o *status* de religião oficial. Foi um caminho longo e árduo, que passou, também, pelos mártires produzidos durante os períodos de perseguição que, em certa medida, contribuíram para a difusão da nova fé.

O processo de institucionalização, comum a todos os movimentos milenaristas e carismáticos, transformou o movimento de Jesus no Cristianismo, fazendo com que o mesmo se desprendesse dos limites do Judaísmo. Portanto, o sucesso do Cristianismo, na perspectiva histórica, pode ser visto como resultado de um conjunto de fatores, que o levou a se expandir dentro do Império, tais como: condições estruturais favoráveis criadas pelo Império que permitia a sua difusão; a adoção do estilo de vida dos judeus da diáspora, especialmente o seu senso de comunidade oriundo do modelo das sinagogas; o fato de crescer sob o véu do Judaísmo; o martírio como forma de auto-estigmatização que atraía novos adeptos.

³⁴ THEISSEN, 2009, p. 49.

³⁵ Ibid., p. 49.



tos; a abertura a novas classes sociais; a popularização entre as massas por sua tendência universalista e a apropriação do melhor do Judaísmo, sem o ônus da Lei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUER, Walter. **Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

CROSSAN, John Dominic. **O Nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GAGER, John G. **Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity**. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1975.

GARCIA, Paulo Roberto. **O Cristianismo da Galiléia: uma expressão do cristianismo primitivo. Um olhar sobre a metodologia da Pesquisa de Movimentos da Antiguidade**. São Paulo: UESP.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2018.

HORSLEY, Richard A., HANSON, John S. **Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos Populares no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

KEE, H.C. **As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica**. São Paulo: Editora Paulinas, 1983.

PAGOLA, José Antônio. **Jesus. Aproximação Histórica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

THEISSEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd. **O Movimento de Jesus. História Social de uma Revolução de Valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia compreensiva**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WORSLEY, Peter. **The Trumpet Shall Sound. A Study of “Cargo” Cults in Melanesia**. New York: Schocken, 1987.

É LÍCITO SALVAR UMA VIDA? O PAPEL DOS FARISEUS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ A PARTIR DE MARCOS 2.1-3.6

Is it lawful to save a life?

The role of the pharisees on the construction of
Christian identity from Mark 2,1-3,6

Prof. Dr. José Henrique Pires Leite Júnior¹

RESUMO

A teologia contemporânea considera os fariseus ora como superficiais e hipócritas, ora como liberais e progressistas, dependendo das fontes históricas analisadas. Para demonstrar a participação desse secto judaico na construção da identidade das primeiras comunidades cristãs, analisamos Mc 2.1-3.6 sob perspectiva da sociologia literária e da história da tradição. A pesquisa identificou que a *halakah* farisaica teve forte influência na produção dos questionamentos teológicos dos primeiros cristãos, a ponto de ter sido preservada na memória da comunidade. Isso sugere que os fariseus não eram simplesmente um grupo opositor ao movimento de Jesus, mas que o diálogo entre eles lançou as bases éticas do que se tornou o cristianismo. Portanto, essa reflexão contribui para a busca do diálogo no ambiente teológico atual.

Palavras-chaves: Teologia Bíblica; Fariseus; Identidade Cristã.

ABSTRACT

Contemporary theology has considered the Pharisees either as superficial and hypocritical, or as liberal and progressive, depending on the historical sources analyzed. In order to demonstrate how this Jewish sect contributed to the construction of the identity of the first Christian communities, we analyze Mk 2,1-3.6 from the literary sociology and the history of tradition perspectives. The research identified a strong influence of the Pharisaic *halakah* on the production of theological questions of the early Christians, to the point of being preserved in the community memory. This suggests that not only were the Pharisees an opposing

¹ Graduado em Medicina pela Faculdade de Medicina da UFRJ. Doutor em Ciências pelo Instituto de Biofísica Carlos Chagas Filho, CCS, UFRJ.



group to Jesus' movement, but that the dialogue between them laid the ethical foundation of what became Christianity. Therefore, this question contributes to the search for dialogue in the current theological environment.

Keywords: Biblical Theology; Pharisees; Christian Identity.

INTRODUÇÃO

Os fariseus surgiram a partir do movimento escriba do período do Segundo Templo tardio, em algum momento por volta do século II a.C.² Apesar de o termo “fariseu” significar “separatistas” ou “separados”, a sua origem é incerta. De acordo com Marcus³, há pelo menos quatro possibilidades. Primeiramente, teria sido usado para demonstrar uma santidade superior aos demais judeus menos piedosos, a partir de textos da literatura rabínica nos quais *perushim* (do hebraico “separados”) aparece em contraste com *amha'ares* (referindo-se aos autóctones, pejorativamente como massas de ignorantes e religiosamente negligentes), ou mesmo associado ao termo hebraico *qedoshim*, “santos”. Outro grupo de autores considera que o termo expressa seu separatismo em relação a seus oponentes diretos, os saduceus, especialmente no reinado de João Hircano (séc. II a.C.). Uma terceira possibilidade seria simplesmente devido à sua atitude de oposição ao governo helenizante de João Hircano. E, finalmente, o termo fariseu teria sido usado para separar os judeus piedosos dos gentios ou de judeus helenizantes. Essa concepção parte da interpretação do termo hebraico *nibdalim*, em Ed 6.21, ao contrastar a classe sacerdotal e a elite vinda do exílio com os “povos da terra”.

O período entre os séculos II a.C. e II d.C. é caracterizado por inquietação social decorrente de uma relação conflituosa entre classes. Horsley⁴ descreve, já no período persa, múltiplos embates entre uma elite imigrante e os “povos da terra”, e entre a aristocracia de sacerdotes centralizada em Jerusalém e um campesinato que vivia em aldeias marginais. O império romano aprofundou essas tensões sociais, à medida que promoveu, na maior parte do tempo, um domínio indireto. Nesse sentido, as classes dominantes da Palestina exerciam uma espécie de “autocolonialismo”, obrigando o campesinato a pagar impostos duplamente: para manter os privilégios da classe dominante e os interesses dos próprios

² NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 1-11.

³ MARCUS, Ralph. The Pharisees in the Light of Modern Scholarship. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 32, n. 3, p. 153-164, 1952.

⁴ Horsley, Richard A. **Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea**. London: Westminster John Knox Press, 2007, p. 15-51.

romanos. Essa situação colonial gera uma “espiral de violência”^{5,6}, caracterizada por injustiça, resistência e repressão, revolta e contrarrevolução. Em resposta às condições criadas pela situação imperial que aprofundou o abismo entre uma classe sacerdotal aristocrática e um campesinato ameaçado, começa a surgir uma classe intelectual semi-independente, devotada à preservação da maneira de viver tradicional, orientada por conceitos populares e ansiosa por influência política. É nesse sentido que devemos interpretar o papel social dos fariseus, destacando sua atuação desde a resistência judaica até a constituição do judaísmo rabínico.

Esse secto judaico tem sido redescoberto pelos estudiosos, sobretudo a partir do século XIX, sob diferentes estereótipos. Por um lado, a teologia tradicional, cuja principal fonte são os escritos de Josefo, interpreta os fariseus como superficiais, hipócritas, legalistas e materialistas, atuando em contraposição ao movimento de Jesus. De outro, a partir de estudos na *Mishnah* e no *Talmud*, um grupo de teólogos defende que eles teriam sido liberais e progressistas, buscando reformar a lei judaica e protestar contra os privilégios de uma classe dominante.

Com base nessas fontes, este trabalho visa discutir de que forma a interação entre os fariseus e os primeiros cristãos contribuiu para a construção da sua identidade. Esta pesquisa propõe a tese de que os primeiros questionamentos teológicos do cristianismo surgiram a partir da reflexão da teologia farisaica. Nesse sentido, analisaremos Mc 2.1-3.6 sob a perspectiva da sociologia literária e da história da tradição. Nosso objetivo é demonstrar que as primeiras comunidades cristãs tinham um vínculo estreito com o farisaísmo, sendo inclusive influenciadas e inspiradas por ele.

O SITZ IM LEBEN DA PASSAGEM E O QUESTIONAMENTO DA LEI

Grande parte do Evangelho de Marcos é composta de histórias. Classicamente, elas são classificadas como parábolas, histórias de milagres e de pronunciamento⁷. Nas histórias de pronunciamento, Jesus é visto como mestre e professor, respondendo questões, abordando temas, combatendo críticas e dando instruções, cujo clímax é sempre uma construção aforística.

⁵ CAMARA, Helder. **Spiral of Violence**. London: Sheed and Ward Ltd., 1971.

⁶ HORSLEY, Richard A. **Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine**. Minneapolis: First Fortress Press, 1993, p. 20-49.

⁷ MACK, Burton L. **A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins**. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006, p. 133-246.



A perícopes de Mc 2.1-3.6 está contida na narrativa da campanha de Jesus em Cafarnaum, apresentada, no Evangelho, em Mc 1.21-3.35 como uma investida de Jesus sobre a ordem social judaica⁸. Esta perícopes pode ser dividida em cinco episódios: (a) Mc 2.1-12, com a cura do paralítico e o implícito questionamento sobre o código de pureza e do sistema de débitos da retribuição; (b) Mc 2.13-17, quando Jesus participa da comunhão da mesa com cobradores de impostos e pecadores; (c) Mc 2.18-20, com o tema do jejum; (d) Mc 2.23-28, quando os discípulos colhem espigas, em desobediência civil, durante o *Shabat*; (e) Mc 3.1-6, quando Jesus cura no *Shabat*.

É razoável supor que uma coleção de tradições de Jesus teria sido preservada junta porque tal material deveria ter um grande valor para as primeiras comunidades cristãs. Nesse sentido, esta perícopes marcana funcionaria como um mini-manual de instruções para os membros das comunidades e como um modelo para as tentativas de se explicar ou se defender das críticas advindas de fora da comunidade.

Todos os episódios contêm um debate entre a comunidade cristã e o judaísmo. Mais precisamente, o contexto é de uma disputa interna dentro do cristianismo incipiente, uma disputa com o judaísmo do cristianismo judaico, ou seja, com o judaísmo dentro da comunidade. Além disso, ao analisarmos a perícopes sob a luz do judaísmo palestino, tomando por base o texto de Mc 2.15-3.5, é possível evidenciar que a característica significativa de cada episódio é um questionamento sobre a *halakah* farisaica dos tempos de Jesus e dos primeiros cristãos.

Mc 2.15-17 questiona a maneira como os fariseus interpretavam o desprezo de Jesus pela lei. No caso, leis relacionadas à comunhão da mesa, particularmente alimentos limpos e impuros, díizimos e pureza ritual. A tradição rabínica deixa claro que essas questões foram centrais para os fariseus, mesmo antes de 70 d.C. De acordo com Neusner⁹, os fariseus tinham grande apreço por comer com as pessoas certas, especificamente aquelas que obedeciam às leis da pureza. Ao mesmo tempo, eles guardavam a “tradição dos anciãos”, o que requeria a lavagem das mãos antes de comer e outros rituais de abluções. Era necessário que os pratos fossem purificados - não meramente lavados - juntamente com os alimentos. Ao mesmo tempo, os fariseus tinham muito cuidado com a seleção de alimentos corretos. Alguns alimentos poderiam corromper, por serem impuros, por isso

⁸ MYERS, Ched. **Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus**. 2. ed. New York: Orbis Books, 2008, p. 137-168.

⁹ NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 80.

não seriam ingeridos. Nesse sentido, guardar a lei dos alimentos e lavar as mãos e os utensílios fazia com que os alimentos se tornassem ritualmente aceitáveis.

Aos olhos dos fariseus, essas leis preservavam a santidade de Israel como o povo de Deus, e demandavam particular atenção no que diz respeito à sua violação. De forma que foi o desprezo por essas leis, em particular, que levou os fariseus a condenarem como “pecadores” os que estavam à mesa. Ao mesmo tempo, o fato de Jesus manter comunhão à mesa com esses pecadores poderia ter sido interpretado, pelos fariseus, como a mesma violação dessas leis. Por essa razão, o texto destaca uma questão acusadora: “Por que ele come com cobradores de impostos e pecadores?”

Em Mc 2.18-20, o que está em questão é a necessidade de a lei ser cumprida tão completamente quanto possível. Nesse sentido, discute-se qual deveria ser o melhor jejum: aquele que acontecia durante a uma mobilização nacional como no *Yom Kippur* ou em outra grande festa, ou aquele decorrente de um arrependimento expresso em um jejum pessoal, ou mesmo aquele jejum regular semanalmente praticado pelos fariseus (Tb 12.8; Mt 6.16; Lc 18.12). Jesus é alvo de críticas por causa de seu insuficiente comprometimento com o que os judeus devotos acreditavam ser elementos integrais da *halakah*, a qual emerge diretamente da lei da aliança.

Em Mc 2.23-28, o ponto de tensão é a lei do *Shabat*. A crítica é a de que os discípulos de Jesus faziam o que a lei proíbe para o *Shabat*, isto é, eles colhiam e trituravam. Presumivelmente, os fariseus tinham mesmo elaborado uma proibição básica contra o trabalho no *Shabat* para evitar as transgressões. A partir do livro dos Jubileus, fica claro que a proteção ao *Shabat* já tinha sido bem desenvolvida mais de 100 anos antes de Jesus (Jub 2.29-30; 50.6-13), e o Documento de Damasco deixa claro que essa questão tinha uma interpretação bastante rígida no primeiro século (CD 10.14 - 11.18).

A questão é que, para os fariseus, os discípulos de Jesus tinham violado a lei. Para eles, a lei do *Shabat* é um elemento fundamental da aliança de Israel com Deus (Ex 20.8-11; Dt 5.12-15; Ne 13.15-22; Ez 20.16). A observância do *Shabat* era uma das práticas que identificavam Israel como um povo peculiar de um único Deus (Is 56.6; Jub 2.17-33). A violação do *Shabat* pelos discípulos de Jesus era equivalente a negar a eleição de Israel e revogar a aliança.

Por fim, Mc 3.1-5 também trata do que é legal no *Shabat*, o que essa lei permite e proíbe. Os fariseus, sem dúvida, reconhecem que é perigoso para a vida não dar importância à lei do *Shabat*. Porém, ajudar um deficiente não colocava em



perigo sua vida. Pelo contrário, um judeu devoto capaz de ajudar um semelhante na sua incapacidade poderia mostrar seu respeito pela lei mais do que esperar pelo fim do *Shabat* (Lc 13.14-16). Portanto, a ofensa, nesse caso, era a de que Jesus não estava disposto a se submeter a uma das leis fundamentais que regulavam a aliança de Deus com Israel.

Todos esses episódios da tradição de Jesus estão relacionados ao contexto do judaísmo palestino do primeiro século. Cada questão destacada aqui toca sensivelmente o autoconceito de um típico judeu devoto desse período, sua identidade como um membro do povo especialmente escolhido por Deus para ser seu povo, uma identidade expressa e corporificada na obediência da lei.

CONTROVÉRSIA SOBRE A LEI NA PERÍCOPE

Os autores têm debatido sobre a identidade daqueles envolvidos nessa controvérsia na perícope. H. W. Kuhn¹⁰ defende que a unidade reflete uma disputa interna dentro das comunidades cristãs, uma disputa da igreja com o judaísmo dentro da comunidade. Neste caso, a igreja seria representada por judeus helenistas ou mesmo os gentios. Essa polarização sugere uma situação na qual Paulo já seria atuante, e, portanto, a unidade deveria ser compreendida como pós-Gálatas. Por outro lado, A. J. Hultgren¹¹ defende que essa controvérsia ocorrera entre judeus cristãos e o judaísmo, o que conceberia essa unidade como anterior a Gálatas. Nesse sentido, a perícope seria um elo de ligação entre o movimento de Jesus e Paulo. O autor argumenta que os discípulos são mostrados como o único grupo contrário aos fariseus, ao mesmo tempo que é feita uma avaliação positiva sobre as práticas judaicas do jejum e do *Shabat*.

Dunn¹² faz um paralelo entre a perícope marcana e o livro de Gálatas. Mc 2.15-17 representa uma controvérsia paralela ao confronto de Paulo em Antioquia, em Gl 2.11-18. A questão era quem poderia participar da mesa e se os judeus devotos poderiam comer juntamente com os “pecadores” (Gl 2.15). Os autores concordam que a aceitação de “cobradores de impostos e pecadores” remonta ao tempo de Jesus. Por outro lado, essa memória deveria estar relacionada com o contexto histórico das comunidades cristãs no momento em que seus textos foram escritos, principalmente porque o termo “pecadores” é utilizado como sinônimo de gentios (Gl 2.15; conforme Mc 10.33 e seu paralelo em Mc 14.41; Mt 5.47 e seu paralelo em Lc 6.33).

¹⁰ Apud DUNN, James D.G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990, p. 18.

¹¹ Ibid., p. 19.

¹² Ibid., p 19-24.

É importante notar que a perícopes não trata de forma negativa a tradição judaica. Além disso, a questão aqui não era minimizar a força do comprometimento dos fariseus com Deus através da Lei. O problema, para Jesus, era que esse comprometimento excluía outros e que os fariseus restringiam a aceitação de Deus apenas aos devotos de Israel.

O texto nos mostra, então, um elemento da tradição de Jesus relacionado à abrangência do seu Evangelho. Ou seja, em Marcos se compreende que era necessário abolir a distinção entre os judeus puros e os gentios pecadores, o que enfatiza o apelo de Jesus a toda a nação, particularmente àqueles que são tratados como apóstatas e desqualificados pelos fariseus.

Em segundo lugar, a perícopes de Mc 2.18-22 demonstra que um forte senso de novidade se combina com um grande respeito pelas práticas tradicionais. Em certo sentido, o texto dá aos primeiros cristãos suficiente justificativa para não jejuar. Mc 2.20 sugere que a comunidade pós-pascal dos discípulos de Jesus não praticava o jejum. Similarmente, as duas parábolas de Mc 2.21-22, inseridas posteriormente, também expressam uma nítida tensão entre o velho e o novo.

Por outro lado, esse material poderia ser interpretado de forma mais abrangente, indicando que a vinda de Jesus configura uma tensão entre o estilo de vida dos seus seguidores e as práticas aceitas da tradição sagrada.

Mais uma vez, existe uma ambiguidade na tradição de Jesus, quando comparada com a *halakah* tradicional no que diz respeito às matérias da lei. Nesse sentido, a perícopes preserva a consciência da novidade escatológica em Jesus e demonstra o grau de incompatibilidade entre a novidade escatológica e a velha tradição. Mas, neste momento, uma não anula a outra. Na verdade, o debate aqui se pergunta como as duas podem ser aproveitadas juntas, sem que uma destrua a outra (ou ambas), e existe uma preocupação de que as duas poderiam, de alguma forma, coexistir, o que é ilustrado pela retomada da tradição do jejum após a morte de Jesus pelas comunidades cristãs (Mc 2.20).

Por sua vez, Mc 2.23-28 e 3.1-5 apresentam uma tensão similar entre uma instituição nacional e declarações de princípios que poderiam ser interpretadas como contrárias a ela.

Em contrapartida, ambos os episódios não discutem se o *Shabat* deveria ou não ser observado. A questão era como o *Shabat* deveria ser observado, como seu significado era reconhecido e expresso - se deveria reunir a necessidade de fazer o bem ou simplesmente deixar de realizar um trabalho. Além disso, uma vez que esses dois episódios formam o clímax da sequência dessas histórias de



pronunciamento, é de se supor que essas comunidades cumpriam essa tradição, de forma que a única questão era como ela deveria ser observada.

Por outro lado, o v. 27 indica que um princípio estava sendo adicionado, e não simplesmente uma exceção às regras do *Shabat* normalmente aceitas. Jesus é lembrado expressando o princípio que governa sua atitude em relação a lei do *Shabat*: este foi dado para o benefício do homem, e não o contrário.

A controvérsia é intensificada pelos vv. 25-26. A citação das Escrituras, aqui, de acordo com Dunn¹³, é tipicamente devocional, associada mais à tradição da *hagadah*. Nesse sentido, o debate ocorre “em casa”, entre os judeus, ainda que a porção citada das Escrituras, na qual Davi come o pão da proposição enquanto fugia de Saul (1 Sm 21.1-6), não tenha nada que ver com o *Shabat*. O ponto de conexão foi presumidamente a fome dos discípulos. A lógica é que Deus considera o alívio da fome mais importante do que o culto, propriamente. E Mateus (conforme Mt 12.7) ainda acrescenta uma segunda justificativa a partir de Oséias 6.6: “Eu desejo misericórdia, não sacrifício”. Uma vez que diferentes violações da lei foram envolvidas - ou seja, o *Shabat* e a santidade do culto -, é de se presumir que a tradição de Jesus tinha a intenção de ampliar seus princípios, não os restringindo somente ao *Shabat*.

Devemos salientar que a controvérsia é ainda mais intensificada pela comparação entre o episódio do milharal e o seu paralelo com o relato das Escrituras sobre Davi. Tanto a necessidade como a justificativa são desproporcionais aos incidentes em comparação. Tomando por base a necessidade de Davi e seus seguidores, a dos discípulos de Jesus poderia ser vista como muito menos importante - Davi está fugindo para salvar sua vida, enquanto os discípulos de Jesus simplesmente se moviam de um lugar para o outro. Em 1Sm 21.5 Davi justifica o uso do pão da proposição, assegurando, ao sacerdote, que tanto ele como seus seguidores estavam em estado de pureza. A atitude de Jesus foi apresentada nessa passagem como marcadamente casual, e deveria ter sido considerada como irresponsável, pelos fariseus. Não se deve compreender o texto de Marcos como uma justificativa para a violação ocasional da lei. O ponto principal está mais relacionado com a liberdade da nova era do favor de Deus - nessa nova era, inaugurada por Jesus, fé e piedade não são dependentes de tais regras. A comunidade que conservou na memória essa história deveria se sentir realmente justificada apenas pelo exercício de liberdade em relação ao *Shabat* e outras regras importantes da *kalakah* farisaica.

¹³ DUNN, James D.G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990, p. 22.

Aqui temos uma importante confirmação de como deveriam ter se comportado as primeiras comunidades cristãs, mesmo antes da missão aos gentios e da atitude mais libertária de Rm 14.5. Essa atitude, sem dúvida, contribuiu para a efetividade da missão aos gentios e para a aceitação, nos círculos cristãos, de que era possível não guardar todos os dias santos. Por outro lado, as igrejas judaicas eram mais sensíveis a essas questões, o que é indicado pela omissão do aforismo de Jesus (Mc 2.27) em Mateus, de forma que, neste último, a liberdade estaria alinhada com a ênfase profética das próprias Escrituras (Os 6.6) e limitada à assertiva cristológica de que “o Filho do Homem é senhor do *Shabat*” (Mt 12.8).

Um ponto similar é encontrado no episódio de Mc 3.1-5. Jesus, testado pelos fariseus, realiza, sem necessidade, uma cura, violando o *Shabat*, em desafio ao entendimento que seus inquiridores tinham desta tradição. O v. 4 é crucial, pois evidencia que a intenção de Jesus era questionar por que deveria ser evitado fazer, no *Shabat*, algo que obviamente seria bom, e por que salvar uma vida deveria ser considerada apenas uma exceção, nesse dia.

Aqui Jesus aborda toda a questão da lei do *Shabat* a partir de um ângulo diferente dos fariseus - e, por extensão, não apenas a lei do *Shabat*, mas a lei como um todo. Os fariseus tinham a lei como fundamento do judeu piedoso, a lei dada por Deus para vida, dentro da aliança. Situações particulares eram consideradas conflitivas; a solução seria resolvê-las sem danos à lei. Mas a tradição de Jesus consagra um caso no qual as relações humanas básicas eram prejudicadas por se priorizar a lei em detrimento da necessidade humana. Para Jesus, havia uma responsabilidade maior do que simplesmente a lei do *Shabat*, que era o seu dever de ajudar qualquer pessoa necessitada que ele encontrasse. Então, o episódio ilustra como Jesus extraiu da violação da lei um princípio ainda maior: o amor ao próximo. Por implicação, ele resistiu qualquer tendência de expandir esse princípio numa multiplicidade de regras específicas. Ao preservar essa memória, os grupos cristãos indicam sua vontade de seguir Jesus vivendo de acordo com seus princípios, mais do que a partir da *halakah*.

As mesmas discussões estavam presentes nos círculos rabínicos antigos, oriundos da *halakah* farisaica. Interpretando o significado de Êxodo 31.13, a *Mekilta*, comentário exegético rabínico do século II d.C., já dizia que, se houvesse uma escolha a fazer, seria mais importante salvaguardar a vida humana do que submeter-se às leis do *Shabat*. Assim é descrito: “O *Shabat* foi dado a ti, e não tu ao *Shabat*”¹⁴. Da mesma forma, a *Mekilta* cita o ensinamento do Rabbi Aqiba:

¹⁴ VERMES, Geza. **Jesus, o Judeu: Uma Leitura dos Evangelhos Feita por um Historiador**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 186.



“Se o castigo por homicídio tem prioridade sobre o serviço do templo, o qual, por sua vez, tem prioridade sobre o *Shabat*, muito mais a salvaguarda da vida deve ter prioridade sobre o *Shabat*”¹⁵. Este último lembra o raciocínio de Mt 12.1-6, em que as leis do *Shabat* estão agrupadas junto com as observâncias culturais.

Portanto, a perícopes marcana reflete mais do que uma questão apologética dos cristãos judeus contra os judeus não cristãos. A sua formação, provavelmente, reflete um estágio de maturação dos cristãos judeus na tentativa de alcançar uma própria identidade, na qual a interpretação da tradição poderia ser formulada a partir dos termos da aliança e da lei, e, por outro lado, também ser concebida a partir de uma interpretação radical e escatológica, movendo-os em direção a Paulo, o apóstolo dos gentios. Consequentemente, podemos supor que os fariseus e suas reflexões expressas na *halakah* contribuíram para a construção dessa identidade cristã inicial.

A CRISTOLOGIA PRESENTE NA PERÍCOPE

O conjunto de tradições expresso em Mc 2.15-3.5 tem a função de debater sobre a lei e a *halakah* farisaica. O fio unificador desses quatro episódios está relacionado aos princípios promulgados por Jesus, numa sequência de confrontos com os chefes exponents da lei em relação à atitude deles como membros do povo de Deus. Dessa forma, a maioria dos estudiosos define a controvérsia de Jesus com os fariseus sobre a Torá e *halakah* como tema unificador deste conjunto de episódios¹⁶.

No entanto, uma segunda camada de tradição enfatiza aspectos cristológicos, particularmente a habilidade de Jesus em “ler” os pensamentos dos homens, seu poder como Filho do Homem para perdoar pecados, sua missão entre os pecadores, a atenção para a partida do noivo e sua autoridade como Filho do Homem sobre o *Shabat*.

Nesse sentido, existe a possibilidade de que a cristologia de Mc 2.15-3.5, como está agora, tenha se tornado mais nítida e evidente no curso da história da tradição do material. Essa possibilidade fica mais clara a partir dos estudos de Geza Vermes¹⁷ sobre o significado da expressão “filho do homem”. Para esse autor, o título ó *Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* não é autenticamente helenístico, devendo

¹⁵ Ibid., p. 186.

¹⁶ DUNN, James D.G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990. p. 25-26.

¹⁷ VERMES, Geza. **Jesus, o Judeu: Uma Leitura dos Evangelhos Feita por um Historiador**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 165-196.

ser uma tradução grega de um original semítico, mais precisamente do aramaico *bar nasha*. De acordo com esse autor, a expressão na tradição rabínica é usada para descrever um homem em geral ou aquele que está falando, em forma de circunlocução. Por exemplo, o *Talmud* de Jerusalém descreve as palavras de Judah Hannassi, patriarca galileu do fim do século II d.C., sobre sua própria morte e ressurreição, da seguinte maneira¹⁸:

Conta-se que Rabbi havia sido enterrado envolto em uma simples mortalha, pois ele dizia: *Bar nasha* não voltará da mesma forma como se foi. Mas os rabinos dizem: *Bar nasha* voltará da mesma forma como se vai.

Também em relação a Simeão ben Yohai, mestre galileu da primeira metade do século II d.C., o *Talmud* de Jerusalém apresenta uma de suas sentença da seguinte forma¹⁹:

Rabbi benYohai disse: Se eu tivesse estado no Monte Sinai quando a Lei foi dada a Israel, teria pedido ao Misericordioso que criasse duas bocas para *bar nasha*: uma para o estudo da Torá e outra para o atendimento de todas as suas necessidades.

Posteriormente, a expressão foi ligada à tradição de Dn 7.13, identificando o filho do homem como o homem escatológico. De acordo com Vermes²⁰, os Sinópticos utilizam essa expressão sessenta e seis vezes. Em trinta e sete delas, não parece haver nenhuma ligação com o Antigo Testamento; seis outras citam explicitamente Dn 7.13, e vinte e uma lhe fazem alusão indireta, mencionando a vinda, a glória ou a realeza do filho do homem, ou então também as nuvens que o transportam. Neste caso, o Filho do homem de Mc 2.28 não tem qualquer relação com o de Dn 7.13. Inicialmente, portanto, a expressão deveria ser compreendida como um enunciado de ordem geral para dizer que Deus fez do homem o senhor da criação, inclusive do sábado. No entanto, seu uso foi transformado num título cristológico, no curso do processo da tradição.

Isso não significa que não haja conteúdo cristológico na forma inicial dessas tradições, ou que não havia um conceito cristológico que as ligaria. Pelo contrário, a autoridade requerida por Jesus forma um polo da controvérsia. É precisamente por causa do próprio Jesus que a controvérsia é provocada, e seus princípios formam a base de sua concepção da sua missão, a partir da qual a identidade dos

¹⁸ Ibid., p. 170.

¹⁹ Ibid., p. 171.

²⁰ Ibid., p. 183-184.



judeus (ou cristãos judeus) poderia surgir. A novidade escatológica que Ele mesmo encarnou na sua própria prática e ensino fez com que tal reavaliação radical dos discípulos fosse necessária. O caráter da unidade pré-marcana por ela mesma constitui um apelo de Jesus como uma autoridade normativa primária. Ainda que tudo isso seja verdade, entretanto, o conceito cristológico que apresentou Jesus como “noivo”, “Messias” da linhagem de Davi, ou como “o filho do homem”, não é o fio condutor responsável por ligar um episódio ao outro. A ligação se dá por causa das controvérsias sobre a lei e a *halakah*, a controvérsia iniciada por Jesus que se manteve preocupante entre seus discípulos. Então, a ênfase cristológica da autoridade de Jesus é fundamental para a coleção de controvérsias, mas é a controvérsia em si, lembrada e continuada, que ocasiona a junção da unidade pré-marcana.

Neste ponto, a perícopes de Mc 2.1-12 pode ser considerada não como uma discussão da *halakah*, mas como a questão da autoridade de perdoar pecados. Nesse ponto, o foco está na assertiva cristológica de que Jesus reivindicou e promulgou tal autoridade. De acordo com Sanders²¹, o problema aqui está no fato de Jesus ter se servido de um passivo divino, ao declarar que os pecados do paralítico estavam perdoados, fora do culto, sem referência usual ao arrependimento, como exigido na lei, e sem a promulgação do sacerdote. Desse modo, Mc 2.1-12 e Mc 2.15-3.6 estão claramente ligados pela cristologia, e não pela *halakah*.

Portanto, é possível identificar dois estágios da história da tradição, na unidade de Mc 2.1-3.6. O primeiro estágio inclui a perícopes de Mc 2.15-3.5, com a conclusão de 3.6, adicionada posteriormente, ambas para mostrar como a controvérsia de Jesus com os fariseus resultou na ruptura final entre Jesus e os guardiões da linhagem de Israel. Serviu como uma tradição com função de orientação e autoridade a fim de que os primeiros cristãos judeus tentassem encontrar sua própria identidade separada dos próprios fariseus. O segundo estágio concentrou maior ênfase na cristologia das mesmas histórias, a partir da qual a perícopes de Mc 2.1-12 foi adicionada.

AFINAL, QUEM SÃO OS FARISEUS?

Os textos canônicos expressam certa ambiguidade em relação aos fariseus, ora tornando-os aliados e legitimadores do movimento de Jesus, ora antagonistas e perseguidores. Isso pode ser atribuído à própria diacronia dos textos, o que

²¹ SANDERS, E. P. **Jesus and Judaism**. Minneapolis: Fortress Press, 1985, p. 206-207.

demonstra que a natureza da religião é determinada mais pelo seu contexto social e político do que a partir dos seus dogmas.

De acordo com Mack²², os ensinamentos de Jesus e a tradição oral a seu respeito foram reunidos, inicialmente, na fonte Q sob forma de aforismos, apenas a partir de 50 d.C., com forte apelo ético. O Evangelho de Marcos só aparece por volta de 70 d.C. e a partir dessas fontes os Evangelhos de Mateus e Lucas foram concebidos. Assim, os primeiros escritos sobre Jesus de Nazaré só começam a circular após a destruição de Jerusalém, no ano 70 d.C., quando a quase totalidade do *corpus* paulino já teria sido escrita.

Nesse sentido, a unidade pré-marcana é um importante elo entre a tradição de Jesus e Paulo, de forma a contribuir para o entendimento dos questionamentos teológicos dos primeiros cristãos, nesse período pré-paulino. De uma forma mais ampla, o estudo dos fariseus e de sua importância política e religiosa amplia nosso entendimento sobre o que representou o próprio movimento cristão do primeiro século. A fim de consolidar a compreensão do que foi o movimento farisaico, passaremos a analisar duas outras importantes fontes: os escritos de Flavio Josefo e a *Mishna*.

OS FARISEUS DE JOSEFO

Josefo, filho de Matias, nasceu por volta de 37-38 d.C., em uma família sacerdotal. Em 66 d.C., quando a grande revolta contra os Romanos eclodiu, ele foi enviado de Jerusalém para liderar a luta na Galileia. Com a queda da cidade de Jotapata, após um cerco de 47 dias, Josefo caiu nas mãos dos Romanos. A partir daí, o general judeu serviu aos Romanos como intérprete durante o cerco de Jerusalém e como um historiador da guerra subsequente. Em 70 d.C., após a queda da cidade e a destruição do templo, Josefo foi levado a Roma e integrou a corte de Vespasiano e Tito. Ele morreu por volta de 100 d.C.²³

Dentre seus trabalhos, todos escritos em Roma, quatro foram preservados: A Guerra Judaica, Antiguidades Judaicas, Vida, e o Tratado Contra Ápio. A Guerra Judaica foi primeiro escrita em Aramaico, com um viés claramente pró-romano, com o intuito de mostrar que os Romanos não teriam sido os causadores da destruição do templo, além de defender a administração romana da Palestina e sua conduta na guerra. Posteriormente, uma segunda edição dessa obra foi traduzida

²² MACK, B. L. **The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins**. New York: HarperCollins Publishers, 1993, p. 259.

²³ MASON, Steve. **Josephus and the New Testament**. 2. ed. Michigan: Baker Academic, 2003, p. 35-54.



para o grego e publicada por volta de 75-79 d.C. Em 93-94 d.C., Josefo publicou as Antiquidades, uma história de Israel até o ano 70 d.C. A Vida veio logo depois, por volta de 100 d.C., seguida de Contra Ápio.

Esse historiador, em sua obra autobiográfica Vida²⁴, relata:

Quando fiz treze anos, desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus, e dos essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. Assim, estudei todas e experimentei-as com muitas dificuldades e muita austeridade. Mas essa experiência ainda não me satisfez; eu vim a saber que um certo Bane vivia tão austeramente no deserto que só se vestia de casca das árvores e só se alimentava com o que a mesma terra produz; para se conservar casto, banhava-se várias vezes por dia e de noite, na água fria; resolvi imitá-lo. Depois de ter passado três anos com ele, voltei, aos dezenove anos, a Jerusalém. Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estóicos, entre os gregos²⁵.

Em Guerra 1, nas páginas 110-114, Josefo descreve a ação dos fariseus, sob a confiança da rainha hasmoneana Alexandra Salomé. De acordo com Josefo, após a morte de João Hircano, a dinastia se envolveu em vários conflitos internos e entrou em decadência. Com a morte de Alexandre Janeu, sua viúva, Salomé, assume o poder, sendo descrita como frágil e piedosa, ao mesmo tempo gentil e escrupulosa com a observância das leis sagradas (Guerra 1, p. 108). Com sabedoria, ela concede o cargo de sumo-sacerdote ao seu filho mais velho, descrito como dócil, enquanto confinou seu filho mais novo, considerado criador de problemas, na vida privada. Mas sua queda, e também o contínuo declínio da dinastia hasmoneana, é descrita como resultado da atividade dos fariseus: esse poderoso grupo tirava vantagem da sua religiosidade para se manter no poder (Guerra 1, p. 110-111). Assim Josefo apresenta os fariseus em Guerra Judaica²⁶:

Essa princesa tinha grande espírito de piedade e os fariseus tinham também a fama de ser muito piedosos e muito mais instruídos do que os outros em coisa de religião. Ela teve tanta confiança neles,

²⁴ JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 476-477.

²⁵ Existe uma importante intertextualidade com Gl 1,18, em que Paulo, como bom fariseu, também utiliza três anos de estudo para legitimar sua formação acadêmica. Ao mesmo tempo, a relação de Josefo com Bane lembra a de Jesus com João Batista.

²⁶ JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 504-505.

deu-lhes tanta autoridade, que se podia dizer que os havia associado ao governo. Eles se insinuaram de tal modo em seu espírito, pouco a pouco, e abusaram tanto da sua bondade, que atraíram para si mesmos o poder principal. Perseguiram e favoreceram a quem muito bem entendiam. Davam e tiravam a liberdade. Gozavam de todas as vantagens da realeza e só deixavam à rainha as despesas e os cuidados aos quais essa condição obriga.

Essa história é recontada por Josefo em “Antiguidades Judaicas”, alterando o papel dos personagens principais. Na obra, ele relata que Alexandra Salomé conquistou o apoio dos fariseus seguindo o conselho de Alexandre Janeu, a fim de atrair o apoio das massas (Ant 13, p. 399-400). Nesse caso, a rainha, deliberadamente, concedeu aos fariseus o poder que eles queriam como parte de uma estratégia de aliança. De forma geral, os fariseus mantiveram seu papel de vilões. Josefo os apresenta como criadores de confusão, os quais acabaram com a paz que de outra maneira estaria presente sob o reinado de Alexandra (Ant 13, p. 410). Também são apresentados como aproveitadores (Ant 13, p. 411-417). Desse modo, a aliança de Alexandra com esse grupo acabou em um verdadeiro desastre, o que contribuiu para a queda da dinastia (Ant 13, p. 430-432). Assim comenta Josefo, em *Antiguidades Judaicas*²⁷:

A rainha Alexandra, depois de se ter apoderado da fortaleza de Ragaba e de ter voltado a Jerusalém, falou aos fariseus como o rei, seu marido, lhe havia dito, declarando-lhes que nada queria fazer sem sua opinião, com relação ao seu corpo e o governo do reino. Assim eles mudaram em afeto, por ela, o ódio que tinham concebido contra eles; falaram ao povo dos grandes feitos do soberano, disseram que tinham perdido nele um ótimo rei e excitaram em seu espírito tal tristeza com a sua morte, que lhe fizeram funerais como a nenhum outro dos soberanos... Assim ela só tinha o nome de rainha e os fariseus gozavam de todo o poder que lhes dava a realeza... Ela reinava pacificamente; os fariseus perturbavam a tranquilidade insistindo em mandar matar os que tinham aconselhado o rei, seu marido, a crucificar aqueles oitocentos homens (fariseus), de que falamos...

Josefo apresenta os fariseus como um partido político, profundamente envolvido com as relações de interesse da dinastia hasmoneana, oponentes de Alexandre Janeu, mas que dava suporte ao governo de Alexandra Salomé, que os coloca no poder, mesmo sem dizer com que propósito.

²⁷ JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 320.



No primeiro século, de acordo com Josefo, alguns fariseus permaneceram ativos na vida política. Simeon ben Gamaliel e outros fariseus tiveram um papel de liderança na condução da guerra, apesar de não serem citados como representantes do grupo no conselho revolucionário. Desse modo, os fariseus não constituíram uma força política organizada. Fica evidente que o final do partido político farisaico se deu com Aristóbulo, que prendeu muitos deles, e Herodes, responsável pelo assassinato de outros tantos. A partir de então, de acordo com Josefo, os fariseus não mais exerceram um papel na política e governo da Palestina. Ao contrário, constituíram uma escola filosófica, clamando por tradições antigas, ainda que não constituam tradições orais, ou sejam atribuídas a Moisés no Sinai, ou consideradas parte da Torá²⁸.

O PAPEL DOS FARISEUS NO JUDAÍSMO RABÍNICO

A tradição rabínica é encontrada em documentos mais tardios, a partir de 200 d.C., com a *Mishnah*, o *Tosefta* e o *Talmud* de Jerusalém e o Babilônico. Estes contêm numerosos ditos e histórias que não podem ser datadas com precisão, sendo aceita a possibilidade de compreenderem o período entre 70 d.C. e 600 d.C. No entanto, apenas dois fariseus são identificados em fontes extra-rabínicas: Gamaliel (At 5.34) e Simeon ben Gamaliel (Josefo, em Vida, p. 191).

A academia de Yavneh (70-125 d.C.), fundada por Yohanan ben Zakkai, foi responsável por lançar as bases do judaísmo normativo. Suas tradições, de certa forma, respondem à catástrofe dos seus dias, ou seja, a destruição do templo, em 70 d.C. Seu principal trabalho era estabelecer formas viáveis para organização e transmissão dos materiais das Casas de Hilel e Shammai. Ao mesmo tempo, fez considerável progresso na redação de materiais antigos na forma em que tinham sido criados. Esses materiais representavam a agenda legal dos fariseus, principalmente com suas leis de dízimo e de purificação ritual. A queda dessa academia ocorreu a partir do seu engajamento no movimento messiânico de Bar Kokhba, que foi estimulado pelo Rabbi Aqiba.

Com a vitória dos romanos sobre a insurreição de Bar Kokhba, deu-se início a um período de intensa repressão. Por volta de 140 d.C., os romanos reconstruíram um regime judaico colaborativo e autônomo, reestabelecendo o patriarcado sob liderança de Simeon ben Gamaliel II, cujo pai serviu em Yavneh, dando início às tradições de Usha (140-170 d.C.). Foram realizadas algumas revisões, no momento em que crescia em importância a Casa de Hilel. Ao mesmo tempo, os rabinos

²⁸ NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 64-66.

de Usha intensificaram seu trabalho de redação de materiais históricos. Assim, a academia de Usha é importante no desenvolvimento da história do farisaísmo anterior a 70 d.C.

A partir de então, o círculo de Judah Hannassi (170 - 210 d.C.) em *Beit Shearim* começou o trabalho de transformar toda essa tradição oral na primeira grande obra escrita do judaísmo rabinico, a *Mishnah*. Ela contém proposições sobre dízimos e leis agrícolas, festas judaicas e o *Shabat*, casamento e divórcio, leis civis e criminais, rituais de sacrifícios e atividades no templo, leis alimentares e relativas à pureza.

QUEM SÃO OS FARISEUS A PARTIR DA TEOLOGIA MODERNA

Os fariseus têm sido apresentados, tanto em Josefo como nos textos do Novo Testamento, de forma ambígua. Isso porque essas fontes frequentemente trazem uma interpretação mais teológica do que histórica a seu respeito. Nesse sentido, os teóricos a partir do século XIX começaram a discutir de forma mais crítica o papel desse grupo na sociedade palestina.

Com frequência, a teologia tradicional os apresenta como superficiais, legalistas e materialistas, contra os quais Jesus protestou. A religião farisaica é descrita como rígida, petrificada, degradada e violenta, uma religião de materialismo, decepção, hipocrisia, abominação, também considerada ambiciosa e desejosa de poder político. Os autores costumam ter como base os escritos de Flávio Josefo²⁹.

Julius Wellhausen³⁰(1874), nessa linha, destaca que “escribas e fariseus” são considerados juntos tanto em Josefo como nos evangelhos. Mesmo que nem todos os fariseus fossem escribas, ou mesmo que nem todos os escribas pertencessem ao “partido” dos escribas, esse autor considera que os fariseus formavam este “partido”, o que lhes permitiria aumentar sua influência política. De acordo com Wellhausen,

Os fariseus não se diferenciavam do povo pelo conteúdo do que desejavam, mas pelo zelo e pela consistência de suas aspirações, as

²⁹ NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. **In Quest of the Historical Pharisees**. Waco: Baylor University Press, 2007, p. 353.

³⁰ WELLHAUSEN, Julius. **The Pharisees and Sadducees: An Examination of Internal Jewish History**. Georgia: Mercer University Press, 2001. p. 5-7.



quais eram comuns aos cidadãos de uma comunidade santa. Em outras palavras, eles eram um partido teocrático dentro da teocracia³¹.

Destarte, os fariseus faziam oposição aos saduceus em relação ao destino do povo judeu. Por um lado, os saduceus seriam o partido dos hasmoneanos, os sacerdotes e nobres aristocratas que buscavam a independência judaica seriam contrários a Herodes e aos romanos. Em contrapartida, os fariseus até que poderiam ser chamados de “partido”, mas, na verdade, não acreditavam na ação política. Como um grupo religioso, sua lealdade seria devida primeiramente à Lei e, somente depois, à nação. Assim, não ofereciam oposição a Herodes, desde que sua vida religiosa não fosse afetada.

Em outro extremo, Abraham Geiger³² (1863) estabelece um novo conceito dos fariseus. Utilizando as fontes da literatura rabínica, tais como a *Mishnah* e os *Targumim*, ele define o judaísmo farisaico como liberal e progressista, uma vez que buscava reformas na Lei Judaica e protestavam contra os privilégios da classe sacerdotal.

Eduard Meyer³³ (1921) concorda com a teoria de Geiger, ao relacionar os fariseus com um grupo liberal e progressista. No entanto, ele concorda com Wellhausen, sobre o fato de que os saduceus eram mais ligados à política do que os fariseus, sem se reduzir somente a ela, o que pode ser constatado pela discussão teológica, entre esses grupos, a respeito da ressurreição, da lei oral, do livre arbítrio e da existência de anjos.

Além disso, para Louis Ginzberg³⁴ (1928), existia uma diferença entre os fariseus “apocalípticos” e os chamados “legalistas”. Estes últimos ainda poderiam ser divididos em conservadores e liberais. Enquanto no início do movimento farisaico, por volta de 170 a.C., conservadores como Shemaiah e Abtalion eram mais influentes, no período do Novo Testamento, sob o governo de Herodes, o Grande, a corrente progressista representada por Shammai e Hillel tornou-se mais proeminente.

Mais recentemente, tem sido questionada a proeminência dos fariseus na constituição do judaísmo normativo, como líderes da sociedade judaica seguidos

³¹ Ibid., p. 15.

³² NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. **In Quest of the Historical Pharisees**. Waco: Baylor University Press, 2007, p. 354.

³³ Finkelstein, Louis. The Pharisees: Their Origin and Their Philosophy. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 22, n. 3, p. 185-261, 1929.

³⁴ MARCUS, R. The Pharisees in the Light of Modern Scholarship. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 32, n. 3, p. 153-164, 1952.

pelas massas. Nesse sentido, Morton Smith³⁵ (1971) argumenta que os fariseus eram apenas um dos muitos grupos presentes no judaísmo do primeiro século, cada um deles com sua influência limitada. Para esse autor, se existia um judaísmo “ortodoxo”, na época, este deveria ser uma média da religião dos “povos da terra”; portanto, o papel proeminente dos fariseus em Josefo deve ser interpretado como uma espécie de propaganda aos romanos, enquanto essa posição na literatura rabínica só teria sido construída após a destruição de Jerusalém, em 70 d.C..

Ainda nesse sentido, Israel Lee Levine e Jacob Neusner³⁶ defendem que os fariseus teriam sido politicamente ativos no período Hasmoneano. No entanto, sob o governo de Herodes, teriam se retirado da política para assumir um papel mais puramente religioso, o que teria ocorrido até a destruição de Jerusalém em 70 d.C., a partir de quando eles novamente retomam sua atividade política.

Por outro lado, Daniel Schwartz³⁷ defende que teria sido impossível que um “partido” tivesse se retirado das suas atividades políticas durante um século, e depois retomá-las. Para esse autor, a atividade política dos fariseus teria se estendido para o primeiro século.

Portanto, em uma interpretação mais acurada sobre o papel dos fariseus na teologia moderna, é importante que se questionem as fontes nas quais os autores se baseiam. Enquanto fontes como Josefo e até mesmo os Evangelhos, na análise retórica dos fariseus podem desqualificá-los, a investigação da *Mishnah* e do *Talmud* apresenta uma outra face desse mesmo grupo. Dessa forma, os fariseus históricos deveriam representar um meio termo entre ambos.

CONCLUSÃO: O FIM DO CONFLITO

Este estudo teve por objetivo demonstrar que a construção da identidade da comunidade pré-marcana não estava dissociada do contexto histórico e social da Palestina do primeiro século. Nesse sentido, os fariseus, através das suas *halakoth*, contribuíram diretamente para a reflexão teológica desse grupo de cristãos, de forma tão intensa, que essa memória foi preservada e disseminada, resultando na sua assimilação pelo autor de Marcos em seu Evangelho.

³⁵ Apud. GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

³⁶ GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

³⁷ GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.



A reflexão sobre as obrigações de Mc 2.1-3.6 não era exclusividade dos cristãos. Muitas exceções foram estabelecidas na *halakah* como forma de adequar a vida religiosa às demandas sociais daquele tempo. Dessa forma, tanto para cristãos como para fariseus era mais importante salvar uma vida do que repousar no *Shabat*. Além disso, a unidade pré-marcana nos mostra que os primeiros cristãos se comportavam como fariseus, para os quais era legítimo criticar a hipocrisia de outros membros do seu próprio secto, bem como seu pietismo feito de exteriorizações. Aqui reside um princípio ontológico: o adversário nunca é visto como um inimigo³⁸. O jogo conflituoso de oposição e resistência, nesse caso, contribui para que surjam novas dimensões. Discordar, discutir e enfrentar ideias opostas é um valor espiritual da tradição judaica que foi conservado pelos primeiros cristãos, e que, de certa forma, foi perdido pelas comunidades cristãs ocidentais contemporâneas.

É nesse contexto de liberdade de pensamento e de contradição que se devem situar as críticas de Jesus aos fariseus apresentadas nos Evangelhos. O questionamento era uma forma de diálogo. Eram homens livres e cientes de sua autonomia e de sua liberdade, questionando-se a si mesmos e aos outros membros do grupo. Sua experiência religiosa lhes dava até liberdade de questionar sua fé e seu próprio Deus. Nesse sentido, este trabalho fornece mais um fundamento para a abertura ao diálogo interreligioso contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMARA, Helder. **Spiral of Violence**. London: Sheed and Ward Ltd., 1971.

DUNN, James D. G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990.

Finkelstein, Louis. The Pharisees: Their Origin and Their Philosophy. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 22, n. 3, p. 185-261, 1929.

GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

HORSLEY, Richard A. **Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

³⁸ MIRANDA, Evaristo E.; MALCA, José M. Schorr. **Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 29-34.

Horsley, Richard A. **Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea**. London: Westminster; John Knox Press, 2007.

JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

MACK, Burton L. **A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins**. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

MACK, Burton L. **The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins**. New York: HarperCollins Publishers, 1993.

MARCUS, Ralph. The Pharisees in the Light of Modern Scholarship. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 32, n. 3, p. 153-164, 1952.

MASON, Steve. **Josephus and the New Testament**. 2. ed. Michigan: Baker Academic, 2003.

MIRANDA, Evaristo E.; MALCA, José M. Schorr. **Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MYERS, Ched. **Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus**. 2. ed. New York: Orbis Books, 2008.

NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003.

NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. **In Quest of the Historical Pharisees**. Waco: Baylor University Press, 2007.

SANDERS, Ed P. **Jesus and Judaism**. Minneapolis: Fortress Press, 1985.

VERMES, Geza. **Jesus, o Judeu: Uma Leitura dos Evangelhos Feita por um Historiador**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

WELLHAUSEN, Julius. **The Pharisees and Sadducees: An Examination of Internal Jewish History**. Georgia: MercerUniversity Press, 2001.



CRESCIMENTO DE IGREJA: EM BUSCA DE UM PARADIGMA DE SUPERAÇÃO DA NUMEROLATRIA E NUMEROFOBIA

Growth of church: in search of a paradigm
of numerolatry and numerofobia

Prof. Me. Valtenci Lima de Oliveira¹

RESUMO

O artigo analisa a temática “Crescimento da Igreja”, tão recorrente na eclesiologia hodierna, criticando o modelo de crescimento baseado apenas no quantificável em detrimento de outras características imprescindíveis à saúde da igreja. Também aponta como reducionista e inconsistente a ótica de que o quantificável não importa, e sim o qualificável. Nesse sentido, propõe a junção dos dois aspectos amparados tanto pelo paradigma do Crescimento Integral da Igreja proposto pelo missiólogo Orlando Costas, como pelo modelo de Igreja Multiplicadora defendido pela Convenção Batista Brasileira.

Palavras-chave: Eclesiologia; Crescimento; Modelo; Integralidade; Discipulado.

ABSTRACT

The article analyzes the theme “Growth of the Church”, so recurrent in today’s ecclesiology, criticizing the model of growth based only on the quantifiable aspect at the expense of other essential characteristics in terms of the health of the church. It also points out as reductive and inconsistent the view that the quantifiable does not matter but the qualifiable. In this sense, it proposes the combination of the two aspects supported by both the paradigm of Integral Growth of the Church proposed by the missiologist Orlando Costas and by the model of the Multiplier Church advocated by the Brazilian Baptist Convention.

Keywords: Ecclesiology; Growth; Model; Integrality; Discipleship.

¹ Valtenci Oliveira é Mestre em Ciências da Religião (SINTEP/EPOE), Especialista em Teologia Bíblica (STBP), Especialista em Teologia Bíblica e Sistemática Pastoral (FABAT); Bacharel em Teologia (STBP/UNIDA); Licenciado em Filosofia (FAERP). Autor de alguns livros, entre eles: “**Fé encarnada:** por uma espiritualidade genuinamente integral (Garimpo Editorial)” e “**O que não é Missão Integral?** (Gigal)” É organizador e coautor dos livros: **Igreja em Movimento Comunidades em Transformação** (Garimpo Editorial); **Redescobrimo o Evangelho:** A reforma e os desafios da Missão da igreja contemporânea (Garimpo Editorial); **Venha o Teu Reino:** uma igreja para hoje (Ultimato).

INTRODUÇÃO

Pensar sobre crescimento da igreja no tempo em que vivemos é, sem dúvida, percorrer trilhas e caminhos já tráfegados por muitos. No Brasil, especificamente, muitas denominações evangélicas, tanto históricas quanto pentecostais e neopentecostais, já há muito tempo lançam mão de modelos a fim de que o crescimento aconteça. Na sua maioria, o modelo de crescimento dessas igrejas locais é pensado em termos de números, ou seja, de crescimento do rol de membros. O grande problema e as perguntas que suscitamos são: a que custo? Seria o crescimento da quantidade de pessoas de uma determinada igreja a medida de seu sucesso eclesiástico? Apenas o crescimento numérico deve ser perseguido pela igreja? O sucesso eclesiástico mensurado apenas pela quantificação da membresia de uma igreja resulta na transformação de pessoas comuns em discípulos de Jesus Cristo?

Verdade é que presenciamos, em busca do tão afamado crescimento, uma eclesiologia difusa e confusa, em que o pragmatismo, levado às últimas consequências, tem trazido uma compreensão reducionista do que seja Crescimento da Igreja.

Hoje, este é um dos principais assuntos de que se ocupam os pastores, missionários e igrejas locais. Dessa forma, entendemos ser uma necessidade vital a reflexão sobre ele, abrindo mão dos extremos e buscando o equilíbrio. Dito de outra forma, seria deixar de percorrer o caminho imposto por uma sociedade pragmatista que impõe a pressa como caminho para o sucesso, nesse caso, o crescimento apenas numérico, mas, também, fugir do reducionismo de uma eclesiologia e religiosidade que, muitas vezes, para legitimar o fracasso evangelístico e discipular, esconde-se sobre a égide da “piedade” e defende que o crescimento numérico não é importante, mas, sim, a qualidade dos discípulos. É assim que se observa de um lado a numerolatria e de outro, a numerofobia.

Nesse sentido, a proposta deste artigo é analisar a temática “Crescimento de Igreja”, tão recorrente na eclesiologia hodierna, por meio da crítica ao modelo de crescimento pragmático no qual o importante é o fim e não os meios utilizados, baseado apenas no quantificável, em detrimento de outras características imprescindíveis à saúde da igreja. Paralelamente, o texto aponta como reducionista e inconsistente a ótica na qual o quantificável não é um conceito importante, mas a piedade e a qualidade dos discípulos de Jesus. Assim, mesmo que em nossa compreensão os aspectos quantidade e qualidade sejam distintos, defendemos que não precisam ser disjuntos, conforme considerado pelo sociólogo francês Edgar Morin: “deve existir complementariedade”. Nem um extremo, nem outro! Portanto, nosso texto apresenta a junção dos dois aspectos amparados, tanto pelo



paradigma do Crescimento Integral da Igreja proposto pelo missiólogo Orlando Costas, como pelo modelo de Igreja Multiplicadora defendido pela Convenção Batista Brasileira, na tentativa de fomentar um paradigma de Crescimento da Igreja que supere os problemas e malefícios causados pela idolatria e/ou pela fobia dos números.

CRESCIMENTO DA IGREJA: QUANTIDADE OU QUALIDADE?

Não há como negar o fato de que a Bíblia Sagrada apresenta o crescimento numérico da igreja com uma verdade irrefutável. A igreja precisa crescer numericamente! É estranho às Escrituras a esterilidade numérica da igreja. Não há base bíblica para o discurso da fidelidade em detrimento dos números. Portanto, o medo do crescimento numérico também reflete um sintoma patológico de igrejas que defendem o slogan qualidade sim, crescimento não, como se a questão da quantificação fosse um pecado do qual a igreja deva manter distância.

Ao olharmos para as Escrituras encontramos Jesus Cristo, que iniciou a igreja com 12 discípulos (Lc 6.12-16) e, mais tarde, envia 72 discípulos (Lc 10.1). O número continuou a crescer; após a morte, ressurreição e ascensão de Jesus. Encontramos na festa de Pentecostes, em Jerusalém, referência a 120 discípulos (At 1.15), depois 3.000 convertidos (At 2.41), em outra ocasião, mais 2.000 convertidos (At 4.4). A igreja experimentava um crescimento numérico diário (At 2.47); portanto, as Escrituras provam que a igreja crescia numericamente. É interessante como o próprio apóstolo Paulo reconhecia que o crescimento da igreja não era algo meramente humano, mas divino. Ele afirma: “Eu plantei, Apolo regou, mas Deus é quem fez crescer” (I Co 3.6).

Contudo entendemos que esse crescimento era acompanhado pelo ensino dos apóstolos, cujas cartas, especialmente as paulinas, serviam a esse fim. O crescimento numérico não era divorciado da ortodoxia bíblica e do discipulado diário vital para a saúde da igreja: a igreja crescia pela oração e pregação da Palavra de Deus; o crescimento não era simplesmente numérico, mas doutrinário, relacional e diaconal, entre outros aspectos.

Então, qual o problema quanto ao crescimento numérico? Nenhum, desde que ele não se torne um fim em si mesmo! É preciso compreender que o termo crescimento, no que diz respeito ao Reino de Deus, não é vinculado, especificamente, apenas à questão numérica.

Um outro fator em relação ao problema do crescimento numérico, para além da preocupação com a ortodoxia e discipulado, está relacionado à forma como

esse crescimento é buscado e alcançado. John Machucar, sobre o crescimento numérico da igreja afirma:

Os cristãos precisam buscar o crescimento numérico da igreja, mas não a qualquer custo. Os métodos utilizados para alcançar o crescimento numérico precisam passar pelo filtro da Escritura. Não podemos deixar-nos seduzir pelo pragmatismo, que não busca a verdade, mas apenas o que funciona².

É de fundamental importância que o crescimento do número de discípulos se dê pelo crescimento da Palavra de Deus. Quando olhamos para o Novo Testamento constatamos que as conversões se davam numa ambiência que jungia oração e pregação bíblica, cujo resultado eram vidas que, compungidas, confessavam seus pecados e recebiam Jesus como Salvador e Senhor.

Pensando no crescimento numérico saudável da igreja, Hernandes Dias Lopes defende que este só se torna possível quando a igreja alia oração e pregação.

O crescimento da igreja depende do poder da pregação e este depende dos pastores que fazem da pregação e da oração sua maior prioridade. Como resultado da decisão dos apóstolos, a igreja continuou a crescer. “Crescia a palavra de Deus, e, em Jerusalém, se multiplicava o número dos discípulos, também muitíssimos sacerdotes obedeciam a fé (Atos 6.7)”³

A ideia de se restringir crescimento ao crescimento numérico tem sua origem no MCI - Movimento de Crescimento de Igreja, criado, em 1930, pelo missionário e pastor Donald McGravan, que analisou durante mais de vinte anos igrejas em várias partes do mundo, buscando respostas para a pergunta: por que algumas igrejas crescem e outras não?

Donald McGravan considerou o não crescimento numérico das igrejas uma patologia eclesial. Isto o levou a fundar, em 1961, um instituto para treinar pastores e missionários. Mais tarde o Instituto de Crescimento de Igreja foi anexado ao Seminário Teológico Fuller, na Califórnia, o que fez com que o Movimento de Crescimento de Igreja ganhasse o mundo. Entretanto, com o passar dos anos, o Movimento de Crescimento de Igreja foi tomando novo formato. O fervor missionário inicial foi cedendo lugar ao pragmatismo e à corrida em busca do

² MACARTHUR, John. **Como devemos cultuar a Deus?** Revista Fé para hoje. Editora Fiel, n.10, p.9-10, 2001.

³ LOPES, Hernandes Dias. **Pregação Expositiva:** sua importância para o crescimento da igreja. São Paulo: Hagnos, 2008. p.222



crescimento numérico, a qualquer custo, minando as igrejas, que se encantavam cada vez mais com os números. Uma verdadeira numerolatria!

Charles Peter Wagner (1930-2016), professor do Seminário Fuller, com várias obras sobre o crescimento numérico de igrejas, tornou-se um dos principais defensores dessa eclesiologia, adotando o liberalismo, o pragmatismo e um misticismo exacerbado. Desse modo, várias igrejas cultivaram um aspecto idolátrico dos números, tornaram o discipulado frágil e as técnicas de marketing preferidas, em detrimento da pregação bíblica consistente. A esse respeito, Valdir Steuernagel e Ricardo Barbosa comentam:

A comunidade não é o que mais importa, o que importa são os projetos, as metas, o potencial de cada um. A profundidade foi substituída pela superficialidade, a pessoalidade se perde no meio da grande massa. Às vezes parece que somos mais vaqueiros do que pastores: estamos mais de olho no número de cabeças do que no cuidado de um rebanho.⁴

Discorrendo sobre o retrocesso do Movimento de Crescimento de Igreja, Paschoal Pirangine Júnior comenta:

Uma das principais preocupações do Movimento de Crescimento de Igreja era o aumento numérico dos fiéis, como se fosse o único referencial possível de crescimento. Com isso, a teologia do crescimento foi relegada a segundo plano, e as contribuições das ciências sociais eram os elementos mais ressaltados. A grande questão propunha-se a descobrir que elementos faziam uma igreja crescer numericamente ou, pelo menos, atenuavam os entraves da proclamação.⁵

Esse afastamento paulatino das Escrituras e de uma reflexão teológica saudável grassou e se pulverizou nas igrejas, arrefecendo o ímpeto missionário e oferecendo uma espécie de evangelho genérico e utilitário, no qual a conversão não era mais vista em termos de arrependimento e fé. Para Tim Keller,

O movimento chamado “crescimento da igreja” fez muitas contribuições duradouras para nossa prática ministerial. No entanto, sua ênfase excessiva em técnicas e resultados pode acabar exercendo muita

⁴ STEUERNAGEL, Valdir; BARBOSA, Ricardo (org). **Nova Liderança:** Paradigmas de liderança em tempo de crise. Curitiba: Esperança, 2017. p.11.

⁵ PIRAGINE, Paschoal. **Crescimento integral da Igreja.** Um crescimento em múltiplas direções. São Paulo: Vida, 2006. p.31

pressão nos ministros, uma vez que deixa de ressaltar a importância do caráter santificado e da soberania de Deus.⁶

No rastro do MCI, por exemplo, vimos o surgimento da Confissão Positiva ou Teologia da Prosperidade, que é uma de suas legítimas herdeiras. Com seu discurso totalmente adaptado, a Teologia da Prosperidade faz das igrejas nas quais opera, especialmente algumas da “terceira onda”⁷, conforme cognominou Paul Freston, as igrejas neopentecostais, uma espécie de religião de mercado cuja proposta principal, em algumas, não é pregação bíblica para arrependimento, mas o atendimento às necessidades de uma clientela que a cada dia fica mais exigente. A esse respeito, já temos escrito o seguinte:

Deus, para os teólogos da prosperidade, não passa de um Ser mágico, pronto a atender os desejos do Ser humano{...}os teólogos da prosperidade, na intenção de promover o bem-estar do fiel, utilizam a prática da coerção divina, na tentativa de satisfazer as necessidades de sua clientela, buscando, sobre tudo, alcançar e interagir com a sociedade brasileira, em seu sincretismo{...}os pregadores são treinados tanto para comover quanto para convencer os fiéis, levando-os a tomada de decisão. O orador sabedor de seu papel e do poder persuasivo, quase hipnótico, de seu discurso, apela ao sentimento da plateia {...} as pessoas olham para o orador não mais como um simples homem, ou mesmo como um portador da mensagem divina, mas vestem-no da áurea divina. Ele passa a ser uma espécie de homem-deus ou deus-homem, que os levará a obterem lucro e bens...⁸

Portanto, ao pensarmos sobre o tema Crescimento de Igreja, é fundamental que se tenha equilíbrio e entendimento de que o quantificável é tão importante quanto o qualificável e vice-versa, e que a dialogia dos aspectos se torne uma síntese satisfatória do assunto, a fim de manter as igrejas afastadas dos extremos reducionistas da numerolatria e numerofobia.

⁶ KELLER, Timothy. **Igreja Centrada**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

⁷ Paul Freston, afirma que “a terceira onda tem início nos anos 70 e 80 e as principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça. Por inovar em técnicas de marketing, discurso e etc., estas e outras que seguiram o mesmo perfil, dando ênfase, principalmente, a cura divina e a prosperidade financeira, ficaram conhecidas como Neopentecostais. In: FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Campinas, Tese de Doutorado, IFCH-Unicamp, 1993.

⁸ OLIVEIRA, Valtenci. **Fé Encarnada**: por uma espiritualidade genuinamente integral. São Paulo: Garimpo/ALEF, 2017. p.71



SUPERANDO OS EXTREMOS: CRESCIMENTO INTEGRAL

Ao pensarmos em como superar o modelo de Crescimento de Igreja proposto pelo MCI e vencermos o reducionismo provocado pelo extremo oposto, que é a esterilidade numérica, deparamo-nos com duas propostas que devem ser consideradas pelos pesquisadores do assunto em questão. A primeira delas é a do Missiólogo portoriquenho Orlando Costas⁹, que, ao que parece, como uma reação ao MCI, fomenta o paradigma do Crescimento Integral da Igreja. Longe de se situar nos extremos dos números ou da piedade exacerbada que limita os números, o missiólogo lança os alicerces de uma teoria de Crescimento de Igreja que leva em consideração o crescimento em termos de integralidade, o que deve ser percebido em quatro dimensões. Portanto, Costas entende o crescimento de igreja numa perspectiva multidimensional.

Se o crescimento da igreja é um processo multidimensional, se a igreja é uma realidade dinâmica e complexa e se cresce como criação divina e comunidade de fé, então se faz necessário estabelecer uma teoria integral de seu crescimento. Portanto, propomos a seguinte definição: “O crescimento da igreja é um processo de expansão integral e normal que se pode e se deve esperar da vida e missão da igreja como comunidade do Espírito, Corpo de Cristo e povo de Deus.”¹⁰

O termo “multidimensional”, para Costas, refere-se às dimensões de Crescimento especificadas por ele, cujo resultado é o que chama de Crescimento Integral da Igreja. Assim, a primeira dimensão elencada é a numérica. Costas compreende que, como organismo, a igreja não pode prescindir do crescimento numérico por meio da evangelização e obra missionária. Aliás, o que se depreende de sua teoria é que se formos pensar o termo “organismo” biologicamente, tendemos a concluir que todo organismo saudável cresce, com novas células, novos tecidos etc. Para ele, não é admissível que a igreja não se lance em uma arremetida para cumprir a Grande Comissão. Assim, ele afirma que a proclamação do evangelho é fundamental para o crescimento da igreja em termos numéricos.

⁹ **Carlos Caldas Orlando Enrique Costas** (1942-1987), natural de Porto Rico, foi um dos mais brilhantes, lúcidos e articulados pensadores que o protestantismo evangelical latino-americano produziu. Apesar de ter vivido apenas 45 anos, produziu muito. Vários de seus livros e artigos foram publicados em espanhol e em inglês, e sua teologia é bastante conhecida nos seminários teológicos de língua espanhola e inglesa. (Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/316/a-contribuicao-de-orlando-costas-para-a-compreensao-da-missao-integral>> Acesso em: 20 maio 2019.)

¹⁰ COSTAS, Orlando E. **Dimensões do Crescimento Integral da Igreja**. In: Steuertnagel, Valdir Raul (org.). A missão da Igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte: Missão Editorial, 1994.p.12

Por crescimento numérico, entendemos a reprodução que experimenta o povo de Deus ao proclamar o evangelho e chamar homens e mulheres ao arrependimento de seus pecados e à fé em Jesus Cristo como Senhor e Salvador de suas vidas; a incorporar a uma comunidade local de crentes os que respondem afirmativamente e incluí-los na luta do Reino de Deus contra as hostes do mal.¹¹

Dessa forma, é impensável uma igreja que não compreenda que sua missão tem que ver, necessariamente, com o crescimento no número dos discípulos. Assim, corroborando com o pensamento de Costas, de que o crescimento do número de discípulos precisa ser perseguido pela igreja, Hernandes Dias Lopes afirma:

Todo pastor anseia pelo crescimento da igreja! Todo pregador deve buscar o crescimento da igreja. Jesus, o mestre supremo, veio buscar e salvar o perdido. “A Bíblia não considera o evangelismo uma opção pastoral, mas um mandato pastoral”. Fazer discípulos de todas as nações é o mandamento urgente e imutável de Jesus para a sua igreja. Não podemos satisfazer-nos com a esterilidade da igreja. Um corpo sadio deve crescer. Portanto, devemos trabalhar e orar sinceramente pelo crescimento da igreja.¹²

Todavia, conforme já visto, o crescimento numérico não deve constituir um fim em si mesmo! Seria reducionismo entendermos o termo “crescimento” da igreja apenas nesse aspecto ou dimensão. É assim que Orlando Costas trabalha em sua teoria do Crescimento Integral, uma segunda dimensão, a Orgânica.

A dimensão orgânica tem a ver com questões de cultura e contextualização, formação e mordomia, comunhão e celebração. Ela nos confronta com a necessidade de que a igreja seja uma comunidade autóctone, crioula, que forma seus membros, administra seu tempo, talentos e recursos, fomenta a comunhão dos fiéis entre si e com seu Deus e celebra a sua fé em linguagem popular, incorporando criticamente seus símbolos, criações e valores, identificando-se com sua situação histórica e social.¹³

¹¹ Idem, p.13

¹² LOPES, Hernandes Dias. **Pregação Expositiva**: sua importância para o crescimento da igreja. São Paulo: Hagnos, 2008. p.217

¹³ COSTAS, Orlando E. **Dimensões do Crescimento Integral da Igreja**. In: Steuertnagel, Valdir Raul (org.). A missão da Igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte: Missão Editorial, 1994.p.113



O crescimento orgânico é parte essencial do crescimento da igreja. Faz-se necessário que a igreja esteja atenta a questões internas. Nesse ponto, diríamos que a igreja precisa pensar introspectivamente. Até porque, se ela não se organizar em termos de governo eclesiástico, liturgia, relacionamentos, liderança, pastoreio, questões financeiras, estrutura física, etc., é muito provável que ela terá dificuldades em gerir seu crescimento numérico, podendo, até mesmo, decrescer no número de membros.

A dimensão orgânica é tão importante, que, à medida que a igreja cresce numericamente, algumas questões atinentes ao sistema organizacional precisarão passar por revisões e atualizações, a fim de que não se limite o crescimento numérico da igreja. Discorrendo sobre isso, Timothy Keller, comenta:

O estilo funcional da igreja, suas forças e fraquezas, e o quanto o papel de seus líderes leigos e equipe mudará radicalmente na medida em que seu tamanho muda. Uma das razões mais comuns de erro na liderança pastoral é o desprezo pelo significado do tamanho da igreja. O tamanho da igreja tem um enorme impacto em seu funcionamento. Existe uma “cultura do tamanho” que afeta profundamente a tomada de decisões, o fluxo dos relacionamentos, a avaliação da eficácia e as ações de seus ministros, equipe e líderes leigos. Nós tendemos a pensar nas maiores diferenças entre as igrejas principalmente em termos denominacionais e teológicos, mas isto subestima o impacto do tamanho na operacionalidade da igreja.¹⁴

Dessa forma, Costas valoriza a dimensão orgânica, entendendo a importância dos aspectos voltados à funcionalidade da igreja para seu crescimento integral.

Até agora vimos dois aspectos da teoria de Costas, mas ele caminha na direção da terceira dimensão, que tem sido negligenciada por muitos, qual seja a Conceitual:

Por Crescimento Conceitual, referimo-nos à expansão na inteligência da fé: o grau de consciência que a comunidade eclesial tem a respeito da sua existência e razão de ser, sua compreensão da fé cristã, seu conhecimento da fonte dessa fé {as Escrituras}, sua interação com a história dessa fé e sua compreensão do mundo que a rodeia.¹⁵

¹⁴ KELLER, Timothy. **A dinâmica entre liderança e tamanho de igreja**: Como a estratégia muda com o crescimento. Artigo, Tradução: Viviany Viguiier, Redeemer City to City, USA, 2010.

¹⁵ COSTAS, Orlando E. **Dimensiones del crecimiento integral de la iglesia**. Revista Misión, Jul/set., 1982. p.13

Não é por acaso que o apóstolo Pedro disse: “Antes, santificai ao Senhor Deus em vossos corações; e estai sempre preparados para responder com mansidão e temor a qualquer que vos pedir a razão da esperança que há em vós.” (1 Pedro 3.15).

Importa ao Espírito Santo que os discípulos de Jesus estejam preparados para dar respostas coerentes, sensatas e, sobretudo, bíblicas para as pessoas. Isto é, o que Costas chama de dimensão conceitual.

A igreja precisa de uma reflexão bíblica teológica capaz de dar conta das demandas e perguntas de seu contexto. É das Escrituras que emanam as respostas que a igreja precisa dar aos seus ouvintes, em seu labor missional. A pregação e o ensino são ferramentas imprescindíveis para o crescimento conceitual da igreja.

Hernandes Dias Lopes afirma que,

Quando a igreja alcança um índice elevado de crescimento saudável a pregação tem sempre grande ênfase. Durante os eventos mais importantes da história da igreja, como reforma e reavivamentos, a pregação ocupou uma posição destacada. Se, por um lado, a pregação poderosa marcou os momentos culminantes da história da igreja, por outro as crises mais profundas da igreja foram causadas pelo fracasso na pregação. A fraqueza da igreja é resultado da pregação débil. A falta de crescimento da igreja é um diagnóstico da falta de pregação poderosa. Quando o púlpito falha, a igreja deixa de crescer. Quando há reavivamento no púlpito, há aumento do número de bancos. A ligação entre púlpito e crescimento da igreja é muito estreita¹⁶.

É importante ressaltar que é até possível crescer numericamente, sem, contudo, crescer conceitualmente, mas esse crescimento divorciado do apego às Escrituras terá pouco êxito, por falta do crescimento conceitual, tendo em vista que ele é gerado pela pregação, ensino, discipulado, embasados em uma hermenêutica contextual¹⁷ correta.

A última dimensão defendida por Costas, em sua tese, é a diaconal! O missiologo defende que a “diaconia aponta para a vocação da igreja de amar” (1994, p. 15). A igreja, como comunidade do Reino de Cristo, precisa olhar para seu entorno e ouvir os gritos e os clamores de tantos. Não pode fechar seus olhos

¹⁶ LOPES, Hernandes Dias. **Pregação Expositiva**: sua importância para o crescimento da igreja. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 232

¹⁷ Recomenda-se a leitura do cap. 5 do livro “O que não é missão integral?” escrito pelo autor deste artigo que discorre sobre hermenêutica contextual e círculo hermenêutico.



para o cuidado com os aflitos que, muitas vezes, agonizam por conta das mazelas sociais e, invisibilizados, sucumbem. Dessa forma, crescer em seu serviço para com a comunidade onde está inserida é um aspecto fundamental da missão da igreja. Para Costas, é de vital importância que a igreja se encarnasse na história de vida de sua comunidade, do seu bairro, de sua cidade. É impensável, em sua tese, que a igreja não ame; como resultado desse amor, ela deve servir ao próximo.

O apóstolo Tiago, em sua carta universal, preocupa-se com essa dimensão defendida por Costas.

Para Tiago, a espiritualidade verdadeira e sadia era aquela que não fechava os olhos para as necessidades do homem em todas as suas dimensões. Longe da dicotomia alma X corpo, que fazia com que muitos pensassem que a preocupação da igreja deveria ser apenas com a salvação da alma e nada mais, pensamento ainda presente e forte em nosso tempo. Tiago encerra a ideia de que para além da dimensão soteriológica a igreja precisa sim, preocupar-se com o homem em sua totalidade, especialmente os mais fracos. “A religião que Deus, o nosso Pai, aceita como pura e imaculada é esta: cuidar dos órfãos e das viúvas em suas dificuldades e não se deixar corromper pelo mundo.” (Tiago 1.27). Vejam como no texto, ao que tudo indica, a preocupação de Tiago é com as dificuldades materiais que alguns órfãos e viúvas atravessavam, pois na sociedade romana não haviam leis que regulassem a ajuda a estas classes.¹⁸

Como vimos, a diaconia da igreja demonstra a concretude do amor de Deus pelo mundo. A igreja não pode prescindir de sua inserção na vida comunitária. Os problemas estruturais da sociedade precisam, também, do olhar e cuidado atentos da igreja de Cristo.

Paschoal Piragine Jr., parafraseando Orlando Costas, comenta:

Na dimensão diaconal, a igreja está preocupada em encarnar Jesus, seu amor e sua ética em todos os aspectos da vida. Entende-se por crescimento diaconal a intensidade do serviço que a igreja presta ao mundo como mostra concreta do amor redentor de Deus. A dimensão diaconal envolve ainda o impacto do ministério reconciliador da igreja no mundo; o grau de participação na vida, nos conflitos, nos

¹⁸ OLIVEIRA, Valtenci. **Fé Encarnada**: por uma espiritualidade genuinamente integral. São Paulo: Garimpo/ALEF, 2017. p.47

temores e nas esperanças da sociedade, uma vez que seu serviço ajuda a aliviar a dor humana e a transformar as condições sociais.¹⁹

É assim que Costas concebe o crescimento da igreja; ele deve acontecer de forma multidimensional, levando em consideração áreas importantes de atuação da igreja no cumprimento de sua missão. Uma igreja que cresce tanto em quantidade quanto em qualidade e funcionalidade.

SUPERANDO OS EXTREMOS: PRINCÍPIOS BÍBLICOS E DIMENSÕES

Ainda refletindo sobre a superação dos extremos da numerolatria e da numerofobia, vamos nos deter na proposta de Igreja Multiplicadora, formulada pela Convenção Batista Brasileira.

A visão de Igreja Multiplicadora é a visão de multiplicação intencional baseada em cinco princípios bíblicos de crescimento para a igreja local, com o objetivo de cumprir a Grande Comissão. O mais importante da visão é a sua fundamentação bíblica e a sua aplicabilidade em qualquer contexto ou modelo de igreja hoje. Esses cinco princípios são: Oração, Evangelização Discipuladora, Plantação de Igrejas, Formação de Líderes e Compaixão e Graça.²⁰

Distanciado da preocupação voltada apenas para o crescimento do rol de membros de uma igreja local, o paradigma de Igreja Multiplicadora, de certa forma, surge com a finalidade de provocar o crescimento numérico tanto da igreja local quanto no aspecto global geográfico, isto é, não se restringe ao crescimento do número de membros da igreja em seu contexto local, mas, também, ao crescimento do número de discípulos de forma mais ampla, para além do contexto geográfico da igreja local.

Distinto, mas não disjunto da proposta de Orlando Costas, o paradigma de Igreja Multiplicadora não opta pela questão das dimensões aplicadas ao crescimento de igreja, mas corrobora com essa perspectiva, quando aponta princípios bíblicos universais para o crescimento saudável da igreja. Logo, se a proposta é o crescimento de forma salutar da igreja, ela se aplica às dimensões da teoria

¹⁹ PIRAGINE, Paschoal. **Crescimento integral da Igreja**. Um crescimento em múltiplas direções. São Paulo: Vida, 2006.p.45

²⁰ BRANDÃO, Fernando. **Igreja Multiplicadora: 5 princípios Bíblicos para crescimento**. Rio de Janeiro: Convicção, 2014.p.21



de Costas, cujo objetivo final é o crescimento integral da igreja, que, em última análise, podemos dizer que é o crescimento saudável da igreja.

Ao optar por princípios neotestamentários, a Igreja Multiplicadora afirma que ser uma igreja bíblica deve ser o seu principal aspecto. Se a igreja deseja crescer saudavelmente em todas as dimensões, tanto localmente quanto globalmente, não pode prescindir dos princípios básicos da fé cristã encontrados no Novo Testamento.

John Stott discorre sobre como eram os discípulos da nascente igreja do primeiro século:

Primeiro, eles se relacionavam com os apóstolos. Eles se dedicavam ao ensino dos apóstolos. Uma igreja viva é uma igreja apostólica. Segundo, eles se relacionavam entre si. Eles amavam uns aos outros. Uma igreja viva é uma igreja que cuida das pessoas e compartilha com elas. Terceiro, eles se relacionam com Deus. Eles cultuavam a Deus no partir do pão e nas orações, com alegria e reverência. Uma igreja viva é uma igreja que adora. Quarto, eles se relacionavam com o mundo exterior. Eles buscavam pessoas por meio do testemunho. Uma igreja viva é uma igreja que evangeliza.²¹

Infelizmente, o Movimento de Crescimento de Igreja, ao dar ênfase ao pragmatismo, preteriu o viés bíblico; com isso, no afã de verem seus templos lotados, algumas igrejas abriram mão de submeter seus métodos e práticas à multiplicação de discípulos, às Escrituras. A Igreja Multiplicadora não está tão preocupada com métodos, mas com princípios bíblicos que devem ser o parâmetro para os métodos. Aliás, princípios que podem ser aplicados, segundo o modelo, a qualquer contexto ou modelo de igreja hoje.

O livro de Atos nos mostra vários princípios colocados em prática pela igreja neotestamentária, revelando a ação do próprio Deus por intermédio de seu povo. O fruto dessa ação foi uma grande multiplicação de discípulos e igrejas, que se reproduziam, fazendo novos discípulos e plantando novas igrejas. Em cerca de 15 anos, os discípulos foram espalhados por grande parte do mundo conhecido da época.²²

Dessa forma, os métodos e ações para crescimento de igreja devem se relacionar e ser amparados pelos princípios bíblicos aplicados à vida de cada discípulo, a

²¹ STOTT, John. **A Igreja Autêntica**. Viçosa: Ultimato, 2013.p.30

²² FREITAS, Fabrício. **De volta aos princípios**: vivendo o jeito bíblico de ser igreja. Rio de Janeiro: Convicção, 2015.p.18

fim de que, de forma saudável, a igreja cresça numericamente e, também, novas igrejas sejam plantadas.

Assim, o primeiro princípio de Igreja Multiplicadora é a oração.

A oração não era eventual para os momentos de crise, nem casual no dia a dia da igreja do Novo Testamento. Ela fazia parte do estilo de vida da igreja. Eles oravam em todo tempo sem cessar {...} A visão de Igreja Multiplicadora busca desenvolver a prática da oração de forma mais intensa e contínua na vida de cada crente, na família, na vida dos líderes e na igreja local.²³

Para o modelo de Igreja Multiplicadora, o princípio bíblico da oração é fundamental ao crescimento da igreja. Não haverá multiplicação saudável e integral sem a disciplina da oração. Podemos aliar este princípio à dimensão conceitual elencada por Costas, pois, como já vimos, essa dimensão corresponde ao “crescimento da compreensão de fé”. Um dos princípios mais importantes da vida cristã é, sem dúvidas, a oração. O Novo Testamento mostra a ênfase que lhe foi dada tanto por Jesus como pelos apóstolos.

Outro princípio fundamental é a Evangelização Discipuladora.

Os discípulos compartilhavam as Boas-Novas em tempo e fora de tempo, estabelecendo relacionamentos discipuladores e usando várias estratégias de acordo com o contexto social. O processo de evangelização estará incompleto se não andarmos algumas milhas com as pessoas, compartilhando-lhes verdade e vida. A Evangelização Discipuladora consiste na comunicação do Evangelho aliada ao relacionamento discipulador, que é o relacionamento intencional de um discípulo com outra pessoa visando torná-la outro discípulo, vivenciando as três dimensões do discipulado: chamar, agregar e aperfeiçoar discípulos multiplicadores.²⁴

Evangelização e discipulado, portanto, implicam uma caminhada discipular intencional com alguém que se quer consolidar como discípulo de Jesus. É possível, também, alinharmos essa perspectiva à tese de Orlando Costas. Assim, a dimensão do crescimento numérico está diretamente relacionada à evangelização, enquanto a dimensão do crescimento conceitual, ao discipulado.

²³ BRANDÃO, Fernando. **Igreja Multiplicadora: 5 princípios Bíblicos para crescimento**. Rio de Janeiro: Convicção, 2014.p.22

²⁴ Idem, 22



Outrossim, a Igreja Multiplicadora apresenta, também, o princípio da Plantação de igrejas, tão recorrente no Novo Testamento.

A multiplicação de igrejas foi uma ação estratégica coordenada pelo Espírito Santo logo no início da expansão da igreja no Oriente Médio, na Ásia e na Europa. {...} Em todo lugar que os discípulos chegavam, eles buscavam, intencionalmente, plantar uma igreja. Esse princípio traduz uma estratégia necessária também para nossos dias, a fim de que, assim como foi no primeiro século, multipliquemos o número de igrejas pelo Brasil e pelo mundo.²⁵

Distante de se preocupar apenas com o crescimento numérico da igreja local, percebe-se, no Novo Testamento, a preocupação missionária da igreja e dos apóstolos, cujo objetivo era plantar novas igrejas em novas áreas geográficas. Esse princípio está entrelaçado à dimensão do crescimento numérico apresentada por Orlando Costas; ambos diferem das propostas de igrejas cujo objetivo é crescerem numericamente, apenas.

É fartamente defendido pelos missiólogos que o plantio de igrejas, e não apenas o evangelismo individual, é um ensino contido na Grande Comissão. Autores como Hesselgrave, Johnstone e Bosch expõem de forma marcante que o “fazer discípulos” da Grande Comissão é uma ordem que desembocaria no agrupamento dos crentes e consequentemente na formação de igrejas locais, para expansão do Reino de Deus. Tudo indica que já no final do primeiro século a igreja percebeu a necessidade da Ekklesia – igreja local – para o enraizamento do Evangelho nas cidades, províncias e regiões mais distantes entre os gentios. Isso significa, uma vez mais, que o ato de evangelizar alcança uma pessoa, mas o processo de plantar igrejas faz com que o Evangelho permaneça para as futuras gerações.²⁶

A plantação de igrejas é um princípio do Novo Testamento. Os apóstolos não estavam preocupados apenas em consolidar discípulos de determinada localidade, mas em expandir e plantar igrejas em outras regiões. Portanto, uma igreja que cresce saudavelmente não cresce apenas em número de membros, mas planta e coopera na plantação de igrejas em outros locais.

Um outro fator de extrema relevância para a tese de princípios, conforme a proposta do modelo de Igreja Multiplicadora, é a formação de liderança. Este

²⁵ Idem, 23

²⁶ Idem, 95

princípio é vital para o crescimento saudável da igreja. Se não houver liderança, o crescimento saudável fica comprometido.

A formação de líderes multiplicadores é chave dentro dos planos do Senhor Jesus de chegar até os confins da terra com as Boas-Novas de salvação. A igreja com líderes sem visão e que não invistam na formação de novos líderes dificilmente passará esta geração. Com a multiplicação de igrejas, inevitavelmente vai surgindo a necessidade de formar novos líderes. Durante suas viagens missionárias, o apóstolo Paulo sempre focava a formação e capacitação de novos líderes para que a igreja continuasse no seu crescente desenvolvimento e multiplicação.²⁷

Então, para a Igreja Multiplicadora, Crescimento de Igreja está relacionado, também, com crescimento de liderança. O entrelaçamento desse princípio com a dimensão orgânica proposta por Orlando Costas é que impulsionará o efetivo crescimento numérico da igreja.

O último princípio elencado pelo modelo de Igreja Multiplicadora está totalmente alinhado com a dimensão diaconal de Costas; é o princípio Compaixão e Graça.

O Senhor Jesus sempre se compadeceu dos sofrimentos das pessoas. Ele, em vários momentos, encheu-se de compaixão diante da multidão que parecia como ovelhas sem pastor (Mateus 9.36). A igreja, noiva de Cristo, não pode fechar os olhos para as necessidades das pessoas dentro do seu raio de alcance, e até mesmo em lugares mais distantes. Percebe-se que estas igrejas, ainda na tenra idade, sabiam que o ministério a desenvolver deveria ser abrangente. E seu cuidado com as pessoas fez com que caíssem na graça de todo o povo e se tornassem relevantes, impactando as pessoas com o Evangelho. São inúmeras as oportunidades para demonstrarmos compaixão, ministrando graça, aos que sofrem. A igreja local não pode ficar alheia e ausente diante dos desafios sociais ao nosso redor. A igreja do Senhor Jesus tem compromisso com a dignidade humana à luz dos valores cristãos.²⁸

Tanto para Brandão quanto para Costas a diaconia da igreja é percebida no desenvolvimento do princípio da Compaixão e Graça. O crescimento também precisa ser diaconal, isto é, no serviço.

²⁷ Idem, 23

²⁸ Idem?



Assim, o modelo de Igreja Multiplicadora e a teoria das dimensões do crescimento se alinham por meio de um paradigma que fornece entendimento e compreensão mais amplos e profundos do termo crescimento aplicado à igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA ECLESIOLOGIA BÍBLICA E INTEGRAL DO CRESCIMENTO DA IGREJA!

Como vimos, a proposta deste artigo foi fazer uma análise crítica so do modelo de crescimento de igreja baseado apenas nos números, além de demonstrar a inconsistência da teoria do qualificável em detrimento do quantificável, rejeitando, dessa forma, os aspectos da numerolatria e da numerofobia, encarados como perfis para o crescimento de uma igreja.

Caminhamos, então, na direção de uma eclesiologia do crescimento de igreja que leve em consideração tanto dimensões quanto princípios bíblicos. Assim, nossa expectativa é a de que a união desses dois aspectos seja capaz de fornecer à igreja, tanto em seu contexto local quanto no global, um crescimento saudável e integral, isto é, quantitativo e qualitativo.

Essas duas características se entrelaçam e complementam-se! É possível enxergar, na teoria do Crescimento Integral, princípios bíblicos universais que corroboram a aplicabilidade das dimensões do crescimento. É possível perceber, no modelo de Igreja Multiplicadora, as dimensões da teoria do Crescimento Integral. Desse modo, ao analisarmos as duas perspectivas acabamos por perceber que há um alinhamento entre elas. Tanto as dimensões são baseadas em princípios quanto, da mesma forma, os princípios servem às dimensões. Por isso, acreditamos que a junção das duas teorias formulam o que denominamos “Eclesiologia Bíblica e Integral do Crescimento da Igreja”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Fernando. **Igreja Multiplicadora: 5 princípios Bíblicos para crescimento**. Rio de Janeiro: Convicção, 2014.

CHO, David Yonggi. **50 Anos de Esperança: o milagre da igreja em células**. São Paulo: Vida, 2011.

COSTAS, Orlando E. **Dimensões do Crescimento Integral da Igreja**. In: Steuertnagel, Valdir Raul (org.). *A missão da Igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio*. Belo Horizonte: Missão Editorial, 1994.

_____. **Dimensiones del crecimiento integral de la iglesia.** Revista Misión, Jul?set., 1982.

FREITAS, Fabrício. **De volta aos princípios:** vivendo o jeito bíblico de ser igreja. Rio de Janeiro: Convicção, 2015.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. Campinas, Tese de Doutorado, IFCH-Unicamp, 1993.

KELLER, Timothy. **Igreja Centrada.** São Paulo: Vida Nova, 2015.

_____. **A dinâmica entre liderança e tamanho de igreja:** Como a estratégia muda com o crescimento. Artigo, Tradução: Viviany Viguier, Redeemer City to City, USA, 2010.

LOPES, Hernandes Dias. **Pregação Expositiva:** sua importância para o crescimento da igreja. São Paulo: Hagnos, 2008.

MACARTHUR, Jonh. **Como devemos cultuar a Deus?** Revista Fé para hoje. Editora Fiel, n.10, p.9-10, 2001.

OLIVEIRA, Valtenci. **Fé Encarnada:** por uma espiritualidade genuinamente integral. São Paulo: Garimpo/ALEF, 2017.

_____. **Marcas de uma Igreja Relevante.** Belo Horizonte: Koinonia, 2015.

_____. Et Al. (org). **Igreja em Movimento Comunidades em Transformação.** São Paulo: Garimpo/ALEF, 2016.

_____. Et Al. (org). **Venha o Teu Reino:** uma igreja para hoje. Viçosa: Ultimato, 2018.

PIRAGINE, Paschoal. **Crescimento integral da Igreja.** Um crescimento em múltiplas direções. São Paulo: Vida, 2006.

STOTT, John. **O discípulo Radical.** Viçosa: Ultimato, 2011.

_____. **A Igreja Autêntica.** Viçosa: Ultimato, 2013.

STEUERNAGEL, Valdir; BARBOSA, Ricardo (org). **Nova Liderança:** Paradigmas de liderança em tempo de crise. Curitiba: Esperança, 2017.



O HINO COLOSSENSE NA EPISTOLOGRAFIA PAULINA

The colossian hymn in pauline epistolography

Prof. Me. Luís Roberto dos Santos¹

RESUMO:

O Hino Colossense ocupa uma função primordial na exposição cristológica do texto, pois preserva o conteúdo cristológico da tradição cristã primitiva. Paulo utilizou várias formas da tradição primitiva como fonte de seu pensamento. Os estudos sobre epistolografia paulina consideram um gênero literário singular que está além de uma simples correspondência (*brief*), mas não se enquadra definitivamente no gênero epistolar (*epistle*). As cartas de Paulo atestam não só a preservação da tradição cristã, mas a sua proclamação e sua transmissão. O hino passa a ter uma função persuasiva na forma retórica utilizada pelo autor na epístola, o qual foi utilizado pelo autor para atender às necessidades doutrinárias de seus destinatários. Para entender seu valor hínico é necessária uma tradução literária e não simplesmente literal. A tradução deve manter a expressão poética e não a transformar em prosa. O hino colossense apresenta Cristo como preexistente e sua função na criação e redenção. Paulo mostra a obra de Cristo na esfera cósmica, na esfera eclesial e na esfera individual.

Palavras-chave: Epístola aos Colossenses; Hino Colossense; Cartas Paulinas; Cristologia.

ABSTRACT:

The Colossian Hymn occupies a primordial function in the Christological exposition of the text, because it preserves the Christological content of the primitive Christian tradition. Paul used various forms of primitive tradition as the source of his thought. The studies on Pauline epistolography consider a singular literary genre that is beyond a simple correspondence (*brief*), but does not fit definitively in epistolary genre (*epistle*). Not only do Paul's letters attest to the preservation of the Christian tradition, but also to its proclamation and transmission. The hymn has a persuasive function in the rhetorical form used by the author in the epistle, which was used by the author to meet the doctrinal needs of its addressees. In

¹ Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil/FABAT; Mestre em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

order to understand its hymnal value a literary translation is necessary and not simply literal. The translation must maintain the poetic expression and not turning it into prose. The Colossian hymn presents Christ as pre-existing and his function in creation and redemption. Paul reveals the work of Christ in the cosmic sphere, in the ecclesial sphere and in the individual sphere.

Keywords: Epistle to the Colossians; Colossian Hymn; Pauline Letters; Christology.

INTRODUÇÃO

Considerando o caráter hínico de Colossenses 1.15-20 e sua utilização livre pelo autor, dificultando a tarefa de metrificação do hino, que nasceu no ambiente litúrgico-confessional da igreja primitiva, pode-se notar a importância dos hinos cristológicos no processo parenético das cartas de Paulo.

Então, como estabelecer uma relação estrutural do hino com as demais partes da carta? Como enquadrar o gênero literário encontrado nessas cartas do Novo Testamento?

Este artigo tratará de responder essas questões a partir de uma análise e compreensão da forma e função da epistolografia paulina em relação a Colossenses. A segunda tarefa será apresentar Paulo como um retoricista. Algumas cartas paulinas podem ser analisadas de acordo com a epistolografia e retórica greco-romana.² Também o artigo analisará o ambiente dos destinatários e a argumentação paulina, a partir das informações obtidas na leitura e estudo do texto em seu próprio *Sitz im Leben* literário.³

AS FONTES DO PENSAMENTO PAULINO

F. F. Bruce, respondendo ao ataque contra a autenticidade dos escritos neotestamentários, escreve sobre a questão em “*Merece confiança o Novo Testamento?*”. O autor procurou mostrar o caráter fidedigno da mensagem cristã preservada nos escritos do Novo Testamento.⁴ Com essa mesma preocupação, diante da possibilidade de Paulo ter utilizado uma peça hínica, diante do debate e dúvidas

² BETZ, Hans Dieter. **Galatians: A commentary on Paul's letter to the churches in galatia**, Hermeneia Series, ed. Helmut Koester, Philadelphia: Fortress Press, 1979. p.14.

³ Isto é, em seu lugar de surgimento e ponto de inserção na comunidade e enquadrá-lo no gênero literário adequado.

⁴ BRUCE, F.F. **Merece confiança o Novo Testamento?** Trad. de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Vida Nova, 1985. p.5.



sobre a gênese do texto, pergunta-se: As cartas paulinas refletem o pensamento de um cristão do primeiro século?

Pode-se afirmar que o Cristianismo começa a partir da teologia paulina? Ou pode-se afirmar que Paulo resgatou o evangelho de Jesus mal interpretado na mensagem judaizante dos apóstolos? Ou foi Paulo o grande corruptor do evangelho de Cristo, corroborando para a destruição do movimento apostólico e iniciando uma nova religião mundial?

Enfim, como Paulo recebeu o fundamento para suas exposições cristãs? Qual o processo de transmissão da mensagem e doutrina que os apóstolos pregavam até chegar a Paulo?

Evidentemente, essa problemática tem levantado várias opiniões. Paulo tem sido encarado como o grande restaurador do Evangelho de Jesus, diante dos desvios do movimento judaizante dos apóstolos em Jerusalém. Por outro lado, Paulo é visto como um grande corruptor do Evangelho da igreja primitiva, nas primeiras décadas, sendo influenciado tanto pelo judaísmo rabínico quanto pelas correntes filosóficas gregas. Também, Paulo é comparado como grande fundador da religião cristã ocidental, visto que foi a única seita cristã historicamente sobrevivente. Deste modo, o cristianismo vigente tem suas raízes na teologia paulina e quase nada dos ensinamentos de Jesus e da doutrina apostólica.

Logo, a questão a ser desenvolvida é quanto às fontes do pensamento paulino. Podem-se identificar os elementos fundamentais que moveram a estrutura teológica na literatura paulina?

Há um consenso de que Paulo mantém um contato com o cristianismo primitivo muito íntimo. Seu pensamento foi modelado pela tradição cristã de Jerusalém. A sua experiência em Damasco foi assimilada e amadurecida através da própria comunidade cristã. Sua exposição reflete, portanto, o próprio ambiente da igreja primitiva, seu contato com o Velho Testamento e seu conhecimento das diversas tendências judaicas e da multiplicidade das filosofias e religiosidade do seu mundo.

Leonhard Goppelt admite que “a teologia paulina parte, quanto ao seu conteúdo, ao mesmo tempo da tradição do querigma pascal e da experiência de Damasco”⁵. Porém, foi essa experiência ou “revelação imediata” que lhe abriu a compreensão da tradição.

⁵ GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Martin Dreher, 2.ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1983. p.318.

Goppelt acha que se “pode desenvolver a teologia de Paulo de forma adequada a partir da recepção da tradição a respeito de Jesus...o Evangelho é a mensagem prometida a respeito de Jesus Cristo, o qual é transmitido através de sua pregação, e, então desdobrá-lo soteriologicamente.”⁶

René Latourelle, ao discorrer sobre a linguagem e atitudes do meio eclesial primitivo, comenta:

As cartas de Paulo, que remontam aos anos 50-60, isto é, antes da redação dos Evangelhos, atestam toda a importância dessa categoria na consciência cristã. O substantivo tradição (paradosis) volta 12 vezes no Novo Testamento e designa o conteúdo da transmissão. O verbo transmitir (paradidonai) é repetido 120 vezes, com sentidos diversos. Em relação com a paradosis ou tradição, designa o ato de transmitir: instituições (Mc 7.3,4,5,9) recebidas por via oral, ou um ensinamento (1Co 15.3) comunicado por sua vez por outras pessoas”⁷

George Eldon Ladd comenta que a fonte do pensamento paulino está na tradição oral do evangelho.⁸ Receber essa tradição significa o próprio ato de aceitar Cristo como Senhor (Cl 2.6). Logo, a tradição cristã não é uma mera instrução passada adiante, como a tradição oral judaica, de um mestre para outro. Ladd desenvolve o caráter duplo da tradição cristã:

[...] é tanto tradição histórica como tradição kerigmática-pneumática ao mesmo tempo. É histórica, porque está presa a eventos na história, e a tradição preserva o relato destes eventos. É kerigmática, porque só pode se perpetuar como kerygma e ser recebida com uma confissão de fé. É pneumática, porque só pode ser recebida e preservada pela capacidade do Espírito.⁹

Assim, as exposições paulinas estão fundamentadas não só na experiência pessoal de conversão, como na própria apropriação da mensagem apostólica. A tradição que Paulo recebeu dos homens “vem tanto de Jesus como é também a palavra do Senhor exaltada a Paulo”.¹⁰ Paulo, defende Ladd, preserva não só a

⁶ *Ibid.*, p.339.

⁷ LATOURELLE, René. **Jesus existiu? História e hermenêutica**. trad. de Carlos Felício da Silveira. Aparecida: Editora Santuário, 1989.p.149.

⁸ “receber a tradição evangélica não significa meramente aceitar a veracidade de um relato a respeito de certos fatos históricos nem tampouco simplesmente receber instrução e iluminação intelectual” LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Trad.Darci Dusilek /Jussara Árias. Rio de Janeiro: JUERP, 1985. p.364.

⁹ LADD, G.E. op.cit., p.364; conf. exposto por L.Goppelt, **Kerygma und Dogma**, 4, 216-7.

¹⁰ LADD, G.E. op. cit., p.368.



sua reinterpretação das Escrituras (Velho Testamento) à luz de sua experiência cristã, como preserva as tradições transmitidas pelos apóstolos em seus escritos neotestamentários.

O GÊNERO LITERÁRIO EPISTOLAR

A literatura paulina consiste do material mais primitivo para estabelecimento dos parâmetros teológicos do início da cristandade. São os únicos documentos cristãos datados entre as décadas de 40 e 50 do primeiro século.

Os estudos de Adolf Deissmann, catedrático alemão, sobre a análise filológica e literária dos documentos do Novo Testamento numa perspectiva histórica, estabeleceram novos critérios para os estudos dessas cartas paulinas.

Deissmann distinguiu a diferença entre uma carta e uma epístola.¹¹ Ele mostrou que uma “carta genuína” era um documento não-literário dirigido a uma pessoa ou comunidade para tratar de um assunto específico. Epístola seria um dispositivo literário “escrito sob pretexto de ser uma ‘carta’ pessoal, com a finalidade expressa de ser publicada”.¹²

A distinção que Deissmann faz entre carta, *Brief* e epístola é que *Epistle* foi feita a partir de estudos nos papiros antigos; *Brief* era uma correspondência comum não-literária, com um estilo oral de uma conversa confidencial entre duas pessoas.¹³ Com relação à carta ele traz a comparação a um diálogo telefônico, em que se ouve sempre um lado da linha, de cada vez. A compreensão de uma carta depende da reconstrução do diálogo do remetente e destinatário.

A *Epistle* era uma obra literária em forma de diálogo, oração ou drama. Era sempre dirigida para uma audiência presente e futura e seu público, geral.¹⁴

Assim, Deissmann procurou demonstrar que a literatura paulina é constituída de cartas particulares e não de obras literárias de gênero epistolar.¹⁵ Dessa forma, ele considerou de autoria paulina apenas a literatura formada de cartas genuínas,

¹¹ DEISSMANN, Adolph. **Bible Studies**, Trad. de Alexander Grieve. Edinburgh, T&T Clark, 1909. p.22-25. In: ROBUCK, Thomas Durward. **The Christ-hymn in Philippians: a rhetorical analysis of its function in the letter**. Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary, p.132.

¹² HALE, Broadus David. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**. Trad. de Cláudio Vital de Souza. 3.ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações. 1989. p.195.

¹³ DEISSMANN, *op. cit.*, In: ROBUCK, Thomas Durward. *op. cit.*, p.133.

¹⁴ Tantos os gregos (Dionísio, Plutarco), como os romanos (Seneca, Plínio) utilizavam este gênero literário. Também é encontrado na literatura poética de Lúcio, Horácio e Ovídio.

¹⁵ DEISSMANN, Adolph. **New Light on the New Testament**. Edinburgh: T&T Clark, 1909. p.52,53.

as quais não oferecem conteúdo teológico, mas representam a religião pessoal de Paulo como um indivíduo.¹⁶

A definição de Deismann foi vista como simplista e reducionista. Atualmente os estudantes da epistolografia paulina compreendem a correspondência do apóstolo como mais que uma simples correspondência pessoal. Donald J. Selby argumentou tratar-se de uma “comunicação encíclica” destinada a grupos específicos. Gunter Bornkamm,¹⁷ Karl H. Rengstorf,¹⁸ Donald Guthrie,¹⁹ Broadus Hale²⁰ concluem que a epístola paulina foi um novo gênero literário, cuja linguagem está entre o estilo vernacular de uma carta comum e o de uma obra literária.

Logo, a literatura paulina possui características singulares. Suas cartas estão localizadas entre o estilo de carta e o gênero de epístola. Elas contêm os elementos básicos de uma correspondência com os seus destinatários bem definidos. Porém, a elaboração dessas cartas transcende os limites de uma simples correspondência pessoal. Paulo utilizou os meios disponíveis de comunicação para expor os valores do seu cristianismo diante das situações peculiares de suas comunidades.

Nessa elaboração literária Paulo utilizou recursos escriturísticos, literatura judaica e grega, bem como material da tradição cristã primitiva. Essas tradições cristãs eram pré-sinóticas e possivelmente originadas da tradição oral do evangelho. Esse material constituía-se de confissões de fé, ditados, parábolas e os cânticos congregacionais.

A HINOLOGIA NO CONTEÚDO DAS EPÍSTOLAS

A exortação de Paulo aos Colossenses e Efésios²¹ mostra que os hinos formavam uma parte central da liturgia cristã primitiva, juntamente com o uso dos Salmos do Antigo Testamento.²² As três expressões citadas “Cânticos, Salmos e Hinos”

¹⁶ DEISSMANN, Adolph. **The philology of the Greek Bible: Its present and future**. London: Hodder and Stoughton, 1908. p.7. In: Robuck, Thomas Durward. *op.cit.*, p.134.

¹⁷ GUNTHER BORNKAMM, **Paulo: vida e obra**. Trad. de Bertilo Brod. Petrópolis: Vozes, 1992. p.78

¹⁸ RENGSTOE, Karl H. *epistolh*. In: KITTEL, Gerhard(ed.ger.). **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

¹⁹ GUTHRIE, Donald. **New Testament introduction**. Illinois: Inter Varsity Press, 1968. p

²⁰ HALE, Broadus David. **Introdução ao Novo Testamento**. Trad de Cláudio Vital de Souza. 3.ed. Rio de Janeiro, JUPER, 1989. p.390.

²¹ Colossenses 3.16b: “ensinai-vos e admoestai-vos uns aos outros, com salmos, hinos e cânticos espirituais”; Efésios 5.19: “falando entre vós em salmos, e hinos, e cânticos espirituais, cantando e salmodiando ao Senhor no vosso coração...”

²² O. Cullmann considera Ap.5.9; 12-13; 12.10s; 19.1,2; 19.6 como sendo alguns dos cânticos cristãos mais antigos; além disso, coloca as Odes de Salomão neste período. In: CULMANN, Oscar. **Early Christian Worship**. (Studies in biblical theology) London: S.C.M., 1954. p.14.



fortalecem as prioridades das confissões cantadas nas comunidades primitivas. A questão, agora, é determinar o grau de diferença entre esses três vocábulos e procurar identificar se o hino cristológico colossense pertence a uma dessas categorias hínicas:

As distinções terminológicas precisas entre as três palavras *hymnos*, *psalmos* e *ode*, não definem detalhadamente. É provável que *hymnos* tivesse um significado religioso e cútico desde o início, como termo técnico para salmos festivos de louvor, e para conclamações e recitações litúrgicas. *Ode* tinha alguma referência secular ocasional, mas, pelo menos durante o período do grego bíblico, geralmente indicava um tipo específico de canção, que se ocupava com a lamentação ou a alegria. *Psalmos*, que se empregava igualmente com referência secular, originalmente denotava uma variedade de música instrumental, e, depois, o acompanhamento vocal também. Dando continuidade à LXX, *psalmos* no NT provavelmente se refere àquele aspecto da adoração cristã primitiva que, tanto na forma quanto no conteúdo, modelava-se estreitamente em conformidade com os hinos do templo do período do AT e do judaísmo posterior.²³

A diferença entre um salmo, um hino e um cântico está mais na forma e conteúdo. A atividade exegética não pode identificá-los como sinônimos, mas como formas diferentes de uma expressão religiosa. Porém, todos esses vocábulos estão no mesmo grau de função, na liturgia cristã.

As *odes* eram canções cúlticas da comunidade. Não eram cantadas individualmente, mas usadas somente na adoração pública. A comunidade possuía seu direito autoral.

Os *hinos* eram expressões de louvor a Deus e a seus atos salvíficos entre os homens. Eles falavam sobre os grandes eventos e vitórias de Deus na história. Esses hinos estavam presentes nas festividades religiosas, celebravam ou contavam os atos de Deus no meio de seu povo. Não nasciam necessariamente para o uso litúrgico, embora quase sempre fossem usados nas comunidades cristãs.

Os *salmos* estão relacionados à poesia hebraica, principalmente os Salmos do Velho Testamento, acompanhados por instrumentos musicais. Estes representavam a alegria de alguém que recebeu a graça divina, ou a tristeza pelo seu sofrimento

²³ KARTELS, K.H. In: wdh, BROWN, Colin (ed.ger.). **O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1989. p.346.

chamando e clamando a ajuda de Deus. Os salmos eram sempre identificados por um autor específico.

O texto dessas três modalidades está mais para poesia do que para a prosa. Culshaw distingue a poesia e a prosa como diferentes formas literárias. Elas não são intercambiáveis em forma e nem em função. São áreas diferentes da linguagem - “prosa é fundamentalmente relatada para discurso no contexto do dia a dia; enquanto que a poesia é relatada para a dança e música”.²⁴

A tradução precisa manter a expressão poética da poesia e não a transformar em prosa. Isto requer uma tradução literária e não simplesmente literal.

Quanto à sua função na liturgia cristã, as odes, os salmos e os hinos caracterizavam-se por:

a) Sua inspiração: São denominados “pneumatikoV”. Não eram meras composições humanas, mas estavam intimamente ligados à expressão de fé. Os cânticos eram verdadeiras expressões de uma comunidade cheia do Espírito.²⁵

b) Sua confissão: A palavra de Cristo era o conteúdo das diversas formas hínicas. Os hinos ensinavam sobre Cristo ou sobre os atos redutores de Deus em Cristo. O cântico de I Timóteo 3.16 exemplifica esse elemento espiritual:

Aquele que se manifestou em carne,
foi justificado em espírito,
visto dos anjos, pregado entre os gentios,
crido no mundo,
e recebido acima na glória,

c) Sua edificação: As formas hínicas serviam para a proclamação e ensino da igreja primitiva. A função didática dos hinos estabelece sua importância no culto cristão. “Depois da pregação da palavra e da participação do sacramento, o coração do culto era este ‘cântico espiritual’, um reconhecimento festivo de Deus em Jesus Cristo, como Senhor da congregação e do mundo”.²⁶

²⁴ CULSHAW, Weslwy J. **Translating biblical poetry. The Bible Translator**. London: United Bible Societies. v.19,1, Jan., 1968. p.6.

²⁵ Cantar é uma expressão do regozijo cristão; é, ao mesmo tempo, a expressão edificante, da vida cheia do Espírito. O cântico, a música e os versos espirituais são “um modo de Palavra, onde Cristo se faz ouvir” Esta idéia pode-se comparar com Inácio (Ef.4.1,2), onde o verbo médio ou passivo Cristoi adetai, pode entender na voz ativa “Cristo canta”. Ver SCHLIER, H. wdh. In: KITTEL, Gerhard.(ed.) **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Eerdmans, 1980. v.1, p.164.

²⁶ *Ibid.*, p.349.



Quanto à classificação dos hinos e fragmentos hínicos, Martin apresenta os seguintes blocos: os cânticos de Lucas; os hinos do Apocalipse; fragmentos e expressões judaico-cristãs (*Amém, Aleluia, Hosana, Maranata, Abba*) e formas hínicas distintamente cristãs com as seguintes ênfases: (a) sacramentais, (b) meditativas; (c) confessionais; e, (d) cristológicas.²⁷

O CARÁTER RETÓRICO DAS EPÍSTOLAS PAULINAS

Doty destacou o elemento retórico em seus estudos da literatura do Novo Testamento²⁸. Enquanto Paulo foi judeu no uso de materiais, ele foi helenístico no seu estilo retórico. Os escritores bíblicos foram retóricos, na medida em que sua mensagem procurava a persuasão da sua audiência quanto ao Evangelho.

Kennedy apresenta duas razões para a utilização do criticismo retórico nos estudos do Novo Testamento. A primeira é a helenização do Oriente Próximo, no advento de Cristo - os judeus absorveram alguns elementos da cultura grega, e os livros do Novo Testamento foram escritos em grego para leitores que falavam o grego. Alguns dos autores tiveram uma experiência educacional grega.

A segunda razão é a Retórica, que, como disciplina acadêmica, foi aplicada em todo o império romano. Ela era uma matéria da educação secundária. Paulo, por exemplo, foi educado através da literatura clássica grega e conhecia a retórica aristotélica.²⁹

A retórica foi definida por Aristóteles como “a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão”.³⁰ Essa disciplina está relacionada ao processo de fazer discurso e de ser eloquente, porém, trata-se de uma disciplina fundamental no período pré-literário.

Aristóteles também incluiu os aspectos da persuasão pública, como a pronúncia, o estilo (o uso da linguagem) e a organização do material (como dispor as diferentes partes do discurso). Os princípios de Aristóteles foram analisados e ampliados de muitas maneiras. No século XIX, os discursos que eram tratados primordialmente como literatura passaram a ser examinados de um ponto de vista funcional.³¹

²⁷ MARTIN, R. **Carmen Christi**, p.19. In: ROBUCK, Thomas D. *op. cit.*, p.22.

²⁸ DOTY, Letters, p.50. Ver Amos N. Wilder. **Early christian rhetoric: the language of the gospel**. rev. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1971. p.39.

²⁹ ROBUCK, T.D. *op. cit.*, p.148.

³⁰ ARISTÓTELES, **Arte retórica e arte poética**. Trad. Antonio Pinto Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959. p.23.

³¹ LITTLEJOHN, Stephen W. **Fundamentos teóricos da comunicação humana**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p.164.

Herbert Wichelns³² repudiou o estudo literário da produção discursiva e clamou por um retorno à perspectiva retórica do discurso:

A crítica retórica é necessariamente analítica. O esquema de um estudo retórico inclui o elemento da personalidade do orador como fator condicionante; inclui também o caráter público do homem - não o que ele era, mas o que se pensava que ele era. Requer uma descrição do público do orador e das idéias principais com que ele subjugou seus ouvintes - seus temas, as idéias a que recorreu, a natureza das provas que ofereceu. Tudo isso revelará o seu próprio julgamento da natureza humana em seus ouvintes, e também o julgamento sobre as questões que debateu em público. Deve-se igualmente prestar atenção à relação entre os textos sobreviventes e aquilo que foi realmente proferido; no caso de a natureza das mudanças ser conhecida, talvez haja ocasião para considerar a adaptação a dois públicos - aquele que ouviu e aquele que leu. A crítica retórica tampouco pode omitir o modo de organização e o modo de expressão do orador, (...). O “estilo” - no sentido que corresponde à dicção e ao movimento das sentenças - deve receber atenção, mas apenas como um entre vários meios de garantir ao orador o fácil acesso à mente de seus ouvintes. Finalmente, o efeito do discurso sobre os seus ouvintes imediatos não pode ser ignorado, tanto no depoimento das testemunhas como no registro dos acontecimentos. E, através desse estudo completo, devemos conceber o homem público como aquele que influencia os homens de seu tempo, pelo poder de seu discurso.³³

Brockriede descreveu a dimensão funcional da retórica nos seguintes atos: o ato designativo - serve para “apresentar a informação, descrever, definir, ampliar, esclarecer, tornar ambíguas, ofuscar, rever ou sintetizar ideias”; o ato avaliatório - serve para “elogiar, comentar, condicionar, criticar ou censurar alguma pessoa, objeto, situação, opinião ou política”³⁴; o ato advocatório - serve para “solucionar problema, criar indecisão, reforçar uma escolha presente, fomentar uma demora, escolher uma alternativa de mudança, resolver um conflito, propor um compromisso ou estimular uma ação”.³⁵

³² WICHELS, Herbert A. **The literary criticism of oratory. In: Studies in rhetoric and public speaking in honor of James Albert Winas.** Nova Iorque: The Century Company, 1925. In: LITTLEJOHN, S.W. *op. cit.*, p.164.

³³ *Ibid.*, p.212 In: LITTLEJOHN, S.W. *op. cit.*, p.164.

³⁴ LITTLEJOHN, S.W. *op. cit.*, p.166.

³⁵ *Ibid.*, p.168.

Fotheringham considerou um processo de cinco etapas, nas quais a persuasão e significado se inter-relacionam:

1. Uma mensagem é enviada a um receptor;
2. Essa mensagem é percebida e identificada pelo receptor;
3. O intérprete (receptor) atribui um significado à mensagem;
4. O significado, dentro do receptor, atua como um estímulo para quaisquer efeitos que possam ocorrer;
5. os efeitos no receptor geram uma ação que pode relacionar-se com a meta desejada pelo persuasor.

A literatura paulina aproxima-se desse estilo retórico. Paulo escreve apelando para os elementos emotivo, cognitivo e ético de seus ouvintes. Assim, “o importante conceito central neste modelo é que o estímulo para a mudança é o significado suscitado no receptor. Os efeitos que esse significado pode acarretar são de três tipos: afetivos (nível de sentimento), cognitivos (conhecimento, opiniões, crenças) e conativos (efeitos comportamentais manifestos).”³⁶

O CARÁTER POLÊMICO DA EPÍSTOLA AOS COLOSSENSES

A carta aos Colossenses sugere que um tipo de heresia teria invadido a congregação local. Porém, o gênero dessa possível heresia só pode ser analisado através das parcas informações da própria epístola.

A “heresia colossense”, conforme comenta Hale, parecia ser um movimento sincretista que combinava elementos judaicos com aspectos de mitologia e filosofia pagãs. Provavelmente um tipo incipiente do gnosticismo conhecido no segundo século cristão.³⁷

A característica principal desse possível movimento sincretista pré-gnóstico seria a deterioração da pessoa de Cristo. Esse “falso ensino” destronava Cristo como único mediador entre Deus e os homens, obrigando ao ascetismo insano dos cristãos através de práticas legalistas judaicas.

Também a ideia de um Deus totalmente espírito, afastado do universo físico, dualismo cosmológico, criava um desvio maior na cristologia e, conseqüentemente, na doutrina da salvação.

³⁶ LITTEJOHN, S.W. *op. cit.*, p.169.

³⁷ HALE, Broadus David. *op. cit.*, p.230.

Eduard Schweizer procurou um outro caminho para explicar a situação vivida em Colossos. Os conceitos derivados da astrologia perso-caldeia seriam os parâmetros para entender a heresia:

Alguns aspectos estão claros. Ela chama a si mesma de uma filosofia (o autor da carta pensa em uma simples tradição humana- 2.8), e ela é uma filosofia acerca dos elementos do universo (2. 8,20). Esta frase baseia-se na literatura grega referindo-se aos quatro ou cinco elementos do universo, conhecidos naquele tempo, terra, água, ar, fogo, e algumas vezes o éter como lugar da residência dos deuses. Conforme nossa carta, estes elementos pareciam destituir Cristo de uma parte de seu poder absoluto.³⁸

Assim, ele interpreta os “rudimentos do mundo” sendo deificados e venerados, em Colossos, como os deuses da terra, água, ar e fogo. Os cristãos colossenses, sem negar a existência de um único Deus e um único Cristo, acrescentaram, também, os “elementos espirituais do universo” como mediadores na posição de anjos. O autor da carta parece sugerir que a “filosofia” colossense destacava as ordens angelicais como guardiãs do destino humano.³⁹

Guthrie esclarece que as expressões de Paulo (2.8) são colocadas em oposição a Cristo, o que mostra a preocupação de Paulo sobre o ponto principal da heresia. Essas alusões parecem basear-se nas principais correntes de pensamento da época, uma gentílica e outra judaica.⁴⁰

Bultmann direciona seus estudos para uma heresia que combina especulações de um sincretismo entre influências gnosticizantes do judaísmo com a fé cristã. Nesta heresia, a dignidade e obra de Cristo são enfraquecidas pela veneração dos poderes cósmicos, os quais são chamados “elementos espirituais do universo”, “anjos”, e “principados e potestades”.

O autor não contesta a existência desses poderes cósmicos, defende Bultmann. Para ele, são membros da totalidade do cosmos, partes da estrutura cósmica, o “corpo de Cristo”, do qual Cristo é a própria cabeça. Bultmann admite que há uma cosmologia mitológica no hino, em que o autor bíblico combina a terminologia cosmológica com a terminologia da tradição cristã.⁴¹

³⁸ SCHWEIZER, Eduard. *op. cit.*, p.451.

³⁹ *Ibid.*, p.452.

⁴⁰ GUTHRIE, Donald. *op. cit.*, p.844.

⁴¹ BULTMANN, R.K. *op. cit.*, p.56,57.



Essa discussão em relação à heresia colossense percorre o ambiente do judaísmo rabínico ortodoxo, passa pela ala sectária do essenismo qumramita. O ambiente mais aceito é o de um gnosticismo judaico combinado com elementos cristãos (Kümmel) ou uma gnose judaística infectada por elementos iranianos (Bornkamm). Moule não descarta um tipo de teosofia, ou mesmo um gnosticismo incipiente ou proto-gnosticismo.⁴²

A ARGUMENTAÇÃO CRISTOLÓGICA NA EPÍSTOLA

A epístola aos Colossenses está incluída no padrão epistolográfico paulino. O seu conteúdo está organizado em uma disposição retórica. A polêmica é demonstrada no combate a uma suposta heresia. É um discurso que retrata não só o desvio colossense, mas uma apologia da fé cristã. Paulo estabelece os elementos retóricos no nível afetivo, cognitivo e conativo.

Porém, se é obscura a natureza da heresia, não se pode afirmar o mesmo da exposição de Paulo sobre a natureza da doutrina cristã. Broadus David Hale entende a carta como um contra-ataque aos ensinamentos errôneos:

Para contra-atacar, Paulo desenvolve o papel cósmico e reconciliador de Jesus Cristo (1.15-20), aquele que é a cabeça tanto do cosmos, quanto da Igreja, e em quem toda a plenitude de Deus habita (1.19), através de cuja morte e ressurreição todas as forças hostis, tanto ao homem quanto a Deus, foram derrotadas (2.9-15). Paulo é enfático acerca da realidade de Cristo (1.22; 2.9,11) e mostra que a encarnação foi para o propósito de redenção e reconciliação dos céus e da terra (1.20-24). Deus é o real Criador de todas as coisas, é eterno e onipresente (1.17,19; 2.9,10). O culto de anjos e a prática do ascetismo é uma falsa humildade (2.8-23). O verdadeiro conhecimento de Deus ocasiona a unidade, o amor e a comunhão perfeita (2.1-5; 3.12-4.1).⁴³

A epístola aos Colossenses oferece um panorama extraordinário e compreensivo da herança do crente em Cristo. Guthrie destaca a posição cristológica da carta como ponto central:

A preeminência de Cristo é o ponto cêntrico (1.18) e os vários aspectos desta preeminência estão no fato de Cristo ser a imagem

⁴² MARTIN, R. *op. cit.*, p.28.

⁴³ HALE, Broadus David. *op. cit.*, p.288.

de Deus (1.15), a plenitude de Deus (1.19), o Criador(1.16) e a Cabeça da igreja(1.18). Paulo não somente se esforça em exaltar a pessoa de Cristo, mas também sua obra, porque tem livrado dos poderes das trevas (1.13), tem redimido do pecado (1.14), tem reconciliado os homens pelo sangue de sua cruz (1.20s) e tem desarmado as potestades espirituais (2.15). Ele é também a vida do crente (3.4), compartilhando com ele os efeitos de sua morte e ressurreição.⁴⁴

O conceito de Cristo exaltado, manifesto no hino cristológico está relacionado com as tendências opostas da heresia. Lohse acredita que o hino era conhecido ou familiar aos cristãos da Ásia Menor, por isso, o autor o utiliza como ponto de partida para sua argumentação. Ele demonstra à comunidade que Cristo tem em suas mãos o domínio de toda a criação.⁴⁵

O ponto cêntrico é a preeminência de Cristo. Os vários aspectos dessa preeminência são apresentados ao longo da carta. Cristo é a Imagem de Deus, a Plenitude de Deus, o Criador e a Cabeça da igreja. A obra de Cristo está delineada: tirou potências das trevas (1.13), redimiu o homem do pecado (1.4), reconciliou os homens (1.20), desarmou as potestades espirituais e deu vida aos crentes (3.4). Este é o manifesto de Paulo diante do desvio cristológico colossense.

A FORMA DA CARTA AOS COLOSSENSES

O Novo Testamento Grego de K. Aland⁴⁶ apresenta o seguinte esquema do texto:

Saudação	1.1,2
Paulo louva a Deus pelos colossenses	1.3-8
A Pessoa e Obra de Cristo	1.9-23
Ministério de Paulo na igreja	1.24-2.5
A Plenitude da vida em Cristo	2.6-19
A Nova vida em Cristo	2.20-3.17
Os deveres sociais da nova vida	3.18-4.1
Exortações	4.2-6
Saudações finais	4.7-18

⁴⁴ GUTHRIE, Donald. *op. cit.*, p.845.

⁴⁵ LOHSE, Eduard. *op.cit.*, p.46.

⁴⁶ The Greek New Testament, 4a.ed.,1993.

Saudação (1.1-2)

A carta apresenta Paulo como seu remetente, designando-se “apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus” (1.1). Timóteo aparece como corremetente, sendo chamado de “o irmão”; os destinatários são os “santos e fiéis irmãos em Cristo que estão em Colossos”, seguindo-se a saudação paulina: Graça a vós, e paz da parte de Deus nosso Pai.

Paulo louva a Deus pelos colossenses (1.3-8)

A ação de graças pelos colossenses contém as três palavras-colunas da experiência cristã - fé, amor e esperança - “ouvimos falar da vossa fé em Cristo Jesus, e do amor que tendes a todos os santos, por causa da esperança que vos está reservada nos céus” (1.4,5). Paulo lembra que a palavra do evangelho chegou a Colossos através de Epafros, mencionado como “nosso amado conservo, que por nós é fiel ministro de Cristo”. Foi ele quem trouxe as notícias daquela comunidade ao apóstolo.

A Pessoa e Obra de Cristo (1.9.23)

Paulo intercede pelos colossenses pedindo que sejam “cheios do pleno conhecimento da sua vontade, em toda a sabedoria e entendimento espiritual, para... andar de maneira digna do Senhor” (1.9-10a). Ele dá graças ao Pai por torná-los participantes da herança dos santos da luz, tirando-os do poder das trevas e transportando-os para o reino do seu Filho amado. Em seguida, o hino cristológico aparece como exultação pela salvação e a reconciliação da cruz. Nessa unidade, o autor não menciona o nome de Cristo, embora todo o texto fale sobre sua pessoa e obra.

O ministério de Paulo na igreja (1.24 -2.5)

Paulo declara que foi constituído ministro da igreja, com a finalidade de fazer conhecer a riqueza da glória e levar o pleno conhecimento do mistério de Deus, que é Cristo, no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência. (2.2,3).

A Plenitude da vida em Cristo (2.6-2.19)

Paulo adverte os colossenses para que andem, assim como receberam a Jesus Cristo, como o Senhor, arraigados, edificados e confirmados na fé, conforme foram ensinados. Eles deveriam tomar cuidado com vãs filosofias e sutilezas de tradições de homens e rudimentos do mundo (2.8). Paulo descreve todas as bênçãos recebidas em Cristo, o qual é a plenitude divina.

A Nova vida em Cristo (2.20-3.17)

Paulo repreende a igreja com relação à observação de ordenanças humanas que estavam sendo praticadas com alguma aparência de sabedoria em culto voluntário, mas com humildade fingida e com severidade para com o corpo, porém sem valor no combate contra a satisfação da carne (2.23).

A identificação com a morte de Cristo liberta o homem de todo rudimento do mundo. A identificação com a ressurreição de Cristo garante uma vida escondida em Cristo e a certeza de manifestação em glória, quando Cristo se manifestar. Essa nova vida leva a uma decisão ética de exterminar as inclinações carnis e de se revestir do novo para o pleno conhecimento, como eleitos, santos e amados.

Deveres sociais da nova vida (3.18 - 4.1)

Todas as ações e palavras do novo homem estão ligadas ao serviço em nome do Senhor Jesus. O relacionamento social entre esposas e maridos, filhos e pais, servos e senhores.

Exortações e Saudações finais (4.2-18)

Paulo exorta a igreja à oração e ao andar em sabedoria. Apresenta os portadores da epístola, Tíquico e Onésimo e a saudação de seus companheiros, Aristarco, Marcos, Jesus Justo, Epafras e Lucas. Também manda saudações à igreja de Laodiceia, à igreja na casa de Ninfas, e envia recomendações a Arquipo. Ele pede que a epístola seja lida em Laodiceia e que a carta enviada àquela cidade seja também lida em Colossos. Paulo assina a saudação final, pedindo que seja lembrado em sua situação de aprisionamento.

CONCLUSÃO: A TRADIÇÃO HÍNICA LITERÁRIA EPISTOLAR

Pode-se afirmar que os hinos preservados na epistolografia paulina devem a sua formação à liturgia cristã. A linguagem, estilo e estrutura dessas peças literárias revelam seu caráter poético. Diferem das confissões pelo seu tom encomiástico e de louvor.

Esses hinos estão ligados com o objetivo comum: todos descrevem o caminho redentor que percorreu o Senhor até a sua exaltação. A adoração e o louvor têm suas raízes na glorificação da atuação histórica e salvífica de Deus através de Jesus Cristo.⁴⁷

⁴⁷ SCHREINER, Josef. **Introducción a los métodos de la exégesis bíblica**. Barcelona: Herder, 1974. p.323.



Os escritores do Novo Testamento preservaram os primeiros passos da fé e proclamação cristãs. São abundantes as formas conservadas pela fé, pregação, catequese e pelo culto. Todos esses elementos mostram que a igreja vive pela fé no Senhor glorificado e presente, a qual pronuncia sua palavra poderosa e eficiente, na qual processa a ação salvífica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, **Arte retórica e arte poética**. Trad. Antonio Pinto Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.

BETZ, Hans Dieter. **Galatians: A commentary on Paul's letter to the churches in galatia**, Hermeneia Series, ed. Helmuth Koester, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

BRUCE, F.F. **Merece confiança o Novo Testamento?** Trad. de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Vida Nova, 1985.

CULMANN, Oscar. **Early Christian Worship**.(Studies in biblical theology) London: S.C.M., 1954.

CULSHAW, Wesley J. **Translating biblical poetry. The Bible Translator**. London: United Bible Societies. v.19,1, Jan., 1968.

DEISMANN, Adolph. **Bible Studies**, Trad. de Alexander Grieve. Edinburgh: T&T Clark, 1909.

_____. **New Light on the New Testament**. Edinburgh: T&T Clark, 1909.

_____. **The philology of the Greek Bible: Its present and future**. London: Hodder and Stoughton, 1908.

DOTY, Letters. **Erly christian rhetoric: the language of the gospel**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. Trad.de Martin Dreher, 2.ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1983.

GUNTHER BORNKAMM, **Paulo: vida e obra**.Trad. de Bertilo Brod. Petróopolis: Vozes, 1992.

GUTHRIE, Donald. **New Testament introduction**. Illinois: Inter Varsity Press, 1968.

HALE, Broadus David. **Introdução ao Novo Testamento**. Trad de Cláudio Vital de Souza. 3.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1989.

KITTEL, Gerhar (ed.). **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. Trad.Darci Dusilek / Jussara Árias. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

LATOURELLE, René. **Jesus existiu?: história e hermenêutica**. trad. de Carlos Felício da Silveira. Aparecida: Editora Santuário, 1989.

LITTLEJOHN, Stephen W. **Fundamentos teóricos da comunicação humana**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARTIN, R. Carmen Christi,

ROBUCK, Thomas Durward. **The Christ-hymn in Philippians: a rhetorical analysis of its function in the letter**. Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary.

SCHREINER, Josef. **Introducción a los métodos de la exégesis bíblica**. Barcelona: Herder, 1974. The Greek New Testament, 4a.ed. 1993.

WICHELS, Herbert A. **The literary criticism of oratory. In: Studies in rhetoric and public speaking in honor of James Albert Winas**. Nova Iork: The Century Company, 1925.



Seção Documentos

OÁSIS NO DESERTO

Pr. Darci Dusilek¹
(Texto de 1985)

Demos início à arrancada para o segundo século. Uma febril fermentação se verifica entre os líderes da denominação, das igrejas e do povo em geral. Artigos, palestras, congressos de reestruturação discutem alternativas, novas propostas de objetivos e metodologia. No presente, fala-se do passado e do futuro. Ou procura-se transpor as glórias e conquistas do passado para o futuro. Críticas a ideias, indivíduos, estruturas fazem-se ouvir de todas as partes e fontes. Também não faltam os elogios.

Por outro lado, como pessoas engajadas no processo histórico sentimos as pressões das mudanças no contexto social em que vivemos. O mundo encontra-se no avanço do que Alvin Tofler chamou de “terceira onda”, ou seja, a onda criada pelo choque representado nas mudanças impostas pela “sociedade tecnocrônica”. A aproximação do século 21 provoca medo e ansiedade. De todos os lados somos informados de transformações, lutas, protestos, mudanças.

É natural que a febre externa tenha consequências no oásis (?) interno em que pretendemos viver com toda a segurança. Parece que as defesas elaboradas em torno desse oásis, representado pela denominação, no contexto do deserto que é este mundo, encontram-se abaladas. Tentativas se verificam no sentido do fortalecimento das antigas defesas. Outras procuram edificar novas defesas que possam fazer frente à avalanche de “influências deletérias” que ameaçam transformar o oásis numa extensão do deserto.

Também se observa que alguns ainda se encontram aturdidos na tarefa de reunir os cacos e destroços de defesas já derrubadas. Sentem-se acuados, infelizes e, por isso mesmo, tornam-se agressivos e hostis para com qualquer tentativa de mudança, agarrando-se desesperadamente à reconstrução de um passado que, se foi glorioso um dia, perdeu o seu esplendor no presente. Ou, de passagem, apanham e abraçam alguma tendência teológica que lhes satisfaça o sentimento interior em relação

¹ Texto originalmente publicado em: DUSILEK, Darci. Oásis no Deserto. **Missão: Revista Evangélica de Cultura**. Rio de Janeiro: v.1, n.1, 1985. p.27-38. O Pr. Darci Dusilek foi pastor da I. Batista Itacuruçá e presidente da Convenção Batista Brasileira. Foi professor de Teologia Sistemática no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Faleceu em agosto de 2007.

à fé. Procuram compensar a sua insegurança com algum mecanismo ou pessoa que lhes ofereçam a situação de “oásis”, vivendo só para a denominação, isolados e desligados do “deserto” circundante e que, no presente, sentem-se envolvidos, ainda que de modo parcial, com o “deserto”, com a sociedade.

Este artigo é escrito como uma tentativa de avaliação dos rumos denominacionais. Reconhece, o seu autor, que a função do oásis não é ser contido e vencido pelo deserto. É justamente o oposto. **O oásis existe para proclamar a esperança de que um dia não haverá mais desertos.** Da mesma forma, deve-se deixar claro que a fronteira entre o oásis e o deserto não deve ser constituída por uma linha definida, mas por uma região em que os espaços limítrofes se interpenetrem. Aqui se parte do pressuposto de que **há vida também no deserto**, o que implica dizer que há coisas que podemos aprender no contexto histórico em que vivemos, que o isolacionismo, a despeito de aspectos positivos, é algo profundamente pobre e empobrecedor.

Poder-se-ia mesmo classificar as observações aqui exaradas como **anotações de um peregrino ao longo de sua jornada**. Não há figura melhor do que a do peregrino para descrever a conduta do cristão e da igreja no mundo. Suas raízes são sempre voltadas “para cima”. O solo da vontade de Deus é o único solo em que tais raízes podem firmar-se. Lá se encontram os nutrientes básicos para a jornada, que é sempre feita de um oásis para outro, na travessia do deserto. Por ter suas raízes alicerçadas na vontade de Deus, o peregrino é aquele que tem condições de fazer “do deserto brotar a flor”. Sua jornada é mais determinada pelo alvo ou destino do que pelo ponto de partida. Seu compromisso maior é com o futuro, tornando-se, por isso mesmo, um profeta ou “porteiro do amanhã”. Não se escravizam as estruturas, mas se colocam sempre à disposição do destino de sua caminhada para “experimentar a vontade de Deus pela renovação do entendimento” (Rm 12.1-2).

À luz desses pressupostos, pretende-se, neste artigo, elaborar um ensaio analítico da denominação. Começando por uma listagem de tendências, passa-se a uma tentativa de visualização das possíveis consequências para, então, proporem-se algumas alternativas. Não é pretensão do autor que sua análise seja considerada exaustiva, completa ou final. Da mesma forma, não é intenção que suas palavras sejam consideradas como determinantes, exclusivas, quer de uma realidade problemática quer de sua solução programática. Este ensaio tem a finalidade única de propor temas para a reflexão. Se isso for conseguido, o autor estará compensado em seu objetivo. Deixa-se claro, também, que não existe a preocupação de criticar indivíduos, mas ideias e tendências. Qualquer identificação pessoal corre por conta do leitor.



1. TENDÊNCIAS DENOMINACIONAIS NO LIMIAIR DO SEGUNDO SÉCULO

Nesta análise, não se pretende uma listagem de tendências de acordo com prioridades. A sequência aqui organizada tem apenas finalidades didáticas. A ordem, portanto, é aleatória e incidental.

1.1 Isolacionismo – Este fator sempre esteve presente em nosso meio, devido ao fato de termos surgido em um contexto no qual os nossos pioneiros se sentiram como “seita sitiada” pelo catolicismo. A ojeriza ao sistema eclesial e práticas romanistas nos levaram, por extensão, a um isolacionismo com relação a outros grupos considerados por nós mesmos como evangélicos.

Parece que a força das controvérsias denominacionais que ocorreram no país de origem dos pioneiros foi transplantada também para cá. Polêmicas se travaram nos mesmos moldes que nos países de origem. Não se negam, aqui, as razões históricas dessas polêmicas. Apenas se salienta que no seu bojo tiveram a consequência de provocar um isolacionismo que, se justificável, a princípio, hoje atua como força limitadora, no que diz respeito a uma renovação interior de nossa prática e estrutura eclesiásticas. O isolacionismo vem sempre acompanhado de companheiros (in) desejáveis: o orgulho denominacional, o autoritarismo dogmático, falta de amor cristão, hermetismo de linguagem estrutural. Uma só palavra poderia descrever a tendência: **preconceito**.

Os que se apegam ao isolacionismo alegam o perigo da perda de identidade, caso nos comuniquemos demais (?) como os outros grupos. Mas, como é que se forma a identidade de alguém ou de um grupo? É exatamente pelo contato com posições não convergentes (ou díspares) que podemos melhor sentir e avaliar as nossas próprias convicções. É quando sentimos a realidade dos outros externamente a nós mesmos que temos percepção maior de nossa própria realidade. Do ponto de vista da psicologia, uma personalidade equilibrada não se forma a não ser a partir do contato e dinâmica do inter-relacionamento com outras personalidades. Da mesma forma, no grupo social, quando não se mantém um nível salutar de relacionamento com outros grupos, a tendência isolacionista pode nos levar a distorções patológicas em nossa identidade denominacional. Parece-nos que o isolacionismo não é a única alternativa viável se pretendemos edificar uma consciência denominacional mais saudável. O isolacionismo pode ser forma mitigada de autoritarismo. **Há vida também no deserto.**

1.2 Culto do Passado – Respeitamos nossa memória e tradição. Somos devedores aos pioneiros que deram suas vidas na proclamação da mensagem e ideais

cristãos como entendidos pelos batistas. Mas, nosso débito para com o passado não é o de tentarmos manter um cadáver vivo. É o de mantermos aceso o espírito indomável que animou aquela estirpe de bravos, mas dentro de uma perspectiva dinâmica da história.

A história não está aí para ser repetida. Esse pensamento é fatalista e não cristão. Deus nos quer como agentes no processo histórico. O passado há de nos servir como referencial, sem dúvida. Mas ele é sempre ponto-de-partida e não ponto-de-chegada. Os que pretendem reconstruir o passado demonstram-se presos a uma mentalidade de culto aos “deuses que estão mortos”. Somos concitados, pela Palavra de Deus, a dar o nosso testemunho e efetivarmos a nossa presença na história como algo dinâmico e vivo, da mesma forma que dinâmica e viva é a própria Palavra do Senhor.

No dizer de Horts Borkowsky, representante dos batistas alemães na Convenção do Centenário realizada em Salvador, em outubro de 1982: “Quando Jesus Cristo voltar, Ele deseja encontrar não uma sepultura enfeitada com flores, mas um corpo vivo e saudável, um corpo dinâmico em ação!”. Não devemos nos considerar prisioneiros do passado, mas prisioneiros da graça de Deus que, manifestada através da presença do Espírito, dirige-nos ao lugar do testemunho e da ação na história, ainda que esse lugar seja o lugar da perseguição e da diáspora.

1.3 Tradicionalismo (Medo de Renovação) – Em outras palavras, trata-se de medo de mudanças. Este se identifica com o aspecto anterior, no sentido de que o culto ao passado nos deixa com a mente entorpecida e impede que tenhamos coragem bastante para realizarmos experimentos no que diz respeito à forma de comunicação de nossos conceitos e às mudanças em nossa estrutura.

O medo de mudanças está diretamente relacionado à institucionalização crescente que se verifica em nosso meio. Identifica-se com o tradicionalismo paralisador. Confere ao passado um “status” definitivo e definidor. Transforma-o em ídolo. O autor deste artigo ouviu, em determinada ocasião, uma frase característica dessa mentalidade: “Nós nunca fizemos isto!” A frase foi colocada como pressuposto lógico para combater uma sugestão de mudança (ainda que pequena) em um contexto eclesial. É justamente essa a razão por que devemos tentar - o fato de nunca o haveremos feito. Somente à luz da experiência poderemos avaliar com probidade, “post facto”, como dizem os cientistas sociais. Qualquer rejeição por meio de outra base corre o risco de ser classificada como **pré-conceito**.

O problema é que podemos incorrer no perigo de não perceber o “sopro do Espírito” que, por ser dinâmico e criador como o próprio Deus, sempre nos leva



à compreensão da verdade à luz do seu passado (imediato ou remoto); corremos o risco, portanto, de uma estrutura que não encontra espaço para a atuação do Espírito de Deus. Se o Espírito só pode se manifestar através das formas estruturais por nós (do passado) desenvolvidas, onde se coloca a sua soberania? (Veja João 3, todo o livro de Atos e I Coríntios 12-14, a respeito.)

1.4 Autoritarismo – Esta tendência se manifesta no plano individual e estrutural. Cresce a interferência dos órgãos (Juntas), centrais de planejamento, na vida das igrejas locais. Ainda que se ressalve, com frequência, o princípio batista da autonomia das igrejas, é bom que se diga que há toda uma estrutura de pressão, no sentido de levar as igrejas a aceitarem e apoiarem os planos que a elas são remetidos. Os jornais e revistas da denominação desempenham importante papel nesse sentido. O problema não está na divulgação em si, que cremos necessária e estimulante. É que os planos são apresentados de uma forma que não permitem discussão.

Trazem-se exemplos tirados da fraseologia utilizada em algumas cartas circulares, relatórios de executivos, artigos e discussões em plenário de convenções que demonstram uma estrutura **autoritária** (não de autoridade): “Cremos que o Espírito Santo de Deus inspirou-nos na elaboração deste projeto...” “Sentimos ser da vontade de Deus que...” “Sob a inspiração de Deus, reunidos, elaboramos...” e outros tantos que poderiam ser trazidos. Tais argumentos (?) não abrem espaço para o diálogo fertilizador, em que o Espírito poderia se manifestar, mas são formas de imposição de ideias. Dependendo do carisma e influência de quem utilizar tal tipo de argumento, nenhuma discussão posterior será permitida, haja vista que, fazê-lo, representará uma contradição ao Espírito.

Observa-se, ainda, que não estamos isentos do autoritarismo decorrente do carisma de liderança. Não creio que os únicos culpados disso sejam os próprios líderes. Da mesma forma, não creio que tenham planejado tal tipo de coisa. Os líderes, como os liderados, inserem-se em uma estrutura sociocultural mais ampla; desse modo, o que se verifica no contexto externo (nas relações e mediações políticas, por exemplo) também se manifesta no ambiente eclesástico intramuros. Como povo, estamos acostumados a ouvir e aceitar as verdades que nos são comunicadas. É perigoso e pecaminoso questionar. A verdade, em nosso contexto político-social e denominacional, não é uma conquista resultante de uma busca e elaboração tanto pessoal como coletiva. Ela é uma dádiva. Ou se aceita, ou se rejeita. Nesse sentido, nenhuma estrutura se presta tanto ao mecanismo de autoritarismo como a estrutura religiosa. Não é de estranhar, pois, que tenhamos em nosso meio evidências de sobejo, no que diz respeito à sua manifestação.

1.5 Superficialidade Doutrinal – Exatamente por considerar a verdade como dádiva e pelo fato de sermos convidados a aderir ou assentir à verdade que nos é (foi) transmitida, somos levados a uma superficialidade doutrinal. Esta se manifesta pela falta de convicções básicas e pessoais. As pessoas falam de doutrinas e princípios batistas como se fossem aparelhos de gravação a repetir o que neles foi gravado por um processo qualquer.

Em minha análise, a superficialidade doutrinal se manifesta pelo apego a fórmulas repetidas, pela teologia que se limita a ser uma teologia de compêndios, geralmente importada ou transplantada, ou pela teologia que se caracteriza por ser uma apropriação particular, de um indivíduo particular, numa situação particular que, então, forma uma escola de seguidores. Entendemos que a doutrina deve nascer de um processo de reflexão crítica no qual o sujeito desempenha papel preponderante, por ser ele desafiado a interpretar o sentido da Palavra de Deus para o tempo que se chama hoje.

Entendemos que devem existir compêndios de teologia, mas somente no sentido de linhas de pesquisa que devem encontrar o seu cerne a partir da reflexão individual de cada um de nós à luz de sua situação histórica concreta e da Palavra de Deus. Uma teologia assim elaborada não pode ser superficial. Também jamais pode ser considerada acabada, tendo em vista ser, a teologia, um processo essencialmente humano e, como tal, há de se ressentir de todas as limitações de que padecem as demais realizações humanas, precisando ser feita e refeita vezes sem conta. Afinal, como obra humana, **a teologia deve sempre ser escrita a lápis.**

Uma das evidências do superficialismo doutrinal é a ênfase exagerada que se empresta às formulações doutrinárias, em detrimento dos aspectos práticos da fé que se traduzem em um comprometimento abrangente com o Reino de Deus. Assim, despida dos aspectos mais dinâmicos de sua própria validade, a fé se transforma em mera questão intelectual ou acadêmica, de aceitação de um credo confessional. Destarte se limita à própria dinâmica da vida cristã.

Outra evidência de superficialismo doutrinal é o não conhecimento dos fatores formativos que estiveram e estão presentes em nossas doutrinas. As grandes influências do passado como, por exemplo, Agostinho, Calvino devem ser conhecidas e reconhecidas por nós, a fim de se evitar o pensamento de que nossas formulações doutrinárias vieram por revelação direta e expressa de Deus. Nenhuma doutrina é formulada em território neutro. O próprio Novo Testamento surgiu em decorrência de necessidades práticas da comunidade cristã primitiva em sua expansão missionária. Da mesma forma, nossa teologia é formulada a partir de



situações concretas que vivemos e nos levam a uma interpretação do sentido da Palavra de Deus para aquele determinado momento histórico.

Sem pretendermos nos demorar nas causas desse superficialismo doutrinal, podemos apontar as seguintes:

- Ênfase no pragmatismo e ativismo eclesiásticos; cumprir programas se torna mais importante do que a própria razão de ser da igreja;
- Pouca ênfase à reflexão em torno dos valores cristãos;
- Falta de hábito de leitura, em termos gerais, por parte do povo;
- Púlpitos rebarbativos e cansativos, cujas mensagens não nascem da reflexão pessoal em torno dos problemas enfrentados pelos crentes em geral;
- Literatura deficiente de aspectos que se vinculem ao contemporâneo da fé;
- Proliferação indiscriminada de seminários e institutos teológicos;
- Programa deficiente de educação religiosa nas igrejas;
- Atitude mística e contemplativa da fé em contraste e negação ao aspecto de reflexão e de questionamento dinâmico de sua elaboração histórica; é a atitude constantemente refletida na falsa dicotomia espiritual x intelectual;
- Consideração da teologia como algo acabado e final, apenas para ser recebido (ou assentido) por nós, e não como algo a ser elaborado a **partir de e com o povo de Deus** que forma a sua igreja no mundo;
- Consideração da vida cristã como **oásis** desvinculado do deserto que o circunda e que, por sua vez, apresente valores próprios que, não obstante sua obscuridade, evidenciam a presença de uma revelação geral por parte de Deus ao homem. Negar esta realidade é negar o sentido da própria Palavra de Deus! (Veja o Salmos 19 e Romanos 1-3). A lista não é completa e mereceria uma análise à parte, tamanha é a sua relevância.

1.6 Individualismo Extremado – Os batistas enfatizam o princípio do individualismo. Cada ser humano é responsável diante de Deus. Nas Escrituras Sagradas, porém, o individualismo que é destacado, no que diz respeito à responsabilização do homem para consigo mesmo, seu próximo e para com Deus, vem sempre acompanhado de uma reflexão corporativa. Paulo, escrevendo aos coríntios, adverte-os quanto ao perigo de perderem a visão do corpo de Cristo. (Veja I Cor. 1-4; 12-14).

O individualismo tanto pode ser causa como consequência do isolacionismo já referido no item primeiro deste artigo. Algumas vezes tenho me referido a essa ênfase entre os batistas usando as palavras do profeta Isaías: “cada um se desviava pelo seu caminho” (Is 53.6). Parece que a falta de visão do todo nos leva a uma atitude cada vez mais próxima do individualismo.

Por estranho que pareça, pode-se aplicar, ao exemplo batista, a situação do rei Midas, que pediu aos deuses o poder de transformar em ouro tudo o que tocasse. Seu pedido foi-lhe concedido e o rei ficou feliz por poder tocar todos os objetos ao seu alcance e transformá-los em ouro precioso, até que tocou em sua própria filha e a transformou em estátua de ouro. O princípio do individualismo que se constituiu numa grande força dentro do desenvolvimento da história batista, agora, ameaça voltar-se contra nós mesmos, tendo em vista constituir um processo que se tem transformado em uma força desintegradora do grupo social.

Evidências do extremismo individualista podem ser encontradas, em meio a outros, nos vários grupos paraeclesiásticos ou, até mesmo eclesiásticos, que ainda procuram viver ou reviver o culto a indivíduos e que realizam um trabalho de teor nitidamente competitivo entre si.

A própria proliferação de seminários e institutos teológicos encontra-se na esteira decorrente da aplicação do princípio do individualismo. Historicamente, nossos Seminários maiores estiveram sempre relacionados às convenções de caráter nacional. Posteriormente, foram vinculados às convenções estaduais. Depois às associações regionais. Hoje, entretanto, o panorama que se nos defronta está próximo do caos. Já existem seminários de igrejas e de indivíduos (pastores).

O princípio de individualismo associado ao de autonomia da igreja local, quando aplicado sem o corretivo equilibrador da visão corporativa, torna-se uma tendência explosiva que, se pode arrolar bênçãos de alguma forma, no presente, tem o efeito devastador de uma bomba de retardo, quanto ao futuro. A superficialidade teológica decorrente do ensino teológico aleatoriamente desenvolvido, sem o respaldo metodológico e de conteúdo mais amplo e profundo que a matéria requer, está levando, já, a alguns sintomas de desvios doutrinários em várias partes do Brasil.

Se o **fazer** teologia é tarefa que compete a cada cristão, o **ensinar** teologia exige do indivíduo que se propõe fazê-lo um **mínimo de competência**. Mas, a competência não pode ser autoproclamada ou autodeterminada. Daí a necessidade de se atribuir ao grupo maior a determinação de critérios que disciplinem o ensino teológico. O método teológico não pode ser somente pessoal, subjetivo ou filosófico; deve revestir-se, também, de aspectos objetivos e científicos, a



fim de que a teologia possa servir ao seu propósito de clarificar o sentido da mensagem cristã por relacionar o seu conteúdo com os problemas que o homem contemporâneo enfrenta.

Deve preocupar-nos, como denominação, a proliferação irresponsável e indiscriminada de seminários teológicos que, em médio e longo prazos, trazem em seu bojo a semente da desagregação da família e da fé batista.

Notem que não se preconiza aqui a existência de um único seminário. Admitimos até a necessidade de regionalização da Educação Teológica, como vem acontecendo sob a égide das convenções estaduais. Mas é necessário repensar o processo, na medida em que o fazer teologia se torne simplesmente uma questão de gosto pessoal. Na realidade, a proliferação das escolas “ditas” teológicas representa também a fraqueza de nosso sistema de Educação Religiosa. Tenho observado que muitos procuram, nos seminários, aquilo que suas igrejas deveriam estar oferecendo.

Uma outra evidência da distorção do princípio do individualismo é a falta de capacidade de se conviver com opiniões divergentes. Usa-se de todos os tipos de artifícios para o tratamento das opiniões divergentes. Até mesmo a difamação.

Sente-se despreparo para a discussão no plano das ideias. Não se percebe que a pluralidade delas e de opiniões, corretamente encarada, é um fator de crescimento e de fortalecimento do grupo. Mas, no individualismo extremado, como a verdade se assenta em convicções fortemente pessoais (ou seja, a verdade é construída muito mais emocionalmente do que racionalmente) não há espaço para divergência. O resultado é a intolerância que pode chegar ou não a níveis inquisitoriais, mas que sempre se manifesta. A intolerância é uma das formas em que se manifesta o desejo de poder e prestígio social no grupo religioso. Também a intolerância pode ser apenas uma outra forma de se evidenciar a insegurança. Devemos ter em mente que a unidade não implica uniformidade. A unidade existe e é real exatamente quando se encontra o centro unificador e aproximador de elementos opostos.

1.7 Identificação denominacional com os valores da classe média – É fato inegável, a ascensão social dos membros de determinadas igrejas evangélicas no Brasil. Também de nossas igrejas. Observa-se, a partir desse fato, que as igrejas cuja liderança é composta principalmente de pessoas que já conseguiram ascender ao patamar da classe média, ou de alguns que, se ainda não chegaram lá, pelo menos aspiram a tal objetivo e manifestam uma tendência de identificação com os valores dessa classe. Passam a raciocinar e elaborar a fé em torno dessa consciência de classe. Perdem contato com o povo.

Tornam-se cada vez mais igrejas para o povo, nas quais predomina a mentalidade assistencialista e filantrópica que, se corrige efeitos, não atinge suas causas. Algumas vezes chegam mesmo a ser igrejas contra o povo, distanciadas daquela preocupação de ser uma igreja **com o povo** ou até mesmo **formada pelo povo**. Assim, a sua estratégia somente pode ser unidirecional, isto é, dos líderes para o povo. Não nasce de reflexão comunitária. Não se vincula a uma ideia de encarnação. A fé passa a ser utilizada como justificativa para os desníveis culturais e sociais verificados na sociedade. Resulta pouco ou nenhum compromisso com a transformação da realidade social. A missão da igreja limita-se à esfera espiritual, que é concebida dentro de matrizes platônicas e não bíblicas.

1.8 Triunfalismo – Verifica-se uma preocupação maior com os números. Projeções estatísticas são elaboradas e divulgadas, com a finalidade de nos lembrar que somos uma denominação que venceu. Os modelos de ministérios que são passados aos alunos de seminários são bem marcados por esse triunfalismo. São modelos que classifico de “Hollywoodianos”, por terem sua ênfase no “sucesso”. O triunfalismo é de tal monta, que não nos permite uma análise mais séria do que está realmente ocorrendo. Não nos permite, sequer, analisar as possíveis causas do não atingimento de determinados alvos de programas de ação como o PROIME. Os que pretendem fazer essa análise correm o risco de serem chamados de derrotistas.

Não há dúvida de que temos avançado, ao longo dos cem anos de vida batista no Brasil. Mas, necessária se faz uma avaliação séria do real significado desse avanço. Quais são os indicadores que utilizamos? Que parâmetros de análise? A que nos comparamos? Muitas vezes, o foco de análise introduz distorções em nossas conclusões. Por exemplo: se nos comparamos a grupos ou denominações decadentes poderemos ter a impressão de grande progresso. Outro exemplo: quando escolhemos determinado período da história para, com base nele, estabelecermos parâmetros de análise de crescimento, precisamos ter muito cuidado na determinação dos limites desses mesmos parâmetros, sob pena de termos resultados tendenciosos.

Por ocasião da 65ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, realizada em Porto Alegre, foi mencionado, com insistência, o argumento de que a Denominação ia bem. Números foram citados como comprovação. Não duvido dos valores alcançados. Sou grato a Deus pelo progresso que se verifica em nosso meio. Mas, a meu ver, a questão que deveria sempre ser colocada é esta: “Poderia ser melhor?” Há uma razão teológica para tanto: Deus, através de seu Filho Jesus Cristo, deu-nos o melhor. Vamos nos contentar com o menor?



Pessoalmente, acredito que, como grupo social, deveríamos estar constantemente preocupados com uma avaliação sociológica dos mecanismos que interferem em nossos processos de ação. Do ponto de vista metodológico, tal avaliação deveria ser elaborada por pessoas outras, que não os próprios executivos ou planejadores. Uma vantagem desse processo é que evitaria a autoglorificação. A consequência maior seria a diminuição das distorções em nosso processo de crescimento. Ao mesmo tempo, tal análise poderia nos levar a contrapor o realismo ao triunfalismo que, este sim, sem o devido controle pode levar-nos a um orgulho perigoso diante de nossas realizações.

1.9 Competição – Do ponto de vista da mercadologia somos informados de que a “competição é a alma do negócio”. Isso, entretanto, não se verifica no plano das relações humanas porque a competição, uma vez estabelecida, leva a uma inversão completa de valores conforme os encontramos na Bíblia. A competição leva à deslealdade. No ímpeto competitivo líderes passam a utilizar estratégias os mais estranhos à mentalidade evangélica.

Há competição em nível individual e em nível institucional. Pretextos, os mais pueris, são utilizados como base para a formação de uma nova instituição que nasce “para defender” algum princípio que se crê descuidado em instituições congêneres. Há muita conversa de bastidores, também hipocrisia. Líderes, em virtude da competição, usam dois pesos e duas medidas. Na presença de alguém sorriem e dão “tapinhas nas costas”, mas, à distância, não escondem a sua hostilidade e desaprovação para com aqueles que, pouco antes, abraçavam. O espírito de competição leva as pessoas a forjarem “fatos”, a evitarem o confronto com a realidade. No entanto, a Bíblia nos orienta justamente para uma direção oposta. Não se procura saber, de fontes adequadas, as informações abalizadas. Mas, na base do pré-conceito, atitudes são tomadas e detrações realizadas em nível pessoal e em nível grupal. Reuniões são levadas a efeito a fim de se comentarem, de modo descaridoso, problemas de pastores, líderes ou instituições, longe dos conselhos de Jesus Cristo (ler Mateus 18) sobre a conduta que deveríamos ter. Acima de tudo, a competição leva ao desamor. Parece que a maioria - felizmente há exceções - se delicia com a derrota de alguém. Especialmente se esse alguém estiver em evidência ou for entrave para a própria ascensão de outros. Onde, o Espírito de Cristo? Onde, a atitude recomendada por Paulo em Filipenses 2.1-11?

Esses pontos foram mencionados para fins de análise e reflexão. Pretendemos, a seguir, mencionar algumas possíveis consequências que serão colhidas, se tais problemas não forem equacionados por todos nós, sob a direção do Espírito de Deus.

2. CONSEQUÊNCIAS PARA A VIDA DENOMINACIONAL BATISTA

É importante ter em mente que tudo quanto se declarou e se há de declarar neste artigo pretende abrir um questionamento e não dogmatizar. Não é intenção do autor argumentar na base de autoridade, como se a última palavra fosse a dele. Simplesmente, gostaríamos de ver a Denominação caminhando em bases mais próximas àquelas que Cristo deixou como sua orientação para todos nós. Esta análise é feita porque, amando a Cristo que nos salvou, amamos também a Denominação na qual, um dia, o encontramos pela mediação do Espírito.

As seguintes consequências são colocadas para a reflexão de todos.

2.1 Distorção na compreensão da natureza da fé – Se o grupo denominacional se torna um fim em si mesmo, a fé passa a ser entendida como fidelidade ao grupo e não a Cristo. Passamos da fé em Cristo para a fé em nós mesmos e em nossas realizações. Atingimos o virtuosismo moral. A fé passa a ser um mero assentir de formulações doutrinárias e eclesiais; perde, desse modo, o seu aspecto dinâmico como encontrado em o Novo Testamento.

2.2 Distorção na compreensão da natureza da igreja – Em o Novo Testamento encontramos uma igreja dinâmica; sob a orientação do Espírito ela assumiu estruturas diversas, de acordo com as circunstâncias locais, a fim de levar a efeito sua tarefa de evangelização e edificação de vidas. É fácil, contudo, invertermos os valores e passarmos a emprestar um valor final e último, que é meramente transitório. Os fatores mencionados na primeira unidade desta análise podem levar a uma compreensão estática da natureza da igreja. A igreja deixa de ser um organismo vivo para ser vista mais como uma estrutura ou superestrutura. Os ofícios passam a ser mais prezados do que as funções. A posição hierárquica passa a ter mais valor do que o trabalho efetivo realizado. Não é assim que se verifica em grande parte em nosso contexto denominacional?

2.3 Distorção na compreensão de nossa responsabilidade para com o mundo - Possuídos de uma visão estática da igreja e voltados para a manutenção de sua estrutura formal, mudamos também a nossa perspectiva de missão. É bom lembrarmos as palavras de Cristo em João 17, quando orou ao Pai celestial para que não tirasse os discípulos do mundo, mas que os livrasse do mal. Temos a impressão, às vezes, a partir de algumas expressões e atitudes de muitos obreiros e crentes, que conseguimos realizar a oração sacerdotal ao contrário. Quero dizer que, **uma vez que Jesus não pediu ao Pai que nos tirasse do mundo, nós mesmos nos eclipsamos.**



Qual o sinal efetivo de nossa presença na sociedade? Preocupa-nos o fato de não sermos procurados para dar uma palavra, como grupo, que ajude em situações problemáticas do mundo contemporâneo. Mas, o ostracismo ao qual somos relegados não será, antes, uma resposta à alienação em que nos encontramos face aos problemas mais angustiantes de nossa sociedade? Qual a razão que impede que nos pronunciemos a respeito de temas deliberativos de relevância, a não ser depois de definidas as regras do jogo para, então, as aprovarmos? Qual a razão que nos leva a criticar os que ousam levantar a sua voz para defender certos princípios de liberdade? Até quando nos acomodaremos na posição de simples observadores a fim de usufruirmos dos benefícios que foram conquistados pelo suor e sangue de outros? A história há de nos julgar não só pela forma de nosso discurso, mas, principalmente, pela nossa práxis.

Somos responsáveis pelo que se passa ao nosso redor. Nosso compromisso com o Evangelho não pode fazer com que nos calemos diante de tantos desmandos, injustiças e a imoralidade que avassalam, em todos os escalões da vida pública e privada. Ao passo que nos calamos, milhares perdem as suas vidas (sem nunca terem ouvido de Cristo) em consequência de uma sociedade injusta em que os valores econômicos (de determinada linha ideológica) são colocados mais altos do que os valores humanos. Enquanto nos preocupamos com questões internas em nossa Denominação, o povo que vive ao nosso redor, no deserto que circunda nosso oásis, parece à mingua pela carência de todos os cuidados, inclusive os cuidados ditos de natureza espiritual.

Somos enviados em nome de Jesus Cristo, ao mundo, a fim de levarmos o homem a uma experiência de reconciliação com Deus. Essa mensagem, a do Evangelho, implica transformação de todos os valores da sociedade. O Evangelho não é só para a alma, mas para o homem como um todo. Falhamos em nossa visão e missão quando colocamos a ênfase somente em uma salvação escatológica. Limitamos o poder de Deus quando não o cremos capaz de introduzir uma nova ordem social conforme proclamada pelos profetas do Antigo Testamento. Concorro que a estratégia dessa transformação seja pela ênfase primacial ao Evangelho de Cristo. Discordo dos que veem o Evangelho como relevante apenas para o futuro escatológico situado fora da esfera histórica. O Evangelho é para o aqui e agora. O Evangelho é para o homem como um todo. Por essa razão, a missão da igreja deve ser integral, holística.

2.4 Perda do sentido da unidade denominacional – Outra das consequências para a vida denominacional é a perda do sentido de unidade do povo batista. Hoje, podemos dizer, as maiores ameaças para a desunião não vêm de fora, por grupos confessionais que possam vir a nos combater. Geralmente, as ameaças

externas provocam uma união muito maior dos membros do grupo. Em minha percepção, a principal ameaça vem de dentro de nosso arraial. Pelo menos, as seguintes tendências se mostram perniciosas, por ensejarem uma perda crescente do sentido da unidade denominacional:

- A competição interna gera batalhas e querelas intestinas as quais consomem muita energia que poderia ser gasta em aspectos missiológicos;
- Há muitos indivíduos que se dizem batistas, no entanto, em função dos objetivos de sua organização ou ministério são obrigados a se comportar de modo amorfo, em questões doutrinárias, a fim de não perderem o apoio financeiro para suas realizações;
- Falta de visão corporativa, ou seja, do todo. Temos a tendência de analisar as questões setorialmente e não globalmente. Não percebemos que um membro doente leva todo o organismo a sofrer. Aquilo que afeta o nosso irmão, também nos afeta. A própria estrutura de Educação Religiosa tem levado a esse tipo de percepção setorial. As várias organizações de educação religiosa competem entre si em busca de espaço sem que se perceba uma integração dos seus objetivos particulares com os objetivos gerais da igreja como um todo.

2.5 Ruptura estrutural – Já tivemos uma cisão quando se desmembrou o grupo renovacionista. Espero estar errado em minha análise, mas parece que caminhamos para uma outra ruptura estrutural. Os sintomas aí estão, pelo excesso de individualismo. Um movimento centrado no indivíduo dificilmente retrocede em função do grupo denominacional. Já foi salientado que alguns indivíduos são maiores do que uma denominação pode conter. Tendo uma estrutura própria e, consequentemente, poder, a única saída é a capitulação do grupo ao indivíduo ou, então, a ruptura.

O problema se torna ainda mais grave quando se percebe que determinados programas parecem ser financiados por agências e indivíduos externos que impõem, explícita ou implicitamente, determinada linha teológica. Preocupa-nos a projeção de tais influências e interferências para um futuro não muito remoto.

Presentemente, os batistas do sul dos Estados Unidos vivenciam forte pressão de um grupo de tendência fundamentalista que, financiado por alguns milionários do Texas, elaboraram um plano de tomada do poder na Convenção do Sul, com a finalidade de expurgar todos aqueles que não partilham da mesma postura fundamentalista. Para dar consequência a esse plano, têm feito violência aos valores éticos mais elementares. Ao lado da opinião, sempre respeitada, do redator de O



Jornal Batista (Pr. Reis Pereira) sobre tais acontecimentos, é bom acompanhar a análise sobre a SBC divulgada pelos jornais das convenções estaduais dos Estados Unidos, bem como por revistas seculares como *Time*, *Newsweek*, *Esquire*, entre outras.

Parece que a controvérsia fundamentalista norte-americana está sendo exportada para o Brasil, não faltando, entre nós, aqueles que se prestam para ser seus porta-vozes. Cremos que uma Denominação centenária deveria ter maturidade bastante para não precisar importar problemas ou soluções. Temos os nossos problemas, que carecem de nossas soluções. Tenhamos a maturidade bastante para nos sentar juntos, a fim de, abertamente, procurarmos as causas e soluções para os nossos problemas.

2.6 Orgulho e vaidade denominacionais – O maior problema que enfrentamos é o pecado do virtuosismo moral. Este foi o pecado dos fariseus ao tempo de Jesus. Podemos, como indivíduos, e como denominação, ser apossados de uma atitude de orgulho e vaidade em relação aos feitos de nosso grupo denominacional. Tal atitude de autoglorificação jamais poderá ser coadunada com o Espírito de Cristo.

Ao considerarmos os números que marcam o nosso progresso, deveríamos, antes de mais nada, considerar-nos servos inúteis, pois que fizemos apenas aquilo que deveríamos fazer. Se lembrarmos o ensino de Jesus sobre a soberania de ação do Espírito Santo (João 3.8), estaremos mais dispostos, com humildade, a perceber que a atuação do Espírito não pode ser limitada aos nossos arraiais. Se isso é verdade, então, haverá proveito real em nos assentarmos com os demais a fim de sentirmos o que Deus tem manifestado em seus corações, como indivíduos e como grupo denominacional. Se, como afirmou o Dr. Manfred Grellert, em artigo em O Jornal Batista de 11 de março de 1984, já assumimos a nossa herança de fé batista, não há o que temer de tais contatos com outros grupos. No campo da metodologia e da estratégia, ninguém poderá pretender quer a originalidade, quer a última palavra. A humildade é a única atitude consentânea a pessoas que se dizem transformadas e dirigidas pelo Espírito Santo de Deus.

3. À busca de soluções – Tendo analisado, precariamente, alguns fatores que, na visão do autor deste artigo, fazem-se presentes na vida denominacional batista e podem provocar consequências em futuro remoto ou próximo, vamos considerar algumas alternativas para a problemática enfocada. O acerto ou não de tais perspectivas somente poderá ser determinado pelo desenrolar do próprio processo histórico.

Uma frase poderia caracterizar tudo quando pretendemos dizer nos tópicos a seguir: “É preciso que se mantenha a tensão entre os polos opostos”. Por essa razão, os tópicos serão apresentados na forma “A x B”. Como Aristóteles, neste particular, entendemos que a sabedoria se encontra na “via média”, ou seja, no equilíbrio. A sobriedade, temperança ou equilíbrio também é fruto do Espírito (Gál.5.22-26). Somos de parecer que os polos, quaisquer que sejam as nomenclaturas utilizadas para sua descrição, representam, em termos sociais, atitudes de radicalização que tendem a sacralizar determinada forma de pensar, constituindo-a em ídolo. Particularmente, entendemos que a realidade de qualquer situação é rica demais para que se excluam dela todos os elementos pertinentes, ou mesmo alguns deles. Uma análise mais tranquila e isenta de ânimos poderá nos levar ao reconhecimento de pontos positivos e negativos nas posições extremadas. Assim, a sabedoria reside no fato de reconhecermos a tensão entre os polos opostos e de aprendermos com essa tensão. Alguns focos de tensão são assinalados a fim de evitarmos os seus extremos.

3.1 Pluralismo x Monolitismo – A realidade social e religiosa vivida por uma denominação como a nossa precisa entender as forças que atuam na sociedade externa em que está inserida e que interferem na vida interna do grupo religioso. A uma atitude de monolitismo (ou mesmo de monismo) devemos contrapor as forças atuantes de várias origens diferentes: histórica, geográfica, social, política, filosófica e teológica. À medida que crescemos como grupo social relevante em um contexto, mais ampla se percebe a forte influência de uma sociedade pluralista, em quase todos os sentidos.

Por outro lado, as tendências que pretendem levar-nos a uma atitude monolítica precisam ser devidamente interpretadas. O pluralismo e o monolitismo não serão de todo ruins se os entendermos como forças atuantes em uma dinâmica social. Se os colocarmos numa situação de tensão entre os opostos, parece que os resultados positivos hão de se fazer presentes.

3.2 Transcendência x Imanência – Esta é uma antiga controvérsia teológica. Houve períodos, na história da igreja, em que um dos polos assumiu a preponderância (pelo menos em determinados países). A mensagem de que somos porta-vozes é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente. Jesus Cristo é **Deus-homem e homem-Deus**. O Evangelho fala de uma salvação escatológica que começa a se manifestar a partir da história. Não podemos falar aos homens como se anjos fossem. A mensagem cristã somente terá relevância para o homem se esta o atingir em seu dilema existencial. Nem sempre será fácil manter a tensão criadora entre esses dois polos. Mas a nossa missão exige que se faça o esforço,



constantemente, sob pena de não termos sido fiéis à ação que o próprio Cristo nos deixou como modelo.

3.3 Individualismo x Corporativismo – Os batistas têm sido, ao longo da história, conhecidos como pessoas que deram grande valor ao princípio do individualismo. Mas não se pode perder de vista o aspecto corporativo da fé. Não podemos nos perder no excesso de individualismo, tampouco em uma imersão no todo, cuja consequência será a despersonalização do indivíduo. Isso vale para pessoas e para instituições. Também essa tensão há de ser mantida, quer se considere indivíduo dentro do grupo, quer se refira a este em relação aos demais grupos confessionais. Não estamos falando de união, mas de uma atitude de diálogo proveitoso e frutífero que nos tem feito falta.

3.4 Visão Estática x Visão Dinâmica – A estrutura, por melhor que seja, não é um fim em si mesma. Ela é somente meio. Não se pode conferir-lhe uma força ou caráter estático. Todas as estruturas são provisórias. Quando a estrutura deixa de ser considerada como provisória, assume um aspecto demoníaco. Ao mesmo tempo, a estrutura há de demonstrar alguma estabilidade. Esta será necessária, do ponto de vista prático, a fim de se evitar uma fluidez exagerada nos meios operacionais do grupo. A visão estática *versus* visão dinâmica, quando observadas em tensão uma à outra, hão de produzir, como consequência, uma visão positiva da vida dos próprios crentes, que passarão a considerar a vida cristã de forma mais relevante.

3.5 Fé x Razão – Ao nos convertermos não somos solicitados a cometer suicídio intelectual. Deus nos formou com a razão. Somos seres racionais e morais. Quando fala de uma sabedoria do mundo que é loucura para Deus (I Co.1.18-31), a Escritura está se referindo àqueles que não reconhecem o senhorio de Cristo e o plano salvífico de Deus revelado em Jesus Cristo e na cruz do Calvário. Mas a fé não é contrária à razão. Só há litígio entre essas duas posturas quando se verifica uma distorção de perspectiva.

A fé pode bem ser compreendida como uma perspectiva dentro da qual a razão opera. Ela não colide com a razão, nem a razão com a fé. Porém, muitas atitudes que são atribuídas à fé merecem uma análise mais demorada. Da mesma forma, algumas conclusões que nos são colocadas por um prisma tão somente racional são insatisfatórias. A um misticismo exagerado devemos contrapor uma análise mais objetiva dos fatos. A um racionalismo extremado devemos apontar os desafios da fé. A tensão entre esses dois polos pode e deve ser criadora.

3.6 Ortodoxia x Heterodoxia – Este, talvez, seja um dos pontos de mais difícil aceitação. Como mantermos uma tensão criadora entre ortodoxia e heterodoxia?

Não deveria a heterodoxia ser eliminada de imediato? Aparentemente, sim. Entretanto, se levarmos em conta que a teologia é tarefa realizada pelo homem e, por isso, não tem caráter final nem absoluto, necessário se faz admitir, pelo menos para fins de análise, que as propostas feitas a partir de uma postura não ortodoxa deveriam ser submetidas a exame antes de uma condenação apressada.

A história do pensamento cristão nos dá conta de que o conceito de ortodoxia foi construído a partir de uma concepção de maioria, nas decisões dos concílios. Alguns chegam mesmo a preferir o conceito **ortopraxia**, em lugar de ortodoxia. Mas, talvez seja importante lembrar que, na história da revelação cristã, indivíduos tiveram que se levantar sozinhos contra uma multidão e até mesmo uma nação (vejam-se os relatos do profeta Elias, dos profetas menores e alguns incidentes na vida dos apóstolos e da igreja primitiva, como exemplos de que nem sempre a maioria expressa, necessariamente, a vontade de Deus).

Nosso critério deajuizamento teológico deve ser sempre o da revelação de Deus consubstanciada na Escritura Sagrada e teologicamente interpretada à luz da direção do Espírito Santo (Jo.16.6). Não um voto de maioria. O conceito, tantas vezes mencionado em jornais denominacionais e nos plenários de assembleias convencionais, de que Deus fala pela maioria, baseia-se em um pressuposto muito utilizado pelos católico-romanos, qual seja, **vox populi, vox Dei** (a voz do povo é a voz de Deus). Entendemos que em um organismo social como a Convenção Batista Brasileira há de existir meios de representação que possibilitem a tomada de decisões pelo grupo com tal. Mas não podemos, pura e simplesmente, identificar tais decisões como sendo a vontade expressa de Deus.

Quantos, a exemplo do autor deste texto, não têm se decepcionado com as manobras que são feitas nos bastidores convencionais a fim de se assegurar que determinadas decisões sejam tomadas. Seria precário assumir de modo tranquilo que tais decisões sejam a expressão legítima de ortodoxia cristã ou da vontade de Deus. Onde foram parar os nossos valores morais bíblicamente fundamentados? Ou será que já assumimos a postura de que “os fins justificam os meios?”

É neste ponto que entendemos a função da heterodoxia. Tomamos o termo não no sentido de uma doutrina já negada e condenada pelo grupo, mas de uma tendência em analisar os fundamentos dos conceitos aceitos ou que estejam em vias de serem canonizados pelo grupo. A heterodoxia é vista, aqui, no sentido etimológico de **hairesis** (ou heresia). **Hairesis**, inicialmente, é apenas uma perspectiva colocada de modo diferente. Posteriormente, quando o grupo se pronuncia contra tal perspectiva é que o termo passa a assumir um conceito negativo por todos conhecido. A **heterodoxia**, assim considerada em sua base etimológica,

é um dos fatores que auxiliam na determinação da própria ortodoxia. O grupo confessional só tem a ganhar, quando sabe manter a tensão entre esses dois polos de modo sábio e equilibrado (ver Fp 3.15,16).

O Dr. Reinaldo Purim costumava citar o teólogo do século XIX, Augusto Sabatier, com relação a esse problema. Sabatier faz, em sua obra **Filosofia da Religião**, uma analogia entre o que se passa (ou deveria se passar) na formação doutrinal de um grupo confessional qualquer e o ato de andar de um indivíduo. Afirmava, esse teólogo, que para andar é preciso que o indivíduo se desequilibre e se equilibre constantemente. Ao dar um passo, a pessoa promove uma desestabilização do seu corpo. O desequilíbrio é seguido de uma ação contrária de equilíbrio e, como resultado, temos o movimento. Assim, a tensão entre a ortodoxia e a heterodoxia pode manter um grupo confessional em movimento constante e dinâmico. É bom que lembremos, também, que a ortodoxia, quando vista como um fim em si mesmo, pode transformar-se em letra morta. “A letra mata, mas o Espírito vivifica” (2 Co.3.6). A vida interior do grupo é mantida em um nível elevado de dinamismo quando se consegue manter a tensão entre essas duas forças.

Vale a pena recordar o que Jesus ensinou sobre qual deveria ser a nossa atitude para com as ideias novas (e diferentes). Ele utilizou a figura dos odres e do vinho. O odre novo representa a pessoa de mente aberta o bastante para receber uma ideia diferente para fins de análise. A **ideia** é comparada ao **vinho novo**, que, fermentando, promove a dilatação do odre pelos gases que forma. A **fermentação** representa o processo mesmo de análise. Parece que ainda não aprendemos a lição dos odres (veja Mateus 9.14-17) com Jesus Cristo.

Parece que não entendemos a recomendação de Paulo aos crentes em Tessalônica, sobre o analisar tudo e reter o bem (1 Tes 5.21). O que Paulo nos recomenda não é uma atitude **dogmática**, por si mesma fechada e absoluta, mas uma atitude **dokimática** (o verbo **dokimazo** no grego significa analisar). As palavras são idênticas, mas as atitudes e consequências são radicalmente diferentes. Uma fecha a questão, outra abre.

O Mestre nos ensinou que o Espírito nos guiaria a toda a verdade (Jo 16.13). Qual o receio de encarar o processo? Se temos consciência de nossa herança histórica da fé (nossa tradição batista) e se já a assumimos conscientemente, qual o receio de aceitar pontos de vista diferentes para fins de análise?

A única atitude adequada para com a verdade de Deus revelada no Filho é a humildade, pois nesse terreno, nós, como Moisés na visão da sarça, encontramos-nos

em terreno sagrado. Qualquer pretensão de se haver esgotado a verdade de Deus numa formulação doutrinal deveria soar aos nossos ouvidos como uma inversão total de valores, em que a criatura se proclama como criador. Por outro lado, a humildade há de produzir o seu fruto constante de nos levar a um “crescimento na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (2Pe 3.18).

Ao concluirmos esta análise, pretendemos ter levado o leitor a uma reflexão sobre a vida denominacional. Cada leitor deverá contrapor, aos pontos aqui assinalados, as suas próprias observações. Pessoalmente, cremos que mais análises precisam ser feitas sobre a vida, a fé, o comportamento do povo batista. Somente a reflexão sobre nossa própria conduta como pessoas e como grupo denominacional, sob a direção do Espírito Santo, poderá ensejar que sopros novos do Espírito sejam sentidos. As vitórias alcançadas devem ser tributadas à graça e ao poder de Deus. As falhas, à nossa miopia espiritual.

Em nosso caminhar como membros de uma mesma família-de-fé, nossa atitude básica de uns para com os outros deveria ser a do **amor**. cremos que, respeitadas as divergências de método e de perspectivas, todos temos um só objetivo: o de promover a expansão da proclamação da Boa-Nova do Reino de Deus na face da terra através da proclamação das boas-novas da salvação por Cristo Jesus. As controvérsias e divergências podem ser estabelecidas em vários pontos, especialmente em nível intelectual e interpretativo. Mas, **no amor, jamais haverá divergências entre nós**. É através do amor que a unidade interna há de ser fortalecida, a despeito de quaisquer divergências que possam ocorrer em relação à metodologia que utilizamos.

Também deve ser dito que nossa preocupação, como autor, foi a de falar em tese. Trabalhando já há alguns anos em pesquisa social, pretendemos colocar, para fins de análise, essas perspectivas e tendências, visando contribuir para uma reflexão do povo batista. Não nos moveu qualquer sentimento de caráter pessoal, mas, tão somente, a preocupação de identificar os principais componentes que possam vir a constituir problemas para a vida do povo batista no Brasil. Como salientado, a análise não pretende ser completa. É apenas uma análise que se submete à consideração dos leitores para que seja enriquecida (ou mesmo rejeitada). O acerto ou desacerto de tais perspectivas somente o futuro há de revelar.



NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A Revista Brasileira de Teologia recebe artigos em fluxo contínuo. Todavia, só serão aceitos artigos que seguirem as normas de publicação abaixo.

1. QUANTO AOS ARTIGOS

a) Características: Os artigos devem ser escritos em Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço 1,5 e margens 2,5 (nos 4 lados). As notas de rodapé devem ser escritas na fonte Times New Roman, tamanho 10, espaço simples. Todos os artigos deverão conter um resumo em português de no máximo 10 (dez) linhas e 5 palavras chaves. As palavras em grego, hebraico ou em outra língua diferente do português devem ser transliteradas. Cada artigo deve trazer, em nota de rodapé, o nome completo do autor, sua titulação acadêmica (incluindo a instituição), a instituição à qual está ligado e um breve currículo acadêmico.

b) Extensão: Os artigos devem ter entre 10 (dez) e 25 (vinte e cinco) laudas e as resenhas entre 4 (quatro) e 8 (oito) laudas.

c) Apresentação da revista: A ordem dos será alfabética dos sobrenomes dos autores, dentro de uma das seções correspondentes.

d) Forma de envio: Os artigos devem ser enviados por e-mail para coordenacao@seminariodosul.com.br

e) Normas técnicas: Os artigos obedecem, na sua estrutura formal, às Normas Técnicas (ABNT) sobre documentação, no que forem aplicadas.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS:

Um autor

SOBRENOME, Nome. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Dois autores

SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Três autores

SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Mais de três autores

SOBRENOME, Nome et al. Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Organizador e Editor

SOBRENOME, Nome (Org.). Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

SOBRENOME, Nome (Ed). Título. Estado: Editora, Ano da Publicação.

Bíblia

BÍBLIA. Língua. Título da Bíblia. Cidade: Editora, Ano da Publicação.

Artigo de revista

SOBRENOME, Nome. Título do Artigo. Nome da Revista. v., n., páginas, período, ano.

Artigo de revista eletrônica

SOBRENOME, Nome. Título do Artigo. Nome da Revista, Cidade, período, ano. Disponível em: Acesso em: data do acesso.

Artigo de jornal diário

SOBRENOME, Nome. Título. Nome do Jornal, Cidade, data, Caderno, página.

2. QUANTO AO AUTOR

a) Cada autor, dentro dos limites da proposta da revista, tem a liberdade para abordar áreas ou temas de seu interesse, ficando sob sua inteira responsabilidade as opiniões expressas, que podem não ser, necessariamente, as do Conselho Editorial.

b) Cada autor deve garantir a originalidade do artigo, não infringindo qualquer direito autoral ou outro direito de propriedade de terceiros.

c) O autor deve portar, no mínimo, título de mestre.

