

summa
SAPIENTIAE

n. 1, ano 2018 - 2º semestre



FACULDADE
INTERNACIONAL
CIDADE VIVA



FACULDADE
INTERNACIONAL
CIDADE VIVA

summa
SAPIENTIAE



FACULDADE
INTERNACIONAL
CIDADE VIVA

A Revista Summa Sapientiae é a publicação oficial da Faculdade Internacional Cidade Viva e reflete o compromisso desta instituição na disseminação de um debate acadêmico atualizado e de alta qualidade na área das Ciências Humanas. A Revista enfatiza temas de Teologia e de áreas afins.

Editor-Chefe

Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Editores Adjuntos

Ms. Thiago de Medeiros Dutra, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Conselho Editorial

Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha, *Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Dr. Sérgio Augusto de Queiroz, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Dr. Cleverton Rodrigues Fernandes, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Dra. Maria Marconiete Fernandes, *Centro Universitário de João Pessoa, Brasil*

Dra. Josevânia da Silva, *Universidade Estadual da Paraíba, Brasil*

Dr. Edward Jown Stetzer, *Billy Graham Center, EUA*

Dr. Craig Ott, *Trinity Evangelical Divinity School, EUA*

Ms. Guilherme de Carvalho, *L'Abri Fellowship Brasil, Brasil*

Ms. Franklin Ferreira, *Seminário Martin Bucer, Brasil*

Ms. Jonas Madureira, *Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Brasil*

Ms. Josemar Jeremias Bandeira de Souza, *Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Ms. Fabiana Josefa do Nascimento Sousa, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Presidente Sistema Cidade Viva

Sérgio Augusto de Queiroz

Diretor - Fundação Cidade Viva

James Crisi

Diretor - Faculdade Cidade Viva

Thiago de Medeiros Dutra

Projeto Gráfico

Ewerton Henrique Patrício

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca da FICV

Revista Summa Sapientiae. / Faculdade Internacional Cidade Viva, Curso de Teologia. – V. 1, n. 1 (nov. 2018). João Pessoa: FICV, 2018.

Semestral.

1. Teologia - Periódico. 2. Cosmovisão cristã. I. Faculdade Internacional Cidade Viva - FICV.

CDU 27-1:316.75

Ficha catalográfica elaborada por Tirza Egito Rocha de Souza CRB - 15/0607

Índices para catálogos sistemáticos:

- | | |
|------------------------------------|--------|
| 1. Teologia Cristã | 27-1 |
| 2. Aspectos da cultura: Cosmovisão | 316.75 |

EDITORIAL	06
ARTIGOS	
COSMOVISÃO CRISTÃ E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO PARA A COMPREENSÃO DA CRISE AMBIENTAL <i>Joel Silva dos Santos</i>	08
REFLEXOS DO CONSUMISMO NO CUSTEIO DO REINO DE DEUS: UMA DISCUSSÃO SOB A ÓTICA DA COSMOVISÃO CRISTÃ <i>Rachel Ferreira Moreira Leitão</i>	28
TENDE BOM ÂNIMO: ANSIEDADE, DEPRESSÃO E TEOLOGIA PRÁTICA CRISTÃ <i>Sérgio da Cunha Falcão</i>	60
A FENOMENOLOGIA DAS RELIGIÕES E A RELAÇÃO DE SACRIFÍCIO ENTRE OS ADEPTOS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE <i>Saulo Duarte Lima Ribeiro</i>	78
A SOBERANIA DAS ESFERAS EM DOOYEWEERD: UMA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE DOS LIMITES DO DISCURSO JUDICIAL <i>Anderson Barbosa Paz</i>	98
INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO REFORMACIONAL DE HERMAN DOOYEWEERD <i>Davi Tavares Viana</i>	116
OS BATISTAS E O CRESCIMENTO EVANGÉLICO <i>Adair Nelo Pereira; Maria do Socorro Freire de Sá</i>	140
A TEOLOGIA EDUCACIONAL DA REFORMA PROTESTANTE: EDUCAÇÃO EM LUTERO E O CENÁRIO DA MODERNIDADE <i>Elton Roney da Silva Carvalho</i>	166
UMA ANÁLISE MULTIDIMENSIONAL DA PRÁTICA DO PROSELITISMO NO ENSINO RELIGIOSO FRENTE AO ART. 33 DA LDB <i>Gustavo Leite Castello Branco</i>	186
O MUNDO CAÍDO: UM CONCEITO ANALÍTICO PARA O PECADO <i>Idílio Oliveira de Araújo</i>	204
THE CHARISMATIC & THE SOCIAL PROPHETIC MINISTRY IN THE LIFE OF THE PROPHET ELISHA <i>Fábio Barreto Motta</i>	222

EDITORIAL

Apresentamos aos leitores a Revista Summa Sapientiae, uma publicação semestral da Faculdade Internacional Cidade Viva.

A revista reflete o compromisso desta instituição na disseminação de um debate acadêmico atualizado e de alta qualidade, fruto de pesquisa e pensamento crítico, à luz da cosmovisão cristã. Busca ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo, propagando o conhecimento produzido pelas academias de teologia.

Agradecemos, primeiramente, a Deus por ter permitido a construção deste sonho acadêmico. Somos gratos também àqueles que contribuíram para produção desta primeira edição.

A Revista publica textos inéditos na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia. Nesta edição oferecemos aos leitores textos sobre cosmovisão cristã, discussões permeadas pelo pensamento de Herman Dooyeweerd, fenomenologia das religiões, reforma protestante, ensino religioso, entre outros.

O artigo de Joel Silva Santos nos leva a considerar que uma visão distorcida/dualista do pensamento cristão ao longo da Idade Média, fundamentada em Platão e Aristóteles, comprometeu o envolvimento dos cristãos pela causa ambiental e o seu real entendimento. Desta forma, o resgate de uma cosmovisão bíblica reformada, com base na escola de pensamento neocalvinista e o surgimento da ecologia profunda, vem contribuindo para o debate ecológico contextualizado e holístico, além do engajamento da comunidade cristã e sociedade em geral no enfrentamento da crise ambiental e promoção da sustentabilidade ambiental.

Já a produção de Rachel Ferreira Moreira Leitão analisa a influência do consumismo, enquanto narrativa pós-moderna, no modo de vida do cristão na atualidade e os reflexos desta influência no cumprimento do chamado missional da Igreja e no custeio da implantação do Reino de Deus.

Sérgio da Cunha Falcão discute sobre a relação entre ansiedade, depressão e teologia prática cristã. Para tanto, mostra que a cosmovisão pós-moderna de relativismo ético, fuga de metanarrativas estruturantes e até de anticristianismo, além de um paradoxal misticismo religioso, tem trazido à humanidade um vazio existencial profundo.

E Saulo Duarte Lima Ribeiro trata sobre a fenomenologia das religiões e a relação de sacrifício entre os adeptos da teologia da prosperidade. Neste sentido, defendeu que para esta teologia, o sacrifício necessariamente resulta em recompensa espiritual e material para o fiel, sendo então o sacrifício incentivado e a tal conquista celebrada e proclamada na comunidade de fé à qual o mesmo pertence.

Anderson Barbosa Paz retrata a ideia de “Soberania das Esferas” do jurista holandês Herman Dooyeweerd como uma contribuição no estabelecimento de um limite ao ativismo judicial em uma sociedade plural.

Continuando com a perspectiva de Herman Dooyeweerd, Davi Tavares Viana apresenta como o pensamento dooyeweerdiano seria uma possível solução para a polaridade existente na filosofia política entre o poder político e a justiça. Nesta seara, demonstra que este pensamento pode contribuir para a reflexão filosófica fundamental acerca da origem do homem e sua finalidade dentro de um sistema cósmico absolutamente coerente em sua infinita diversidade.

Adair Nelo Pereira e Maria do Socorro Freire de Sá trazem um estudo sobre o crescimento evangélico mostrado nos últimos Censos do IBGE, com destaque para os evangélicos de missão, tentando explicar as razões do aumento numérico dos batistas.

Elton Roney da Silva Carvalho se propôs a discutir as características da reforma protestante, sua relação com a Modernidade e como as ideias educacionais de Lutero podem oferecer competências para uma atuação cristã diferenciada diante do cenário da Modernidade.

Gustavo Leite Castello Branco apresenta a questão do proselitismo como um fenômeno intrínseco às religiões em geral e como elemento integrante da própria espiritualidade dos chamados “monoteísmos históricos”. A partir do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases empreende uma análise multifocal da vedação de proselitismo no Ensino Religioso ministrado em instituições públicas.

Idílio Oliveira de Araújo desenvolve o conceito analítico de pecado, não como um ato, mas como um percurso, com suas atenuantes, agravantes e consequências. Assim, ilustra o tema descrevendo a visão de John Piper sobre a graça futura e a sua relação com um dos elementos do conceito de pecado bem como a resposta de Zaffaroni sobre conduta humana.

Por último, Fábio Barreto Motta, com uma contribuição totalmente em inglês, por meio da análise da vida e do ministério do Profeta Eliseu, verifica as abordagens dos ministérios carismático e social, mostrando que existe uma forte tensão entre o Cristão “espiritual” e o Cristão “socialmente comprometido”.

Desta forma, desejamos a todos os leitores um tempo de enriquecimento intelectual e aprimoramento do pensamento crítico.

Boa leitura!

Prof. Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva
Editor Científico da Revista Summa Sapientiae



COSMOVISÃO CRISTÃ E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO PARA A COMPREENSÃO DA CRISE AMBIENTAL

*CHRISTIAN AND ECOLOGY COSMOVISION:
A NECESSARY DIALOGUE TO UNDERSTAND
THE ENVIRONMENTAL CRISIS*

Joel Silva dos Santos¹

¹ Doutor em Recursos Naturais pelo PPGRN da UFCG; Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pelo PRODEMA/UFPB; Bacharel e Licenciado em Geografia pela UFPB; Professor Adjunto da UFPB/ Campus IV vinculado ao Departamento de Engenharia e Meio Ambiente; Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente\PRODEMA\UFPB. Email: joelgrafia.santos@gmail.com

RESUMO

A crise ambiental ultrapassa os limites da ciência ecológica, pois ela pode ser entendida como uma crise de civilização com aspectos políticos, sociais e econômicos. A sua compreensão requer um olhar contextualizado, holístico e integral sobre a sociedade humana e a Criação. Dessa forma, uma visão distorcida e dualista do entendimento da estrutura criacional e de sua extensão pode comprometer a visão interdisciplinar e profunda (aspectos éticos e morais) dos problemas ambientais que afetam a sociedade pós-moderna. Sendo assim, é diante deste contexto que este artigo se insere, tendo como objetivo principal, verificar a contribuição de uma cosmovisão bíblica reformada e da ciência ecológica profunda na compreensão dos problemas ambientais e na promoção da sustentabilidade ambiental. Para a realização da pesquisa, inicialmente foi feito um levantamento bibliográfico a respeito da temática em questão: ecologia e cosmovisão cristã. Posteriormente, foram desvelados alguns pressupostos do humanismo confessional que possibilitaram a revolução técnico-científica e o surgimento de uma ciência experimental e cartesiana. Em seguida, foram verificadas as categorias teológicas: Criação, Queda e Redenção, basilares no pensamento cristão reformado neocalvinista e os pressupostos da Ecologia Profunda para se chegar a uma compreensão integral e holística da crise ambiental e de seus desdobramentos na sociedade pós-moderna. A pesquisa revela que uma visão distorcida dualista do pensamento cristão ao longo da Idade Média fundamentada em Platão e Aristóteles comprometeu o envolvimento dos cristãos pela causa ambiental e o seu real entendimento. A ciência moderna experimental com seus pressupostos racionais e desenvolvimentista contribui diretamente para degradação ambiental e a separação (dicotomia) homem e natureza. O resgate de uma cosmovisão bíblica reformada, com base na escola de pensamento neocalvinista e o surgimento da ecologia profunda, contribuem para o debate ecológico contextualizado e holístico, além do engajamento da comunidade cristã e sociedade em geral no enfrentamento da crise ambiental e promoção da sustentabilidade ambiental. O diálogo salutar entre fé (teologia pública) e ciência (ecologia profunda) estabelece bases epistemológicas para a busca de uma sociedade economicamente viável, socialmente justa e ecologicamente sustentável.

PALAVRAS-CHAVE

Cosmovisão Cristã Reformada, Ecologia Profunda, Pensamento sistêmico.

ABSTRACT

The comprehension of the environmental crisis needs a contextualized, holistic and integral view about the human society and its relation with the Creation. A distorted and dualistic view of the understanding of the creational structure and its extension can compromise the interdisciplinary and profound view (ethical and moral aspects) of the environmental problems that affect postmodern society. It is in this context that this article is inserted, with the main objective of verifying the contribution of a Reformed biblical worldview and the deep ecological science in the understanding of the environmental problem. For the accomplishment of the research, initially a bibliographical survey was made on the subject in question and unveiled some assumptions of confessional humanism. Then the theological categories: Creation, Fall, and Redemption were found, basilar in reformed Christian thought neocalvinist and the presuppositions of Deep Ecology. The research reveals that a distorted \ dualistic view of Christian thought throughout the Middle Ages has compromised Christians' involvement in the environmental cause. Experimental modern science with its rational and developmental presuppositions contributes to environmental degradation and the separation (dichotomy) of man and nature. The revival of a reformed biblical worldview and the emergence of deep ecology contribute to understanding the environmental crisis.

KEYWORDS

Christian Reformed Worldview, Deep Ecology, Systemic Thought.

1. INTRODUÇÃO

Para Wilson (2008, p. 13): “A religião e a ciência são as duas forças mais poderosas do mundo”. Elas têm o poder de influenciar milhares de pessoas em torno de vários ideais. E dentre os vários ideais da humanidade, encontra-se a necessidade urgente de resolver três questões criadas pela ordem humanística vigente que

transforma tudo em mercadoria, da natureza ao sexo e afeta toda a ordem criacional. Essas três questões são problemáticas, pois colocam em xeque a sobrevivência do próprio homem no planeta Terra e são imprescindíveis para a solução da crise ambiental. São elas: a exaustão dos recursos naturais; a (in)sustentabilidade ambiental e a injustiça social (BOFF, 1999). Infelizmente, o antropocentrismo da cultura moderna e uma visão míope e dualista do pensamento cristão ao longo dos vários séculos da tradição teológica, são apontados por muitos pensadores das ciências ambientais, como fatores responsáveis pela crise ecológica civilizacional que contribuem para o aparecimento de outras problemáticas da civilização humana: desigualdade social, doenças, crises econômicas.

Séculos de tradição teológica cristã influenciada pela filosofia pagã, geraram uma compreensão do cosmos dualista, ou seja, dicotomizada em duas esferas distintas: a esfera espiritual e a esfera material. Dessa forma, os cristãos, especialmente do Ocidente, passaram a enxergar o mundo através de dois andares, seguindo a lógica do sagrado e do profano. Com isso, a fé cristã foi relegada à esfera privada e o humanismo consolidou sua influência na esfera pública mudando a direção das diversas estruturas criacionais: instituições de ensino, ciências, artes, música, negócios etc. Tal concepção explica, pelo menos em parte, a omissão da igreja no engajamento ao debate e solução da crise ambiental, tendo em vista, que na concepção de uma teologia medieval aristotélica e platônica, a salvação representa uma fuga desse mundo e não o enfretamento dessas questões para restaurar a ordem criacional gerada.

De modo semelhante, a ciência moderna pautada no progresso, na racionalidade humana, na tecnologia e no crescimento econômico, tem o método científico-experimental como base para o conhecimento das leis naturais e a exploração e domínio da natureza. A crença no crescimento econômico e no bem-estar promovido pela revolução técnico-científica, gerou uma sociedade de consumo e autônoma (razão divorciada da fé) desvinculado da Palavra sustentadora de Deus e das normativas para a conduta social. Dessa forma, o sentido primeiro da estrutura criacional foi distorcido, e a criação passou a ser vista como uma fonte inesgotável de recursos naturais para atender o aumento da produção e consumo desenfreado. Com isso, emerge

a crise ambiental e seus desdobramentos, pois num mundo limitado não pode haver crescimento ilimitado (JUNGES, 2001).

Diante deste cenário, se agravaram os problemas ambientais e a capacidade de suporte do Planeta Terra foi ultrapassada com o aumento da população e do consumo desenfreado. Dessa forma, os sistemas ambientais estão, muitos deles, funcionando hoje no limite do colapso ecológico. Estudo realizado e publicado pela Revista *Science* em 2015 denominado Os limites planetários: um guia para o desenvolvimento humano num planeta em mutação, revelam que dentre as nove dimensões centrais para a manutenção da vida na Terra, quatro dessas dimensões já estão comprometidas e as demais encontram-se em processo de degradação: mudanças climáticas, perda da biodiversidade, diminuição da camada de ozônio, acidificação dos oceanos, fluxos biogeoquímicos alterados, mudança no uso do solo, uso global da água doce, concentração de aerossóis atmosféricos, introdução de novos materiais sintéticos na natureza (BOFF, 2015).

Tais cenários comprometem a qualidade de vida e a sobrevivência de milhares de pessoas, especialmente as mais vulneráveis socialmente, que dependem diretamente das atividades primárias para o seu sustento. A degradação dos recursos naturais, a desertificação, o degelo, a crise hídrica, a perda da biodiversidade, a poluição do ar e dos mananciais de água doce no mundo, são marcas deixadas pela civilização moderna e de um modelo socioeconômico que destituiu a criação do seu plano original transformando-a em um simples depósito de insumos para alimentar a sociedade consumista e materialista fundamentada no humanismo racional, natural e científico.

Sendo assim, é diante deste contexto que este artigo se apresenta, tendo como objetivo principal verificar a contribuição de uma cosmovisão bíblica reformada na compreensão dos problemas ambientais e na promoção da sustentabilidade ambiental. A pesquisa também procura estabelecer a relação entre ecologia profunda e cosmovisão cristã reformada. O trabalho parte da seguinte hipótese: As categorias teológicas Criação, Queda e Redenção são norteadoras para a formação e compreensão de uma cosmovisão bíblica coesa e integral, que contribui para o pensamento ecológico pós-moderno, convergindo com a ecologia profunda e social.

2. A CRISE AMBIENTAL E SEUS DESDOBRAMENTOS

A história da sociedade humana testemunha o aumento contínuo dos impactos ambientais gerados pelas atividades antrópicas sobre o meio ambiente. A partir das civilizações primitivas, constata-se que as atividades de extração dos recursos naturais jamais retrocederam. Na verdade, elas foram cada vez se intensificando com o desenvolvimento de novas descobertas técnico-científicas impulsionadas pela Revolução da Ciência Moderna e o surgimento da Revolução Industrial no século XVIII na Inglaterra. Afirma Wilson (2008, p. 19): “Que a civilização foi alcançada como resultado de uma traição à natureza”. Para ele, segundo a compreensão do paradigma da modernidade, pautado no desenvolvimento econômico ilimitado, até o século presente, a natureza parecia infinita e a pauperização da fauna e da flora eram justificadas em nome do progresso.

Nesse sentido, a extração e o consumo dos recursos naturais se intensificaram e as consequências da degradação ambiental ganharam proporções sem precedentes. Tais problemas foram atribuídos à complexidade dos processos de produção e o desenvolvimento econômico ocorrido no decorrer da história da humanidade. Dessa forma, verifica-se claramente que a crise ambiental passa a ser intensificada a partir da Modernidade com o advento da ciência experimental e o “controle” e exploração da natureza. Com a Revolução Industrial, o aumento da produção e a necessidade de um mercado consumidor emergente, intensificaram-se à extração dos recursos naturais, e consequentemente, os diversos impactos ambientais. A moderna revolução técnico-científica e os pressupostos da modernidade – fé no progresso e na razão autônoma - promoveram a falsa ideia de que a vida material das cidades atreladas ao progresso e “felicidade” material seriam suficientes para a satisfação humana (WILSON, 2008).

Ao refletir sobre a crise ambiental e seus desdobramentos, Boff (2015) destaca que a Terra está doente e que o primeiro ser mais ameaçado hoje é o pobre. Segundo ele: 79% da humanidade vive no Grande Sul pobre; 1 bilhão de pessoas vivem em estado de pobreza; 3 bilhões de pessoas têm alimentação insuficiente; 60 milhões morrem anualmente de fome e 14 milhões de jovens abaixo de 15 anos morrem anualmente em consequência das doenças da fome. Face a esse drama, afirma o

autor, a solidariedade entre os humanos é praticamente inexistente. A maioria dos países afluentes sequer destina 0,7% de seu Produto Nacional Bruto (PNB), o preceituado pela ONU, em ajuda aos necessitados. O país mais rico, Estados Unidos, destina apenas 0,15% de seu PIB. Soma-se a isso a problemática dos imigrantes e refugiados ambientais nos países da Europa e recentemente nos Estados Unidos. Sendo assim, pode-se verificar que os desdobramentos da crise ambiental vão além da questão ecológica e transpõem fronteiras, pois a crise é planetária e humanitária.

Junges (2001) aponta, como um dos desdobramentos da crise ambiental, as chagas sociais que podem ser traduzidas na injustiça, violência e racismo. Tais chagas degradam o convívio humano e manifestam seus efeitos catastróficos no meio ambiente. Ou seja, os problemas ambientais são, ao mesmo tempo, as causas e consequências da distribuição desigual da renda e da exploração social. Dessa forma, afirmar o autor, torna-se imprescindível conjugar a preservação do ambiente natural com a ecologia humana e social.

Isso torna-se desafiador no contexto de um modo de produção e de uma cultura do capital que moldou a natureza da ciência econômica (economia clássica), que inicialmente zelava pela administração da casa (*oikos*), desde os clássicos gregos até o século XVIII. E que a partir de então, transformou a economia numa refinada e brutal técnica de criação a acumulação de riqueza (economia de mercado) desvinculada da ecologia (estudo da casa). O capitalismo como modo de produção e como cultura inviabiliza a ecologia ambiental e social (BOFF, 1999).

Mediante este cenário catastrófico da humanidade, a crise ambiental ganhou expressão pública e política a partir da década de 70 com a criação do PNUMA (Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente). A partir desta década, várias reuniões internacionais foram realizadas pela ONU (Organização das Nações Unidas) com o intuito de discutir a crise ambiental, o desenvolvimento econômico e o uso racional (sustentável) dos recursos naturais. Dessa forma, expressões como desenvolvimento sustentável e sustentabilidade ambiental passaram a fazer parte das grandes agendas de governos e das corporações. O debate ambiental sai do meio acadêmico e passa a incorporar a pautar das ONGS, Instituições financeiras,

corporações e população em geral. Pela primeira vez, o paradigma do modelo desenvolvimentista a qualquer preço é colocado em questão. Ou a sociedade repensa o modelo socioeconômico atual vigente, ou estamos diante de uma catástrofe socioambiental sem precedentes.

Apesar dos inúmeros avanços na pauta do discurso ambiental, muito ainda precisa ser feito, pois torna-se urgente uma visão sistêmica dos problemas ambientais e novos meios de ação política para enfrentá-los (BOFF, 2015). Faz-se necessário uma quebra de uma concepção de mundo baseada no progresso e na infinitude dos recursos naturais. A natureza humana é mais ampla e profunda do que qualquer desenvolvimento técnico-científico civilizacional (WILSON, 2008).

Diante deste contexto dramático, a ciência ecológica profunda e uma cosmovisão cristã bíblica reformada são chamadas a interceder por nós nesses tempos de incertezas e miopia. A nova ecologia deve ser compreendida como um saber de relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos em todos os momentos (BOFF, 2015). E nesse sentido, a cosmovisão cristã bíblica reformada reafirma a integralidade da ordem criada e contribui com o novo paradigma ecológico, contrariando assim, o pensamento dualista\fragmentado que influenciou por vários séculos o pensamento cristão ocidental e também dicotomizou o pensamento ambientalista, que por muito tempo enxergou o homem separado da natureza e suscitou uma ecologia “rasa”, meramente preocupada com as estruturas e funcionamento da casa (*oikos*) sem levar em consideração as relações sociais, econômicas, culturais e políticas que planejam e organizam a casa. O entendimento integral e abrangente das categorias teológicas Criação, Queda e Redenção torna-se central nessa cosmovisão reformada, tendo em vista, que o objetivo da salvação é salvar a criação corrompida do pecado, ou seja, restaurar não apenas o ser humano do pecado, mas também toda a ordem criada (WOLTERS, 2006).

3. O PARADIGMA DUALISTA\CARTESIANO NO PENSAMENTO CRISTÃO E NA CIÊNCIA MODERNA E SEUS DEDOBRAMENTOS NA CRISE ECOLÓGICA CIVILIZACIONAL

A compreensão da crise ambiental planetária requer múltiplos olhares e diálogos. Por isso, uma visão distorcida e fragmentada da realidade pode comprometer o real entendimento dos problemas ambientais e suas múltiplas faces de uma mesma moeda: social, econômico e ecológica. Dessa forma, a superação do pensamento dualista\cartesiano no pensamento cristão e científico torna-se urgente, pois a compreensão do mundo em “andares” proveniente da filosofia pagã e da modernidade, afetou diretamente a teologia e a ciência moderna que se tornou cartesiana, fragmentada, especializada e técnica, sem a compreensão integral e holística dos problemas da humanidade, dentre eles, a crise ambiental civilizacional.

Boas (2012) destaca que as igrejas cristãs, ainda arraigadas no pensamento dualista influenciado pela filosofia pagã de Platão e Aristóteles, pouco contribuem para o enfrentamento e o debate ambiental, pois seus fiéis são orientados a uma vida voltada para o Céu em detrimento da Terra. Indaga o autor: “Como pode um cristão se empenhar na responsabilidade ecológica se para ele a santidade se orienta exclusivamente para o Céu”? Do mesmo modo, a ciência moderna baseada na cultura do capital e na mentalidade do homem econômico, especialmente após a Revolução Industrial, reduz o cosmo a mera fonte de recursos naturais a serem explorados infinitamente para a nossa satisfação material através do consumo. Novamente, indaga o autor: “Como podemos nos sentir incomodados por algo que aparentemente nos beneficia?”.

Junges (2001) afirma que os problemas ecológicos questionam os próprios fundamentos da civilização moderna: individualismo, autonomia, ciência, técnica, industrialização, urbanização, consumismo e conforto. A compreensão do ser humano como referência e medida de todas as coisas está sendo criticada, porque criou um distanciamento e até uma oposição entre o humano e o natural. No mesmo sentido dessa compreensão, Goheen e Bartholomew (2016) afirmam que a fé no mito do progresso e nos fundamentos da civilização moderna tem diminuído à medida que o ocidente começou pouco a pouco a entender algumas evidências do seu fracasso: pobreza,

degradação ambiental, proliferação de armas, problemas psicológicos e problemas sociais e econômicos.

Infelizmente, por muitos séculos, o pensamento cristão foi influenciado e moldado pela filosofia grega. Os pensamentos de Platão e Aristóteles foram base para a elaboração de uma filosofia e teologia cristã na compreensão do mundo durante todo o período medieval. A dualidade na visão de compreensão do cosmos, o mundo das formas (ideias) e da matéria (natureza), sustentada em dois andares pelo pensamento desses dois filósofos, moldaram a sociedade ocidental por vários séculos com influência no pensamento científico e teológico do período medieval e moderno. Dessa forma, criou-se uma visão distorcida e míope da realidade no enfrentamento dos problemas da humanidade, dentre eles, a crise ecológica da civilização Pós-Moderna, e a compreensão integral e abrangente da ordem criacional.

Vale salientar, que no contexto do Período Medieval, a filosofia cristã Patrística (II – VIII), teve em Santo Agostinho o seu principal expoente. Influenciado por Plotino, Agostinho tenta realizar uma síntese do evangelho com o pensamento de Platão (neoplatonismo). Dessa forma, o elemento neoplatônico pagão, produziu uma orientação transcendental e vertical da compreensão da realidade separando esfera espiritual do mundo material. No contexto dessa interpretação do cosmos, a salvação era a libertação da alma de sua prisão corpórea, permitindo-lhe ascender a uma esfera superior, invisível e espiritual (GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016). Tal pensamento vai perdurar por todo o Período Medieval, pois na filosofia cristã Escolástica (IX – XVIII), Tomás de Aquino influenciado por Aristóteles elabora um sistema de pensamento baseado em dois andares onde é possível encontrar uma divisão entre o secular e o sagrado. Nos dois andares de Aquino existem a esfera espiritual (alma, igreja, vida cristã, Teologia) e a esfera material (corpo, sociedade, vida cultural, Ciência). Com Aquino, afirmam Goheen e Bartholomew (2016) a razão permanece subordinada a fé, mas uma nova definição de razão é introduzida, pois agora ela serve para examinar as leis da natureza\criação e das sociedades humanas. Enquanto em Agostinho a razão estava subordinada à fé, em Aquino a razão foi se divorciando da fé.

Dessa forma, nos séculos subsequentes o andar de cima foi cada vez mais se separando do andar de baixo e a maior parte da vida humana seria separada da autoridade de Deus e do poder do evangelho. Nascia assim, uma natureza autossuficiente divorciada da Palavra sustentadora de Deus e uma sociedade humana autônoma. O indivíduo tornou-se escravo de si mesmo, ou seja, de sua individualização e “liberdade”. Dessa forma, estavam lançadas as sementes da ciência moderna, do humanismo confessional, e conseqüentemente da separação homem/natureza com as bases da ciência instrumental/experimental (GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016).

Lançadas as bases da ciência instrumental moderna, a Criação passa a ser vista meramente como insumo para a crescimento econômico ilimitado e o progresso humano. As leis naturais inerentes a Criação são “descobertas” com o instrumental da ciência moderna, e posteriormente, a natureza passa a ser explorada pelo aparato técnico-científico desenvolvido na revolução científica, que passa a ser subserviente ao modelo socioeconômico vigente, que prega a prosperidade material e resolução de todos os problemas via crescimento econômico. A ciência passa a ser a “solução” e a “religião”, para muitos que enxergam nesse novo paradigma baseado na racionalidade humana, no progresso e desenvolvimento econômico, a solução para os problemas da humanidade.

Como bem afirma, Junges (2001), enquanto para o Gregos no período clássico havia uma diferença básica entre ciência (conhecimento do equilíbrio e da harmonia do mundo) e técnica (saber instrumental e empírico sobre questões de aplicação pragmática), pois o saber científico era superior e estava diretamente atrelado ao interesse intelectual da compreensão do cosmos sem objetivar interesses concretos e ou aplicabilidade, na ciência moderna, o conhecimento científico precede o aperfeiçoamento da técnica para fins de exploração da natureza, o que ocorre mais tarde com a Revolução técnico-científica. Tal desenvolvimento foi possível pela transição da concepção clássica (ciência contemplativa) para a concepção moderna (ciência ativa).

Ainda na concepção de um mundo dualista (de dois andares) e agora pautado pelo paradigma da ciência moderna, o inglês Francis Bacon compreende que a reconciliação do relacionamento com Deus é tratada pela religião por meio da fé. E

que, o domínio da natureza ordenado por Deus no Éden, se reconciliaria através da ciência e tecnologia. Complementando o método empírico e experimental de Bacon, Descartes apresentava um método racionalista matemático e Newton consolidaria o método científico que originaria as ciências naturais e mais tarde a dicotomia entre ciências humanas e naturais, o que dificultaria a compreensão integral do cosmos. (GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016). Nesse contexto, a natureza não é mais uma realidade a ser conhecida em si mesma, ou contemplada, mas uma realidade na qual o ser humano deve intervir para seu próprio interesse e deleite. (JUNGES, 2001). Daí surge a crise ambiental moderna e seus desdobramentos.

Dessa forma, a crise ecológica dá lugar ao questionamento dos paradigmas que sustentam a ciência moderna compartimentada, dicotomizada e instrumental sem uma visão de conjunto da realidade. Faz necessário um conhecimento que seja holístico, interdisciplinar e coeso que dialogue com as diversas áreas do conhecimento.

Os paradigmas que sustentaram a modernidade e o pensamento cristão dualista (profano e sagrado) são colocados em questionamento, pois a tradição cristã de dois “andares”, a autonomia do indivíduo, a fé na racionalidade humana, no progresso e na ciência, criaram um modelo de sociedade antropocêntrica, descartável e hedonista que contribuíram diretamente para a crise ambiental planetária. Assim, não se fica nem na heteronomia da tradição, nem na autonomia da modernidade, mas no niilismo da Pós-Modernidade. (BOAS, 2012).

Nesse sentido, cosmovisão cristã reformada e ecologia profunda são essenciais para a compreensão desta realidade complexa e integral, pois faz-se necessário a superação do paradigma mecanicista da ciência moderna para uma ciência relacional e interdisciplinar. Da mesma forma, é preciso superar o paradigma dualista de dois andares e caminhar rumo a uma teologia coesa e integral que dialogue em categorias científicas e teológicas rumo a um campo de conhecimento público que possa afetar todas as esferas da sociedade. Dessa forma, ciência e fé precisam urgentemente se unir para estabelecerem um diálogo harmonioso em prol da sustentabilidade ambiental planetária.

4. COSMOVISÃO CRISTÃ REFORMADA E ECOLOGIA PROFUNDA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO

A superação do paradigma clássico (forma e matéria) que moldou a tradição teológica do pensamento cristão, bem como, do pensamento humanístico (natureza\liberdade) que influenciou e influencia a sociedade moderna e pós-moderna perpassa por uma ruptura de valores e percepções. Para a superação de tais paradigmas (clássico e moderno), serão necessárias modificações radicais de nossos valores, estilos de vida e instituições em geral. Deve ficar claro para a humanidade que depois de satisfazer nossas necessidades básicas, o próximo passo é fundamentalmente tornarmo-nos melhores e não mais acumular riquezas e poder. (FERRERO; HOLLAND, 2004). Para satisfazer essas aspirações é imprescindível o senso de responsabilidade universal, o respeito e cuidado com a comunidade da vida, a integralidade ecológica e a promoção da justiça econômica e responsabilidade social, bem como, uma cultura de paz e cooperação entre todos os povos, afirmam Ferrero e Holland (2004) destacando a Carta da Terra (declaração de princípios éticos fundamentais para a construção, no século XXI, de uma sociedade global justa, sustentável e pacífica).

Dessa forma, como superação da visão dicotomizada e cartesiana da ciência moderna surge a Ecologia Profunda que tem como seus principais expoentes: Arne Naess, Frijolt Capra, Leonardo Boff, dentre outros. E como superação do pensamento cristão dualista\fragmentado, influenciado pela filosofia pagã grega, surge a Cosmovisão Cristã Bíblica Reformada, que teve na escola de pensamento holandês Neocalvinista um sistema teológico e filosófico contextualizado e coeso correlacionando o Calvinismo com os problemas da atualidade. Os principais expoentes desse movimento são: Abraham Kuyper, Hermann Bavinck e Hermann Dooyeweerd.

Verifica-se que existe uma intersecção entre essas duas áreas do conhecimento – ciência ecológica profunda e cosmovisão cristã reformada – pois ambas procuram compreender a totalidade e integração de todas as coisas. Como já dito anteriormente por Wilson (2008), a religião e a ciência são as duas forças mais poderosas do mundo. Sendo assim, ambas devem unir forças em prol da compreensão e superação da crise ambiental civilizacional

global e do paradigma dualista\cartesiano que moldou a civilização ocidental por vários séculos e separou o homem da natureza.

Para a ecologia profunda, a crise ambiental atual é a crise da civilização, ou seja, é a crise do nosso atual paradigma dominante, do nosso modelo de relações sociais, de nosso sentido de viver preponderante. Com a consciência que a sociedade tem hoje, seria irresponsável e antiético continuar na mesma direção (BOFF, 2015). A necessidade de ruptura de paradigma é urgente e indispensável para garantir a sobrevivência da humanidade no Planeta Terra. O surgimento de um novo paradigma pautado na ciência ecológica profunda que mergulha em questões éticas e morais para se compreender a crise ambiental, faz-se necessário para destronar os valores materiais da sociedade atual. Nesse sentido, mudanças no ponto de vista da sociedade são emergentes, pois os sistemas vivos não são lineares e estão baseados em padrões de relacionamento (integralidade).

Para entender este novo paradigma emergente (ecológico) é preciso uma nova maneira de pensar e enxergar a vida. É preciso uma “conversão” ecológica que perpassa inicialmente por uma conversão e cosmovisão cristã reformada. Aqui a cosmovisão bíblica reformada (teologia pública) pode auxiliar mais diretamente a ecologia, como sua interlocutora na fé das pessoas e na revolução cultural da sociedade através de um pensamento de mundo integral, abrangente, coeso e normativo de enxergar a vida, destaca Boas (2012, p. 170). Ainda afirma o autor: “A interlocução da teologia não deve ser restringir às pessoas de fé, mas deve ser entendida como parceira social na luta por uma causa que é de todos, procurando colaborar na reflexão séria da questão da ética em busca da excelência da vida”. O movimento ecológico hodierno não se prende à ecologia natural, como se fosse um capítulo da biologia (BOAS, 2012). Pelo contrário, ele é amplo, relacional, complexo e holístico e depende de mudanças profundas de valores e atitudes da civilização humana que perpassam pela cosmovisão cristã reformada e uma teologia de caráter público.

Para Capra et.al (2006) esta nova maneira de pensar de forma contextualizada e sistêmica a vida, implica em várias mudanças de ponto de vista: da parte (paradigma atual) para o todo (novo paradigma emergente); dos objetos (paradigma atual) para as relações (novo paradigma emergente); do conhecimento

objetivo (paradigma atual) para o conhecimento contextual (novo paradigma emergente); da quantidade (paradigma atual) para a qualidade (novo paradigma emergente); da estrutura (paradigma atual) para o processo (novo paradigma emergente); dos conteúdos (paradigma atual) para os padrões (novo paradigma emergente).

Sendo assim, a compreensão de uma cosmovisão cristã bíblica reformada contribui diretamente para o entendimento holístico e coeso da crise de civilização e superação de tais problemas pelos quais perpassam a sociedade Pós-Moderna. Fundamentada na quebra do paradigma dualista que perdurou por muitos séculos o pensamento cristão do ocidente, a cosmovisão cristã bíblica reformada baseada na análise da narrativa bíblica, especialmente pela escola Neocalvinista, elenca três categorias chaves teológicas – Criação, Queda e Redenção – e um sistema filosófico cristão para a compreensão do drama da humanidade nas escrituras e a restauração de todas as coisas. É nesse contexto que se fala de uma cosmovisão cristã abrangente, coesa e normativa em que os pensadores holandeses mencionados anteriormente, vêm sendo valorizados em nossos dias atuais. (RAMLOW, 2012).

A partir dessa compreensão integral e holística do pensamento cristão, é possível uma interlocução de uma teologia, agora de caráter público, com a ciência da ecologia profunda, pois uma cosmovisão cristã reformada e coesa abrange todas as esferas da sociedade na restauração de todas as coisas. Uma teologia pública é a presença cristã nas diversas instâncias da sociedade civil, afirma Cunha (2015). Continua Pearcey (2006) um dos propósitos primários da religião (teologia) é prover um senso de significado para a vida. Dessa forma, ao se permitir que ela fique privada e segregada rebaixa-se um dos seus propósitos primários, permitindo assim, que a estrutura original criacional seja distorcida (direção). E, por outro lado, ao se permitir seu discurso e contribuição no âmbito público, possibilita-se a restauração da ordem criacional (estrutura) para o estado original antes da Queda (pecado). Como bem destaca a autora, “Estrutura” diz respeito ao caráter criado do mundo, que ainda é bom mesmo depois da Queda. Já “Direção” refere-se ao modo como “dirigimos” essas estruturas para servir a Deus ou aos ídolos. Dessa forma, pode-se afirmar que toda a Criação é boa. Mas o pecado tem o poder de direcionar toda e qualquer ordem criada para os ídolos. Dessa

forma, a crise ambiental pode ser compreendida como uma distorção da Criação de seu propósito original para o ídolo do progresso e do desenvolvimento econômico ovacionado pelo humanismo. No entanto, no Drama da Escrituras Bartholomeu e Goheen (2017) afirmam que toda a história terá um fim, pois a Restauração realizada por Deus será progressiva, total e abrangente, atingindo assim, toda a Criação.

Bartholomew e Goheen (2016), destacam que uma teologia pública reformada com suas categorias de análise e um sistema filosófico coeso que explica toda a crise civilizacional passa a ser compreendida como uma cosmovisão cristã reformada. E que dessa forma, o entendimento bíblico passa a ser visto como uma metanarrativa da história do mundo. Conforme Bartholomew e Goheen (2017, p. 15): “A história bíblica não avança na destruição do mundo e do nosso próprio “resgate” ao céu”. Em vez disso, ela culmina na restauração de toda a Criação à sua virtude original”. O objetivo da salvação é restaurar toda a criação corrompida pelo pecado.

No contexto dessa metanarrativa, a partir da criação, Deus expõe sua vontade e ordenamento sobre todas as coisas. Com isso, Ele impõe sua lei sobre o cosmos agindo de modo direto, através da natureza, ou indiretamente, pelo envolvimento da responsabilidade humana nas diversas esferas da sociedade. Tanto as leis naturais como o ordenamento social através das normas, pertencem à lei universal criada por Deus para toda a criação. (WOLTERS, 2006). A responsabilidade humana deve estar condicionada às normas estabelecidas para o Reino. Só assim, o pecado (crise ambiental) será extirpado da face da Terra (restauração\nova criação). Destaca Wolters (2006, p. 58): “O novo céu e a nova terra que o Senhor prometeu será uma continuação, purificada pelo fogo, da criação que agora conhecemos”.

Nesse drama das escrituras, a Queda afetou diversas esferas da sociedade e promoveu a morte espiritual, teológica, social\relacional e ecológica. A crise ambiental é fruto do pecado cometido por Adão e Eva em desobediência as leis e normas do Senhor para a Criação. No entanto, com o início do processo gradual e progressivo da Restauração, ocorrido logo em seguida após episódio da Queda e culminando na inauguração do Reino de Deus com a morte e ressurreição de Cristo na cruz, a igreja é proclamada a estabelecer\promover o Reino de Deus aqui na

Terra. Daí emerge a responsabilidade dos cristãos em atuar nas diversas esferas da sociedade restaurando toda a ordem criacional. Os cristãos devem lutar pela causa ambiental no entendimento da missão de anunciar o Reino do Senhor aqui na Terra. O seu estabelecimento requer a restauração de toda a Criação iniciado por nós e concluída na segunda vinda de Cristo.

É nesse contexto que a cosmovisão cristã reformada – teologia pública - e a ecologia profunda – baseada no pensamento sistêmico - desenvolvem um diálogo necessário na promoção da sustentabilidade ambiental. A nova ecologia requer uma atitude ética e mudanças de valores, e nesse caso, a cosmovisão cristã reformada é imprescindível para a conversão\transformação integral do homem, o estabelecimento de uma ética universal e a restauração de toda a criação. Como afirma Boas (2012) a teologia e a ecologia podem juntas colaborar para ampliar o horizonte de responsabilidade do ser humano para uma compreensão mais ampla do valor da vida e restauração da ordem criacional.

Dessa forma, esse novo paradigma que emerge desafia a tradição teológica pautada no dualismo (profano sagrado) e os pressupostos da ciência moderna experimental. Os frutos desse diálogo entre cosmovisão cristã reformada (teologia pública) e ecologia profunda, assinala Cunha (2012) são percebidos através da consciência de abertura de um diálogo com outras áreas do conhecimento, a transdisciplinaridade e a criatividade. A cosmovisão cristã reformada possibilita uma teologia pública que significa a ética do Reino sendo implantada nas diferentes esferas da sociedade civil e a chave para desatar o nó da crise ambiental e restaurar todas as coisas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise ambiental é fruto de uma crise civilizacional pela qual passa a sociedade pós-moderna. Ela foi construída historicamente através dos pressupostos do humanismo confessional que enxerga no progresso, na racionalidade humana e na ciência experimental, a realização plena (*shalom*) para a humanidade. A fé no desenvolvimento econômico, no progresso, na razão humana e na ciência experimental gerou a ilusão de um crescimento material ilimitado descompromissado com a sustentabilidade ambiental, social e econômica do planeta Terra. A

pilhagem da natureza, o colapso das terras férteis, as mudanças climáticas globais, a perda da biodiversidade e os problemas econômicos e sociais, são alguns sinais apocalípticos de um modelo de sociedade antropocêntrica, egocêntrica, individualista, materialista, fragmentada e ultrapassada.

Além disso, a visão de mundo dicotomizada e dualista do pensamento cristão tradicional (sagrado e profano) descontextualizada da sociedade, gerou a omissão de muitos cristãos pela causa ambiental e potencializou a exploração da natureza pela revolução técnico-científica, separando assim, cada vez mais o homem da natureza. O mito do progresso material sem limites e a “fuga” para o céu de muitos cristãos, formaram o terreno fértil para o desencadeamento de toda a crise civilizacional ambiental.

A necessidade de mudanças é urgente. E o novo paradigma civilizacional emerge de um saber holístico, sistêmico, transdisciplinar, integrador, abrangente e coeso. A ética global para uma sociedade sustentável, requer uma mudança de valores e atitudes. Requer uma aliança global entre as diversas formas de saberes e experiências. Requer um diálogo constante e criativo aberto as discussões. Requer uma ciência ecológica profunda e uma teologia pública.


E é nesse cenário caótico de incertezas e mudanças, que uma cosmovisão cristã reformada (teologia pública) e a uma ciência ecológica (profunda) se encontram em prol de um objetivo comum: restaurar toda a Criação. A mudança de valores e atitudes perpassa por uma “conversão” ecológica que precede uma conversão cristã genuinamente. É preciso “ecologizar” os saberes e submetê-los ao senhorio de Cristo que redime todas as coisas na cruz do calvário. A Criação, a Queda e a Restauração representam o drama do ser humano no relato bíblico. A compreensão desse drama nos dá uma cosmovisão cristã reformada, coesa, abrangente e integradora para o entendimento, interpretação e definição da missão integral dos cristãos no mundo. Um cristianismo integral, vivenciado sob a ótica da cosmovisão cristã reformada, é a proposta do Criador frente a uma teologia alienada e fragmentada pelo pensamento dualista grego pagão voltada para apenas para Céu.

Por fim, é diante deste contexto, que a cosmovisão cristã reformada através da escola de pensamento Neocalvinista,

colabora através de uma teologia reformada de alcance público, e de um sistema filosófico coeso e abrangente, para a promoção da sustentabilidade ambiental. Cosmovisão cristã reformada e ecologia profunda cumprem assim o papel - através da responsabilidade humana - de promover o Reino de Deus aqui na Terra como no Céu através da restauração de toda a Criação. E comprova o diálogo salutar entre fé (teologia pública) e ciência (ecologia profunda) na busca por uma sociedade economicamente viável, socialmente justa e ecologicamente sustentável.

REFERÊNCIAS

- BARTHOLOMEW, C.G.; GOREEN, M.W. **O Drama das Escrituras**. São Paulo/SP: Vida Nova, 2017.
- BOAS, A.V. **Meio Ambiente e Teologia**. São Paulo/SP: SENAC, 2012.
- BOFF, L. **Ecologia: grito da Terra, Grito dos Pobres**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015.
- BOFF, L. O Ecocídio e o biocídio. In: ARAÚJO, A.; SADER, E.; BETTO, F.; STÉDILE, J.P.; BOFF, L.; KEHL, M.R.; FELINTO, M.; SANTOS, M. **7 Pecados do Capital**. Rio de Janeiro/RJ; São Paulo/SP: Record, 1999.
- CAPRA, F.; **Alfabetização Ecológica: a educação das crianças para um mundo sustentável**. São Paulo/SP: Cultrix, 2006.
- CUNHA, C.A.M. **Ecoteologia pública: contribuições do pensamento sistêmico de Fritjof Capra à epistemologia da teologia**. Anais do V Congresso da ANPTECRE – religião, direitos humanos e Laicidade. Curitiba/PR, v. 5, 2015.
- FERRERO, E.M.; HOLLAND, J. **Carta da Terra: reflexão pela ação**. São Paulo/SP: Cortez, 2004.
- GORREN, M.W.; BARTHOLOMEW, C.G. **Introdução à Cosmovisão Cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo/SP: Vida Nova, 2016.
- JUNGES, J.R.; **Ecologia e Criação**. São Paulo/SP: Loyola, 2001.
- LEITE, C.A.C.; CARVALHO, G.V.R.; CUNHA, M.J.S. **Cosmovisão cristã e transformação**. Viçosa/MG: Ultimato, 2006.
- PEARCEY, N. **Verdade Absoluta**. Rio de Janeiro/RJ, CPAD, 2006.
- RAWLOW, R.R. **O Neocalvinismo Holandês: autores e temas**. Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST. São Leopoldo/RS: EST, v. 1, 2012.
- WILSON, E.O; **A Criação: como salvar a vida na Terra**. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2008.
- WOLTERS, A.M. **A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada**. São Paulo/SP: Cultura Cristã, 2006.



**REFLEXOS DO CONSUMISMO
NO CUSTEIO DO REINO DE DEUS:
UMA DISCUSSÃO SOB A ÓTICA DA
COSMOVISÃO CRISTÃ**

*REFLECTIONS OF CONSUMMISM IN THE COST OF THE
KINGDOM OF GOD: A DISCUSSION UNDER
THE OPTICS OF CHRISTIAN WORLDVIEW*

Rachel Ferreira Moreira Leitão²

² *Procuradora Federal junto a AGU. Especialista em Direito Processual Civil pelo Instituto de Ciências Jurídicas. Graduada em Direito pela UFPB. Bacharelada em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Email: racheleitao@uol.com.br*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar a influência do consumismo, enquanto narrativa pós-moderna, no modo de vida do cristão na atualidade e os reflexos desta influência no cumprimento do chamado missional da Igreja e no custeio da implantação do Reino de Deus. Neste contexto, objetiva-se analisar as raízes históricas do distanciamento do cristão do plano financeiro divino, bem como problematizar a visão dualista de mundo, advinda da modernidade, em contraponto a cosmovisão cristã integradora e todo abrangente, aplicadas ao aspecto financeiro do cristão pós-moderno. Por meio da pesquisa pura, qualitativa, exploratória e técnica de revisão bibliográfica, serão analisados alguns princípios extraídos da narrativa bíblica, bem como a experiência da igreja primitiva e dos reformadores na Suíça, com o intuito de discernir a cosmovisão cristã na vida financeira.

PALAVRAS-CHAVE

Consumismo. Pós-Modernidade. Cosmovisão Cristã. Responsabilidade financeira. Igreja Missional.

ABSTRACT

This article aims to analyze the influence of consumerism as a postmodern narrative on the way of life of the Christian today and the repercussions of this influence on the fulfillment of the missionary call of the Church and on the cost of the implantation of the Kingdom of God. In this context, the objective is to analyze the historical roots of the Christian's estrangement from the divine financial plane, as well as to problematize the dualistic view of the world, derived from modernity, as opposed to the comprehensive and inclusive Christian worldview applied to the financial aspect of the post-modern. Through the pure, qualitative, exploratory and technical research of bibliographical revision, some principles drawn from the biblical narrative, as well as the experience of the early church and the reformers in Switzerland, will be analyzed in order to discern the Christian worldview in financial life.

KEYWORDS

Consumerism. Postmodernity. Christian Worldview. Financial responsibility. Missional Church.

1. INTRODUÇÃO

Na contemporânea sociedade ocidental, o consumismo é a nova narrativa que condiciona o modo de vida secular, influenciando, de maneira significativa, a vida do cristão, que se julga impossibilitado de contribuir financeiramente na implantação do Reino de Deus e de, assim, cumprir o seu chamado missional na ajuda ao necessitado e no repartir de seus recursos de forma comunitária.

As dificuldades financeiras do cristão, na atualidade, devem-se, em grande parte a um modo de vida dualista, irrefletido e desvinculado da cosmovisão cristã integradora, aplicada também ao aspecto financeiro.

Neste contexto, analisamos as causas e as consequências do consumismo na vida atual do cristão, e seus reflexos no cumprimento do chamado missional. Expomos também, a partir da narrativa bíblica, alguns princípios aplicáveis à vida financeira e experiências vivenciadas pela igreja primitiva e pelos reformadores protestantes, com o intuito de discernir a cosmovisão bíblica financeira para o cristão pós-moderno.

Para tanto, fizemos uma pesquisa pura por meio de uma pesquisa teórica, qualitativa sem o foco de construção de dados estatísticos, exploratória e técnica de revisão bibliográfica.

2. O CRISTÃO NA COSMOVISÃO PÓS-MODERNA

Na atual sociedade ocidental, estamos vivenciando a transição entre a modernidade e a pós-modernidade e, neste contexto, o cristão sofre influência de três cosmovisões diferentes: a moderna, a pós-moderna e a cristã.

A cosmovisão moderna, também conhecida como secular ou iluminista, nada mais é que a interação entre a cosmovisão cristã (dos séculos 5 a XV d.C.) com o humanismo clássico (século VI a V a.C.), resultando, assim, num sistema de crenças em que a razão humana se julga apta a compreender as leis deste mundo naturalista, e, com ajuda do conhecimento científico, capaz de conduzir a humanidade ao progresso econômico, social, científico e cultural.

Já na presente cultura pós-moderna, ainda fundamentada na autonomia humana (herança da modernidade), o consumismo é o traço mais marcante a ditar padrões de consumo cada vez mais universais (globalização do mercado), exigentes e inatingíveis pelo ser humano comum.

Michael W. Goheen nos ensina sobre a pós-modernidade que:

Pode ser útil mencionar três forças espirituais que moldam a vida pública da cultura ocidental atual: globalização, pós-modernidade e consumismo. A globalização é a disseminação mundial de uma versão econômica da fé do Iluminismo moderno. O triunfo da modernidade econômica em uma escala global é concomitante, no entanto, com a profunda insatisfação e crítica severa feita pela pós-modernidade em relação a visão do Iluminismo. Paradoxalmente, notamos aqui que a confiança na história moderna de progresso está em declínio. A globalização, especialmente em virtude de injustiças no mercado global, produziu muita riqueza no Ocidente ao mesmo tempo que o pós-modernismo induziu muitos a rejeitar a noção de uma história ou cosmovisão abrangente que ofereça significado à nossa vida. Esses dois elementos da vida moderna no Ocidente – riqueza ligada à perda extrema de significado – combinaram-se para criar o consumismo, que é talvez o mais poderoso movimento religioso atuante no Ocidente hoje. O consumismo se tornou 'a metanarrativa abrangente que pretende explicar a realidade [...]'. Praticamente todos nós fizemos dela 'a nossa história' de uma forma tão completa que mal percebemos a sua influência. (GOHEEN, 2014. p. 32)

O mundo atual, efetivamente, não é mesmo de 10 anos atrás. O padrão secular de consumo evoluiu e, com isso, a noção de riqueza, poder e sucesso também. A cada instante, surge uma

nova necessidade, e o que era *cool*³ ontem já não o é hoje, e já será ultrapassado amanhã. Graças a globalização do mercado, o bombardeio midiático de novos produtos de consumo está a um clique no celular, e uma gama infinita de possibilidades de consumo é visualizada, em segundos, por milhões de consumidores em todo mundo, sem que haja qualquer reflexão ou intenção consciente do receptor.

Assim, as redes sociais impulsionam o consumo descontrolado, ao ditar a noção pós-moderna de felicidade, fundamentada substancialmente numa vida de imagem, beleza, ostentação, riqueza material, sucesso, estilo, como nos revela Michael Goheen quando relata:

Aliás, Susan White sustenta que o consumismo se tornou um dos principais candidatos à posição de nova narrativa definidora da cultura ocidental, e ela reconstitui suas linhas básicas com poucas e hábeis pinceladas:

‘Se existe uma metanarrativa abrangente que reivindica explicar a realidade no final do século 20, essa é, sem dúvida, a narrativa da economia de livre mercado. No princípio dessa narrativa se encontra o ser humano autorrealizado e autossuficiente. E no final dessa narrativa se encontra a casa ampla, o carro vistoso e as roupas caras. No entretanto se encontra a luta pelo sucesso, a ganância, o comprar e gastar em um mundo em que não existe algo assim como almoço grátis. Para a maioria de nós, essa tem se transformado tão cabalmente em ‘nossa narrativa’ que dificilmente temos consciência de sua influência (GOHEEN, 2016. p. 173).

Neste sentido, o professor Dallegrove Neto também nos ensina:

tem sido usada como gíria da moda para definir de forma inovadora estilo, tendências e pessoas.

Afinal, quais são esses valores modernos que a Pós-Modernidade amplia e maximiza? Basicamente são três: o indivíduo, o mercado e a tecnologia. E assim, o homem pós-moderno passa a ser visto como um hiperindivíduo, que navega nas ondas de um globalizado mercado de consumo através de uma parafernália tecnológica. É um hiperindivíduo porque narcisista, ansioso e cheio de sonhos de consumo. Mas, para consumir cada vez mais, é preciso ter fonte de renda. Eis a fórmula simplista do jeito americano de viver (*american way of life*): eu trabalho porque quero consumir; e porque quero consumir eu tenho que trabalhar! E nesse sentido a pós-modernidade não inova, mas apenas amplifica o modo capitalista de existir (DALLEGRAVE NETO, 2017, p. 230).

Neste triste contexto cultural pragmático, egocêntrico e oportunista, encontra-se o cristão em intensa confusão de identidade e instigado a adotar a falsa noção secular de felicidade, advinda da cosmovisão pós-moderna.

Na contramão, temos o esforço hercúleo da igreja para se amoldar ao contexto cultural subjacente e dar uma identidade cristã ao fiel neste mundo pós-moderno, mas pela própria visão dualista do mundo⁴, muito da genuína cosmovisão cristã se perdeu nesta tentativa. Para Michael Goheen, o papel que a igreja desempenha na história determina a sua identidade e essa identidade por sua vez se expressa de maneira mais adequada através das imagens que surgem de dentro da grande história. Surge, porém, um problema quando as imagens ou metáforas que moldam a autoidentidade da igreja são extraídas de modo indiscriminado e acrítico da sociedade que a cerca e da história cultural dominante. Mais traiçoeiro ainda é o perigo de reformular imagens bíblicas nos termos da história cultural presente, preenchendo-as com conteúdo não bíblico. Em ambos os casos a

⁴*Influência da Modernidade, que adotou uma visão dualista de mundo: secular e sagrado.*

idolatria da história cultural está escrita no cerne da igreja (GOHEEN, 2014, p. 33).

E, infelizmente, por influência da cosmovisão dualista de sagrado e secular, herança da modernidade, como adiante veremos, a cada dia, o padrão secular rouba a identidade missional da Igreja.

Na realidade, o povo de Deus tem sido levado, muitas vezes irrefletidamente, a consumir o que não precisa e a viver num padrão de vida individualista e destoante de sua realidade financeira, buscando um ideal de felicidade e autossatisfação pessoal, retratados no acúmulo de bens materiais e nas imagens de sucesso, poder e conforto, conforme a visão secular pós-moderna. Essa busca, na verdade, desvirtua a identidade e o chamado original do cristão, afastando-o do propósito de Deus para sua vida.

Ainda M. Goheen nos ensina:

Uma cultura de consumo é, além disso, uma cultura em que a liberdade é associada à escolha individual e à vida privada. (...)

Por último, uma cultura de consumo é uma cultura em que as necessidades são ilimitadas e insaciáveis. Isso é irônico, porque, embora o consumismo prometa, de forma sem precedentes, satisfazer às nossas necessidades, sua existência ininterrupta depende de nossas necessidades nunca serem totalmente atendidas (GOHEEN, 2016, p 174).

Nesta busca desmedida por consumo, o cristão se depara com problemas na vida pessoal, social e espiritual que vão desde tensões internas (crises de identidade, transtornos psicológicos de ansiedade, estresse, frustração, pressão, angústia, ausência de paz de espírito e de liberdade) a desajustes e rupturas familiares por questões financeiras, além do distanciamento do propósito divino no custeio da implantação do Reino de Deus.

Isto porque as dificuldades financeiras enfrentadas pelo povo de Deus, fruto da influência cultural consumista da cosmovisão pós-moderna, geram uma latente falta de compromisso financeiro do cristão com o Reino de Deus, ou seja, a cada dia, cresce o número de cristãos encarcerados numa realidade de dívidas, compromissos financeiros de longo prazo e gastos supérfluos.

Os cristãos da atualidade não conseguem contribuir para a obra de Deus como deveriam. Muitos até se sentem “tocados” a contribuir com uma obra específica, querem genuinamente ofertar, mas, ao pensar sobre sua condição financeira pessoal, sabem que estão por demais comprometidos e, rapidamente, descartam qualquer possibilidade de assumir mais um compromisso financeiro, mesmo que entendam o propósito maior da implantação do Reino de Deus, convencendo-se, para aliviar a consciência, de que realmente contribuiriam se tivessem condições ou então, adiam a oferta para uma oportunidade futura e incerta, quando, esperam, as finanças estejam mais organizadas. Entretanto, muitos sequer refletem a respeito e não enxergam os efeitos da sua falta de compromisso na implantação do Reino de Deus.

3. RAÍZES HISTÓRICAS DO DISTANCIAMENTO DO CRISTÃO DO PLANO FINANCEIRO DIVINO

A igreja, enquanto mão de Deus na terra para aliviar o fardo dos pobres e necessitados, tem enfrentado dificuldades em cumprir a sua missão, uma vez que seus membros não encarnam o chamado financeiro. Mas, afinal, o que impede a grande maioria dos cristãos de se programarem para, assim como o dízimo mensal, assumir o compromisso financeiro com a obra do Senhor? Por que tem sido tão corriqueira a falta de recursos disponíveis para ofertas?

Inicialmente, vemos que muitos cristãos, na atualidade, não se sentem pessoalmente responsáveis pelo custeio da obra de Deus. Acreditam que dar o dízimo⁵ já é suficiente, e/ou que suas

⁵ A palavra Dízimo vem do termo hebraico *maasser* com o mesmo significado. Em sua raiz temos o termo *issaron* que significa décima parte; também o termo “*eser*” que significa ‘dez’ e o termo “*asar*” que significa “dar o dízimo, dar a décima parte”, conforme artigo de MORENO, Mario. **Maaser** – Dízimo, Disponível em: <<http://shemaysrael.com/maas-er->

orações e seu serviço na obra de Deus substituem a contrapartida financeira na implantação do Reino. É comum ouvirmos que, se o cristão intercede, não precisa contribuir financeiramente, ainda mais se o país está em crise ou se você não tem muito sobrando e já vive com o orçamento apertado.

Para tentar entender a raiz desta visão equivocada, vamos analisar a problemática enfrentada pela Igreja, em relação as ofertas dos fiéis, no contexto da reforma protestante.

Historicamente, no início do século XVI, a igreja cristã ocidental explorava acintosamente os fiéis, através da venda de indulgências, de relíquias e da própria salvação. Contra isso, se insurgiram, com veemência, os reformistas, principalmente Lutero, como relata o historiador e teólogo Justo L. González:

(...) em uma peregrinação a Roma, Lutero viu o abuso em que as relíquias e outros meios de obter mérito haviam caído. Ele chegara a Roma cheio de esperança e fé; saiu com uma dolorosa dúvida de que os meios de salvação oferecidos pela Igreja fossem, de fato, válidos – e esta é a primeira indicação que nós temos de que ele se permitiu duvidar da doutrina estabelecida de seu tempo.

(...)

A peregrinação de Lutero a Roma e seu desenvolvimento teológico posterior o convenceram que a confiança em méritos e relíquias dos santos era em vão. Ele achara tal confiança mais um obstáculo do que uma ajuda na peregrinação espiritual. Em Wittenberg, Frederico, o Sábio, coletara um vasto número de relíquias, e estas deveriam garantir libertação do purgatório àqueles que as viram e fizeram as contribuições apropriadas. Muito antes do irromper da Reforma, Lutero pregara contra

dizimo>. Acesso em 19 ago. 2018. Portanto, o ato de dizimar foi estabelecido por Deus ainda no Antigo Testamento e permanece no cristianismo enquanto prática contributiva voluntária do cristão, de dez por cento dos seus rendimentos, para o custeio e manutenção da Igreja.

essas práticas, e incorrera no desagrado de Frederico, que contava com a renda derivada das contribuições dos fiéis. (...) Esse era o estado de coisas quando a questão das indulgências foi trazida ao cenário por uma proclamação de Leão X, concedendo a Alberto de Brandenburg o direito de vender uma nova indulgência em seus territórios. (...) e as somas envolvidas eram consideráveis. Ostensivamente, entretanto, o propósito dessa nova venda de indulgências era a necessidade de completar a basílica de São Pedro, em Roma (GONZÁLEZ, 2015. p. 31-35).

A revolta de Lutero com a exploração sofrida pelo povo o fez publicar suas 95 teses, em 1517, quando ele expôs claramente:

50 Deve-se ensinar aos cristãos que, se o papa soubesse das exações dos pregadores de indulgências, preferiria reduzir a cinzas a Basílica de S. Pedro a edificá-la com a pele, a carne e os ossos de suas ovelhas. (LUTERO, 1517)

Como consequência da exploração perniciosa da fé pela igreja no século XVI, disseminou-se a ideia equivocada de que o cristão não precisa mais contribuir financeiramente para a Igreja, já que a salvação se dá, mediante a fé, pela graça divina e não por obras. Essa assertiva é reforçada pela cosmovisão moderna secular, fundamentada na autonomia da razão humana, de que a religião deve se restringir a assuntos puramente espirituais, e assim a vida financeira do fiel está livre de qualquer influência da Igreja, pois está associada a liberdade individual e a vida particular.

Portanto, muitos cristãos, no contexto cultural pós-moderno, sentem-se pessoalmente desobrigados de contribuir com a igreja, fazendo-o apenas “se” e “quando” puderem, uma vez que a sua salvação pessoal está garantida e não mais depende efetivamente de sua postura contributiva, o que é reforçado, muitas vezes inconscientemente, pela noção histórica de reação a uma exploração de fiéis pela Igreja.

Antes de analisarmos o que a Palavra de Deus fala especificamente sobre o assunto, devemos esclarecer que a reforma protestante, ao contrário do que parece, não se posicionou contrariamente às contribuições do cristão a igreja, mas apenas contra a cobrança extorsiva de indulgências por parte de religiosos, com promessas de que a salvação se daria por obras humanas ou por contribuições em dinheiro ou bens materiais.

Eis o que nos traz o historiador americano Carter Lindberg, ao tratar sobre a importância do serviço social da Igreja na Reforma, a partir da atuação do importante teólogo “Reformador do Norte” Johann Bugenhagen:

Para o Reformador, um estatuto eclesiástico responsável não podia ser independente de sua substância teológica. Na introdução do estatuto de Brunsvique, Bugenhagen repete o tema de seu tratado anterior:

‘Se queremos ser cristãos, devemos aceitar as consequências. Devemos evitar trapaças de monges e liturgias penitenciais, para que Deus não nos despreze. O Senhor não nos mandou fazer nada disso. Precisamos prosseguir na verdadeira adoração, isto é, em boas obras de fé genuínas, que nos foram ordenadas primeiramente por Cristo. A primeira delas é carregar o fardo dos necessitados, conforme Jesus ensinou [João 13:35]: ‘Com isso todos saberão que vocês são meus discípulos, se vocês amarem uns aos outros’. (Lietzmann, 1912, p.135)

Bugenhagen enfatizou que boas obras não é o pré-requisito, mas sim a consequência da salvação. Desse modo, a descrição da ética social cristã como a ‘adoração além da liturgia’ é tão aplicável a Bugenhagen quanto a Lutero. Bugenhagen comparava a recuperação do evangelho trazida pela Reforma ao seu uso na Igreja do fim da Idade Média, na qual cria que a adoração era falsificada por esforços de aquisição de mérito por meio de caridade. Tais adorações falsas e ‘boas obras’ de troca financeira por mérito deveriam ser substituídas pela verdadeira

adoração e boas obras de servir o pobre (LINDBERG, 2017. p. 156).

Da mesma forma, temos a análise da teologia de Calvino, sob a ótica de Carter Lindberg:

Talvez o ponto no qual a proclamação dos reformadores sobre vocação recebeu mais atenção no mundo moderno tenha sido na intersecção entre religião e economia (...) O entendimento de Calvino sobre a predestinação e providência não era individualista, mas comunal e histórico-mundial. (...)

Tendo em vista que a teologia de Calvino não era individualista, mas comunal, ele via a prosperidade como uma benção vinda de Deus. Para o reformador, riquezas não demonstravam a aprovação do indivíduo, mas benção de Deus sobre ele, a qual devia ser compartilhada com toda a comunidade. Em contrapartida, a pobreza era uma expressão da ira de Deus a toda a comunidade como consequência do pecado; por isso, levar o fardo e ajudar o necessitado era uma obrigação de todos. A ideologia do 'culpe a vítima, elogie o vencedor' dos tempos modernos é um tipo de teologia do pacto secularizada e individualizada, que associa o sucesso e fracasso mundano à virtude moral (LINDBERG, 2017. p. 429).

Efetivamente, inexistente, biblicamente, qualquer promessa de contrapartida de benção diferenciada, salvação ou predileção àquele que participa com seus recursos à obra social da igreja, e isso, *a priori*, poderia levar o cristão a se eximir de qualquer obrigação no custeio da obra da Igreja. Porém, se analisarmos a cosmovisão bíblica sobre o assunto, o padrão estabelecido por Cristo é muito diverso desse pensamento recorrente em muitos cristãos.

4. HERANÇA DUALISTA MODERNA X COSMOVISÃO CRISTÃ

Outra dificuldade na tarefa de adequação do cristão pós-modernista a cosmovisão bíblica integral na área financeira se dá graças a herança cultural da modernidade, que segmentou a vida numa visão dualista.

Diferentemente do judaísmo e da maioria das religiões orientais, o cristianismo ocidental é, por natureza, dualista e não abrange todos os aspectos da vida do cristão. Por herança teológica das visões de Agostinho e São Tomaz de Aquino, vivemos inseridos numa cosmovisão cristã dualista na maioria das igrejas, e assim, vemos que o corpo de Cristo se amolda aos padrões do mundo com muita facilidade, até mesmo naquelas igrejas que têm uma linha sectária mais rígida e fundamentalista.

A cosmovisão moderna secular é incompatível com a fé cristã e, assim, o cristão contemporâneo possui, inconscientemente, uma vida dupla: uma visão secular durante grande parte de sua rotina e nos mais diversos aspectos de sua vida; e outra sagrada, quando se relaciona com Deus, através da oração, leitura da Palavra, do serviço ministerial e nos cultos e reuniões na Igreja.

Além disso, a cultura secular é “todo abrangente” e pretende condicionar todo o modo de pensar da sociedade, relegando a prática do cristianismo a questões estritamente pessoais, espirituais, ligadas a fé e sem qualquer relação aos demais aspectos da vida do cristão, como a profissional, social, financeira etc. Desta forma, a vida religiosa do cristão, grandemente influenciada pela cosmovisão moderna, ocupa um lugar restrito, sem ingerência nos assuntos “não espirituais”.

A busca pessoal e devocional do cristão e os ensinamentos recebidos nas igrejas, geralmente, não têm sido suficientes a capacitá-lo eficazmente a viver uma cosmovisão cristã todo abrangente, que influencie e molde todos os aspectos da vida do seguidor de Jesus, desde o profissional, o social, o cultural, inclusive a sua vida financeira.

Neste contexto, o cristão precisa descobrir como corporificar as boas-novas do Evangelho ao seu modo de vida no seu contexto cultural, através de uma reflexão consciente, apta a identificar e discernir o que a cosmovisão bíblica e a cosmovisão

secular diz sobre todos os aspectos de nossa vida, como bem sugere M. Goheen:

Se quisermos viver e encarnar o evangelho em nosso tempo e lugar, precisamos praticar aquilo que John Stott chamou de 'audição dupla' – um ouvido atento para o que as Escrituras e a tradição cristã dizem, e o outro atentando para aquilo que está se passando na cultura ao redor. Só dessa forma estaremos devidamente equipados para viver para Cristo. (GOHEEN, 2016. p. 164)

No mesmo sentido, temos a visão de Nancy Pearcey:

Para recuperar um lugar à mesa do debate público, os cristãos têm de encontrar um meio de vencer a dicotomia entre o público e o particular, o fato e o valor, o secular e o sagrado. Precisamos libertar o evangelho de seu cativeiro cultural e restabelecê-lo ao *status* de verdade pública. “A jaula que forma a prisão para o evangelho na cultura ocidental contemporânea é a acomodação [da igreja] [...] à dicotomia fato/valor”, afirma Michael Goheen, professor de estudos sobre cosmovisão. Somente com a recuperação da visão holística da verdade total é que conseguiremos libertar o evangelho para se tornar a força redentora em todas as áreas da vida. (PEARCEY, 2017. p. 25)

Portanto, o cristão contemporâneo precisa resgatar o contexto cultural em que vive e reinterpretá-lo a luz do Evangelho, a fim de se distanciar do padrão cultural consumista que o rodeia. A fé não pode ser mais entendida como privada, apenas para o deleite espiritual e devocional do ser humano. A salvação não é apenas do inferno para o céu, não se limita a ganhar almas para Cristo, mas é para ser vivenciada com intensidade neste mundo, criado por Deus, manchado pela Queda, mas ainda bom.

A cosmovisão cristã, ou seja, a visão de mundo a partir da ótica do Evangelho de Cristo, abrange todo e qualquer aspecto da vida. Tudo que o cristão faz e vive tem um propósito, uma função, uma verdade bíblica revelada nas Escrituras. Entretanto, o cristianismo ocidental é vivenciado apenas nos momentos privados de experiência espiritual, na vida particular do cristão.

Infelizmente, essa aplicação restrita do cristianismo à esfera privada e a ausência de educação financeira familiar e cultural, a partir da cosmovisão cristã, têm trazido sérios prejuízos a vida plena e integral do cristão. Inclusive porque, a maioria dos cristãos acredita que pode violar os princípios bíblicos básicos e depois, por causa da graça divina, pode ser perdoada e se socorrer de Jesus para ter um milagre, mediante a fé, também nas finanças. Ou seja, o cristão devoto quer resolver os problemas financeiros de forma espiritual.

Entretanto, na prática, o cristão que, rotineiramente, viola uma série de princípios financeiros das Escrituras, certamente é perdoado pelo Senhor Jesus, mas, inevitavelmente, sofre as consequências desta desobediência a Palavra de Deus e não evolui para um novo nível de fé e de abundância de vida.

5. COSMOVISÃO BÍBLICA DO CUSTEIO DA OBRA DE DEUS

Ao vermos a narrativa da oferta da viúva pobre, Jesus estabelece alguns princípios sobre o ato de ofertar autêntico e cristocêntrico. Vejamos o texto de Lucas 21: 1-4 (NVI):

¹ Jesus viu algumas pessoas ricas colocando suas ofertas na caixa de contribuições do templo.

² Viu também uma viúva pobre colocando lá duas moedas pequenas. ³ Então, disse: 'Digo a verdade a vocês: Esta viúva pobre deu mais do que todos os outros. ⁴ Todas as outras pessoas fizeram as suas ofertas dando do dinheiro que tinham sobrando; ela, porém, na sua pobreza, deu tudo o que tinha para viver'.

Primeiramente, o padrão de Jesus, diferentemente do secular, é que a oferta verdadeira é voluntária, envolve sacrifício

pessoal, é extraída das primícias dos rendimentos e não daquilo que sobra, e tem como propósito único a implantação do Reino de Deus.

Outro princípio latente, na narrativa bíblica, é de que o valor da oferta não é, essencialmente, importante. Jesus ressalta no texto que as duas pequenas moedas da viúva pobre valem muito mais que as ricas ofertas das pessoas abastadas, mas que foram sobras. O que importa, no Reino de Deus, é a centralidade que ele ocupa no coração e na vida do Cristão, é a essencialidade e consciência do propósito de que estar contribuindo à implantação do Reino de Deus.

Ademais, Jesus não exclui ninguém do chamado a custear a implantação do Seu Reino. Ele aceitou a oferta de uma mulher, viúva e pobre, desassistida e que possuía apenas duas pequenas moedas. Assim, o cristão que se julga desonerado da obrigação de contribuir por causa dos poucos recursos ou da crise financeira do país ou do mundo, deve refletir sobre a situação daquela pobre viúva, que deu tudo que tinha e foi elogiada e referenciada pelo mestre Jesus.

Esse mesmo sentido foi vivenciado pelo Povo de Deus, na construção do Templo, conforme o relato de 1 Crônicas 29.1-20.

O texto retrata o testemunho público do povo de Deus, Israel, a começar pelo seu líder máximo, o rei Davi, que foi seguido pelos demais líderes e por todo o povo, sucessivamente, da oferta generosa para construção do Templo de Deus, como um verdadeiro ato de adoração e de humilde reconhecimento de que tudo vem de Deus, e que os seus fiéis apenas devolvem aquilo que recebem das mãos do Senhor.

Por isso, a oferta de recursos e de bens para que a Igreja cumpra a sua missão de implantação do Reino de Deus na terra, na cosmovisão bíblica, é um ato sacrificial e espontâneo de adoração e amor a Deus e ao próximo, além de ser um reconhecimento público e humilde de confiança no sustento e na provisão divina, refletida na obediência consciente do cristão ao chamado de levar o fardo e ajudar o necessitado, bem como repartir da benção financeira com toda a comunidade.

6. LIBERTANDO-SE DA NARRATIVA CONSUMISTA: QUEM É O SENHOR DA SUA VIDA?

Como já dito, o consumismo, enquanto metanarrativa pós-moderna e estilo de vida, veio para escravizar o cristão, roubando dele a sua identidade, liberdade e propósito divino de vida. O homem endividado pelo consumo desenfreado tem que trabalhar mais, para gerar mais riqueza, e assim, fazer frente as dívidas e custear o elevado padrão de consumo.

Para cumprir o seu chamado missional financeiro e aplicar a cosmovisão cristã às suas finanças, numa cultura agressivamente consumista, o maior desafio que o cristão tem que enfrentar é decidir quem é verdadeiramente o senhor de sua vida.

Inicialmente, a questão parece simples e a resposta, óbvia para o cristão autêntico, comprometido com Cristo. Entretanto, a sua aplicação é bastante complexa, quando analisamos as implicações do padrão do senhorio de Cristo na vida financeira do servo, num contexto de consumismo extremo vivenciado atualmente na pós modernidade.

Quanto ao embate da cosmovisão cristã com o pós-modernismo o cristão precisa, antes de tudo, compreender a supremacia da narrativa bíblica, nas lições do professor Chistopher J. H. Wright quando diz:

Todos os aspectos da Bíblia – cultura, local, relacional e narrativa – são bem aceitos pela mente pós-moderna. Mas a hermenêutica missional se separa do pós-modernismo radical ao insistir que, por meio de toda essa variedade, localidade, particularidade e diversidade, a Bíblia continua realmente sendo ‘a’ história. É assim que as coisas são. Essa é a grande narrativa que constitui a verdade para todos. E ‘nessa’ história, como a Bíblia narra ou prevê, opera o Deus cuja missão é manifesta desde a criação até a nova criação. Essa é a história da missão de Deus. É uma história coerente com uma reivindicação universal, mas também é uma história que afirma a humanidade em todas as suas variedades culturais particulares. É a história universal que dá

um lugar ao sol a todas as pequenas histórias.
(WRIGHT, 2014, p.46)

Em Mateus 6:19-34 (NVI), Jesus Cristo estabelece a visão bíblica de vida financeira cristocêntrica, falando abertamente sobre o senhorio de Deus em conflito com o senhorio do Dinheiro, o equívoco existente no acúmulo de bens e tesouros neste mundo, a futilidade das preocupações com os cuidados da vida, e a necessidade de investimento no Reino de Deus, em primeiro lugar.

Não acumulem para vocês tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem destroem, e onde os ladrões arrombam e furtam. Mas acumulem para vocês tesouros no céu, onde a traça e a ferrugem não destroem, e onde os ladrões não arrombam nem furtam. Pois onde estiver o seu tesouro, aí também estará o seu coração.

Ninguém pode servir a dois senhores; pois odiará a um e amará o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro.

Portanto eu lhes digo: não se preocupem com suas próprias vidas, quanto ao que comer ou beber; nem com seus próprios corpos, quanto ao que vestir. Não é a vida mais importante do que a comida, e o corpo mais importante do que a roupa?

Portanto, não se preocupem, dizendo: “Que vamos comer?” ou “que vamos beber?” ou “que vamos vestir?” Pois os pagãos é que correm atrás dessas coisas; mas o Pai celestial sabe que vocês precisam delas.

Busquem, pois, em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas lhes serão acrescentadas. Portanto, não se preocupem com o amanhã, pois o amanhã se preocupará consigo mesmo. Basta a cada dia o seu próprio mal.

Essa passagem é bastante conhecida e estudada no meio cristão, sendo fonte de profundas reflexões sobre o modo de vida

que o cristão deve ter, com diversos princípios bíblicos financeiros. Por que, apesar de conhecer tão bem a passagem, não vemos na vida da comunidade cristã nenhuma mudança no padrão financeiro de gastos, vida e investimentos no Reino de Deus?

O primeiro ponto é que conhecer a Palavra de Deus é diferente de aplicá-la e vivê-la integralmente na prática e neste aspecto, Michael Goheen discorre:

Se estamos insatisfeitos com a escravidão da igreja a cultura, por onde começamos a jornada rumo a liberdade? Hans Küng está totalmente certo ao afirmar que 'a igreja precisa voltar à sua condição inicial; deve retornar às suas origens, a Jesus, ao evangelho. (GOHEEN, p. 35)

No grego *koiné*, a parte inicial do texto de Mateus 6:24 é "ουδεις δυναται δυσι κυριοις δουλευειν (NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS, 2004)", que significa ninguém pode servir a dois senhores (NVI). A palavra grega *κυριοις* significa senhorio e a palavra *δουλευειν* deriva de *δούλος*, que quer dizer servo, escravo, submisso, dependente. Portanto, a Palavra de Deus é clara quando diz que o cristão não pode servir a Deus e ao Dinheiro, ao mesmo tempo.

Outra verdade bíblica correlacionada ao senhorio está dita em Provérbios 22.7: "(...) quem toma emprestado é escravo de quem empresta."

Assim, quando o cristão se submete ao padrão consumista pós-moderno, e vive numa busca desenfreada por riqueza, bens e sucesso, ou se vê atolado em dívidas, e "precisa" produzir mais riqueza para fazer frente aos compromissos financeiros, percebemos quem tem sido o senhor de sua vida e infelizmente, não podemos dizer que é de Jesus.

Neste contexto, temos a importante lição da autora Pearcey:

A renovação da mente só ocorre pela submissão do nosso 'eu' ao senhorio de Cristo. Devemos estar dispostos a nos sentar aos pés de Jesus e ser ensinados por Ele, como fez Maria de Betânia,

conscientizando-nos de que ‘uma [coisa] só é necessária’ (Lc 10.42). Dada nossa natureza humana caída, é típico não nos sentarmos de fato diante do Senhor até que sejamos forçados por crises advindas de tristezas, perda ou injustiça. É somente quando somos privados de nossos sonhos e ambições pessoais que verdadeiramente morremos para nossa própria maneira de fazer as coisas. A união com Cristo em sua morte e ressurreição é o único caminho para a santificação do coração e da mente, sendo conformados à semelhança de Cristo (PEARCEY, 2017. p. 29).

Assim, toda a mudança começa com a escolha consciente do senhorio de Cristo na área financeira, quando o cristão decide implantar o padrão divino às finanças, o primeiro passo é que ele deixa de consumir segundo o padrão secular. Ele precisa ter zelo em como gasta seus recursos, adotando o entendimento de que a finalidade do que recebe é, precipuamente, financiar a implantação do reino de Deus. E assim, o cristão não deveria contrair dívidas que não pode pagar, nem se comprometer financeiramente para o futuro, com um dinheiro que sequer recebeu.

Parece lógico e simples, à primeira vista, mas na cosmovisão pós-moderna individualista e consumista, com o crédito fácil e milhares de bens tão acessíveis, a implantação da cosmovisão cristã na vida privada financeira do cristão é um desafio. O cristão precisa se distanciar conscientemente do padrão secular de consumo, a fim de que a cosmovisão cristã financeira possa ter espaço, com o senhorio de Jesus, e não mais do dinheiro, com o consequente investimento no Reino de Deus, segundo o padrão bíblico.

O segundo aspecto que encontramos neste texto, é que o Senhor nos convida a cumprir um chamado, uma missão também no aspecto financeiro, investindo no Reino de Deus em primeiro lugar, como filho dependente e servo do Senhor, não acumulando bens que perecem neste mundo, mas tesouros no céu.

A par da educação financeira pessoal, o povo de Deus deve também crer no aspecto social de seus rendimentos, como evidenciado pela cosmovisão bíblica cristã, a partir da narrativa das Escrituras.

Apenas com a devida conscientização de que o cristão autêntico tem uma responsabilidade social pela forma como gasta o seu dinheiro, a partir da visão das Escrituras e na implantação do Reino de Deus, teremos uma verdadeira integração da cosmovisão com a nossa vida financeira pessoal e familiar.

No livro “O pensamento econômico e social de Calvino”, temos a narrativa de como a cosmovisão cristã, sob a ótica calvinista, interviu diretamente no contexto social de Genebra, na Suíça, a partir do século XVI, trazendo mudanças estruturais significativas na sociedade, com reflexos até o dia de hoje. Mas, o sucesso da empreitada de Calvino se deu, em parte, a sua luta contra a “insolência do luxo em relação aos pobres” (BIÉLER, 2012, p. 216), uma vez que ele defendia:

É a vista desta extrema pobreza de uns, ademais disso, que protesta Calvino contra o luxo dos outros; a caridade cristã não pode tolerar que uns poucos dissipem seus bens enquanto há aqueles a quem falta até mesmo o necessário.

Também, muito antes que aparecessem as leis suntuárias, vê-se manifestar-se já a indignação de Calvino contra os gastos supérfluos, não tanto em razão do luxo em si, quanto em função de seu sentido desrespeitoso e provocante em relação aos pobres. (...)

Sentindo-se eles próprios solidários com as criaturas mais miseráveis, vivem os reformadores em extrema simplicidade, vizinha da pobreza. Acha-se, constantemente, nos registros do Conselho a menção de tentativas feitas pelos magistrados, sensibilizados com a sua penúria, de vir-lhes em ajuda; estas autoridades esbarram geralmente em polida recusa da parte de seus guias espirituais, que se desculparam de não poder aceitar, pois que há tantos que são ainda mais desafortunados que eles. (...)

Quanto a Calvino, sua pobreza não tem igual senão na descrição quanto àqueles que tentam acrescentar o que quer que seja ao estrito mínimo com que se contenta. (BIÉLER, 2012, p. 216-217)

Além desse zelo no gasto individual e da consciência social dos recursos auferidos pelos cristãos, havia o entendimento de que era uma obrigação moral do cristão mais abastado no socorro dos desfavorecidos, como fruto de uma renovação cristã autêntica. Eis o que nos revela o texto do autor André Biéler:

Desde o início da Reforma, tem a igreja clara consciência da situação moral e material em que se acha a população de Genebra; toma aquelas medidas que se impõem para vir imediatamente em seu auxílio. Por certo que os esforços dos reformadores tendem, em primeira plana, ao redirecionamento espiritual e moral da própria nação. Mas, paralelamente a esta obra de base, travam no plano social uma luta que é o necessário prolongamento daquele e que caracteriza toda ação de renovação cristã autêntica. Havemos já assinalado, em vários lugares, o estreito paralelismo que há na história da Reforma entre os movimentos de renovação social e as próprias correntes de regeneração religiosa (BIÉLER, 2012, p. 216-217).

Neste contexto, Calvino organiza o ministério social da Igreja, de uma maneira radicalmente espantosa:

Em Estrasburgo, tinha Calvino vencido uma etapa a mais: defrontando-se com problemas sociais agudos que, à consciência da Igreja, deparava o Estado miserável de uma comunidade de refugiados desprovidos de recursos, havia ele ordenado a vida material dos fiéis sob o modelo da igreja primitiva; havia recorrido, para o socorro dos pobres e a administração dos bens da

comunidade, ao ministério dos diáconos, segundo uso estabelecido nesta cidade.

Havia também conhecido de perto as tensões sociais que dividiam os genebrenses e a animosidade que contrapunha ricos e pobres. Um tal escândalo era incompatível com uma igreja reformada pela Palavra de Deus. Era necessário introduzir aí, sem tardar, o ministério especial ao qual o evangelho atribui a delicada missão de fazer circular, entre os crentes de condição desfavorecida, os bens que Deus reparte diversamente para a utilidade comum. (...)

A vida religiosa e a vida material do crente estão ambas sujeitas a mesma ordem de Deus (...) É interessante, e importante, observar que o órgão de ajuda assistencial é um órgão misto, dependente, a um tempo da Igreja e do Estado. Seus recursos provêm tanto da generosidade dos fiéis quanto do tesouro do Estado.(...)

Ora, para a vida de uma Igreja, é muito importante regular, segundo a Palavra de Deus, não só a vida moral de seus membros como também sua vida material (BIÉLER, 2012, p. 210-211).

O modelo seguido por Calvino se baseia na igreja primitiva, e quanto a ela, temos que, nesta fase inicial, o Evangelho era vivido de uma maneira muito mais plena que nos dias atuais, em que pese o contexto cultural romano todo abrangente e extremamente decaído, similar ao que vivemos atualmente em muitos aspectos. A essência da vida exemplar nos primórdios da igreja cristã é trazida por Michael Goheen:

Qual era a essência dessa vida exemplar? A igreja primitiva derrubou as barreiras que haviam sido erigidas no mundo antigo entre ricos e pobres, homens e mulheres, escravos e livres, gregos e bárbaros, em uma criativa e desconcertante 'impossibilidade sociológica'. Um persuasivo

‘evangelho de amor e caridade’ era praticado em favor dos pobres, órfãos, viúvas, doentes, trabalhadores de minas, presos, escravos e viajantes. A vida moral exemplar dos cristãos comuns se destacava diante da imoralidade desenfreada de Roma. A esperança, a alegria e a confiança dos cristãos resplandeciam claramente em meio ao desespero, à ansiedade e à incerteza que caracterizavam um império que se desintegrava. A unidade cristã contrastava nitidamente com a fragmentação e o pluralismo de Roma. Cristãos demonstravam castidade, fidelidade conjugal e domínio próprio em meio a um império decadente e saturado de sexo. Generosidade em relação a posses e recursos, além do modo de vida simples, marcaram a vida deles em um mundo dominado pelo acúmulo e consumo. O amor perdoador de uns para com os outros e para com seus inimigos testemunhava do poder do evangelho. A vida dos membros da comunidade de crentes, nutrida e moldada pela história bíblica, capacitava-os a viver como estrangeiros residentes, como luz em um mundo de trevas. (...)

Esse testemunho da igreja primitiva era publicamente subversivo. A igreja primitiva não aceitou ser empurrada para uma esfera privada de algum canto obscuro da sociedade romana. Ela recusou-se a se sujeitar à doutrina pública do Império Romano e viveu em seu lugar a história da Bíblia (...) Ela se denominava ‘ekklesia’ – uma assembleia pública chamada para fora por Deus como a vanguarda da nova humanidade-, rejeitando explicitamente a noção de ser meramente uma comunidade religiosa privada interessada somente na salvação futura e no mundo além.

Na igreja primitiva, vemos uma espécie de comunidade que compreendeu sua identidade como um povo chamado para testemunhar

acerca do reino de Deus em meio ao mundo e em favor dele. (GOHEEN, 2014. p. 24-25)

Portanto, em que pese termos que procurar o nosso lugar na narrativa bíblica, temos muito que aprender do modelo de vida da igreja primitiva no que se refere a cosmovisão bíblica integral (e não dualista, fragmentada) identidade, consciência e firmeza de seu chamado e propósito missional, além de vida em comunidade, a partir da narrativa bíblica e, conseqüentemente, com reflexos no estilo de vida financeiro de seus membros.

O cristão na igreja primitiva vivenciava a generosidade, em relação a posses e recursos, além de adotar um modo de vida simples, em meio a um mundo dominado pelo acúmulo e consumo, semelhante em vários aspectos a cosmovisão consumista pós-moderna.

Essa perspectiva do envolvimento cristão e da participação cristã na vida pública cultural contraria a ideia generalizada de que a igreja primitiva era uma comunidade discreta e até se mantinha distante da vida pública de um mundo hostil, que a marginalidade social e a alienação caracterizavam seu relacionamento com a vida pública (...)

Contudo, o envolvimento e a participação da igreja no Novo Testamento em sua cultura não significam a acomodação e a conformidade com as instituições sociais idólatras do império. Os cristãos deveriam viver como participantes críticos. É verdade que 'a vida cristã terá de ser vivia dentro da cultura', mas pelo fato de o novo mundo de Deus em Cristo ter irrompido na história, a vida cristã 'concentra seus esforços na reforma e na transformação de suas estruturas, jamais na aceitação acrítica delas'. Visto que as instituições sociais têm sua origem essencialmente na criação, Pedro pode instigar a igreja a se envolver; porém, como as instituições sociais também estão debaixo do poder do Maligno, a comunidade cristã é 'também obrigada

[...] a ter uma conduta responsável e crítica dentro delas. (GOHEEN, 2014. p. 222-223.)

Neste contexto, vemos que a cosmovisão bíblica todo abrangente adotada pela igreja primitiva tinha valores morais fortes e uma vida comunitária moldada pelo Evangelho e que não se contaminava, ao menos inicialmente, com o padrão decaído, idólatra e consumista romano.

Convém salientar que, a reforma calvinista seguindo os princípios da narrativa bíblica, adotou o assistencialismo social, num primeiro momento, como função coletiva da Igreja e da comunidade civil, implantando uma visão progressista considerável para a época, e em relação a muitos Estados e sociedades modernas, instituindo de maneira definitiva a medicina social (BIÉLER, 2012, p. 212).

Não basta, aliás, simplesmente propiciar aos pobres ajuda material. Impõe-se, também, dar aos necessitados os meios de, por si mesmos, saírem de sua condição. Vela, ainda, a Reforma calvinista para que as pessoas economicamente mal amparadas e os doentes de quem se encarrega o Hospital Geral se beneficiem das mesmas condições de educação que os demais. Um mestre é incumbido da instrução das crianças neste estabelecimento. Bem mais, faz-se necessário que os pobres, os enfermos e os inválidos sejam reeducados profissionalmente. (...)

A ação social reformada não se limita à assistência. Visa o homem em sua totalidade, ser espiritual e material. Os reformadores também estão constantemente preocupados com a formação profissional da população em geral e da juventude, dos sinistrados e dos refugiados em particular. (...)

Os esforços dos reformadores alcançam amplo sucesso e se fazem profícuos pelas aptidões e a indústria de grande número de refugiados.

Graças a sua influência, diz Walker, Genebra prospera materialmente. (BIÉLER, p. 213-214)

Por fim, o autor André Biéler ressalta que a própria igreja se organiza de maneira a conferir a seus membros a ajuda de toda natureza que lhe sugere a caridade cristã de que ela vive; após isto, ela propõe e exige do Estado que tome ele todas aquelas medidas próprias para estender esta forma de ação para toda a sociedade. (BIÉLER, 2012)

Segundo o jornal O Globo, a suíça conquistou o primeiro lugar das nações com a melhor qualidade de vida, segundo o instituto Numbeo, o maior centro de dados do mundo com conteúdo gerado pelos internautas. Para ele, os suíços gozam de itens como segurança, assistência médica e boa qualidade de vida. (JORNAL O GLOBO, 2018a)

Já em outra pesquisa da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), que elege os países com maior qualidade de vida, seguindo 11 diferentes critérios que considera essenciais para uma vida feliz, a Suíça está ocupa o quarto lugar “no ranking geral, mas está perto do topo no que diz respeito a emprego, saúde e satisfação com a vida. É o país com a segunda maior renda por domicílio, de acordo com o índice. Só fica atrás dos Estados Unidos. (JORNAL O GLOBO, 2018b)

Essa narrativa nos trouxe alguns exemplos da intervenção da Reforma calvinista na regulação da vida social, segundo as Escrituras e no contexto das finanças pessoais para o custeio da obra de Deus, a contribuição do que aconteceu em Genebra é realmente espantoso, ainda mais quando se sabe a transformação social vivida no país, reconhecidamente, próspero e sem desigualdades sociais.

No mesmo sentido, o Pacto de Lausanne⁶ reforça o compromisso da Igreja Missional quando dispõe:

6. A Igreja e a Evangelização

⁶ Documento lavrado no grande congresso mundial de evangélicos que ocorreu em 1974 em Lausanne, Suíça, com presença de mais de 150 nações.

Afirmamos que Cristo envia o seu povo redimido ao mundo assim como o Pai o enviou, e que isso requer uma penetração de igual modo profunda e sacrificial. Precisamos deixar os nossos guetos eclesiásticos e penetrar na sociedade não-cristã. Na missão de serviço sacrificial da igreja a evangelização é primordial. A evangelização mundial requer que a igreja inteira leve o evangelho integral ao mundo todo. A igreja ocupa o ponto central do propósito divino para com o mundo, e é o agente que ele promoveu para difundir o evangelho. Mas uma igreja que pregue a Cruz deve, ela própria, ser marcada pela Cruz. Ela torna-se uma pedra de tropeço para a evangelização quando trai o evangelho ou quando lhe falta uma fé viva em Deus, um amor genuíno pelas pessoas, ou uma honestidade escrupulosa em todas as coisas, inclusive em promoção e finanças. A igreja é antes a comunidade do povo de Deus do que uma instituição, e não pode ser identificada com qualquer cultura em particular, nem com qualquer sistema social ou político, nem com ideologias humanas.

Para finalizar, ressalta-se que, segundo Nancy Pearcey, o desenvolvimento de uma cosmovisão cristã não é apenas um estudo e debate de ideias, mas a morte e ressurreição em união com Cristo, uma submissão de nossa mente ao senhorio de Cristo. E ela vai mais além:

Na realidade, eu iria mais longe e diria que o primeiro passo para conformar nosso intelecto à verdade de Deus é morrer para vaidade, o orgulho e o desejo por respeito dos colegas e das pessoas. Temos de abandonar as motivações mundanas que nos impulsionam, orando para sermos motivados somente pelo desejo genuíno de submeter nossa mente à Palavra de Deus e, depois, usar esse conhecimento a serviço dos outros.

Podemos fazer o ótimo trabalho de provar intelectualmente que o cristianismo é a verdade absoluta, mas as pessoas não acharão nossa mensagem persuasiva, a menos que possamos dar demonstrações visíveis dessa verdade em ação. As pessoas devem enxergar, pelo padrão do dia-a-dia de nossa vida, que não tratamos o cristianismo como um retiro particular, uma manta de conforto, um castelo de crenças de contos de fadas que nos faz sentir bem.

É quase impossível que as pessoas aceitem novas ideias puramente na teoria, sem ver uma ilustração concreta do que elas são quando vivem na prática. (...) O chamado da Igreja é ser a 'estrutura de plausibilidade' para o evangelho. Quando as pessoas veem uma dimensão sobrenatural de amor, poder e bondade no modo como os cristãos vivem e tratam uns aos outros, então nossa mensagem de verdade bíblica torna-se plausível.

E se as pessoas virem os cristãos praticando o erro e concordando com o mundo? Quem vai acreditar em nossa mensagem? A apresentação verbal da mensagem de cosmovisão cristã perde seu poder se não foi validada pela qualidade de nossa vida. (PEARCEY, 2017. p. 397)

Portanto, o cristão autêntico deve viver o senhorio de Cristo e encarnar o evangelho na vida financeira, a partir de uma reflexão consciente acerca da cosmovisão bíblica e da cosmovisão secular, discernindo os aspectos de cada uma das visões para, então, perseguir o padrão de Cristo e o distanciamento da cultura consumista complexa que o rodeia.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao contrário do que apregoa o consumismo, o cristão não tem liberdade individual de consumir o quanto quiser e puder. Se o cristão decide implantar o padrão divino às finanças, o primeiro passo é que ele deixa de consumir segundo o padrão secular. Ele passa a ter zelo em como gasta seus recursos, buscando uma simplicidade no modo de vida, com a visão de que a finalidade precípua dos recursos auferidos é financiar a implantação do reino de Deus.

Diante da narrativa bíblica, vemos que o cristão autêntico assume o compromisso sacrificial de contribuir para implantação do Reino de Deus, de forma humilde e espontânea, em obediência ao padrão bíblico estabelecido.

Portanto, o cristão contemporâneo precisa resgatar o contexto cultural em que vive e reinterpretá-lo a luz do Evangelho, a fim de se distanciar do padrão cultural consumista que o rodeia. A fé não pode ser mais entendida como privada, apenas para o deleite espiritual e devocional do ser humano. A salvação não é apenas do inferno para o céu, não se limita a alma para Cristo, mas é para ser vivida neste mundo, criado por Deus, manchado pela Queda, mas ainda bom.

Enfim, o cristão deve cumprir o seu chamado missional, conscientizando-se de sua responsabilidade social na gestão dos recursos pessoais e da obrigação moral cristã de socorro aos desfavorecidos, como fruto de uma renovação crista autêntica, como vivenciado na igreja primitiva e pelos reformadores calvinistas.

REFERÊNCIAS

BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã.

DALLEGRAVE NETO, José Afonso. **Pós-modernidade, Espiritualidade e o Direito à Felicidade**. In: *Direito e Cristianismo*, v. 2. Rio de Janeiro: Betel, 2017.

GOHEEN, Michael W. **A igreja missional na Bíblia: luz para as nações**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

GOHEEN, Michael W. e outro. **Introdução a cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GONZÁLEZ, Justo L.. **Uma história do pensamento cristão: da Reforma Protestante ao Século 20**. v. 3. 2ª. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

JORNAL O GLOBO. **Os dez países com mais qualidade de vida**. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/sociedade/sustentabilidade/os-dez-paises-com-mais-qualidade-de-vida-16461180>>. Acesso em: 02 jul. 2018a.

JORNAL O GLOBO. **Os 10 melhores países para se viver**. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/economia/os-10-melhores-paises-para-se-viver-16346526>>. Acesso em: 02 jul. 2018b.

LINDBERG, Carter. **História da reforma**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LUTERO, Martinho. **Debate para o esclarecimento do valor das indulgências: 95 teses**. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/lutero/95_teses.html>. Acesso em: 02 jul. 2018.

MORENO, Mario. **Maaser - Dízimo**, artigo disponível em: <<http://shemaysrael.com/maaser-dizimo>>. Acesso em 19 ago. 2018.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. Baruaeri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

PACTO DE LAUSANNE. Disponível em <<https://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne>>. Acesso em 19 ago. 2018.

PEARCEY, Nancy. **Verdade Absoluta: libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural.** Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

WRIGHT, Christopher J. H. **A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia.** São Paulo: Vida Nova, 2014.



TENDE BOM ÂNIMO: ANSIEDADE, DEPRESSÃO E TEOLOGIA PRÁTICA CRISTÃ.

*BE OF GOOD CHEER: ANXIETY, DEPRESSION
AND CHRISTIAN PRACTICE THEOLOGY.*

Sérgio da Cunha Falcão⁷

⁷ Professor do Departamento de Cirurgia da UFPB (desde 1998). Doutorando em Ciências das Religiões pela UNICAP. Mestre em Saúde Pública UEPB (2013). Residência Médica em Cirurgia Geral e Cirurgia Plástica UNIFESP (1992-1997). Graduação em Medicina UFPB (1986-1991). Graduação em Teologia FISA (2018). Professor Voluntário de Ensino Religioso da Igreja Batista Cidade Viva. Ex-presidente da Regional Paraíba da Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica. MBA em Gestão de Recursos e Liderança Cristã pela FFI/ Fundação Cidade Viva (2010). MBA em Gestão de Cooperativas de Crédito da UNIPÊ (2013). Foi Gestor Voluntário do Ministério de Escoteiros da Fundação Cidade Viva (2008-2011). Graduado pelo Instituto Hoggai (2010). Foi Instrutor do Advanced Trauma Life Support (ATLS) - American College of Surgeons/USP. Email: falcaoircirplastic@oi.com.br

RESUMO

Saúde e religião têm sido estudadas principalmente por psicólogos, médicos e enfermeiros, sendo pouco frequentes pesquisas feitas por teólogos e cientistas da religião. O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da relação entre ansiedade, depressão e teologia prática cristã. Foi realizada revisão das evidências da literatura no banco de dados *PubMed*. A prevalência da ansiedade foi de 3,6% no mundo e 9,3% no Brasil; país mais ansioso do mundo. A depressão acomete 4,4% da população mundial e 5,8% dos brasileiros. Ao mesmo tempo, 90% da população mundial está envolvida em alguma forma de prática religiosa ou espiritual, e existem consistentes evidências que os indivíduos que têm mais religiosidade têm menos depressão, ansiedade, tentativas de suicídio e uso/abuso de drogas, e experimentam melhor qualidade de vida, remissão mais rápida dos sintomas depressivos e melhores resultados psiquiátricos. No entanto, apesar de menos prevalente, o uso negativo da religião ou da espiritualidade no lidar com os problemas da vida (*coping* religioso/espiritual negativo) tem sido causa de adoecimento mental e foi encontrado em algumas pesquisas. Essas relações positivas e negativas precisam ser compreendidas por líderes e conselheiros cristãos, por professores, psiquiatras, psicólogos, teólogos e cientistas da religião.

PALAVRAS-CHAVE

Ansiedade. Depressão. Religião. Cristianismo. Enfrentamento.

ABSTRACT

Health and religion have been studied mainly by psychologists, doctors and nurses, being infrequent researches done by theologians and scientists of the religion. The present article aims to reflect on the relationship between anxiety, depression and Christian practical theology. We reviewed the literature evidence in the *PubMed* database. The prevalence of anxiety was 3.6% in the world and 9.3% in Brazil; most anxious country in the world. Depression affects 4.4% of the world population and 5.8% of brazilians. At the same time, 90% of the world's population is involved in some form of religious or spiritual practice, and there is consistent evidence that individuals with more religiosity have less depression, anxiety, suicide attempts and drug use, and experience

better quality of life, faster remission of depressive symptoms and better psychiatric outcomes. However, although less prevalent, the negative use of religion or spirituality in dealing with life problems (religious / spiritual negative coping) has been a cause of mental illness and has been found in some research. These positive and negative relationships need to be understood by Christian leaders and counselors, by teachers, psychiatrists, psychologists, theologians, and religion scientists.

KEYWORDS

Anxiety. Depression. Religion. Christianity. Coping.

1. INTRODUÇÃO

A tragédia e a beleza da realidade existencial humana mostram que as aflições estão em nosso passado, presente e futuro; sob a forma direta e concreta ou como pensamentos, emoções e memórias. Pinturas existentes em 300 cavernas subterrâneas, no sul da França e norte da Espanha, datadas cerca de 30.000 anos antes de Cristo (a.C.), evidenciam que religião, arte, medo, coragem e cura já surgiram inseparáveis, como desejo de cultivar o senso do transcendente e busca pelo sentido/valor último da vida e bom ânimo para enfrentar o sofrimento, a culpa e a morte (ARMSTRONG, 2011; FRANKL, 2017).

Como uma das formas desse sofrimento humano, a doença mental pode acometer uma em cada quatro pessoas em dada fase da vida, tornando rara a família poupada de um encontro com perturbações mentais (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, 2002). No ano de 2015, a prevalência da ansiedade foi de 3,6% no mundo e 9,3% no Brasil; país mais ansioso do mundo. Por sua vez, a depressão acomete 4,4% da população mundial e 5,8% dos brasileiros (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2017a). Em 2030, a depressão será a segunda causa mais comum responsável pela carga global de doenças, perdendo apenas para a VIH/SIDA e sendo mais frequente que a doença cardíaca isquêmica (MATHERS; LONCAR, 2006).

Quem tem depressão tem imunidade diminuída, maior probabilidade de desenvolver comportamentos não saudáveis, como práticas sexuais de alto risco para doenças transmissíveis e desobediência às recomendações médicas para tratamento de

outras doenças, e maus prognósticos (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, 2002; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE MÉDICOS DE FAMÍLIA, 2008). Estima-se que 10% das pessoas podem sofrer ao menos um episódio depressivo ao longo da vida. Dois em cada 10 casos de depressão se tornam crônicos, e dois terços das pessoas com depressão não fazem tratamento. Além disso, “a maioria dos pacientes não tratados tentará suicídio pelo menos uma vez na vida” e, destes, 17% conseguem se matar. Mas, a boa notícia é que, se forem tratados adequadamente, 70 a 90% vão se recuperar (GOMES, 2011, p. 83).

No Brasil, as pesquisas sobre ansiedade e depressão no contexto da teologia prática cristã ainda são escassas e as relações positivas e negativas entre saúde/doença e religião são pouco compreendidas por grande parte de líderes religiosos, cientistas da religião, teólogos, psiquiatras e psicólogos que lidam com pessoas acometidas.

O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da relação entre religião, religiosidade, espiritualidade, ansiedade e depressão, no contexto da teologia prática cristã. Serão apresentados conceitos desses temas e de *coping* (enfrentamento) religioso-espiritual. Como metodologia, foi realizada pesquisa bibliográfica referente ao tema do presente trabalho e utilizadas como lentes interpretativas a psicologia, a psiquiatria, as ciências da religião, a filosofia existencialista e a teologia cristã.

2. ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE

Esperandio (2014) afirma que espiritualidade é busca por propósito/sentido de vida e de relacionamento, integração e realização de um ser humano consigo mesmo, com os outros e com o transcendente (Ser Superior, força, energia, estado meditativo, etc.). Essa constante antropológica que faz o ser humano buscar relação com algo que transcende a realidade concreta de sua vida remete ao sentido etimológico das palavras latinas *Religio, religatio, religare* , como ligação a Deus – interpretação teológica cristã de Lactâncio (240-320 d.C.) e Agostinho (354-430 d.C.) (SMITH, 2006). No contexto bíblico, embora tenhamos a lei de Deus gravada em nosso coração, nascemos afastados ou desligados do Criador e distorcemos essa lei. Precisamos desenvolver uma relação pessoal com o *logos*

encarnado de Deus – Jesus –, o caminho de perdão, regeneração e santificação.

Diferentemente de espiritualidade, religiões são sistemas organizados de crenças, práticas, rituais e símbolos destinados a facilitar a aproximação ao transcendente (MOREIRA-ALMEIDA, KOENIG, LUCCHETTI, 2014; KOENIG, 2012). Sendo instituições, as religiões são comunidades formadas por indivíduos que compartilham uma mesma crença ou fé, e um corpo de doutrinas (ESPERANDIO, 2014). Por outro lado, religiosidade mostra-se como qualquer expressão humana de espiritualidade e/ou pertencimento a uma religião; variável quantificável por meio de instrumentos multidimensionais (conhecimento, sentimento, comportamento, corporeidade), etimologicamente relacionada às palavras *Relegere*, *religiosus* ou *religens* (“religente”) como o oposto de *negligens* ao culto aos deuses – Cícero (106-43 a.C) (SMITH, 2006).

Assim, em sua origem histórica, a religião era considerada uma experiência objetiva de culto individual e coletivo, depois, “definida no cristianismo como uma relação pessoal com um Deus pessoal” (GOMES, 2011, p. 92). Já no século XX, o psiquiatra Carl Gustav Jung (1875_1961) definiu religião como experiência cósmica, primordial, herança psíquica inconsciente filogenética, sem referência a uma determinada confissão de fé. Essa concepção inata, universal, arquetípica e transmitida hereditariamente de Jung se aproxima da conceituação da teologia cristã da *imago dei*, a qual afirma que o homem foi criado à Imagem de Deus e Jesus Cristo é a completa e perfeita imagem em Plena Essência do Deus Invisível (GOMES, 2011, p. 93).

Entretanto, diferentemente de Jung, o psiquiatra, neurologista e terapeuta existencialista Viktor Emil Frankl (1905_1997) afirma uma ontologia dimensional, na qual o homem é concebido de corpo, psiquismo e espírito, sendo que essa última dimensão noética ou noológica não é hereditariamente transmissível; é uma esfera da existência que está acima da facticidade psicofísica e faz do homem um ser livre e responsável, além de albergador de uma religiosidade inconsciente (Eu espiritual imanente), oculta ou reprimida, mas capaz de prover relação/ligação com o transcendente divino/Deus (OLIVEIRA; AQUINO, 2014). Essa liberdade da vontade, espiritual autoconsciente, dá ao ser humano a capacidade de aceitar ou tentar modificar suas predisposições genéticas psico-físicas e

sociológicas (PEREIRA, 2015). A vontade de sentido, por sua vez, é uma força básica pessoal que busca encontrar e realizar sentidos e propósitos. Essa busca (espiritual) por sentido de vida apresenta-se como uma característica constitutiva de autotranscendência da existência humana, capaz de encontrar sentido até em situações de sofrimento inevitável (FRANKL, 2017).

Nessa linha de pensamento filosófico-existencialista, mas agora também com influência da teologia cristã, Paul Tillich (1886_1965) define religião como o estado de se encontrar apoderado por uma preocupação última e entende a vida humana como constituída por dimensões física, química, biológica, psicológica, social e espiritual, que se entrecruzam e formam uma unidade. Esse espírito de cada ser humano pode ser transformado por ação do Espírito divino (com E maiúsculo), criando um novo ser (HIGUET, 2014). Nesse pensamento, aquela preocupação final é o que mais nos interessa ou que estamos até dispostos a morrer, e “acabará produzindo seus próprios dogmas, práticas, rituais, símbolos, relacionamentos e estruturas de apoio institucional”; podendo assim incluir não apenas religiões institucionalizadas, mas também ideologias como o marxismo e a Nova Era (BALBONI; PETEET, 2017, p. 4).

3. RELIGIÃO E SAÚDE

Apesar do interesse contemporâneo para os temas religiosidade e saúde, a pesquisa histórica comparada mostra que a saúde tem sido uma preocupação própria das religiões desde os tempos mais remotos, e “não encontra em nenhum canto da terra um mundo religioso que não tenha também uma ‘função terapêutica’.” (TERRIN, 1998, p. 151). Assim, testemunhos arqueológicos atestam a existência de terapias, inclusive como peregrinações antes do cristianismo: “Ísis para a tracoma, Asclépios em Epidauró, o profeta Jeremias cujo túmulo em Alexandria curava da picada mortal de serpentes [...]” (MESLIN, 2014, p. 210). Sobre religiosidade e saúde na antiguidade, Libório afirma:

A relação do homem das antigas religiões com o sagrado institucional ou instituído parece sempre contar com a presença e atuação de taumaturgos, xamãs, curandeiros, exorcistas, terapeutas e

médicos, cujas funções são as mais diversas, às vezes, opostas e até sobrepostas.

De fato, a religiosidade humana, também na Antiguidade, está permeada de preocupações e atitudes diante de três companheiros inseparáveis do homem: o sofrimento, a doença e a morte. (LIBÓRIO, 2010, p. 12).

Essa atenção com o componente religioso da saúde do homem é mais explícita na medicina oriental, embora, desde o ano 372 d.C., os primeiros hospitais tenham sido organizados na Europa por monges e sacerdotes cristãos. Assim, até o fim da idade média, a Igreja continuou a construir e equipar hospitais em todo o mundo ocidental e foi responsável pela certificação de doutores para praticar medicina, mostrando que nossa noção de saúde moderna tem suas raízes em organizações religiosas (KOENIG, 2007).

No início do século XX, a religiosidade na saúde ocidental, principalmente nas áreas de psiquiatria, psicologia e neurologia, passou por uma fase de negligência ou oposição, ao generalizar as experiências espirituais como psicopatologias, com base em crenças e opiniões pessoais reducionistas de pioneiros da área de saúde mental, como Sigmund Freud e Granville Stanley Hall. Essa postura antirreligiosa se fez presente até a década de 1990, sendo hoje sobrepujada por milhares de estudos científicos antagonistas, incluindo ensaios clínicos e meta-análises, provenientes não apenas da Europa e Estados Unidos, mas também da Índia, Oriente Médio e Egito, (KOENIG, 2007; PANZINI *et al.*, 2007; MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014).

A respeito desse aumento significativo de publicações científicas sobre espiritualidade e saúde, pesquisadores americanos publicaram um *Handbook of Religion and Health* (Manual de Religião e Saúde), onde mostram que o número de estudos quantitativos de boa qualidade sobre esse tema aumentou de 1200 no período de 1872 a 2000 para 2100 no período de 2000 a 2010 (ESPERANDIO, 2014). Também, revisão sistemática feita pelos brasileiros Moreira-Almeida e Lucchetti, juntamente com Koenig, em julho de 2013, no banco de dados *PubMed National/Center for Biotechnology Information* (PubMed)

(2016), usando os descritores “(spiritu* [title] OR religio* [title] AND (clinical practice OR interview OR history) AND (psychol* OR psychiatr* OR mental)”, encontraram 985 artigos empíricos e de revisão, os quais focalizam principalmente doenças mentais e, da mesma forma que publicações de associações profissionais, concordavam sobre a necessidade de se obter uma anamnese ou história espiritual quando do atendimento de pessoas com problemas de saúde (MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014, p. 177). A Associação Mundial de Psiquiatria, a Associação Americana de Psicologia, a Associação Americana de Psiquiatria e o Colégio Real de Psiquiatras possuem seções dedicadas ao estudo da religiosidade/espiritualidade (MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014).

Esse atual resgate científico da religiosidade nos faz pensar na necessidade da ampliação da definição de saúde como ausência de enfermidade e expressão de bem-estar físico, mental e social (*WORLD HEALTH ORGANIZATION*, 1948) para também bem-estar espiritual, que o indivíduo e a coletividade podem alcançar por meio de um equilíbrio existencial dinâmico, mediado por fatores sociais, econômicos, políticos, culturais, ambientais, comportamentais e biológicos (FORTES; ZOBOLI, 2009; SCLIAR, 2007; PANZINI *et al.*, 2011). Por enquanto, segundo Boero *et al.* (2005), em 1984, a dimensão espiritual tornou-se parte das estratégias dos Estados-Membros da Organização Mundial de Saúde (OMS) pela resolução OMS 37.13. E, em 1998, o Conselho Executivo da OMS recomendou a revisão da Constituição da OMS, a fim de incluir a dimensão espiritual na definição de saúde, mas a proposta não foi aprovada ainda. Sendo que, desde 1995, a espiritualidade é um dos componentes do instrumento de avaliação da qualidade de vida da OMS (BOERO *et al.*, 2005; MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG, 2006; *WHOQOL GROUP*, 1995). Mas, qual é mesmo a relação entre a religião/espiritualidade, a doença e a saúde? Por que devemos pesquisar mais sobre religião e saúde?

A importância de estudarmos religião e saúde reside não apenas no fato de que evidências científicas têm mostrado, na maioria dos casos, relação favorável entre maior religiosidade e melhor saúde, mas também no fato de que as pessoas têm encontrado em suas crenças e práticas religiosas um senso de controle existencial/psicológico e fonte de suporte social (KOENIG, 2012). Ao mesmo tempo, o envelhecimento populacional, com maior frequência de doenças crônicas/degenerativas, reforça a

ideia de que seremos ou cuidaremos de pessoas com maior vulnerabilidade, exigindo uma saúde pública sustentável (SCHNEIDER, 1999). Diante disso, o cuidado com nossa religiosidade e espiritualidade deve ser estimulado como parte de uma “[...] saúde integral do homem hodierno em seu deslocar-se para a plenitude, construindo sua história, eivada de feridas e curas, enquanto dura fenomenicamente sua finita existência.” (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p. 219). Assim, um novo movimento de parcerias entre comunidades religiosas e sistemas de saúde, agora cada vez mais repletos de pacientes, podem oferecer uma importante solução complementar, “desenvolvendo-se sobre um precedente histórico que está em operação há quase dois mil anos.” (KOENIG, 2012, p. 36).

4. ANSIEDADE, DEPRESSÃO E COPING (ENFRENTAMENTO) RELIGIOSO-ESPIRITUAL

É normal em alguns momentos de nossa vida reagirmos com estresse, ansiedade, medo ou tristeza, gerando luta, fuga ou resiliência. Porém, quando tudo isso é excessivo e nós desenvolvemos reações desproporcionais, comprometendo atividades usuais de trabalho, estudo, convivência, lazer ou socialização, estamos desenvolvendo distúrbio ansioso e/ou depressivo. O ansioso apresenta “medo do medo”; inquieta antecipação (apreensão) “Vai acontecer alguma coisa”, diz o indivíduo. Já a pessoa com depressão apresenta anedonia (dificuldade ou quase incapacidade de ter prazer pelas coisas), variação circadiana do humor, ruminação obsessiva, autoacusação. “Gostaria de dormir e nunca mais acordar” (SERSON, 2016, p. 34, 42).

Nesse mesmo momento em que a prevalência de ansiedade e depressão vem aumentando, censos da *Pew Research Center* (2012) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012, 2017) mostram que 83,7% da população mundial, 92% dos brasileiros, 91,7% dos nordestinos/paraibanos e 94,3% dos habitantes da cidade de João Pessoa estão envolvidos em alguma forma de prática religiosa ou espiritual. E, existem consistentes evidências que os indivíduos que têm mais religiosidade têm menos depressão, ansiedade, tentativas de suicídio e uso/abuso de drogas, e experimentam melhor qualidade de vida, remissão mais

rápida dos sintomas depressivos e melhores resultados psiquiátricos (MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014).

No entanto, apesar de menos prevalente, o enfrentamento religioso negativo (por exemplo, conflitos com Deus ou com a comunidade religiosa, entender a doença como um castigo de Deus) ou o adoecimento mental de causa religiosa foi encontrado em algumas pesquisas. Algumas dessas mostram a influência negativa de religiões radicalmente fundamentalistas, nas quais o exercício do perdão e do amor incondicional nem sempre é praticado; por exemplo, ao lidar com pessoas que contraem doenças graves em razão de um comportamento pecaminoso [mal ético], tais como uso de drogas ou atividades sexuais promíscuas (ESPERANDIO, 2014; LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015).

A relação entre religião e saúde tem sido muito estudada nos casos de doenças mentais, trazendo à discussão a possibilidade de uma constante constitucional espiritual humana capaz de influenciar favorável ou desfavoravelmente na cura das pessoas. O tratamento junguiano busca levar o paciente a reconhecer que ele também apresenta um conteúdo mental saudável e bom, possível de ser reforçado e agir como força geradora de interação saudável do indivíduo com sua família, com seu grupo social e com sua religião (GOMES, 2011, p. 90).

Nessa mesma visão otimista da existência, Frankl considera que a frustração da vontade de sentido pode causar a depressão, emergindo vontades de poder e prazer de forma acentuada que frustram cada vez mais a realização de sentido. Mas, a logoterapia dialógica acessa os recursos saudáveis do paciente, incentivando-o à noodinâmica – “tensão entre o ser e o vir a ser, o que a pessoa realizou e o que ainda deve realizar em sua existência” (AQUINO *et al.*, 2015, p. 51). Assim, para Frankl, o “eu (espiritual) que decide” ou essencial “vontade de sentido” pode criar uma liberdade de decisão responsável, geradora de “sentidos” ou busca pelo “O Sentido ou suprasentido” na vida [Deus].

Segundo Paul Tillich, por medo de se perder, a pessoa pode se fechar numa existência autorrestritiva/preservativa/repressiva/legalista com desintegração. A (re)integração curativa somente é possível quando o espírito humano é tomado pelo Espírito divino que o transcende _ fundamento de nosso ser e sentido. A salvação

histórica e eterna exige uma coragem autotranscendente chamada de fé, que é "a coragem de aceitar que somos aceitos por Deus" (HIGUET, 2014).

Esse uso da espiritualidade e da religião como mecanismo de manejar o estresse é um tipo de *coping* – palavra inglesa sem tradução literal em português que pode significar "lidar com", "manejar", "enfrentar" ou "adaptar-se a" (LAZARUS e FOLKMAN, 1984 *apud* PANZINI, 2007, p. 128). O *coping* religioso-espiritual (CRE) descreve o modo como os indivíduos usam sua fé para lidar com os problemas de vida (PARGAMENT, 1988). Dependendo da forma como esse CRE é utilizado, pode gerar efeitos favoráveis ou desfavoráveis à saúde dos crentes – pode ser um CRE positivo ou negativo. De acordo com o nível de passividade ou atividade, o CRE pode ter um dos cinco estilos: autodirigido – a pessoa confia mais em si mesmo e menos em Deus; de delegação ou evitativo – o indivíduo não age e entrega seu problema a Deus; colaborativo – o paciente age e pede a Deus que o ajude (PARGAMENT, 1988); de súplica – tenta-se influenciar a vontade de Deus (PARGAMENT, 1997 *apud* PANZINI, 2007); renúncia – após fazer tudo o que podia, o fiel renuncia a sua vontade e resigna-se à suprema vontade de Deus (WONG-McDONALD; GORSUCH, 2000). O último tipo de *coping* citado baseia-se no conceito bíblico cristão de autorenúncia (PANZINI, 2007).

5. TEOLOGIA CRISTÃ E VIDA DE LUTERO: AFLIÇÃO E BOM ÂNIMO

A teologia cristã apresenta o mal, seja ético ou natural (doenças, acidentes), como sendo consequência do pecado deliberado de anjos rebeldes e dos primeiros seres humanos, os quais geraram uma herança de tendência à desobediência; mesmo perante uma consciência espiritual do que é certo ou errado e diante do sentido de vida supremo de glorificar e ter prazer em Deus. O mundo bom formado pelo supremo Criador foi deformado por suas criaturas racionais livres, necessitando ser reformado/restaurado pela ação redentora de Deus. Sendo assim, há necessidade pessoal do ser humano arrepender-se de seus erros, reconciliar-se com Deus e encontrar a salvação, a qual não é somente eterna, mas é também imanente, histórica. Nesse contexto teológico cristão, às vezes nos deparamos com pregações que enfatizam a necessidade bíblica do arrependimento universal, porém esquecem de expor que Deus enviou seu Filho ao mundo

para que todo aquele que nele crer receba perdão divino e coragem para vencer as tribulações: “[...] no mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo; eu venci o mundo.” (Jo 16,33).

As biografias de Martinho Lutero mostram que ele era um monge católico agostiniano muito dedicado. Segundo Daniel K. Judd (2016), Lutero se considerava um bom monge, que se confessava periodicamente, mas sua consciência sempre o deixava em dúvida sobre se estava fazendo sempre a vontade de Deus, compatível com a salvação somente pelas obras. Com base nos escritos do próprio reformador, Judd levanta a possibilidade do mesmo ter desenvolvido uma depressão temporária, ligada ao legalismo ou escrupulosidade religiosa. Pois, Lutero se autocondenava e tentava vencer isso com mais trabalho, jejum, oração e confissão excessiva; esta considerada desnecessária pelos seus superiores... Sentia-se mais culpado perante Deus, configurando um CRE negativo autodirigido, que confiava mais nas obras feitas por si mesmo do que na graça de Deus, que aos seus olhos parecia puni-lo. Como muitos homens, ainda hoje, Lutero ainda não tinha uma compreensão ortodoxa da graça redentora de Jesus e pensava que seria capaz de agir moralmente de forma perfeita e suficiente para alcançar a vida eterna.

Mas a história de Lutero não parou ali. Ele foi convidado para fazer doutorado e, após estudar os Salmos e as Epístolas de São Paulo aos Gálatas e aos Romanos, entendeu que a Bíblia revela que a salvação vem de e pela fé em Jesus Cristo, para a glória de Deus:

As palavras “justas” e “justiça de Deus” atingiram minha consciência como um raio. Quando os ouvi, estava aterrorizado. Se Deus é justo [pensei], ele deve punir. Mas quando pela graça de Deus refleti, no quarto aquecido desta torre, sobre as palavras: “Aquele que por fé é justo viverá” [Romanos 1:17] e “a justiça de Deus” [Romanos 3:21], logo cheguei à conclusão de que, se nós, como justos, devemos viver da fé e se o direito a escravidão de Deus contribui para a salvação de todos os que creem, então a salvação não será o nosso mérito, mas a misericórdia de Deus. Meu espírito foi, assim, aplaudido. Pois é pela justiça de Deus que somos justificados e salvos através

de Cristo. Estas palavras [que antes me assustavam], agora me agradam mais. O Espírito Santo revelou as Escrituras para mim nesta torre. (JUDD, 2016, p. 328, tradução nossa).

À luz da teologia bíblica e do que se entende hoje como *coping*, Lutero modificou sua compreensão religiosa sobre perdão e salvação, foi abraçado pela ação restauradora de Deus e curado da depressão, configurando um CRE positivo estilo colaborativo. Em outras palavras, Lutero recebeu iluminação do Espírito Santo, compreendeu que seus pecados foram justificados pela fé em Jesus, recebendo transformação/regeneração revigorante de Deus, geradora de boas obras tão significantes, que foram capazes de reformar a Igreja de Cristo no mundo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cosmovisão pós-moderna de relativismo ético, fuga de metanarrativas estruturantes e até de anticristianismo, além de um paradoxal misticismo religioso, tem trazido à humanidade um vazio existencial profundo. Diante dessa ausência de sentido de vida, a logoterapia de Viktor Frankl se apresenta como um dos caminhos da Psicologia que se contrapõe à razão instrumental e ao cientificismo mecanicista. Mostra a possibilidade de buscarmos em cada ser humano uma coragem, um bom ânimo, um sentido de vida que vem de Deus e glorifica Ele, encontra alegria nEle e se abre para estender a graça divina para outras pessoas (LESLIE, 2014).

Direção Espiritual ou Aconselhamento Pastoral Cristãos devem ajudar o paciente a encontrar feliz sentido de vida, perdão, salvação e alegria que transcenda os sofrimentos humanos – reconciliação com Deus, com os outros e com a vida.

Para abordar um paciente a respeito de espiritualidade não é necessário o psicólogo/médico/psicanalista ser religioso, antirreligioso ou pró-religioso; mas, é essencial que ele entenda das relações positivas e negativas entre religião e saúde, e um pouco da teologia da religião do paciente.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thiago Antonio Avellar *et al.* **Logoterapia no contexto da psicologia: reflexões acerca da análise existencial de Viktor Frankl como uma modalidade de psicoterapia.** Logos & Existência. V. 4, n. 1, p. 45-65, 2015.

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa.** Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras. 2011. 398 p.

BALBONI, Michael J.; PETEET, John R. **Spirituality and Religion Within the Culture of Medicine Spirituality and Religion Within the Culture of Medicine.** New York: Oxford University Press. 420 p. 2017.

BOERO, M. E. et al. **Spirituality of health workers: a descriptive study.** International Journal of Nursing Studies. V. 42, p. 915-921. 2005.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas.** Rev Horizonte. V. 12, n. 35, p. 805-832, jul./set. 2014.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração.** Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Sinodal. Petrópolis: Vozes. 41ª edição, 2017. 184 p.

FORTES, Paulo Antonio de Carvalho; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone (Orgs.). **Bioética e saúde pública.** 3ª ed. São Paulo: Loyola; 2009. Bioética e saúde pública: entre o individual e o coletivo. Cap. 1, p. 11-24.

GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. **Um olhar sobre depressão e religião numa perspectiva compreensiva.** Estudos de Religião. V. 25, n. 40, p. 81-109, jan./jun. 2011.

HIGUET, Etienne Alfred. **Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich: reflexões teológicas e pastorais.** Rev. Pistis Prax. V. 6, n. 1, p. 167-188, jan./abr. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência.** 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **O Brasil em Síntese**. Censo 2010. 2017. Amostra Religião. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/pesquisa/23/22107?localidade1=250750>. Acesso em: 20 abr. 2018.

JOÃO. In: **Bíblia: tradução Almeida revista e corrigida**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

JUDD, Daniel K. **Clinical and Pastoral Implications of the Ministry of Martin Luther and the Protestant Reformation**. Open Theology. V. 2, p. 324-337. 2016. DOI 10.1515/oph-2016-0027

KOENIG, Harold George. **Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental**. Rev Psiq Clín. V. 34, n.1, p. 5-7, 2007.

KOENIG, Harold George. **Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade**. Tradução de Iuri Abreu. Porto Alegre, L&PM, 2012.

LESLIE, Robert C. **Jesus e a Logoterapia: O ministério de Jesus interpretado à luz da psicoterapia de Viktor Frankl**. São Paulo: Paulus. 2014.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. **Religiosidade e saúde integral no hinduísmo e budismo**. Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. Recife, ano IX, n. 2. p. 9-39, jul./dez, 2010.

LIBÓRIO, Luiz Alencar; GUIMARÃES, Valtemir Ramos. **Influências psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral dos adeptos de uma Igreja**. Paralellus. Recife, v. 6, n. 12, p. 217-236, jan./jun. 2015.

MATHERS, Colin D; LONCAR, Dejan. **Projections of Global Mortality and Burden of Disease from 2002 to 2030**. PLoS Med. V. 3, n. 11: p. 2011-2030, 2006. doi:10.1371/journal.pmed.0030442.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; KOENIG, Harold G; LUCCHETTI, Giancarlo. **Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines**. Rev Bras Psiquiatr. V. 36, n. 2, 2014.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Karen Guedes; AQUINO, Thiago Antonio Avellar de Aquino. **A logoterapia no contexto da psicologia da religião. Interações Cultura e Comunidade.** V.9 n.16, p. 225-242, 2014.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Relatório Mundial da Saúde. Saúde mental: nova concepção, nova esperança.** Lisboa, Coordenação Nacional para a Saúde Mental Alto Comissariado da Saúde, Ministério da Saúde de Portugal. 2002.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE MÉDICOS DE FAMÍLIA. **Integração da saúde mental nos cuidados de saúde primários: uma perspectiva global.** Lisboa, CLIMEPSI Editores, 2008.

PANZINI, Raquel Gehrke *et al.* **Qualidade de vida e espiritualidade.** Rev Psiq Clín. 34, supl 1; 105-115, 2007.

PANZINI, Raquel Gehrke *et al.* **Validação brasileira do instrumento de qualidade de vida/espiritualidade, religião e crenças pessoais.** Rev Saude Publica. V. 45, n.1, p. 153-65, 2011.

PARGAMENT *et al.* **Religion and the problem-solving process: three styles of coping.** Journal for the Scientific Study of Religion. V. 27, n.1, p. 90-104, 1988.

PEREIRA, Ivo Studart. **Espírito e liberdade na obra de Viktor Frankl.** Psicologia USP. V. 26, n. 3, p. 390-396, 2015.

PEW RESEARCH CENTER. **The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010.** 2012. Disponível em: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SCLIAR, M. **História do conceito de saúde.** Physis. V. 17, n.1, p. 29-41, 2007.

SERSON, Breno. **Transtornos de ansiedade, estresse e depressões: conhecer e tratar.** São Paulo: MG Editores, 2016.

SCHNEIDER, Edward L. **Aging in the third millennium.** Science. V. 283, p. 796-7, 1999.


SMITH, Wilfred Cantwell. **O Sentido e o Fim da Religião.** São Leopoldo: Sinodal/EST., 2006.

TERRIN, Aldo Natale. **O Sagrado *Off Limits*: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo, Edições Loyola, 1998.

WHOQOL GROUP. The World Health Organization Quality of Life Assessment (The WHO-QOL). **Position paper from the World Health Organization**. *Social Science and Medicine* 41, 1403–1409. 1995.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Depression and other common mental disorders: global health estimates**. World Health Organization, p. 1–24, 2017.

WONG-McDONALD, Ana; GORSUCH, Richard. L. **Surrender to God: An additional coping style?** *Journal of Psychology and Theology*. V. 28, n. 2, p. 149-161, 2000.



**A FENOMENOLOGIA DAS
RELIGIÕES E A RELAÇÃO DE
SACRIFÍCIO ENTRE OS ADEPTOS DA
TEOLOGIA DA PROSPERIDADE**

*THE PHENOMENOLOGY OF RELIGIONS AND
THE RELATIONSHIP OF SACRIFICE AMONG THE
ADEPTS OF PROSPERITY THEOLOGY*

Saulo Duarte Lima Ribeiro⁸

⁸ Historiador, Mestre em Ciências das Religiões e Doutorando em Ciência das Religiões e Teologia, todos pela UFPB. Email: saulo@cidadeviva.org

RESUMO

A Fenomenologia das Religiões busca dar uma exposição geral das diversas particularidades versáteis da religião, tornando-se assim a complementação sistemática da história da relação do homem com o sagrado, estudando os modos como as religiões se desenvolvem e como se relacionam umas com as outras, assim como com o próprio ser que confere a elas sentido. Para os seguidores da chamada Teologia da Prosperidade, é necessário abrir mão de algo ao qual este confira valor (o sacrifício) para que Deus retribua ao fiel de forma abundante e ainda em vida. Este é apenas um aspecto das inúmeras nuances que compõem o fenômeno religioso entre os adeptos das igrejas seguidoras da Teologia da Prosperidade. O tipo de pesquisa utilizado foi pura, com abordagem qualitativa, fazendo uso da técnica de revisão bibliográfica. Concluiu-se que para esta teologia, o sacrifício necessariamente resulta em recompensa espiritual e material para o fiel, sendo então o sacrifício incentivado e a tal conquista celebrada e proclamada na comunidade de fé à qual o mesmo pertence.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia, Religião, Prosperidade, Sacrifício.

ABSTRACT

The Phenomenology of Religions seeks to give a general account of the various versatile peculiarities of religion, thus becoming the systematic complementation of the history of the relationship between man and the sacred, studying the ways in which religions develop and how they relate to one another others, as well as with the very being that gives them meaning. For the followers of the so-called Prosperity Theology, it is necessary to give up something to which it confers value (the sacrifice) so that God will repay the faithful abundantly and still in life. This is only one aspect of the innumerable nuances that make up the religious phenomenon among the followers of the churches who are the followers of Prosperity Theology. The type of research used was pure, with a qualitative approach, making use of the bibliographic review technique. It was concluded that for this theology, sacrifice necessarily results in spiritual and material reward for the faithful,

and so the sacrifice is encouraged and the achievement celebrated and proclaimed in the community of faith to which it belongs.

KEYWORDS

Phenomenology, Religion, Prosperity, Sacrifice.

1. INTRODUÇÃO

As Ciências das Religiões no Brasil têm dentro de sua grade os estudos da chamada Fenomenologia das Religiões, que, a grosso modo, é para o estudo da religião o que a Linguística é para o estudo da língua. A experiência religiosa, foco de estudo da Fenomenologia das Religiões, consiste na convergência do homem com a divindade, com tal encontro sendo a base de boa parte das religiões. Tal fato não segue lógica diferente com as igrejas seguidoras da doutrina chamada Teologia da Prosperidade.

Mesmo sendo um país conhecido internacionalmente por suas riquezas naturais e por ter mais de 10 mil pessoas com mais de 10 milhões de dólares na conta⁹, o Brasil atualmente encontra-se posicionado em 75º no ranking¹⁰ de IDH. Além disso, até o começo de 2018 o País deve assistir a um aumento dos atuais 2,5 milhões para até 3,6 milhões no número de pessoas vivendo na miséria, segundo a estimativa divulgada em fevereiro de 2017 pelo Banco Mundial¹¹.

Por outro lado, em um país assolado pela pobreza e má distribuição de renda, vemos a proliferação contínua de igrejas protestantes que alcançam o público de baixa renda e outros, com grande penetração entre diversas camadas sociais e, conseqüentemente, grande potencial de atuação para a transformação social dos excluídos, principalmente as igrejas seguidoras da Teologia da Prosperidade, já que estas transitam bem entre as camadas mais pobres da sociedade.

Desde o surgimento da Teologia da Prosperidade, os seus seguidores têm agregado cada vez mais adeptos em todas as

⁹ Disponível em: <<https://goo.gl/RBVeZL>>. Acesso em 21 jan de 2018.

¹⁰ Dados do "Global Finance's 2016"

¹¹ Disponível em: <https://goo.gl/QhhbjR>. Acesso em 21 de jan. de 2018.

camadas sociais, de forma que as igrejas adeptas desse tipo de credo apresentam crescimento vertiginoso no País. A disseminação desse grupo não está na contramão do crescimento do número de evangélicos em geral no Brasil, visto que o segmento religioso evangélico foi o que mais cresceu em nossa Nação durante o período intercensitário.

Nos últimos 30 anos os grupos dessa linha cresceram duas vezes mais rápido que a população, atingindo o seu ápice a partir dos anos 1990, também com o advento do movimento Gospel capitaneado inicialmente pela igreja neopentecostal Renascer em Cristo (2007, p. 86) e permanecendo em crescimento contínuo, uma vez que, enquanto no ano de 1980 o Brasil tinha 6,6% de evangélicos, o percentual em 1991 era de 9%, em 2000 o número subiu para 15,4% e em 2010 o grupo já alcançava 22,2% do total da população brasileira (IBGE, 2010).

Nas igrejas seguidoras da Teologia da Prosperidade a experiência religiosa é individual e comunitária; em ambas o pressuposto é o mesmo: abrindo mão do que o participante considera valioso, Deus retribuirá ao fiel ainda mais, e o sacrifício individual é testemunhado no corpo comunitário, de forma que o sacrifício e a “vitória” são incentivados, celebrados e proclamados.

No artigo em questão analisaremos as principais nuances da própria Fenomenologia das Religiões, apresentando um rápido histórico desta área e de forma breve apresentaremos como geralmente se dá a experiência do fiel com o sagrado nas igrejas seguidoras da chamada Teologia da Prosperidade.

2. A FENOMENOLOGIA DAS RELIGIÕES

Atualmente as áreas metodológicas com maior predomínio na Fenomenologia das Religiões são basicamente duas abordagens teóricas, com uma estando mais voltada para a Teologia e seus estudos teológicos propriamente ditos, Exegese Bíblica, entre outros, enquanto que do outro lado existe uma linha mais direcionada para os métodos e abordagens das Ciências Sociais tanto da História quanto da Antropologia e da Sociologia.

Partindo deste pressuposto, vemos o teólogo sueco Geo Widengren (1976, p. 1, tradução nossa) explicar sobre o sentido da Fenomenologia das Religiões, dizendo que ela se esforça para

“dar uma exposição global de todos os aspectos mutáveis da religião, tornando-se assim o complemento sistemático da história da religião. Esta dá a análise histórica, enquanto a fenomenologia da religião nos dá a síntese sistemática”¹².

No estudo das religiões nos encontramos com a História da Religião (que trata da investigação positiva das religiões históricas) e a Filosofia da Religião (o passo final das Ciências das Religiões que revela, a partir da especulação filosófica, a essência do fenômeno religioso, que é a busca pela ideia absoluta por trás das manifestações religiosas). A Fenomenologia das Religiões consta em estudar as formas históricas das religiões e comparar umas com as outras, formando um manual a partir do qual se pode identificar os fenômenos religiosos, preocupação não tão presente em outros momentos históricos, como nos diz Velasco (1983, p. 20, tradução nossa) quando analisa o fato religioso da antiguidade greco-romana até o século XIX:

É curioso notar que, na literatura religiosa ocidental, já muito desenvolvida neste momento, não há um estudo objetivo do fenômeno religioso, mas, no máximo, uma especulação metafísica decorrente da própria literatura religiosa (...). Talvez por esta mesma razão, a era patristica e medieval do pensamento cristão não conheça o estudo positivo dos fatos religiosos.¹³

Diversos são os autores que trabalham o conceito de fenômeno, sendo eles as principais fontes de estudo na Fenomenologia das Religiões. Para Hegel (que chamava a “coisa em si” de absoluto), os fenômenos são uma série de situações e

¹² *Dar una exposición global de todos los aspectos cambiantes de la religión, convirtiéndose así en el complemento sistemático de la historia de la religión. Esta da el análisis histórico, mientras que la fenomenología de la religión nos proporciona la síntesis sistemática.*

¹³ *Es curioso observar que en la literatura religiosa occidental, ya muy desarrollada en esta época, no se produce un estudio objetivo del fenómeno religioso, sino, a lo más, una especulación metafísica surgida de la propia literatura religiosa (...). Tal vez por esta misma razón la época patristica y medieval del pensamiento cristiano no conoce el estudio positivo del hecho religioso.*

acontecimentos para revelar o absoluto até que ele se torne conhecido, como nos diz Dartigues (2005, p.10): “Segundo Hegel, o absoluto, sendo cognoscível, é por este fato mesmo qualificável como Si ou como Espírito, de modo que a fenomenologia é de imediato uma filosofia do absoluto e do Espírito”. Chantepie de La Saussure (1904, p. 3) segue o mesmo raciocínio de Hegel, tratando o absoluto como base para fundamentar o seu ponto de vista, mas também trabalhando uma dependência e transdisciplinaridade no campo, crendo que a “ciência da religião deve suas descobertas e seu progresso aos campos da linguística, da filologia, etnografia, da psicologia dos povos, da mitologia, do folclore”. O mesmo Chantepie de La Saussure serve como uma das mais importantes referências nestes estudos devido ao seu Manual de História das Religiões. A partir da 2ª edição deste manual, ele retira a nomenclatura fenomenologia da religião e se detém à metodologia comparativa entre as religiões históricas.

Após este período inicial, a área recebe o momento ao qual Filoramo e Prandi (1999) chamam de virada fenomenológica: a entrada da fenomenologia husserliana na consideração dos fenômenos religiosos. O principal expoente desta corrente será o Gerardus Van der Leeuw, que viria a ser o primeiro a fazer este aporte da fenomenologia da religião com a fenomenologia de Husserl. Ele vai se apropriar do método fenomenológico e da Psicologia gestaltica, estudando também as transformações desta fenomenologia de ação interpretativa ou hermenêutica, e não mais puramente descritiva, como apresentava Chantepie de La Saussure. Para o autor, a fenomenologia busca o fenômeno que, em suma, quer dizer três coisas: é algo, o algo se mostra e é fenômeno porque se mostra (VAN DER LEEUW, 1970, p. 642).

Van der Leeuw se torna mais conhecido pela sua obra de 1933, *“Phanomenologie der Religion”*, uma exposição da fenomenologia compreensiva. Para Filoramo e Prandi (1999, p.35), a obra de Van der Leeuw se apresenta como “uma fenomenologia da arte e uma teologia do sacramento ou um trabalho sobre a religião dos primitivos, ela constitui o sol em torno do qual gira a inteira produção do pensador holandês”

Podemos dizer que há uma divisão nesta área de pesquisa: existe uma fenomenologia filosófica da religião que aplica o método fenomenológico tal como Husserl concebeu na investigação principalmente do cristianismo nas suas mais

diversas expressões. Na chamada fenomenologia pura não há a investigação das formas que a religião assume historicamente (tais como rito, dogma, magia, etc). Por outro lado, Gerardus Van der Leeuw se destaca a partir de pesquisas de campo colhendo relatos de experiências religiosas para então montar a sua abordagem. Além disso, ele também é visto por alguns mais como um teólogo do Cristianismo pelo fato de relacionar muitas questões da análise das religiões para a própria teologia cristã, como mais uma vez aponta o livro de Filoramo e Prandi (p.34):

(...) importantes categorias da FR de Van Der Leeuw derivam do cristianismo: de maneira que não causa surpresa o fato de encontrar na base do seu trabalho fenomenológico a tese segundo a qual a evolução religiosa da humanidade tenderia para a sua realização sobrenatural: a revelação cristã.

Para Leeuw, é necessário utilizar uma metodologia mais de compreensão que de descrição da experiência religiosa, e tal ocorre tendo como ponto de partida a análise das formas de apresentação do sagrado: os fenômenos. Para ele, a pesquisa fenomenológica tem como objetivo primordial chegar à essência da religião. Van der Leeuw aponta uma divisão entre o que seria o sujeito da religião e o objeto da religião, assim como a forma como eles se relacionam através da estrutura de poder. O objeto da religião é o divino (que é a fonte do poder) e o sujeito religioso, que é justamente quem busca compartilhar deste poder para si.

A fenomenologia busca o fenômeno. O que é o fenômeno? É o que se mostra. Isto comporta uma tripla afirmação: 1o Há qualquer coisa; 2o esta coisa se mostra; 3o é um fenômeno pelo fato mesmo que se mostra. Ora, o fato de se mostrar diz respeito tanto ao que se mostra, quanto àquele a quem isto se mostra. O fenômeno, por conseguinte, não é um simples objeto; ele não é nem mesmo o objeto, a realidade verdadeira, cuja essência seria somente recoberta pela aparência das coisas vistas. Isto ressalta uma certa metafísica. Por “fenômeno” não se entende mais qualquer coisa de puramente subjetivo, uma

“vida” do sujeito, que estuda uma parte distinta da psicologia – por mais que haja a possibilidade. Mas o fenômeno é, ao mesmo tempo, um objeto que se reporta ao sujeito e um sujeito que se refere ao objeto. [...] Toda sua essência consiste em se mostrar, se mostrar a “alguém”. Tão logo esse “alguém” comece a falar do que se mostra, faz-se a fenomenologia. (VAN DER LEEUW, 1948, p. 654).

Outros dois grandes referenciais muito utilizados na Fenomenologia são Mircea Eliade e Rudolf Otto. Eliade trabalha no campo da oposição sagrado *versus* profano e na análise das estruturas morfológicas do sagrado, suas manifestações ou hierofanias, etc. Rudolf Otto focaliza na ideia de que é necessário passar pela experiência religiosa para que se possa entender a experiência religiosa e, conseqüentemente, se estudar o sagrado. A isto ele chama de elemento irracional da religião. Sem viver a experiência, o pesquisador até pode ter o conhecimento da parte racional da religião, no sentido de conhecer a teologia, a dogmática e outras nuances, mas para chegar ao conhecimento nato do sagrado, é necessário entrar no elemento irracional da religião, que só pode ser alcançado de forma empírica, por meio do sentimento, da experiência. Vemos essa posição de Otto já no prefácio de *O Sagrado*, em que Oneide Bobsin, buscando explicar o autor do livro, nos diz (2007, p. 19):

Para outros ainda, o Sagrado se perde nos meandros da experiência religiosa, confundindo-se com ela. De fato, a experiência tem relevância, pois, como em Kant, o conhecimento se dá a partir dela. No entanto, o sagrado é *a priori*, ou seja, não nasce da experiência religiosa. Nesse sentido, os adeptos da experiência como critério da eficácia da presença do sagrado não encontrariam sustentação de suas teses na obra de Otto. Também não faltam críticas que consideram Otto um precursor cristão da *New Age*, justamente por colocar em realce a experiência religiosa.

Em relação a esta necessidade da experiência, vemos que Otto faz um paralelo com o pensamento de Kant em *A Crítica da Razão Pura* (2007, p. 150) e desenvolve o tema a partir de sua própria noção do numinoso, esta influência do sagrado na vida de quem se relaciona com ele por meio da experiência religiosa. Deste modo, o pesquisador não chegará à lógica do conhecimento a respeito do sagrado se não participar da experiência que este sagrado proporciona. Para ele, o numinoso é elemento fundamental para todo o que pretende chegar à compreensão do objeto (2007, p. 151):

O sentimento do numinoso é desse tipo. Ele eclode do “fundo d’alma”, da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas. Só que não emana delas, mas *através* delas. Trata-se de estímulo e “desencadeamento” para que a sensação do numinoso se ative, ao mesmo tempo em que, inicialmente de forma inadvertida e imediata, se entrelace e entreteça com o mundano-sensorial, para então empreender gradativa purificação, afastando de si este último e colocando-o como oposto a si próprio. A prova de que a sensação do numinoso consiste em elementos cognitivos estritamente apriorísticos deve ser levada a cabo mediante auto-reflexão crítica.

Se por um lado Otto diz que a experiência é justamente a experiência da irracionalidade no aspecto de alteridade do sagrado (que se mostra como o outro lado inacessível), por outro, para Husserl (1992, p. 13), a descrição fenomenológica é a descrição da experiência, que é a relação entre o sujeito e seu objeto (chamado por ele de consciência intencional). Deste modo, vemos que Otto caminha sua análise do sagrado a partir da perspectiva de um mapeamento da experiência a fim de que o que a vive possa se reconhecer ou não nela. Em suma, o que a obra de Otto deixa evidente é que, para ele, a compreensão do que se designa irracional só ocorre a partir do momento em que se vive a experiência com o sagrado, posto que o próprio sentido de irracional à maneira de Otto só existe partindo deste pressuposto:

a imprescindível relação vital com este sagrado, ativando a sensação do numinoso.

Para a Fenomenologia clássica, o fenômeno ou fato religioso em si, pode ser colocado como o acontecimento, o objeto religioso a ser investigado. O que por vezes gera conflito é a atitude de relacionar fenômeno como sendo o mesmo que experiência. A experiência seria o modo como o fenômeno acontece para o sujeito. Um peregrino religioso quando se dirige ao seu lugar de devoção, por exemplo, está vivendo a experiência de visitar o local sagrado. Por outro lado, o pesquisador está um passo atrás disto, ele toma distância, não o fosse, ele também seria sujeito da experiência.

Desta forma, o pesquisador contempla o fenômeno com um certo distanciamento, não vivenciando a experiência, se contrapondo à afirmação de Otto de que justamente seria necessário passar pela experiência para que se pudesse relatar o que seria o sagrado. Em suma, o pesquisador convive, observa e participa, mas ainda assim tais atos não significam que o mesmo esteja na experiência religiosa, posto que sua função se resume a observar a experiência acontecer com outras pessoas para formular suas conclusões disto. A esta “contemplação ausente de emoção” Edmund Husserl (1989, p. 154) dá o nome de *epoché*¹⁴, que seria a suspensão do juízo mediante a coleta dos fatos investigados, de forma que, em seu percurso, o pesquisador reconhece o objeto ideal (o noema) e chega à redução à ideia ou “redução eidética”.

Não obstante o grau de importância de Otto e Mircea Eliade na utilização de suas leituras para a Fenomenologia das Religiões, a rigor, eles dois não se reportam diretamente à metodologia fenomenológica. A despeito deste fato, alguns pesquisadores classificam ambos como fenomenólogos pela grande contribuição que os dois oferecem ao horizonte teórico da Disciplina.

Para alguns pesquisadores, existe um reducionismo preocupante, visto que, quando há a identificação da religião como categoria ontológica, o sagrado passa a ser considerado elemento

¹⁴ Esta suspensão de juízo denominada *epoché* não é criação de Husserl, mas é oriunda ainda dos céticos gregos, principalmente Pirro. Para estes, tal atitude era a única capaz de levar o indivíduo ao estado de serenidade.

de livre iniciativa, sem necessariamente haver a necessidade de dada relação com o homem. Desta forma, esta visão crê que o sagrado existe e aparece, independente da atuação do homem, independente de como a religião a “catalogue”, como traz Eliade (2000, p. 19):

Se qualquer coisa pode incorporar a sacralidade, em que medida permanece válida a dicotomia sagrado-profano? Esta contradição é só aparente, porque, se é verdade que qualquer coisa pode tornar-se uma hierofania, e que, provavelmente, não existe nenhum objeto, ou ser, ou planta que em certo momento da história e em certo lugar do espaço não tenha assumido o prestígio da sacralidade, nem por isso deixa de continuar a ser verdade que não se conhece nenhuma religião ou raça que tenha acumulado, ao longo de sua história, todas as suas hierofanias. Por outras palavras, ao lado dos objetos ou dos seres profanos sempre existiram, no quadro de qualquer religião, objetos ou seres sagrados (...). Temos de ir mais longe: ainda que certa classe de objetos possa receber o valor de uma hierofania, há sempre objetos, nessa classe, que não são investidos desse privilégio.

Uma outra maneira de se lidar com o sagrado é mais pragmática, quando determinados elementos são totalmente direcionados para a prática ritualística, não havendo possibilidade de seu uso de forma que seja considerada, segundo as regras de dado ritual, como profana. Nesse sentido e nessa interpretação (discordando de Otto, Eliade e outros pesquisadores que servem de base para muito do que é estudado na Fenomenologia das Religiões), seria o ser humano quem torna dado objeto sagrado, retirando de seu uso cotidiano e o separando para uso específico, reservado às divindades ou a quaisquer outras representações do que é o sagrado. Da mesma forma, é o mesmo ser humano quem retira desse objeto a característica de ser considerado sagrado – assim como algo é consagrado, ele também pode ser profanado, maculado, desfazendo o processo de consagração.

Devido a geralmente estar dentro de uma estrutura de pensamento mais teológica, a Fenomenologia das Religiões comumente é acusada de estar mais voltada especificamente às pesquisas no âmbito da Teologia mesmo, fragilizando, ainda que não invalidando totalmente, parte de sua função enquanto método investigativo. Não obstante o seu grau de influência nas Ciências das Religiões e a quantidade de pesquisadores que se dedicam a estes estudos em Fenomenologia, ainda com alguns textos sendo publicados, alguns críticos consideram que esta área perdeu muita força no Brasil, com uma sensível diminuição no número de livros, artigos e debates que trabalhem especificamente tendo como objetivo esta temática.

Um pequeno exemplo desta perda de força estaria evidente em uma coincidência ocorrida justamente com o livro considerado um dos mais importantes na Fenomenologia das Religiões: *O Sagrado*, de Rudolf Otto. Não obstante tal grau de importância, no próprio Prefácio do livro, quando Walter O. Schlupp (tradutor da edição para o português) escreve a respeito da relevância da obra, ele traz a seguinte constatação (2007, p. 9): “Ninguém precisa ser profeta para prever que, no ano de 2017, também no Brasil haverá congressos e publicações das mais diversas faculdades em homenagem aos cem anos de influência de *O Sagrado* e seu autor.” Infelizmente, contrariando a profecia, praticamente não houve sequer um grande congresso especificamente sobre a temática em 2017 no Brasil. A abordagem teórica da fenomenologia ultimamente tem se restringido mais notadamente aos estudos de filosofia.

Para contrapor tal afirmação dos críticos, alguns fenomenólogos como Carlo Greco (2009, p. 43), citam que Mircea Eliade continua sendo muito usado, como de fato isso pode ser percebido. Por outro lado, os que se contrapõem a esta defesa respondem que, ainda que seja muito utilizado, Eliade pode ser tomado fora do campo da Fenomenologia, posto estar ele mais no âmbito do historiador das religiões que do fenomenólogo. Para estes críticos da Fenomenologia das Religiões, esta área se limitaria mais ao estudo das religiões que lidam com o conceito de sagrado, como o Cristianismo. Segundo esta ideia, tal área não conseguiria descrever, por exemplo, as experiências do Budismo. As descrições do sagrado em Otto, por exemplo, podem substituir o sagrado por divino, o sagrado por “experiência de Deus”, o que não se encaixaria no ateísmo do Budismo, por exemplo. Daqui poderão

se desenvolver uma série de problemas teológicos e epistemológicos.

3. A LÓGICA SACRIFICIAL NA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

A Teologia da Prosperidade tem como ponto de partida para sua propagação no Brasil o início da década de 70, com o advento de alguns grupos, sendo o mais conhecido a Igreja Universal do Reino de Deus.

Apesar da Teologia da Prosperidade ser uma doutrina independente de dado grupo eclesial, é devido a estas igrejas que esta crença tem se espalhado no Brasil de forma tão rápida nos últimos anos.

Desde a Idade Média a Igreja Cristã costuma se envolver no discurso e na prática da relação de troca com o sagrado. Naqueles tempos, o Catolicismo prometia a vida eterna em troca de valores cujo propósito terreno principal seria a construção da atual Basílica de São Pedro. Nas chamadas indulgências os fiéis colocavam sua confiança a fim de que pudessem ter suas almas libertas do fogo do inferno na eternidade.

Para os seguidores da Teologia da Prosperidade, a lógica da relação do fiel com o sagrado segue necessariamente o caminho do sacrifício, mas não mais primordialmente focado na vida eterna, pelo contrário, aponta para os benefícios da própria vida terrena: o devoto sacrifica algo, entregando isto a Deus a fim de receber uma outra coisa em troca, agora a conquista de bens materiais.

Nesta relação, o devoto que se aproxima com o alvo de seu culto é empoderado na medida em que se esvazia (geralmente de seu carro, seus bens, do que tiver valor e for considerado material e passageiro) e faz o seu sacrifício, processo que Gerardus Van Der Leeuw apresenta de forma mais detalhada em suas obras tratando como “compartilhamento do poder divino”.

No afã de ter os seus espaços de culto bem servidos de público, os líderes destas igrejas comunicam nas TV's, rádios e meios afins os testemunhos de curas físicas, espirituais, emocionais e, principalmente, das finanças, como resultados bem-sucedidos dos “desafios” dos fiéis com Deus, propagando a

esperança de uma vida melhor no coração dos que atualmente sofrem.

Como forma de testificar o que é “vendido” (a cura, a prosperidade financeira, a restauração de problemas diversos), é necessário ter algo maior, mais poderoso que refere a promessa. No caso do Protestantismo (seio das igrejas Neopentecostais), a própria Bíblia Sagrada - livro que é regra geral de fé e prática - seria o melhor propagandista, visto que, segundo as interpretações deste grupo (quase sempre desrespeitando as regras da Exegese bíblia nestes contextos), ela corrobora os ensinamentos.

Isso é visto no discurso proferido durante os cultos e nos materiais seguidos pelos adeptos. A fim de trazer credibilidade aos ensinamentos, os pregadores costumam utilizar testemunhos de “vitórias” dos fiéis nas diversas áreas de suas vidas a fim de que isto instigue os ouvintes a que também participem dos rituais de sacrifício financeiro, de modo que, com o discurso impregnado em todo o escopo da igreja, qualquer capítulo ou versículo bíblico recebe a interpretação que os líderes pretendem passar, gerando obediência dos fiéis na certeza de que o próprio Deus conduz aquela liderança neste processo de entregar algo a Deus e receber muitas vezes mais a abundância financeira, a prosperidade material.

Um exemplo de tal ação de imputar à Bíblia a prova de que tais doutrinas são coerentes (quanto ao uso dos dízimos e ofertas como sacrifício que gera benefícios ao doador) está na hermenêutica empregada no texto considerado o mais utilizado pelos seguidores desta Teologia, retirado de um dos trechos do Livro de Malaquias (Ml. 3:10-11), que diz:

Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e depois fazei prova de mim nisto, diz o Senhor dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu, e não derramar sobre vós uma bênção tal até que não haja lugar suficiente para a recolherdes. E por causa de vós repreenderei o devorador, e ele não destruirá os frutos da vossa terra; e a vossa vide no campo não será estéril, diz o Senhor dos Exércitos.

Para boa parte dos teólogos o texto é interpretado de forma equivocada, posto que, na lei do culto no Antigo Testamento, havia a determinação de que o israelita deveria trazer para o templo dez por cento do que ele tinha, quer fosse dez por cento do rebanho, do alimento, etc. Tal contribuição era administrada de forma que o povo que também servia a este Deus no ofício de levitas fosse auxiliado e o templo tivesse condições de se sustentar. Como muitos não estavam fazendo isso, então um mensageiro (chamado aqui de Malaquias, que pode não ser um nome próprio, mas literalmente o significado do nome em hebraico, que é “mensageiro”) escreve por volta de 340 a.C. sobre isto. Em uma região muito assolada por gafanhotos e passando por período de seca, o mensageiro diz que Deus está prometendo que, caso voltem a sustentar o templo, ele abrirá as janelas dos céus (trará chuva) e espantará o devorador (literalmente gafanhotos) – ou seja: contexto bem diferente do vivido atualmente. Em relação a esta troca de favores, o teólogo Augustus Nicodemus diz (2012, p. 122-123) diz:

Gostaria de examinar essa questão de maneira dissociada da ideia defendida pela pregação da teologia da prosperidade, pois essa teologia faz uma leitura fora do contexto. As pessoas fazem uma relação imediata entre uma coisa e outra. Elas perguntam: “Você quer ser próspero? Quer ser abençoado financeiramente? Dê o dízimo”. Mas não é isso que o texto em evidência ensina. A questão que o texto destaca é a desobediência a Deus. (...) O que Deus abençoa não é o dízimo em si que você consagra a ele. O que ele abençoa é a obediência, o coração reto, o desejo de agradar a Deus. (...) esse ensino dos televangelistas adeptos da teologia da prosperidade faz uma leitura errada de Malaquias e da Palavra de Deus como um todo (...).

Neste sentido, compreendendo o texto de forma deturpada, o principal motivo que levaria os fiéis das Igrejas Neopentecostais a entregarem valores no culto seria justamente a troca sacrificial: a pessoa devolve o dízimo ordenado no Antigo

Testamento e dá suas contribuições para ser abençoada financeiramente.

Tal fenômeno conseqüentemente promove grande crescimento no número de membros, posto que muitos - quer carentes financeiramente ou não - desejam prosperar materialmente. Conseqüentemente, tal crescimento no número de membros reverbera também no crescimento no número de templos deste perfil em regiões diversas do Brasil (SILVA, 2004).

Para a corrente doutrinária em questão, qualquer tipo de sofrimento advém da falta de fé ou de práticas de pecado pelo devoto, de forma que é necessário desenvolver fé, mas não apenas dizer ou acreditar nisso, mas apresentar esta fé por meio de atos sacrificiais, de maneira que, havendo o ato sacrificial e a fé, necessariamente incorrerão prosperidade material e saúde física, espiritual e emocional, chamados pelos seguidores da doutrina de marcas do cristão cheio de fé. O discurso dos seguidores desta doutrina está pautado em uma espécie de troca de favores do homem com Deus. Sobre esta questão, o líder da Igreja Universal do Reino de Deus (que atualmente é a mais conhecida igreja que segue esta linha no Brasil), Bispo Edir Macedo (1996, p.12) diz:

Dependendo do grau de interesse do ofertante, o presente, por mais caro que seja, ainda assim se torna barato diante daquilo que está proporcionando ao presenteado. Quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe, o presente nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar.

Em relação às contribuições financeiras dos fiéis que seguem esta doutrina, Mariano (1999, p. 44) diz: “o principal sacrifício que Deus exige de seus servos é ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento”. O discurso dos líderes que apregoam esta doutrina é de que o fiel

deve investir seu dinheiro ou bens materiais com a convicção, a fé de que receberá o retorno desejado, pois Deus vai pagar de volta o investimento. Não apenas isso. Em suas pregações, os proclamadores da Teologia da Prosperidade direcionam o público para a relação sacrificial entendendo que o próprio Jesus usava roupa de grife, morava em casa de luxo e tinha um ministério com muito sucesso financeiro¹⁵. Desta forma, não é possível que o Deus que enviou seu filho para viver desta forma também não queira contexto semelhante para os seus atuais seguidores, como nos diz o pastor americano Kenneth Hagin, um dos maiores nomes do movimento da Teologia da Prosperidade (1985, p.55): “Deus quer que seus filhos usem a melhor roupa. Ele quer que eles dirijam os melhores carros e quer que eles tenham o melhor de tudo... simplesmente exija o que você precisa!”

A fim de receber as bênçãos que espera de Deus, é necessário que o devoto firme seu compromisso, seu voto com Deus, de forma que, enquanto que da terra brota o sacrifício do bem material, do dízimo e da oferta, do céu desce a bênção de Deus em forma material, em forma de bênção financeira, sinal do cumprimento da promessa de Deus para o seu povo fiel dentro desta visão teológica, o dízimo é, antes de tudo, um “contrato: ao ofertar à casa do senhor, o crente coloca-se na condição de credor, praticamente obrigando a Deus a retribuir-lhe com riquezas na medida de sua contribuição”. (PROENÇA, 2002, p.113).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a Fenomenologia clássica, o fenômeno ou fato religioso em si, é colocado como o acontecimento, o objeto religioso a ser investigado. No caso da Teologia da Prosperidade, a investigação paira sobre diversas nuances, e a principal poderia ser apontada como a forma em que a relação do homem com o sagrado se dá a partir de uma troca: o devoto tem interesse pelas bênçãos de Deus, enquanto este outro promete derramar

¹⁵ *A fim de corroborar tais teses, não é difícil encontrar líderes que dizem que a Bíblia relata que o manto de Jesus era de uma costura só, e tal informação quer dizer que era um padrão de vestuário que um pobre não poderia usar. Além disso, Jesus andava de jumento, que seria o carro de luxo da época. Outra passagem bastante utilizada é a de Judas ser tesoureiro do grupo. Quase sempre tal afirmação vem seguida da conclusiva: “só um ministério próspero financeiramente necessitaria de um tesoureiro.*

prosperidade financeira sobre o praticante, conquanto receba do próprio Deus valores materiais.

Segundo esta lógica, alguns líderes de tais instituições lucram com os valores investidos pelos praticantes, enquanto tal prática se espalha de maneira vertiginosa pelo país, com objetivo maior de atrair novos seguidores não tão preocupados com o compromisso teológico, mas com a filiação em torno mais de um projeto expansionista para proclamação de sucesso material do que em um propósito por deixar erros de lado para demonstração de mudança de caráter e atuação pela transformação dos ambientes que os cercam.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida Fiel. São Paulo: ICP, 2000.

CAILLOIS, Roger. **El Hombre y lo Sagrado**. México: FCE, 1996.

CALEIRO, João Pedro. **Quantos são e quanto ganham as pessoas mais ricas do Brasil**. Economia. Revista Exame, Editora Abril, 30 Out. 2015. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/economia/quantos-sao-e-quanto-ganham-as-pessoas-mais-ricas-do-brasil/>> Acesso em 21 de janeiro de 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, Mysterium, 2007.

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2005.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As Ciências da Religião**. São Paulo: Paulus, 1999.

GRECO, Carlo. **A Essência da Religião**. In: _____. A experiência religiosa. Essência, Valor, Verdade. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 35-121.

GLOBO FINANCE. **Best banks and financial ranking**. Disponível em: <https://www.gfmag.com/awards-rankings/best-banks-and-financial-rankings/?year=2016&search_location=&award_type=> Acesso em 21 jan. de 2018.

HAGIN, Kenneth. **Novos Limiares da Fé**. São Paulo: Graça Editorial, 1985.

HUSSERL, E. **General Introduction to pure Phenomenology**. New York: Collins Books, [1972 (1913)]

_____. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale**. Trad. G. Granel. Paris: TEL-Gallimard, 1989.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O culto segundo Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

MACEDO, Edir. **O Perfeito Sacrifício: o significado espiritual do dízimo e ofertas**. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 1996.

_____. **Vida com Abundância**. 13. ed. Rio de Janeiro: Universal, 1992.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. In: Estudos Avançados, dez. 2004, vol.18, no.52, p.121-138.

MARTIN VELASCO, J. **Introducción a la Fenomenologia de la Religión**. Madrid: Crisandad. 1983.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. **Número de pobres no Brasil terá aumento de no mínimo 25 milhões em 2017, aponta Banco Mundial**. 2017. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/numero-de-pobres-no-brasil-tera-aumento-de-no-minimo-25-milhoes-em-2017-aponta-banco-mundial/>> Acesso em 21 jan. de 2018.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PROENÇA, Wander de Lara. **Magia, prosperidade e messianismo: o "sagrado selvagem" nas representações e práticas de leitura**

do neopentecostalismo brasileiro. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003.

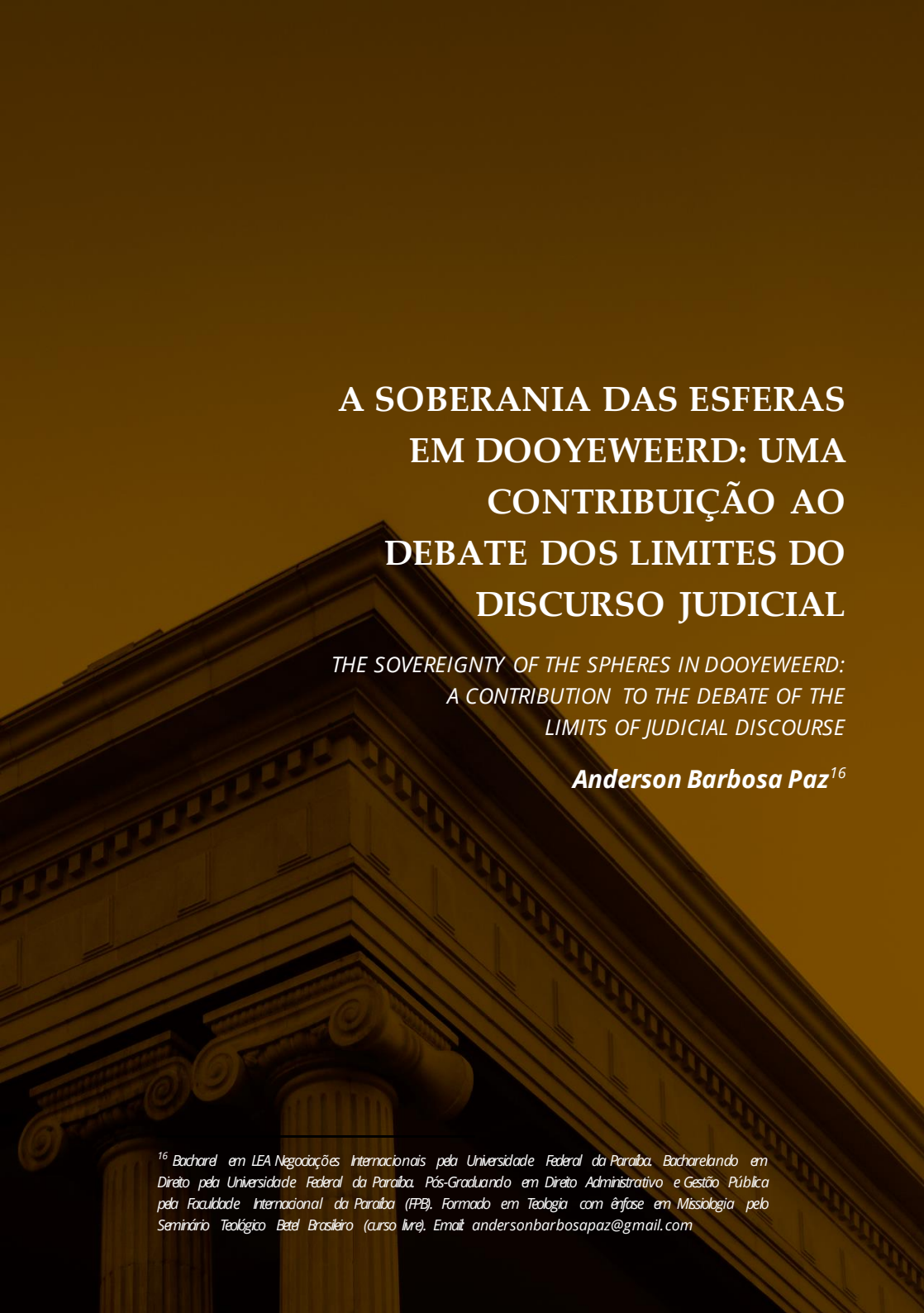
SAUSSAYE, P. D. Chantepie de La. **Manuel d' Histoire des Religions.** Paris: Libraire Armand Colin, 1904

SILVA, Dionísio Oliveira. **O comércio do sagrado.** Londrina: Descoberta, 2004.

VAN DER LEEUW, Gerardus. **La Religion dans son Essence et ses Manifestations.** Phénoménologie de la Religion, Paris: Payot, 1948.

VAN DER LEEUW, Gerardus. **Fenomenologia de la Religión.** México: FCE. 1970.

WINDENGREN, Geo. **Fenomenologia de la Religión.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.



**A SOBERANIA DAS ESFERAS
EM DOOYEWEERD: UMA
CONTRIBUIÇÃO AO
DEBATE DOS LIMITES DO
DISCURSO JUDICIAL**

*THE SOVEREIGNTY OF THE SPHERES IN DOOYEWEERD:
A CONTRIBUTION TO THE DEBATE OF THE
LIMITS OF JUDICIAL DISCOURSE*

Anderson Barbosa Paz¹⁶

¹⁶ Bacharel em LEA Negociações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharelado em Direito pela Universidade Federal da Paraíba. Pós-Graduando em Direito Administrativo e Gestão Pública pela Faculdade Internacional da Paraíba (FIPB). Formado em Teologia com ênfase em Missiologia pelo Seminário Teológico Batel Brasileiro (curso livre). Email: andersonbarbosapaz@gmail.com

RESUMO

Nas últimas décadas, tem havido um crescente número de casos que repousam sobre a interpretação do texto Constitucional que são decididos por Supremas Cortes no Ocidente que, por consequência, tem ampliado seus próprios poderes. Diante desse cenário, aprofundou-se o debate sobre as decisões polêmicas (difíceis) tomadas por esses Tribunais. Ante esse avanço, alguns defendem limites interpretativos baseados em uma noção de interpretacionismo que pode ser entendido como um apego excessivo a uma leitura lógico-dedutiva ou estritamente literal do texto, enquanto outros reduzem a atividade hermenêutica jurídica a um tipo de retórica que absolutiza a linguagem a esvaziando de conteúdo intrínseco para fundamentar qualquer decisão política. Por meio de pesquisa bibliográfica e de uma leitura reflexiva crítica de textos que tocam a disciplina da Filosofia do Direito, discutem-se os problemas dessas noções interpretativas, assim como alguns de seus limites teórico-práticos. Contrapõe-se a esse debate, a ideia de “Soberania das Esferas” do jurista holandês Herman Dooyeweerd como uma contribuição no estabelecimento de um limite ao ativismo judicial em uma sociedade plural. Conclui-se que a teoria dooyeweerdiana traça limites razoáveis entre aspectos da realidade, poderes de instituições em um regime democrático e as mais diversas esferas que existem em uma sociedade complexa.

PALAVRAS-CHAVE

Interpretação Jurídica; Discurso Judicial; Soberania das Esferas; Herman Dooyeweerd.

ABSTRACT

In the last decades, there has been a growing number of cases resting on the interpretation of the Constitutional text that are decided by Supreme Courts in the West which, as a consequence, has expanded its own powers. Given this scenario, the debate on the controversial (difficult) decisions made by these Courts has deepened. Faced with this advance, some argue for interpretive limits based on a notion of interpretation that can be understood as an excessive attachment to a logical-deductive or strictly literal reading of the text, while others reduce juridical hermeneutic activity to a type of rhetoric that absolutizes language depriving it of intrinsic content to substantiate any political decision. Through

a bibliographical research and a critical reflexive reading of texts that touch the discipline of the Philosophy of Law, the problems of these interpretative notions, as well as some of its theoretical-practical limits, are discussed. Against this debate, the idea of "Sovereignty of the Spheres" of the Dutch jurist Herman Dooyeweerd is put forward as a contribution in establishing a limit to judicial activism in a plural society. It is concluded that the Dooyeweerd's theory draws reasonable limits between aspects of reality, powers of institutions in a democratic regime and the most diverse spheres that exist in a complex society.

KEYWORDS

Legal Interpretation; Judicial Speech; Sovereignty of the Spheres; Herman Dooyeweerd.

1. INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, tem sido notável como a sociedade, cada vez mais complexa, tem tornado a interpretação das normas constitucionais cada vez mais complicada. A depender do grupo, uma decisão é profundamente contestada com base em uma noção de interpretação estrita da lei, enquanto outro aplaude os novos tempos em que o Supremo Tribunal Federal age como protagonista.

Em linhas gerais, esse debate hermenêutico é central, como pontua Ely (2010, p. 9), pois, por um lado, afirma-se que o juiz deve se ater firmemente ao texto daqueles que escreveram a Constituição e considerar ilegais que os legisladores originários consideravam ilegais, por outro lado, há os que defendem que para que os tribunais controlem a legislação devem ter autoridade para corrigir e reavaliar as opções valorativas do legislativo. Nesse texto, chamaremos a primeira abordagem de *interpretacionismo*, e a segunda, *absolutização da retórica*.

Essas percepções serão pensadas dentro de um quadro de Democracia, no que pesa a noção de que os poderes são independentes entre si, tendo atribuições constitucionais de controle de um em relação a outro. Ora, pressupõe-se que não há possibilidade de estes poderes atuarem em seus papéis de modo a não terem o risco de usurparem atribuições de outro, seja por questões políticas, seja por questões interpretativas.

Com efeito, a tênue linha que separa a atuação dos poderes é constantemente discutida, especialmente no Supremo Tribunal Federal. Ora, nesse embate de interpretações constitucionais, a decisão judicial deve seguir uma interpretação estrita da lei para resguardar a democracia ou seguir por uma linha retórica que cria normas no ato de interpretar os textos legais?

Essa crise é notadamente epistemológica, em que no primeiro posicionamento, há sentido no texto a ser encontrado ou, em outras palavras, a linguagem é expressão de autoridade de quem redigiu a norma devendo ser respeitada, enquanto que, de uma perspectiva retórica ou realista do Direito, a norma não tem um sentido nuclear em si a ser respeitado, devendo ser repensada pela decisão de uma corte judicial que a interpreta, a aplica e cria outras normas a partir da linguagem legislativa dada.

Em outras palavras, esse embate de cosmovisões é expresso pelo jurista Just (2014, p. 258):

O pensamento especulativo contemporâneo não reconhece mais fundamentos absolutos aos juízos de valor que a pretensão destes a uma validade geral (...) se vê enfraquecida, e que, em consequência, o direito, que ao mesmo tempo acolhe uma pluralidade de valores em tensão, se presta cada vez menos a uma aplicação livre de incertezas.

Postas essas linhas iniciais, o presente texto buscará discutir os limites do *interpretacionismo* em uma sociedade complexa, em contrapartida, considerar-se-á perigosa a absolutização da retórica jurídica em um sistema democrático, por fim, apresentar-se-á algumas linhas gerais do pensamento do jurista Holandês Herman Dooyeweerd como contribuição ao debate sobre limites ao discurso judicial.

2. OS LIMITES DO INTERPRETACIONISMO EM UMA SOCIEDADE COMPLEXA

Em linhas gerais, a noção do *interpretacionismo*, como coloca Ely (2010, p. 3), afirma que os magistrados que decidem

questões constitucionais devem limitar-se a cumprir as normas que estão explícitas ou claramente implícitas no texto Constitucional escrito. Nesse sentido, a premissa do *interpretacionismo* é de que aplicar a Constituição significa partir de um texto com sentido claro em si.

Essa noção é muito atraente em um sistema democrático. Primeiro porque ela reforça a ideia de que a interpretação em que o juiz apenas faz subsunção da norma ao caso concreto garante legitimidade democrática da decisão já que aplica o texto legislativo produzido pelos representantes do povo, e preserva os princípios de segurança e previsibilidade jurídicas. Além disso, a constante propalação de que no ordenamento jurídico o sistema é completo contribui para a ideia de que os magistrados apenas preenchem lacunas que o Legislativo deixou nas leis que aprovou.

Argumenta-se ainda que em uma Democracia a Constituição foi avaliada e ratificada pelo povo, de modo que seus valores vêm do povo que é controlado pelo texto constitucional que ele mesmo legitima, fazendo com que o povo controle a si mesmo.

Uma primeira crítica a essa noção é a de que os princípios fundamentais só podem ganhar sentido em cada época ao ser interpretado diante do caso concreto. Além do mais, como aponta Ely (2010, p. 16-17), não é possível atribuir um conteúdo inteligível a certas frases constitucionais apenas se baseando em conceitos linguísticos objetivos e na história legislativa em que se está inserido, pois algumas delas parecem precisar de conteúdo de fora da própria norma, mesmo que o preenchimento do conteúdo derive de temas do documento constitucional.

Nesse contexto, surge a crise da capacidade reguladora dos ordenamentos jurídicos e a decrescente efetividade da proteção de direitos. É uma crise de capacidade reguladora da lei e de inflação do Direito, em que Zolo (2006) explica que o ordenamento jurídico tem buscado uma evolução crescente de produção de normas, internas e supranacionais, de conteúdo mais específico e particular, em face do processo de diferenciação dos subsistemas sociais. Contudo, sendo o Direito mais lento do que esse processo, por ser rígido em sua flexibilidade, gera-se uma crise de inflação do Direito que o desvaloriza, promove redundância e instabilidade normativa, tornando-o impotente para regular. Não só a quantidade de atos legislativos, mas também a

não-clareza dos textos, cada vez mais técnicos, aprofunda a fragilidade do ordenamento jurídico.

Por efeito dessa crise legislativa, tem-se por consequência o aumento do poder dos intérpretes e dos juízes, configurando um verdadeiro poder normativo das cortes, que se veem autorizadas a reescrever os textos legislativos selecionados. “Ignorar tacitamente, no todo ou em parte, as leis parecem que se tornarão uma condição necessária não só para emitir sentenças, mas também para desempenhar atividades administrativas rotineiras” (ZOLO, 2006, p. 74). Assim, a inflação legislativa e o colapso da certeza do direito têm levado a um declínio da função legislativa dos parlamentos e a um fortalecimento do poder normatizador dos juízes.

3. O PERIGO DA ABSOLUTIZAÇÃO DA RETÓRICA JURÍDICA

Em contrapartida à ideia do *interpretacionismo*, a reação realista do Direito parece absolutizar a noção de que a decisão judicial é político-retórica, a saber, seguindo a linha de Ely (2010, p. 3), por esta visão os juízes devem ir além do que está escrito na Constituição, criando normas e fazendo cumprir decisões que não se encontrem indicadas na linguagem do documento legal. Além disso, essa abordagem defende que a imposição de uma “constituição não escrita” por parte de autoridades não eleitas, juízes, pode ser uma resposta razoável dentro de um sistema democrático. Tanto se vai além quanto se relativiza o texto escrito.

Com efeito, essa perspectiva tende a defender que as disposições da Constituição devem ser identificadas e impostas aos poderes políticos a partir dos valores fundamentais interpretados pelo Tribunal Supremo. Segundo Ely (2010, p. 58), a Corte passa a ser vista como responsável pela evolução de princípios fundamentais da sociedade contemporânea, devendo definir valores e afirmar princípios por meio de uma interpretação que tem força normativa.

Para exemplificar, a Corte Suprema pode declarar dada lei inconstitucional conforme “o espírito da Constituição” ou certos princípios interpretados pelos juízes que constituem um órgão não eleito, sem responsabilidade política, que impede que governantes eleitos cumpram sua finalidade de legislar para o bem

populacional. Caso de impedimento que pode ser desejável ou não.

No pensamento de Alf Ross (2007, p. 59), realista escandinavo, o ordenamento jurídico nacional é o “conjunto de normas que efetivamente operam na mente do juiz, porque ele as sente como socialmente obrigatórias e por isso as acata”. São nas decisões dos tribunais que se encontram a efetividade que constitui a vigência do direito. Assim, só por meio de uma certa interpretação ideológica que se compreende a decisão do juiz, pois “uma vez estabelecida a conclusão, o juiz encontra uma adequada argumentação ideológica jurídica que justifique sua decisão” (ROSS, 2007, p. 69).

Desse modo, o perigo a que se aponta é o de reduzir a linguagem jurídica a uma retórica estritamente política, ou seja, decisões em que a Corte Suprema se importa mais com os efeitos políticos de seus acórdãos do que com a aplicação da norma. Sem sentido na linguagem judicial, resta ao Direito apenas a política dos agentes dos poderes da República.

Essa alarmante possibilidade foi explicitada diretamente por Schopenhauer (2014, p. 97),

Diante de um tribunal, só há a disputa entre autoridades e afirmações de autoridade, quer dizer, exercício do julgamento consiste em descobrir que lei ou autoridade se aplica ao caso em questão. Há, no entanto, espaço suficiente para a dialética; pois se o caso em questão e a lei não combinarem de verdade, podem, se necessário, serem distorcidos até parecerem combinar, ou vice-versa.

Ora, essa centralização das decisões judiciais, como efetivadora das normas positivadas, tem sido o caminho defendido diante do excessivo formalismo do *interpretacionismo*. Mas, ela também tem alguns pressupostos pontuados a seguir.

Primeiramente, o discurso judicial é visto como tendo papel central na efetivação de direitos subjetivos em uma sociedade complexa. A premissa é que, em detrimento do princípio da Democracia, em que a separação dos poderes é rigidamente

defendida, a ativa atuação do Judiciário garantirá que o Estado de Direito preze pelos direitos individuais e das minorias. Como defende Adeodato (2002, p. 278), as normas gerais não são suficientes para produzir todas as decisões ou, até mesmo, fixar parâmetros dentre os quais ela se dá. Essa percepção leva a conceber que o Judiciário tem um papel preponderante e fundamental na produção de normas jurídicas, a partir de suas decisões, de modo a efetivar os direitos subjetivos pleiteados nos casos concretos.

Em segundo lugar, a constante melhoria da formação dos juristas, em fundamentar mais racionalmente suas decisões judiciais, legitimará o Estado de Direito e possibilitará que a decisão seja controlada a partir da linguagem que enseja a norma jurídica. O pressuposto é que a linguagem jurídica poderá tanto fundamentar racionalmente quanto possibilitar o controle das decisões.

Em terceiro lugar, as decisões judiciais são vistas como uma discussão política em que o poder é direcionado pelo Judiciário na implementação dos direitos aos casos concretos, devendo-se as decisões serem bem fundamentadas para legitimarem-se. A premissa é a de que o discurso judicial é político, utilizando-se da linguagem jurídica como um *topoi* legitimador do papel ativo judicial.

Assim, esses postulados tendem a apontar para o perigo de absolutizar a retórica jurídica a reduzindo à discussão política, pois empodera-se a Corte Suprema, “guardiã da Constituição”, com o risco de solapar as atribuições de outros poderes em nome de um “suposto controle constitucional” que não tem limites, salvo os protestos políticos. Ora, o Direito, em seu papel retributivo e coercitivo, tende a ser considerado uma linguagem para a disputa de poder.

3.1 ALGUMAS PROPOSTAS PARA LIMITAR O DISCURSO JUDICIAL

É diante desse cenário que a configuração de atuação positiva do Judiciário traz o desafio de se pensar alguns limites ao discurso judicial. Rodriguez (2013, p. 62) constata que no caso brasileiro muitas decisões dos juízes têm por base argumentos de autoridade e opiniões individuais. Ele chama esse cenário de

“justiça opinativa”. Na prática, o Judiciário pátrio mal fundamenta suas decisões, de modo que quando há ausência de fundamentação, a decisão pode tender a se tornar “um instrumento de dominação”, isto é, decisões arbitrárias que não podem ser reconstruídas racionalmente (RODRIGUEZ, 2013, p. 70). Essa ausência de maior racionalização das decisões é, por vezes, preenchida, apenas, por argumentos de autoridade que buscam basear a opinião pessoal, a fim de impressionar os juristas e a comunidade por meio de uma persuasão estritamente erudita. Logo as razões de decidir não são claras, impossibilitando que as partes e a esfera pública possam controlar a decisão à luz de normas positivas e dos precedentes judiciais. Nesse sentido, Rodriguez (2013) aponta para os limites institucionais e de modelos argumentativos.

Pelo primeiro, segundo Rodriguez (2013, p. 151), é preciso controlar as decisões quanto a seu desenho institucional, o que ele chama de “constrangimentos institucionais”. Esse limite se dá no nível da forma de organização do Poder Judiciário. Na prática, busca-se controlar tanto o modo de recrutar os juízes quanto repensar o desenho do organismo decisório em sua estrutura e procedimentos. Para o autor (2013), no primeiro, a forma de recrutar e treinar os juízes pode afetar suas decisões, a partir de seu perfil de magistrado preestabelecido pela instituição. Quanto ao modo como a instituição se estrutura e procede nas decisões, pensa-se um controle sobre o tipo de modelo de racionalidade judicial adotado para possibilitar um limite da racionalidade interna do direito e das decisões a partir de uma perspectiva externa.

Sobre os modelos argumentativos, isto é, a forma como o juiz apresenta publicamente a justificação de sua decisão, conforme Rodriguez (2013), podem-se estabelecer regras que presidam a construção da justificação do texto decisório. Com isso, estabelece-se um padrão de julgamento com ônus argumentativo para prever parâmetros das decisões. Rodriguez (2013, p. 166) opina que é preciso que os limites sejam estabelecidos pelo debate e persuasão, pois não há lugar de validação definitiva, de afirmação sobre o direito posto, restando a retórica bem ou mal fundamentada. Como em um *devir retórico*, busca-se uma estabilização temporária de desenhos institucionais em que indivíduos e grupos alcancem compromissos temporários que

serão novamente desestabilizados por novos conflitos e demandas individuais.

Considera-se que esses esforços de reflexão para estabelecer fronteiras ao discurso judicial são importantes e que, além dos limites institucionais e políticos, a noção do jurista holandês Herman Dooyeweerd sobre Soberania das Esferas pode contribuir na ponderação sobre a realidade social e as decisões judiciais.

4. BREVES LINHAS SOBRE A SOBERANIA DAS ESFERAS EM HERMAN DOOYEWEERD

Sumarizando o contexto judicial contemporâneo já referido, as Cortes Supremas dos países ocidentais passaram a desempenhar um papel proeminente na interpretação que, nos dias de hoje, adentra no jogo político e absolutiza a retórica pragmática dos discursos. Consequentemente, tanto a Constituição como as normativas legais passam a ser profundamente relativizadas e usadas como uma linguagem para se tomar decisões políticas nos tribunais superiores.

Desse modo, o quadro pode ser resumido no seguinte sentido: a modernidade, com seu postulado de autonomia, abandonou uma crença no sentido da linguagem, a absolutizando como meio político, e se dispôs a atribuir mais força legal ao Poder Judiciário, especificamente, às Cortes Supremas, como sendo a guardiã da interpretação constitucional e das garantias individuais. Entretanto, isso tem feito com que essas Cortes, sem limites legais, usem da linguagem jurídica como um instrumento estritamente político.

É diante desse quadro que a teoria da Soberania das Esferas, nos moldes dados pelo filósofo e jurista holandês do século XX, Herman Dooyeweerd, pode ser pensada e aplicada como uma contribuição razoável no estabelecimento de limites ao discurso judicial. Para tanto, apresentaremos breves linhas do conceito de Soberania das Esferas nos moldes do jusfilósofo holandês, e, em seguida, aplicaremos sua teoria à questão da limitação da força ativa do discurso judicial.

Dooyeweerd entendia que nenhum teórico tinha um pensamento totalmente neutro ao lidar com seu objeto de estudo,

e que, além disso, o estudioso tendia a fazer uma redução da realidade a um de seus aspectos ou esferas. Sobre a não-neutralidade, como apontam Matos e Valle (2016), o pensamento não é autônomo na reflexão sobre a realidade, sendo tendencioso e influenciado por um motivo base religioso, de modo que a razão não é o centro do homem, mas, sim, seu coração, sede da própria existência humana onde se processam os anseios, desejos, pensamentos, vontade e raciocínio mais básicos do homem.

Já no que toca os aspectos da realidade ou modos fundamentais da experiência, que ele chama de "*aspectos modais*", cada um tem um núcleo de significado. Dooyeweerd (2010, p. 55) enumera esses aspectos apontando seus respectivos núcleos de significado: numérico (número), espacial (extensão contínua), cinemático (movimento), físico-químico (energia), biótico (vida orgânica), sensitivo (sentimento e sensação), histórico (desenvolvimento histórico), linguístico (significado simbólico), social (intercurso social), econômico (administração de recursos findáveis), jurídico (retribuição), moral (amor em relacionamentos temporais), e o aspecto da fé (crença). Em outras palavras, cada aspecto da realidade manifesta-se a partir de seu núcleo de sentido que é compreendido pelo ser humano, não podendo ser absolutizado como um todo da existência. Como cada aspecto está relativo a outro, sem ser único ou se sobrepor, é possível se estudar cada um deles de modo especializado. Assim, não se pode reduzir um objeto a apenas um aspecto modal, mas vê-lo como uma parte de um todo.

Sobre o núcleo jurídico, Dooyeweerd *apud* Kalsbeek (2015, p. 90) dizia que seu núcleo de retribuição se expressa "como uma harmonização bem equilibrada de uma multiplicidade de interesses, evitando qualquer atualização excessiva de interesses especiais em detrimento de outros".

Da leitura ontológica dos aspectos modais da realidade, Dooyeweerd, baseado na noção de soberania de Deus, faz uma leitura das esferas sociais com limites entre si. De acordo com Dooyeweerd (2014, p. 66), a Soberania das Esferas postula que para cada relacionamento social (Estado, igreja, família, etc), Deus colocou sua própria lei da vida, criando em cada um deles uma estrutura interna, em sua própria soberania de esfera. Os vínculos sociais são "totalidades individuais com sua própria estrutura interna", não podendo ser reduzidos a um aspecto único da

realidade, sendo distintos uns dos outros em sua estrutura interna que determina a função típica de um vínculo social (DOOYEWEERD, 2014, p. 84).

Segundo Dooyeweerd (2015, p. 64), a Soberania das Esferas assegura a cada esfera da sociedade uma natureza intrínseca e uma lei da vida, fornecendo uma base para uma esfera original de autoridade e de competência derivada, diretamente da autoridade soberana de Deus. A soberania em uma esfera é o direito de se desenvolver naquela esfera de um modo particular.

No pensamento do jusfilósofo holandês (2014, p. 96), as várias estruturas sociais, em que a soberania das esferas é internamente garantida, não ficam isoladas entre si, pois estão entrelaçadas, devendo, externamente, respeitarem-se umas às outras enquanto se relacionam. As esferas sociais aparecem em uma coerência lógica entre si. Logo, a esfera do Estado não pode ser expandida em interesses internos de outras esferas, já que, assim o fazendo, viola-se de modo revolucionário a constituição cósmica da soberania das esferas, produzindo caos social. Nesse sentido, Dooyeweerd entendia que o Estado tem o poder de polícia para manter as esferas da realidade sujeitas às suas próprias leis soberanas, sendo exercido, como lembram Matos e Valle (2016, p. 23), por meio de uma “análise da situação no caso concreto de forma completa e não reducionista”.

Portanto, de acordo com Dooyeweerd (2015), a absolutização de uma esfera de soberania da sociedade impossibilita o adequado conhecimento de sua esfera e a devida compreensão de outra esfera sobre a base de seu caráter interno. A saber, toda vez que uma esfera soberana é absolutizada, tanto sua própria individualidade, quanto a individualidade de outra esfera suprimida são comprometidas.

Com isso, a teoria dooyeweerdiana implica uma concepção pluralista da sociedade, que tem campos autônomos de funcionamento para dadas instituições, fornecendo princípios para organizar a sociedade. Dessa perspectiva, afirmam-se os direitos de uma ampla comunidade e de associações coletivas, e não apenas de indivíduos.

4.1 UMA CONTRIBUIÇÃO DOOYEWEERDIANA AO DEBATE SOBRE LIMITES AO ATIVISMO JUDICIAL

Da montagem teórica apresentada, o Estado, no que toca ao ativismo judicial identificado com o Poder Judiciário, notadamente, nas Cortes Supremas, deve-se respeitar as esferas de soberania dos aspectos estruturais da sociedade. Ora, as decisões devem considerar até onde vão sua legítima força dentro de uma realidade social para não avocar um poder ditatorial, tropeçando no erro de se tornar, como alguns chamam, uma “ditadura do Judiciário”.

A questão que se interpõe nesse momento é: como distinguir uma esfera social soberana de outra? Como elucida Kalsbeek (2015, p. 84), Dooyeweerd entende ser preciso isolar a característica da individualidade fundamental da esfera na mente do filósofo, a fim de conhecer o que distingue uma esfera da outra, isto é, aquilo que lhe faz irreduzível a outra esfera.

Dooyeweerd *apud* Kalsbeek (2015, p. 103) propõe o *método da antinomia* para identificar esferas soberanas: reduz-se um conceito de uma esfera a outro campo modal de pesquisa. Quando isso leva a antinomias insolúveis, tem-se a prova de uma violação dos limites entre as esferas de leis.

Na prática judicial, Dooyeweerd considerava que o Direito positivado tinha normas amplas e gerais que deviam ser relacionadas a elementos normativos particulares que asseguram os direitos subjetivos individuais. De modo que há, no pensamento dooyeweerdiano, conforme explica Carvalho (2005), a possibilidade de o juiz agir com criatividade no caso concreto ao considerar o sujeito e o objeto. O homem tem o dever de identificar quais e como as estruturas individuais da sociedade devem ser respeitadas, sem serem reduzidas ou suprimidas.

Como coloca Strauss (2014), Dooyeweerd entendia que os seres humanos têm a competência para dar uma forma positiva e universal, considerando princípios que variam em sua aplicação perante circunstâncias históricas, desde que respeitem a estrutura ontológica das esferas soberanas da realidade.

Na prática, partindo da montagem de Dooyeweerd, o magistrado não pode absolutizar a linguagem, como um juguete de retórica, para fundamentar uma decisão estritamente política,

além de não poder redefinir o núcleo central da justiça que é a retribuição. Ou seja, a decisão judicial, que tem por fundamento a administração da justiça pública, não pode ser ilimitada a ponto de tentar redirecionar as esferas de soberania sociais.

Com isso, a noção de retribuição da esfera jurídica não pode ser reduzida a um conceito de poder político da esfera do Estado, ou seja, um tribunal, diante de um flagrante crime previsto em lei, não pode absolver o réu por questões políticas pois seria absolutizar o poder político sobre a retribuição da esfera jurídica. Assim, quando se reduz a realidade a um aspecto modal, compromete-se outras esferas, as colocando em antinomias insolúveis, a saber, quando uma lei tem o poder de punir reduzido a uma mera advertência moral, o poder caracterizador da esfera jurídica gera um conflito em que o Estado se omite em punir uma infração e passa a ser um ente moralista.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: IMPLICAÇÕES DA MONTAGEM DE HERMAN DOOYEWEERD

Algumas implicações da montagem dooyeweerdiana precisam ser pontuadas a fim de mostrar sua relevância dentro de um Estado laico, que é democrático, e considera os três Poderes independentes entre si, mas em constante relação de controle e de limites de um para com o outro.

Primeiramente, Dooyeweerd (2014, p. 91) entende que o Estado não pode ser vinculado a qualquer credo eclesiástico, nem mostrar favorecimento em nome do divino. A sociedade é plural, devendo ser assim percebida e respeitada nas diferenciações das esferas de soberania que ela apresenta em sua constituição. O Estado intervém quando uma esfera de soberania social usurpa a estrutura interna da outra, a mitigando ou a reduzindo de modo a gerar conflitos sociais.

Somado a isso, a linguagem não pode ser absolutizada como único aspecto que fundamenta a decisão judicial, a fim de se evitar decisões meramente políticas que desprestigie a literalidade do texto normativo e a intuição de justiça social. De acordo com Strauss (2014), embora o significado da função jurídica sobre a realidade seja única em sua estrutura básica, ele só poderá ser compreendido a partir da intuição, a saber, quando diante de um

caso concreto o juiz considera a lei e uma noção básica de justiça social intuitiva.

Em terceiro lugar, que está intimamente ligada à segunda implicação, a noção de que a retórica jurídica pode racionalizar completamente as decisões jurídicas com base na política judicial da instituição, em geral, pressupõe que não há valores *a priori* que fundamentam o texto legal. Essa negação de valor intrínseco à norma fragiliza o sistema judicial com decisões que se baseiam estritamente na conveniência política ou na justiça opinativa do magistrado que decide apenas com base em sua consciência.

Por outro lado, devemos reconhecer que a noção interpretacionista pressupõe uma idealização do modelo de separação dos Poderes em que todo caso concreto supostamente encontraria uma norma legal que o juiz só teria o dever de aplicar. Tal crença, porém, não faz jus à realidade ao se considerar todas as demandas perpetradas no Judiciário. É preciso que se considere, na interpretação judicial, a complexidade de que os poderes do Estado não são tão estáveis e bem definidos, estando sempre em constante disputa, de modo que tais poderes precisam de um maior refinamento teórico. Além disso, é preciso que se reconheça que a linguagem não dá conta de solucionar todos os problemas por meio de um consenso interpretativo com base em um método lógico-dedutivo.

Por fim, toda essa problemática precisa ser abordada como sendo uma crise epistemológica, pois o humanismo, a depender do ponto de partida ideológico que se aborda a questão, tende a absolutizar um aspecto modal como um todo da realidade, que no caso da atuação do Judiciário tem sido a linguagem sem significado interno a se respeitar ou a política que desemboca na judicialização da política.

Portanto, como postulou Dooyeweerd, a política, com seu núcleo de administração da justiça pública, deve ser distinguida da esfera jurídica, que tem por núcleo a retribuição, a fim de se manter a relatividade desses núcleos modais e se preservar o papel das instituições em seus âmbitos de atuações teleológicos.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, J. M. **O silogismo retórico (entimema) na argumentação judicial**. In.: Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2002, cap. 12.

CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. **Poder político e justiça social na filosofia reformacional de Herman Dooyeweerd**. 2005. Revista Eletrônica de Ética e Cidadania. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br/10288.html>>. Acesso em 24 de janeiro de 2018.

DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

_____. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. – São Paulo, Hagnos, 2010.

ELY, John Hart. **Democracia e desconfiança: uma teoria do controle judicial de constitucionalidade**. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

JUST, Gustavo. **Interpretando as teorias da interpretação**. São Paulo: Saraiva, 2014.

KALSBEEK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

MATOS, Gabriel Dayan Stevão de; VALLE, Bortolo. **Introdução ao pensamento jusfilosófico de Herman Dooyeweerd**. Revista Tabulae. Ano 10, n. 20, jan-jun de 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/ander/Downloads/Tabulae20_artigo_01.pdf>. Acesso em 30 de junho de 2018.


ROSS, Alf. **Direito e justiça**. Bauru, SP: EDIPRO, 2ª ed., 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **38 estratégias para vencer qualquer debate: a arte de ter razão**. São Paulo: Faro Editorial, 2014.

STRAUSS, DFM. **Dooyeweerd's legal and political philosophy: a response to the challenge of historicismo**. 2014. Journal for

Juridical Science. Disponível em:
<http://daniestrauss.com/selection/DS%202014%20on%20Dooyeweerd%20legal%20and%20political%20philosophy%20A%20response%20to%20the%20challenge%20of%20historicism.pdf>. Acesso em 30 de junho de 2018.

ZOLO, Danilo. **Teoria e Crítica do Estado de Direito**. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo. O Estado de Direito: história, teoria, crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



**INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO
REFORMACIONAL DE HERMAN
DOOYEWEERD**

*INTRODUCTION TO HERMAN DOOYEWEERD'S
REFORMATIONAL THINKING*

Davi Tavares Viana¹⁷

¹⁷ Graduado em Direito pelo Centro Universitário de João Pessoa (2008). Advogado.
Email: davitviana@hotmail.com

RESUMO

Este artigo apresenta o pensamento introdutório de Herman Dooyeweerd (1894-1977), jusfilósofo membro da Academia Real Holandesa de Ciências e Artes pouco conhecido no Brasil, porém notabilizado internacionalmente por significativa contribuição para a filosofia e outras áreas do conhecimento. O artigo está dividido em quatro momentos. No primeiro, apresentam-se como possíveis soluções à crítica positivista ao discurso metafísico dooyeweerdiano a resposta realista (pós-positivista) defendidas por Alvin Plantinga, William Alston e Richard Swinburne. No segundo, serão tratados sucintamente as principais contribuições do seu pensamento manifestadas através da filosofia da ideia cosmonômica cujo principal objetivo foi a tentativa de reformar a razão. Logo em seguida, será apresentada a crítica do filósofo americano PhD pela Universidade de Havard, Nicolás Wolterstorff, ao filósofo holandês. E, por fim, visando conferir um efeito prático à teoria reformacional dooyeweerdiana será indicada uma possível solução para a polaridade existente na filosofia política entre o poder político e a justiça.

PALAVRAS-CHAVE

Herman Dooyeweerd; metafísica; filosofia analítica da religião; filosofia da ideia cosmonômica; reforma da razão.

ABSTRACT

This article presents the introductory thought of Herman Dooyeweerd (1894-1977), a member of the Royal Dutch Academy of Sciences and Arts little known in Brazil, but internationally renowned for his significant contribution to philosophy and other areas of knowledge. The article is divided into four moments. In the first one, they present themselves as possible solutions to the positivist critique of the dooyeweerdian metaphysical discourse and the realist (post-positivist) answer defended by Alvin Plantinga, William Alston and Richard Swinburne. In the second, the main contributions of his thought expressed through the philosophy of the cosmological idea whose main objective was the attempt to reform reason will be briefly treated. Soon after, the critic of the American philosopher PhD by the University of Havard, Nicholas Wolterstorff, will be presented to the Dutch philosopher. Finally, in order to give a practical effect to the Dooyeweerdian reform theory, a

possible solution will be indicated for the polarity existing in the political philosophy between political power and justice.

KEYWORDS

Herman Dooyeweerd; metaphysics; analytical philosophy of religion; philosophy of the cosmological idea; reform of reason.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo adota a perspectiva qualitativa com ênfase na metodologia bibliográfica com uma abordagem eminentemente teórica. Trata-se, na verdade, de pesquisa introdutória acerca do complexo pensamento de Herman Dooyeweerd (1894-1977), jusfilósofo holandês, doutor em Direito, presidente por vários anos da Sociedade Holandesa de Filosofia do Direito e reitor da Universidade Livre de Amsterdã por duas vezes e cujo auge da carreira foi o exercício, de 1948 até o seu falecimento, da digna função de membro da Academia Real Holandesa de Ciências e Artes.

Dooyeweerd sendo ao mesmo tempo “herdeiro e criador da tradição ‘neocalvinista’ reformacional” é um autor cujas obras e pensamento ainda são pouco conhecidos no Brasil. Sua introdução no mercado literário brasileiro, por exemplo, deu-se recentemente no ano de 2010 através da publicação pela editora Hagnos de sua obra *In the twilight of the western thought*, em português, intitulada: *No crepúsculo do Pensamento* (CARVALHO, 2010, p. 7).

Dooyeweerd produziu um sistema filosófico denominado de “filosofia reformacional” ou “filosofia da ideia cosmonômica” cujo núcleo do pensamento está na rejeição do absolutismo da razão, isto é, de que a razão seja a fonte última da verdade. Existem algumas obras publicadas em periódicos acerca do pensamento introdutório dooyeweerdiano que são utilizadas neste ensaio, inclusive, como referencial teórico e bibliográfico, contudo o artigo ora apresentado difere dos demais na medida em que aborda o debate filosófico experientialista inglês como possível resposta racional à crítica da tradição kantiana “pós-metafísica”, que rejeita absolutamente a teorização sobre conceitos elementares para a percepção da realidade.

Muito embora se desconheça qualquer atribuição de ausência de cientificidade ao pensamento de Dooyeweerd e

considerando que a filosofia da ideia cosmonômica parte de um referencial de verdade metafísico, calha uma apresentação do pensamento experientialista inglês capaz de acentuar ainda mais a cientificidade do jusfilósofo holandês. Outrossim, o artigo contribuiu na medida em que abarca, através do método de revisão bibliográfica, ainda que de maneira introdutória, diversas concepções, inclusive críticas e práticas, acerca do pensamento dooyeweerdiano.

Através de notas de rodapé, tenta-se contextualizar historicamente e conceituar elementos importantes para uma melhor compreensão do texto. Ademais, muito embora este não seja o objeto do estudo, espera-se que o leitor seja capaz de elaborar possíveis respostas a perguntas intrigantes da atualidade, tais como: ciência e fé cristã são incompatíveis? Ou a ciência e a fé podem ser mantidas em compartimentos separados? (BANCEWICZ, 2013).

O objetivo do artigo, portanto, é contribuir para a difusão acadêmica introdutória de um teórico holandês cuja obra permite à sociedade compreender, sob o ponto de vista filosófico, aspectos teóricos e práticos do pensamento e da realidade sem a necessidade de um apelo para o inócuo proselitismo religioso cristão.

2. CONTEXTO HISTÓRICO E RELEVÂNCIA DO PENSAMENTO DOOYEWEERDIANO

A formação familiar e profissional de Herman Dooyeweerd foi profundamente influenciada pelo protestantismo¹⁸ calvinista¹⁹, posteriormente denominado na

¹⁸ *“A reforma protestante foi, incontestavelmente, a primeira revolução social do mundo moderno... revolução, mais no sentido francês do que britânico”, pois “contribuiu, de modo direto ou indireto, para a transformação da sociedade europeia, não só no campo religioso, como também no terreno político e econômico, ao produzir fundas alterações no ideário, nas instituições de organização social e na prática de vida” (COMPARATO, 2006, p. 167-169).*

¹⁹ *João Calvino (1509-1564). “O segundo grande Reformador da religião cristã no século XVI acentuou as características de racionalismo e individualismo, que iriam marcar a vida ética no mundo pós-medieval... É pela razão que cada homem pode entrar diretamente em contato com o seu Criador, sem carecer de intermediação da Igreja e dos sacramentos... Foram esses aspectos racionais e individualistas da doutrina calvinista, aplicados à tarefa de metódica transformação do mundo pela atividade profissional de cada ser humano no*

Holanda de movimento neocalvinista atribuído ao seu líder Abraham Kuyper²⁰, fundador da instituição de ensino cristão denominada Universidade Livre de Amsterdã (1880).

Kuyper foi Primeiro-Ministro dos Países Baixos entre 1901 e 1905 e tinha um forte anseio de presenciar a igreja, as instituições de ensino e o Estado “exercendo seus poderes e obedecendo a seus limites dentro daquilo que ele mesmo cunhou de ‘esfera de soberania’” (ALMEIDA OLIVEIRA, 2006, p. 38), muito embora tenha lutado pela “fundação de uma universidade cristã que fosse independente tanto da igreja como do Estado” (RAMOS; FREIRE, 2014, p. 19).

Influenciado pelos dois principais movimentos do século XIX, o neocalvinismo holandês²¹ e o idealismo alemão²²,

cumprimento de sua vocação de glorificar a Deus, que as diversas confissões cristãs de obediência calvinista desenvolveram ao máximo... O ponto de partida da ética calvinista é um pessimismo absoluto quanto à natureza humana. Por força do pecado, ela é corrompida e nada produz que não mereça condenação. Por conseguinte, todo bem que fazemos vem de Deus” (COMPARATO, 2006, p. 175-176).

²⁰ *“For Kuyper, every Christian called to be an agent of the Kingdom of Jesus Christ, wherever they are called by God to serve. The system of thought that Kuyper developed was an elaborate spelling out of how we are to understand this call to Kingdom service. How are we to understand God’s intentions in creating the world and – in response to the human rebellion that thwarted God’s creating purposes – in sending the divine Son to reclaim the world that had been so corrupted by sin?”. (MOUW, 2011, p. 5).*

²¹ *“O neocalvinismo foi um movimento protestante de reforma cultural e religiosa, na Holanda, que procurou interpretar a visão reformada calvinista do mundo e da vida em um contexto. Iniciado por Guillaume Groen Van Prinsterer (1801-1876), aristocrata e historiador, arquivista da casa de Orange-Nassau, o movimento chegou a dominar a vida cultural e política da Holanda, no final do século XIX e início do século XX, por meio de Abraham Kuyper, teólogo, jornalista, educador, político, e primeiro-ministro de 1901 a 1905. Kuyper sempre afirmou ser um seguidor fiel de Calvino, (...). Bastaria dizer, por agora, que a soberania de Cristo sobre todos os aspectos da vida humana era o centro da visão neocalvinista e foi a inspiração de um grande movimento de renovação cristã da cultura holandesa com desdobramentos na educação, na academia, na política e na igreja.” (CARVALHO, 2010, p. 75s).*

²² *“O idealismo alemão surgiu em 1781, com a publicação da Crítica da razão pura de Kant, e terminou cinquenta anos mais tarde, com a morte de Hegel. (...) Kant, Fichte, Schelling e Hegel – os quatro mais importantes idealistas alemães – pavimentaram o caminho para Marx e Kierkegaard, a fenomenologia e o existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo (...) A causa filosófica imediata ao idealismo alemão foi o ceticismo de David Hume (1771-1776) (...) Mas a tendência cultural mais ampla que deu origem à Crítica da razão pura e, oito anos mais tarde, à Revolução Francesa, foi a insistência do iluminismo em substituir a aceitação pré-moderna da injustificada autoridade com a demanda moderna por uma justificativa racional e a liberdade” (DUDLEY, 2013, p. 11).*

Dooyeweerd elaborou a filosofia da ideia cosmonômica, fruto em um rigoroso edifício teórico-sistemático baseado no diálogo com toda a tradição filosófica, com a teologia católica e protestante e com os mais diversos campos da ciência (CARVALHO, 2010).

Para Carvalho (2010), a obra *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, ou A filosofia da ideia de lei é considerada o mais importante escrito filosófico de um cristão protestante nos últimos 200 anos. Referida obra foi publicada em 1953 na língua inglesa em quatro volumes de quase duas mil páginas sob o título *A New Critique of Theoretical Thought*.

Acerca da relevância do autor, Carvalho (2010, p. 6) assevera que:

Mais do que introduzir alguns valores cristãos na universidade, Dooyeweerd se lançou ao ambicioso projeto de reformar a razão, de reformar a tradição filosófica e científica do ocidente a partir de seu coração espiritual, e de reencontrar a ligação perdida entre pensamento teórico e religião.

Por fim, a importância de se conhecer as ideias do autor encontra relevância e atualidade na medida em que, como observou Smith *in* Carvalho (2010, p. 37), “o pensamento cosmonômico, de fato, antecipou muitas observações de Gadamer, Derrida ou Foucault”. Além do mais, o argumento dooyeweerdiano impressiona no discurso acerca da relatividade racional do pensamento teórico “em relação aos compromissos pessoais e sociais dos homens que pensam”.²³ Tal discurso, inclusive, é pertinente para o hodierno debate entre modernistas e pós-modernistas na medida em que, sem imergir no irracionalismo, relega o absolutismo da razão.²⁴

²³ “O que não significa que seja possível classificar Dooyeweerd como um pós-moderno. Na verdade, como já foi observado mais de uma vez, o movimento neocalvinista, como um todo, jamais foi coerentemente moderno. Seria um paroxismo descrevê-lo, agora, como pós-moderno, quando se aprofundou e ganhou maturidade para seguir o seu próprio caminho. De fato, a melhor forma de descrever a filosofia reformacional seria a de classificá-la como um projeto paramoderno. Um projeto que ouve e leva a sério as questões modernas (que, em seguida, tornaram-se “pós” ou “hiper” modernas), mas que tem a sua própria raiz, a sua própria agenda e suas próprias respostas” (CARVALHO, 2010, p. 37)

²⁴ “Dooyeweerd recusa-se a admitir, que a razão seja a fonte última da verdade, como o quiseram os modernos; mas recusa-se igualmente a negar a existência e o valor da verdade, como o querem os pós-modernos” (CARVALHO, 2010, p. 38)

3. UMA RESPOSTA À CRÍTICA POSITIVISTA AO PENSAMENTO METAFÍSICO

O núcleo central do pensamento dooyeweerdiano é metafísico diante do fato de que tudo o que cerca a vida e a realidade possuem natureza religiosa, pois volta-se de alguma maneira para a origem de todas as coisas (Deus), seja para honrá-lo ou não. Deste modo, para que se possa avançar no presente estudo é necessário, antes de mais nada, ultrapassar a crítica positivista ao pensamento metafísico.

Segundo Kant²⁵ seria problemático atribuir um caráter científico à metafísica, muito embora fosse possível visualizá-la como forma de estudo da ação moralmente correta. Outrossim, tem-se o empirismo radical de Alfred Ayer, segundo o qual seria improvável a linguagem tratar de assuntos teológicos, uma vez que as afirmações metafísicas, além de estarem fora do alcance da linguagem, careceriam de alguma experiência sensorial relevante (conteúdo empírico) (PORTUGAL, 2010).

Ao escrever sobre “a tensão dialética no humanismo moderno” abordando a primazia da natureza (Descartes, Hobbes e Leibnz), a primazia da liberdade (Locke, Rousseau e Kant) e a síntese dialética (idealismo pós-kantiano), Dooyeweerd assevera que:

(...) o conflito interno entre o motivo da natureza e o motivo da liberdade no ponto de partida religioso do humanismo levou Kant a uma visão de mundo e da vida fortemente dualista. Natureza e liberdade foram acentuadamente separadas uma a outra. E essa separação correspondeu à separação kantiana entre fé e ciência que, por sua vez, tinha um pano de fundo religioso” (DOOYEWEERD, 2010, p. 128).

²⁵ “(...) a metafísica foi entendida por Kant na *Crítica da Razão Pura* como a ciência que estuda as condições formais que tornam possível o conhecimento dos objetos e não como o conhecimento dos objetos em si mesmos. Na medida em que o conhecimento da realidade depende de que essas condições formais sejam preenchidas pelo conteúdo de uma intuição, a metafísica enquanto teologia ou ontologia se tornam problemáticas, pois a razão investiga esses objetos de modo puramente especulativo, sem qualquer conteúdo ou controle da experiência” (PORTUGAL, 2010, p. 81).

Deste modo, seria possível contornar o problema exposto através da resposta realista²⁶ ao positivismo da filosofia analítica da religião? A resposta é sim. O pensamento realista, aqui denominado “pós-pós-metafísico” ou “pós-positivista”²⁷, trata-se resumidamente das ideias defendidas por Alvin Plantinga, William Alston e Richard Swinburne segundo os quais a experiência²⁸ religiosa não apenas teria sentido, mas seria perfeitamente possível falar de Deus no sentido metafísico tradicional do teísmo.

De acordo com Portugal (2010), Plantinga²⁹ sustenta incoerência no argumento de Kant por dois fundamentos: primeiro, porque negar conhecimento sobre Deus já seria um tipo de conhecimento sobre Deus. Segundo, porque o conhecimento sobre todo e qualquer objeto sofreria influência do limite da capacidade humana de pensar e perceber o mundo. Assim, porque

²⁶ A resposta “não-realista” defendida por Wittgenstein e D. Z. Phillips reside no fato de que a linguagem religiosa não se refere ao mundo, como acontece com a linguagem científica, entretanto desempenha um papel importante de guia existencial e ético.

²⁷ “A crítica à metafísica iniciada por Hume e Kant teve continuação no positivismo lógico, no início do século XX, e este movimento intelectual constituiu um capítulo fundamental da chamada filosofia analítica, que surgiu com os trabalhos de Gottlob Frege e Bertrand Russell sobre os fundamentos lógicos da matemática, no final do século XIX. Assim, “pensamento pós-metafísico” significa nesta tradição, especialmente no caso do positivismo, o pensamento que rejeita qualquer pretensão de argumentar sobre conceitos fundamentais para o conhecimento da realidade, pois entende que cabe às ciências naturais, com o emprego do método experimental, o conhecimento do mundo e das relações entre os objetos. Além disso, o pensamento pós-metafísico inaugurado pelo positivismo lógico questiona fortemente, como veremos abaixo, a possibilidade de qualquer conhecimento de um suposto Ser Primeiro. Pensamento pós-metafísico, nesse contexto, é aquele que nega à metafísica qualquer valor cognitivo e que põe em questão a teologia como empreendimento intelectual. (PORTUGAL, 2010, p. 82).

²⁸ “A noção de experiência religiosa, um dos temas mais importantes da filosofia da religião de Schelling tem atualmente um lugar especial na reflexão filosófica sobre a religião no universo cultural de língua inglesa. Pode inclusive falar de movimento nesse debate chamado ‘experencialismo’ que inclui autores como William Alston, Caroline Franks-Davies, Jerome Gellman, Alvin Plantinga, Richard Swinburne e Keith Yandell, todos contemporâneos, ativamente engajados nesta discussão, mas muito pouco conhecidos da comunidade filosófica brasileira. Um traço distintivo dos experencialistas é sua preocupação não apenas com a descrição deste fenômeno em termos filosóficos, mas principalmente com emprego deste conceito na justificação racional da crença de que Deus esse existe. Em certo sentido, podemos dizer que se trata de uma continuação em bases modernas do tradicional problema das relações entre fé e razão, abordado por autores como Agostinho, Tomás de Aquino, Ibn Sina e Saadia Ibn Joseph na idade média” (PORTUGAL, 2004, p. 138).

²⁹ Ver PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford. University Press, 2000.

não aplicar esta restrição limitada da capacidade humana ao conhecimento de Deus?³⁰

Já William Alston se concentrou na teoria da justificação das crenças perceptuais³¹ formada a partir da experiência religiosa. No entender de Portugal (2010), para Alston, a ocorrência mental decorrente da percepção religiosa independe da iniciativa do sujeito, pois pressupõe que algo externo apareça a ele. Ensina Alston que a percepção como fonte de informação independe do conhecimento do processo como ela se opera. Outra refutação importante reside na possibilidade de Deus se apresentar ao ser humano dentro dos limites da sua capacidade de percepção, não sendo necessário o conhecimento pleno da essência divina, mas de certas características comunicáveis como bondade e poder. Em suma, não se pode concluir que Deus não existe se há percepção através da experiência religiosa de sua existência (PORTUGAL, 2010).

Adotando a tese da subdeterminação da teoria pela experiência – posição estabelecida na filosofia da ciência do século XX, Swinburne observa que os dados empíricos não são suficientes para tornar uma hipótese mais provável do que outra, até porque é possível um número de explicações potencialmente infinito compatíveis com os mesmos dados da experiência. Isto é, qualquer argumento científico e de senso comum pressupõe elementos que estão para além dos dados empíricos, “pressupõem, com o perdão da palavra, ‘bases metafísicas’” (PORTUGAL, 2010, p. 95). Por isso

³⁰ “(...) segundo Plantinga, pode-se dizer que as experiências religiosas – isto é, o conjunto de estados de coisas, eventos ou fatos, enquanto apreendidos pelo sujeito, que põem em atividade o *sensus divinitatis* – concorrem para a garantia da crença teísta, na medida em que aquelas compõem um ambiente cognitivo adequado. Se este estiver em condições normais, ou seja, ordenado conforme o modo para o qual o *sensus divinitatis* foi projetado, então o resultado será uma crença provavelmente garantida sobre Deus” (PINHEIRO, 2010, p. 108)

³¹ “A ideia de Alston é explicar a justificação das crenças por meio de um modelo que ele denomina de *fundacionalismo modesto*. Nesse modelo, algumas crenças teriam como fonte a experiência e algumas outras teriam como fonte outras crenças. Além disso, determinadas crenças poderiam fornecer e receber suporte de outras, possibilitado uma sustentação mútua entre elas e fornecendo adequada justificação ao conjunto como um todo. Esse é o modelo de justificação epistêmica que Alston atribui ao sistema de crenças do cristianismo. Nessa concepção, as experiências místicas produzem crenças com base experiencial que vão oferecer suporte às crenças baseadas em afirmações explanatórias que, por seu turno, aumentam a confiança nas crenças oriundas da experiência”. (ALSTON apud CAVALCANTI, 2010, p. 15).

que a rejeição da metafísica pelo positivismo além de enaltecer indevidamente o conhecimento científico impediu de se atribuir significado à linguagem científica. O fato de a metafísica discutir os pressupostos daquilo que as ciências teorizam é motivo suficiente para cultivá-la, entretanto, isso não significa dizer que a ciência dependa da metafísica para sua atividade (PORTUGAL, 2010).

Outrossim, utilizando o teorema de Bayes³² como recurso formal, Swinburne defende o teísmo com base na aplicação do raciocínio científico descrito em termos indutivos e probabilísticos. A partir dos argumentos cosmológico, teleológico e do problema do mal, Swinburne formula dados que aumentam ou diminuem a probabilidade da hipótese que Deus existe. O teísmo, portanto, seria um pressuposto da própria explicação científica, pois torna mais provável os fatos que a ciência ou não tem como explicar ou cuja explicação resulta numa compreensão geral de mundo muito mais complicada (PORTUGAL, 2010).

Apresentadas as possíveis respostas à crítica positivista ao pensamento metafísico, passemos à breve apresentação da filosofia da ideia cosmonômica de Dooyeweerd.

4. A FILOSOFIA DA IDEIA COSMONÔMICA: TEORIA E PRÁTICA

O elemento central da filosofia do pensador holandês se refere à ordem divina da criação e à tripla ideia de Lei³³ (origem do

³² "Admitindo-se a ideia de se atribuir valores probabilísticos a hipóteses ou crenças, este teorema nos diz que o grau de confirmação de uma hipótese é dado pela estimativa prévia de sua probabilidade e pelo seu poder explicativo em relação aos dados relevantes para a sua avaliação. Assim, o detetive que está tentando descobrir o autor do crime parte da estimativa inicial de uma das hipóteses rivais e considera o quanto esta explica os dados disponíveis... O lugar da experiência religiosa na epistemologia da crença teísta de Swinburne é de mais um fenômeno que é melhor explicado pela tese de que existe um Deus tal como postulado pela crença comum das grandes religiões monoteístas (um ser pessoal incorpóreo, onipotente, onisciente, perfeitamente bom, onipresente, eterno e digno de adoração). Na verdade, trata-se não apenas de 'mais um fenômeno', mas do argumento decisivo em favor do teísmo, que faz o balaço final de probabilidade, com o qual ele conclui seu livro mais importante, *The Existence of God*, pender em favor da tese de que Deus existe" (PORTUGAL, 2004, p. 147-148).

³³ "A noção de lei criacional é central na filosofia de Dooyeweerd. Tudo na criação é sujeito a lei de Deus, e a lei é o limite /elo entre Deus e a criação. A lei se diferencia no tempo em diversas leis que governam as esferas modais (leis modais) e as estruturas de individualidade (leis típicas). Sinônimos escriturísticos para leis são 'ordenança', 'decreto', 'mandamento', 'palavra', etc. Dooyeweerd enfatiza que a lei não está em oposição à liberdade; antes, é a condição para verdadeira liberdade, porque é ela o que habilita as

mundo, totalidade e coerência da diversidade) estruturando e envolvendo todo o universo. A ideia de ordem da criação regida por uma Lei universal se daria através da origem da totalidade de um universo diversificado e coerente em suas estruturas internas e externas.

De acordo com Almeida Oliveira (2006), o salto de originalidade de Dooyeweerd, portanto, está na epistemologia da filosofia da ideia cosmonômica segundo a qual não existe conceitos científicos desvinculados de uma visão de mundo pré-científica, até porque o sentido de todo conceito tem fundamento em outros conceitos. Seriam estes conceitos prévios denominados por Dooyeweerd de base religiosa do pensamento teórico fruto do *wetsidee*³⁴, ou “ideia cosmonômica” ou ideia de Lei ou ideia básica transcendental, que nada mais é do que a resposta a três perguntas fundamentais: (i) qual a origem da realidade cósmica? (ii) como explicar a ideia de totalidade do universo? (iii) como elucidar a ideia de diversidade coerente da realidade temporal cósmica?

Em outras palavras, a base religiosa de todo e qualquer pensamento seria identificada com apoio na resposta do sujeito ao *wetsidee*, restando, portanto, demonstrada a não veracidade do dogma da neutralidade religiosa da razão³⁵ e o equívoco do reducionismo científico às dimensões lógicas e metalógicas da realidade.

diversas funções temporais do homem. As leis lógicas, por exemplo, não são ‘limites’ para o pensamento em sentido negativo, mas suas condições de possibilidade”. (DOOYEWEERD, 2014, p. 143)

³⁴ “O termo holandês original para IDEIA COSMONÔMICA, literalmente ‘ideia-de-lei’. A filosofia de Dooyeweerd é conhecida na Holanda como *Wijsbegeerte der Wetsidee* (‘filosofia da ideia de lei’). A ideia deriva do lugar centra da LEI criacional no pensamento de Dooyeweerd”. (DOOYEWEERD, 2014, p. 154).

³⁵ “A tradição filosófica ocidental como um todo sempre trabalhou sobre a premissa de que a razão filosófica ou científica nos dá um acesso privilegiado à realidade na exata medida em que é capaz de se evadir de compromissos extrateóricos – de pressuposições culturais, sociais ou religiosas. Quanto a isso, Dooyeweerd faz uma pergunta simples, mas constrangedora, às escolas de pensamento que reivindicam “neutralidade religiosa”: se o pensamento teórico tem seu ponto de partida na razão autônoma (como se alega), por que as disputas entre escolas, tanto na ciência como na filosofia, nunca são resolvidas aí, no nível teórico? Por que elas jamais superam suas diferenças no campo da razão, apesar de alegarem todas a mesma neutralidade essencial? No mínimo, ele nos diz, temos o dever tornar a autonomia da razão em um problema crítico, no sentido técnico do termo.” (CARVALHO, 2010, p. 28)

Como se vê, Dooyeweerd sugere, com assento na antropologia agostiniana, que a condição primária de todo ser humano é orientar-se em direção a uma origem, ou seja, o homem entendido com vontade e busca. E a origem de todas as coisas jamais poderia fazer parte do cosmo, mas fora do cosmo. Daí a admissão irrestrita do Teísmo no sentido calvinista como ideia de origem cósmica: Deus soberano, princípio da ordem cósmica, além de toda a lei, mas sustentador de todas as leis (CARVALHO, 2005).

Para Dooyeweerd, a totalidade da realidade seria composta de quinze aspectos modais³⁶, também chamados de esfera de lei ou esfera de significado: o numérico, o espacial, o cinemático, o físico, o biótico, o psíquico ou sensitivo, o lógico ou analítico, o histórico, o lingüístico ou simbólico, o social, o econômico, o estético, o jurídico, o ético ou moral e o pístico (aspecto da fé) (ALMEIDA OLIVEIRA, 2006).

Se por um lado cada um dos quinze aspectos modais tem a sua “esfera de soberania”³⁷ com um núcleo de significado irreduzível, por outro há uma relação intermodal dinâmica de significado entre os quinze aspectos que Dooyeweerd chama de “esfera de universalidade”³⁸. Na esfera de universalidade não

³⁶ “Conforme o pensamento de Dooyeweerd, o tempo cósmico se expressa através da diversidade modal. Assim como um prisma que reflete a luz do sol num espectro de sete cores diferentes, sendo cada uma destas sete cores refrações diversas de um único feixe de luz solar, e estando estas sete cores luminosas entremeadas numa profunda coerência luminosa umas com as outras, assim também ocorre com o tempo em relação à totalidade de significado da criação. Esta totalidade de significado ao passar pelo “prisma” do tempo se divide em quinze aspectos ou modos distintos de significado da realidade que permanecem numa mútua coerência de significado” (ALMEIDA OLIVEIRA, 2006, p. 85).

³⁷ “A expressão inglesa *sphere sovereignty* (também vertida para o português como ‘esfera de soberania’) traduz a expressão de Kuyper, *souvereiniteit in eigen kring*, que significa que as várias esferas distintas da autoridade humana, como família, igreja, escola e negócios, têm cada uma a sua própria responsabilidade e poder decisório, que não podem ser usurpados por aqueles que tem autoridade em outra esfera, como por exemplo, o Estado. Dooyeweerd retém esse sentido kuyperiano original, mas estende o seu uso para significar também IRREDUTIBILIDADE das esferas modais, tornando assim o princípio das ‘esferas de soberania’ um princípio cosmológico. Esse é o princípio óntico sobre o qual o princípio social de Kuyper se baseia, visto que cada uma das ‘esferas’ sociais mencionadas é qualificada por uma diferente modalidade irreduzível” (WOLTERS in: DOOYEWEERD, 2014, p. 151)

³⁸ “No inglês, *sphere universality*, ou ‘universalidade de esfera’. A contrapartida de SOBERANIA DAS ESFERAS. É o princípio segundo o qual todas as modalidades estão intimamente conectadas uma às outras em uma coerência inquebrável. Assim como ‘soberania das esferas’ ressalta a diferença e a irreduzibilidade dos aspectos modais, a ‘universalidade modal’ enfatiza que cada um deles depende de todos os outros para o seu

existe autossuficiência por parte de cada aspecto modal, uma vez que cada um deles aponta para todos os demais e com eles se relaciona enriquecendo assim o significado individual de cada esfera. Por exemplo, conforme ensina De Almeida Oliveira (2006), a Fé com sua esfera própria de soberania jamais pode ser reduzida à razão ou qualquer um dos aspectos modais da esfera de universalidade, entretanto a compreensão do inteiro significado da fé depende de uma interpretação dinâmica da fé com os demais aspectos.

Ao desenvolver a crítica transcendental do pensamento teórico, Dooyeweerd realizou diálogo crítico com o neokantismo ou neocriticismo alemão atribuindo um alcance mais extensivo ao termo “transcendental” cunhado pelo próprio Kant. De acordo com o filósofo holandês, o pensamento kantiano se equivoca na medida em que atribui à razão o ponto de partida que possibilitaria todo pensamento. Para Dooyeweerd, o ponto de partida se encontraria, na verdade, no coração fundamentalmente religioso (ALMEIDA OLIVEIRA, 2006).

O “eu” tomado em si mesmo jamais pode ser o ponto de partida último do pensamento teórico sem que haja a devida relação com a sua verdadeira Origem ou pseudo-origem. Isso implica dizer que um falso conhecimento acerca da Origem comprometerá toda epistemologia mediante distorções e antinomias (ALMEIDA OLIVEIRA, 2006).

De acordo com o pensamento Dooyeweerdiano, o mundo seria representado, portanto, por dois tipos de motivos básicos religiosos representados por antíteses religiosas irreconciliáveis: (1) motivo básico revelacional que reconduz as ações do homem para a glória de Deus; (2) motivo básico da apostasia onde o homem deifica aspectos relativos da criação em rebelião contra Deus (ALMEIDA OLIVEIRA, 2006).

Enquanto que por um lado Dooyeweerd descarta qualquer possibilidade de síntese religiosa através da demonstração dos pressupostos centrais das duas visões de mundo fruto da antítese religiosa irreconciliável, por outro lado manteve um diálogo crítico com as escolas filosóficas não-cristãs,

significado. Isso é evidenciado pelas ANALOGIAS na ESTRUTURA MODAL de cada uma das modalidades”. (ibidem, p. 154).

oportunidade em que desenvolveu e aprimorou seus temas à luz dos pressupostos revelacionais.

Ao realizar a crítica da estrutura interna do pensamento teórico, Dooyeweerd afirmará, de acordo com Almeida Oliveira (2006), que não é possível haver verdadeira filosofia³⁹, isto é, reflexão sobre a totalidade do mundo, sem uma reflexão crítica sobre o “eu”. Mas como se daria esta autorreflexão? Dooyeweerd responde afirmando que o “eu” resta absolutamente vazio e sem significado quando desconectado de sua origem. Deste modo, é necessário conectar o autoconhecimento humano ao conhecimento de sua origem ou pseudo-origem, uma vez que todas as coisas criadas apontam para além de si mesmas à procura de plenitude de significado do mundo⁴⁰.

Referido raciocínio pode levar o leitor dooyeweerdiano desatento a supor que ao ser humano, então, caberia utilizar a teologia para se alcançar o real autoconhecimento.

(...) isso também se constituiria em um autoengano. Pois como ciência dogmática dos artigos de fé cristã, a teologia não é mais capaz de conduzir-nos a um real conhecimento de nós mesmos e de Deus do que a filosofia ou as ciências especiais que estão

³⁹ “O pensamento filosófico está limitado à ordem temporal da experiência humana, assim como estão as ciências especiais. Nessa ordem temporal, a existência humana apresenta-se apenas em uma rica diversidade de aspectos, e não naquela unidade central radical à qual denominamos nosso eu ou ego... O mistério do eu humano é que ele é, de fato, nada em si mesmo; quer dizer, ele é nada enquanto tentamos concebê-lo à parte de suas três relações centrais as quais, unicamente, fornecem-lhe sentido. Primeiro, nosso ego humano relaciona-se com a nossa existência temporal total e com a nossa experiência integral do mundo temporal como seu ponto de referência central. Segundo, ele se encontra, de fato, em uma relação comunal essencial com o ego de seus semelhantes. Terceiro, ele aponta para além de si mesmo em direção à relação central com sua origem divina, em cuja imagem o homem foi criado.” (DOOYEWEERD, 2010, p. 260-261).

⁴⁰ “O homem contemporâneo pergunta por sua identidade; a sua angústia maior é a de não saber de si mesmo. Entre as causas dessa condição está a crescente massificação e tecnicização do homem, que aparece cada vez mais despersonalizado e alienado de experiências comunitárias reais. Ao mesmo tempo, a vida se torna mais superficial com a dissolução dos valores espirituais que alimentaram o Ocidente em suas origens. (...) Somente no encontro com a sua verdadeira origem o homem ocidental encontrará renovação para a sua cultura e o pensamento no ocidente. A igreja cristã poderia apresentar essa saída, lamenta ele, não houvesse ela mesma aderido a antropologias não bíblicas” (CARVALHO, 2005, p. 35)

interessadas no estudo do homem...
Jesus Cristo nunca condenou os escribas
e fariseus por sua falta de conhecimento
teológico-dogmático” (DOOYEWEERD,
2010, p. 254).

Sendo assim, como seria possível alcançar o autoconhecimento no entender de Dooyeweerd? A resposta está no sentido radical de criação, queda e redenção que norteia todo o seu pensamento filosófico, que parte do argumento de que Deus revelou o homem ao próprio homem quando o criou a sua imagem e semelhança.

Como criador, Deus se revela como a origem absoluta de tudo o que existe fora de si mesmo. Não há poder no mundo que seja independente Dele... E assim como Deus é a origem absoluta de tudo o que existe fora de si mesmo, Ele criou o homem como um ser em quem a inteira diversidade dos aspectos e faculdades do mundo temporal estão concentradas no centro religioso de sua existência. Esse centro é aquele ao qual denominados nosso eu, e o qual as Escrituras sagradas chamam, em um sentido religioso, de coração. Como o assento central da imagem de Deus, o ego humano foi imbuído com um impulso religioso inato a fim de concentrar todo o mundo sob o serviço de amor a Deus (DOOYEWEERD, 2010, p. 259)

Considerando, portanto, que a imagem de Deus no homem tem relação direta com a raiz de sua existência temporal total, a “ilusão surgida no coração humano, quando o *eu* humano creu possuir uma existência absoluta como o próprio Deus” resultou na morte espiritual da raça humana uma vez que “o *eu* humano não é nada em si mesmo” (DOOYEWEERD, 2010, p. 260).

O fato é que o total rompimento com a queda do *eu* com o Criador não destruiu o centro religioso (raiz) da existência humana e o “seu impulso religioso inato de buscar sua origem absoluta”, contudo o tem conduzido para direções falsas da realidade com status de absoluto, “desviando-o em direção ao

mundo temporal com sua rica diversidade de aspectos, os quais, entretanto, têm apenas um sentido relativo” (DOOYEWEERD, 2010, p. 260). Na verdade, para Dooyeweerd, apenas a reconexão com o Criador pode trazer ao homem o autoconhecimento e a sua salvação, daí a importância da redenção não dualista⁴¹.

5. A CRÍTICA DE WOLTERSTORFF

Nicolas Wolterstorff é um filósofo americano PhD pela Universidade de Havard e cujo projeto epistemológico se pauta na teorização orientada para a práxis. Sua crítica à Dooyeweerd está na suposta letargia da teorização e sistematização da filosofia neocalvinista que, em virtude de seu caráter abstrato, não foi capaz de reagir e denunciar as mazelas sociais oriundas do sistema capitalista. Para Wolterstorff, o mandato cultural neocalvinista na qualidade de princípio determinante não fornece uma direção prática para o conhecimento, motivo pelo qual deveria ser substituído pelo shalom.

Ao elaborar a teoria sobre ética social, Dooyeweerd sugere uma abordagem sociológica bíblica que englobe a integralidade do ser humano no âmbito do trinômio criação-queda-redenção. Essa abordagem deve ser feita em total interação com o conceito de mandato cultural dado ao homem na criação, obliterado com a queda e necessitado de restauração em Cristo (CARVALHO, 2005).

A lógica do conceito de mandato cultural seria a seguinte: Deus concedeu ao homem a responsabilidade de cultivar e proteger a criação na qualidade de Seu vice gerente através das normas e diretrizes sociais do Reino. Logo, competiria ao homem anunciar a salvação e desenvolver com sabedoria, justiça, paz e equidade a criação sob o ponto de vista social e cultural, agindo com responsabilidade na medida em que imita a justiça de Deus, restando incontestado que o mandato cultural pressupõe a harmonia

⁴¹ *“Apenas por meio de Jesus Cristo, Palavra encarnada e Redentor, a imagem de Deus tem sido restaurada no centro religioso da natureza humana. A redenção por Jesus Cristo em seu sentido bíblico radical significa o renascimento de nosso coração e deve se revelar no todo de nossa vida temporal... Essa falsa divisão da vida humana em uma esfera natural e outra supranatural se tornou o ponto de partida do processo de secularização que resultou na crise da cultura ocidental, em seu desenraizamento espiritual... A razão humana não é uma substância independente; é, antes, um instrumento. O eu é o músico oculto que se utiliza dele. E o motivo central que governa tanto o pensamento quanto o próprio ego humano é de natureza religiosa central”. (DOOYEWEERD, 2010, p. 264).*

social. É preciso registrar que tal pensamento decorre da teologia calvinista que tem como fundamento o preceito bíblico da responsabilidade cristã, onde se combate a alienação através da interação com a sociedade (CARVALHO, 2005).

Em resumo, Deus estabeleceu leis criacionais para o cosmos e dentro destas leis coube ao homem a responsabilidade cultural de modelar a história governando a criação através do mandato cultural. Contudo, em virtude de uma cosmovisão privada e distorcida deste mandato, evidenciou-se na história da humanidade as mazelas sociais.

Partindo da doutrina de Piacente Júnior (2012), de acordo com o pensamento social de Wolterstorff, o neocalvinismo não possui a capacidade de influenciar uma reforma social através de uma força cultural engajada. Assim, com a finalidade de resolver o problema da ética social, sugere o filósofo americano a prática do shalom cuja origem decorre do diálogo crítico entre duas propostas de pensamento: o neocalvinismo holandês e a teologia da libertação. O shalom, portanto, ao assumir o compromisso acadêmico com a teorização orientada para a práxis tomaria o lugar do mandato cultural na medida em que faria oposição veemente à opressão e à injustiça propagadas no modelo econômico capitalista.

O mérito da proposta do shalom está na sua relevância e atualidade em alertar os cristãos acerca do efetivo papel social que as igrejas devem ter perante a sociedade através de ações concretas que possam influenciar e/ou modificar os contextos circunvizinhos. Contudo, não se verifica na ética social proveniente do shalom um caráter metafísico de orientação cristã. Logo, qualquer sociólogo não cristão chegaria à mesma conclusão de Wolterstorff sem qualquer amparo escriturístico. Neste ponto, Dooyeweerd agiria com mais precisão ao propor uma ética social que emana das Escrituras (PIACENTEJUNIOR, 2012).

Além do mais, no entender de Piacente Junior (2012), Wolterstorff falha ao não questionar os pressupostos religiosos idolátricos tanto da teologia da libertação quanto do marxismo. Tratar a libertação social, e não a libertação do pecado, como fim último a ser alcançado pelo ser humano, fragiliza a teoria social do shalom.

6. JUSTIÇA SOCIAL E PODER POLÍTICO

Ao versar especificamente sobre o Estado, Dooyeweerd defende que sua tarefa (função qualificante) é a implantação da justiça pública⁴². Contudo, o Estado não poderia interferir em outras esferas de soberania “naquilo que diz respeito à autonomia própria de cada esfera” (CARVALHO, 2005, p. 37), uma vez que cada esfera revela uma maneira própria de poder, diferenciada por sua função guia.⁴³

A justiça, na condição de esfera de soberania cujo núcleo de sentido seria a “retribuição”, significa uma intuição fundamental da estrutura do mundo, dada na experiência ordinária. Por isso que “as pessoas ‘sabem’ muitas vezes quando há ou não justiça, de modo intuitivo” (CARVALHO, 2005, p. 38).

No entender dooyeweerdiano, justiça é uma *práxis* que precisa ser realizada. Logo, o julgamento jurídico, por sua vez, precisa de algo a mais do que simplesmente uma norma jurídica. Precisa, na verdade, de um contexto humano capaz de fornecer uma noção positiva de Justiça. O conceito teísta positivo de justiça possui base conceitual na ordem criacional daí o seu conceito pluralista e complexo. O pluralismo e a complexidade do conceito residiriam exatamente no fato de a lei criacional de Deus

⁴² “Conquanto Dooyeweerd e Max Weber destaquem a exposição do poder formativo do Estado, “há uma diferença fundamental entre Weber e Dooyeweerd no que diz respeito ao papel desempenhado pela legitimidade. Em Weber, o poder coercitivo do Estado parece “um fim em si mesmo”. Contudo, para Dooyeweerd, esse poder é algo que diz respeito ‘meramente ao fundamento do Estado, e não a seu destino’. Em outras palavras, para Weber, o ‘poder da espada’ é também o que qualifica a finalidade do Estado. Para Dooyeweerd, ele apenas funda o Estado (função fundante), estado o seu destino final (função qualificante) relacionado à ‘formação de uma comunidade de direito público na qual a ‘justiça pública’ é estabelecida”. (RAMOS e FREIRE, 2014, p. 30).

⁴³ Ao definir a noção de “soberania das esferas”, Kuyper assim a definiu: “De uma perspectiva calvinista, entendemos, então, que a família, as empresas, a ciência, a arte, etc. são todas esferas sociais que não devem sua existência ao Estado e que não derivam sua lei de vida da superioridade do Estado, mas que obedecem a uma autoridade superior interna à sua área; uma autoridade que governa [internamente a elas], pela graça de Deus, tal como o Estado o faz [internamente à sua própria esfera]”. (Ricard J. Mouw, Abraham Kuyper: A short and Personal Introduction. Grand Rapids: Eerdmans, 2011, p. 51 citado por RAMOS e FREIRE, 2014, p. 20.). “Essa noção de soberania interna de cada uma das esferas em seu próprio domínio tem um componente normativo: o Estado deve abster-se de governar famílias, empresas, universidades e igrejas, por exemplo. Caso contrário, cada uma dessas associações distorcerá sua missão original e passará a ser um instrumento do poder público” (ibid. p. 21).

estabelecer corpos sociais (esferas soberanas) cada qual com sua normatividade própria.

Conforme visto, a soberania de uma esfera reside na hipótese de ela mesma se desenvolver finalisticamente de acordo com as normas que lhe são intrínsecas. Desta maneira, despidendo o esforço do Estado tentar regular pela força uma estrutura social pertencente a outra esfera, pois não pode alterá-la ontologicamente. Para Carvalho (2005), o poder político e a realização da justiça social precisam observar quatros princípios básicos. O primeiro princípio se trata da preservação das esferas de soberania jurídica na sociedade. Conquanto seja papel crucial do Estado implementar a justiça pública, não pode ele dominar todas as áreas da vida social. Compete ao Estado, portanto, para implementar a norma de sua esfera e harmonizar a vida humana, reconhecer os limites das esferas de soberania jurídica (base ontológica de todo direito).

O segundo princípio é o impedimento da tirania de uma esfera social sobre outras. Isso significa que o Estado não pode ser “mínimo” ao ponde de permitir que esferas distintas interfiram nas demais limitando sua atuação. O Estado nestes casos deve intervir e estabelecer limites entre as esferas para que não haja danosa interferência. O autor apresenta como exemplo os excessos cometidos pela esfera econômica que estimula a acumulação excessiva de capital e a má distribuição de renda.

O terceiro princípio aborda o impedimento de injustiça dentro de uma esfera de soberania. Existem autoridades designadas para coordenar e garantir a justiça peculiar de cada esfera. Entretanto, caso estas autoridades venham a ferir as normas internas prejudicando direitos jurídicos dos membros de uma determinada esfera jurídica, é dever do Estado intervir para impedir o ato injusto ou tentar a sua reparação. E o último princípio seria a reação social de desobediência civil diante de um Estado injusto. Esta atitude, é importante ressaltar, seria necessária não para negar o Estado, mas para auxilia-lo na implementação de sua tarefa.

Para Gordon Spykman *in* Carvalho (2005), as Escrituras e a doutrina calvinista apresentam expressamente uma nítida conexão entre a implementação da justiça e a defesa do pobre, uma vez que a melhor forma de garantir a justiça pública é

simplesmente procurar na sociedade indícios de opressão, seja em que nível for.

O núcleo da esfera econômica, portanto, no entender de Dooyeweerd é a mordomia, significando dizer que a acumulação de capitais não pode ser um fim em si mesma, mas uma implicação na redistribuição voluntária, e não imposta pelo Estado, da renda com o propósito de aumentar a qualidade de vida de toda a sociedade (CARVALHO, 2005).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria de Dooyeweerd tentou criar um sistema de pensamento que apresentasse soluções para dilemas da humanidade através de uma interpretação da realidade sob um ponto de vista bíblicamente orientado. O objetivo do presente artigo foi o de exatamente trabalhar de maneira introdutória a teoria de seu pensamento associada à práxis.

Dentro de um contexto pós-moderno, pluralista e multicultural, ao construir um edifício teórico-sistemático baseado nos pressupostos centrais da Escritura (leia-se, Bíblia), o pensamento dooyeweerdiano contribui para a reflexão filosófica fundamental acerca da origem do homem e sua finalidade dentro de um sistema cósmico absolutamente coerente em sua infinita diversidade.

O jusfilósofo holandês, com muita propriedade, traz à reflexão, por exemplo, a incoerência pós-moderna de se partir sempre do pressuposto dogmático de relativização da verdade como se essa assertiva, em si mesma, fosse a própria verdade. Não se desconhece o fato de que a predominância universal de uma suposta verdade poderia acarretar no mundo plural e multicultural injustiças e processos acentuados de exclusão e conflitos, contudo, é preciso verificar duas questões importantes.

A primeira delas é que um cristão eticamente orientado não possui qualquer legitimidade e/ou autoridade escriturística para impor suas convicções a terceiros. Segundo, nem a filosofia nem a ciência poderão impedir que a razão crítica deixe de se debruçar sobre a resposta do sujeito ao *wetsidee*. A natureza investigativa do ser humano torna-se covarde e simplista ao relegar esta resposta ao “não sei” diante do pressuposto

dogmático pós-moderno de que não existe uma verdade. Ora, esta “verdade” em si deve ser contestada como o foram as verdades do cristianismo medieval, da natureza e da razão, sob pena de a humanidade ocidental terminar sua melancólica jornada racional no paradigma da verdade das não verdades.

A fundamentação teórico-filosófica de Dooyeweerd abre um caminho crítico para o diálogo do cristianismo com a esfera científica com propriedade e argumentação metodológica sem que tenha que se agarrar em argumentos meramente espirituais ou dogmáticos religiosos.

Do mesmo modo, auxilia as igrejas cristãs do Brasil a estarem atentas aos movimentos do Estado que podem intervir indevidamente na sua esfera de soberania ou na esfera de soberania de instituições importantes, a exemplo da família. Banda outra, se de um lado os cristãos precisam estar munidos de conhecimento bíblico e científico para responder questões espirituais, políticas, sociais, culturais, etc., por outro necessitam estar em estado de alerta acerca da real influência da igreja na sociedade atual para que não se construam feudos acadêmicos totalmente alheios à dinâmica individual e coletiva da sociedade e do Estado.

Como se vê, a obra do jusfilósofo holandês tem muito a contribuir não só para as igrejas brasileiras, mas também para a academia, impulsionando, assim, todo cristão a agir com responsabilidade bíblicamente orientada no sentido de cumprir sua missão integral de influenciar e transformar em prol do bem comum a realidade sócio-cultural na qual está inserido.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA OLIVEIRA, Fabiano de. **Philosophando Coram Deo: uma apresentação panorâmica da vida, pensamento e antecedentes intelectuais de Herman Dooyeweerd**. Fides reformata, v. 11, n. 2, p. 73-100, 2006.

BANCEWICZ, Ruth. Epílogo. In: **O teste da fé: os cientistas também creem**. Trad. Guilherme de Carvalho. Viçosa – MG: Editora Ultimato, 2013.

CARVALHO, G. V. R.. **Poder Político e Justiça Social na Filosofia Reformacional de Herman Dooyeweerd**. Revista Eletrônica de Ética e Cidadania, Mackenzie, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 30-50, 2005.

_____. Introdução Editorial. In.: DOOYEWEERD, Herman. **No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão**. São Paulo: Hagnos, 2010.

CAVALCANTI, Paulo Estevão Tavares. **Percepção de Deus e justificação da crença religiosa: uma análise da epistemologia da religião de William Alston**. 2010, 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão**. São Paulo: Hagnos. 2010.

DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania: Ensaios sobre Cristianismo e Política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Rio de Janeiro: Vozes Limitada, 2013.

MCDOWEL, Josh e MCDOWEL, Sean. **Mais que um carpinteiro: a história desse livro pode transformar a história da sua vida**. São Paulo: Hagnos, 2012

MOSCHETTA, Sílvia Ozelame Rigo. **Teoria pós-moderna do direito de família na dimensão do pluralismo jurídico**. 2016, 419f. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Jurídica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

MOUW, Richard J. **Abraham Kuyper: A short and personal introduction**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

PIACENTEJUNIOR, José Carlos. **Um estudo comparativo entre as propostas ético-sociais de H. Dooyeweerd e N. Wolterstorff**. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, p. 45-73, 2012.

PINHEIRO, Maurício Mota Saboya. **Experiência religiosa e garantia da crença na existência de Deus em Alvin Plantinga**. *Numen*, v. 9, n. 1, 2010.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. **Epistemologia da experiência religiosa: Uma comparação entre Alston e Swinburne**. *Numen*, v. 7, n. 2, 2004.

_____. **Filosofia Analítica da Religião como Pensamento Pós-" Pós-Metafísico"**. *Horizonte*, v. 8, n. 16, p. 80-98, 2010.

RAMOS, Leonardo; FREIRE, Lucas G. Introdução Editorial. In.: DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania: Ensaios sobre Cristianismo e Política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

WOLTERS, Albert. Redeemer College. Glossário. Traduzido e expandido por Guilherme de Carvalho in DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania: Ensaios sobre Cristianismo e Política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

OS BATISTAS E O CRESCIMENTO EVANGÉLICO

THE BAPTIST AND EVANGELICAL GROWTH

Adair Nelo Pereira⁴⁴

Maria do Socorro Freire de Sá⁴⁵

⁴⁴ *Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Email: adair_raca@hotmail.com*

⁴⁵ *Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo.*

RESUMO

O presente artigo traz um estudo sobre o crescimento evangélico mostrado nos últimos Censos do IBGE, com destaque para os evangélicos de missão, tentando explicar por que dos protestantes históricos de missão só os batistas crescem. Se fará uma comparação entre os números das pessoas que se declararam batistas com os membros das demais igrejas de missão, principalmente a presbiteriana, metodista e congregacional. Será descrita a história, princípios e como se deu a relação das igrejas evangélicas de missão, entre si e com os católicos. E quais aspectos diferenciam os batistas das demais igrejas, e o quanto isso influenciou e influencia no seu crescimento numérico.

PALAVRAS-CHAVES

Censo; religião; evangélicos; batistas; governo; igrejas.

ABSTRACT

This article presents a study on the evangelical growth shown in the last IBGE Censuses, especially evangelicals of mission, trying to explain why of the historical protestant missionaries only the Baptists grow. A comparison will be made between the numbers of people who have declared themselves Baptists with members of other mission churches, especially the Presbyterian, Methodist, and Congregational churches. It will describe the history, principles and how the relationship of the evangelical churches of mission with each other and with the Catholics. And what aspects differentiate Baptists from other churches, and how much that has influenced and influence their numerical growth.

KEYWORDS

Census; religion; evangelicals; Baptists; government; churches.

1. INTRODUÇÃO

Quando em junho de 2012, o IBGE divulgou os números sobre religião do último Censo, algumas tendências se mantiveram, como o declínio do catolicismo e o crescimento evangélico, que continuou acelerado como nos últimos Censos. Mas para quem se aprofunda nos Censos do IBGE em busca dos detalhes, descobre alguns números que causam surpresas⁴⁶.

De acordo com o Censo de 2010, o grupo evangélico de missão se mantém estável. Mas precisamos entender o que levou os batistas a crescerem e as demais igrejas não, os presbiterianos, congregacionais, luteranos e metodistas. Nesse artigo pretendemos explicar quais as diferenças dos batistas em relação as demais igrejas evangélicas de missão, para que tenha tido resultados diferentes delas. Dessa forma organizamos o estudo em três partes.

Na primeira parte deste artigo: os números do IBGE e o crescimento evangélico, iremos detalhar os números do Censo, identificando cada grupo evangélico, seu desempenho e suas principais características, relacionando alguns pontos diferentes e de destaque dos batistas.

Já a segunda parte: origem e desenvolvimento dos batistas, traz um pouco da sua história, como também suas relações com os católicos e demais denominações históricas de missão. Será exposto também detalhes sobre as diversas igrejas batistas no Brasil.

A terceira parte: batistas, identidade e diferencial, buscamos explicar quais aspectos relevantes os batistas têm que justifiquem esse crescimento, tanto os aspectos históricos como nos dias de hoje.

Destarte, iremos avaliar se há pontos diferentes e/ou comuns entre os evangélicos de missão, que nos leve a explicar o porquê desse contínuo crescimento batista, e que possa direcionar outros estudos futuros.

⁴⁶ Como por exemplo o grande número de "evangélicos não determinados", que eram 581 mil em 2000, e passaram dos 9 milhões em 2010 (JACOB et al., 2013, p.10).

2. OS NÚMEROS DO IBGE E O CRESCIMENTO EVANGÉLICO⁴⁷

2.1 CENSOS DO IBGE E O PROTESTANTISMO NO BRASIL

Desde a chegada dos primeiros protestantes ao Brasil em 1810⁴⁸, a sua expansão tem sido contínua. Mas nos últimos Censos (1980-2010) esse crescimento tem sido maior em números absolutos. Os evangélicos⁴⁹, como são conhecidos atualmente, eram cerca de 7,9 milhões em 1980 e em 2010 já representavam 22,2% da população brasileira, com cerca de 42,3 milhões⁵⁰. Esse crescimento no início do século XXI, se deve em grande parte ao movimento pentecostal nascido nos Estados Unidos no início do século XX (MARIANO 2005, p.10).

Os pentecostais, que inclui aqui os neopentecostais⁵¹, é o grupo religioso que tem chamado a atenção pelo seu crescimento, eram 3,2% em 1980 passando 13,3% da população brasileira em 2010, chegando a mais de 25 milhões de pessoas. Os pentecostais em 1980 representavam 49% dos evangélicos, em 2010 passaram para 60%. Dentro os pentecostais brasileiros, a maior denominação é a Assembleia de Deus com quase 50% dos fiéis (MARIZ; GRACINO JR 2013, p. 162; JACOB *et al*, 2013, p.10-17).

⁴⁷ *Evangélicos, no Censo 2010 designa um grande grupo religioso, divididas entre 3 subgrupos: evangélicos de missão; evangélicos de origem pentecostal; e evangélicos não determinadas. Para ver relação detalhada consultar anexo 3 deste Censo no site do IBGE: www.ibge.com.br.*

⁴⁸ *Em 1810 os ingleses tiveram permissão para entrar e realizar seus cultos, mas de maneira restrita. MENDONÇA, Antônio Gouvêa e FILHO, Prócoro Velasques. Introdução ao protestantismo no Brasil. 2 ed. São Paulo, Loyola, 2002, p.12. Os primeiros registros de protestantes no Brasil colônia se dá em 1557 com Huguenotes franceses. ver MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil. Goiânia, v.3, n.1, 2011. Disponível em: <<http://www.faiifa.edu.br/revista>>. p. 4.*

⁴⁹ *O termo evangélico designa todas as igrejas e denominações cristãs nascidas ou de descendência da reforma protestante, não só as igrejas protestantes históricas de imigração e missão, como também as Pentecostais. Entre elas: Congregação Cristã, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é amor, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus, etc. Conforme MARIANO 2005, p.10.*

⁵⁰ *Visto em <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=10&o=p=0&vcodigo=POP60&t=populacao-religiao-populacao-presente-residente>.*

⁵¹ *Para mais detalhes sobre os neopentecostais ver MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.*

Além dos pentecostais, dois outros grupos dentro dos evangélicos merecem atenção. Primeiro os chamados “evangélicos não determinados”, que nem eram citados no Censo de 1980, em 2010 representavam 4,8%, mais de 9 milhões de pessoas; e por último os “sem religião”, que eram apenas 1,6% da população brasileira, e no censo de 2010 chegaram a 8%, mais de 15 milhões de pessoas (JACOB, 2010).

Por outro lado, percebe-se um declínio do catolicismo e do protestantismo histórico no Brasil. Os católicos em 1980 eram 89,2% da população brasileira, em 2010 caiu para 64,6%. Sendo que na década de 2000 para 2010, é a primeira vez que os católicos diminuem em números absolutos, saem de 125,5 para 123,3 milhões (MARIANO, 2013, p 1).

2.2 PROTESTANTES HISTÓRICOS E O CRESCIMENTO BATISTA

E os protestantes históricos, como se saíram nos últimos censos do IBGE? Eles cresceram apenas 10,8% de 2000 a 2010, inferior a década anterior que chegou a 58,1% (MARIANO, 2013, p.124). Pelo último censo os evangélicos de missão eram 4,0%, um pouco maior que os 3,4% em 1980. Em números absolutos cresceram 91% em 40 anos (1980-2010), pouco se compararmos com os pentecostais 556% e os sem religião 685%.

Mas um fato nos chamou a atenção, e é o que queremos investigar neste artigo: por que dos protestantes históricos só os batistas cresceram? Quais foram as razões? Temos, atualmente, vários grupos dentro dos batistas, podemos citar: a Convenção⁵² Batista Brasileira, Convenção Batista Nacional, Convenção das Igrejas Batistas Independentes, Convenção Batista Renovada, Associação das Igrejas Batistas Regulares do Brasil, Comunhão Batista Bíblica Nacional, e muitas outras igrejas batistas independentes que não estão ligadas a nenhuma convenção ou associação. Também é necessário entender se todos eles também crescem separadamente.

⁵² *Convenção é a cooperação de igrejas que defendem os mesmos princípios e doutrinas de uma denominação, com o objetivo de unir forças para se expandir em frentes que não seriam possíveis sozinhas, como educação e missões.*

As regiões mais representativas dos batistas são as regiões Nordeste com 63,55% do total de protestantes de missão e o Sudeste com 55,45%. Exatamente as regiões onde começou a evangelização pelos missionários americanos no fim do século XIX e início do século XX. Os batistas são menores na região Sul, apenas 15,32%, lá os Luteranos representam 55,9% do protestantismo de missão, apesar dele em maioria serem identificados como protestantismo de imigração (CAMPOS, 2013, p. 140-148, 150).

Comparando os censos de 2000 e 2010, os batistas saem de 3.162.691 para 3.723.853 de membros, um crescimento de 17,74%, maior que o da população que cresceu 12,29% no mesmo período. Enquanto as demais igrejas denominadas históricas de missão todas caem em números absolutos, Luteranos perderam 62.647 membros, os Presbiterianos 59.855, e os Congregacionais 39.245. Os Metodistas só perderam 25 membros, pelos números do IBGE. Outras evangélicas de missão, que estão inseridas Anglicanos e Episcopais, perderam 3.558 membros.

Neste artigo deixaremos de fora os Adventistas, que apesar do IBGE colocar dentro do grupo evangélicos de missão, na maioria da bibliografia consultada os autores não os definem como protestantes, nem eles mesmos se definem como evangélicos.⁵³

Retirando os adventistas, os batistas são 61% dos protestantes históricos, antes 55% em 2000. Mas esse crescimento não é recente:

A partir do início do século XX, os batistas começaram a apresentar crescimento surpreendente, passando à frente das igrejas de origem missionária. Em 1889 eles somavam apenas 312 fiéis em quatro congregações. Partiram daí para se tornarem a maior igreja tradicional de origem missionária (MENDONÇA, 2002, p. 43).

Mas será que todos os grupos batistas crescem? No caso das igrejas batistas brasileiras, elas estão divididas em várias

⁵³ ANTONIAZZI, Alberto. *Porque o panorama religioso mudou tanto?* **Revista Horizonte**, v. 3, n. 5, Belo horizonte, 2004. p. 29. Cf. Tb. CAMPOS, 2008, p. 27.

convenções, a principal delas é a Convenção Batista Brasileira, fundada em 1907, e que conta hoje com 13.436 igrejas e cerca de 1,7 milhões de membros. A segunda é a Convenção Batista Nacional com 2.882 igrejas e cerca de 413 mil membros⁵⁴. Esses números são desatualizados, passadas por suas igrejas filiadas. Provavelmente abaixo da realidade. Somando estas duas convenções, elas representam 57% dos batistas brasileiros.

A Convenção Batista Brasileira (CBB) cresceu percentualmente mais que os evangélicos na última década. Eram 944.515 em 2002 e 1.536.298 em 2012 (62,65% contra 61,59%)⁵⁵. Estima-se, segundo informações da CBB, que estejam próximos a 2 milhões, para isso a CBB está atualmente fazendo um censo junto às igrejas filiadas, para saber qual o total de membros ligados a essa convenção. Vale ressaltar que, nessa contagem só são válidas pessoas que são batizadas, estando de fora as crianças (os batistas não aceitam e não praticam batismos de crianças), os novos convertidos e os congregados não batizados.

2.3 AGRESSIVIDADE EVANGÉLICA E ANTICATÓLICA

Um dos autores mais antigos a estudar o protestantismo no Brasil, é o francês Émile G. Léonard (2002). Ele cita a força evangelizadora que acompanhou os muitos missionários vindos das várias missões das diferentes igrejas protestantes dos estados Unidos, que se estabeleceram principalmente em Santa Bárbara d'Oeste, fugindo de momento conturbado devido a Guerra de Secessão (1861-1865), e aproveitando o ambiente progressista que o Brasil vivia na época (LÉONARD, 2002, p. 84-85)

Da missão batista, há destaque para dois grandes missionários. O reverendo William Bagby, que passou de 1881 a 1935 abrindo igrejas na Bahia e Rio. Sua dedicação a obra missionária se destacou na época. O outro era o W. E. Entzminger,

⁵⁴ São dados obtidos nos sites dessas convenções, não sendo dados exatos, pois as mesmas estão fazendo um censo de seus membros em 2016/2017. Disponível em: <http://batistas.com/artigos/cbb-realiza-o-censo-batista-2016>, acesso em: 07 set 2016. Cf. Tb. <http://cbb.org.br/downloads/historiadosbatistasnacionais.pdf>, acesso em: 07 set 2016. As demais convenções citadas no ponto 1.2 não disponibilizam números em seus sites, e não retornaram e-mails.

⁵⁵ Livro da Convenção Batista Brasileira 2013. Rio de Janeiro, p. 49-50.

que chegou 10 anos após Bagby, mas fez grande obra, fundando várias igrejas em Pernambuco e no Rio de Janeiro. O resultado dessas primeiras empreitadas, foi que em 1906 os batistas contavam com mais de 80 igrejas e 4.000 membros, um crescimento considerável principalmente na Bahia, onde tinham 30 igrejas (LÉONARD, 2002, p.86-89, 104).

Mas qual seria esse segredo, já no início do século XX? Outro grande estudioso do protestantismo no Brasil, Mendonça, nos dá algumas pistas.

O crescimento batista, apesar de suas dificuldades iniciais, pode ser justificado por uma série de fatores. O *primeiro* deles foi a agressividade evangélica e anticatólica revelada muito cedo pelos batistas, numa época em que as demais igrejas procuravam agir moderada e diplomaticamente em face da religião dominante. A ação mais corajosa dos batistas fez com que sofressem reações muito fortes; em compensação levou-os à conquista de mais adeptos (MENDONÇA, 2002, p. 43-44).

Os batistas já com os primeiros missionários, foram ousados, e nada diplomáticos, sua missão era converter o povo, assim como os "hereges católicos". Mas sofreram as consequências, com as diversas perseguições ocorridas, mas que acabou gerando frutos de peso, como o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, considerado o primeiro batista brasileiro, e responsável em maior parte pelo discurso anticatólico, condensado na publicação "Três razões porque deixei a igreja católica" (CRABTREE, 1962, p.70-71).

O segundo fator é a evangelização direta, não tanto pela educação. Enquanto os presbiterianos e metodistas se preocupavam com a educação da elite brasileira, os batistas, que também tinham essa preocupação, se voltaram para a evangelização das camadas mais pobres, que aparentemente eram menos comprometidas, mas que a história e os números mostram ao contrário. Foi a camada mais pobre da população que impulsionou os pentecostais (MENDONÇA, 2002, p. 40; MARIANO, 2013, p.125).

O terceiro fator citado pelo professor Antônio Gouvêa Mendonça, é com relação a eclesiologia mais simples, onde o novo convertido já se integra rapidamente ao contexto da igreja. O quarto fator é a ética mais rigorosa perante a sociedade, que torna a identidade batista mais segura. E o quinto fator citado é batismo, que semelhantemente aos pentecostais é por imersão, tornando um rito marcante na vida dos novos membros, em alguns casos acontecem em rios ou lagos.

2.4 GOVERNO CONGREGACIONAL E COOPERAÇÃO DAS IGREJAS

Os batistas adotam dois princípios que se destacam, autonomia da igreja local e a cooperação dessas mesmas igrejas em torno de uma convenção regional e nacional facultativa (ROCHA; ZORZIN, 2012, p.9).

O governo congregacional defendido desde as origens inglesas, é um forte diferencial dos batistas, diferente dos presbiterianos e metodistas.

Todos os membros de uma igreja batista gozam dos mesmos privilégios e direitos. O seu governo é pura democracia. Não há distinção entre pastores e os membros quanto à autoridade eclesiástica. Não há hierarquia na igreja batista. A influência de um membro depende de sua capacidade, cultura e espiritualidade. É a igreja e não o pastor que tem a última palavra na solução de qualquer problema. Todas as igrejas batistas são autônomas e, portanto, independentes de todas as demais. Nenhuma associação, assembleia, convenção ou junta pode impor a sua autoridade à igreja local. (CRABTREE, 1962, p.29).

A autonomia que as igrejas batistas têm, e a sua adesão voluntária a convenção, tem contribuído para a expansão dos batistas no Brasil. Apesar do governo descentralizado dos Batista, eles têm uma doutrina centralizada e bem definida e preza muito por questões éticas. Isso tem atraído muitas pessoas, principalmente os decepcionados com as neopentecostais. Esse tradicionalismo doutrinário junto com a contextualização das

igrejas locais mantém um consistente crescimento (ARAÚJO; REFKALEFSKY, 2009, p.7-8).

Esse espírito de cooperação traz em seu escopo o mesmo modelo da convenção batista do sul dos Estados Unidos. Sendo um dos objetivos principais para a criação da Convenção Batista Brasileira em 1907, a necessidade de aumentar o trabalho missionário tanto no Brasil como no exterior. Sendo criadas na época a Junta de Evangelização Nacional e a Junta de Missões Estrangeiras, atualmente conhecidas respectivamente, como, Junta de Missões Nacionais (JMN) e Junta de Missões Mundiais (JMM).

A liberdade das igrejas tem dado mais dinamismo a comunidade local, facilitando sua adaptação ao contexto da região em que estão inseridos. Não ficam engessadas, esperando um “manual eclesiástico” para tomar algumas decisões de cunho local. Sendo assim, o “dinamismo, a capacidade de mobilização e à sua estratégia de evangelização” são características essenciais para a expansão (ANTONIAZZI, 2004, p.27).

Percentualmente os batistas caem do início ao final do século XX se comparado ao total de evangélicos, eram 30% em 1930 caindo para 8,8% em 2000⁵⁶ (CAMPOS, 2008, p.26). Mas dentro do grupo históricos de missão representam 61% em 2010. Conclui Campos:

Os batistas, talvez pela sua agressiva maneira de fazer propaganda ou pela forma congregacional de organizar as suas congregações locais, obtiveram um melhor equilíbrio entre governo local, o poder das associações estaduais, e o controle indireto e não intervencionista de uma convenção nacional (CAMPOS, 2008, p.26).

Realmente, os batistas mostraram ao longo dos anos, possuidores de uma grande organização denominacional, boa parte herdada das missões do sul dos Estados Unidos, sempre

⁵⁶ Censo IBGE 2010.

voltada para aumentar o número de igrejas no país e manter a sua identidade, a identidade batista⁵⁷.

2.5 CONFLITOS E PROSELITISMO

Mas nem tudo são flores, existem muitos conflitos e alguns cismas na história batista, como o ocorrido na década de 60, ocasionada pelo movimento de renovação espiritual, que deu origem a Convenção Batista Nacional. Também tem se visto poucos resultados apesar de grande mobilização das igrejas.

Os batistas brasileiros apresentam, ao longo de sua história, muitos conflitos e dissensões, conservando, entretanto, como já notamos, admirável identidade. O esforço evangelístico tem continuado através de campanhas intensas e extensas, embora, segundo levantamentos feitos, indiquem muita energia e poucos resultados efetivos. Apesar da dificuldade de se obter dados seguros, os batistas parecem ser a única igreja tradicional de origem missionária que ainda cresce, em taxa relativamente pequena (MENDONÇA, 2002, p.44).

Além dos conflitos internos, o início dos batistas no Brasil também é marcado de conflitos com outras denominações. Ocupando os mesmos espaços, a concorrência entre as denominações presbiteriana, congregacional, metodista e batista se acirraram, e acabaram ocasionando transferência de membros de uma para as outras. E nesse ponto os batistas levaram vantagem. Grande parte ocasionado pelo seu governo congregacional, que dava pleno poder as congregações locais na admissão de novos membros, assim também como sua forma de batismo em relação a essas denominações, que dava um caráter mais espetacular (LÉONARD 2002, p. 140-142).

⁵⁷ *Doutrina, princípios e valores defendidos pelos batistas.*

3 ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DOS BATISTAS

3.1 INGLATERRA, ESTADOS UNIDOS E BRASIL

Um povo chamado batista⁵⁸, como assim denomina-se os evangélicos brasileiros que têm raiz na Inglaterra do século XVII, e que teve início na Holanda em 1609. Nesse ano surgiu a primeira igreja com características específicas do que vai ser conhecida como igreja Batista. Essa igreja tinha a liderança do pastor inglês John Smyth e de seu financiador o advogado Thomas Helwys (AZEVEDO, 1996, p. 77).

Alguns princípios têm sido defendidos pelos batistas desde a época da reforma anglicana, principalmente a liberdade do indivíduo e a separação entre a igreja e o estado, sendo essa última uma herança dos puritanos ingleses. Inconformados com a ligação de alguns grupos de crentes com a igreja oficial da Inglaterra, e sofrendo perseguições, um grande grupo migrou para a Holanda e outro para a América do Norte. Esse segundo grupo desembarcou na costa dos Estados Unidos em 1620, no estado conhecido hoje como Massachusetts, dando início a uma região que é conhecida até hoje como Nova Inglaterra, e tem como uma de suas principais cidades Boston (PEREIRA, 1979, p. 79).

É nos Estados Unidos que surgem as convenções batistas missionárias do Sul e do Norte, inspiradas no pioneirismo do pastor batista inglês William Carey⁵⁹. Os congregacionais foram os primeiros a enviar missionários, e logo em seguida as missões Batistas também enviaram missionários para a Índia e África. Mas é da convenção batista do Sul, da Junta de Richmond, que são enviados os primeiros missionários americanos ao Brasil (PEREIRA, 1979, p.84-87).

⁵⁸ *Os batistas, uma das igrejas da reforma, se autodenominasse “um povo chamado batista”. Visto em: MENDONÇA, Antônio Gouvêa e FILHO, Prácoro Velasques. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo, Loyola, 2002. Também é o título do livro sobre a história dos batistas, escrito pelo Prof. Dr. Zaqueu Moreira de Oliveira (OLIVEIRA 2011).*

⁵⁹ *Guilherme Carey, também conhecido como William Carey, pastor batista inglês, conhecido como “pai” de missões modernas. OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. **Um povo chamado batista: História e princípios**. 2. Ed. Revista e corrigida. Recife: Kairós Editora, 2011, p. 72-76.*

Em 1850 os batistas do sul dos Estados Unidos manifestaram o desejo de enviar missionários a América do Sul, várias cidades como destino, entre elas a capital do império Rio de Janeiro. Mas o domínio católico, é uma das dificuldades levantadas, dessa forma o foco o trabalho missionário se mantém na África. Mas um relatório de 1859 apontam condições favoráveis para missões no Brasil, mas o conteúdo é recheado por um discurso anticatólico.

(...) o país é novo, no sentido que está emergindo das trevas do domínio do papa e de Portugal, e está tornando lugar entre as nações progressistas da terra. O povo brasileiro não tem o evangelho e a igreja católica não satisfaz às necessidades espirituais. (CRABTREE, 1962, p.57).

O primeiro missionário batista americano no Brasil, foi Thomas Jefferson Bowen, chegou em 1860 juntamente com sua esposa Lurena. Bowen foi missionário da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos na Nigéria. Após alguns anos na África teve que retornar aos Estados Unidos para cuidar de sua saúde⁶⁰. A Junta de Missões acabou os impedindo de retornar a Nigéria. Bowen declara que não deve ter sido só por causa da saúde, mas “por ser um missionário que contestava e desafiava as políticas missionárias” (SOUZA 2012, p. 17).

No Brasil Bowen continua tendo problemas com sua saúde, mas a falta de apoio agravou em muito sua estadia no Brasil, o fazendo retornar com sua esposa ao Estados Unidos, para nunca mais atuar como missionário (SOUZA 2012, p. 24).

Bowen não fundou uma igreja no Brasil, mas o Pastor Richard Ratcliff, que foi o primeiro pastor e um dos fundadores da primeira igreja batista em solo brasileiro, foi fruto de uma de suas pregações, indiretamente Bowen teve importante participação no início do trabalho batista no Brasil (SOUZA, p. 28-29).

⁶⁰ Uma breve biografia de Bowen se encontra em, SOUZA, Alverson. **Thomas Jefferson Bowen: o primeiro missionário batista no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2012.**

Com isso o estabelecimento da primeira igreja Batista⁶¹ em solo brasileiro é fruto da imigração de colonos americanos para o Brasil, fugindo das consequências da Guerra da Secessão que deixou grandes estragos tanto no Norte como Sul dos Estados Unidos. Esses colonos⁶² encontram no Brasil uma oportunidade de reconstrução. O Brasil atravessava um período de progresso, e com a permissão do império, uma boa parte desses imigrantes escolhem São Paulo. Um bom grupo teve sucesso na cidade de Santa Bárbara, na época pertencente a província de São Paulo (CRABTREE, 1962, p.59).

Depois de vários apelos das lideranças batistas, em 1881 a junta de Richmond elevou a condição de “Missão Brasileira”, nomeando seus pastores como missionários, sendo substituídos depois pelo casal William e Anne Bagby. Apesar de seu caráter restrito, essas congregações tiveram papel essencial para a expansão do evangelho e da denominação batista no Brasil, foi dali que saíram os cinco fundadores da igreja de Salvador, considerada com a Primeira Igreja Batista do Brasil⁶³. Além do casal Bagby, foram a Bahia o casal Zacarias e Kate Taylor e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1877)⁶⁴, responsável pela maioria do discurso anticatólico.

Depois de Santa Bárbara e Salvador, os batistas se expandem para o Rio de Janeiro. Recheado de um discurso evangélico anticatólico, nem tudo foi fácil para o início dos batistas no Brasil. Apesar da abertura dos campos em vários estados do Brasil, muitas lutas e perseguições foram enfrentadas pelos missionários e pastores. Os cultos na época eram realizados

⁶¹ *Primeira Igreja Batista no Brasil, fundada em 10 de setembro de 1871, na cidade de Santa Barbara, SP.*

⁶² *A colônia estabelecida em Santa Bárbara era composta por famílias de confissão das principais denominações cristãs históricas: metodistas; presbiterianos; e batistas.*

⁶³ *Organizada em 15 de outubro de 1882 a Primeira Igreja Batista em Salvador ficou conhecida como Primeira Igreja Batista do Brasil, apesar de ter sido a terceira igreja batista organizada no país; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Princípios e práticas batistas, uma abordagem histórica aplicada aos nossos dias**. 4. Ed. Revista e ampliada. Recife: Kairós Editora, 2014.*

⁶⁴ *Antônio Teixeira de Albuquerque é considerado o primeiro crente batista brasileiro, apesar de seus primeiros contatos com a igreja metodista, conforme CRABTREE, A.R. *História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906*. Casa Publicadora Batista, Rio de Janeiro, 1962. p. 70-71.*

em casas e templos que não tinham nenhuma semelhança com as igrejas católicas, não era permitido que os locais de culto protestante tivessem algo externo que os identificasse como igreja. Destarte, os batismos normalmente eram realizados em local público, trazendo revolta das autoridades e padres locais. (OLIVEIRA, 2011, p.109-110).

As perseguições foram mais intensas no final do século XIX e início do XX, atingiram desde os primeiros missionários americanos, como a muitos missionários e fiéis no Brasil, sendo Pernambuco o palco das maiores perseguições no início do século XX (OLIVEIRA 2011, p.109-119).

3.2 AVANÇO E DESAVENÇAS DOS BATISTAS BRASILEIROS

Com o avanço batista começa a surgir os problemas. Já na 2ª década do século XX, surgia a primeira desavença na denominação, foi o movimento conhecido como Radical⁶⁵. Originário do Seminário do Norte, foi um questionamento da influência americana na gestão brasileira. Despertando na época a vontade de “andar com as próprias pernas”.

Logo houve exclusões de membros e igrejas, que se uniram em várias outras associações, que teve como principal a Associação Batista Brasileira, que foi dissolvida em 1938 e agregada a CBB. Existiu um segundo momento dessa radicalização, onde esse movimento fundou em 1940 a Convenção Batista Evangelizadora de Pernambuco, que se uniu a Convenção Batista Pernambucana em 1973, criando assim a Convenção Batista de Pernambuco, atual convenção do estado (OLIVEIRA, 2011, p.146-147).

Mas a principal cisma dos Batistas no Brasil aconteceu na década de 60, fruto do movimento conhecido como Renovação Espiritual, iniciado na década de 50. Tinha como uma de suas pioneiras, a missionária Rosalee Mills Appleby (1895-1991). A intenção de Rosalee não era dividir os batistas, mas renovar sua

⁶⁵ *“Um germe dessa agitação chegou à Primeira Igreja Batista do Recife, em 1900, e teve um arremedo entre os batistas de Alagoas, no final de 1905...” ver mais em: OLIVEIRA, Zaquie Moreira. Um povo chamado batista: História e princípios. 2. Ed. Revista e corrigida. Recife: Kairós Editora, 2011. p.139-147.*

fé.⁶⁶ Mas esse movimento acabou gerando conflitos de poder e exclusão de igrejas. Primeiro na Convenção Batista Mineira, onde na assembleia de 1964 houve a exclusão de dezenas de igrejas, mas o “alvo” principal era a Igreja Batista da Lagoinha, liderada na época pelo pastor José do Rego do Nascimento. Decisão apoiada logo em seguida pela Convenção Batista Brasileira em 1965. (ALONSO, 2008)

Assim em 1967, reunidas em Belo Horizonte na igreja batista da Lagoinha, cerca de 52 igrejas excluídas criaram a hoje conhecida Convenção Batista Nacional, sob a liderança dos dois principais líderes da chamada Renovação Espiritual, Enéas Tognini (1914-2015) e José Rego do Nascimento (1922-2016).

4. BATISTAS, IDENTIDADE E DIFERENCIAL

4.1 BATISTAS E A ASSEMBLÉIA DE DEUS

Algo chama a atenção no último Censo, quase todas as igrejas evangélicas listadas caem em termos percentuais, exceto Assembleia de Deus e Batista (TEIXEIRA e MENEZES, 2013, p. 161). O que aparentemente seria só uma coincidência entre essas duas denominações, algo elas têm em comum.

O movimento pentecostal moderno tem suas origens no movimento de “santidade”, influenciado pelo conceito wesleyano de perfeição cristã. Mas foi Charles Pahrman que começou a defender a glossolalia⁶⁷ como evidência do batismo no Espírito Santo. Mas foi em 6 de abril de 1906, em uma reunião dirigida pelo pregador W. J. Seymour, que um menino de oito anos falou em línguas, e outras pessoas também, começando de maneira institucional o movimento pentecostal (MENDONÇA, 2002, p. 47).

Mas foi o pastor batista W. H. Durham, influenciado pelas reuniões de Seymour, que ao falar em línguas, difundiu o que hoje é conhecido por “segunda benção”. Da sua igreja sai o missionário sueco Daniel Berg, que ao passar por uma igreja batista em Belém

⁶⁶ OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. **Um povo chamado batista: História e princípios**. 2. Ed. Revista e corrigida. Recife: Kairós Editora, 2011. p.137-148. Apud FALCÃO SOBRINHO, João. *Graça transbordante*. **O jornal Batista**, Rio de Janeiro, ano 110, n. 6, p.5, 07 fev, 2010.

⁶⁷ *Capacidade de falar em línguas desconhecidas ou estranhas*

do Pará, junto com outro sueco Gunnar Vingren, funda as Assembleias de Deus em 1911. Apesar de origem pentecostal, a Assembleia de Deus tem em suas crenças e práticas, resíduos teológicos e eclesiológicos das origens históricas de seus fundadores (MENDONÇA, 2002, p. 48).

4.2 EVANGELISMO, CONVERSÃO E PRÁXIS BATISTA

O evangelismo é um dos grandes diferenciais dos batistas atualmente, “fazer missões” como dizem seus adeptos, faz parte do dia a dia Batista. Assim como seus fundadores que tinham uma agência de missões, eles mantêm no Brasil organizações para-eclesial, para treinamento, envio e manutenção de missionários, que servem no exterior e no Brasil. Podemos citar as duas maiores, a Junta de Missões Nacionais (JMN) ligada a CBB, e a Junta Administrativa de Missões (JAMI), ligada a CBN, as principais convenções do Brasil.

O foco evangelístico dado pelos batistas no passado, se manteve nos últimos anos. A JMN, tem atualmente 673 missionários, e diversos trabalhos sociais com fins evangelísticos espalhados pelo Brasil.⁶⁸

Um desses projetos, é a Cristolândia, como é conhecido o trabalho de resgatar dependentes químicos, especialmente os viciados em crack. Nascido como resposta a Cracolândia de São Paulo, esse projeto se espalhou pelo Brasil e ganhou ampla cobertura da mídia televisiva⁶⁹, como destacou o Jornal Nacional em edição do dia 05 de janeiro de 2013⁷⁰.

A Cristolândia acabou levando o nome dos batistas, de maneira espontânea, as principais emissoras de TV do Brasil, atingindo grande parte da população. Isso acabou sendo utilizado como ferramenta de marketing da denominação, pois apesar de ser ligado a uma convenção (CBB) especificamente, em nenhum

⁶⁸ Informações do site da organização www.missoesnacionais.com.br.

⁶⁹ Os registros das diversas reportagens feitas por diversas emissoras de televisão, podem ser vistos no site do programa, <http://www.cristolandia.org/vdeos>.

⁷⁰ Pode-se acompanhar reportagem completa no link a seguir: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/01/lugar-conhecido-como-cristolandia-ajuda-na-recuperacao-de-dependentes-de-crack-em-sp.html>.

momento, quando entrevistados, seus pastores e missionários tentam passar essa informação, mas sempre se dizem que é um trabalho dos batistas brasileiros.

Com uma mensagem “conversionista”, alguns dos que conseguem se livrar das drogas, acabam se tornando voluntários do projeto, chegando a se tornarem missionários, multiplicando assim o trabalho dos batistas em outras cidades. Além do objetivo social e evangelístico, esse projeto dos batistas acabou se tornando uma ferramenta de crescimento denominacional.

4.3 IGREJA AUTÔNOMAS, PASTORES PROFISSIONAIS E PLANOS DE CRESCIMENTO

Uma das características que os batistas têm das demais igrejas da reforma é o governo congregacional. A liberdade individual, ou liberdade de expressão e crença, tão defendida pelos batistas, se mostra coletivamente na igreja local. Essa liberdade individual se volta para a liberdade da comunidade de tomar suas próprias decisões, tentando manter os princípios básicos que os identificam como batistas.

Mas apesar dessa identidade, alguns princípios têm se adaptado nas últimas décadas aos padrões modernos, principalmente nos centros urbanos, onde a exigência da igreja por resultados é maior, até porque o movimento evangélico é um movimento essencialmente urbano, como demonstram as pesquisas⁷¹.

A “profissionalização” das funções eclesiásticas, como pastores, ministros de música e missionários, é uma constante hoje em dia. Mesmo herdando o princípio da reforma do “sacerdócio universal de todo o crente”, é comum ver nas igrejas batistas (como outras) pastores e ministros(as) de música serem bem remunerados, para que assim possam se dedicar totalmente a igreja (AZEVEDO, 1996, p. 18).

A autonomia da igreja exige mais ainda do pastor ou missionário. O desafio, e o desejo de multiplicar igrejas, que os primeiros missionários tiveram, hoje atinge a comunidade de

⁷¹ 88,4% dos evangélicos de missão residem em área urbana (CAMPOS, 2013, p.148).

maneira geral, ainda mais em tempos de alta taxa de crescimento evangélico no país. Hoje em dia são muitos “os planos” para fazer a igreja crescer.

Podemos citar um caso, a Igreja Batista Central de Belo Horizonte, que mudou a igreja para formato de “igreja em células”⁷² no início do ano 2000. Nesse ano possuía entre 200 e 500 membros, chegando em 2014 a “mais de oito mil frequentadores nas mais de mil e duzentas células”. Percebe-se um objetivo numérico nesse caso (BOTTREL, 2015, p. 24-25).

Apesar da crescente pressão por crescimento numérico que atinge as igrejas evangélicas atualmente, os batistas têm mantido o foco nas pessoas “não crentes” (como são conhecidas as pessoas ou povos que não seguem a Jesus Cristo). Nisso eles se diferenciam dos neopentecostais, que têm como alvo pessoas de qualquer religião, ou que não possuam religião nenhuma.

Os batistas são sistemáticos nos seus planos de evangelização, têm sempre como objetivo abrir novas igrejas e o aperfeiçoamento doutrinário dos membros das igrejas atuais. Podemos constatar isso no atual plano de evangelização da Junta de Missões Nacionais (JMN) da CBB, chamado de Visão Brasil 2020, que quer dobrar o número de batistas até o próximo Censo⁷³.

Como foi citado por alguns autores consultados, o governo congregacional (autonomia da igreja local) pode ter sido um fator diferencial no crescimento dos batistas nos últimos tempos. Mas não foi esse princípio de maneira isolada que deve ter levado os batistas ao contínuo crescimento, pois o que dizer da igreja Congregacional, que adota o mesmo princípio de governo? É uma das menores denominações históricas de missão, e ainda foi uma das que mais caiu em números absolutos no último Censo.

O princípio de autonomia da igreja local, por si só não teria essa força, como podemos perceber no caso congregacional, mas ele aliado a uma forte defesa da identidade denominacional, a uma

⁷² Igreja em células, são pequenos grupos de comunhão, composta de 3 a 20 pessoas no máximo. Normalmente se reúne em casas, durante a semana.

⁷³ A Convenção Batista Brasileira, com o apoio da junta de Missões Nacionais, tem um plano de crescimento chamado VISÃO BRASIL 2020. Tem a meta de atingir 2% da população brasileira no Censo de 2020, isso seria dobrar o número atual de membros dessa convenção. Ver em: <http://igrejамultiplicadora.org.br/new/visao-brasil-2020/>

visão evangelística, a um espírito missionário e cooperador, pode ter contribuído em muito para o contínuo crescimento dos batistas.

4.4 MÚSICA GOSPEL, TV E O JORNAL BATISTA.

Apesar de não ter sido objeto de estudo nas partes anteriores desse artigo, a música evangélica e a TV merecem um destaque nessa parte final. São pontos importantes para se entender o crescimento evangélico na atualidade.

A música gospel⁷⁴ tem sido uma marca do evangélico moderno, os evangélicos não ouvem só os hinários comuns das igrejas, mas as bandas e cantores gospels badalados, como por exemplo o cantor e pastor batista Fernandinho e o ministério Diante do Trono da Igreja Batista da Lagoinha. As igrejas batistas de maneira geral, utilizam em sua liturgia os mais diversos instrumentos musicais, como bateria e guitarras, esses que em algumas décadas atrás não eram aceitos.

Um exemplo do uso da música como diferencial é a Igreja Batista da Lagoinha de Minas Gerais. Deles saíram o grupo conhecido como Diante do Trono, um dos grupos de música gospel mais conhecidos no Brasil. A Lagoinha uma das maiores igrejas batistas do Brasil, tem templo moderno, utiliza as redes sociais e transmitem seus cultos ao vivo. Possui Rádio e TV própria e estima ter 72 mil membros⁷⁵.

Um outro exemplo, mas no campo das mídias impressas, é O Jornal Batista, o semanário confessional informativo da CBB, um dos mais antigos do Brasil fundado em 1901. Ele é um exemplo de mídia que se adaptou aos tempos digitais, apesar de até hoje ter tiragem em papel, mas é pelo meio digital onde atinge seu maior público, além de ter todo o acervo digitalizado para consulta.⁷⁶

⁷⁴ A Fundação Renascer, ligada à Igreja Renascer, é detentora da patente da marca gospel no Brasil (MARIANO, 2005, p.102).

⁷⁵ Número registrado na revista eletrônica ATOS, disponível em: <http://lagoinha.com/lagoinha-wp-site/wp-content/uploads/2016/11/AH46.pdf>

⁷⁶ <http://www.batistas.com/o-jornal-batista/acervo-digital>

O uso das mídias, como TV e rádio, foi e é um dos recursos mais utilizados pelos pentecostais e neopentecostais para atrair mais adeptos (MARIANO, 2005), elas têm alugado horário nas principais redes de TV do país, chegando até a possuir TV própria como a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus).

Estratégia de mídia começou a ganhar força na década de 1970, e os batistas marcaram presença nessa época, com um programa chamado “Reencontro” apresentado pelo pastor batista Nilson Fanini na TV Educativa do Rio de Janeiro, mas retransmitida para todo o país (CUNHA, 2007, p.60).

Envolvido em polêmicas devido a seu relacionamento com a alta cúpula militar, o pastor Fanini acabou ganhando uma concessão de um canal de TV na década de 1980, comemorado pelos batistas na época, acabou sendo vendida pelo pastor. Sem nunca ter pertencido juridicamente aos batistas, esse episódio foi esquecido pela denominação. Em 1999 alguns líderes batistas promoveram outro projeto chamado “Batistas na Televisão”, que acabou não vingando (CASTRO *et al.*, 2016)

Os batistas desenvolvem ministérios de louvor, utilizam internet e mídias sociais, apesar de ser uma denominação histórica, com forte identidade na defesa da ética e da moral, nota-se que é uma denominação contextualizada com os tempos modernos.

Vimos existir um protagonismo dos batistas nessas áreas em relação as demais denominações protestantes históricas de missão, mas como não temos dados suficientes, essa informação não nos assegura dizer que isso contribuiu significativamente para o crescimento dos batistas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Governo congregacional, cooperação na missão, foco evangelístico, forte identidade denominacional e uso dos modernos meios de comunicação, aspectos e princípios importantes na formação dos batistas e de seu crescimento.

Percebemos que não foi só por estratégias recentes que os batistas se mantiveram crescendo nas últimas décadas, mesmo com percentuais menores que outros grupos, como os pentecostais, por exemplo. Vimos que decisões históricas dos batistas dão frutos até hoje, como o foco evangelístico dos primeiros missionários. Os batistas apesar da diversidade de igrejas, grupos e convenções tem conseguido manter a sua identidade nacionalmente.

O governo congregacional, aliado a alguns aspectos citados anteriormente, merece um destaque nesse diferencial batista para o crescimento. Interessante observar, que apesar dessa autonomia, as igrejas “defendem” a denominação e têm orgulho de pertencer a ela.

Apesar de ter uma doutrina firme, com alguns princípios que os diferenciam das demais igrejas de missão, como o governo e o batismo, eles não têm influência direta no crescimento, mas sim na afirmação da identidade desse grupo.

E com o passar dos anos do último Censo, esses números podem ter oscilado tanto para cima como para baixo, mas se seguir a tendência das últimas décadas, os batistas tendem a crescer mais ainda, isso é um desafio para as demais igrejas históricas de missão, diminuir esse protagonismo dos batistas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Julia Silveira; REFKALEFSKY, Eduardo. **Comunicação e contracultura religiosa: o crescimento da Igreja Batista no Brasil**. In: Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, 16, Rio de Janeiro. 2009. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sudeste2009/resumos/R14-0294-1.pdf>. Acesso em: 07 abril 2016.

ALONSO, Leandro Seawright. **Poder e experiência religiosa: Uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960**. 2008. 209f. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

ANTONIAZZI, Alberto. **Porque o panorama religioso mudou tanto?** Revista Horizonte. Belo Horizonte, v3, n5, p. 13-39, 2o sem., 2004.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: Unimep; São Paulo: Êxodos Editora, 1996.

BOTTREL, Roberto. **Multiplificação: o desafio do cristão, da liderança, e da igreja**. Belo Horizonte: 3i Editora, 2015.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: Católicos e evangélicos entre 1940 e 2007**. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, vol. 4, p. 9-47, dezembro, 2008.

_____. **Evangélicos de missão em declínio no Brasil**. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 127-160.

CASTRO, Alexandre de Carvalho; DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves e SILVA; Clemir Fernandes. **Identidade social, mídia televisiva e construção histórico-cultural da memória coletiva: o caso de um movimento sociorreligioso no Brasil**. Relig. soc. [online]. 2016, vol.36, n.1, p.74-102. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000100074&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em: 07 abril 2016.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. **Convenção batista brasileira: Valorizando a nova geração.** Rio de Janeiro, 2013.

CRABTREE, A. R. **História dos batistas no Brasil até o ano de 1906.** 2 Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.** Rio de Janeiro: MAUAD Editora: Instituto Mysterium, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 1991: Resultados preliminares.** Rio de Janeiro, IBGE, 1992.

_____. **Censo demográfico 2000: Característica gerais da população/resultados das amostras.** Rio de Janeiro, IBGE, 2003.

_____. **Censo demográfico 2010: Característica gerais da população, religião e pessoas com deficiência.** Rio de Janeiro, IBGE, 2012.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. **Religião e território no Brasil, 1991-2010.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

_____, *et al.* **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social.** 3 ed. Rev. São Paulo: ASTE, 2002.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Mudanças no campo religioso no censo 2010. Debates do NER.** Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul. /dez., 2013.

MARIZ, Cecília L.; GRACINO JR, Paulo. As igrejas pentecostais no censo de 2010. *In:* TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010.** Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 161-174.

MATOS, Alderi Souza de. **Breve história do protestantismo no Brasil.** Goiânia, v.3, n.1, 2011. Disponível em: <<http://www.faiifa.edu.br/revista>>. Acesso em: 01 abril 2016.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, **Prócoro.** **Introdução ao protestantismo no Brasil.** 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **República e pluralidade religiosa no Brasil.** Revista USP. São Paulo, n. 59, p. 144-163, setembro/novembro, 2003.

_____. **Protestantismo no Brasil: Um caso de religião e cultura.** Revista USP. São Paulo, n. 74, p. 160-173, julho/agosto, 2007.

_____. **O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.** Revista USP. São Paulo, n. 67, p. 48-67, setembro/novembro, 2005.

MESQUITA, Antônio N. de. **História dos batistas no Brasil: de 1907 a 1935.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

MOORE, Waylon B. **Multiplicando discípulos: o método neotestamentário para o crescimento da igreja.** Rio de Janeiro: Convicção, 2015.

NERI, Marcelo Cortês. **Novo mapa das religiões.** Rio de Janeiro: FGV, 2011.

OLIVEIRA, Zaquaeu Moreira. **Um povo chamado batista: História e princípios.** 2. Ed. Revista e corrigida. Recife: Kairós Editora, 2011.

_____. **Princípios e práticas batistas: Uma abordagem histórica aplicada aos nossos dias.** 4. Ed. Revista e ampliada. Recife: Kairós Editora, 2014.

_____. **A palavra crescia poderosamente: 80 anos de crescimento dos batistas de Pernambuco.** Recife: Kairós Editora, 2010.

_____. **Liberdade e exclusivismo: Ensaios sobre os batistas ingleses.** Rio de Janeiro: Horizontal Editora, 1997.

PEREIRA, José Reis. **História dos Batistas no Brasil: 1882-1979.** Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

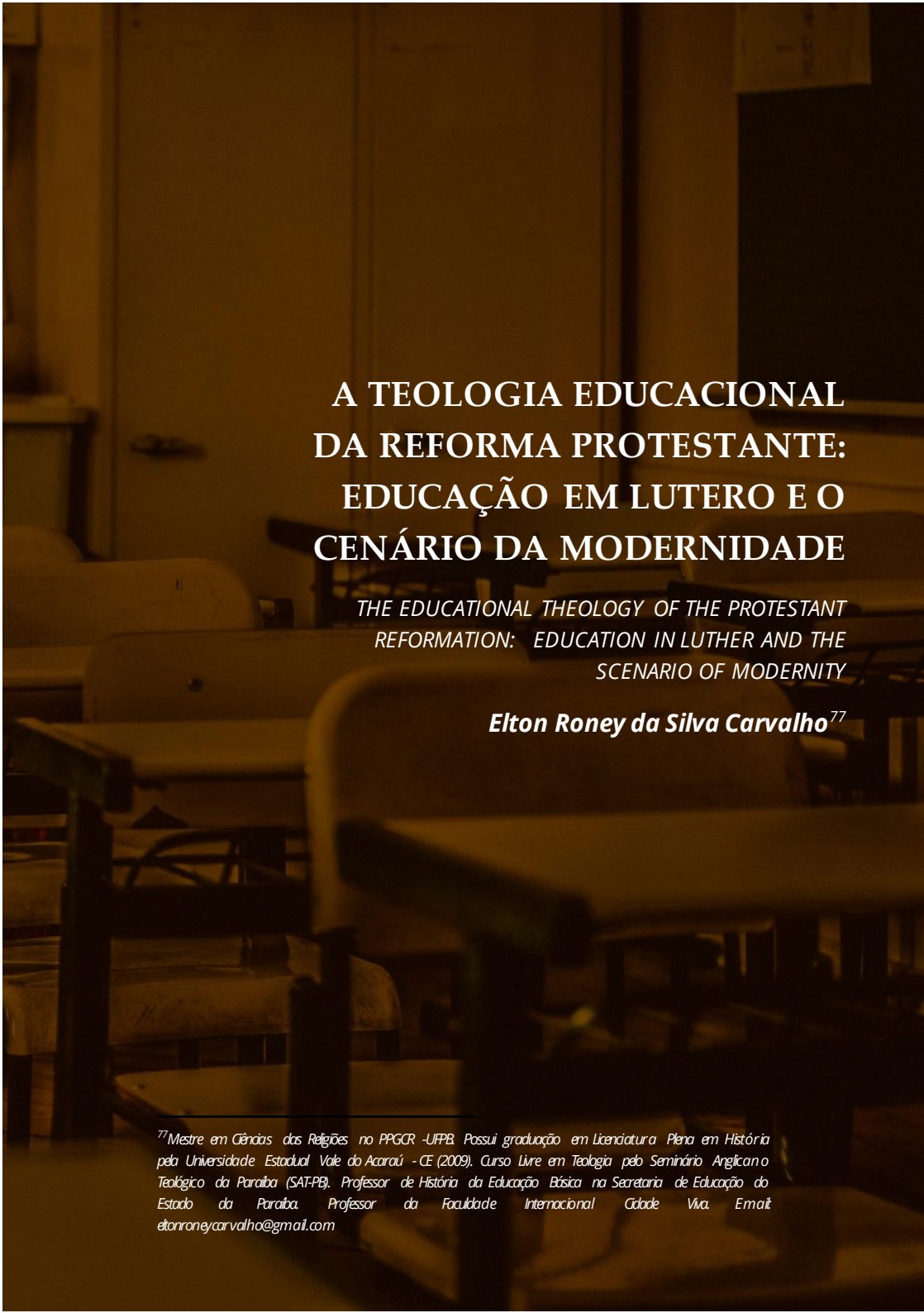
_____. **Breve História dos Batistas.** 2 Ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

ROCHA, Daniel; ZORZIN, Paola. **Os evangélicos em números: algumas observações sobre o que revelou (e o que não revelou) o estudo “Novo Mapa das Religiões” sobre o “agregado evangélico brasileiro”.** V.13, 2012. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura>>. Acesso em: 01 abril 2016.

SILVA, Roberto do Amaral. **Princípios e doutrinas batistas.** Rio de Janeiro, JUERP, 2003.

SOUZA, Sócrates Oliveira de (orgs.). **Pacto e Comunhão: documentos batistas.** Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2010.

SOUZA, Alverson. **Thomas Jefferson Bowen: o primeiro missionário batista no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2012.



A TEOLOGIA EDUCACIONAL DA REFORMA PROTESTANTE: EDUCAÇÃO EM LUTERO E O CENÁRIO DA MODERNIDADE

*THE EDUCATIONAL THEOLOGY OF THE PROTESTANT
REFORMATION: EDUCATION IN LUTHER AND THE
SCENARIO OF MODERNITY*

Elton Roney da Silva Carvalho⁷⁷

⁷⁷Mestre em Ciências das Religiões no PPGCR -UFPB. Possui graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - CE (2009). Curso Livre em Teologia pelo Seminário Anglicano Teológico da Paraíba (SAT-PB). Professor de História da Educação Básica na Secretaria de Educação do Estado da Paraíba. Professor da Faculdade Internacional Cabode Viva. E-mail: eltonronycarvalho@gmail.com

RESUMO

A reforma protestante do século XVI gerou uma nova cosmovisão acerca de dimensões fundamentais da sociedade. Sua relevância para a sociedade não diz respeito exclusivamente a dimensão religiosa, mas, interfere nas estruturas políticas, educacionais e econômicas da era moderna. Diante da Modernidade, a reforma propõe alternativas à visão de mundo humanista, iluminista, secular. A teologia educacional da reforma, especialmente nas concepções de Lutero, oferece subsídios para uma formação educacional integral, bíblica e científica, uma vez que está comprometida com a experiência individual do Homem, transforma-o para uma atuação relevante diante do individualismo e do mundo líquido promovido pela Modernidade. Deste modo, utilizando uma abordagem qualitativa e fazendo uso da técnica de revisão bibliográfica, o presente trabalho discute as características da reforma protestante, sua relação com a Modernidade e como as ideias educacionais de Lutero podem oferecer competências para uma atuação cristã diferenciada diante do cenário da Modernidade.

PALAVRAS-CHAVE

Reforma Protestante. Lutero. Modernidade. Teologia Educacional.

ABSTRACT

The Protestant Reformation of the sixteenth century spawned a new worldview on the fundamental dimensions of society. Its relevance to society does not exclusively concern the religious dimension, but it interferes in the political, educational, and economic structures of the modern era. In the face of modernity, the reform proposes alternatives to the vision of the humanist, enlightened, secular world. The educational theology of reform, especially in Luther's conceptions, provides a basis for an integral educational, biblical, and scientific education, since it is committed to the individual experience of man, transforms it into an action relevant to individualism and the world promoted by Modernity. Thus, using a qualitative approach and making use of the technique of bibliographical revision, the present work discusses the characteristics of the Protestant Reformation, its relation to Modernity, and how Luther's educational ideas can offer a differentiated Christian performance in the context of Modernity.

KEYWORDS

Protestant Reformation. Luther. Modernity. Educational Theology.

1. INTRODUÇÃO

A Idade Média é bem definida em padrões sociais, culturais e religiosos. Os limites para os atos sociais do cidadão eram impostos por uma religião dogmática que definia bem o espaço sagrado e o profano. “A Europa Ocidental viveu, no decorrer da Alta Idade Média, uma crise de ansiedade. Até aquele momento, as fronteiras sociais estavam bem delimitadas e a cultura medieval fornecia, de modo geral, um mapa bem ordenado do sagrado e do profano” (GRUMAN, 2005, p. 96).

As reformas religiosas do século XV foram, em sua essência, um movimento religioso que também é possuidor de sua parcela de participação social, uma vez que não se pode afirmar exageradamente esta separação de movimento religioso x movimento social, sendo a religião uma esfera de grande influência na constituição social. Ela tem sua particularidade por ser um movimento religioso que reivindica mudanças religiosas de cunho social. É a crítica eclesiástica ao sistema eclesiástico para resultar em uma mudança social, uma vez que o poder católico romano na idade média tem influência social elevada, sendo esta formadora de um imaginário medieval. A exigência das transformações sociais e eclesiásticas questionam os “*dogmas sociais*”.⁷⁸

A Reforma Protestante, fato importantíssimo para este momento, é entendida de duas formas: enquanto alguns estudiosos laicos entendem-na como um caminho natural para a liberdade, defensores papais compreendem-na como uma desestabilização dos princípios de autoridade, de ordem social e disciplina. Formadora de uma nova forma de ver a relação do povo com Deus e com a sociedade, a Reforma “inaugurou” a idade moderna, quando se percebe o povo como participante da história e não apenas subordinados a um poder central, neste caso Sacro-político. Seu desdobramento político, social e cultural é forte, perpassando pela influência na econômica, como observamos em

⁷⁸ *Por dogmas sociais compreende-se a extensão da influência das leituras sociais da religião na cultura laica. Os dogmas religiosos formam a cultura, perpetuando-se na sociedade; no coletivo e, conseqüentemente, no indivíduo.*

Max Weber e seus trabalhos relacionados a Ética Protestante e a sua ligação ao Espírito do Capitalismo.

As fronteiras e as relações entre a religião e o espaço público ganham novas facetas e possibilidades na passagem da modernidade para a pós-modernidade. Evidente que o debate modernidade/pós-modernidade é carregado de ensaios e críticas⁷⁹. A modernidade impõe desafios específicos ao Homem e, dentre eles, a própria crítica de si mesmo. Inserido nesta crítica temos as afirmações de verdades universais nas diversas religiões, principalmente na Europa, com o cristianismo Católico Romano. É notório que nosso modo de viver atual é reflexo de uma situação histórica europeia iluminista. A crítica Racionalista e o Renascimento são formadores da modernidade e da substituição de afirmações religiosas por elaborações racionais.

Nossa época se desenvolveu sob o impacto da ciência, da tecnologia e do pensamento racional, que tiveram origem na Europa dos séculos XVII e XVIII. A cultura industrial ocidental foi moldada pelo iluminismo – pelos escritos de pensadores que se opunham à influência da religião e do dogma e desejavam substituí-los por uma abordagem mais racional à vida prática (GIDDENS, 2000, p. 13).

A religião no espaço público traz suas consequências sociais em nossa contemporaneidade de forma acentuada. O controle da religião neste espaço não é tema recente. Desde o surgimento da crítica à hegemonia católico-romana na Europa que percebe-se a presença da religião nos debates significativos nas diversas esferas sociais. Segundo Marilena Chauí, é uma passagem do público para o privado que caracteriza este momento histórico.

⁷⁹ *"Tanto a contemporaneidade deve seu modo de ser a modernidade que o debate se dá a respeito de uma pergunta: a modernidade acabou ou se instaurou uma nova fase interna a ela mesma que poder nem ser a última?". CAMPOS, Breno Martins. **Fundamentalismo Protestante: a invenção de uma tradição exclusivista na modernidade.** PUC-SP; UPM). Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligião/pdf/st3/Campos,%20Breno%20Martins.pdf>> Acesso em 09 fev. 2018.*

De um lado, procurou controlar a religião, deslocando-a do espaço público (que ela ocupava durante toda a Idade Média) para o privado. Nesta tarefa, foi amplamente auxiliada pela Reforma Protestante, que combatera a exterioridade e o automatismo dos ritos assim como a presença de mediadores eclesiais entre o fiel e Deus, e deslocara a religiosidade para o interior da consciência individual. De outro, porém, tratou a religião como arcaísmo que seria vencido pela marcha da razão ou da ciência, desconsiderando, assim, as necessidades a que ela responde e os simbolismos que ela envolve. Julgou-se que a modernidade era feita de sociedades cuja ordem e coesão dispensavam o sagrado e a religião, e atribuiu-se à ideologia a tarefa de cimentar o social e o político. (CHAU, 2004, p. 153).

A religião ganhou espaço no subjetivismo individual. Entretanto, o estado laico se forma, gerando a secularização e o abandono da relevância social da religião frente às descobertas científicas, ou, uma “fé na ciência”. O domínio público do religioso se fechou, mas, a individualidade e a pessoalidade da religião ganha espaço. Constrói-se uma ideia de um Deus relacional e uma interpretação baseada não apenas na Doutrina, na Tradição ou no conhecimento teológico, mas, essencialmente na experiência (esses, pilares de uma escolástica moderna, baseada na Filosofia para aprimoramento da Teologia como resposta a Modernidade).

2. NOVAS FRONTEIRAS ENTRE A FÉ CRISTÃ, A MODERNIDADE E O INDIVÍDUO

A modernidade trouxe, como dito, desafios ao Homem moderno. Ele se vê, inevitavelmente, sem um *suporte ontológico*. Abrir mão de sua individualidade em detrimento de uma coletividade se torna algo incompreensível. Como a modernidade cria um padrão de comportamento quase que generalizado, o indivíduo ganha espaço, pois, na medida em que se vê fruto de

uma realidade dada e racional também se enxerga como indivíduo capaz de afirmar suas convicções pessoais, subjetivas e, também, religiosas. “Essas determinações provocam mudanças no sujeito, pois, a imposição de padrões de vida traz consequências de exclusão para o indivíduo, que não consegue ser aquilo que é, mas, sim o que a modernidade o impõe” (MELCHIOR, 2009, p. 1). A “modernidade líquida” permite as possíveis, necessárias e constantes mudanças na constituição da sociedade moderna. A reformulação da sociedade e de seus paradigmas é uma consequência dela. Os padrões sociais não estão definidos nem impostos, pois, as características individuais são presentes. Nesta modernidade existem características específicas que podem ser definidas na Pluralidade, Secularização e na Racionalidade.

Acerca da subjetividade, Bauman afirma:

Esse sentimento só pode vir de um sentimento do tempo, do tempo preenchido com seus cuidados – sendo estes o fio precioso com que se tecem as telas resplandecentes da ligação e do convívio. A receita ideal de Friedrich Nietzsche para uma vida feliz, plenamente humana – um ideal que ganha popularidade em nossos tempos pós-modernos ou ‘líquidos modernos’, é a imagem do Super homem, o grande mestre da arte da autoafirmação, capaz de evadir ou escapar de todos os grilhões que restringem a maioria dos mortais comuns. O Super homem é um verdadeiro aristocrata – ‘os poderosos, os bem situados, os altivos, que pensavam que eles mesmos eram bons, e que suas ações eram boas’ quer dizer, até se renderam à reação e à chantagem da ressentimento vingativo de ‘todos os vis, os pobres de espírito, os vulgares os plebeus’, recuaram e perderam sua autoconfiança e determinação. (BAUMAN, 2008, p. 28)

A racionalização científica trouxe, também, o “desencantamento do mundo”, tendo ampla contribuição na reforma protestante. Esse “desencantamento” pode ser entendido não apenas como a negação da religião e de seu papel, mas, em relação ao Homem e sua forma de ver o mundo. O avanço das

pretensões científicas possibilita, como dito acima, uma *fé na ciência*, que, posteriormente, permite um retorno ao fenômeno religioso e sua atuação no mundo. O significado dado ao sentido “desencantamento do mundo” é capaz de nos fazer compreender o que ocorre no fenômeno moderno/pós-moderno.

Descubro no meio dessa travessia, e demonstro, que os dois significados encontrados são concomitantes na biografia de Weber. Eles se acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos, na medida em que dizem ora o desencantamento do mundo pela religião (sentido ‘a’), ora o desencantamento do mundo pela ciência “(sentido ‘b’) (PIERUCCI, 2003, p. 42)

O processo de Secularização é extremamente formador de um caráter cultural atual. Ele não apenas forma como é o próprio resultado da negativa da religião no espaço público, mas, não apenas desta, também da crítica avassaladora da metafísica e dos valores universais, das afirmativas dogmáticas sobre “verdade” ontológica. A negação da uniformidade de valores afirmados durante séculos no mundo Antigo é posto em xeque, alterando o sistema social e as próprias convicções pessoais. A crítica ao mito e à leitura do mundo de forma sacralizada, baseada em uma estrutura bíblica-cristã-católica-romana foi fortemente disseminada na época moderna. Porém, isso ocorreu de forma especial na Europa Ocidental, ou, podemos dizer, no Ocidente, pois, nele, a racionalidade (Razão) e seu desenvolvimento se deu baseando-se na crítica as crenças míticas. Essa razão é “autônoma, teórica, prática e técnica, dessacralizadora da natureza, da sociedade e do poder e emancipadora do homem, agora sujeito de direitos inalienáveis, independentemente da sua religião, raça, sexo, idade ou condição” (PEREIRA, 1992, p. 206). Essa nova cosmovisão é uma crítica direta a qualquer forma de dependência servil, pensa de forma livre e independente o mundo, o Homem e Deus.

(...) é pertinente perguntar se saída da menoridade culpável da razão não será uma resposta racional requerida ao homem, como primeiro momento, pelo ‘êxodo’, em sentido bíblico. Este problema é fulcral na

discussão das formas contemporâneas de fundamentalismo, pois, se é justa a crítica racional a toda a manipulação, repressão e eliminação do homem em nome do Sagrado, não é menos pertinente a crítica a toda a usurpação do Sagrado pelo poder hegemônico de uma razão autônoma capaz de absolutizar o seu próprio falibilismo” (PEREIRA, 1992, p. 207)

A modernidade propõe, assim, a libertação e a própria emancipação do homem, mas, como reverso, a solidão, o abandono. A ambiguidade da modernidade e a proposta do Iluminismo, vencidas a utopia positivista de um futuro melhor com a secularização, revela “o rosto ambíguo e contraditório do iluminismo, privado agora de toda conciliação possível e sem forma própria definitiva revela-se em ritmo crescente uma séria ameaça para a vida humana e seus fundamentos” (PEREIRA, 1992, p. 208). O Iluminismo, porém, com sua negativa de uma religião “dona da verdade” possibilita a liberdade e a autonomia do homem, somado a ele a secularização, que, com força afasta a metafísica, sendo esta uma contradição da razão por ser porta da revelação da religião. Os “*dogmas sociais*” se revelam, neste sentido, como as propostas iluministas formadoras de uma cosmovisão secularista, libertária, absoluta e autêntica, geradora de um espaço novo, configurado dentro de um espaço “profano”, mas, profanado pela razão, ele não aceita a ambiguidade do espaço e exclui o “sagrado”. Um espaço único, novo e sem nomenclatura. Um espaço de “dogma social”. A verdade absoluta da modernidade é a razão e sua própria crítica.

O período atual (moderno/pós-moderno) se vê em seus pressupostos de ciência experimental e valorização do discurso jurídico/moral/ético, por vezes religioso, com a autonomia das produções artísticas e culturais e com a estrutura do capitalismo no empreendimento de um estado forte e burocrático, desfazendo e “reinventando” tradições, valorizando o indivíduo e suas pretensões pessoais vinculadas a um sistema social de coletividade que luta por um sentido de vida. Uma forma de enxergar essa realidade é produto, por assim dizer, de uma sociedade que se faz e refaz na pluralidade de identidades e na busca do próprio sentido que cada um tem para si. “Para além de uma razão aberta,

dos direitos humanos, da democracia e do pluralismo não há na política moderna qualquer Absoluto que fosse seu ponto de Arquimedes”; “pois, os sistemas de uma razão aberta são envolvidos por um círculo fechado, que, numa audácia perigosa, põe fim à relação transsistêmica e à possibilidade de outra época para além da Modernidade” (PEREIRA, 1992, p. 210).

Diante da modernidade e do iluminismo, surge o *Fundamentalismo* como uma possibilidade de resposta. Essa resposta se desdobra em movimentos religiosos, mas, não apenas nesta categoria, como também na política e na própria cultura. A busca por uma fé literal e repúdio a toda análise e crítica bíblica; a reintrodução no mundo ocidental do fundamento destruído pelo iluminismo, um discurso aberto e uma crítica à argumentação como se fosse um novo conhecimento; a busca por promessas míticas que forma coesão de pensamento e formação de seitas que trazem a desvalorização da autonomia – grupos espiritualistas; o exemplo do Estado de Israel em que o confronto de dois fundamentalistas provoca o ódio, a violência e a imposição a milhões de opositores de uma fé literal de tempos pretéritos como forma de lei obrigatória para a vida privada e pública (PEREIRA, 1992, p. 209). Existem, porém, outros vários exemplos de como o fundamentalismo tem adentrado na sociedade Ocidental Pós-moderna como consequência ao iluminismo e a razão.

Durante a Idade Média, percebe-se que o espírito conservador delimita a ação nas diversas esferas sociais. Porém, os novos paradigmas formadores de uma recém-criada cristandade, desafia o Homem aos novos desafios e as novas possibilidades que surgem com o advento do Novo Mundo. A velha religião repressora e de base essencialmente mitológica se torna inviabilizada. O espírito da ciência, pragmático, ganha espaço na sociedade, gerando uma abertura a novas ideias sobre a Religião e sobre os conceitos de Deus, Estado, Sociedade e Civilização. A modernização, neste contexto, se desenvolve mediante muita luta e um lento e dolorido processo de desenvolvimento na sociedade. Percebe-se que o mundo não é regulado por forças essenciais e imutáveis. Na modernidade, o Homem consegue controlar, em certa medida, seu ambiente mediante a razão; a racionalização. Assim, as forças mitológicas se enfraquecem diante da capacidade da razão e da explicação lógica. Assim, os valores como democracia e tolerância são mais percebidos e alimentados, diante de uma

sociedade que acabara de sair de um período de dominação religiosa/política/ideológica.

Com a renovação trazida pelos *ares iluministas*, é possível perceber consequências da modernização. Diante da incerteza que a ausência religiosa trouxe ao europeu moderno, diversas pessoas perdem sua estrutura e sua identidade. Esse medo chega a ser traduzido em episódios de violência.

Constatamos algo parecido em Lutero. Na juventude ele tinha crises terríveis de depressão. Nenhum dos ritos e práticas medievais da fé conseguia tocar a 'tristitia' ('tristeza') que lhe infundia o pavor da morte, da completa extinção. Quando esse horror o dominava, era-lhe insuportável a leitura do Salmo 90, que descreve o esvaecimento da vida humana e a condenação dos homens pela fúria de Deus. Para ele a morte corresponde a uma expressão da ira divina. Segundo sua teologia de justificação pela fé, os seres humanos são incapazes de contribuir para a própria salvação e dependem inteiramente da benevolência divina. Só podem ser salvos entendendo sua impotência. Para fugir da depressão Lutero mergulhava numa atividade febril, decidido a fazer todo bem possível, mas também consumido pelo ódio. Sua raiva contra o papa, os turcos, os judeus, as mulheres e os camponeses rebeldes – para não falar de cada um de seus opositores teológicos – seria típica de outros reformadores da atualidade, que padeceram a dor do mundo novo e desenvolveram uma religião na qual o ódio ao semelhante muitas vezes se contrapõe ao amor de Deus. (ARMSTRONG, 2009, p. 98-99)

Neste sentido, Martinho Lutero se tornou um protótipo de cristão moderno. A fé na subjetividade individual, o expulso da razão da esfera religiosa e o processo de secularização podem ser classificados como visões rudimentares de Lutero (MITCHELL, 1993, p.23). Aqui, ocorre um afastamento do divino da esfera social, pois, a esfera sagrada faz oposição ao "mundo", ou a esfera

“mundana”. Igreja e Estado, assim, deveriam atuar de maneira diferente e separada. “Graças a sua apaixonada visão religiosa, Lutero foi um dos primeiros europeus a advogar a separação entre Igreja e Estado” (ARMSTRONG, 2009, p. 101).

O fundamentalismo, em seu desenvolvimento perante a modernidade, é visto na ação da negativa da ciência na resolução das questões da vida e dos mistérios do Homem. Galileu,⁸⁰ por exemplo, estava convencido da graça de Deus em sua pesquisa²⁷. Apesar de, em um primeiro momento, não haver choque entre o *logos* e o *mythos*, a ciência moderna inicia um processo de negação da religião nas *questões profundas*. Em síntese, quem era completamente adepto da razão e desejava praticar a religião, deveria reinterpretar a fé.

Diante desse impasse entre Razão e Fé – *Mythose Logos* -, observamos que a razão estava tornando a vida de diversos seres humanos melhor, porém, questões fundamentais da vida humana pareciam apenas ser explicadas, ainda, pelo Mito. Apesar disso, inicia-se uma era aonde a Razão tem seu domínio, entretanto, a relação entre ela e a religião ainda daria uma longa história.

A relação entre ciência e fé traria aspectos positivos e negativos para a modernidade. Sem dúvida que um dos aspectos mais negativos foi o fundamentalismo promovido pela má interpretação das duas. Apesar disso, alguns autores enxergavam a possibilidade de manter um equilíbrio, algumas instituições, não.

Locke tinha plena convicção de que o mundo natural oferece fartas provas da existência de um criador e que, se a razão pudesse agir livremente, cada qual descobriria a verdade por si mesmo. Ideias falsas e supersticiosas só começaram a aparecer no mundo porque o clero utilizou métodos cruéis e tirânicos, como a inquisição, para impor sua ortodoxia. Assim, pelo bem da religião verdadeira, o Estado devia tolerar todas as crenças e preocupar-se unicamente com a administração prática e o governo da

⁸⁰Conforme Armstrong, 2003, página 103: “Os próprios cientistas consideravam suas investigações essencialmente religiosas. Kepler se sentia possuído de ‘furore divino’ ao revelar segredos que nenhum ser humano tivera o privilégio de conhecer, e Galileu estava convencido de que a graça divina inspirara sua pesquisa”.

comunidade. A Igreja e o Estado deviam separar-se e não interferir nos assuntos um do outro. Locke viveu na Era da Razão e acreditava que pela primeira vez na história homens e mulheres seriam livres e, portanto, capazes de perceber a verdade. (ARMSTRONG, 2009, p. 109)

É justamente essa visão que estabelece os pilares do iluminismo, da tolerância e do Estado Moderno Secular. Mediante o Deísmo, filósofos, especialmente alemães e franceses, criticaram a religião mítica revelada. A revelação, portanto, era desnecessária, uma vez que o método para se chegar à verdade era a razão. Assim surge a aplicação dos pressupostos científicos a revelação cristã, especialmente.

Não se pode, entretanto, esquecer que, paralelo a este movimento crescente, surge na Europa e nos EUA, incentivadores de uma fé especialmente voltada para o interior. Jonathan Edwards e George Whitefield, alunos de Oxford e Yale, repetem que o cristão tem o livre direito de interpretar a bíblia livremente, isto é, sem uso de uma teologia acadêmica mais rebuscada. “Estavam reformulando o cristianismo num estilo popular muito distante do refinado etos da Era da Razão” (ARMSTRONG, 2009, p. 109). Esse movimento ganha uma considerável expressão, que desejava mudar a sociedade. Mobilizavam grande quantidade de pessoas. Esse movimento ficou conhecido como Primeiro Grande Despertar e, depois, Segundo Grande Despertar²⁸. Eles, os profetas, proporcionavam a pessoas que se sentiam marginalizadas, possibilidade de pertencimento social. Voltavam-se aos grandes movimentos do passado, ao primitivo, e reconstruíam o sentido de uma fé nas origens. Seu apoio eram as Escrituras, que, de maneira geral, eram interpretadas literalmente, com uma forte ênfase no controle da vida dos fiéis. Sendo assim, um desejo de autonomia, direitos e igualdade, levaram um grande número de pessoas a se submeterem aos líderes carismáticos religiosos.

A publicação de uma lista de cinco dogmas essenciais pelos presbiterianos de Princeton, em 1910, deram um novo ar aos fundamentalistas. Esses pilares eram: a infalibilidade das Escrituras; o nascimento virginal de Jesus; a remissão de nossos pecados pela Crucificação; a ressurreição da carne e a realidade dos milagres. Além desta publicação outra fortaleceu, ainda mais, a

formação de uma visão fundamentalista da religião, especialmente cristã, que foi a intenção de educar fiéis nos princípios fundamentais da fé, proposta de Lyman e Milton Stewart, entre 1910 e 1915. Foram doze panfletos, intitulados *The fundamentals*. Nestes panfletos, trabalhavam temas como a Trindade e enfatizavam a necessidade de pregação e expansão do evangelho. Porém, o movimento fundamentalista, como sucessão do conservador, especialmente nos EUA, ganhou notoriedade durante o contexto da Grande Guerra. A comparação entre o Apocalipse e a Primeira Guerra foi inevitável. Reuniram-se em grandes conferências, debatendo Profecias e Bíblias, se sentindo na linha de frente em uma batalha contra o mal. O Cristo do Apocalipse convidara todos para a luta (ARMSTRONG, 2009, p. 238-239).

Assim como os movimentos fundamentalistas atuais, esses líderes se posicionam de uma maneira contrária à racionalização. Entretanto, se entrelaçam nos debates públicos e desenvolvem uma interpretação religiosa – de fé – para os dilemas da sociedade pós-modernas. Assim, conseguem inserir-se em na sociedade com interpretações fundamentalistas, porém, com uma nova formatação.

A partir dos anos de 1900, as interpretações acerca dos benefícios da Razão e do Progresso (Positivismo), geram uma resposta mais radical da religião, e, conseqüentemente, do fundamentalismo. As guerras mundiais destroem as esperanças de uma sociedade que falava e vivia a “modernização civilizadora”. Os movimentos artísticos, intelectuais e culturais desejam recomeçar a descoberta em um mundo desordenado e cruel.

Novas formas de espiritualidade surgem. Novas interpretações da religião, também. O desejo de retorno ao fundamento é uma visão expandida no seio dos movimentos religiosos, especialmente, do cristianismo.

No início do século XX procuravam-se novas formas de religiosidade. Assim como a primeira Era Axial (c. 700-200 a. C.) descobriu que o velho paganismo já não funcionava nas novas condições da época e concebeu as grandes religiões confessionais, a segunda Era Axial enfrentava um desafio semelhante. Como todo empreendimento realmente criativo, a busca da

fé moderna (e pós-moderna) é muito difícil. Até agora não surgiu nenhuma solução definitiva ou mesmo satisfatória. A religiosidade que chamamos 'fundamentalismo' é apenas uma de várias tentativas. (ARMSTRONG, 2009, p. 234-235)

3. A "COSMOVISÃO" DE LUTERO E A RELAÇÃO ENTRE FÉ CRISTÃ, EDUCAÇÃO E MODERNIDADE

A reforma protestante, como processo que norteou o desenvolvimento de uma espécie de novo cristianismo moderno, proporcionou uma nova abordagem na forma na qual os indivíduos vivem a fé e se relacionam com o mundo. Uma das principais concepções estruturante da reforma baseia-se no estudo do entendimento da Justificação pela Fé, corpo central do pensamento de Lutero. Como expresso no próprio texto bíblico: "O justo viverá pela fé" (Romanos 1:17). Lutero, em sua produção, desejava criar mais do que um conforto religioso aos que o ouvia, seu entusiasmo no processo de reforma era mais abrangente que isto. Não estava comprometido apenas com o sentimento anti-romano que era alimentado pela religiosidade do "sacrifício-benefício", mas, destacava a importância do relacionamento pessoal com Deus, o aprofundamento deste relacionamento espiritual e na vivência de uma fé engajada. É fundamental compreender a que é e como se desenvolve a fé em Lutero, pois, é essa fé que produzirá as atitudes para uma vida engajada e uma atuação possível no mundo moderno.

Estejamos esclarecidos que a ideia da fé em Lutero não tem nada em comum com qualquer tentativa de criar uma coragem ou força, um pensamento positivo em nós. Ela não 'pode ser relacionada a uma condição psicológica [ou mesmo sociológica] de confiança que pode existir sem um objetivo de confiança e separada de um relacionamento pessoal com Deus]. A fé é uma relação entre Deus e o homem, 'toda declaração de fé é uma afirmação concernente a Deus e ao homem ao mesmo tempo'. 'Esses dois termos,

Deus e fé, são unidos e devem ser associados', afirmou Lutero⁸¹".

Deste modo, a concepção de Lutero, que hora apresento como um pilar importante da reforma, pode ser compreendida como expressão da reforma que proporcionou um certo comportamento, uma possível cosmovisão, um jeito de viver a fé cristã no período posterior a reforma e no contexto do mundo pós-moderno, ou seja, no modernismo presente. Essa possibilidade de viver uma fé que ultrapassa a categoria de subjetividade, pois, está *além* dela, é a possibilidade de viver uma fé relacional, pessoal e engajada, pois, apesar de estar além do "presente tempo", não está "aquém" dele, mas, promove uma vida engajada e transformacional⁸². Cabe destacar que essa vida gera um relacionamento com Deus e O promove no cristão. Não O cria, mas, permite uma vivência aproximada com o Espírito de Deus, que O move no indivíduo e o lança para uma vida nova. (LUTERO, 2000).

A reforma, ou, aqui exposta no pensamento de Lutero, trouxe um despertar de categorias (expressões; dogmas; crenças) da fé cristã, ou do Evangelho de Jesus, que podem gerar um impacto positivo nas diversas dimensões do desenvolvimento da humanidade. Surge, aí, uma cosmovisão que pode promover mudanças na política, na educação, na cultura, na arte, nos negócios e em outras dimensões do mundo moderno. Mesmo o humanismo confessional⁸³ sendo dominante e havendo tensa relação entre a fé o iluminismo – decadente.

Este desafio não impede a fé cristã de sobreviver ou mesmo de ser relevante diante do Modernismo.

⁸¹ SILVA, Juvan Vieira da. **Sola Fide – A compreensão de Martinho Lutero sobre a fé na epístola aos Romanos**. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Disponível em <file:///C:/Users/Pa%20Angela/Downloads/4060-10678-1-PB.pdf> Acessado em 22 ago. 2018.

⁸² Para aprofundar a "linguagem" transformacional ver <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/16/1026/>> Acessado em 22 ago. 2018.

⁸³ Termo utilizado por Michel W. Giheen e Graig G. Bartholomew no livro *Introdução à Cosmovisão Cristã*. Editoria Vida Nova. Pg. 115.

O Evangelho é uma visão abrangente de vida, mas é também adaptável ou traduzível em todas as culturas. Ela não se apresenta apenas como uma alternativa independente à cosmovisão cultural predominante. A própria natureza do evangelho é encarnacional: isso permite – aliás, exige – que ele lide com várias formas culturais, mas sem abrir mão de suas exigências abrangente. O propósito não era que o evangelho continuasse sendo só judaico; era que encontrasse acolhida em cada cultura para onde ele deslocasse. O evangelho reconhece as percepções intuitivas genuínas de qualquer cultura, incluindo aquelas da cultura clássica pagã em que foi inicialmente inserido. (GOHEEN; BARTHOLOMEW; 2008; pp. 122)

Nos aspectos educacionais é fundamental a contribuição de Lutero para o mundo no cenário moderno. Lutero foi um defensor de uma escola pública de qualidade e com uma ampla formação no Grego, Latin e disciplinas como Lógica, Música, Matemática, Gramática e Ciências.

Lutero considerava a educação universal de fundamental importância para a Reforma. Por isso, insistia, em suas pregações, que o ensino deveria chegar a todo povo, nobre e plebeu, rico e pobre. E contrariando o que se pensava e fazia na época, ele deveria beneficiar tanto meninos como meninas. Caberia a Estado, finalmente, decretar a frequência obrigatória da escola. (PILETTI; CLAUDINO, 2016; p. 63)

Este aspecto é interessante, pois, apresenta o ensino universal, para todos, independentemente de sua realidade especial. Sendo assim, a educação deve contemplar aqueles menos favorecidos. Entretanto, mais do que isso, Lutero está interessado na formação integral dos seres humanos, pois, sua proposta é a inserção de conhecimento que promovam dimensões científicas, culturais, artísticas etc.

As concepções de Lutero sobre Educação, principalmente sobre uma educação cristã, acabam perpassando todos os seus tratados e escritos na medida em que neles expõe e ataca os problemas da igreja e também da sociedade, aconselhando-as como deveriam ser. Contudo, é em dois textos específicos que ele registra sua posição sobre a educação escolar: Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs, carta escrita em 1524, e uma prédica para que se mandem os filhos à escola, sermão proferido em 1530 (BARSOSA, 2007, p. 166)

Lutero ressalta a importância da educação inserida no contexto da necessidade de uma Reforma que não se encerrava nos dogmas da igreja romana. Tendo em vista, para ele, a importante participação do Estado no fornecimento de uma educação de qualidade, apresenta a necessidade de uma reforma que reestruturasse toda a sociedade de uma maneira integral.

Entretanto, as ideias educacionais de Lutero foram inseridas na Alemanha não por sua própria atuação ou por seu esforço pessoal, mas, coube a Felipe Melanchton. Na universidade de Wittenberg, onde trabalhou, Melanchton promoveu a visão de Lutero em uma formação cristã, mas que ultrapassava as concepções religiosas e promoviam uma visão integral na construção do conhecimento humano.

Na educação com base nas ideias da Reforma promovidas por Lutero, temos a criação de escolas que ensinassem a Bíblia, as línguas clássicas para o entendimento das Escrituras Sagradas; também “chega a recomendar o ensino de música, com toda matemática necessária, a jurisprudência e a medicina, entendidas essas duas últimas como sendo recomendação para a universidade” (BARBOSA; 2007; pp. 169). Lutero propõe, ainda, que na escola não existam punições severas,

Segundo ele, na escola, o ensino deveria acontecer com prazer e por meio de brincadeiras. A posição apresentada é em favor de uma educação lúdica, resgatando o exemplo da

educação grega cujo alto padrão, segundo ele, se infere das qualidades do povo que nela se forjou. Se os jovens gostam de dançar, cantar e pular e estão sempre em busca de algo que lhes dê prazer, então que as disciplinas sejam estudadas com prazer e brincando. (BARBOSA, 2007; p. 171)

Desta forma, um dos pilares da educação da reforma com base em Lutero, é a escola como agente de formação bíblica e integral para o indivíduo, com participação do estado na oferta e manutenção deste ensino, promovendo uma transformação integral da cidade em seus diversos aspectos.

Lutero,

Propõe a responsabilidade aos conselhos municipais das diversas cidades da Alemanha, ou seja, o sustento econômico para a criação e manutenção das escolas seria de responsabilidade das instituições políticas locais, afinal: “A eles, como curadores, foram confiados os bens, a honra, corpo e vida de toda a cidade” (Lutero, 1995, p. 309) (BARBOSA, 2017, p. 173)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, chegamos ao entendimento de que a realidade da Modernidade propões uma individualidade, uma separação da vida religiosa da secular e uma educação que não interfira na formação espiritual do indivíduo. Entretanto, na concepção da Reforma, os pressupostos educacionais reestruturaram uma nova interpretação pessoal diante da Modernidade. Uma formação educacional protestante, especialmente, na concepção de Lutero, forma o cidadão em uma perspectiva integral, fazendo-o inserir-se nas diversas dimensões da sociedade, pois, apesar da experiência ser *pessoal* a sua prática é mais abrangente que a dimensão individual. Na formação educacional, conseqüentemente, é valorizada a formação bíblica para que se conheça e se viva a fé cristã de uma maneira relevante; integral. Nesta concepção há, inclusive, a aproximação entre o Estado e a Igreja, pois, segundo Lutero, o Estado deve garantir uma

educação de qualidade, sendo essa educação de qualidade integral e com o ensino bíblico, fundamental para a compreensão social, política e cultura de sua época. Assim, através do trabalho na educação de Lutero, viv-se uma Cosmóvisão Cristã, inevitavelmente.

Martinho Lutero afirmou certa vez que o evangelho é como um leão enjaulado que não precisa ser defendido – apenas libertado. Certamente o evangelho é o poder de Deus para a salvação (Rm 1.16; 1Co 1.18). Quando está em ação nas palavras, obras e vida do povo de Deus, ele alcançara seus propósitos. Mas o evangelho está “enjaulado” quando se acomoda à narrativa do humanismo. Só quando o evangelho estiver livre de seu cativo à narrativa cultural dominante é que a igreja estará equipada para sua missão abrangente na cultura dominante é que a igreja estará equipada para sua missão abrangente na cultura ocidental. (GOHEEN; BARTHOLOMEW; 2008; pp. 35)

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo / Karen Armstrong;** tradução de Hildegard Feist, - São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BARBOSA, Luciane M. R. **As concepções educacionais de Martinho Lutero.** Educação e Pesquisa, São Paulo, V. 33, n. 1, p. 163-183, jan./abr. 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político.** In: NOVAES, Adauto (org.). Civilização e barbárie. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 149-169.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós.** Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record: 2000.

GOHEEN; Michael W; BARTHOLOMEW; Graig G. **Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção bíblica e a contemporânea.** Tradução de Marcio Loureiro. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GRUMAN, Marcelo. **O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política.** Revista de Estudos da Religião. n. 1, 2005, p. 95-117.

LUTERO, Martinho. **Tratado sobre a liberdade cristã.** In: Obras selecionadas. vol. 2. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo/RS: Sinodal, RS: Concórdia, 2000, p. 436.

MELCHIOR, Marcelo do Nascimento. **A religião pós-moderna em Zygmunt Bauman. Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades.** XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. 2009. p 1-11.

MITCHELL, Joshua. **Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought.** Chicago, 1993.

PEREIRA, Miguel Baptista. **Modernidade, Fundamentalismo e Pós-modernidade.** Revista Filosófica de Coimbra – 2 (1992). Disponível em <www.uc.pt/pluc/dfci/publicacoes/modernidade> Acesso em 12 fev. 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença.** São Paulo: Curso de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo; Editora 34, 1999.

PILETTI, Claudino. **História da Educação: de Confúcio a Paulo Freire.** 1ª ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

SILVA, Juvan Vieira da. **Sola Fide – A compreensão de Martinho Lutero sobre a fé na epístola aos Romanos.** Universidade Presbiteriana Mackenzie. Disponível em <<file:///C:/Users/Paula%20Angela/Downloads/4060-10678-1-PB.pdf>> Acesso em 12 fev. 2018.

UMA ANÁLISE MULTIDIMENSIONAL DA PRÁTICA DO PROSELITISMO NO ENSINO RELIGIOSO FRENTE AO ART. 33 DA LDB

*A MULTIDIMENSIONAL ANALYSIS OF THE PRACTICE OF
PROSELITISM IN RELIGIOUS EDUCATION IN
FRONT OF ART. 33 OF THE LDB*

Gustavo Leite Castello Branco⁸⁴

⁸⁴ Graduado em Direito pela UFPB, Especialista em Direito Empresarial e Advocacia Empresarial (2014) pela Universidade Anhuera-Uniderp, Mestre em Teologia com concentração em História da Igreja (2007) pela Trinity School for Ministry (USA - PA), Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB. Email: profgustavocastello@gmail.com

RESUMO

No presente trabalho, apresentamos a questão do proselitismo como um fenômeno intrínseco às religiões em geral e como elemento integrante da própria espiritualidade dos chamados “monoteísmos históricos”. A partir do Art. 33 da LDB, empreendemos uma análise multifocal da vedação de proselitismo no Ensino Religioso ministrado em instituições públicas. Nessa análise contemplamos as dimensões pedagógica, jurídica, teológica e epistemológica. Ao final, com base na análise feita, sugere-se algumas diretrizes em torno da postura a ser tomada no trato da questão do proselitismo dentro do Ensino Religioso. O tipo de pesquisa utilizado foi pura, com abordagem qualitativa, fazendo uso da técnica de revisão bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE

Proselitismo, Tolerância, Estado Laico, Ensino Religioso.

ABSTRACT

In this work we present the issue of proselitism as being part of religion as a whole and a constituent element of the spirituality of the so called historical monotheisms. Beginning with Article 33 of LDB we undertake a multifocal analysis of the prohibition of proselitism in the context of religious education in public schools. In this analysis we considered the pedagogical, legal, theological, and epistemological aspects. In the end, the article points to some guidelines regarding how one should deal with the proselitism issue in the context of Religious Education. The type of research used was pure, with a qualitative approach, making use of the bibliographic review technique.

KEYWORDS

Proselytism, Tolerance, Lay State, Religious Education.

1. INTRODUÇÃO

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, Lei 9.394, 1996), em seu Artigo 33, ao incluir o Ensino Religioso (ER) como “parte integrante da formação básica do cidadão” e como “disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino

fundamental” reconhece a religiosidade como manifestação humana e social presente nas diversas culturas desde tempos imemoriais, reinserindo o fenômeno religioso no rol dos fatos sociais dignos de serem estudados a partir de uma disciplina própria.

Ao operar tal inserção, entretanto, o legislador teve o cuidado de destacar que o ER não poderia ter fins “proselitistas”, ou seja, de captação de fiéis para uma tradição religiosa em particular. Tal ressalva, expressa no referido dispositivo legal através das palavras “vedadas quaisquer formas de proselitismo”, veio no sentido de resguardar a laicidade do Estado e garantir que a máquina pública não fosse utilizada para favorecer qualquer credo em detrimento de outros, o que, em tese, feriria o art. 19, I da Constituição Federal (BRASIL, 1988) que afirma:

Art.19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I – Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Ocorre que, como esclareceremos no presente trabalho, o chamado “proselitismo religioso” é parte integrante e essencial do fenômeno religioso, sendo praticado, em maior ou menor grau de intensidade, pelas diversas tradições religiosas que a humanidade tem produzido. Mais do que isso, o “fazer proselitismo” decorre diretamente do impulso humano de se expressar, de conhecer e de se fazer conhecido.

2. PROSELITISMO RELIGIOSO: UMA PERSPECTIVA PEDAGÓGICA

É certo que a indiferença não é o melhor remédio para lidar com as diferenças. Em outras palavras, não se resolvem conflitos e divergências fingindo que eles não existem, nem mesmo pela imposição de uma “harmonização” externa e forçada. Na tentativa de evitarem o confronto de ideias, perspectivas e

sentimentos, muitos acabam deseducando para o diálogo, promovendo uma “alteridade” forçada e consagrando a mediocridade e a estagnação do saber. Isso é especialmente verdade no campo do ER, como esclarece o comentário do professor Eduardo Gross, a respeito da diversidade encontrada na sociedade brasileira e dos objetivos das pesquisas no Campo das Ciências das Religiões e do ER:

Diferentes manifestações religiosas apresentem reivindicações de verdade distintas e muitas vezes conflitantes, e diante disso não é possível se manter representações idealizadas da religião extremamente simplórias, de sentido harmonizante. “Todas as religiões levam a Deus”, “a religião dá sentido à vida”, “todas as religiões são boas” são manifestações otimistas de boa vontade e talvez até de respeito às diferenças, entretanto elas não podem ser consideradas expressões suficientes para estabelecer o objetivo da pesquisa sobre a religião e nem do Ensino Religioso. Para isso, é preciso não camuflar as distinções de proposição de sentido que se encontram nas diferentes tradições religiosas. Só assim também se pode de fato compreender e também visar a superação de conflitos religiosos. (GROSS, 2014, p. 132)

Com base nesse entendimento é que se acredita que propostas de ensino que pretendam promover uma pretensa atitude de “tolerância” em detrimento da liberdade de proselitismo estão fadadas ao fracasso e correm o grande risco de promoverem mais intolerância religiosa, ou seja, de obterem como produto final aquilo que pretendiam a todo custo desencorajar.

Há muito que o antigo modelo de educação como um mero processo de transferência de informações do docente (visto como “aquele que sabe”) para o discente (visto como “aquele que nada sabe”) encontra-se superado. Uma das figuras que, no contexto brasileiro, muito contribuiu para a superação de tal paradigma pedagógico foi Paulo Freire, que comentando sobre a formação de professores, afirmou:

É preciso, sobretudo, e aí já vai um destes saberes indispensáveis, que o formando, desde o princípio mesmo de sua experiência formadora, assumindo-se como sujeito também da produção do saber, se convença definitivamente de que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção.(FREIRE, 1996, p. 12)

No entendimento deste mestre, a tarefa de ensinar (em que necessariamente encontra-se embutida o Ensino Religioso) não se exaure com uma mera transferência de conteúdos onde o educando é visto como um mero objeto, mas implica na tarefa de ensinar a aprender e a pensar criticamente. Assim (FREIRE, 1996, p.13) “quanto mais criticamente se exerça a capacidade de aprender tanto mais se constrói e desenvolve o que venho chamando ‘curiosidade epistemológica’, sem a qual não alcançamos o conhecimento cabal do objeto.” Por outro lado, no processo de aprendizado, de modo nenhum se deve subestimar os saberes que os educandos já possuem e trazem para a sala de aula:

Por isso mesmo pensar certo coloca ao professor ou, mais amplamente, à escola, o dever de não só respeitar os saberes com que os educandos [...] chegam a ela – saberes socialmente construídos na prática comunitária – mas também, [...] discutir com os alunos a razão de ser de alguns desses saberes em relação com o ensino dos conteúdos. (FREIRE, 1996, p. 15)

Dentre os saberes que os educandos trazem para uma sala de aula de ER estão as razões pelas quais entendem ser necessário a partilha de sua fé com outros, isto é, o “fazer proselitismo”, bem como as razões pelas quais entendem que aquela fé (e não outra) corresponde à melhor ou à única explicação verdadeira sobre o mundo ao seu redor. Sendo assim, ideias simplistas e dogmáticas do tipo “precisamos combater toda forma de proselitismo e intolerância religiosa”, quando assumidas e defendidas a priori pelo educador tendem a empobrecer o ensino e favorecer uma postura de silêncio consentido frente a convicções reprimidas.

Afinal, não se educa calando a boca, mas estimulando a participação cidadã e a capacidade de expressão, ao mesmo tempo, discordante e respeitosa.

3. PROSELITISMO RELIGIOSO: UMA PERSPECTIVA JURÍDICA

A Constituição da República Federativa do Brasil, nos incisos IV e VI do Art. 5º, garante a Liberdade de Manifestação do Pensamento e a Liberdade de Consciência e Crença como Direitos Fundamentais, portanto, como cláusulas pétreas do sistema jurídico brasileiro⁸⁵. Marcelo Novelino, ao tratar sobre os fundamentos para a proteção do direito de Liberdade de Manifestação do Pensamento, reconhece:

O homem não se contenta apenas em ter suas próprias opiniões. Ele quer expressá-las, convencer os outros de suas idéias. As convicções íntimas podem existir independente do Direito, mas a liberdade para exteriorizar idéias e opiniões pessoais necessita de proteção jurídica. (NOVELINO, 2013, p. 474)

Por sua vez, Celso Ribeiro Bastos e Ives Gandra Martins (1989, p.40) são diretos, ao afirmar: “É da sua natureza [do ser humano] o ir mais longe: o procurar convencer os outros; o fazer proselitismo” e, em virtude disso, ele precisa “antes de mais nada saber do que não será apenado em função de suas crenças e opiniões.”

Na mesma linha de raciocínio, os juristas Lelio Maximino Lellis e Carlos Alexandre Hees, em seu Manual de Liberdade Religiosa, tratam da relação entre proselitismo religioso e invasão de privacidade, o que pode muito bem ser tomado como paradigma para um tratamento da relação entre proselitismo e intolerância:

Sem dúvida, o proselitismo religioso é um conceito controverso e, infelizmente, mal-

⁸⁵ *Clausula Pétreas são direitos (ou garantias constitucionais) que, por força do Art. 60, § 4º da CF não podem ser revogadas nem mesmo por emenda constitucional.*

empregado quando confundido prima facie com invasão de privacidade alheia [...] O caráter proselitista está inserido na própria essência humana. O ser humano não se contenta com o simples fato de pensar, ou simplesmente expressar suas opiniões. (LELLIS; HEES, 1989, p. 40)

Como se percebe, todos esses juristas reconhecem a prática do proselitismo, não como um comportamento necessariamente reprovável, mas como um desdobramento natural da condição humana, e mesmo algo a ser protegido. Talvez, por isso mesmo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (2016), da qual o Brasil é signatário, em seu Art. XVIII, tenha estabelecido que:

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular.

Interessante observar que este dispositivo legal evidencia que no direito à liberdade de consciência e religião encontra-se implícita a garantia do direito de ser convencido (“liberdade de mudar de religião ou crença”) e o direito de convencer (“liberdade de manifestar essa religião ou crença”). Em outras palavras, na clara compreensão da Declaração Universal dos Direitos Humanos sobre esse assunto, a salvaguarda do direito fundamental de liberdade de expressão (manifestação) do pensamento e de crença implica necessariamente na salvaguarda do direito ao “proselitismo”.

Portanto, como se pode ver, a vedação ao proselitismo contida no artigo 33 da LDB precisa ser corretamente interpretada, sob pena de poder ser reprovada em eventual controle de constitucionalidade e / ou controle de convencionalidade⁸⁶. Em

⁸⁶ Os Controles de constitucionalidade e de convencionalidade representam uma análise feita de uma norma jurídica para saber se a mesma contraria a Constituição Federal (na

outras palavras, tal vedação não deve ser interpretada como uma espécie de orientação pedagógica para que docentes desencorajem discentes a expressar publicamente a sua fé no intuito de convencer outros, mas sim como uma prescrição de cunho ético, dirigida a todo o sistema de ensino, no sentido de evitar que a sala de aula de ER nas escolas públicas se torne a expressão de uma única tradição religiosa.

4. PROSELITISMO RELIGIOSO: UMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

No contexto das sociedades secularizadas ocidentais, a identificação entre “proselitismo religioso” e “intolerância” é algo bastante difundido, até mesmo nos meios de estudo acadêmico das religiões. À identificação apressada entre essas duas realidades, o teólogo reformado Leslie Newbigin faz uma crítica bastante lúcida, utilizando-se da conhecida e muito citada estória do rei, os cegos e o elefante. No conto, que pretende apresentar uma postura de agnosticismo religioso como ideal, o rei se diverte com seus cortesãos, ao assistir alguns homens cegos tocando em diferentes partes de um elefante e dando, cada um deles, a descrição de um animal diferente. Sobre essa narrativa, Newbigin comenta:

A estória é contada da perspectiva do rei e seus cortesãos, que não são cegos e conseguem ver que os homens cegos são incapazes de alcançar a completa realidade do elefante e só conseguem captar parte da verdade. A estória é constantemente contada para neutralizar as afirmações das grandes religiões, para sugerir que estas aprendam a humildade e reconheçam que nenhuma delas pode alcançar mais do que um aspecto da verdade. Mas, é claro, a verdadeira moral da estória é exatamente o oposto. Se o rei também fosse cego não haveria estória. A estória é contada pelo rei e representa a reivindicação imensamente arrogante de alguém que enxerga a verdade completa, a qual todas as religiões

caso do Controle de Constitucionalidade) ou um tratado ou convenção internacional (no caso do Controle de Convencionalidade).

mundiais continuam apenas a buscar, Tateando.
(NEWBIGIN, 1989, p. 9-10)

Como afirmou Newbigin (1989, p. 21-22) o fato de nosso conhecimento ser limitado “não deve ser usado para desqualificar a própria afirmação de se conhecer algo”, afinal, “como alguém pode saber que a realidade última é maior do que qualquer afirmação possível sobre ela?” Assim, quando o pluralismo deixa de ser um fato social acolhido como positivo e passa a ser ideologizado, a militância em favor deste pode facilmente se tornar tão excludente quanto qualquer outra postura totalitária.

Fato é que a imagem negativa atribuída à prática do proselitismo religioso no Brasil contemporâneo se deve, em grande parte, às atrocidades cometidas em nome de “Deus” durante o processo de colonização, através de uma verdadeira imposição cultural recheada de “conversões” forçadas, bem como às atuais expressões de intolerância e violência religiosas no âmbito nacional e internacional; dentre essas, a ameaça do terrorismo religioso.

Entretanto, em nome da verdade, da tolerância, e do contínuo processo de diálogo construtivo entre os diferentes, devemos insistir na necessária diferenciação entre proselitismo religioso e intolerância religiosa, pois um não implica necessariamente no outro.

Acreditamos que todas as tradições religiosas, quer sejam monoteístas, politeístas, panteístas, deístas ou ateístas devam encontrar dentro de seu próprio *ethos* fundamentos para o respeito às diferenças, sem a necessidade de ter que se valer de princípios secularistas para tanto. Ademais, acreditamos ser esta a melhor maneira de se lidar com a questão do proselitismo em sala de aula, isto é, levando cada educando a descobrir, dentro de sua própria confissão de fé, razões e justificativas para permitir a discordância e a convivência com os que pensam diferente.

Um exemplo que demonstra a possibilidade de tal empreendimento, até mesmo em uma tradição que afirme, creia e propague a existência em um Deus único, considerando todos os outros, falsos deuses a serem abandonados, é o comentário feito por Newbigin sobre a postura cristã frente à sua própria

reivindicação de verdade, deixando claro que compreender-se como “testemunha” da verdade, ainda que absoluta, não é o mesmo que compreender-se como detentor (possuidor) de toda essa verdade:

Existe, na verdade, um espaço para o agnosticismo na vida cristã. Em um sentido específico nós somos – ao lado de outros – pessoas que andam em busca da verdade. A tradição apofática [ou “via negativa”] em teologia sempre insistiu que não existe imagem humana ou conceito que possa alcançar a plena realidade de Deus. [...] Quando os cristãos afirmam que Jesus é o caminho, o verdadeiro e vivo caminho pelo qual nós podemos vir ao Pai (Jo.16:4), não estão afirmando saber de tudo. Eles estão dizendo que estão no caminho e estão convidando outros a se juntarem a eles e continuarem em direção à plenitude da verdade, em direção ao dia quando então conheceremos como somos conhecidos. (NEWBIGIN, 1989, p. 12)

Não há a necessidade de se impor uma privatização forçada da fé cristã, fazendo-a ser o que ela não é, para que se promova uma postura de tolerância e respeito à diversidade. Como afirma Von Sinner (2010, p. 329-330):

Parece inteiramente óbvio que o cristianismo tem uma dimensão pública. Em sua resposta diante do sumo sacerdote Anás, Jesus de Nazaré não deixou dúvidas quanto a isto: “Eu falei abertamente [no grego: com franqueza, *parrhesia*] ao mundo [*to kosmo*], eu sempre ensinei nas sinagogas e no Templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em segredo” (Jo.18:20; Tradução Ecumênica da Bíblia)

Isso significa que é da própria natureza desta tradição a reivindicação de sua mensagem como verdade pública e histórica. Por isso que para um cristão

(...) seu relacionamento com Deus não pode ser separado daqueles atos pelos quais Deus se revelou e tem cumprido o seu propósito para o mundo [...] a sua vida de devoção a Deus será expressa em e através de seu envolvimento com a história. (NEWBIGIN, 1989, p. 67)

Portanto, dentro desta cosmovisão, o proselitismo religioso faz parte da própria vivência da espiritualidade, e desencorajá-lo seria como insistir com um budista para que não mais praticasse meditação. Assim, para que haja uma maior honestidade em relação à prática do proselitismo religioso por parte dos chamados monoteísmos históricos (com exceção, talvez, do judaísmo), é preciso que haja um reconhecimento de sua própria razão de ser e um respeito à sua natureza. Assim, por exemplo, a mensagem cristã (NEWBIGIN, 1989, p. 6) é anunciada como “a verdade, não como uma possível opinião dentre outras. E é claro que ela pode ser rejeitada, e é rejeitada.” Tal postura, no entanto, não implica necessariamente em atitude discriminatória para com pessoas de outros credos, nem muito menos justifica qualquer ato de intolerância religiosa.

Neste ponto, é importante enfatizar que, embora seja comum se dizer que a prática de proselitismo seja uma característica exclusiva dos chamados monoteísmos históricos, fato é que toda afirmação de conhecimento é também, de certa forma, uma afirmação carregada de intenção. Aliás:

A desvalorização das afirmações de crença como meramente subjetivas [...] envolve um absurdo lógico. Ela pressupõe a possibilidade de um conhecimento “objetivo” que não seja conhecimento crido como verdade por alguém. [...] Eu não posso, ao mesmo tempo, dizer: “É nisso que acredito” e “A verdade é algo diferente disso que eu acredito” (NEWBIGIN, 1989, p. 22)

Assim, toda e qualquer afirmação de conhecimento já é, em si mesma, uma afirmação carregada de intencionalidade. Ainda que a natureza dessa intencionalidade possa não ficar clara em todas as ocasiões, a afirmação continuará sendo a publicação de

uma crença ou descrença em alguma forma de conhecimento, de modo que:

Quando digo “Eu creio” não estou simplesmente descrevendo um sentimento ou uma experiência interior: estou afirmando o que acredito ser verdade, e, portanto, o que é verdade para todo mundo. O teste de meu comprometimento com essa crença ocorrerá quando eu estiver pronto para publicá-la, dividi-la com outros e permitir seu julgamento e – se necessário – correção. (NEWBIGIN, 1989, p. 22)

Portanto, o impulso por se afirmar conhecimentos como verdade pública não é uma característica contingente a algumas tradições religiosas em específico, mas uma maneira humana de ser e de se expressar no mundo. Afinal (NEWBIGIN, 1989, p. 22), “o relativismo que não está disposto a falar de verdade, mas apenas sobre o que é verdade para mim é uma fuga do sério empreendimento de viver.” E esse impulso constitui, inclusive, uma das características centrais do pensar científico, como comentaremos a seguir.

5. PROSELITISMO RELIGIOSO: UMA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA

Ao que pese a existência de uma postura suspeita por parte da academia em relação à prática do proselitismo religioso, esta mesma academia depende totalmente de uma forma de impulso proselitista de professores e pesquisadores para o avanço do conhecimento científico. A produção, transmissão e avanço do conhecimento como um todo estão intimamente ligados à arte de afirmar e sustentar publicamente crenças pessoais como verdades públicas.

Comentando sobre o processo de descobertas científicas, Newbigim (1989, p. 47), chamando a nova descoberta de “um novo e mais atraente paradigma” que é oferecido como “uma visão da realidade a qual recomenda a si mesma por sua beleza, racionalidade e abrangência intrínsecas”, acaba expondo de maneira clara a questão que estamos explicando:

A aceitação de tal visão é um ato pessoal, um ato de julgamento pessoal ao qual a pessoa se compromete, sabendo que outros podem discordar e até provar que ela está errada. Essa aceitação envolve um comprometimento pessoal, mas nem por isso consiste em uma questão meramente subjetiva. O cientista que se compromete com a nova visão o faz [...] com intenção universal. Ele acredita que ela seja objetivamente verdadeira, e, portanto, ele faz com que ela seja amplamente divulgada, propõe discussões e procura persuadir seus colegas cientistas de que tal visão representa um relato verdadeiro da realidade [...] É à sua crença pessoal que ele se compromete e sobre a qual ele arrisca a sua reputação científica. Entretanto, em nenhum momento essa crença é apresentada como sua mera opinião subjetiva. É sustentada com “intenção universal”, como sendo um verdadeiro relato da realidade, o qual todas as pessoas devem aceitar e o qual se provará verdadeiro tanto por verificação experimental como pelo fato de abrir caminho para novas descobertas. É oferecido não como uma opinião privada, mas como verdade pública. (NEWBIGIN, 1989, p. 47)

Isso nos aponta para a própria natureza daquilo que chamamos de conhecimento. Não há espaço neste trabalho para uma discussão epistemológica aprofundada, entretanto, uma breve crítica à epistemologia contemporânea ocidental, a partir da perspectiva do filósofo Michael Polanyi⁸⁷, mostra-se bastante útil para, por um lado resgatarmos o papel fundamental desempenhado por uma atitude proselitista na transmissão e avanço do conhecimento humano, e por outro, estabelecermos a

⁸⁷ *Tendo vivido entre 1891-1976 Polanyi foi um polímata húngaro-britânico que fez contribuições teóricas importantes para a físico-química, economia e filosofia. Nesta última área sua grande contribuição deu-se no campo da epistemologia, através de sua teoria do conhecimento como “Conhecimento Pessoal”.*

diferença entre a atitude de se afirmar verdades com intento universal e atitudes de intolerância.

Para Polanyi existe um grande erro em se enxergar a verdade como uma realidade exterior e objetiva esperando por ser descoberta. Nisto encontra-se aparentemente alinhado com a epistemologia de filósofos pós-cartesianos como David Hume, Friederich Nietzsche e Kant, que criticaram e mesmo negaram a possibilidade da objetividade absoluta ou mesmo de qualquer forma de conhecimento da realidade. A aparência, neste caso, não corresponde à realidade, pois, Polanyi também enfatiza que a compreensão do conhecimento como uma realidade meramente subjetiva é falsa. Para ele, “conhecer” é sempre um processo que mantém em tensão um polo objetivo (o que se conhece) e um polo subjetivo (quem se conhece).

Seu trabalho, portanto, apresenta um novo paradigma epistemológico, como esclarece já no prefácio do livro (POLANYI, 1958, p. 7), que leva o título de sua teoria: “Eu quero estabelecer um ideal alternativo de conhecimento, em um sentido bem genérico”. No parágrafo seguinte, Polanyi detalha:

Daí o escopo abrangente desse livro e também a criação deste novo termo que usei como meu título: Conhecimento Pessoal. As duas palavras parecem se contradizerem: pois, conhecimento verdadeiro é, de modo geral, considerado impessoal, universalmente estabelecido, objetivo. Mas a aparente contradição é resolvida pela modificação da concepção de conhecimento. (POLANYI, 1958, p. 7)

De forma bastante resumida ao que nos interessa no presente trabalho, o que Polanyi faz em sua obra é mostrar que: 1 - Todo ato de conhecimento é um ato que nos compromete e pelo qual temos que nos responsabilizar; 2 - Todo conhecimento é conhecimento publicado com intento universal.

Quanto ao primeiro ponto, podemos dizer que “conhecer” é correr riscos, expor-se a críticas, pois todo conhecimento só se torna conhecimento quando exposto, e para ser exposto, será exposto por alguém que conhece, sendo, assim, sempre e

invariavelmente “conhecimento pessoal”. Por isso mesmo, a ideia de um conhecimento totalmente objetivo como apresentada pela filosofia cartesiana, que não deixe margem para a dúvida e para a discordância, não passa de uma ilusão, constituindo-se em uma fuga da responsabilidade trazida pelo próprio ato de conhecer. A lógica de “verdade = certeza” só serve para isentar o sujeito que afirma conhecer da responsabilidade sobre sua afirmação.

Por outro lado, dizer que todo conhecimento é pessoal, não significa assumir que todo conhecimento é meramente subjetivo. O relativismo absoluto representa igualmente uma fuga da responsabilidade de conhecer, pois assume uma postura de agnosticismo diante da realidade, ao assumir que toda verdade não passa de verdade para o indivíduo, grupo ou tradição; mera verdade construída, minimizando excessivamente ou mesmo anulando por completo o polo objetivo do conhecimento. É tal viés epistemológico que subjaz ao típico pluralismo militante e totalizante tão celebrado pela contemporaneidade ocidental, mas que dificulta qualquer diálogo produtivo.

É por isso que Polanyi (1958) nos lembra que embora todo conhecimento seja também uma crença (ou confiança) de que se conhece, é sempre afirmado com intento universal, como verdade pública, e não como uma mera opinião subjetiva. Tal conhecimento poderá se provar verdadeiro ou não pela experiência ou pelo fato de levar a outras percepções que façam sentido sobre a realidade por todos vivenciada.

É por isso que, do ponto de vista epistemológico, afirmar uma verdade com intuito de convencer, ou seja, com intento universal, não pode ser considerado um ato de intolerância, mas é algo natural da própria maneira como os seres humanos se relacionam com o mundo a seu redor.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todo o exposto, conclui-se que a vedação ao proselitismo no Ensino Religioso contida no artigo 33 da Lei 9.394/1996 deve ser interpretada com cautela, a fim de que a mesma não se torne em um meio de coerção contra a livre manifestação de convicções religiosas na sala de aula, o que poderia acabar por favorecer a paradoxal situação de um Ensino Religioso “amedrontado” ou “desconfortável” frente ao religioso.

Assim, tal vedação não deve ser interpretada como uma espécie de orientação pedagógica para que docentes desencorajem discentes a expressar publicamente a sua fé no intuito de convencer outros. Isso certamente atentaria contra o direito fundamental de liberdade de expressão e crença e não contribuiria para a promoção da tolerância religiosa, já que esta não se promove “calando” as pessoas ou “domesticando” sua fé.

Ao contrário, a tolerância religiosa e a alteridade dentro da sala de aula de Ensino Religioso, devem ser promovidas, despertando-se a capacidade de falar e ouvir; concordar e discordar; enfim, educando-se para o diálogo respeitoso dentro de um ambiente plural e diverso, ainda quando seja para afirmar e defender uma verdade única como verdade universal.

Assim, em se tratando de Ensino Religioso, melhor seria que este, ao invés de taxar ideológica e aprioristicamente toda e qualquer prática de proselitismo religioso⁸⁸ como manifestação de intolerância, compromettesse-se a discutir os limites entre ambos. Neste ponto é importante se ressaltar que qualquer discurso, inclusive o discurso em favor do pluralismo de crenças, quando imposto, pode se tornar uma forma de intolerância e, ao final, induzir uma resignação pela força, ao invés de uma conversão por convencimento.

Por fim, de acordo com a perspectiva apresentada no presente artigo, de suma importância também seria que cada tradição confessional, em suas práticas educacionais, desafiassem os educandos a encontrarem dentro das teologias de suas próprias

⁸⁸ Na tradição cristã reformada muitos diferenciam proselitismo de evangelismo, sendo o primeiro identificado mais com “propaganda denominacional” e, o segundo, com o anúncio apaixonado da essência do evangelho cristão. De qualquer forma, ambas as práticas carregam a intencionalidade de “converter” de uma posição para outra.

tradições, os fundamentos que justifiquem uma atitude de tolerância em relação aos que pertencem a outras tradições. A importância deste ponto reside no fato de que, neste caso, o encontro com a tolerância seria movido por convicções intrínsecas à própria tradição de origem do educando, e, dessa forma, tal encontro tenderá a ser algo muito mais real para aquele que crê. Se tais fundamentos são passíveis de serem encontrados em todas as tradições religiosas que a humanidade já conheceu, é uma questão que transcende ao escopo do presente artigo e que competirá a cada tradição particular responder.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Celso Ribeiro; MARTINS, Ives Gandra. **Comentários à Constituição do Brasil: publicada em outubro de 1988**. São Paulo: Saraiva, 1989, v.2.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: <http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_atual/in_d.asp> Acesso em: 27 jun. 2018.

BRASIL. **Lei Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm> Acesso em: 27 jun. 2018.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1997.

GROSS, Eduardo. **Conhecimento sobre religião, Ciência da Religião e Ensino Religioso**. Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v.17, n.1, p.119-138. 2014.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Base Nacional Comum Curricular**. 2ª Versão Revista. Brasília, 2016. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/documentos/bncc-2versao.revista.pdf>> Acesso em: 26 Ago. 2018.

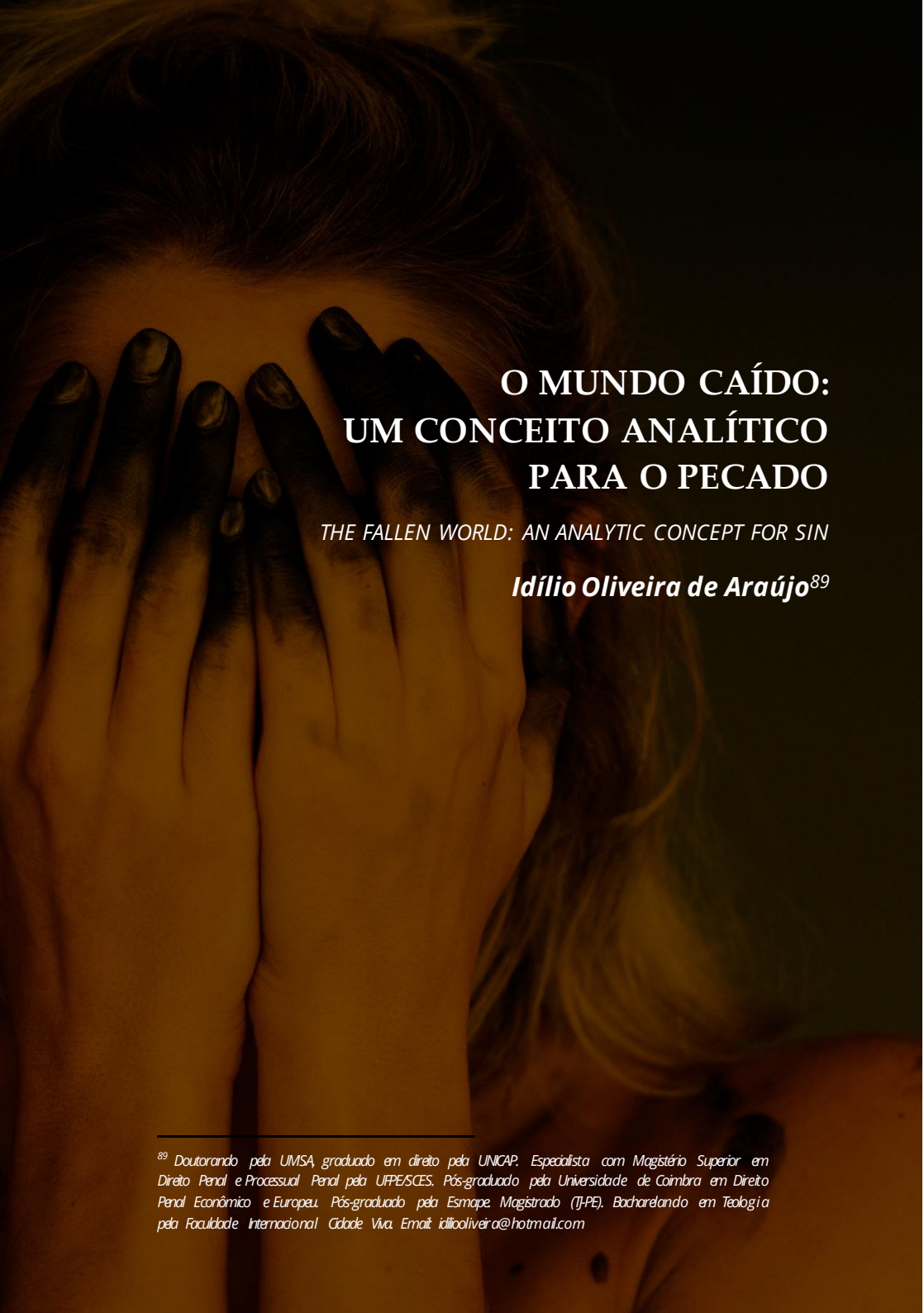
NEWBIGIN, Leslie. **The Gospel in a Pluralist Society**. Michigan: Grand Rapids, 1989.

NOVELINO, Marcelo. **Manual de Direito Constitucional**. 8 ed. São Paulo: Método, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>> Acesso em: 28 mar. 2016.

POLANYI, Michael. **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

SINNER, Rudolf Von. **Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global**. Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357. 2010.



**O MUNDO CAÍDO:
UM CONCEITO ANALÍTICO
PARA O PECADO**

THE FALLEN WORLD: AN ANALYTIC CONCEPT FOR SIN

Idílio Oliveira de Araújo⁸⁹

⁸⁹ Doutorando pela UMSA, graduado em direito pela UNICAP, Especialista com Magistério Superior em Direito Penal e Processual Penal pela UFPE/SCES. Pós-graduado pela Universidade de Coimbra em Direito Penal Económico e Europeu. Pós-graduado pela Esmape, Magistrado (TJ-PE), Bacharelado em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Email: idiololiveira@hotmail.com

RESUMO

É comum o pensamento em que se julga uma conduta que não se enquadra em determinado mandamento divino como pecado. Argumenta-se que não existe pecado maior ou menor e que pecado é pecado e tem como consequência a morte espiritual. A partir desse pensamento desenvolvo o conceito analítico de pecado, não como um ato, mas como um percurso, com suas atenuantes, agravantes e consequências. O presente artigo faz uma análise da Teoria Formal do Crime e a partir deste ponto controverso fixa o conceito analítico de pecado. Ilustro o tema descrevendo a visão de John Piper sobre a graça futura e a sua relação com um dos elementos do conceito de pecado bem como a resposta de Zaffaroni sobre conduta humana. O tipo de pesquisa utilizado foi pura, com abordagem qualitativa, fazendo uso da técnica de revisão bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE

Pecado; atenuantes para o pecado; penas decorrentes do pecado.

ABSTRACT

It is common to think of a conduct that does not fit into a particular divine commandment as sin. It is argued that there is no greater or lesser sin and that sin is sin and results in spiritual death. From this thought I develop the analytical concept of sin, not as an act, but as a course, with its attenuating, aggravating, and consequential consequences. The present article makes an analysis of the Formal Theory of Crime and from this controversial point fixes the analytical concept of sin. I illustrate the theme by describing John Piper's vision of future grace and its relation to one of the elements of the concept of sin as well as Zaffaroni's response to human conduct. The type of research used was pure, with a qualitative approach, making use of the bibliographic review technique.

KEYWORDS

Sin; extenuating of sin; of sin.

1. INTRODUÇÃO

Na função judicante, pude me deparar com condutas que, inicialmente e vistas por olhos deslocados de uma minudência efetiva, tratavam-se de atos hediondos que deveriam sofrer punições severas à luz do direito penal. Levadas a julgamento, analisando os elementos do crime e aplicando-os àquelas condutas, pude, inúmeras vezes, verificar que os autores estavam amparados pela lei e que justificavam os seus atos legalmente, outras vezes, carecia-se de uma efetiva conduta humana ou que tais condutas não eram reprováveis na visão jurídica e por consequência, absolvi àqueles levados à julgamento. Ora, o ofício do Magistrado não deve se desviar do ordenamento jurídico, principalmente quando é questão de coisa de tão grande monta, isto é, quando se trata da liberdade do ser humano. E o ofício do Cristão? Diante do mandamento probatório (BAVINCK, 2012), pode se desviar das Escrituras Sagradas notadamente quando se trata de pecado e salvação?

Pois bem, comecei a perquirir sobre condutas, que vistas por olhos não atentos às Escrituras⁹⁰ serão consideradas pecados e por analogia conclui que: se a Justiça do homem analisa a conduta levada a julgamento, pondera suas atenuantes, agravantes e até mesmo da possibilidade da ação ter sido de acordo com o direito ou sem culpabilidade, o que se dirá da Justiça Divina? Seria possível sob o foco da lente da cosmovisão cristã, visualizarmos condutas que a princípio seriam consideradas pecados e nos depararmos com condutas que não são pecados segundo a revelação Divina?

Se prescindirmos da Bíblia e lançarmos uma pergunta sobre conduta social reprovável, não necessitamos muita penetração para percebermos que não há nada em comum entre a conduta de quem apenas deseja o mal a alguém e quem comete um homicídio, isto é, que se trata de duas ações com significado social completamente distintos. No campo do Direito, a segunda conduta está tipificada na lei penal e tem como consequência uma pena, na Bíblia, ambas as condutas estão normatizadas como pecados e também com consequências implícitas e explícitas. O traço em comum entre essas duas condutas é que ambas são

⁹⁰ *Aqui ênfase a conduta do Cristão no Novo Testamento, que deve ser conduzida pelo amor ágape.*

apenas (e aqui considero as consequências do pecado uma pena) enfocando a lei penal e as Escrituras, entretanto, para ambas, e nos dois códigos de conduta⁹¹, o crime ou o pecado é um caminho a ser percorrido e que incidem nas suas consequências, as atenuantes. É exatamente esta hipótese que iremos analisar.

Não abordaremos a origem nem tampouco os tipos e graus de pecado, pois não cabem neste estudo. Focaremos o pecado na narrativa bíblica, visto que segundo Bavinck, a origem do pecado é um mistério e o mundo caído no qual vivemos se apoia nos fundamentos de uma criação que era boa (BAVINCK, 2012, p. 25). Para Goheen (2016), homens e mulheres foram criados com a capacidade de escolha e Bavinck (2012) analisa o pecado como um ato de vontade. Ainda, calcificamos a nossa pesquisa no escólio de Louis Berkhof (2012) para quem há punições que são resultados naturais do pecado que podem ser abrandadas e até neutralizadas pelos meios que Deus colocou à nossa disposição. Pois bem, baseado nestas informações, iremos abordar a teoria do pecado pela lente da Cosmovisão Cristã com ênfase na Graça Futura. John Piper (2009, p.69) assim descreve a Graça Futura:

A graça não é meramente uma realidade passada, mas também futura. Todas as vezes que eu tomar a Bíblia na mão, a graça de Deus será uma realidade que vai fluir para mim. Todas as vezes que eu colocar a Bíblia novamente na mesa para me ocupar com os afazeres diários, a graça de Deus irá comigo. É isso que eu quero dizer com graça futura. (PIPER, 2009, p. 69)

Iniciaremos revisitando a criação, logo em seguida, enfatizaremos a conduta do homem na perspectiva do direito penal quando volitiva e que enseja responsabilidade. Abordaremos o pecado não apenas como um ato voluntário e livre na escolha, mas como um percurso que se levará em consideração além do ato de vontade, a possibilidade de ser anticristã e culpável, na perspectiva de possibilidades de escolhas diversas de condutas.

⁹¹ Observe que aqui, considero apenas um dos aspectos da Bíblia, o de Código de conduta moral.

Por derradeiro, analisaremos as consequências do pecado na ótica cristã e fundada nesta pesquisa.

De prêmio esclareço que anticristã é ser contrário ao amor, afinal, o caminho que conduz à vida é um caminho de amor, não só de perseverança – amor por outras pessoas. Jesus disse: “Com isso todos saberão que vocês são meus discípulos, se vocês se amarem uns aos outros”⁹². E João disse: “Sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos nossos irmãos”⁹³. O amor encarnado na fé e fé sem obras será apenas: a fé em si, no dizer de Tiago⁹⁴, fé morta.

2. REVISITANDO GÊNESES 1.26

A Teologia Reformada sustenta que Deus pode ser conhecido, mas que ao homem é impossível ter um completo e perfeito conhecimento de Deus (BERKHOF, 2012). O homem não pode conhecer-se à parte do conhecimento que Deus lhe dá de si mesmo, é que em conhecendo a Deus, cada um de nós também a si se conhece (BIÉLER, 2012), e no dizer de Goheen (2016, p.13), “a vida consiste - ou deveria consistir - em conhecer a Deus profundamente”. Jesus em oração afirma que a vida eterna é conhecer a Deus⁹⁵. Pois bem, o conhecimento que temos que minudenciar a respeito de nós mesmos é duplo a saber: em um, a criação perfeita e boa⁹⁶ e em dois, a queda do homem ⁹⁷. Isso nos remete a narrativa bíblica da Criação, Queda e Redenção e ao homem recriado à imagem de Deus na pessoa de Jesus Cristo. De prêmio devemos enfatizar que a narrativa inicia com a criação de todas as coisas e em Gênesis observamos que com frequência Deus afirma que tudo era bom “e viu Deus que isso era bom”, além da magnitude da soberania de Deus revelada no ato costumeiro da época em dá nome ao que se cria, e no ápice da criação, Deus criou

⁹² João 13,35

⁹³ 1João 3,14

⁹⁴ Tiago 2,17

⁹⁵ João 17,3

⁹⁶ Gênesis 1,26

⁹⁷ Gênesis 3

o homem à Sua imagem e semelhança, impondo um mandato cultural à criatura de dominar ele sobre todas as coisas sujeitando-as.⁹⁸

3. O CONCEITO DE PECADO

Goheen (2016) conceitua o pecado como a corrupção da boa criação. O pecado é um ato de vontade, uma conduta humana (observar os casos de conduta omissiva alhures) livre com o fim de fazer o mal ou que por violação do dever de cuidado, causa sofrimento ao homem, anticristã, pois é contrária ao amor e que o pecador tenha tido a possibilidade exigível e livre de atuar de outra maneira.

Essa definição de pecado, nos permite valorar se uma determinada conduta é considerada pecado e com isso causa sofrimento ao homem e à natureza, colocando-o em um estado infeliz por descumprir o mandato cultural determinado em *Genesis*⁹⁹. Em primeiro lugar, devemos perguntar se houve conduta voluntária livre, porque se falta o caráter genérico do pecado, então nos encontramos diante de uma ausência de conduta, e na ausência de conduta, não há pecado. Evidentemente não podemos confundir com os casos de conduta por omissão, que analisaremos oportunamente. Em seguida devemos questionar se essa conduta foi anticristã, ou seja, se a conduta voluntária livre foi contrária ao amor e com isto terá o poder de causar sofrimento. Sendo a conduta livre, contrária ao amor, resta saber se o autor do ato, tinha a possibilidade psíquica de atuar de outra maneira. Se tinha, estaremos diante de uma imperfeição que, portanto, irá causar sofrimento, colocando-o em um estado infeliz inerente ao grau de sua conduta. O pecado é um ato de vontade, e que por assim ser, se dirige ao objeto da conduta, alterando-o. Evidentemente que o pecado ou conduta voluntária livre, é limitado pelo ato de conhecimento do homem, que fornece dados no exato momento da prática do ato voluntário e livre para agir de acordo com o bem ou mal que lhe é inerente, mas a cristologia não altera o objeto, apenas fornece dados, pois este existe fora do homem e antes do conhecimento ou do seu

⁹⁸ *Gênesis* 1.28

⁹⁹ *Gênesis* 1.28

potencial cristão. A felicidade perfeita está ligada à perfeição, quer dizer à depuração completa do homem, portanto o pecado é conduta inerente à queda e o pecador sofre pelo mal que praticou.

Calvino (BIÉLER 2012) explica o caráter hereditário e inelutável deste pecado e a divina maldição que ele suscita. Vejamos:

O homem, em sua totalidade, com seus pertences, seus atos, seus pensamentos, suas palavras, sua vida, tem desagradado absolutamente a Deus, como se houvesse se tornado seu especial inimigo e adversário, até dizer que se arrependia de havê-lo feito. Após ter sido lançado em tal confusão fez-se fecundo em sua maldita sementeira, para engendrar geração semelhante a ele, isto é, viciosa, perversa, corrompida, vazia e destituída de todo bem, rica e abundante em mal (BIÉLER, 2012, p. 247)

O pecado que corrompe a liberdade não é um poder fatal que suprime a responsabilidade do indivíduo: “O que constitui o estado de perversão radical e inelutável do seu humano é a anuência voluntária e atual que ele dá à revolta impressa no fundo de seu ser pela hereditariedade” (Biéle, 2012, p. 248).

O pecado atinge o homem no seu todo e contamina e desfigura cada milímetro da criação, alcançando e deformando também a criação não humana. O apóstolo Paulo explica¹⁰⁰ que a criação ficou sujeita a inutilidade, não por sua vontade, mas por causa daquele que a sujeita, pois toda a criação geme e agoniza até agora como se sofresse dores de parto. O mau mordomo deixou de cumprir o mandado cultural por excelência. Mas apesar disto, ainda é possível encontrar a honestidade, o amor e a alegria no mundo. Deus não abandona a obra de suas mãos; algo de bondade original da criação ainda pode ser visto. A essa prova da influência restrigente de Deus sobre o pecado, Calvino chama de Graça geral, outros teólogos de Graça comum. Mas isso é tema para outro artigo.

¹⁰⁰ Romanos 8.20 - 22

4. A CONDUTADO HOMEM

O homem pratica atos: de vontade e de conhecimento. O ato de vontade é o que se dirige ao objeto alterando-o e o ato de conhecimento é o que se limita a fornecer dados ao observador, sem alterar o objeto (ZAFFARONI, 1999). A conduta que deve ser considerada humana para os efeitos desta pesquisa é o ato de vontade, pois este é que modifica o mundo, que transforma.

No escólio de Goheen (2016, p. 68), homens e mulheres foram criados por Deus com a capacidade de escolha. A convivência social é um dos meios de atuação do homem com a possibilidade de escolher não obedecer em sua resposta livre. É oportuno observar que nós temos e mantemos, também, uma relação social unilateral: O arrependimento por exemplo, além de condição para a efetivação do perdão divino, (e aqui abro uma discussão no que se refere a João 8.11 se Jesus teria perdoado sem o efetivo arrependimento da mulher adúltera) é uma forma de relação social unilateral por excelência, pois é uma convivência do homem com ele mesmo e o primeiro passo para a reforma moral para implementarem a ordem divina em situações históricas e culturais específicas.

O homem evolui em sabedoria (aqui deixo evidente que a evolução a que me refiro é o conhecimento de Deus) e quanto maior o saber, maior a responsabilidade e é exatamente a responsabilidade que condiciona o saber e o reconhecimento da parcialidade de todo o conhecimento. O homem pratica atos de vontade, alterando uma situação ou um objeto, através de atos do conhecimento, que não altera o mundo, sendo este, criação perfeita da maldade humana. A vontade ou a capacidade de escolha é um aspecto importante da imagem de Deus em nós e o conhecimento é o grau de decisão ou evolução do homem (o conhecimento de Deus).

A sua vontade está ligada e será determinada pelo seu conhecimento. Não há pecado sem um ato de vontade. O pecado não é algo distinto da conduta. Voluntário é o querer ativo, o querer que muda algo. A vontade sempre tem um conteúdo, que é uma finalidade. Para que haja conduta basta que haja vontade. (ZAFFARONI, 1999) Portanto, a conduta humana é o primeiro elemento a ser analisado para se saber se há pecado. Não existindo conduta humana (que terá que ser voluntária posto que conduta involuntária não será considerado conduta humana) não

existirá pecado. Mas existindo conduta humana temos que continuar analisando os demais elementos do conceito analítico do pecado: Uma conduta humana volitiva, anticristã e culpável.

5. A CONDUTA HUMANA ANTICRISTÃ

Devemos ter em mente que uma conduta anticristã é uma conduta contrária ao amor de Cristo e não surge de uma ordem ou imposição de Deus, mas é uma característica que tem uma conduta de ser contrária às consequências da conversão genuína. Aqui recorreremos a Paulo quando minudencia o que é uma conduta humana Cristã. A obediência cristã pela fé na graça futura nos leva a praticar condutas cristãs, ou seja, conduta baseadas no amor ou pelo amor. Segundo Piper (2009, p. 44) “a obediência Cristã é chamada obra de fé”. O Cristão deve agir sendo capaz de transbordar do amor da generosidade e em todos os seus atos o amor deve se materializar. Piper nos dá a chave para o amor:

A chave para o amor e a generosidade não é olhar primordialmente para a graça passada e para tudo que Deus fez por você – por mais precioso e indispensável que isso seja. A chave é voltar-se da glória e das garantias da graça passada e depositar a fé firmemente na graça futura (PIPER, 2009, p. 73).

Uma conduta humana anticristã não observa as regras do amor que devem seguir o cristão pela fé na graça futura. Devemos recordar as confissões reformadas que dizem que a fé justificadora não está somente acompanhada de boas obras, mas é também, de alguma forma, a causa instrumental dessas obras.

Ora, sendo a conduta humana e anticristã, e aqui chamaremos tal complexidade de injusto moral, ainda não estaremos diante de um pecado. Nos resta analisarmos o terceiro elemento do pecado, qual seja: a culpabilidade. Evidente que, sendo a conduta Cristã (no contexto aqui enfatizado) não estaríamos diante de um pecado.

6. A CULPABILIDADE

Pois bem, cabe-nos analisar se o autor daquele injusto moral, poderia agir livremente de outra forma ou praticar uma outra conduta. Chegamos ao conceito menos debatido na teoria do pecado. Até aqui a voluntariedade esteve presente, mas na culpabilidade a enfrentaremos de forma mais contundente. A culpabilidade é a reprovabilidade ao autor. O que lhe é reprovado? A sua conduta voluntária e contrária ao amor. Porque se lhe reprova? Porque não se motivou no amor. Porque se lhe reprova não haver se motivado no amor? Porque lhe era exigível que se motivasse no amor, pois que é um cristão.

Assim, se um cristão com uma certa proximidade com Deus furta, sem que ninguém o obrigue a isto ou o ameace e sem estar mentalmente enfermo, dizemos que este sujeito podia motivar-se no amor que proíbe furta, e que lhe era exigível que no amor se motivasse, porque nada o impedia. Por esta razão sua conduta é reprovável e é culpável perante a lei de Deus. Estamos diante do pecado.

Zaffaroni analisa Aristóteles e a culpabilidade pela conduta de vida nos seguintes termos:

Para Aristóteles, a personalidade que se afasta da virtude escolhe a si mesma. Segundo ele, o homem que se afasta da virtude, vai caindo numa vertente de vício que em determinado momento já não lhe deixa qualquer liberdade para ser virtuoso, porque com seus atos anteriores, procedeu como aquele que joga uma pera e depois não é capaz de detê-la. (Zaffaroni, 1999 p. 609)

Mas, quais os requisitos da culpabilidade? Em quais situações a conduta contrária ao amor não é reprovável, portanto não será pecado?

São requisitos gerais da reprovabilidade, que tenha sido exigível do sujeito a possibilidade de compreender a reprovabilidade de sua conduta e que as circunstâncias em que se agiu não lhe tenha reduzido o âmbito de autodeterminação além de um limite mínimo e a possibilidade de agir ou motivar a sua ação

no amor encontre-se acima do limite mínimo de exigibilidade. Explico: o sujeito pode agir voluntariamente e praticar uma ação contrária ao amor, por falta de capacidade psíquica suficiente para entender a desprovisão de amor de sua conduta ou porque se encontra em um estado de erro acerca da proibição da sua conduta. Zaffaroni (2009, p. 613) diz que igualmente, “o umbral mínimo de exigibilidade não se alcança quando o autor encontra-se em uma situação de necessidade exculpante”.

Pois bem, vamos entender através de exemplos: Você leitor tem a sua casa invadida por um assassino que com a arma em punho ameaça estuprar a sua filha menor, você imediatamente reage e mata o agressor. Apesar de ter cometido uma conduta voluntária e contrária ao amor, não teria agido em pecado pois que sua conduta não é culpável (observe que de acordo com a Teoria do crime, no direito penal, você teria agido em legítima defesa de terceiros e não seria crime a sua conduta). Analisando a mesma conduta sob a ótica da teoria do pecado, a conduta não seria considerada pecado, pois você não tinha possibilidade de agir de forma diversa e, portanto, não teria culpa, assim não satisfazendo o terceiro elemento do conceito analítico de pecado, apesar de ter sido uma conduta humana voluntária e anticristã.

Outro exemplo seria o caso de um louco matar alguém. Ele agiria voluntariamente e praticaria uma conduta contrária ao amor, mas não teria culpabilidade, pois não entenderia o caráter pecaminoso da sua conduta, portanto não estaria em pecado.

Pois bem, concluímos que para que uma conduta humana ser considerada pecado, necessário será que satisfaça os três elementos do conceito analítico de pecado: Uma conduta humana voluntária, anticristã e culpável.

Nos resta analisarmos de forma não minudente as consequências do pecado, o que faremos a seguir.

7. OS VÍCIOS

O vício é um ato de vontade, uma conduta livre que causa um mal, causa sofrimento ao próprio viciado, anticristã, pois é contrária ao amor e que o viciado tem a possibilidade livre de atuar de outra maneira, portanto é um pecado. O vício permite uma luta interior no espírito, dele com ele mesmo. Ora, analisando-se o

caso, aplicando-se o grau de conhecimento de Deus do viciado, a pena é tanto maior quanto maior essa proximidade, o pecador tem vergonha da sua conduta em proporções diretas ao seu desenvolvimento (e aqui minudencio que desenvolvimento moral é a proximidade maior ou menor de Deus). O arrependimento aqui não é o primeiro passo para o refazimento do pecador, e sim, quando associado a determinação em mudar, a força, a fé. O poder transformador da fé na graça futura possui a satisfação libertadora que a graça futura mantém no coração. (PIPER, 2009) No vício, a tríade, arrependimento, expiação e reparação são analisados sob enfoque diferentes, em verdade, primeiro se busca a cura através da vontade incondicional de mudar, é o arrependimento fundado na fé, depois busca-se o fortalecimento para o enfrentamento do vício, aqui temos a expiação, a abstinência do vício, e em um terceiro momento convive-se em meio a viciados para reparar os seus erros, os seus vícios. O vício é o pecado pela não observação dos deveres de conduta do homem e traz como pena sublime, habitar na terra de Node¹⁰¹, que é um lugar longe da presença de Deus.

8. O PECADO POR OMISSÃO

A omissão é uma conduta ativa que consiste em não fazer o que se teria a obrigação de fazer. Logo, a omissão em si mesma não existe, pois somente a omissão de uma ação determinada pela lei do amor configurará a essência da omissão. Configura-se pecado por omissão quando o Cristão não faz o que pode e deve fazer, que lhe é moralmente cobrado. Logo, o pecado por omissão consiste sempre na omissão de uma determinada ação que se tinha a obrigação de realizar e que podia fazê-lo. John Piper (2009, p.14) afirma que “a fé justificadora sempre está acompanhada de boas obras e também é a causa instrumental dessas obras”. Não fazer o bem que se poderia fazer é o resultado de uma omissão. Se toda omissão é uma fonte de sofrimento, o homem deve sofrer não apenas por todo o mal que fez, mas por todo o bem que poderia fazer, e não fez.

¹⁰¹ Gênesis 4.16

9. A PENA

Como formular uma teoria da pena para o pecado? Bavinck (2012, p. 174) enumera as punições que Deus ordenou para o pecado nesta vida, quais sejam: “culpa, corrupção, sofrimento, morte e domínio de satanás”. Evidente que neste artigo, não estudaremos os tipos de pena para o pecado, o que se evidencia pela sua natureza. Vamos focar apenas no sofrimento e morte.

E você receberá o castigo de sua idolatria. Assim inicia Goheen (2016, p. 83) quando analisa a consequência do pecado, que embora seja primordialmente uma ofensa contra Deus, também é uma ofensa contra a criação. Todo pecado está ligado a uma pena, a uma consequência deplorável, a um sofrimento e, portanto, carrega consigo o seu próprio castigo. O inferno, pois é a soma desses pecados, dessas imperfeições. Na terra, o homem mortal, ao cometer um delito, àquela sua conduta se está previsto uma pena, que poderá ser minorada se for observado que para aquela conduta existem atenuantes a serem observadas ou causas de diminuição de pena. No plano de Deus, cada pecado carrega consigo o seu próprio castigo, e sendo a justiça de Deus infinita, os sofrimentos são atenuados pela ação do bem, por toda qualidade adquirida, não há uma única boa ação, um único bom movimento da alma, o mais leve mérito que seja perdido. Toda pena é temporária, no mundo dos homens, o limite da pena está previsto em seus códigos, e para Deus, o limite está subordinado ao arrependimento e a uma ação, sendo esta, seguir Jesus e à restauração de toda boa obra da criação, que depende da vontade inicial. Tal é a lei da justiça Divina: a cada um segundo suas decisões.

Portanto, mesmo após cometer um pecado, o homem está sujeito a um juízo de Deus e sofrerá a consequência da sua ação de acordo com a análise minudente de cada caso, levando-se em consideração vários fatores que poderá levar a uma atenuação nas consequências do ato.

10. O PERDÃO, A ATENUANTE POR EXCELÊNCIA

O perdão é uma medida que está ligada diretamente à ofensa. O perdão por ser um ato extremo de amor, atenua a pena

do pecador. A expiação, por ser uma das fases da aplicação da pena, varia segundo a natureza e a gravidade da falta, do pecado, o mesmo pecado, assim, pode dar lugar a expiações diferentes, segundo as circunstâncias atenuantes ou agravantes, consideradas em cada caso. Evidentemente que perdoar é o desmontar do ódio, é a atenuante por excelência. Em verdade, não é o ato de esquecer a ofensa, é não ver a ofensa. É amar o pecador pois a fé atua pelo amor¹⁰².

11. O ARREPENDIMENTO

O arrependimento, que é um ato de vontade livre, é condição para a salvação e conduz a restauração. No Evangelho de Mateus, João Batista batiza com água para arrependimento¹⁰³. Observe-se que não é causa atenuante do pecado, pois a causa atenuante é levada em consideração para a aplicação da pena, e o arrependimento é observado como causa posterior a aplicação da pena já na fase da execução. Apenas o arrependimento com Cristo pode anular o efeito do pecado, ou da pena. Ocorre que o arrependimento leva à restauração de forma irrefragável. A restauração, que é a aplicação da pena de forma direita, consiste nos sofrimentos físicos e morais. É evidente que as causas e os efeitos do pecado se direcionam para além da expiação. A necessidade da restauração é um princípio de moral e que está latente no homem e exsuge do arrependimento e se fundamenta na graça futura. As promessas condicionais da graça ou graça futura estão entretecidas em todo o ensino do Novo Testamento acerca de como devemos viver a vida cristã (PIPER, 2009) mas também aqui temos um tema para outros estudos.

A restauração tem o efeito contrário à ação má, portanto a reparação é a boa ação, é o desfazer o mal, é o bem por excelência. A reparação, é na linguagem sagrada, a salvação, só é realmente importante para aqueles que desejam salvar-se para aqueles que desejam a reparação, e só desejam a reparação aqueles que se arrependeram, em sendo assim, o arrependimento é o início da salvação, o início da reparação. Cessada a febre da

¹⁰² *Gálatas 5,6*

¹⁰³ *Mateus 3,11*

loucura e da rebelião, o culpado volve ao remorso e à penitência. Aqui relembro o pecado de Davi quando comete adultério com Bate-Sabe e depois trama o assassinato de seu marido. Mas Natã, o Profeta, fica sabendo dessas coisas e confronta Davi por meio de uma parábola (2 Sm. 11-12). A história convence Davi de seu pecado. Ele chora por sua culpa diante de Deus, se arrepende e é perdoado. Mas segundo suas ações têm consequências trágicas. O filho concebido da união adúltera de Davi com Bate-Seba morre. Estupro, assassinato e rebeldia irrompem na própria família estendida de Davi. Finalmente o juízo divino sobre Davi atinge o seu ápice com a morte do filho amado de Davi, Absalão, que tentou tomar para si o trono de Israel. (GOHEEN, 2017)

Embora a diversidade das penas seja infinita, pois infinitos são os atos, estas são inerentes ao ato do pecado. A prisão do homem por um certo tempo, é medida extrema, mas necessária, para fazer cessar a sua maldade por um período de tempo necessário ao refazimento de suas vítimas, quando estas buscam se desfazer das suas imperfeições por efeito de sua vontade. Evidentemente estas prisões não permitem ao homem pecador a sua salvação, é um período de suspensão e não de interrupção da maldade inerente ao pecador infeliz. Para Bavinck (2012) na punição do pecado, o sofrimento serve não somente como punição, mas também como julgamento, como castigo e como educação.

A justiça humana quando aplica a pena ao homem culpado, analisa as circunstâncias judiciais que se deu o crime, isto é a culpabilidade, os antecedentes, a conduta social, à personalidade do agente, aos motivos, às circunstâncias e consequências do crime, bem como ao comportamento da vítima, e então, aplica uma pena que serve de base para, levando-se em consideração possíveis atenuantes e agravantes e causas especiais de aumento e de diminuição de pena, que estão previstas para cada crime, chegar-se a uma pena definitiva. Mede o crime pelo próprio crime, atinge indistintamente, sem perquerir sobre a educação do homem, o seu conhecimento, o seu desenvolvimento moral. Para a justiça divina, a graça atinge a todos em forma de graça comum e a cada um em particular em forma de graça salvífica como as causas de aumento e de diminuição de pena correspondentes ao grau de arrependimento dos seres às quais são infligidas as penas. A quem muito foi dado muito será cobrado.

12. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, dois aspectos devem ser ressaltados: Primeiramente que o pecado é um ato de conduta humana que contraria o dever de amar do cristão e que ele, de acordo com a sua vontade livre, poderia agir de outra forma. Em segundo lugar, deve-se destacar que mesmo uma conduta sendo considerada pecado, sob ela incidem atenuantes verificáveis na revelação divina e que o perdão é a atenuante por excelência.

Para os cristãos, não são mais as trevas que os castigam, mas a acuidade da luz espiritual que atravessa a inteligência e o faz sentir a angústia da sua falta. A luz que tortura o cristão culpado é a luz do desenvolvimento da sua santificação. A dor moral é a forma maior de expurgar o pecado na concepção aqui conceituado. Existirá para o homem, execução de pena maior que a dor? Existem várias formas de dor, e sem dúvidas a que mais calcifica o sofrimento, é a dor da separação. A separação para os que se amam é excelência da dor. É a dor suprema. Porquanto, todos trazemos uma culpa de um pecado anterior. Na verdade, a falta de conhecimento (ausência de Deus) nos conduz ao mal. À medida em que vamos adquirindo sabedoria (conhecimento de Deus) sofreremos menos. A dor suprema a cada dia é aliviada pelo conhecimento de Deus. A conclusão a que chegamos é que sofreremos mais quanto mais formos ignorantes, carentes de Deus. A sabedoria é o conhecimento elevado ao mais alto nível de moralidade é o êxtase do conhecimento de Deus. Eis o engano dos homens que teimam em colocar em lugares distintos e estanques o conhecimento e a moral, como asas para o vôo supremo. Em verdade, apenas uma asa é que desenha um anjo. A asa do conhecimento de Deus. A dor, é a eternização da ignorância. É necessário um esclarecimento. A dor e a tristeza são coisas distintas. O sublime às vezes verte uma lágrima, a Bíblia nos revela que Jesus chorou. A lágrima purifica a dor do seu semelhante, do seu irmão, do seu povo. A morte deixará de ser uma dor extrema com a nossa proximidade de Deus, com o desenvolvimento da nossa sabedoria, pois que nesta situação não estaremos mais a errar, a pecar, a agir de encontro ao amor, e não traremos mais a punição em nossos atos. Aqui relembro a Nova Jerusalém, que também não comporta um estudo neste artigo. Por derradeiro, cabe aqui a reflexão de que a morte espiritual impede o homem de ver o sobrenatural e Jesus veio para que o homem tenha vida e tenham em abundância.

Fica assim o desafio para o Cristão quando descobre que a vida espiritual tem dimensões individuais e corpóreas: que mantenham em mente que a estrada conducente à vida é a estrada do amor, e o pecado, sendo um caminho, não deve ser percorrido pelo Cristão. Sendo o perdão uma atenuante por excelência, deve ser praticado, notadamente para aliviar o sofrimento alheio por condutas que se enquadram no conceito analítico de pecado.

REFERÊNCIAS

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada**. v. 3, São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. 4ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BIÉLER, André. **O pensamento Econômico e Social de Calvino**. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

PIPER, John. **O Poder purificador de se viver pela fé na graça futura**. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

GOHEEN, Michael W; BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à Cosmovisão Cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova. 2016.

GOHEEN, Michael W; BARTHOLOMEW, Craig G. **O Drama das Escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

THOMPSON, F. Charles. **Bíblia Thompson: tradução João Ferreira de Almeida**. São Paulo: Editora Vida, 2014.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de Direito Penal Brasileiro: Parte Geral**. 2ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

THE CHARISMATIC & THE SOCIAL PROPHETIC MINISTRY IN THE LIFE OF THE PROPHET ELISHA

O MINISTÉRIO PROFÉTICO CARISMÁTICO E
SOCIAL NA VIDA DO PROFETA ELISEU

Fábio Barreto Motta¹⁰⁴

¹⁰⁴ Master in Christian Studies (Regent College). Bachelor in Theology (Betel Brasileiro).
Pastor at the Presbyterian Church of Anápolis/Goías. Email: fabiobmotta@yahoo.com.br

ABSTRACT

This article is an attempt of integrating the charismatic and the social prophetic ministry approaches because there is a strong tension between the “spiritual” Christian and the “socially committed” Christian. Is it possible to integrate these two traditions and currents? In which sense is the gospel the message of spiritual revelation and social transformation? Here in this article I propose to analyze the life and ministry of Elisha in order to show how this prophet exhibits social prophetic and charismatic prophetic approaches and how he integrated these two traditions in his life and ministry. To help me in the analyses of Elisha’s life and ministry, I introduce the word of a Protestant, Jacques Ellul, very well known French scholar. I also would like to mention two recognized Catholic voices: one Charismatic, Cardinal Léon-Joseph Suenens, Belgian, and the connection to the relationship between the Catholic Church and the Charismatic Renewal Movement, and the other, Don Helder Câmara, a face of the Social Prophetic current who worked for many years as Archbishop of Olinda, in Brazil. They created a dialogue between these two currents in order to integrate them in a more faithful demonstration of the gospel of Jesus Christ.

KEYWORDS

Charismatic Ministry. Social Ministry. Prophet Elisha.

RESUMO

Este artigo é uma tentativa de integrar as abordagens dos ministérios carismático e social porque existe uma forte tensão entre o Cristão “espiritual” e o Cristão “socialmente comprometido”. É possível integrar estas duas tradições e correntes? De que maneira é o evangelho a mensagem da revelação espiritual e da transformação social? Aqui neste artigo eu proponho analisar a vida e ministério de Eliseu para mostrar como este profeta exhibe abordagens integradas destas duas tradições na sua vida e ministério. A ajudar-me na análise da vida e ministério de Eliseu venho introduzir a palavra de um Protestante, Jacques Ellul, bem conhecido acadêmico Francês. Eu também gostaria de mencionar duas reconhecidas vozes Católicas: uma Carismática, o Cardeal Léon-Joseph Suenens, Belga, e a conexão para o relacionamento entre a Igreja Católica e o

Movimento de Renovação Carismática, e o outro, Don Helder Câmara, a face da corrente Profética Social que trabalhou por muitos anos como Arcebispo de Olinda, no Brasil. Eles criaram um diálogo entre essas duas correntes para integrá-las numa mais fiel demonstração do evangelho de Jesus Cristo.

PALAVRAS-CHAVE

Ministério Carismático. Ministério Social. Profeta Eliseu.

1. INTRODUCTION

It is important to know the Brazilian evangelical context in order to understand my proposal. The Brazilian Evangelical Church has great difficulty in examining itself, because it is quite enthusiastic about its own growth. Unfortunately, most of the evangelical churches preach a shallow and utilitarian gospel. It is a gospel of results, where what is least interesting is the meaning of conversion. Today we have a pragmatic church, where fitting in or getting results is more important than being right. Today, the parameter of God's blessing is prosperity; radio programs do not exist so that the gospel is preached, but so that the Brazilian people listen "to the vision that God gave to us."¹⁰⁵ It's a spirituality completely dissociated with life.

Also, it is important to point out that the biggest crisis in the Brazilian church is its lack of integrity. We have "much power" and not many ethics, to which Peter Kusmic said during the Lausanne II Conference in Manila in 1989, "Charisma without Character is Catastrophe." Many evangelicals of the integral and holistic approach have raised the question for years, "why the ethical churches do not grow and the non-ethical churches grow?"¹⁰⁶

At the same time there is "a new movement" in some churches that is pointing towards a more lively spirituality. These churches are recognizing their need to leave behind techniques, and to have a relationship with God without having in mind

¹⁰⁵ *This is the most common statement said by many of these leaders of the Prosperity Theology.*

¹⁰⁶ *This has been one kind of question that has been asked in some leadership Conferences in Brazil, particularly by the historical churches and some non-denominational organizations.*

practical outcomes. It is time for a new relationship with God, a more human biblical approach, and new spiritual values with affection and kindness towards the Lord. There is a reclaiming of “the spirituality of the heart”, including a Christianity with more affection for the Triune God.

Also, there is a strong renewed and charismatic movement that has grown a lot lately but without much consciousness that “the prophetic stance must come from a place of intimacy with God, Father, Son and Holy Spirit.”¹⁰⁷

However, I haven’t seen any movement that has tried to integrate the charismatic and the social prophetic ministry. On the contrary, there is a strong tension between these two approaches. The tension between the “spiritual” Christian and the “socially committed” Christian has been a strong one since I was part of the youth department of my church in the North-East area of Brazil some 35 years ago and which still continues nowadays.

Some questions had and have arisen amongst the social prophetic about the charismatic people, because charismatic Christians were perceived to be either politically indifferent or conservative (and therefore silent supporters of a given status quo): Should we reject the charismatic tradition as a current that might foster social stagnation? Aren’t the charismatic alienated people? Aren’t they completely blind to the needs of the marginalized and exploited? Is prayer a desertion of responsibility or, on the contrary, an urge to serve God in the very heart of the world? On the other hand, the charismatic people asked these questions about the social prophetic people: Aren’t they completely alienated about the spiritual life? Why are they only concerned in doing good deeds and yet they forget to be full of the Holy Spirit? Why are they such “carnal” people?

How can we solve this tension? Is it possible to integrate these two traditions and currents? In which sense is the gospel the message of religious revelation and social transformation? Here in this paper I propose to analyze the life and ministry of Elisha in order to show how this prophet exhibits social prophetic and

¹⁰⁷ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society*, in 02/18/2006.

charismatic prophetic approaches and how he integrated these two traditions in his life and ministry.

To help me in the analyses of Elisha's life and ministry, I introduce the word of a Protestant, Jacques Ellul, very well known French scholar, who wrote about Elisha in his book *The Politics of God & The Politics of Man*.

I also would like to mention two recognized Catholic voices: one charismatic, Cardinal Léon-Joseph Suenens, Belgian, and the connection to the relationship between the Catholic Church and the Charismatic Renewal Movement, and the other, Don Helder Camara, a face of the Social Prophetic current who worked for many years as Archbishop of Olinda, in Brazil. They created a dialogue between these two currents in order to integrate them in a more faithful demonstration of the gospel of Jesus Christ in the small book called *Charismatic Renewal and Social Action: A Dialogue*. Afterwards, I will conclude with a proposal for the integration of these two currents.

2. ELISHA'S CALLING - 1 Kings 19:16-21

Elisha was a prophet of the Northern Kingdom of Israel. He was active for a period of some 50 years (c. 850-800 BC) during the reigns of Joram, Jehu, Jehoahaz, and Jehoash (Joash). Elisha was the successor and disciple of Elijah. However, unlike Elijah who lived in caves in the desert, Elisha stayed in the cities (2 Kings 6:13, 19, and 32). (ELLISON, 1969, p. 43)

Elisha was a farmer who lived with his parents at Abel-meholah (location uncertain; 1 Kings 19:16-21). He was plowing with 12 pairs of oxen when Elijah met him; it has been suggested that his father was a wealthy landowner. Elisha was bald (2 Kings 2:23) and carried a staff, which was common to rural residents and aided travel in the rugged hills of Palestine (2 Kings 4:29).

Elisha's call was revealed in a threefold way. It was revealed through the message given Elijah at Mount Horeb, through the mantle thrown on Elisha, and through the ministry of Elisha. God first revealed Elisha's call when He spoke to Elijah on Mount Horeb during a momentous occasion. He said to Elijah, "Elisha the son of Shaphat of Abel-meholah shalt thou anoint to be prophet in thy room" (1 Kings 19:16). In Elisha's day the Word was

revealed through God's prophet and then the prophet revealed it to the people. In Elisha's calling, God first told Elijah who then conveyed the Word to Elisha through the casting on of the mantle.

The mantle revealed the Call. As Elisha was out plowing one day, "Elijah passed by him, and cast his mantle [cape-like cloak] upon him" (v. 19).¹⁰⁸ Such action gave an unmistakable message. It indicated Elisha's appointment to the office of a prophet. Elisha did not ask Elijah what he meant by casting his mantle on him, for he knew very well the meaning of it. "He knew that the mantle was the insignia of the prophetic office and that the casting of the mantle on him was his appointment to the prophetic office."¹⁰⁹

The ministry of Elisha revealed this Call. The performance of Elisha caused others to recognize his calling. As an example, the call of Elisha was evident to the school of the prophets at Jericho. They said, after Elisha came back from seeing Elijah depart to glory in the whirlwind, "The spirit of Elijah doth rest on Elisha" (2 Kings 2:15). Also the woman of Shunem clearly recognized Elisha's call; for she said to her husband regarding Elisha, "I perceive that this is a holy man of God, which passeth by us continually" (2 Kings 4:9). Anyone reading the Scriptural account of Elisha would see so much evidence in Elisha's performance that they would never question his call.

Elisha demonstrated total commitment to the call when he "took a yoke of oxen, and slew them, and boiled their flesh with instruments [harnesses, yokes, etc.] of the oxen" (v. 21). He literally burned his bridges behind him. He made it difficult to return to farming. Elisha had a farewell feast after he was given his call. "He feasts his people to show his gratitude for his call."¹¹⁰ He slew the oxen and "gave unto the people" (v. 21). This feast let others know in a very pronounced way what his calling was. He was not ashamed for others to know even though they might be

¹⁰⁸ Adam Clarke says that "The cloak, was the prophet's peculiar habit; it was probably in imitation of this that the Greek philosophers wore a sort of mantle, that distinguished them from the common people; and by which they were at once as easily known as certain academical characters are by their gowns and square caps. The pallium was as common among the Greeks as the toga was among the Romans. Each of these was so peculiar to those nations, that Palliatus is used to signify a Greek, as Togatus is to signify a Roman."

Adam Clarke, **Commentary on the Bible**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net)

¹⁰⁹ Matthew Henry, **Commentary on the Whole Bible**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net).

¹¹⁰ Albert Barnes. **Notes on the Bible**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net)

unsympathetic and unkind. At a time when Baal was the popular religion, there would be many who would not look kindly upon Elisha's calling.

Then Elisha arose, and "went after Elijah, and ministered unto him" (v. 21). The first responsibility of Elisha was a very humble one. He was simply a servant of Elijah. He "ministered unto him." As an example, he "poured water on the hands of Elijah" (2 Kings 3:11), until the day that Elisha was to take Elijah's place. "Elisha . . . shalt thou anoint to be prophet in thy room" (v. 16). And so when Elijah left for glory via the whirlwind, "The spirit of Elijah doth rest on Elisha." (2 Kings 2:15)

In his ministry, a wealthy woman of Shunem provided him with comfortable guest quarters (2 K 4:8-10). Apparently, he also maintained his own house in Samaria (2 K 6:32; cf. 2:25, 5:3). He often appears in the company of groups of prophets ("the sons of the prophets" 2 K 2:3-15, 4:1, 5:22, 9:1), and he frequented religious centers such as Bethel (2 K 2:23), Gilgal (2:1, 4, 38), and Mount Carmel (2:25, 4:25).

3. HOW ELISHA HEARD, SAW, AND RECEIVED REVELATION FROM YHWH AND HOW GOD SPOKE/REVEALED TO THE PROPHET

Elisha always fascinated me, not only because of his life and miracles, but above all, for his intimacy with God, for being called often "a man of God", and for being the most impressive seer of the Bible, with an extraordinary spiritual accuracy of the spiritual world.

The first clear episode that revealed how Elisha used to hear or receive a revelation and visions from God was shown in the resurrection of the Shunammite widow's son when she goes to look for Elisha to ask for help because her son had died. When she came to meet him, Elisha said to Gehazi that she was in bitter distress, "But the Lord has hidden it from me and has not told me why." (2 Kings 4:27) Elisha seemed surprised. This was not common because ordinarily God revealed everything to him; nothing was hidden from him. This episode shows that even though God used to reveal to Elisha the inner heart condition of the people, He did not do so at this time.

The second episode that revealed how Elisha used to hear or receive a revelation and visions from God was shown in the Gehazi's episode. After healing Naaman, Elisha refused to receive anything from Naaman. But Gehazi took clothing and silver from Naaman. Elisha confronts his personal sin and asked Gehazi where he had been, and Gehazi lied to Elisha saying that he hadn't been anywhere. Then Elisha said to him, "Was not my spirit with you when the man got down from his chariot to meet you?" (2 Kings 5:26). For Matthew Henry this episode reveals that "Had Gehazi yet to learn that prophets had spiritual eyes? Or could he think to hide any thing from a seer, from him with whom the secret of the Lord was?"¹¹¹

The third episode that revealed how Elisha used to hear or receive a revelation and visions from God was shown in the episode of "hide and seek" of the kings of Israel and Aram. Every time the king of Aram wanted to ambush the king of Israel, Elisha said to the king of Israel for not going to such places. The king of Aram felt betrayed but one of his officers told him that there was no betrayal, "But Elisha, the prophet who is in Israel, tells the king of Israel the very words you speak in your bedroom." (2 Kings 6:12). Matthew Henri says that "The work of God's prophets is to give us warning; if, being warned, we do not save ourselves, it is our own fault, and our blood will be upon our own head... Nothing done, said, thought, by any person, in any place, at any time, is out of the reach of God's cognizance."¹¹²

Afterwards, the king of Aram sent his men to capture Elisha. The great lesson of Revelation is the same vision Elisha's servant saw: "And when the servant of the man of God arose early and went out, there was an army, surrounding the city with horses and chariots. His servant said to him, 'Alas, my master! What shall we do?' So he answered, 'Do not fear, for those who are with us are more than those who are with them.' So Elisha prayed, and said, 'Lord, I pray, open his eyes that he may see.'¹¹³ Then the Lord opened the eyes of the young man, and he saw. And behold, the

¹¹¹ Matthew Henry, **Commentary on the Whole Bible**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net).

¹¹² Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net).

¹¹³ For Keil & Delitzsch the "Opening the eyes was translation into the ecstatic state of clairvoyance, in which an insight into the invisible spirit-world was granted him." Keil & Delitzsch, **Commentary on the Old Testament**. Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net).

mountain was full of horses and chariots of fire all around Elisha" (2 Kings 6:15-17).

In this fourth episode it is clear that the way God spoke to Elisha and frequently revealed himself was through a clear vision of the spiritual world. When Elisha's servant saw the troops surrounding the town, he became frightened. Elisha asked God to open his eyes so he could see the forces on their side. God responded by giving Elisha's servant visual revelation. Yes, this episode shows that Elisha was a seer, a person able to see even with open eyes the spiritual world.

The fifth episode that revealed how Elisha used to hear or receive a revelation and visions from God was shown in the episode where God reveals to Elisha that Hazael would become the king of Aram. Hazael was sent by his king Ben-Hadad asking to be healed. Elisha said that he would be healed, but he would in fact die. Afterwards, Elisha stared at Hazael with a fixed gaze and began to weep. When Hazael asked him why he wept, he told him what a great deal of mischief he foresaw that he would do to the Israel of God (2 Kings 8:12), what desolations he would make of their strongholds, and barbarous destruction of their men, women, and children. And Hazael asks how this would be possible? And Elisha said, "The Lord has shown me that you will become king of Aram." (2 Kings 8:13). Yes, God showed Elisha. He could see everything. He was a seer.

All these episodes reveal that Elisha is in the level of the "Prophetic Office" as taught by Mike Bickle. He teaches that there are four levels in the prophetic ministry: 1. Simple Prophetic – which is the level where "a simple prophecy is given when any believer speaks something God has brought to mind. This is usually within the scope of encouragement, comfort and exhortation, as explained in 1 Corinthians 14:3"; 2. Prophetic Gifting – which is the level where believers "regularly receive impressions, dreams, visions or other types of revelation...being in the form of parables and riddles"; 3. Prophetic Ministry – which is the level where "Believers whose gifting has been recognized, nurtured and commissioned for regular ministry in the local church."; 4. Prophetic Office – which is the level where "Believers whose ministry is somewhat like the prophets of the Old Testament...They often minister in signs and wonders and are known to speak 100 percent accurate words from God." (BICKLE, 1996, p. 120) Yes, I

really believe that Elisha was not infallible, because he was a man, but all of his words were 100 percent accurate and came true in the Bible.

4. ELISHA'S MESSAGE

What message did Elisha address, to whom and on behalf of whom? Who were the implied beneficiaries of the message? What image of God would they have perceived through the prophet's advocacy?

In all his addresses Elisha was faithful to obey God's words despite many dangerous situations. But above all, all kings and ordinary people respected him and saw him as a man of God. In all Elisha's actions they perceived an image of God that He is a God of provision, a God that cares, a God of justice, a God that is pasturing His people. Naaman is a perfect example of a person who from the time of his healing saw God as the only and true God in the entire world.

Elisha is the voice of God to Jehu in the "coup d'état" in this time of divine judgment in Israel and also a voice to Hazael in the "coup d'état" in Syria. In all situations Elisha is present. But his message was not only a message of condemnation, but at the same time, a message of hope and consolation.

Elisha addressed messages and made predictions that were completely accomplished. Firstly, he addressed a message of victory to the kings of Israel and Judah regarding the destruction of the king of Moab (2 Kings 3:15-27); secondly, he addressed a message of hope to the king of Israel in 2 Kings 7:1,2, regarding the end of a strong famine in Israel; thirdly, he addressed a message to Jehu anointing him king of Israel and that he was the instrument of God to bring justice against the house of Ahab and Jezebel (2 Kings 9); fourthly, he gives the message to Hazael that he is going to be the king of Syria (2 Kings 8:13).

Elisha was a sign and instrument of God to bring justice and mercy. In my opinion, Ellul brings a wonderful view of Elisha's message that was confounded with his life. Ellul says that,

During the whole of the long life of Elisha Israel is under constant trial. It moves from defeat to

famine and from revolution to massacre. The hand of God is heavy upon it at this time. Chastisement follows chastisement. But it should always be remembered that God does not strike without healing, that he does not condemn without consoling, that he does not judge without the gospel. During these seventy years of testing Elisha is there. Elisha is the visible and active presence of God himself. At every instant he carries consolation for the poor and afflicted. He is the constantly renewed miracle of an incarnate Word. He can grant consolation to the people in every crisis, for he is the sign and proof and witness that God has not abandoned his people. (ELLUL, 1972, p. 90)

5. PROPHET ELISHA AS A MODEL OF INTEGRATION OF THE CHARISMATIC AND THE SOCIAL PROPHETIC TRADITIONS

5.1 THE SOCIAL PROPHETIC APPROACH IN ELISHA

For Jacques Ellul, "The Second Book of Kings is probably the most political of all books of the Bible" (ELLUL, 1972, p. 13) and he sees Elisha with a strong prophetic and political ministry, similar to that of Jesus. Elisha is a prophet of power; his acts and interventions signify the universality and the proximity of the kingdom of God. The kingdom of God has drawn near, completely changes political life like everything else. For Ellul, "When we are told that the kingdom of God is at hand, this has a political sense too, and the political sense is the one which Elisha brings out." (ELLUL, 1972, p. 11)

How did Elisha address the powers? How did he address personal and collective sin? "Like the gospel stories, the accounts of Elijah and Elisha were told in the context of conflict in political-religion, the abuse of royal power, and the disenfranchisement of the peasants." (BRUEGGEMANN, 1990, p. 86) Elisha labored for over 65 years, under six different kings of Israel, from Ahab to Joash. He was fearless in telling the wicked kings the truth and rebuking them for their wickedness.

Elisha's work within Israel involved two areas: personal and political. As a man easily accessible to the people, he frequently interceded in the ordinary events of life that bring anguish and crisis. The purification of a vital spring (2 K 2:19-22), the raising of the Shunammite widow's only son (2 K 4:18-37), the provision of an antidote for the poisonous stew (2 K 4:38-41), the healing of Namaan's leprosy (2 K 5:1-19; cf. Luke 4:27), and the recovery of a borrowed axe head (6:1-7), demonstrate Elisha's ministry on a personal level. But these stories within the larger context also show the power of God over all aspects of nature, an indirect challenge to the worship of Baal. Similarly, the increase of the widow's oil (2 K 4:1-7), the multiplication of grain (2 K 4:42-44), and the restoration of the Shunammite's land (2 K 8:1-6) demonstrate God's power in the economic and social spheres.

But Elisha's greatest work was what we would call a political level (although from a biblical, political and religious perspective they were not different categories). In accepting the hairy mantle of Elijah, Elisha also accepted the commission of Elijah. As his master had been deeply involved in the politics of his day so Elisha went on to complete the tasks assigned to Elijah (1 K 19:15-16, 2 K 8:7-15, 9:1-10). He became constantly involved in the affairs of the nation. He provided water to a thirsty army (2 K 3:4-20), was instrumental in routing the Moabites (3:21-27), warned the kings of enemy plans more than once (6:8-12), helped avert disaster at the hands of the Syrians (6:13-7:23), was involved in the overthrow of Ben-Hadad of Damascus (8:7-15) and Jehu of Israel (9:1-36), and from his deathbed prophesied Joash's defeat of the Syrians (13:14-19).

While Elisha was often termed a patriot, like Elijah, much of his political involvement was directed at bringing the apostate monarchy and nation back to recognition of God's sovereignty in the world and a demonstration that every facet of life is subject to God's control. Also, Elisha demonstrates the sovereignty and power of God at work in spite of the political scheming and the personal crises of a nation, and in spite of the adulteration of commitment to God by the influence of Canaanite Baal worship.

Social Prophetic is about speaking the truth before the powers on behalf of the marginalized. Bob Ekblad says that,

One of the roles of the prophets is to name the power, name the principality... All the negative

words of Biblical prophets and Jesus are addressed to those in power, civil power, and religious power. Comforting words are addressed to the oppressed, the outcast, the tax collectors and sinners. It's the underdogs who receive the words of comfort and grace...A prophet needs to have lived in solidarity with the poor and the homeless, the marginalized. Prophetic person needs to be a friend of sinners.¹¹⁴

6. THE CHARISMATIC APPROACH IN ELISHA

Elisha was greatly respected by the people of Israel. He was strong in the spirit and in the faith, and he also had a gift for seeing the future. His actions, notably using his staff as an instrument of activity (2 K 4:29; cf. Exod. 4:2-5) and using music to induce a prophetic trance or state (2 K 3:15; cf. 1 Sam 10:5-7), recall an older era of prophets represented by Moses and Samuel. He is remembered in the biblical stories as a man of wisdom and a worker of miracles, both on behalf of his nation in times of crisis and in the lives of individuals in time of need. (ELLISON, 1969, p. 44)

In the succession of Elijah, when Elisha asked to inherit a double portion of Elijah's spirit, it is written in the translation of the Portuguese Bible in the New International Version that Elisha asked the following: "Faze (Hace) de mim o principal herdeiro de teu espírito profético" (2 Kings 2:9); and then, the company of the prophets from Jericho said that "The spirit of Elijah is resting on Elisha." (2 Kings 2:15), but in the Portuguese version it is repeated again: "O espírito profético de Elias repousa sobre Eliseu." So, the sense that Elisha is the heir of the prophetic ministry of Elijah is much clearer in the Portuguese translation than in the English one.

During his life, prophetic brotherhoods in the kingdom of Israel thrived more than ever before or after him. Among his most glorious miracles was the resurrection of a young man, turning fresh the salty waters of a spring in Jericho, and healing Naaman, a Syrian military commander, from leprosy. Mark Stibbe sees Elisha

¹¹⁴ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society*, in 02/18/2006.

as an Old Testament prototype of the combination of prophecy and healing in evangelism. (STIBBE, 2004, p. 143)

Also, he says that in Naaman's healing, Elisha exercised great wisdom because he didn't want Naaman to think that he was responsible for what was about to happen. He wanted Naaman to know that it was God who was going to heal Naaman. (STIBBE, 2004, p. 146) In his opinion,

Elisha operates not only prophetically but also in faith for healing. He knows what God wants for this general, even though he is a pagan and an enemy of Israel. With a mind unclouded by prejudice, Elisha sees what God is doing and sends the general to wash in the river Jordan where he is completely healed. This leads Naaman to acknowledge that there is only one God, the God of Israel. (STIBBE, 2004, p. 147-148)

For Ellul in the healing of Naaman,

The text does not tell us that Elisha corrects or condemns Naaman, nor that he gives him a lesson in theology. Naaman still entertains the ideas of his age, but he bends and subjugates them in the presence of the true God. It is to serve this true God that he acts in a way that seems ridiculous to us. It is in order to love exclusively, to make a rigorous demarcation, to affirm his break publicly, that, adopting the manners and ideas and customs of his day, he uses them to show that his God is not the same as that of others. Thus the very absurdity of his act is pleasing to God. (ELLUL, 1972, p. 36)

Mike Bickle says that in general God "offends the mind to reveal the heart" and the case of Naaman is an example of this aspect. He says that God's "Dealing with Naaman's stumbling block of pride was the first and essential step to his healing, which he received when he was humbly obedient to Elisha's words." (BICKLE, 1996, p. 69)

Besides, the prophet Elisha secured numerous victories for the kings of Israel by his wisdom and ability to see the future. Elisha died a very old man in the city of Samaria during the reign of king Joash (Ch. 2-13). Even after his death a miracle happened. In 2 Kings 13:20, 21 it is said that "Once while some Israelites were burying a man, suddenly they saw a band of raiders; so, they threw the man's body into Elisha's tomb. When the body touched Elisha's bones, the man came to life and stood up on his feet." Yes, Elisha's life was a life full of divine surprises.

7. SIMILAR FEATURES OF ELISHA'S CHARISMATIC AND SOCIAL PROPHETIC APPROACHES IN THE NEW TESTAMENT

In his writings Jacques Ellul recognizes Elisha as "a type of Jesus Christ, the more so as Elijah describes him in the same way as John describes Jesus, namely, as the one who is to come. It should also be noted that the names of Jesus and Elisha have the same meaning – God helps, or God has helped" (ELLUL, 1972, p. 10)

Also, he sees Elisha with a strong charismatic ministry full with the Holy Spirit similar to Jesus, what he calls "The explosive presence of the Spirit" because all superabundance of Elisha's miracles "As in the case of Jesus...is simply to indicate the unbounded presence of the Spirit." (ELLUL, 1972, p. 10-11)

It is very interesting how Jacques Ellul says that people tend to look at the miracles of Elisha as pure and simple acts of magic, and tend to dismiss him as a mere wonder-worker, and how we forget that some of the miracles of Jesus also seem to have a magical aspect, for example, the clay mixed to cure the blind man, or the healing of the woman by simply touching the garment of Jesus, and how other miracles performed by Jesus and Elisha were very similar, for example, the multiplication of the loaves in almost exactly the same terms "(Give ye them to eat)"¹¹⁵, and the raising of the son of the Shunammite widow at the very same place where Jesus raised the son of the widow of Nain. In all these proofs, Ellul, concludes, "There is more than chance here." (ELLUL, 1972, p. 10-11)

¹¹⁵ 2 Kings 4:42-44

Richard Horsley & Neil Silberman say that the sudden wave of healings of Jesus was an “unmistakable sign of God’s presence, since the ancient Israelite prophets’ descriptions of the coming Kingdom of God had often told how the People of Israel would be restored to physical health.” (HORSLEY, SILBERMAN, 1997, p. 50) Then, they cite some prophets who also were used by God to bring physical healing or longed for these manifestations, including Elisha in a very wonderful passage of the book:

Isaiah had looked forward to the day when ‘the eyes of the blind shall be opened and the ears of the deaf unstopped; then shall the lame man leap like a hart and the tongue of the dumb sing for joy’ (35:5, 6). Psalm 146 spoke of God’s power to restore sight and heal even the most crippled of bodies (v. 8). And the prophet Elijah, empowered by God, had been able to raise people from the dead (1 Kings 17:17-23) and his protégé Elisha knew how to cure leprosy (2 Kings 5:10-14). (HORSLEY, SILBERMAN, 1997, p. 50)

Also, I can see that the revelation of Gehazi’s sin and heart to Elisha was similar to the revelation Peter received about the sin and heart of Ananias and Sapphira. Matthew Henri says that it was the gift of discernment that was exercised in both episodes when he says, “Now he thought himself sure of it, and applauded his own management of a fraud by which he had imposed, not only upon the prudence of Naaman, but upon Elisha’s spirit of discerning, as Ananias and Sapphira upon the apostles.”¹¹⁶

8. CONTEMPORARY EQUIVALENT ISSUES THAT ELISHA ADDRESSED

Elisha addressed some issues that are very contemporary such as:

1. Our political involvement in the political life. Elisha was closely involved in the political life of his day.

¹¹⁶ Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Electronic Version at [Http://www.esword.net](http://www.esword.net).

2. War and the need for reconciliation. Elisha was a strong voice in the war of Israel against the Aramians in 2 Kings 3, but at the same time he was a voice of reconciliation and forgiveness in 2 Kings 6:20-23. After taking all soldiers of Aram into Samaria, instead of listening to the king of Israel that wanted to kill them all, Elisha said that a feast should be prepared for them and they could return in peace to their land. It is said, that after this gesture "The bands from Aram stopped raiding Israel's territory." (2 Kings 6:23).

3. Elisha addressed the issue of bringing hope in the midst of calamities in 2 Kings 7. All the words that he brings are that God is going to change the horrendous picture of the famine in the besieged Samaria. When there was no food and against all perspectives he said that they would have plenty of food and provision. Yes, hope, "is the refusal to accept the reading of the reality which is the majority opinion...is the decision against despair, against permanent consignment to chaos (Isa 45:18), oppression, barrenness, and exile" (BRUEGGEMANN, 1990, p. 65-66)

4. We need to evangelize through "the prophetic evangelism." As God used to speak and reveal to Elisha the inner hearts of the people, also was the same with Jesus, as Mark Stibbe says: "Jesus had a special knowledge of the human heart. By prophetic revelation he read the lives of everyone he met." (STIBBE, 2004, p. 154)

5. Elisha addressed collective issues, in his talk with political leaders, such as justice, corruption, and personal issues such as debts, hunger, sterility, etc., ordinary issues that are our issues today. Ellul says "Between his actions in relation to Moab and Naaman come the miracle of the oil and that of the raising of the small child. Between the siege of Samaria and the drama of Hazeel comes the act of justice on behalf of the disinherited woman. This close intermingling of the public and the individual is the specific testimony of the prophet Elisha." (ELLUL, 1972, p. 15)

6. We need to preach the mystery of God's sovereignty and human freedom. In 2 Kings God uses a host of concurrent agents to achieve his own end. There is the little girl who speaks with such deep conviction. There is the king of Syria who intervenes with the lofty disdain of power. There is Elisha who remains anonymous and absent, who does not even see Naaman, who encloses himself in the secret and mystery of the will of God. There are the servants

who formulate the common-sense simplicity of the natural man. More and more I am convinced that I don't need to explain how God's sovereignty and human freedom come together. I only know they do. Yes, "We must insist on the complete liberty of God and the mysterious character of history" (ELLUL, 1972, p. 28) because "It is always hard for us to understand to what degree we are incorporated together into Christ by the act and decision of God, so that in God's plan our actions are complementary and necessary to one another." (ELLUL, 1972, p. 78-79)

9. A DIALOGUE BETWEEN THE CHARISMATIC AND SOCIAL TRADITIONS

Cardinal Léon-Joseph Suenens and Don Helder Camara, created a dialogue between the Charismatic and the Social Prophetic currents in order to integrate them in a more faithful demonstration of the gospel of Jesus Christ. Their proposal in the small book called *Charismatic Renewal and Social Action: A Dialogue* is a wonderful demonstration that it is possible to work together and even for a person to live and integrate these two approaches in his/her personal life.

Don Helder Camara says that "The charismatic movement is helping us to be aware of the wonderful realities linked with the Spirit of God – realities which we ourselves, Christians though we are, had practically forgotten." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 75) Also, Cardinal Léon-Joseph Suenens and Don Helder Camara said that there is no contradiction in being a Christian who integrates the Charismatic and the Social Prophetic tradition because this is part of our identity as Christians.

In our view, a Christian who is not charismatic – in the full sense of the word, that is to say, open to the Spirit and docile to his promptings – is a Christian forgetful of his baptism. On the other hand, a Christian who is not 'socially committed' is a truncated Christian who disregards the gospel's commandments. We felt that the simplest way of working together – in musical terms, we might say playing a kind of duet – would be for each of us in turn to explain how he envisages the Christian of our time: at once wholly open to God and totally

dedicated to the service of mankind. (SUENES; CAMARA, 1979, p. 3)

For them, the reason of this conflict is that the so-called "horizontalism tendency" arises, in part, from a legitimate reaction against "a disembodied Christianity of the pietistic type, which is not sufficiently mindful of the gospel's social implications," (SUENES; CAMARA, 1979, p. 8) and the "verticalism tendency" arises as a reaction against "a Christianity without the risen and living Christ." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 9) For Suenens & Camara when we accuse the "spiritual" Christian of pietism and the "socially committed" Christian of materialism, we are, in fact, doing injustice to both. For them, these terms verticalism and horizontalism are not adequate, because "The cross is at once vertical and horizontal." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 9)

Each Christian has to participate actively, according to his personal vocation, in the work of humanizing the world. So, as Christians we need to recognize that "Both the socially prophetic and the personally prophetic (charismatic) need each other. The full life is the inclusion of both."¹¹⁷

Again, Cardinal Suenens says, "We could easily ease the tension between 'charismatic' and 'social' if we understood the depth and the breadth of the Holy Spirit's action, and if the theology of the charismas progressed beyond and corrected certain too narrow and restrictive exegetic interpretations." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 39)

For Suenens & Camara this integration between the Charismatic and Social Prophetic approaches and currents is a question of finding a point of equilibrium and complementarities, because "to be a Christian means to be 'tuned in' to both Jesus Christ and the world's events; to be open to God in one's very openness to the world; to be at once a man of prayer and a man of action." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 9)

¹¹⁷ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society*, in 01/14/2006.

10. CONCLUSION

This has been my personal challenge and this is the proposal I brought here: It is possible to be a believer of the gifts of the Holy Spirit for today, a contemplative, a mystic, in short, a Charismatic person full of the Holy Spirit, and at the same time to live a life of compassion and be an active social prophetic voice in the world. Yes, for Suenens & Camara!

“We are pledged, willingly or otherwise, to welcome the whole of this mystery into our lives: the service of men and the contemplation of God are intimately united. For us, the desertion of the world in the name of God is just as unacceptable as the neglect of God in the name of temporal commitments. The false, disembodied mysticism cannot give way to a political faith that has lost its Christian resonance. What is at stake is our true identity as men and Christians.” (SUENES; CAMARA, 1979, p. 9-10)

No Christian can live in a vacuum, a private world of his/her own. We see Jesus over and over dealing with the immediate needs of the poor, sick and disadvantaged, as well as with those of the rich and advantaged. Yet he did not serve for service sake, or for the psychological need of the people to respond in kind, but for the building of a Kingdom community made up of poor and rich, disadvantaged and advantaged. Yes, “What constitutes the prophet is exact and rigorous proclamation of what God does, of God’s decision, today... The prophet offers a living Word for the present. He offers a Word relevant to the actual situation of men.” (ELLUL, 1972, p. 49)

As Christians, we have to model the manner in which Christ resisted the culture of His day. He worked at transforming the heart condition of the people by serving them, by showing them how to walk together, to know and love each other as brothers and sisters. In order to have relevance in today’s society and in order to have an effective ministry, the Church, specifically its pastors, must learn to understand the way Jesus lived His life and ministry, particularly the way He heard the Father’s voice, because we need to “Hear the voice of God for personal reasons, but also hear the voice of God for society.”¹¹⁸

¹¹⁸ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture*,

The Christian needs the Spirit and his gifts, his charismas, not only for his personal life, but so that he may contribute to the healing of society's ills. Don Helder Camara calls all Christians "to live together the mystery of Pentecost, which was and ever remains a mystery of profound transformation, turning the timorous into courageous apostles, faithful to the point of martyrdom." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 79-80)

Without the Spirit and His charismas there is no church. At the same time, in our ministry of praying for healing and bringing health to people "We have to be careful of seeing Jesus as healing as God. He is healing as a human, not as God."¹¹⁹

Christ is not only "the soul's life," He came to give life to the whole of man. We are not called to a fragmented, but an integrated life, which means to have "an integration of heart and mind, intellect and emotion" as the Puritans believed. (SMITH, 2001, p. 90)

We need to unite both sides: the charismatic and the social prophetic in order to have a holistic vision and life of the gospel. Elisha is the integration of both approaches. Bob Ekblad says that "Elisha is led by Spirit, and he brings together the social prophetic and charismatic prophetic traditions in a way similar to Jesus because a prophet needs to be informed by the Holy Spirit."¹²⁰

Fracis MacNutt makes an appeal and proposal to both sides because many of the conservative Christians have little sense of social injustice, while social justice activists have little understanding of the reality of evil spirits and the value of deliverance:

Why can't we have not an either-or but a both-and situation, believing

1 - that there are demonic, personal powers that control regions, societies, political systems and institutions (including those that influence churches);

Church and Society, in 01/14/2006.

¹¹⁹ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society, in 02/17/2006.*

¹²⁰ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society, in 02/17/2006.*

2 - that there are also evils to which we are blind that influence the same regions, nations and societies, in which our human greed and selfishness become institutionalized and larger than life, beyond the ability of any one individual to reform and, therefore, 'demonic' in the sense of being an evil that has a kind of life of its own. (MACNUTT, 1995, p. 262)

So, from both sides we need to look for an integration of the charismatic and social prophetic in order to live and speak with relevance in our world today, above all, knowing that "Love is the heart of the matter."¹²¹ Yes, even Jacques Ellul says, "Elisha's work is a close intermingling of political action and the individual witness of love." (ELLUL, 1972, 14-15)

If we want to be relevant to our generation today we need to know that "All functions of the church can and should be prophetic voices" (BRUEGGMANN, 1990, 125) and understand the prophets in the Bible and their relevancy in order to bring God's justice, in integrity and power because "The Christian cannot read the Bible and hear what God says through the prophets, who denounced the injustices of their time, without concluding that the prophetic word is still valid for us and our time." (SUENES; CAMARA, 1979, p. 49)

REFERENCES

Barnes, Albert. **Notes on the Bible**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net)

Bickle, Mike. **Growing in the Prophetic**, Lake Mary, FL: Charisma House, 1996.

Brueggemann, Walter. **Prophetic Imagination**, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Clarke, Adam. **Commentary on the Bible**, Electronic Version at [Http://www.esword.net](http://www.esword.net)

¹²¹ Bob Ekblad. Lecture given in the course *Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society*, in 02/18/2006.

Ekblad, Bob. **Lectures given in the course Lift Up Your Voice: Prophetic Ministry In Scripture, Church and Society**, 2006 at Regent College.

Ellison, H. L. **The Prophets of Israel, from Ahijah to Hosea**, Exeter, Eng.: Paternoster Press, 1969.

Ellul, Jacques. **The politics of God and the politics of man**, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972.

Henry, Matthew. **Commentary on the Whole Bible**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net).

Horsley, Richard A. and Silberman, Neil Asher. **The Message and the Kingdom: How Jesus and Paul Ignited A Revolution and Transformed the Ancient World**, New York: Grosset/Putnam, 1997.

Keil & Delitzsch, **Commentary on the Old Testament**, Electronic Version at [Http://www.e-sword.net](http://www.e-sword.net).

MacNutt, Francis. **Deliverance From Evil Spirits: A Practical Manual**, Grand Rapids, Michigan: Chosen Books, 1995.

Smith, Gordon T. Beginning Well, **Christian Conversion and Authentic Transformation**, Downers Grove, Illinois: (Intervarsity Press), 2001.

Stibbe, Mark. **Prophetic Evangelism: When God Speaks to Those who Don't Know Him**, Bletchley, UK: Authentic Media, 2004.

Suenens, Cardinal Léon-Joseph & Camara, Dom Helder. **Charismatic Renewal and Social Action: A Dialogue**, Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1979.