

POLÍTICA E CIDADANIA: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

Nº 14 | Novembro de 2022 | São Paulo - SP

TEOLOGIA SOCIEDADE e

EXPEDIENTE

Editor: Reginaldo von Zuben

Revisão: Dorothy Maia

Conselho Editorial: Reginaldo von Zuben, Marcos Nunes da Silva, Leontino Farias dos Santos, Shrley Maria dos Santos Proença, Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero, Eduardo Galasso Faria.

Presidente da FECP: Assir Pereira

Planejamento Gráfico e Capa: Daniel Vega

Impressão: Potyguara

Tiragem: 1.000 exemplares

Teologia e Sociedade é editada pela Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (FATIPI)
Rua Genebra, 180, Bela Vista – São Paulo/SP
www.fatipi.edu.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
Teologia e Sociedade / Faculdade de Teologia de São Paulo
Vol. 1, nº 14 (2022). São Paulo: Potyguara, 2022.

Anual

ISSN 1806563-5

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade
3. Cidadania. 4. Política. 5. Igreja e sociedade.
CDD 200

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados
são de inteira responsabilidade de seus autores.

ACESSE
www.fatipi.edu.br/teologiaesociedade

SUMÁRIO

EDITORIAL	4
CIDADANIA DIGNA DO EVANGELHO: O TERMO POLITEUESTHE EM FILIPENSES 1.27 <i>Davi Lago</i>	6
O CRISTÃO E A RES PUBLICA: POLÍTICA E ÉTICA EM ROMANOS 13.1-7 <i>Marcelo da Silva Carneiro</i>	20
O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOÃO CALVINO <i>Jefferson Carriello do Carmo</i>	40
EDUARDO CARLOS PEREIRA: CIDADANIA E POLÍTICA <i>Sérgio Gini</i>	68
O BRASIL ATUAL E A RESSIGNIFICAÇÃO PÓS-SECULAR DA FÉ EVANGÉLICA <i>Adilson de Souza Filho</i>	96
CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE MIROSLAV VOLF PARA A TEOLOGIA DAS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E SOCIEDADE NO BRASIL <i>Valdinei Ferreira</i>	118
PAUTAS PARA UMA ÉTICA POLÍTICA <i>Leontino Farias dos Santos</i>	130
NEOLIBERALISMO E CRISTIANISMO: SUBJETIVIDADES E OBVIDADES <i>Esny Cerene Soares</i>	150
EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA: O ESTUDO DE HISTÓRIA <i>Ricardo Bento</i>	166

É com alegria que lançamos mais uma edição da Revista Teologia e Sociedade, a qual tem como tema “Política e cidadania: perspectivas teológicas”. Nosso objetivo é contribuir de alguma forma com a reflexão e a prática cristãs em torno destes dois assuntos presentes em nosso dia a dia e que se revelam desafios enormes à Igreja de Cristo.

Considerando o contexto político brasileiro, há momentos em que a situação é marcada por numerosas tensões e conflitos, tanto no âmbito pessoal e social como no eclesiástico. Exemplo disto, foi a polarização partidária constatada nesta última eleição, acompanhada de inúmeras postagens e intensas reações nas redes sociais. Neste sentido, diversas questões relacionadas à ética e à cidadania se fizeram presentes nas agendas e nos ambientes eclesiásticos, as quais permanecerão nos próximos anos. Outro exemplo se deu pelo fato de muitos pastores, pastoras e autoridades eclesiásticas concorrerem aos cargos eletivos nas diversas instâncias governamentais, além de pastores, pastoras e denominações manifestarem publicamente apoio aos seus respectivos candidatos (tanto para presidente da República, como para senadores, governadores e deputados federais e estaduais).

Diante deste contexto, no ano de 2022, foi realizada a Semana Teológica da FATIPI com o mesmo tema da Revista. A maioria dos artigos desta edição corresponde

às palestras dadas na Semana Teológica, tanto pelos professores da FATIPI como pelos palestrantes convidados: Rev. Davi Lago (pastor auxiliar da Primeira Igreja Batista de São Paulo) e o jornalista Percival de Souza. O Prof. Jefferson Carriello do Carmo colaborou conosco com o envio do artigo referente ao pensamento político de Calvino.

Durante a semana foi explanada a importância da reflexão teológica sobre a política e o exercício da cidadania. A Igreja precisa contribuir com essas discussões, bíblica e teologicamente, exercendo seu papel profético. Temas como ética, cidadania, neoliberalismo, educação e outros precisam fazer parte de nossos estudos e debates, tanto na Faculdade quanto nas Igrejas. A Igreja não pode se atrelar a qualquer ideologia, partido ou governo, mas exercer sua voz profética de denúncia quando a cidadania do povo é aviltada por meio de políticas injustas e de desmandos de governo, seja qual for o partido ou vertente ideológica. Como dizia Martin Luther King: “O que me preocupa não é o grito dos maus, mas o silêncio dos bons”.

Manifestamos nossa gratidão aos autores dos artigos desta publicação, pois sem a colaboração deles não seria possível. Como dissemos, esperamos que esta edição, de alguma forma, colabore com a reflexão e a prática cristãs no sentido de vivermos e testemunharmos o evangelho de Cristo com fidelidade, temor e conscientes da vontade de Deus para sua Igreja no mundo. Nossa gratidão também à Fundação Eduardo Carlos Pereira, Mantenedora da FATIPI, que aprovou a publicação desta Revista.

Soli Deo gloria.

Prof. Reginaldo von Zuben (Diretor)
Prof. Marcos Nunes da Silva (Coordenador)

CIDADANIA DIGNA DO EVANGELHO: O TERMO POLITEUESTHE EM FILIPENSES 1.27

Davi Lago¹

“Não importa o que aconteça, exerçam a sua cidadania de maneira digna do evangelho de Cristo, para que assim, quer eu vá e os veja, quer apenas ouça a seu respeito em minha ausência, fique eu sabendo que vocês permanecem firmes num só espírito, lutando unânimes pela fé evangélica.” (Filipenses 1.27 - NVI).

RESUMO

O objetivo deste breve ensaio é analisar o uso do termo “politeuesthe” em Filipenses 1.27 e suas possíveis implicações para o testemunho cristão no espaço cívico. O contexto de Filipenses 1.27-30 deixa claro que os cris-

1. Davi Lago é coordenador de pesquisa no Laboratório de Política, Comportamento e Mídia (Fundação São Paulo/PUC-SP), professor na Faculdade Teológica Batista de São Paulo e na Faculdade Teológica da Igreja Presbiteriana Independente (curso EAD). Autor de “Ame o seu próximo: a ética radical de Jesus” e “Brasil polifônico: os evangélicos e as estruturas de poder”, ambos pela editora Mundo Cristão. É conselheiro do Instituto Brasileiro de Direito e Religião e membro do conselho gestor da Aliança Evangélica Brasileira. É diretor-executivo do Instituto Não Aceito Corrupção. Email: contatodavilago@gmail.com.

tãos devem honrar o evangelho de Cristo no comportamento público, ou seja, deveriam exercer sua cidadania de maneira compatível com a grandeza do evangelho de Cristo. O termo utilizado em conexão é “axiōs”, indicando “mesmo peso”, “mesmo valor”, “congruente”. O cristão precisa viver de modo conveniente, correspondente, coerente com o evangelho de Cristo. Para compreendermos melhor este trecho, desdobramos este estudo em dois momentos: a) uma contextualização propedêutica sobre as tradições políticas da colônia romana filipense; b) um esboço analítico sobre as diretrizes paulinas em Filipenses 1.27.

Palavras-chave: cidadania, cristãos filipenses, testemunho cristão, evangelho de Cristo, cidade de Filipos.

INTRODUÇÃO

No Novo Testamento, os cristãos são convocados a viverem em coerência com um novo padrão de vida: “vivam de maneira digna da vocação que receberam” (Ef 4.1 NVI); “vivam de maneira digna do Senhor” (Cl 1.10 NVI); “vivam de maneira digna de Deus, que os chamou para o seu Reino e glória” (1Ts 2.12 NVI); “corram com perseverança a corrida que nos é proposta” (Hb 12.1 NVI); “vivam de maneira santa e piedosa” (2Pe 3.11 NVI). Em Filipenses 1.27, contudo, a convocação é feita de um modo peculiar, com aspectos únicos, pois relaciona a vida cristã diretamente com a participação na cidade, na pólis. Paulo utiliza uma palavra muito específica do vocabulário cívico-político grego: *politeuesthe* [πολιτεύεσθε]. Este termo só aparece duas vezes nas

Escrituras, em Filipenses 1.27 e em Atos 23.1, e tem um significado único, difícil de traduzir para outros idiomas, pois está vinculado intimamente com a noção de *polis* [πόλις].

Na concepção clássica, a *pólis* era a totalidade da comunidade política. Assim, “*politeuesthe*” é uma expressão que não tem tradução exata para o português, seria algo como “participar da *pólis* ativamente, apropriadamente”, ou conforme a tradução NVI: “exercer a cidadania”. O objetivo deste breve ensaio é analisar o uso do termo *politeuesthe* em Filipenses e suas possíveis implicações para o testemunho cristão no espaço cívico. Para isso, desdobramos esta breve pesquisa em dois momentos, primeiro: contextualização propedêutica sobre as tradições políticas da colônia romana filipense; segundo: esboço analítico sobre as diretrizes paulinas em Filipenses 1.27.

1. AS TRADIÇÕES CÍVICAS DE FILIPOS: DE *POLIS* MACEDÔNIA À COLÔNIA ROMANA

É lugar comum entre exegetas e comentadores da Carta aos Filipenses a sugestão de que Paulo utiliza metáforas cívicas para a vida cristã nesta epístola, dado o orgulho que os cristãos filipenses tinham de sua cidadania romana (cf. Thurston, 2005, p. 8). Embora não haja indicação textual explícita que possa fundamentar de modo definitivo tal sugestão, é razoável afirmar que a comunidade cristã filipense primitiva estava, no mínimo, envolta pelo ambiente de orgulho cívico e político que caracterizava a colônia romana de Filipos. Afinal, o contexto político da cidade sob o Império Romano é bem conhecido e documentado².

O nome grego original da cidade de Filipos era “Krenides” [Κρηνίδες], que significa “fonte de muitas águas”. Krenides foi estruturada por volta de 360 a.C. em local próximo de uma cidade chamada Datos [Δάτος]³, por habitantes da ilha de Tasos que mineravam a região liderados por Kallistratos, um político ateniense exilado. Quatro anos depois, em 356 a.C., o rei Felipe II da Macedônia, pai de Alexandre Magno, tomou a cidade, fortificou seu entorno, atraiu mais habitantes e mudou o nome de Krenides para Filipos [Φίλιπποι] (cf. Koukouli-Chrysantaki, 2009, p. 5-7). Durante o período de supremacia macedônia, Filipos cresceu, mas não teve importância especial (cf. Schuler, 1960, p. 90). Em 168 a.C. o cônsul romano Emílio Paulo derrotou o rei macedônio Perseu

2. Entre os textos clássicos podemos citar, por exemplo: Diodoro Sículo em *Biblioteca Histórica*, 16.3-7; Apiano em *Guerra Civil*, livro 4, 105-138; Cassius Dio em *História Romana*, 47.35-49; Plínio, o Velho em *História Natural* 4,42; Plutarco em *Vida de Brutus*, 38-53; no período pré-renascentista: Estrabão em *Geografia*, livro 7, fragmentos 41 e 42; a obra seminal na pesquisa moderna sobre a história de Filipos foi escrita por Paul Collart (1902-1981), cf. COLLART, Paul. *Philippes: ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*. Paris: Boccard, 1937; para uma breve introdução às pesquisas arqueológicas sobre Filipos cf. GOUNARI, Emmanouela. *The Roman Mosaics from Philippi: Evidence of the Presence of Romans in the City*. Bolletino di Archeologia, Volume Speciale, 2010; para uma análise multidisciplinar sobre a transformação de Filipos no período cristão cf. FRIESEN, Steven J.; LYCHOUNAS, Michalis; SCHOWALTER, Daniel N. (eds.). *Philippi, from Colonia Augusta to Comunitas Christiana: Religion and Society in Transition*. (Novum Testamentum, Supplements, Volume 186). Leiden: Brill, 2021.

3. Os textos dos historiadores antigos quanto à relação entre Krenides e Datos são divergentes, sendo que Datos é apontada como cidade diferente de Krenides por alguns, mas como sinônimo de Krenides por outros. O nome “Datos” também é comumente romanizado como Dateni, Datus e Daton.

e, por volta de 148 a.C., os romanos passaram a ocupar a região da Macedônia⁴. Deste período data a estrada “Via Egnatia” que interligava a costa do Mar Adriático à cidade de Bizâncio⁵.

Em 42 a.C., Filipos ganhou fama mundial, pois a cidade foi palco das batalhas nas quais Otaviano e Marco Antônio venceram os assassinos de Júlio César, Brutus e Cassius. A primeira batalha ocorreu no dia 3 de outubro: Otaviano foi superado por Brutus; Cassius cometeu suicídio após ser derrotado por Marco Antônio. A segunda batalha ocorreu no dia 23 de outubro: desta vez Brutus cometeu suicídio após ser derrotado por Antônio e Otaviano (cf. Sheppard, 2008, p. 15). Imediatamente após a “Batalha dos Filipenses”, muitos colonos romanos, sobretudo soldados da vigésima oitava legião, se estabeleceram na região fundando a *Colonia Victrix Philippensis*⁶. Em 31 a.C., Otaviano venceu Marco Antônio na Batalha de Áccio e unificou a liderança do império romano sob seu comando. Para afirmar sua vitória, Otaviano, agora César Augusto, ampliou a presença de tropas em Filipos e, em 16 de janeiro de 27 a.C., mudou sua denominação para *Colonia Augusta Julia Philippensis* (cf. Cassius, 1917, p. 15).

4. Conforme Orofino (2021, p. 14-17), após a conquista romana, “a província da Macedônia foi então dividida em quatro distritos. Filipos ficou pertencendo ao primeiro distrito, cuja capital era Anfípolis”.

5. Para um estudo sobre a importância política e arqueológica da Via Egnatia, cf. Hatzopoulos (1997, pp. 199-212).

6. Além de Filipos, outras colônias foram estabelecidas neste período como Arausio, Lugdunum, Raurica e Celsa, (cf. Osgood, 2006, p. 145).

O poder romano foi consolidado em toda a região quando o imperador Cláudio conquistou a Trácia em 44 d.C. Foi neste contexto, sob o domínio romano júlio-claudiano, que o apóstolo Paulo visitou Filipos em 49 ou 50 d.C. Conforme Atos 16.11-12: “Partindo de Trôade, navegamos diretamente para Samotrácia e, no dia seguinte, para Neápolis. Dali partimos para Filipos, na Macedônia, que é colônia romana e a principal cidade daquele distrito. Ali ficamos vários dias” (NVI).

O território de Filipos, enquanto colônia romana, era definido no arcabouço legislativo do direito romano como *ager publicus* ou *ager romanus*, ou seja, era um território considerado propriedade imperial. A cidade estava sob a jurisdição das leis romanas e seus cidadãos possuíam a cidadania imperial plena, sendo, por exemplo, protegidos de prisões arbitrárias, açoites e crucificação. É significativo o registro de Atos 16: os magistrados filipenses, responsáveis pela tortura e prisão de Paulo e Silas, ficaram desesperados após ouvirem que Paulo era um cidadão romano – “ouvindo que Paulo e Silas eram romanos, ficaram atemorizados. Vieram para se desculpar diante deles e, conduzindo-os para fora da prisão, pediram-lhes que saíssem da cidade” (At 16.38-39 NVI).

Os historiadores modernos calculam a população filipense em torno de trinta mil pessoas no primeiro século cristão. Embora Filipos não seja listada sequer entre as vinte maiores colônias do império romano, sua rica história política e localização privilegiada fizeram dos filipenses um povo orgulhoso de sua cidadania romana. A rigorosa pesquisa realizada por Joseph H. Hellerman (2005, p. 127) demonstra que a preocupação com a honra e o status social marcaram profundamente a orientação social da colônia filipense.

Estudos epigráficos indicam que as elites de Filipos eram afeitas à autopromoção de suas próprias realizações políticas, há dezenas de inscrições com dedicações honoríficas e exaltação da carreira política (*cursus honorum*) dos filipenses nobres. Os líderes políticos filipenses disputavam entre si quem se destacava na promoção do bem comum. Há registros epigráficos de um benfeitor filipense elogiado por seu amor pelos outros cidadãos (*amor eius in cives*), sua gentileza (*benevolentia*) e generosidade (*liberalitas*) (cf. Breláz, 2018, p. 160).

2. O TERMO *POLITEUESTHE* EM FILIPENSES 1.27

Em um contexto carregado de orgulho cívico romano, os cristãos filipenses são exortados por Paulo a participarem da pólis de modo “digno do evangelho de Cristo” (Fp 1.27): *axiōs tou evangeliou tou Christou politeuesthe* (“exercem a sua cidadania de maneira digna do evangelho de Cristo” - NVI). O aspecto único desta Escritura é o uso do termo *politeuesthe*, relacionando a vida cristã diretamente com as noções de civilidade e cidadania.

O debate moderno sobre esta passagem deve muito ao trabalho de Raymond Brewer (cf. 1954, p. 76–83), que examinou o termo *politeuesthe* a partir de obras do período neotestamentário, como o *corpus* de Macabeus, a Epístola de Aristeas, Filo, Atos, Primeira Epístola de Clemente, Policarpo, Justino Mártir e a Epístola a Diogeneto⁷.

7. Le Chih Hsieh afirma que pelo menos outras duas fontes poderiam ser acrescentadas às referências de Brewer: Epiteto e Dio Crisóstomo, cf. HSIEH, Le Chih. *Virtue, Friendship, and Polis: A Reading of Paul's Letter to the Philippians*. (Dissertation). Kentucky: Asbury Theological Seminary Wilmore, 2012, p.234.

Brewer concluiu que *politeuesthe* é um termo que se refere ao cumprimento da conduta esperada em relação a alguma regra de vida, seja política, moral, social ou religiosa. Décadas depois do trabalho de Brewer, Ernest C. Miller (1982, p. 86-96) propôs outra explicação. Paulo teria usado o termo *politeuesthe* como um rabino; assim, o significado estaria relacionado especificamente com a ideia cristã de que a igreja é o novo Israel. Miller basicamente apoiou sua opinião nos textos de Macabeus, concluindo que Paulo fez uso parecido do termo conectando a vida cristã à vida judaica. A opinião aceita, contudo, permanece sendo a de Brewer. Le Chih Hsieh afirma que as conclusões de Miller são inválidas, já que ele “lê teologia” em vez de examinar a pura “semântica”. Conforme Hsieh (2012, p. 235), Miller erra, pois pressupõe a afirmação de Brewer de que *politeuesthe* se refere a alguma conduta relativa a certa regra de vida na análise dos textos rabínicos: “a conexão entre *politeuesthe* e a Torá é acidental devido ao enviesamento da análise. A referência à Torá não é uma característica inerente à semântica do verbo *politeuesthe*. Miller comete uma falácia exegética básica”.

De fato, o contexto de Filipenses 1.27-30 deixa claro que os cristãos devem honrar o evangelho de Cristo no comportamento público, ou seja, os filipenses deveriam exercer sua cidadania de maneira compatível com a grandeza do evangelho de Cristo. O termo utilizado é *axiōs* [ἀξίως], indicando “mesmo peso”, “mesmo valor”, “congruente”.

O cristão precisa viver de modo conveniente, correspondente, coerente com o evangelho de Cristo. A coerência em questão é com o “evangelho de Cristo” [εὐαγγελίου Χριστοῦ], o mesmo Cristo Jesus de quem Pau-

lo e Timóteo são “escravos” (1.1); em quem os filipenses “estão” (1.1); que é “Senhor” (1.2); que concede “graça e paz” junto com “Deus nosso Pai” (1.2); que começa e termina a “boa obra” (1.6); que manifestará o seu “dia” (1.6); em quem Paulo tem “afeição” pelos filipenses (1.8); que manifesta o “dia de Cristo” que exige pureza (1.10); que gera fruto da justiça nos filipenses (1.11); por quem Paulo está preso (1.13); que motiva os irmãos na tribulação (1.14); que é “Senhor” (1.14); que é pregado por inveja e rivalidade por alguns (1.15); que é pregado de boa vontade por outros (1.15); que é pregado por ambição egoísta, sem sinceridade e para fazer mal ao apóstolo (1.17); que é pregado por motivos falsos e verdadeiros (1.18); que auxilia pelo seu Espírito (1.19); que é engrandecido no corpo quer pela vida quer pela morte (1.20); que é o viver de Paulo (1.21); que está presente além da morte (1.23), e em quem os filipenses podem exultar (1.26). Como se afirmará no capítulo 2 de Filipenses, diante do nome de Jesus “todo joelho se dobrará, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confessará que Jesus Cristo é o Senhor para a glória de Deus Pai” (2.10-11).

Paulo indica que a fé no evangelho de Cristo molda o caráter e o comportamento público cristão. Isto implica evidentemente a *civilidade básica*, ou seja, os cristãos deveriam se comportar adequadamente em público, demonstrando respeito mútuo pelas outras pessoas. No próprio Sermão do Monte, por exemplo, Jesus afirma que cumprimentar os próprios concidadãos é algo elementar até mesmo para os gentios (Mt 5.47). No contexto romano, entretanto, ser um bom cidadão implicava mais que a *civilidade básica*, pressupunha desenvolver a *virtude cívica*, ou seja, o interesse real e ativo no bem comum (cf. Cícero, 1991). Os cristãos filipenses,

portanto, são chamados a se importar com o próximo, com o entorno, com a comunidade inteira. Este é outro ponto amplamente ensinado no Novo Testamento: os cristãos são orientados a estar em dia com os tributos e as responsabilidades cidadãos (p.ex. Mt 22.15-22; Rm 13.1-7; 1Pe 2.17).

Contudo, não basta ser um bom cidadão romano. O texto de Filipenses 1.27 comunica algo a mais: o cristão deve honrar o evangelho de Cristo, que se situa em plano superior. Esta noção elevada da cidadania na vida cristã é reforçada e explicitada em Filipenses 3.20, em que Paulo afirma que a verdadeira cidadania dos cristãos está nos céus. O termo “cidadania” nesta última referência é *politeuma* [πολίτευμα] e está vinculado diretamente à noção de *polis*. Ou seja, o modo de exercer a cidadania (*politeuma*) depende do tipo de padrão que o governo da cidade (*polis*) estabelece. Diferentes cidadanias requerem diferentes deveres aos cidadãos. Esta relação estreita entre cidadania e modo de vida do cidadão é expressa em diversos textos do período greco-romano. Deste modo, aplicando explicitamente os termos *politeuesthe* e *politeuma* à vida cristã, Paulo visualiza a comunidade cristã como uma pólis alternativa, que atravessa e contesta outras entidades políticas. Assim, o cristão tem uma cidadania primária celeste, que se sobrepõe a todas as outras cidadanias terrenas. É a cidadania espiritual que regula a cidadania terrena, não o contrário. Paulo afirma que todos os seus títulos e conquistas são esterco perto de Cristo (Fp 3.8).

Na parte final de Filipenses 1.27, Paulo acrescenta dois comandos aos cristãos-cidadãos. O primeiro utiliza uma imagem bélica, pois os filipenses são instados a “permanecer firmes em um só espírito e uma só mente”. O testemunho cristão é comunitário. É uma luta pessoal e

comunitária. A igreja não é “exército de um homem só”. O cristão é necessariamente solidário, responsivo, comunitário. Paulo utiliza uma metáfora militar: assim como os soldados precisam ficar firmes na posição, os cristãos precisam permanecer firmes e unidos no testemunho público. Não podem ceder aos pensamentos contrários ao evangelho, não podem ser seduzidos por vãs filosofias. A unidade é no Espírito e na mente. Atos 4.32 registra que a igreja primitiva era uma multidão unida em um só coração. Assim, o cristão deve ser resolvido consigo e com o irmão. Os cristãos não lutam uns contra os outros. Para Paulo, no lugar da acusação mútua, deve haver intercessão mútua. O segundo comando é “lutar unânimes pela fé evangélica”. Aqui Paulo utiliza uma metáfora esportiva empregando o termo *sunathlountes* [συναθλοῦντες], o mesmo que origina as palavras “atleta” e “atletismo”. *Sunathlountes* significa “lutar lado a lado” (Grieb, 2007, p. 261). Paulo cria uma imagem vívida para os filipenses acerca do modo como deveriam cooperar uns com os outros no ministério cristão em público, ou seja, a igreja deveria atuar no espaço público de modo inteligente, assim como atletas lutam em equipe. A igreja não deve ser um amontoado aleatório de gente. Há uma coordenação tática. Assim, a igreja se defende como exército e ataca como equipe esportiva bem treinada. Cada um exerce uma função na equipe cristã. A equipe é unida pela “fé evangélica”, não por efemeridades.

Na linha final de Filipenses 1.27, Paulo sumariza e aplica tudo o que já apontou sobre o evangelho na abertura da carta. A vida da igreja se dá com cooperação no evangelho (1.5), confirmação do evangelho (1.7), progresso do evangelho (1.12), defesa do evangelho (1.16). Portanto, devemos exercer a cidadania digna do evangelho (1.27) e lutar unânimes pela fé evangélica (1.27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Filipenses 1.27, Paulo afirma que a igreja deve exercer sua cidadania de modo digno do evangelho de Cristo, unida na fé evangélica. Há um comportamento público que dignifica o evangelho e outro que o desonra, devemos viver de modo a honrar o Senhor. Somente se a pólis ordenar o pecado, o cristão deve praticar a *contra-cidadania*, a desobediência civil, pois sua cidadania primária está no céu. O modelo de comportamento do cristão é Cristo, não César.

BIBLIOGRAFIA

BRELÁZ, Cédric. “First-Century Philippi: contextualizing Paul’s visit” In: HARRISON, James R.; WELBORN, L. L. *The first urban churches 4: Roman Philippi*. Atlanta: SBL, 2018.

BREWER, Raymond Rush. “The meaning of politeues-the” In: *Philippians 1:27*. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 73, 1954.

CASSIUS DIO. *Roman history*. Translated by Earnest Cary. Loeb Classical Library. Volume 6. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.

CICERO. *On Duties*. Ed. M. T. Griffin and E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GRIEB, A. Katherine. “Philippians and the politics of God. Interpretation” In: *A journal of Bible and theology*. Vol. 61, 2007.

HATZOPOULOS, Miltiades B. *The Via Egnatia between Thessalonike and Apollonia*. Αφιέρωμα στον N.G.L. Hammond, Παράρτημα Μακεδονικών. Volume 7, 1997.

HELLERMAN, Joseph H. *Reconstructing honor in roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum*. (Society for New Testament Studies Monograph Series: 132). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

KOUKOULI-CHRYSANTAKI, Chaido. “Colonia Iulia Augusta Philippensis” In: BAKIRTZIS, Charalambos; KOESTER, Helmut. *Philippi at the Time of Paul and after His Death*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2009.

MILLER JR., Ernest C. “Politeuesthe” In: *Philippians 1.27: some philological and thematic observations*. Journal for the Study of the New Testament. Vol. 5, 1982.

OROFINO, Francisco. “Filipos: colonia Augustus Iulia Victrix Philippensium” In: *Estudos bíblicos*. Volume 27, nº102, 2021.

OSGOOD, Josiah. *Caesar’s Legacy: civil war and the emergence of the roman empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SCHULER, Carl. “The Macedonian politarchs” In: *Classical philology*. Volume 55, 1960.

SHEPPARD, Si. *Philippi 42 BC: The death of the Roman Republic*. Oxford: Osprey Publishing, 2008.

THURSTON, Bonnie B.; RYAN, Judith M. Rvan. *Philippians and Philemon*. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2005.

O CRISTÃO E A RES PUBLICA: POLÍTICA E ÉTICA EM ROMANOS 13.1-7

Marcelo da Silva Carneiro¹

O texto de Romanos 13.1-7 trata da obediência às autoridades, que é normalmente interpretada como uma normativa universal e absoluta. Desse modo, utiliza-se esse texto para justificar o silêncio da Igreja diante de injustiças e desmandos, sob a justificativa que obedeceremos a Deus. Esse artigo procura compreender o texto em seu contexto sociocultural e demonstrar que Paulo pode ter usado a retórica de ironia como instrumento de argumentação. Por um lado, no contexto sociocultural, é necessário compreender o modo de funcionamento da política romana, em especial com os não habitantes de Roma. Por outro lado, é importante saber que ironia era uma forma de comunicar mensagens veladas, que apenas poderiam ser percebidas se ela fosse a chave de compreensão do texto. Diante de uma política de dominação e ameaça, Paulo escreve um texto em que a ironia mostra que obedecer às autoridades é uma forma de resistência pacífica e sobrevivência da comunidade.

Palavras-chave: Epístola aos Romanos, Autoridades, Império Romano, César, Retórica da ironia.

1. Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Mestre em Teologia (PUC-RJ), Coordenador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da UESP, Professor de Novo Testamento da FATIPI, Pastor e Teólogo metodista.

INTRODUÇÃO

Como viver a fé no mundo prático das cidades, em que política, economia e religião definem quem você é e como deve viver? A pergunta pode parecer estranha, mas pensando na vida dos cristãos no império romano faz todo sentido. No tempo de Paulo – e em certa medida até em nossos dias –, viver Cristo era um desafio a ser descortinado pela Igreja. As implicações concretas eram muito complexas e envolviam várias questões.

Neste artigo veremos como Paulo tratou do assunto em Romanos 13, a partir de alguns aspectos sociopolíticos. Inicialmente, faremos uma exposição panorâmica do mundo político e religioso romano, no qual se contextualizava Paulo e a comunidade cristã de Roma. Depois analisaremos de modo mais específico o texto de Romanos 13, avaliando interpretações tradicionais e novas abordagens. Com isso, pretendemos indicar caminhos para entender a relação que a Igreja deve ter com as estruturas de poder secular, sem perder sua essência como instituição independente e sua missão como anunciadora do Evangelho.

1. PAULO E O IMPÉRIO ROMANO

A forma como Paulo descreveu a situação dos seguidores de Cristo no império romano é bastante vaga e parece indicar uma posição de submissão, passiva às autoridades. Tradicionalmente, a visão protestante, desde Calvino, é de que as autoridades são postas pelo próprio Deus sobre nós, por isso devem ser obedecidas. Calvino (1997, p. 450) afirma sobre Romanos 13.1: “Ele [Paulo]

as denomina de *autoridades superiores*, visto que excedem aos demais homens; mas não de autoridades *supremas*, como se fossem [por si mesmas] soberanas”. Uma interpretação coerente com o texto, em conformidade com o princípio de ser um bom cidadão na terra. Porém, o texto contém uma carga de afirmações que aponta para uma visão crítica do império romano, que podemos chamar de “evangelho anti-imperial”. Como afirma Richard Horsley (2004, p. 143): “o ponto de partida do reconhecimento de que Paulo pregava um Evangelho anti-imperial é que boa parte de sua linguagem essencial teria evocado ecos do culto ao imperador e da ideologia desse culto”. Esse reconhecimento de que Paulo, assim como os demais seguidores de Jesus, a partir de sua pregação, tinha um pensamento anti-imperial faz parte de tendência mais recente da pesquisa do Novo Testamento, que insere a pregação dos apóstolos em seu contexto sociocultural, evitando a espiritualização excessiva que torna o texto bíblico apenas fonte de dogmática especulativa, sem implicações práticas. Horsley (2004a) aponta que até termos que consideramos teológicos, como *soteria* (salvação) e *dikaiosyne* (justiça) estão envoltos em um contexto político relacionado ao império².

Por exemplo, se buscarmos elementos descritivos dessa relação em Atos dos Apóstolos, veremos no capítulo 19, versículos 35 a 40, a intervenção do escrivão

2. Além da obra citada de Richard Horsley, “*Paulo e o império*”, e outras obras desse autor, percebemos essa tendência em diversas pesquisas, tais como: Revista RIBLA n° 62, “As vozes originárias de Paulo”, o artigo de Flavio Martinez de Oliveira, “Abordagem pós-colonial e decolonial em Paulo” e a obra de Jacob Taubes, “The political theology of Paul”, ainda não traduzida para o português.

da cidade na assembleia furiosa, na qual ele deixa claro que reuniões como aquela podiam ser entendidas como sublevação – revolta – contra Roma, com consequências desastrosas. Assim diz o referido texto:

Cidadãos de Éfeso, todos sabem que Éfeso é a guardiã do templo da grande Ártemis, cuja imagem caiu do céu para nós. Portanto, sendo este um fato inegável, acalmem-se e não façam nada precipitadamente. Vocês trouxeram estes homens aqui, mas eles não roubaram nada do templo nem disseram coisa alguma contra nossa deusa. Se Demétrio e seus artífices têm alguma queixa contra eles, os tribunais estão abertos e há oficiais disponíveis para ouvir o caso. Que façam acusações formais. E, se há outras queixas que desejam apresentar, elas podem ser resolvidas em assembleia, conforme a lei. Corremos o perigo de ser acusados de provocar desordem, pois não há motivo para este tumulto. E, se exigirem de nós uma explicação, não teremos o que dizer.

O escrivão argumenta que há meios oficiais para fazer queixas e reclamações, sem incorrer em atividades que poderiam ser interpretadas como revolta pública. É fato que existiram situações de revoltas populares, greves em diversas cidades, em especial de escravos que buscavam sua liberdade, mas sempre eram duramente reprimidas (cf. Koester, 2005). Neste caso, o autor de Atos dos Apóstolos está descrevendo uma política de

estado autoritário à qual os seguidores de Jesus estavam sujeitos.

Entretanto, Atos descreve as prisões de Paulo e demais apóstolos por conta de denúncia de judeus ou outros grupos, nunca por atitude pública provocativa deles (cf. At 16.19s; 21.28). Em suas cartas, Paulo mostra que tem perfeita noção disso, daí inclinar-se a viver e orientar suas comunidades a não entrar em conflito público, tanto nas primeiras epístolas (Rm 12.18; Fp 1.27; Cl 3.18-4.1,5; 1Ts 5.15), quanto também nas posteriores, ampliando a visão sobre o assunto (Ef 4.21; 5.16ss; 6.1-9,12,15; 1Tm 2.1-3)³.

Mas Paulo também aponta para a ideia de não se apegar ao sistema deste mundo, nem à cidadania terrena (Rm 12.1-2; Fp 3.20; Cl 3.2,3). Assim, percebe-se no apóstolo tendência a considerar o plano político humano inferior ao plano da ação de Deus e até um espaço indesejado para os cristãos. Isso pode ter sido motivado pelo fato de que cidadãos que não fossem da elite não podiam participar de cargos públicos nem da administração das cidades. Sendo os cristãos em sua maioria camponeses, artesãos e pessoas comuns e poucos vindos da nobreza – se é que existia alguém –, era natural que houvesse certo desprezo pelo envolvimento da Igreja com a política. Por outro lado, conforme veremos na análise do texto de Romanos 13, Paulo mostra consciência do contexto político no qual estavam e como tinham insegurança sobre a liberdade de pregar o evangelho. Tal contexto é o que veremos a seguir.

3. O debate em torno da autoria ou não de Paulo desses textos aqui se torna irrelevante, posto que neste ponto os escritos seguem uma linha de raciocínio semelhante.

2. O SISTEMA POLÍTICO ROMANO

No século 1d.C., quando Paulo atuava como apóstolo, Roma era tida como centro do mundo “civilizado”. Isso se dava pela própria constituição das cidades, onde havia “delimitação de um espaço público, que abrigaria e daria forma às instituições cívicas” (Beltrão e Davidson, 2009, p. 217). Ao conquistar diferentes territórios e instituir um padrão para as cidades, Roma ficou estabelecida como a cidade modelo⁴. Por isso o império é denominado não pela etnia do povo que controlava (como império persa ou grego, por exemplo), mas pelo nome da própria capital. Mesmo assim, os cidadãos romanos se consideravam superiores e tinham muita desconfiança dos povos de outros lugares. Roma não era exemplo de cidade acolhedora, mas conquistadora. Para dominar fazia uso do expediente militar, por meio da *pax romana*. Esse processo pode ser explicado da seguinte forma: “em termos gerais a *pax romana* caracterizava-se por uma série de ações que levassem uma nação a considerar o César como senhor absoluto, e celebrar o culto ao imperador” (Carneiro, 2019, p. 21). Numa sucessão de ações, começando pelo avanço do exército até a rendição total, as cidades conquistadas passavam a declarar lealdade total a Roma. Além disso, cidades-colônia eram fundadas por militares para manter a ordem na região, levando os camponeses também a ficarem leais a Roma.

4. Como explica Claudia Beltrão (2009, p. 290): “os romanos só consideravam cidade um local no qual seus habitantes conseguiam criar os instrumentos de uma vida pública: santuários, locais de reunião, edifícios públicos, cultos públicos, fontes d’água pública onde as pessoas podiam buscar a água necessária aos ritos religiosos familiares e para a vida doméstica”.

Como líder supremo do império, encontramos César, que recebia títulos honoríficos especiais, como *augustus* (reverenciado), *sumus pontifice* (sumo sacerdote, vinculando o imperador à religião romana), dentre outros. Ele tinha o dever de prezar pela imagem de Roma perante os povos, ser o símbolo da cidade para além dela e administrar o império segundo os princípios estabelecidos na lei romana. Ainda assim, diversos imperadores extrapolaram suas funções e, a partir de Calígula, passaram a exigir culto, ainda vivos (até então o culto ao imperador era *in memoriam*) (cf. Koester, 2005).

A dominação de Roma sobre as cidades não interferia no sistema político local, apenas estabelecia o princípio da lealdade, que tinha como deveres:

- a) não realizar nenhuma ação contra Roma, em especial que representasse rebelião e tentativa de libertação do domínio romano;
- b) efetuar anualmente o pagamento de tributo, na forma de alimentos, dependendo da região, ou então em dinheiro mesmo;
- c) cessão da jurisdição punitiva para os romanos, que determinavam a pena de morte, quando fosse o caso. Desse modo, apenas Roma tinha poder sobre a vida dos habitantes do império (cf. Horsley, 2004b).

A ligação de Roma com as cidades conquistadas se dava também por meios pacíficos, através de diversas estratégias: a) *cidadania romana*, pela qual povos conquistados eram colocados em situação de aliança com o império. Mesmo os libertos (escravos que tinham conseguido libertação) tinham essa possibilidade, mas sem direitos políticos. Os filhos desses escravos libertos, nas-

cidos livres, no entanto, tinham direitos plenos; b) *laços de amicitia*, quando nobres de Roma se casavam com classes dirigentes das cidades; c) *rede de clientela*⁵, em que nobres e famílias poderosas (os patronos) ajudavam as classes inferiores (os clientes), garantindo lealdade a elas e a Roma (cf. Beltrão e Davidson, 2009).

Com relação ao sistema político, em geral, as cidades helenísticas tinham dois modelos de governo: democracia (como na cidade de Roma) ou monarquia. Entretanto, os indícios apontam que, no decorrer das décadas, após conquistadas, as cidades passaram a “imitar” o sistema romano; havia um centro cidadão de decisões (denominado decúria, similar ao Senado), bem com um sistema de colégio eleitoral e magistratura, sobre os quais falaremos mais adiante. Enfim, preferiram a democracia que, neste tempo, seguia o modelo grego: apenas homens, livres e adultos, podiam participar das assembleias e serem eleitos para os cargos públicos. Para as poucas cidades que mantinham o sistema monárquico, Roma estabelecia uma relação de vassalagem, similar ao sistema de patronagem, porém, com a cidade ou província enviando tributos a Roma (cf. Koester, 2005).

A república romana começou a partir de dois movimentos: um interno, de maior organização da cidade de Roma, com a instituição de espaços públicos para adoração, comércio e governo, como apontamos. O *Forum* romano, por exemplo (que significa *fora*, ou seja, *não privado*), era alvo de “uma veneração sacrossanta” (cf. Beltrão e Davidson, 2009, p. 219). Roma também é iden-

5. Também chamado de sistema de patronagem, é o modo mais eficaz que Roma concebeu para sustentar sua pirâmide social (cf. Lampe *In*: Sampley, 2008).

tificada com a divindade e com seus antepassados, o que fortalecia seu senso de unidade. O segundo movimento se deu pela ação de deposição do último rei etrusco, em 509 a.C., e a ascensão do Senado como centro de governo⁶. A partir daí a liderança era sempre exercida por dois cônsules, para não haver tirania. Entretanto, com o advento do império, surgiram líderes que governavam de forma despótica, porém sempre em consonância com o Senado (cf. Koester e Davidson, 2005).

Os romanos, na verdade, não cunharam um termo para esse sistema político, mas trabalhavam com a ideia da *res publica*, ou seja, a participação de um grupo de homens associados por um consenso comum no direito e na comunhão de interesses. *Res publica* é a origem do termo “República”. Toda a organização política girava em torno dela, mas era um sistema ainda mais amplo. Como afirma Mary Beard (2020, p. 126): “A República, em outras palavras, não era apenas um sistema político. Era um complexo conjunto de inter-relações entre política, geografia e paisagem urbana”.

A partir das leis definidas pela assembleia dos senadores, a supervisão da prática dessas leis era feita pela *magistratura*. Os magistrados (gr. *Archontes*) eram divididos em diversos níveis (cônsul, censor, questor etc.). O termo era genérico, não representando funções ou hierarquias específicas. Eram colegiados e com mandato temporário. Não havia função vitalícia na administração, porém algumas pessoas se perpetuavam nos cargos graças ao apoio de importantes aliados (cf. Beltrão e Da-

6. Mary Beard expõe a dificuldade desse fato. Para ela, pode ser um relato mitológico, mas o fato é que no século VI a.C. houve a ruptura do sistema monárquico para o início do período republicano.

vidson, 2009). Essas autoridades tinham poder de prisão e condenação e eram responsáveis pela ordem pública, a fim de evitar revoltas e desordens.

Mas, é preciso pontuar uma questão fundamental, já indicada: a partir de Otaviano Augusto (27 a.C. a 14 d.C.), o primeiro imperador, houve mudança significativa nas forças políticas. O César ainda tinha que prestar contas ao Senado, porém centralizava nele a autoridade de Roma perante os povos e simbolizava a unidade de Roma como força. Para muitos, o período imperial romano representou a decadência da República em seus ideais democráticos, em especial porque os imperadores formavam dinastias, passando o poder para seus filhos, o que aproximava o modelo imperial mais da monarquia que da própria República (cf. Beard, 2020).

3. O CASO DE ROMANOS 13

Vamos ver de forma mais específica o texto de Rm 13.1-7, muitas vezes interpretado como ordenança de Paulo para que sejamos submissos às autoridades, com todas as implicações dessa compreensão. Vejamos o texto⁷:

Todos devem sujeitar-se às autoridades [archontes], pois toda autoridade vem de Deus, e aqueles que ocupam cargos de autoridade foram ali colocados por ele. Portanto, quem se rebela contra a autoridade se rebela contra o Deus que a ins-

7. Tradução nossa, a partir de Scholz, 2004.

tituiu e será punido. Pois as autoridades não causam temor naqueles que fazem o que é certo, mas sim nos que fazem o que é errado. Você deseja viver livre do medo das autoridades? Faça o que é certo, e elas o honrarão. As autoridades são ministros [diakonos] de Deus, para o seu bem. Mas, se você estiver fazendo algo errado, é evidente que deve temer, pois elas têm o poder de puni-lo, pois estão a serviço de Deus para castigar os que praticam o mal. Portanto, sujeitem-se a elas, não apenas para evitar a punição, mas também para manter a consciência limpa. É por esse motivo também que vocês pagam impostos [forus teleite], pois as autoridades estão a serviço [leiturgo] de Deus no trabalho que realizam. Deem a cada um o que lhe é devido: a quem tributo [foron], tributo, a quem imposto [telos], imposto, a quem temor, temor, a quem honra, honra.

De forma introdutória, vamos indicar alguns aspectos fundamentais para a compreensão do texto:

a) é um texto de orientação à comunidade seguidora de Cristo em Roma, sobre a relação da igreja com os diferentes poderes na sociedade. Paulo não conhecia a igreja em Roma, então os especialistas entendem que ele elaborou as ideias a partir de sua experiência nas cidades do império e na convivência com as comunidades (cf. Santos e Proença, 2018).

b) parece ser um texto isolado, com ideias do próprio Paulo, que alguns até afirmam ser estranho a ele (cf. Elliot *In*: Horsley, 2004a). Porém, pode ser comparado com o texto de Mc 12.13-17, em que é possível perceber ecos da forma como as demais comunidades lidaram com o tributo e as autoridades, tendo como exemplo o próprio Jesus. Sobre isso trataremos adiante.

c) na delimitação e no contexto redacional, percebe-se que Rm 13.1-7 está inserido em um bloco que se inicia em 12.1-2, um sumário introdutório das coisas que Paulo irá tratar até 15.13. São vários assuntos, mas de modo geral percebe-se a ênfase parenética do texto, ou seja, a ordenação de diversos temas visando ao comportamento da comunidade diante da sociedade na qual está inserida. Dentre eles, está em jogo a relação com os poderes políticos. O ponto introdutório é fundamental para ler todo o resto: não se moldar a esse tempo, ou seja, viver de forma diferente aos valores da sociedade em que estavam. Neste sentido, o trecho de Rm 13.1-7 está totalmente conectado ao anterior (12.9-21) e ao posterior (13.8-10). Ambos tratam do amor ao próximo, dentro da tradição de Jesus sobre não responder ao mal com o mal.

Em relação ao conteúdo do texto, queremos destacar alguns pontos que são essenciais para entendê-lo. Vejamos quais são. Em primeiro lugar, a “sujeição às autoridades superiores” (exousiais hyperechusais hypotassess-thô) e a função dos “magistrados” (archontes). Se para Calvino isso representa as autoridades constituídas por Deus – como já citado, ele afirma que não são supremas,

apenas acima de nós –, para a pesquisa recente essa terminologia ganha ares mais complexos. Considerando a função dessas autoridades, entende-se nas entrelinhas que há alguma questão envolvendo a comunidade para a qual Paulo chama a atenção. Segundo Neil Elliot (2004), bem como Paulo Proença e Lysias Oliveira dos Santos (2018), pode estar relacionada com a situação dos judeus após o problema envolvendo o imperador Cláudio (41-54 d.C.) e o domínio anticristão de Nero (54-68 d.C.), quando a carta deve ter sido efetivamente escrita. A população judaica, da qual os seguidores de Jesus faziam parte ou eram identificados, estava vivendo dias de instabilidade e insegurança. Com isso, muitas vezes revoltosas deviam ter se levantado naqueles dias. Paulo, tendo ciência disso pelos rumores, escreve de maneira bem genérica sobre o assunto, sem focar especialmente ninguém, muito menos César. Sendo assim, a preocupação do apóstolo está em advertir a comunidade sobre posturas que pudessem ser interpretadas como revolta. Sem saber exatamente como era o cotidiano da Igreja em Roma, mas como ele conhecia o dia a dia de outras comunidades, o apóstolo teve que abordar o tema de maneira mais geral, como um princípio. Isso significa submissão omissa à política romana? É o que veremos a seguir.

A parte final da recomendação (v. 6-7) trata das obrigações dos que vivem no império, inclusive tributos. Algo que todos os dominados conheciam bem, em qualquer província, e mesmo na própria cidade de Roma. Mas Paulo faz referência a um tipo de tributo que não era cobrado dos habitantes de Roma, como o *forus*, que era o “pagamento que o povo de uma nação faz para o povo de outra nação, como sinal de submissão e dependência” (Proença e SANTOS, 2018, p. 244). Provavelmente, ele

desconhecia sobre os tributos que um morador de Roma teria que pagar, projetando para lá o que sabia de sua experiência como cidadão romano de uma cidade oriental.

Ao tratar do pagamento de “tributos” e “honra”, dentre outras coisas, o texto de Rm 13.1-7 nos remete, em termos intertextuais, a Lc 20.20-26, em que Jesus é confrontado sobre o tributo a César. Numa comparação entre ambos os textos, temos o seguinte quadro:

Romanos 13.1-7	Lucas 20.20-26
<p>Pois por isso também <i>pagais tributos</i> [<i>forus teleite</i>]; pois são servos [<i>leiturgoi</i>] de Deus para isso mesmo eles se dedicam.</p> <p><i>Pagai</i> [<i>apodote</i>] a todos as dívidas, a quem o tributo [<i>fóron</i>], tributo [<i>fóron</i>], a quem o imposto [<i>télos</i>], o imposto, a quem temor, temor, a quem honra, honra.</p>	<p>[...] é lícito pagar [<i>dounai</i>] imposto [<i>foron</i>] a César ou não?</p> <p>Então Jesus lhes disse: “<i>Pagai</i> [<i>apodote</i>] a César as coisas de César e a Deus as de Deus”.</p>

No caso do tributo, Paulo usa *apodote*, o mesmo verbo [aoristo imperativo de *apodidômi*] que Jesus usa para responder aos seus interlocutores. Curiosa é a tradução “dar” nas versões brasileiras (como Almeida Revista e Atualizada) em Lucas e nos demais sinóticos, quando o sentido do verbo é claramente “pagar” ou “retribuir uma obrigação”. Paulo cita o imposto (*foros*), o mesmo tipo de tributo que Lucas cita. Em Marcos 12.14 e Mateus 22.17 o imposto citado é o *kênsos*, denominado em latim de *tributum capitis* (tributo por cabeça), que era o imposto cobrado pelo número

de habitantes de uma região. Essa alteração em Lucas poderia estar influenciada por Paulo ou seria o imposto mais comum aos moradores fora da Palestina? Nossa pesquisa não alcançou essa questão, que ficará para outra ocasião. A memória dessa situação em Jesus, no entanto, é mais antiga, o que pode indicar que Paulo também está fazendo alusão ao ensino de Jesus. Sendo assim, podemos pensar que a memória circular sobre o posicionamento de Jesus acerca dos tributos apontou o caminho seguido por Paulo: o posicionamento geral que se percebe entre os cristãos era o de diferenciar as obrigações com o Estado das obrigações para com Deus. Essa possível conexão de Romanos com a narrativa de Jesus pode ser a chave para entender Rm 13, como veremos a seguir.

4. A IRONIA COMO FORMA DE ARGUMENTAÇÃO EM ROMANOS 13

Pensando no rico processo de intertextualidade e interdiscursividade que permeou a produção literária cristã⁸, o termo *forus* em Romanos, igual ao de Lucas, pode ser a resposta para o dilema se Paulo estaria sendo conformista com a política romana. Se tomarmos o relato de Jesus sobre o imposto, iremos nos deparar com a ironia com que ele tratou a situação.

Jesus foi irônico em sua famosa resposta (“pagai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”), pois, ao falar isso com um denário na mão, que continha a

8. Para entender mais a respeito, veja em Carneiro, Leonel (2021) o capítulo 9, sobre intertextualidade: “Os livros conversam entre si: a intertextualidade no estudo da Bíblia”.

imagem do Imperador, está indicando que César só tinha poder sobre aquela moeda, enquanto Deus teria o poder sobre todo o restante, inclusive a vida das pessoas. Os seus interlocutores, na ocasião, não perceberam a ironia de Jesus e saíram admirados do encontro com ele.

Diante disto, podemos pensar que Paulo também segue essa ideia da ironia? T. L. Carter (2004) fala sobre isso, demonstrando que, neste trecho de Rm 13.1-7, Paulo está fazendo uso da ironia como retórica. Baseado em Quintiliano, importante professor de oratória do século 1 d.C., Carter (2004, p. 213, tradução nossa) explica:

O uso da ironia na parte final do primeiro século d.C. é expresso por Quintiliano: “é importante ter em mente não apenas o que está sendo dito, mas sobre quem é dito, uma vez que o que é dito pode em outro contexto ser literalmente verdade. É permitido censurar com elogios falsificados e elogios sob uma pretensão de culpa”. Segundo Quintiliano, o uso da ironia envolve dizer o oposto do que se significa, para que o significado conflita com a linguagem adotada.

No caso do texto de Romanos, a autoridade citada são os magistrados, aqueles que tinham jurisdição direta sobre a comunidade e poderiam prender e até sentenciar à morte. O silêncio quanto ao César pode ser um indicador de que, para Paulo, ele não representava perigo imediato para a igreja de Roma. Seu receio estava focado nas autoridades menores, que vigiavam as áreas da cidade e recebiam informações sobre qualquer atividade suspeita.

Onde está a ironia no texto? Ao dizer que os magistrados são ministros de Deus, Paulo está implicitamente dizendo que eles não estão acima da autoridade espiritual da Igreja, pois ela também é serva ministerial da missão divina. Neste sentido, a punição pelo mal pode ser entendida não como uma punição justa, pelo contrário. Quem determina o que é bom e o que é mal?, a Lei. Se a lei romana podia impedir a Igreja de existir e colocava em perigo suas vidas, para as autoridades romanas isto era justo, portanto cumprir essa lei representava o bem, descumpri-la, o mal. A lógica da comunidade certamente era inversa, daí a fala de Paulo deve ter provocado diferentes reações, mas em especial a de saber que ele podia estar sendo irônico, tendo em conta a dinâmica do ministério do apóstolo. Ele mesmo afirma em 2Co 11.23-24 que foi preso várias vezes e foi açoitado pelos judeus. Logo, Paulo não era exatamente um exemplo de cidadão que “evita o mal”, porque recebeu punição diversas vezes. É quase certo que essa fama dele já tinha chegado em Roma e essa seria a chave para a comunidade perceber a ironia no texto.

Por outro lado, no importante jogo de honra e desonra que permeia as relações no mundo romano (cf. Jewett *In: Sampley*, 2008), Paulo deixa em aberto se os magistrados devem ser honrados. Ele faz uso do mesmo estilo de Jesus ao dizer: “a quem honra, honra”. Sem citar títulos ou nomes de quem deve ser honrado, ao contrário do que Jesus fez, Paulo não indica exatamente quem deve ser honrado. Este final pode ser entendido como uma indireta: o respeito aos magistrados não significa que sejam honrados ou mereçam a honra da comunidade. Apenas devem ser obedecidos, para que a comunidade não receba punição, provavelmente injusta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A forma como Paulo trata o tema da relação da comunidade de Roma mostra percepção da situação na qual eles viviam e uma abordagem sutil, indicando que a Igreja não deveria entrar em confronto com as autoridades, mas agir de tal modo que mostrasse submissão pública, enquanto realizava sua missão. Para isso, Paulo pode ter usado a memória comum sobre a posição de Jesus a respeito dos impostos e adaptou-a a essa comunidade no coração do império. O uso da retórica de ironia foi seu meio de enviar a mensagem sem comprometer a si mesmo ou seus ouvintes.

Tudo indica que esse sentido irônico do texto se perdeu já nos séculos seguintes, em especial quando a relação da Igreja com o Estado se tornou aliança, a partir de Constantino, em 313 d.C. No fundo da questão, percebe-se que não se trata de submissão passiva e colaboracionista, mas estratégia de resistência pacífica e garantia de existência da comunidade no mundo do império romano.

Para nossos tempos, isso tem muito a dizer: mesmo em regimes democráticos e livres, o papel da Igreja deve ser relevante na sociedade em paralelo com o Estado e não em relação direta de envolvimento com ele. A Igreja tem sua missão determinada por Deus, que não está contra as leis, obviamente, mas que não depende delas. Naquilo que a missão da Igreja atende aos interesses do Estado, haverá harmonia. Porém, naquilo que a Igreja denuncia desmandos e injustiças – o que faz parte do jogo das modernas democracias – haverá tensão e questionamento. Se o Estado, por exemplo, foge de sua obrigação em realizar políticas de equidade social, a Igreja poderá ter o papel de denunciadora dessa situação, considerando seu dever de proclamar justiça e direito como

vontade expressa de Deus. No tempo de Paulo, isso não era possível, porque ele vivia no que poderíamos chamar de uma ditadura. Desse modo, Romanos 13 é mais aplicável, da forma como está escrito, para cristãos e cristãs que vivem em países que têm regime totalitários e ditadores e não para uma realidade como a brasileira, onde ainda temos o direito de expressar opiniões contrárias aos governantes.

BIBLIOGRAFIA

BEARD, Mary. *SPQR. Uma história da Roma Antiga*. 2ª edição. São Paulo: Planeta, 2020.

BELTRÃO, Claudia, DAVIDSON, Jorge. *História antiga*. Volume 2. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2009.

CALVINO, João. *Romanos*. Comentário à Sagrada Escritura. Tradução Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paracletos, 1997.

CARNEIRO, Marcelo. *Introdução ao Novo Testamento*. 2ª edição. São Paulo: Fonte Editorial, FATIPI, 2019.

CARNEIRO, Marcelo, LEONEL, João. *Para estudar a Bíblia*. Abordagens e métodos. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

CARTER, J. L. The Irony of Romans 13. In: *Novum Testamentum*. Volume 46, fasc. 3 (jul. 2004), pp. 209-228.

HORSLEY, Richard (Ed.). *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Jesus e o Império. O reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

JEWETT, Robert. “Paulo, a vergonha e a honra” In: SAMPLEY, J. Paul (org.). *Paulo no mundo Greco-romano*. Um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2005.

LAMPEY, Peter. “Paulo, os patronos e os clientes” In: SAMPLEY, J. Paul (org.) *Paulo no mundo greco-romano*. Um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, Flavio Martinez de. “Abordagem pós-colonial e decolonial em Paulo” In: *REBIBLICA – Revista Brasileira de Interpretação Bíblica*. Volume 1, nº 2, jul-dez 2018.

PROENÇA, Paulo Sergio de, SANTOS, Lysias Oliveira dos. *Romanos*. Comentário Bíblico Latino-Americano. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

SCHOLZ, Vilson. *O Novo Testamento interlinear greco-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

TAUBES, Jacob. *The political theology of Paul*. Translated by Dana Hollander. Stanford: Stanford University Press, 2004.

VAAGE, Leif (org.). “As vozes originárias de Paulo” In: *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Nº 62. São Paulo: Nhanduti Editora, 2009/1.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOÃO CALVINO¹

Jefferson Carriello do Carmo²

RESUMO

O objetivo do texto é identificar, circunstancialmente, no pensamento político de João Calvino os aspectos que demonstram sua resistência e submissão ao Estado. Essa intenção passou pelas “Institutas da religião cristã”. A preocupação de identificar o pensamento político de Calvino enquanto resistência e submissão, tendo como fio condutor as “Institutas”, não desconsidera o conjunto de sua vasta obra, mas pretende exercitar uma tentativa de assinalar a construção do seu pensamento nessa obra de referência. O percurso metodológico foi explanatório e teórico-analítico. Os principais resultados foram: o pensamento político de Calvino passa pela sua justificação teológica em que teoriza sobre a Igreja

1. Texto apresentado no Simpósio “A Reforma Protestante, a caminho da modernidade: razão, indivíduo, Estado e educação” na Universidade de Sorocaba em 31/10/2017.

2. Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Independente de São Paulo; Licenciado em Pedagogia pela Universidade de Sorocaba; Mestre e Doutor em Educação aplicada às ciências sociais pela UNICAMP; Pós-Doutorado em História Social do Trabalho, UNICAMP; Professor/Pesquisador Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Sorocaba e Pastor auxiliar na IPI de Salto de Pirapora, Presbitério Itupararanga.

e o Estado, demonstrando que são instituições distintas e autônomas entre si, mas procedem da mesma origem divina e religiosa, sendo ambos instrumentos de Deus. Calvino defende a necessidade do direito das autoridades seculares, não alinhando a uma ingênua obediência cega à lei divina. Neste aspecto o reformador confere submissão ao governo civil, isto é, à esfera política enquanto organização do espaço público. Sobre a resistência, Calvino está se referindo à autoridade secular, revelando não ser permitido, *a priori*, a insurgência do povo, mas apenas dos chamados magistrados. A questão da resistência e submissão passa pela questão do “governo civil” enquanto projeto institucional bem preciso para a Cidade-Igreja-Genebra. Essa cidade constitui em sua forma política o dever de refletir os princípios da política calvinista ou, pelo menos, manifestar alguma coisa da base real do “modelo político instituído”.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é identificar no pensamento político de João Calvino os aspectos que demonstram sua resistência e submissão ao Estado. A intenção passa pelas “*Institutas da religião cristã*”, publicada na sua primeira versão em 1536.

Nas análises de Dawson (2014, 2016), a questão da resistência e da submissão ao Estado já estava presente nas disputas entre império e papado, em plena Idade Média, e continuou a fazer parte das disputas políticas da Idade Moderna, quando o Estado já estava transformado.

A preocupação de situar o pensamento político do reformador não é única. Autores de diferentes áreas do

conhecimento transitam por esse tema (Gatis, 2017; Sabine, 1964; Höpfl, 2005; Silvestre, 2002, 2003, entre outros), cada um à sua maneira, mas todos partem da seguinte premissa: Calvino admite a doutrina da separação entre Igreja e Estado.

Jacques Chevallier (1982), ao referir-se a Calvino, no conjunto de sua análise sobre “Estado-Nação monárquico: crescimento e apogeu”, mostra que, no momento imediato em que o reformador está construindo seu pensamento teológico/político, a velha ordem política medieval, fundada no feudalismo, entra em crise. Nesse período já estavam em evidência autores como Dante Alighieri, Guilherme de Ockham, Marcílio de Pádua, Maquiavel, Erasmo de Roterdã e Guilherme Budé, cujo pensamento político tinha como pauta a reflexão da estrutura política e suas relações com a organização religiosa existente.

Quanto ao aspecto histórico em que construiu seu pensamento político, Febvre (2002, p. 13) mostra que o momento vivencial de Calvino é um tempo de incertezas e contradições. “A Europa parecia um imenso bairro em demolição, toda coberta de ruínas, mostrando somente, aqui e ali, pobres casebres provisórios e trincados”.

Na Alemanha o clima é de indecisão. A “*Batalha de Pavia*”, ocorrida em fevereiro de 1525, e o cerco de Roma, em 1527, mostram esse clima e o poder do imperador. Somente com a “*Dieta de Espira*” ocorre, segundo Febvre (2002, p. 13), “uma espécie de liberdade provisória para organizar suas igrejas, em seus Estados, de acordo com suas ideias próprias e sem temor aos conflitos eternos com a Câmara Imperial”.

Na Inglaterra, em 1532, Henrique VIII rompe com Roma e começa a calcular as decisões do clero anglicano. Nos Estados são raras as definições doutrinárias de

teólogos oficiais aceitas sem reticências ou críticas pelo conjunto dos fiéis.

Na França as incertezas são ainda maiores. Nas palavras de Febvre (2002, p. 15): “O rei Francisco não rompeu com Roma. Mas negocia com os príncipes luteranos. Alta política em casa, dá golpes”. Em outubro de 1534, vem à tona o assunto dos pasquins. O mesmo rei que, no princípio de 1530, instaurava os “leitores reais” diante da velha Sorbonne, suprime a imprensa com uma ordem inacreditável e trata como inimiga a cultura clássica. E quanto às doutrinas? Na França, esclarece Febvre (2002, p. 15):

O velho Lefèvre, por valoroso que seja, não desempenha nem mesmo o papel de monge agressivo, batalhador, cheio de vida e de seiva plebeia. Dentre os que, naquele tempo, são chamados “luteranos”, quantos, de fato, são partidários das doutrinas de Lutero? E quantos se proclamam dissidentes sem reservas? A cisão é algo tão grave, tão temível! Mas é tão tentador o equívoco, tão cômoda a preguiçosa fórmula: já falará o Concílio, já voltará a ser costurada a túnica rasgada.

A análise de Skinner (1996), em sua obra “As fundações do pensamento político moderno”, quando se refere ao “calvinismo e a teoria da revolução”, adverte sobre os aspectos da transição do pensamento político de Calvino. Nessa passagem Skinner reconhece a contribuição do reformador para o pensamento político moderno.

Essas evidências históricas sobre o pensamento político de Calvino estabelecem uma contribuição para

a modernidade, designada por Weber (2005) como a racionalização do Ocidente. Weber (2005), ao referir-se sobre o *racional* enquanto processo de desencanto do mundo, destaca duas consequências: a primeira, a desintegração das concepções religiosas, vindo a gerar na Europa uma cultura profana, produzindo novas manifestações do sagrado no interior do cristianismo, embora essas manifestações, segundo Eliade (1972), estejam inseridas em um contexto histórico. Até mesmo as experiências místicas mais individuais e transcendentais sofrem influência do momento histórico. A segunda foi a racionalização do desenvolvimento das sociedades modernas através de novas estruturas sociais marcadas por um modo funcional de organização social, cujo cerne é a empresa capitalista e o aparelho burocrático do Estado. Ainda sobre a modernização, mostra Habermas (1990), que houve nesse processo de desencantamento do mundo um arrebatamento do cotidiano via racionalização cultural e econômica, que possibilitaram novas *formas de vida* marcadas por novos modelos de socialização voltados para a formação de novas identidades do eu. Por esse viés, afirma Alonso (2008, p 5-6):

Su tesis es que al separar los dominios de la fe y la razón para presentar ambos como obra de Dios, Calvino pudo conciliar razón y fe de modo tal que los creyentes pudieron volcarse en la consecución de sus objetivos mundanos invistiéndolos de una significación moral. El procedimiento de nuevo es semejante al de Weber, aun sin invocar tipos ideales: bastaría acudir a una colección de textos calvinianos para descubrir la

justificación que encontraron algunos protestantes para su conducta empresarial.

Situar a construção do pensamento político de Calvino no processo de transição para a modernidade coloca-o no exercício do poder. Esse poder é entendido por Senellart (2006) como o campo da ação dos homens do seu tempo e suas relações diretas ou indiretas na conquista e no exercício dos seus interesses, no nosso caso o momento da Reforma Protestante.

Vale ainda ressaltar a tentativa de esboçar esses aspectos do pensamento político do reformador, lembra Forrester (2000), pois Calvino não pode ser considerado filósofo nem político, mas teólogo estudioso da Bíblia. A necessidade de contemplar a política em sua teologia afigurava-se como decorrência imperativa da própria Reforma enquanto proposta de reformulação geral da teologia cristã.

Estas análises, postas resumidamente, tiveram por finalidade tentar situar Calvino no seu tempo enquanto reflexo no seu pensamento político. Tendo tais questões como pano de fundo para caracterizar o pensamento político de Calvino surgem três indagações, as quais veremos a seguir.

1. AS ORIGENS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE CALVINO

A primeira indagação é: por onde perpassam as origens do pensamento calvinista político?

À pergunta cabe responder da seguinte forma: a premissa do pensamento político de Calvino está em admitir a doutrina da separação entre Igreja e Estado. Isso

é possível identificar no seu clássico texto “Institutas”, principalmente no Livro IV, capítulo 20, sobre “O governo civil”. Nesse capítulo, o reformador afirma que Deus é soberano e deve governar a Igreja e o Estado. No seu pensamento teológico e político, o Estado tem jurisdição sobre os assuntos temporais e a Igreja tem jurisdição sobre os assuntos doutrinários e espirituais. Febvre (2002) mostra que, embora tal premissa pareça tranquila, deve ser vista no momento em que a construção do seu pensamento teológico/político começa a se estabelecer. Esse ponto de partida ainda sugere a identificação dos vários retratos construídos de Calvino e como eles sofreram influência e influenciaram na construção do pensamento político moderno posterior. Sobre a extensão posterior, estudos como o de Corrêa sobre “o direito internacional e a teologia de João Calvino” (2011) e o de Coelho sobre “jusnaturalismo na teologia de João Calvino” (2016) mostram o alcance do pensamento político do reformador no direito internacional e na política.

Sobre seu pensamento teológico, a ênfase recai no *locus* em que exerceu o seu pastorado, a cidade de Genebra, por ser considerada o Estado cristão, a Cidade-Igreja. Embora Calvino só venha a dedicar-se aos estudos teológicos a partir de 1535, teve formação intelectual por meio do estudo de Direito em Orléans e Bourges e Letras em Paris, período em que teve pequeno contato com a teologia escolástica. Sobre sua formação humanística jurídica, segundo Corrêa (2011), Calvino teve como fundamento jurídico a formação humanística, em que o direito passa a ser compreendido como um produto da razão, dedução lógica e sistemática no seu fundamento. Esse modelo jurídico tem consequências visíveis na compreensão e na argumentação política do reformador. Segundo Skinner

(1996), o *humanismo jurídico* interessado pelo direito natural teve papel relevante no final do século XVI, na construção de ideologias revolucionárias, o que possibilitou a criação de novas correntes de pensamento político no início da modernidade. O *humanismo de erudição bíblica*, afirma Skinner (1996), teve como paradigma o humanismo jurídico e pode ser considerado como relevante precedente das transformações políticas e jurídicas na Europa moderna, cujo impacto é possível ver no desenvolvimento político no século XVI e pela forma como foram tratadas as traduções da Bíblia nas línguas nacionais.

Além dessa construção jurídica e bíblica, os humanistas destacam-se pelo amor ao conhecimento e à virtude, sobressaem-se pelas obras de aconselhamento, cuja centralidade foi a exaltação das virtudes humanas. As recomendações eram focadas, em grande maioria, nos estímulos à boa conduta, com pouca preocupação aos problemas sociais. O conteúdo das orientações tinha por direção os detentores do poder, com ênfase nas qualidades pessoais que se manifestavam em suas ações. A intenção era moldar a consciência dos governantes de acordo com ativos morais exaltados pelos filósofos da antiguidade clássica. Mostra Skinner (1996), ao referir-se sobre as noções de justiça, fortaleza, paciência, temperança, sabedoria, clemência e devoção enquanto base de formação dos governantes, magistrados e cidadãos virtuosos, conscientes e praticantes dessas virtudes, que essas seriam pré-requisito da ordem e da estabilidade social.

A essência da mensagem humanística, como nos diz Erasmo no *Príncipe cristão*, pode assim resumir-se na ideia de que o objetivo do governo deve consistir em al-

cançar “o mais alto grau de virtude”, enquanto o dever do governante deve ser o de servir como a encarnação da “virtude em sua forma mais pura e mais elevada” (Skinner, 1996, p. 250).

Estas noções, na compreensão de Skinner (1996), estão presentes na condição e no *status* cristão dos principais humanistas. Ser cristão, na lógica humanística, não é pertencer à Igreja e aceitar seus dogmas. O exercício cristão, nessa visão, está em compreender a vontade de Deus e aplicá-la na vida prática, conduzida por escolhas morais no cotidiano, como também nas opções políticas. Essas decisões encontram vitórias nas virtudes e visa acabar com as facções políticas por meio da harmonia social, com vistas ao bem comum. Nas palavras de Skinner (1996, p. 254):

É devido a tal ênfase platônica na suprema importância da harmonia social que todos esses pensadores tomam a insistir na posição fundamental que as virtudes ocupam na vida política. Pois eles fazem sua a tradicional convicção humanista de que, para eliminar o facciosismo, vencer a corrupção e instituir uma República bem ordenada, a chave está em efetuar o triunfo das virtudes.

É nesse triunfo que estaria a base do sucesso da administração pública. A virtude do governante seria destacada por características morais, o que lhe dava a prerrogativa de ser governante, e não a hereditariedade e a riqueza.

2. CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE CALVINO: AS “INSTITUTAS”

A segunda pergunta é onde buscar e como caracterizar o pensamento político do reformador tendo em vista o objetivo proposto? É possível demonstrar a resposta por meio da caracterização das várias versões das “Institutas”, que abrangem os anos de 1536 a 1560, período da primeira à última das sucessivas edições.

A primeira versão lançada em Basileia, Suíça, revela defesa em causa própria, na qual Calvino empregava a expressão latina “apologia pro fide sua” (defesa da sua própria fé). Nesse momento, seu objetivo, segundo Silvestre (2003), era fornecer à Igreja um “*corpus* de definições dogmáticas precisas” e “uma organização eclesiástica eficaz”.

Outro aspecto relevante dessa primeira versão está nas palavras usadas por Calvino nas “Institutas”. Nesse momento histórico era muito comum empregar o termo “Suma”, por haver nesse tempo uma tradição tomista. Conforme Silvestre (2003, p. 115):

Calvino respeitou a palavra suma em sua exposição, mas optou por esta outra: instituição. Tal escolha apontava para a instituição calvinista, numa linguagem clássica, descrevendo a atividade pedagógica - daí deriva a palavra francesa instituteur (instituidor, instrutor, preceptor, mestre, fundador).

Essa opção de Calvino possibilitou que as “Institutas” viessem a tornar-se um manual de direito comum à

época, por adequarem-se à sua formação jurídica e porque ele não deixou de lado a discussão teológica do seu tempo. Silvestre (2003, p. 121) sustenta que:

O seu senso pedagógico era evidente, segundo a linguagem da época; assim, Calvino contribuiu para dar ao termo instituição seu sentido atual, no qual a sociedade, o Estado, a Igreja não são fatos da natureza, mas da cultura. Essas instituições têm como principal propósito conter a natureza humana decaída. Elas constituem organismos coletivos, cuja existência remete infalivelmente a um ato fundador.

Calvino esperava que essa opção pelo termo “Instituição” designasse o fundamento, a base, os princípios de toda organização, não só eclesiástica, mas também social. Silvestre (2003, p.116) argumenta que Calvino empregou mais especificamente o termo para designar “a organização da cidade dos homens”, na qual o cuidado do governo civil e o respeito dos magistrados por tal instituição seriam o elo com um governo eclesiástico distinto.

De forma geral, é possível, por meio da caracterização do contexto da primeira versão das “Institutas”, identificar que ela não tem nenhum caráter teocrático, ao contrário, detém-se sobre a separação dos poderes político e religioso. Embora não seja possível, no meu parecer, definir as “Institutas” só com base em visões seculares, o próprio Calvino, no livro IV sobre “O governo civil”, demonstra posicionamento político sobre o Estado e como a Igreja deve obedecer à vontade de Deus. É possível inferir, baseado em Biéler (1970, 1990), que a

posição política de Calvino, nesse contexto da Reforma, tinha como objeto transformar as relações entre os homens, por meio do ideal cristão, produto do seu tempo, e pela plena desconfiança com respeito à natureza humana decaída pelo pecado.

Segundo as análises de Trevor-Roper (1972, p. 13-42), ao referir-se sobre “Religião, reforma e transformação social”, Calvino se importava com a administração da ordem pública, pelo que desenvolve aguçada esquematização das interações entre Igreja e Estado no seio da comunidade, bem como estabelece interface perfeitamente compatível com o poder e a soberania divina com o poder e a soberania temporal.

Outro aspecto dessa primeira versão que caracteriza os aspectos do pensamento político de Calvino refere-se à conclusão, ou capítulo final, com o título “Sobre a liberdade cristã, a autoridade eclesiástica e o governo civil”. A este respeito, Corrêa (2015), ao comentar Karl Barth e a leitura que faz das “Institutas”, salienta, sem dúvidas, que Calvino havia escrito sobre o governo civil com um interesse material específico, prático, sobretudo no que se referia à ordem pública e à necessidade de organização social.

A ligação entre estes três temas e a escolha de governo civil para concluir o livro é um sinal de seu tempo. Isto é possível identificar na carta prefácio endereçada ao rei da França Francisco I, cujo conteúdo assegurava ao rei e a todos os demais governantes a ortodoxia, a fidelidade e a obediência política de seus súditos protestantes. Na compreensão de Silvestre (2003, p. 117):

No restante do livro, ele evitou escrupulosamente qualquer coisa relacionada com

a organização política, até chegar ao último, no qual a sua preocupação foi tratar a liberdade cristã com base nos sólidos alicerces da doutrina evangélica, baseando-se no fato de que a liberdade é inteiramente compatível com a mais perfeita submissão à autoridade secular.

Obediência e submissão são “temas” que dominam a seção do livro “Sobre o governo civil”. O último parágrafo exortava os cristãos a “obedecerem a Deus antes que aos homens”. O restante do texto se esforçava em ressaltar o dever cristão de obedecer aos governantes, pouco importando a conduta destes ou mesmo a qualidade de seus títulos. Se, porém, a obediência a ordens ímpias se tornasse inevitável, deveria assumir a forma de oração, súplica, sofrimento ou exílio, mas não a forma de rebelião.

Na compreensão de Höptl (2005), este direcionamento inicial de Calvino tem sua gênese na influência dos protestantes alemães, mais ousados que Calvino sobre a obediência e a desobediência civil. Os alemães reformados já haviam desenvolvido justificativa para resistir, tanto política quanto militarmente, a seu chefe supremo, o imperador Carlos V. Por outro lado, o contexto da religião reformada era ainda de dependência aguda da proteção dos governantes: externamente, contra os católicos, e internamente, contra os chamados sectários. Lembra Silvestre (2003, p.118):

[...] insistir no dever da obediência era algo imperioso e exigia cautela para especificar qualquer declaração desse dever. A estra-

tégia de Calvino, em 1536, veio mostrar-se muito semelhante à de Lutero (de 1523). Isso começava a ficar claro nos parênteses e acréscimos que Calvino fez à sua edição das institutas de 1536.

O exame das “Institutas” revela que Calvino, a princípio, inculcou doutrina ainda mais extrema que a dos luteranos sobre obediência e passividade política. Há, no entanto, uma passagem (nas “Institutas”, Livro IV, XX, seção 31) em que Calvino foi mais longe. Embora com toda cautela, apresenta “em que medida e como resistir à tirania de certas autoridades”. No entendimento de Silvestre (2003, p. 119):

Calvino fez a distinção entre pessoas públicas que tinham a legitimidade da ação política (como um dever) e as pessoas privadas, às quais se aplicava a doutrina da obediência passiva. Usou para isso, porém, um eufemismo (para sua época), o qual apontava claramente para a desobediência passiva que até então continuava a ser rigorosa e incessantemente aplicada.

É possível inferir que a contribuição de Calvino à política, na perspectiva de resistência e submissão, está em mostrar a função dos magistrados do povo na sua oposição civil aos tiranos. Essa compreensão do reformador francês, conforme analisa Höpfl (2005), passa por suas próprias marcas, deixadas nas “Institutas” de forma crescente por meio da antipatia ao regime monárquico, expressando sua preferência por outra forma de governo,

e a interpretação do conceito de tirania e do que eram de fato as instituições políticas. Aos magistrados, esclarece Höpfl (2005), Calvino atribuiu as funções de policiamento da “idolatria”, do “sacrilégio”, da “blasfêmia” e de outras afrontas públicas à religião, segundo ele: o papismo e o anabatismo. Calvino tinha pensamento semelhante ao de Lutero e adotou aquelas convencionais distinções luteranas entre liberdade cristã e obediência civil, entre justiça verdadeira e justiça exterior, entre governo espiritual e governo civil. Ele também foi cauteloso em distinguir as imposições tirânicas e papistas das leis justas e aceitáveis, necessárias à boa ordem da Igreja e de qualquer associação humana a cargo dos governantes.

Lançada em 1539, a segunda edição das “Institutas” na língua latina tem mudanças no seu conteúdo sobre o pensamento político. Alterações também ocorreram na primeira edição francesa, de 1541, e na edição latina, de 1543. Elas aconteceram devido a várias ocorrências. Em 1538, Calvino foi expulso de Genebra por tentar reformar a Igreja. Foi para Estrasburgo e teve sua primeira experiência com magistrados e simpatizantes da Reforma e a primeira concepção do que poderia ser, nas palavras de Silvestre (2003, p. 120), “uma igreja bem-organizada numa cidade livre, de relações diplomáticas, eclesiásticas e civis das comunidades reformadas entre si e com os católicos”. A volta para Genebra, em 1541, possibilitou concretizar as principais linhas de uma Igreja reformada. Nesse ano, Calvino publicou as “Institutas” em francês, cuja mudança central do seu pensamento político está no desaparecimento, por completo, do conceito de Igreja invisível, dos eleitos, surgindo então a Igreja visível, com alterações aparentes na organização eclesiástica, na autori-

dade e nas atividades ligadas a tal compreensão. Nessa versão, sustenta Silvestre (2003, p. 120-121) que:

O capítulo político foi o resultado das mudanças efetuadas na seção original “sobre a admministratio (governo civil) política”. Não era mais o fecho das institutas. Na última versão, porém, esse voltou a ser o capítulo final, pois, considerada satisfatória pelo próprio Calvino, a seção ecle-siológica também voltou a ser parte do livro IV, em que está o capítulo político. As últimas versões das institutas foram a de 1559 (latina) e a de 1560 (francesa), com quatro livros e 80 capítulos.

Essas mudanças tiveram início a partir da edição de 1543, cuja centralidade estava em um governo de origem clerical e que fosse detentor de certa autoridade e independência. Calvino, naquele momento, estava certo de que a formação de um ministério colegiado e corporativo seria a alternativa correta. Esse ministério não permitiria nada mais monárquico do que um moderador. Segundo as análises de Silvestre (2003, p. 121): “numa linguagem política, a aristocracia ou um governo misto seria a melhor forma de organização para uma Igreja, reunindo componentes aristocráticos e democráticos”.

A tendência do seu pensamento sobre o governo misto encontra raiz no pensamento político clássico e medieval. Segundo Silvestre (2003, p.122), Calvino

[...] queria refletir sobre como um governo civil e esse deveria ser organizado sobre a

forma como ele possibilitaria a instituição e funcionamento da Igreja. Somente a partir disso, Calvino não acharia mais ocioso discutir a melhor forma de organização da Igreja.

Assim é possível caracterizar que, na primeira versão das “Institutas”, de 1536, a melhor forma de governo passa no seu entender pelo decreto divino, vindo estabelecer diferentes formas de governo em diferentes lugares. Nas edições posteriores há, de forma explícita, defesa da forma de governo aristocrático ou misto; embora explícita, tal defesa não deixou de ser ponderada. Concluiu Calvino que a melhor forma de governo civil deveria ser rigorosamente paralela à forma de governo eclesiástico ordenada por Deus.

3. AS RAZÕES POLÍTICAS DAS “INSTITUTAS”

A terceira pergunta é: quais foram as razões políticas das “Institutas”? As razões e motivações políticas presentes no conteúdo das “Institutas” estão postas, nas palavras de Assoum (1993), em pelos menos três situações. Na primeira, “o próprio Calvino é o inspirador de um regime, tanto político quanto espiritual” (Assoum, 1993, p. 205). O reformador, quando escreve a carta-prefácio ao rei Francisco I, já incide numa demarcação nítida em relação à política ao afirmar o princípio da submissão dos reformados ao poder político, em correlação com o princípio de separação entre o que é de Deus e o que é de César. Tal princípio de submissão tem como uma de suas motivações políticas as

circunstâncias desfavoráveis dos fiéis por perseguição e opressão.

A segunda motivação indicada por Assoum (1993, p. 206) “consiste no fato de ela conter uma *dimensão sociopolítica*: a nova doutrina espiritual deixa um lugar determinante para essa dimensão, definindo, de forma estrita e nova, a articulação do político com o espiritual”. Essa articulação sustenta o edifício construído e dá coerência no núcleo político da “Institutas”.

A terceira motivação, como argumenta Assoum (1993, p. 206), está na sua:

[...] concepção da função política [que] teve um papel determinante na elaboração da constituição e da prática política dos Estados que foram recomendadas: o calvinismo, saído de uma separação de domínios, tornou-se por isso mesmo um componente maior da evolução da concepção do político. É na qualidade de componente da modernidade política que a concepção calvinista “sobre-determina” a problemática da modernidade: é esse “efeito político”, ao mesmo tempo indireto e determinante, que deve permitir uma retomada da *Institution chrétienne*.

Embora a concepção da função política nas “Institutas” tivesse papel determinante na elaboração e na constituição da prática política dos Estados, ela sofre um desvio, segundo Assoum (1993), pelo *dualismo espiritual/temporal* presente no conteúdo da obra e como ela está dividida. Tendo como ponto de partida Deus, o reforma-

dor esclarece sobre o ser humano. Ele mostra a total subordinação da antropologia à teologia, expõe a doutrina da graça e da redenção, sua eclesiologia e a sua relevância para o exercício da fé.

Embora ocorra esse desvio, segundo Assoum (1993), é possível identificar evidências temporais do político por meio da função positiva da “ordem civil”: subordinada diretamente ao reino espiritual, essa função exprime a participação do ser humano na cidade depois do pecado original. A cidade deve ser, na ordem humana e por meio da atuação do ser humano, marca da intervenção divina. Esta compreensão reflete certo elogio do estado social em que deve encontrar-se o ser humano e sua relação com a cidade. Cabe ao poder civil estabelecer essa ordem. Afirma Calvino: “o poder civil é uma missão não apenas sagrada e legítima para Deus, mas também consagrada e, em toda a vida dos mortais, de longe a mais honrosa” (Calvino, IV, XX, 3). Essa missão do poder civil está posta na atuação desse governo em três situações: “o magistrado, que é o defensor e guardião das leis; as leis, segundo as quais ele governa; o povo, que é regido pelas leis e obedece ao magistrado” (Calvino, IV, XX, 3). Essas afirmações mantêm a *dualidade* das duas ordens, mas faz passar para a ordem política algum dos prestígios presentes da ordem espiritual.

Mas a quem cabe a função de exercer essa ordem? Segundo Calvino, é pelo “magistrado”, cujo ofício tem a função de estabelecer a ordem recebida de Deus, que lhe autoriza a prerrogativa de representar a pessoa de Deus e por serem instituídos “vigários de Deus”. Por meio desse ofício, há aprovação de Deus.

Mas é possível, pela ação da Palavra de Deus, a escolha política de governo? Esse ponto é marcante no

pensamento de Calvino, por relativizar uma questão presente na reflexão política desde a antiguidade, a saber, a escolha de um regime político, considerado o melhor. A questão do “bem público” é relativizada radicalmente pela primazia da religião. O que Calvino propõe é que, pela ação da magistratura, haja cuidado para que, no mundo social, qualquer que seja a forma escolhida, os interesses de Deus estejam salvaguardados da melhor maneira possível, embora isso seja impossível de ser conhecido, a saber, o bem político.

Segundo Assoun (1993, p. 208), há duas tendências de governo, aparentemente contraditórias, mas que Calvino mostra preferência: a monarquia, por estar ligada à “sapiência divina”, e o regime colegiado. Nestas duas tendências “o poder só é bom enquanto preenche bem sua função de ordenar as relações humanas”. Diante disto, a magistratura, quanto à função de estabelecer a ordem nas “Institutas”, assume expressão de conservadorismo político.

Há outro aspecto presente na função de ordem da magistratura no pensamento de Calvino, que assume no discurso da monarquia uma forma simétrica. Nessa forma de discurso pode ocorrer um tipo de relação socioafetiva, de distância ou de familiaridade, de igualdade ou de hierarquia, de convivência ou de conflito. Em tal relação manifesta-se a liberdade do povo, mas esclarece Assoun (Apud. 1993, p. 209):

[...] se os magistrados instituídos para exercê-la vierem a traí-la, a resistência se tornará legítima. Assim, a resistência se exerce de ofício e não “pelas pessoas privadas”: quando muito se

pode denunciar o não-exercício da profissão consagrada dos magistrados; isso é mesmo, literalmente, um dever. [...] E que existe outro elemento da vida pública: se o magistrado encarna a autoridade, a lei, expressão da vontade razoável de Deus, se constitui em “magistrado mudo”. Quanto ao povo, longe de ser soberano, deve obediência ao magistrado e respeito à lei. É, de certa forma, o testemunho da função política. Quando muito pode chamar atenção, excepcionalmente, para a não conformidade do magistrado à sua função e à lei: mas bem antes é o magistério calvinista que determina, em última instância, as condições de regulação do sistema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preocupação de caracterizar o pensamento político de Calvino quanto à resistência e submissão ao Estado, tendo como fio condutor as “Institutas”, não visou desconsiderar todo o conteúdo de sua vasta obra, mas exercitar a tentativa de assinalar a construção do seu pensamento no seu contexto e sua possível contribuição para a modernidade. Faz-se necessário reforçar o que foi dito anteriormente: segundo Forrester (2000, p. 305), “Calvino não pode ser considerado filósofo nem político, mas teólogo estudioso da Bíblia”. A necessidade de contemplar a política em sua teologia afigurava-se como decorrência imperativa da própria

Reforma enquanto proposta de reformulação geral da teologia cristã.

Nesta tentativa de caracterizar seu ponto de vista político foi possível verificar alguns aspectos. Primeiro, seu pensamento está posto na sua justificação teológica sobre Igreja e Estado, demonstrando que são instituições distintas e autônomas, mas procedem da mesma origem divina e religiosa, sendo ambos instrumentos de Deus. O Estado deveria manter a ordem provisória da sociedade, bem como permitir e garantir o livre funcionamento da Igreja. O papel da Igreja era garantir a formação de cidadãos íntegros e éticos, bem como gerenciar a assistência social. A missão do Estado não deveria ser entendida como somente negativa ou repressiva, mas como instrumento da providência divina. Neste sentido, Igreja e Estado, de acordo com Calvino, estariam unidos pelo propósito maior de combater o mal decorrente da queda da humanidade. Assim sendo, existiria uma espécie de simbiose entre as duas esferas e ao mesmo tempo uma distinção: o Estado daria liberdade à Igreja, a qual, por sua vez, não obstruiria a ação do Estado. Ambos seriam religiosos, pois, na visão do reformador, Deus se preocuparia com os assuntos temporais e civis, isto é, com as esferas política e jurídica, bem como com assuntos doutrinários e espirituais.

Segundo ponto, foi possível constatar que o pensamento político de Calvino ao defender a necessidade do direito e das autoridades seculares não se alinha à obediência cega à lei divina, com o repúdio a tudo aquilo que nela não estiver expressamente contido. O reformador confere ao Estado a esfera política, o organizador do espaço público.

Terceiro ponto, sobre a resistência, verificou-se que Calvino está se referindo à autoridade secular, revelando-se não ser permitido, *a priori*, a insurgência do povo, mas apenas dos chamados magistrados. Nesse sentido, Sabine (1964, p. 354) sustenta que “as igrejas calvinistas da Holanda, Escócia e América foram os principais meios dos quais esprou-se por toda a Europa Ocidental a justificação da resistência”. No entendimento de Sabine (1964) não se pode dizer que tais postulados derivem diretamente da reflexão de Calvino, que condenava a oposição. Ele pensava na manutenção da unidade entre poder civil e poder eclesiástico experimentada em Genebra e por ele conduzida. A resistência, como o caso da França, posteriormente os calvinistas puderam desenvolver.

Por fim, podemos inferir que a questão da oposição e submissão estão postas no Livro IV, capítulo XX das “Institutas” sobre o “governo civil” e é preciso levar em conta que foi um projeto institucional bem preciso para a Cidade-Igreja-Genebra. Calvino, ao retornar para essa cidade em 1541, após ser expulso em 1538, implementa as Ordenanças Eclesiásticas. Em sua forma política, a cidade-Genebra constitui o dever de refletir os princípios da política calvinista ou, pelo menos, manifestar alguma coisa da base real do “modelo instituído”. Nessa cidade foi estabelecido um consistório, formado por um corpo de pastores que exerciam a magistratura suprema, com a função de assegurar a impregnação bíblica do corpo social, pela elaboração de regulamentos e pela vigilância do culto. Compreende-se, assim, que o ideal concreto das “Institutas” consiste, nessa espécie de *congruência entre as formas política e religiosa da ordem*, “ideal” ao qual a Bíblia, por seu intérprete supremo, forneceu seu paradigma.

Quanto à resistência, Calvino está se referindo a cidadãos privados e tem o cuidado de ressaltar, num passo particularmente importante das “*Institutas*”, a intervenção legítima dos magistrados:

Mas, se agora alguns são constituídos magistrados do povo para moderar-se a prepotência dos reis, como eram outrora os éforos que foram contrapostos aos reis lacedemônios; ou os tribunos da plebe aos cônsules romanos; ou os demarcas ao senado dos atenienses; e, como estão as coisas agora, talvez também de qualquer poder que em cada reino exercem as três ordens representativas quando realizam suas assembléias gerais; a tal ponto não os proíbo de, em função de seu ofício, resistir ao estuante desbragamento dos reis que, se se façam coniventes aos reis a oprimirem e assolarem violentamente ao populacho humilde. Eu afirmaria que tão nefária perfídia não carece de sua dissimulação, visto que estão a trair fraudulentamente a liberdade do povo, da qual devem saber que foram postos por guardiães pela ordenação de Deus. (Calvino, Livro IV, cap. XXXI).

Diante do exposto, cumpre indicar que, a partir dos elementos destacados na presente leitura, o pensamento político de Calvino acabou por marcar de maneira indelével a história política e jurídica do Ocidente moderno.

Isso é possível averiguar nas impressões de alguns dos autores citados nessa exposição. Durant (1957, p. 409), ao referir-se à Reforma, por exemplo, admira-se com a mesma intensidade do impacto da figura de Calvino na conformação política da modernidade:

Entrementes, a rígida teocracia de Calvino ia fazendo brotar as sementes da democracia. Os esforços dos chefes calvinistas, no sentido de dar escolas para todos e incutir a disciplina no caráter, auxiliaram os resolutos burgueses da Holanda a afugentar a alienígena ditadura da Espanha e sustentaram a revolta dos nobres e do clero, na Escócia, contra uma fascinante, porém imperiosa rainha. O estoicismo de um rígido credo formou as fortes almas dos convenistas escoceses, dos puritanos ingleses e holandeses e dos puritanos da Nova Inglaterra. Fortaleceu o coração de Cromwell, guiou a pena do cego Milton e destruiu o poder dos retrógrados Stuart. Encorajou bravos e implacáveis homens a conquistar um continente e a espalhar a base da educação e da autonomia até que todos pudessem ser livres. Os homens que escolhiam seus próprios pastores logo clamaram pela escolha de seus governantes e a congregação autônoma veio a tornar-se a municipalidade também autônoma. O mito da eleição divina justificou-se com a criação da América.

BIBLIOGRAFIA

ALONSO, Marta García. “La teología política de Calvino” In: *Pensamiento*. Volume 62, nº 232, pp. 5-20, jan/abril, 2006. Disponível em <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:575/La_teolog__a_pol__tica_de__Calvino.pdf>. Acesso em 18 mai 2017.

ASSOUM, Paul-Laurent. “João Calvino” In: CHÂTELET, François, DUHAMEL, Oliver, PISIER, Evelyne (orgs.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

BIÉLER, André. *O humanismo social de Calvino*. São Paulo: Oikoumene, 1970.

BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo. Casa Editora Presbiteriana. 1990.

CALVINO, João. *As institutas da religião cristã*. Edição especial com notas para estudo e pesquisa. Tradução de Odayr Olivetti. 4 volumes. São Paulo: Cultura. Cristã, 2006.

CHÂTELET, François, DUHAMEL, Oliver, PISIER, Evelyne (orgs.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político: da cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.

COELHO, Aguinaldo. *Jusnaturalismo na teologia de João Calvino*. Brasília: Centro Editorial, 2016.

CORRÊA, Caetano Dias. *O direito internacional e a teologia de João Calvino*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

CORRÊA, Caetano Dias. *Reflexão teológico-política de João Calvino: institucionalização do sagrado e direito na aurora da modernidade*. 2015. 153 f. Tese (Doutorado em Direito). Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

DAWSON, Christopher. *A divisão da cristandade: da reforma protestante à era do iluminismo*. 2ª impressão. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

DAWSON, Christopher. *Criação do ocidente: a religião e a civilização medieval*. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

DURANT, Will. *A história da civilização VI. A Reforma*. História da civilização europeia de Wyclif a Calvino: 1300-1564. Rio de Janeiro: Record, 1957.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história de las religiones*. México: Edições Era, 1972.

FEBVRE, Lucien. *Esboço de um retrato de João Calvino*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002.

FORRESTER, Duncan B. Martín Lutero y Juan Calvino. Em: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph (Compiladores). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GATIS, George Joseph. *La teoria política de Juan Calvino*. Disponível em: <<http://thirdmill.org/files/spa->

nish/94976~3_9_01_1-28-27__PM~sCalvinsPolitics.html>. Acesso em 15 abr 2017.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HÖPFL, Haro (org.). *Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SABINE, George Holland. *Histórias das teorias políticas*. Volume 1. São Paulo: Editora Fundo de Cultura, 1964.

SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a resistência ao Estado*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Presença, 1972.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª edição revista. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

EDUARDO CARLOS PEREIRA: CIDADANIA E POLÍTICA

Sérgio Gini¹

RESUMO

Antecipando as comemorações do centenário da morte do Rev. Eduardo Carlos Pereira, que ocorrerá em 2023, apresentamos este artigo que trata de alguns temas pouco pesquisados e conhecidos sobre a vida e o legado histórico desse intelectual para o protestantismo brasileiro. O texto apresenta um pastor profundamente preocupado com temas que hoje ainda estão na pauta e são pouco compreendidos ou exercidos pela igreja evangélica. Um deles é a cidadania e a política.

Palavras-chave: Eduardo Carlos Pereira, protestantismo brasileiro, cidadania, política, educação, escravidão, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

INTRODUÇÃO

“Enquanto o Evangelho se apresentar com o caráter de um artigo estrangeiro, jamais

1. Doutor em Ciências Sociais (UNESP) e professor de História da Igreja da FATIPI. Pastor da Igreja Presbiteriana Independente de Alvorada em Maringá (PR).

poderá comover a alma da nação” (Eduardo Carlos Pereira, 1912).

O Rev. Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) é considerado pelos historiadores do protestantismo nacional como o pastor brasileiro de maior relevância no século XIX, não só por sua atuação de liderança na Igreja Presbiteriana ou no pastorado da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo, mas também por ser o mentor de um movimento que buscava a autonomia do protestantismo brasileiro para, efetivamente, responder às necessidades da nação.

A projeção do Rev. Eduardo é destacada na primeira década do século passado, todavia ele será mais lembrado pelos episódios que culminaram com a separação liderada por sete pastores e quinze presbíteros, em 31 de julho de 1903, dando origem à Igreja Presbiteriana Independente Brasileira. Pelo lado da Igreja sinodal, como era chamada a Igreja Presbiteriana no Brasil, o Rev. Eduardo será chamado de “traidor” dos missionários norte-americanos e que teria se aproveitado do debate acerca da maçonaria ser ou não compatível com o evangelho para “criar” a sua própria igreja. Do lado dos presbiterianos independentes será considerado o “grande herói”, o líder de um movimento genuíno de pureza da Igreja, separando-a daqueles que idolatravam o ídolo maçônico. Por conta disso, as celebrações alusivas ao “31 de Julho”, nas três primeiras décadas da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, tinham caráter de “louvar” os feitos dos heróis separatistas, em especial a figura do seu maior líder.

Passados quase 120 anos da separação das duas Igrejas, e após diversos estudos sérios de historiadores do protestantismo nacional, a “questão maçônica”,

embora tenha sido fundamental para a saída dos independentes, não pode ser considerada a de maior importância entre as questões levantadas durante vários anos pelo Rev. Eduardo e que foram claramente apresentadas em sua Plataforma² ao Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil em 1903. A autonomia financeira da Igreja em face do controle monetário exercido pelas missões norte-americanas; a influência decisória dos missionários norte-americanos e a questão da educação dos “filhos da igreja” *pela Igreja e para a Igreja* eram pontos muito mais relevantes para a independência eclesiástica do que a maçonaria.

Por conta deste viés historiográfico, muitos aspectos importantes da trajetória intelectual e pastoral do Rev. Eduardo foram colocados em último plano e até esquecidos. A maioria das publicações sobre sua vida e obra, inclusive a única biografia existente (Corrêa, 1983), foram enviesadas devido ao caráter denominacional. A exceção fica por conta de alguns trabalhos científicos, artigos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, que buscam trazer um outro olhar sobre sua atuação eclesiástica e intelectual (cf. Lima, 2012; Casimiro, 2005).

No sentido de nos permitirmos novos olhares, vamos encontrar algumas fontes muito pouco pesquisadas que nos possibilitam compreender aspectos do seu profícuo trabalho e de sua intransigência sobre alguns temas. A proposta deste artigo é revelar um intelectual

2. A partir de março de 1892, o Rev. Eduardo passou a publicar em *O Estandarte* uma série de artigos apresentando um programa de reformas para a Igreja Presbiteriana que deveria ser colocado em prática rapidamente. Esses artigos foram reunidos posteriormente no que ficou conhecido como Plataforma.

que, além das preocupações eclesiais e denominacionais que lhe consumiram anos e anos de lutas, também labutou em defesa de temas que hoje ainda estão na pauta e são pouco compreendidos ou exercidos pela Igreja evangélica do Brasil: a cidadania e a política.

1. A LUTA POR CIDADANIA

Eduardo Carlos Pereira iniciou seu ministério pastoral como licenciado pelo Presbitério do Rio de Janeiro em 1º de setembro de 1880. Foi designado como evangelista para o campo de Lorena (SP), que abrangia as cidades de Cruzeiro, Embaú, Cachoeira, Pindamonhangaba, Guaratinguetá e outras pequenas localidades na província de São Paulo (cf. Lessa, 1938, p. 177). Na época, Lorena rivalizava com Taubaté, a sede do bispado, como uma das cidades de maior influência do catolicismo.

Ordenado pastor em 2 de setembro de 1881, Eduardo Carlos Pereira irá morar em Lorena ainda por mais um ano. Em fevereiro de 1883, assume o campo de Campanha da Princesa, no Sul das Minas Gerais. Campanha era uma grande cidade para a época. Segundo o primeiro censo do Império, ela contava com 27.521 habitantes, dos quais 6.750 eram escravos (cf. Paiva et alii, 2012). Para efeito de comparação, São Paulo tinha pouco mais de 31 mil habitantes. Em Campanha, por volta de 1872, o Rev. José Manoel da Conceição teria sido espancado por um grupo de homens e lançado fora da cidade (cf. Ribeiro, 1979, p. 200), o que demonstrou que ali a fé romana era tremendamente intransigente com os protestantes.

1.1. Cidadania é liberdade de expressão

Os oito primeiros anos do ministério pastoral do Rev. Eduardo em Lorena e Campanha da Princesa marcarão sua luta pessoal para que os protestantes pudessem ser ouvidos em um momento extremamente crítico e de perseguição promovida, especialmente, pela imprensa controlada pelos bispos católicos, na qual se destacavam os jornais “O Cruzeiro do Brasil” e “O Apóstolo”, do Rio de Janeiro; “A Estrella do Norte”, de Belém no Pará; “A Estrella do Sul” e “O Thabor”, de Porto Alegre; “O Brasil e Chronica Religiosa”, da Bahia; “A União e O Catholico”, de Recife; e “A Estrella Polar” e “A Pátria”, de São Paulo.

A primeira estratégia de Eduardo Carlos Pereira para defender a liberdade de expressão dos protestantes foi escrever artigos em que argumentava o seu ponto de vista bíblico contra o romanismo. A maioria dos historiadores desse período – início de penetração do protestantismo nas camadas mais cultas da sociedade brasileira –, ainda no Império, constrói análises sob a ênfase da polêmica religiosa, um elemento fértil para atrair essas classes. Contudo, é possível olhar também para esse momento como de luta pela liberdade religiosa, pelo direito de expressão dos que não eram católicos³, como bem pontuou o escritor brasileiro Machado de Assis, na sua coluna semanal no jornal “Diario do Rio de Janeiro”, por ocasião do lançamento do jornal “Imprensa Evangelica”, o primeiro jornal protestante do Brasil fundado

3. A Constituição do Império do Brasil, de 1824, trazia em seu Art. 5º: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”.

pelo missionário Rev. Ashbel Simonton em novembro de 1864, que havia recebido pesadas críticas do jornal ultramontano “O Cruzeiro do Brasil”:

Nada do que diz o *Cruzeiro* é novo; mas nem por isso deixa de ser lamentável que se imprimam coisas tais em um país onde a liberdade religiosa, se não é completa, está adiantada. [...] Há dois fatos para considerar no artigo do *Cruzeiro do Brasil*: 1º. O *Cruzeiro* alega a constituição; mas a constituição garante a liberdade religiosa, como bem lembra a *Imprensa Evangelica*, sem proselitismo, - de outro modo fora burlar o princípio (Diário do Rio de Janeiro, 22/11/1864, p. 1, ortografia atualizada pelo autor).

Em novembro de 1882, quando estive visitando Campanha pela primeira vez acompanhado do Rev. Miguel Torres, o Rev. Eduardo fez uma série de conferências religiosas em uma casa cedida por Justino Xavier de Mello Lisboa, casado com Inocência Claudina de Magalhães, sua tia por parte do pai, Francisco Joaquim Pereira. Como Justino Xavier era muito respeitado na cidade, Rev. Eduardo pôde pregar sem oposição das autoridades militares e judiciais. Contudo, o padre José Theophilo Moinhos de Vilhena contra-atacou veementemente no jornal local, “O Monitor Sul-Mineiro”, dizendo que o protestantismo não passava de “uma religião falsa, completamente falsa, galho decepado da grande árvore do catolicismo, o protestantismo estrebucha, contorce-se em movimentos automáticos, sem

direção, norte, princípio e nem fio” (O Monitor Sul-Mineiro, 18/11/1882, p.1).

A resposta do Rev. Eduardo, publicada na edição seguinte, enfatizava a liberdade dada a ele, como missionário, pelo próprio Cristo, de pregar o evangelho aonde quer que fosse, e assim ele resumiu: “ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (O Monitor Sul-Mineiro, 20/11/1882, p. 2). Em conjunto à atuação na imprensa secular, tanto em “O Monitor Sul-Mineiro” quanto em “O Caldense”, de Caldas, sua cidade natal, na defesa do protestantismo contra a omissão católica romana que fazia o Brasil enfrentar sérios problemas de desenvolvimento, Rev. Eduardo se utilizará do jornal “Imprensa Evangelica” para divulgar suas opiniões e atingir a classe letrada do país. Aliado a isso, também enviava cópias de suas publicações contra o romanismo para os jornais “Correio Paulistano” e “A Província de São Paulo”, mais tarde “O Estado de S. Paulo”.

Sabendo que o espaço para exercer sua liberdade de expressão na propagação da fé evangélica era restrito, seja nos jornais seculares ou na própria imprensa religiosa, Rev. Eduardo fundou, em 1883, a “Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos” (SBTE) com o propósito de privilegiar a publicação de folhetos e livretos evangélicos escritos por pastores nacionais. A SBTE foi adotada pelo Presbitério do Rio de Janeiro que, em 02/10/1884, aprovou seus estatutos e nomeou sua primeira diretoria, tendo o próprio Rev. Eduardo como presidente. O primeiro folheto produzido pela Sociedade, de autoria do Rev. Eduardo, teve como título “O Culto dos Santos e dos Anjos” e saiu a lume em setembro de 1884. Esse folheto chegou simultaneamente ao opúsculo do mesmo título escrito no Ceará e divulgado por “O Thabor”, avaliza-

do pelo bispo da diocese de São Paulo, D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho. A “*Imprensa Evangelica*” noticiou assim a chegada das duas obras:

A ele [ao folheto escrito no Ceará] opomos o folheto acima mencionado. Que eles se encontrem no terreno da apreciação séria e desprevenida; que a opinião conscienciosa do leitor sensato se declare sobre a doutrina que discutem. Chamamos, pois, a atenção de nossos leitores para os dois folhetos que vão debater-se em público, e que se acham à venda na Livraria Paulista. É autor do que ora noticiamos o talentoso moço mineiro, Rev. E. Carlos Pereira, que, deixando falar a palavra de Deus, não somente demonstra a iniquidade da doutrina do culto dos santos e dos anjos, mas ainda, à luz das mesmas Escrituras, pulveriza, no capítulo XI e nas notas que vêm no fim de seu trabalho, as objecções apresentadas por alguns campeões do romanismo (*Imprensa Evangélica*, 06/09/1884, p. 131, ortografia atualizada pelo autor).

A partir destas publicações, os debates na imprensa secular e nas folhas religiosas tornaram-se intensos. O “*Correio Paulistano*” noticiou o recebimento do folheto do Rev. Eduardo na primeira página da edição de 23 de outubro de 1884 (*Correio Paulistano*, 23/10/1884, p. 1). Em 1885, a SBTE lança o seu segundo folheto, também de autoria do Rev. Eduardo: “O único advogado dos pecadores”. Além de “*O Monitor Sul-Mineiro*”, vários outros

jornais, com autores católicos romanos, tentaram ridicularizar os textos e o protestantismo de modo geral. Por meio da “Imprensa Evangelica”, o Rev. Eduardo rebate a todos eles: “A Gazeta de S. José do Paraizo e o Culto dos Sanctos e dos Anjos” (Imprensa Evangelica, 07/02/1885, pg. 21); “Os modernos autos de fé em Minas” (Imprensa Evangelica, 02/12/1885, p. 178); “O calção de Lutero e as relíquias da igreja romana” e “O Romanismo e a Virgem Maria” [publicados inicialmente em “O Monitor Sul-Mineiro”] (Imprensa Evangelica, 02/12/1885, p. 181, 182); “Em que ‘O Apostolo’ se parece com as creanças (Imprensa Evangelica, 02/01/1886, p.1); “O Romanismo e a Virgem Maria” [publicado inicialmente em “O Monitor Sul-Mineiro”] (Imprensa Evangelica, 02/01/1886, p. 4, 5); “O romanismo e a Virgem” [publicado inicialmente em “O Monitor Sul-Mineiro”] (Imprensa Evangelica, 20/01/1886, p. 33, 35-37); “Uma página da história pátria” (Imprensa Evangelica, 13/02/1886, p. 50-52).

Rev. Eduardo Carlos Pereira utilizou-se da imprensa sul-mineira e da posição de destaque que possuía como promissor pastor nacional, por meio da “Imprensa Evangelica”, jornal de sua denominação, para fazer valer a liberdade de expressão em face do domínio católico romano. Não foi o único, mas foi o que mais contribuiu para que a mensagem que os protestantes anunciavam não ficasse restrita aos círculos da atividade missionária presbiteriana. As extensas divergências com o padre José Theophilo, de Campanha, terminaram em 1888, quando ele assumiu o pastorado da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Antes, contudo, lançou, em 1887, o nono folheto pela SBTE intitulado “A Bem-Aventurada Virgem Maria”.

No dia 23 de setembro de 1888, o Rev. Eduardo é investido como pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo,

atual Catedral Evangélica ou Primeira IPI de São Paulo, e inicia profícuo pastorado de quase 35 anos, que terminará com sua morte em 1923. Em São Paulo, a atuação do pastor Eduardo se expandirá para diversas outras frentes, algumas já iniciadas em Campanha, e marcará efetivamente sua condição de líder da autonomia eclesiástica do protestantismo histórico nacional.

Sob a bandeira da recém-conquistada liberdade religiosa, instituída pela Constituição Republicana de 1891, as polêmicas serão retomadas como direito de resposta a uma série de artigos publicados no jornal “A Estrella Polar” e assinados pelo vigário de Taubaté, Antônio Nascimento Costa. Com o fim da publicação da “Imprensa Evangelica” em 02 de julho de 1892, o presbiterianismo nacional viu surgir um novo jornal, “O Estandarte”, dirigido pelos pastores Rev. Eduardo Carlos Pereira e Rev. Bento Ferraz e pelo presbítero Joaquim Alves Corrêa, último redator responsável do jornal descontinuado pela missão norte-americana.

“O Estandarte” começou a circular em 07 de janeiro de 1893 e, uma vez livre da direção norte-americana, manteve-se muito ativo no combate às críticas dos seus opositores católico-romanos. Rev. Eduardo refutou uma série de artigos do jornal “A Pátria”, da Federação Católica de São Paulo – textos que já haviam sido publicados na “Estrella Polar” por Nascimento Castro –, e publicou, em julho de 1896, o livro “O Protestantismo é uma Nulidade”. Tratava-se de consubstanciada defesa da fé protestante contra a tese de que “o protestantismo, estigmatizado por três séculos de maldições e divisões, é, sob todos os pontos de vista, uma completa nulidade” (“A Patria”, 16/02/1896, capa).

Engana-se quem pensa, todavia, que o Rev. Eduardo nutria sentimento de desprezo aos católicos roma-

nos; sua própria família, muito próspera no Sul de Minas, se manteve fiel ao catolicismo com grande parte de seus membros. Era ele intransigente nas questões de fé, mas jamais defendeu postura agressiva aos que não pensavam como os protestantes. Prova disso está na re-criação à intolerância religiosa praticada por fiéis da Igreja Evangélica Brasileira, liderada pelo Dr. Miguel Vieira Ferreira, que invadiram o Tribunal do Juri no Rio de Janeiro e destruíram a imagem do Cristo pendurado na parede, um evento amplamente divulgado em março de 1892. Falando pelas páginas da “Imprensa Evangelica”, o Rev. Eduardo foi contundente:

O ato selvagem da destruição de uma imagem de Cristo no tribunal do júri no Rio de Janeiro merece de nossa parte a mais profunda condenação. [...] Nós os protestantes temos outras coisas a fazer. Não nos ocupamos em quebrar imagens que não nos pertencem. [...] Não serão por certo os protestantes os últimos a levantar seu protesto contra o ato de grosseiro fanatismo praticado ultimamente na capital federal (Imprensa Evangelica, 02/04/1892, p. 105).

Embora as refregas com o catolicismo romano nunca tenham desaparecido, tendo originado, inclusive, a última obra escrita pelo Rev. Eduardo, “*O problema religioso da América Latina*”, em 1920, as questões internas do presbiterianismo brasileiro passaram, a partir de 1898, a ser o motivo das lutas e discussões acaloradas por meio dos impressos protestantes, especialmente em “O Estandarte” e “O Puritano”, este último lançado pelo

Rev. Álvaro Reis, pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro em 1899.

Rev. Eduardo tanto era defensor do direito de expressão que, após uma série de artigos publicados por Nicolau Soares do Couto Esher, presbítero da Igreja do Rio de Janeiro, a partir de 10 de dezembro de 1898 em “O Estandarte”, sob o título “A maçonaria e o crente”, determinou que o jornal abrisse espaço para discutir a questão de a maçonaria ser ou não compatível com a fé evangélica pelos dois grupos, contrários e favoráveis, da Igreja Presbiteriana. Da edição n° 03, de 21 de janeiro de 1899, até a edição n° 13, de 30 de março, foram publicados artigos dos dois lados, sempre mantendo um equilibrado debate, algo que não pôde ser verificado em “O Puritano”, que desde o primeiro momento se mostrou contrário em discutir o assunto.

A partir de agosto de 1903, como principal líder da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, Rev. Eduardo irá dedicar todas as suas energias na consolidação e na expansão da novel denominação, chamada de “Igrejinha dos milagres” por não receber qualquer ajuda financeira do exterior, como acontecia com a Igreja Presbiteriana. A primeira década da “independência” será marcada por um discurso de afastamento da igreja-mãe, e as celebrações do “31 de Julho” serão uma espécie de efeméride refundadora.

Nesse período surgiram na Igreja Presbiteriana Independente o primeiro grupo de pastores que não possuíam ligação direta com os acontecimentos de 1903. Entre esses destacam-se o Rev. Thomaz Pinheiro Guimarães, natural de Portugal e convertido na Igreja Metodista, ordenado em 1911, e o Rev. Epaminondas Melo do Amaral, ordenado em 1916. A partir de 1920, esses

dois pastores utilizarão as páginas de “O Estandarte” para, em artigos muito bem escritos, contestarem as opiniões do Rev. Eduardo sobre diversos temas, entre eles, a concentração dos recursos pela tesouraria do Sínodo Independente, o modo de relacionamento com a Igreja Presbiteriana e a união do protestantismo nacional em organizações paraeclesiásticas. Rev. Eduardo, como principal redator do jornal e defensor da liberdade de expressão, incentivará o debate e dará oportunidade para todos se pronunciarem. Isso ocorrerá até o momento em que deixa a redação para sua viagem de férias, em janeiro de 1922, da qual já voltará enfermo.

2. CIDADANIA É COMBATER OS MALES SOCIAIS DO PAÍS

Três temas sociais palmilharam lado a lado com o ministério pastoral do Rev. Eduardo Carlos Pereira, indicando quão importantes foram em sua trajetória eclesiástica e como cidadão: o combate ao mal da escravidão, a precariedade da educação e a defesa pelos ideais liberais da República.

Esta consciência social começou a ser formada ainda garoto, no sítio do seu pai em Caldas, quando presenciou os horrendos maus-tratos contra um escravizado negro. Esta cena marcou de forma indelével sua memória, a ponto de descrevê-la em detalhes quase vinte anos depois:

Era eu iniciado em uma fazenda no segredo das primeiras letras. Um dia, um ruído partindo de um quarto fechado, na extremidade do terreiro, chamou minha atenção.

Aproximei-me e escutei. Gemidos surdos e suplicantes distinguiram-se no meio do som de algumas coisas flexíveis que caíam compassadas sobre um corpo mole. De vez em quando, uma voz ameaçadora respondia às súplicas humildes de alguma vítima. Conheci a voz e compreendi os gemidos: ali dava-se uma dessas cenas da escravidão, monstruosas e dilacerantes, que têm de mil fazendas chamado terríveis maldições sobre este desventurado país. Sentia bater-me revoltado o coração; mas que podia eu fazer, se não derramar uma lágrima ineficaz de indignação e piedade pelo pobre cativo? [...] Lembro-me que no dia seguinte, ou dias depois, achei o quarto aberto e entrei. Oh! miséria! Ali estava pendurado um instrumento horrendo: um pau curto, de um centímetro de diâmetro, mais ou menos; servia de cabo a algumas correias de couro cru, finas e duras, todas ensanguentadas nas extremidades e salpicadas no resto. Uma escada no chão indicava no quarto o lugar de suplício. [...] Fui ao quintal, e lá, à sombra de uma laranjeira, vi deitado de bruços, um pobre negro, que, se não me falha a memória, tinha uma grande massa de ferro cingindo-lhe os tornozelos. Achei-me: era a vítima desventurada que ali procurava um abrigo contra os ardores do sol. Enxotei as moscas que o perseguiram, e - espetáculo repugnante! - através do trapo que mal cobria-lhe as nádegas, pude perceber uma chaga viva,

funda e purulenta! Oh! maldita instituição, que desperta no homem o instinto da fera, obliterando os mais comezinhos sentimentos de humanidade! (Pereira, 1886, p. 3-5, ortografia atualizada pelo autor).

Estas lembranças e um perfeito arrazoado bíblico contra a escravização dos negros foram publicados no oitavo opúsculo da SBTE, em 1886, com o título “A religião cristã em suas relações com a escravidão”. O livreto, resultado de uma série de artigos publicados pelo Rev. Eduardo na “Imprensa Evangelica”, tinha como proposta conscientizar crentes, missionários e pastores nacionais das incompatibilidades entre o cristianismo e a escravidão e que o sistema escravagista atrasava o progresso da nação ao mesmo tempo em que constituía um “crime” contra Deus.

Em sua crítica bíblica e social, o Rev. Eduardo atacava de forma contundente as leis abolicionistas brasileiras, como a “Lei do Ventre Livre” e a “Lei dos Sexagenários”, defendendo que elas apenas camuflavam o problema maior, pois eram coniventes com os interesses dos grandes proprietários. Para os que professavam a fé protestante, não haveria alternativa a não ser dar liberdade aos cativos:

Se a religião, portanto, que professas, condena o cativo, escolhe entre ela e os escravos que possuis. Ou guarda teus escravos, e continua aproveitar do suor do rosto do teu próximo, e, neste caso, imitando o exemplo dos gadarenos, pede a Jesus que se retire de tua casa; ou então, restitui a teus escravos a liberdade roubada e

declara por esse ato que não és um mero hipócrita (Pereira, 1886, p. 36, ortografia atualizada pelo autor).

Para algum leitor desatento que possa interpretar que o Rev. Eduardo teria “surfado” nas ondas abolicionistas já quase no final da escravidão, é importante resgatar um singelo poema escrito por ele quando tinha 25 anos, ainda licenciado ao ministério pelo Presbitério do Rio de Janeiro. O poema “O escravo” saiu publicado na “Imprensa Evangelica” de 09 de outubro de 1880 e apresentava diálogo entre um branco livre e um negro escravizado:

O Branco

Negro filho das plagas ardentes
Por que choras a pátria deixada?
Que fazias na terra sedenta,
Pelos raios do sol abrasada?

O Negro

[...]
Era livre, senhor, entre os meus,
Entre os meus eu gozava de amor:
Minha mãe, minha esposa, meus filhos,
Eram d'alma meu doce penhor.
[...]
Sem amor, sem um peito d'amigo,
Sou escravo, oprimido, açoitado!
Minha pátria, quem dera um jazigo,
No teu seio do sol abrasado!

Rev. Eduardo Carlos Pereira não foi o único pastor presbiteriano naquele tempo a denunciar publicamente

a escravidão, mas foi o primeiro pastor brasileiro a fazê-lo. Outros missionários estrangeiros, em serviço no Brasil, também o fizeram, como o Rev. Emanuel Vanorden, no Rio Grande do Sul, que decidiu não receber como membros de sua Igreja senhores de escravos (cf. Matos, 2004, p. 79), e o Rev. James T. Houston que, no dia 10 de agosto de 1884, pregou um célebre sermão na Igreja do Rio de Janeiro, transformado em livreto alguns dias depois e difundido por toda a Corte, com o título “O cristianismo e a escravidão” (cf. Houston, 1884).

A capacidade para discutir temas inconvenientes tem muito a ver com a formação educacional do Rev. Eduardo. Embora o Brasil fosse um país de analfabetos e sem possuir uma política nacional de educação, algo que o Império relegou a fazendeiros e políticos, o pastor presbiteriano sempre viu no conhecimento uma força extraordinária para mudar os rumos do País.

Segundo publicação feita em “Imprensa Evangelica” em agosto de 1879, o “quadro do atual estado da instrução pública no Brasil [...] é realmente fiel e lúgubre”. A matéria dizia ainda que: “Em uma população de 10 milhões de habitantes, só sabem ler um milhão e pouco, e frequentam as aulas 321 mil. O número de escolas mal chega a 4 mil e a de colégios a 82” (Imprensa Evangelica, 07/08/1879, p. 255).

Nascido em família privilegiada – sua mãe era professora de “primeiras letras” –, Rev. Eduardo iniciou seus estudos secundários aos 16 anos, em 1871, na cidade de Araraquara (SP), acompanhado do irmão Ernesto Henrique Pereira, três anos mais velho e já contratado como professor. O Colégio Ypiranga, instalado provisoriamente um ano antes em Araraquara, pertencia a dois educadores suíço-alemães, luteranos, Ferdinand Boes-

chenstein e Daniel H. Uhlman, que receberam autorização do imperador D. Pedro II para angariar alunos e oferecer aulas de “História Sagrada, latim, francês, inglês, alemão, geografia, cosmografia, cronologia, história, física, aritmética, geometria, álgebra, filosofia e retórica” (Gazeta de Campinas, 24/02/1870, p. 4).

Em junho de 1872, o Colégio Ypiranga transferiu-se para Campinas, pois os diretores haviam sido convidados pelos fundadores do Colégio Culto à Ciência para administrar o novo empreendimento, custeado pelos republicanos campineiros. Eduardo, ainda como aluno, também se muda para Campinas. Será nessa cidade que empreenderá contato com os missionários presbiterianos, Rev. George Nash Morton, fundador do Colégio Internacional, e Rev. George W. Chamberlain, pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo e fundador da Escola Americana. O Colégio onde Eduardo estudava ficava na mesma rua em que morava o Rev. Morton, próxima também do local em que ocorriam os cultos da Igreja Presbiteriana em Campinas. Rev. Chamberlain já mantinha contato com a família de Eduardo no Sul de Minas, uma vez que o irmão mais velho, Severo Augusto Pereira, foi o primeiro a se converter, sendo recebido na Igreja Presbiteriana de Caldas em 20/04/1873. A mãe, Maria Eufrosina de Nazaré, foi recebida como membro da Igreja Presbiteriana de Machado em 27/09/1874 (cf. Ferreira, 1950, p. 58).

Nessa época, Eduardo estava em São Paulo acompanhando o Colégio Ypiranga, que havia rompido seu acordo com o Colégio Culto à Ciência, de Campinas, em maio de 1874. Já na qualidade de professor, Eduardo ficará no Ypiranga até 02 de março de 1877, quando é convidado para lecionar na Escola Americana. Nesse ínterim, em novembro de 1874, ele tentou aprovação na Faculdade de

Direito de São Paulo, mas acabou reprovado no exame de Latim (cf. Correio Paulistano, 27/11/1874, p.3). Recebido como membro da Igreja Presbiteriana, foi aceito como candidato ao ministério pastoral em agosto de 1875 pelo Presbitério do Rio de Janeiro. Como não havia uma classe para seminaristas no Presbitério, foi-lhe designado como professor de Teologia o Rev. George W. Chamberlain e como professor de grego o Rev. John B. Howell. Em 1878, o Presbitério criou na Escola Americana uma classe teológica, chamada “training school”, na qual Eduardo fazia aulas com outros candidatos.

Foi na Escola Americana que Eduardo conheceu aquela que seria sua esposa, Louise Caroline Jenny Laufer, imigrante suíça que havia entrado para a Escola em 1878 para trabalhar no Jardim da Infância. Em 1879, Eduardo se desdobra para conseguir concluir os estudos como seminarista e conciliar suas atividades para a obtenção de recursos financeiros, visando poder estabelecer compromisso para formar uma família. Para tanto, foi morar no prédio da Escola e atuava como uma espécie de secretário, tratando diretamente com os pais dos alunos de até 12 anos sobre as matrículas, conforme anúncio publicado no jornal Correio Paulistano (edição 21/06/1879, p. 3). Além dessa atividade, e junto ao irmão Ernesto Henrique, uma de suas referências no magistério, ele anuncia aulas particulares de português, latim, francês e inglês em dois endereços de São Paulo: o primeiro na Rua Nova do Hospício, esquina com a Tabatinguera (cf. Jornal da Tarde, 01/05/1879, p. 3), e o outro na Rua do Ypiranga, nº 12, provavelmente residência de Ernesto, que já era casado (cf. A província de São Paulo, 14/05/1879, p. 3).

Essa experiência educacional foi transformadora na vida do Rev. Eduardo. Conhecedor das mazelas do

país, ele conseguiu compreender que a educação, em todos os níveis, deveria ser prioridade para a nação e, especialmente, para a Igreja Presbiteriana brasileira. Daí as árduas lutas em defesa do Seminário e da “educação dos filhos da Igreja *pela* Igreja e *para* a Igreja”. Vale destacar também que, na Igreja Presbiteriana, o Rev. Eduardo conheceu o filólogo, jornalista e escritor Júlio Ribeiro (1845-1890), que foi um dos primeiros professores da Escola Americana, além de excelente pregador e candidato ao ministério pastoral, tal como ele. O autor do romance “Padre Belchior de Pontes”, escrito em dois volumes (1876-1877), quando ainda estava na Igreja, Júlio Ribeiro publicou em 1881 aquela que é considerada a primeira obra científica na área da filologia no Brasil, a “*Grammatica Portugueza*” (cf. Ribeiro, 1881), que recebeu efusivos elogios de autores consagrados da época. Não há dúvida que a “Gramática” de Júlio Ribeiro marcou profundamente o Rev. Eduardo, que, anos mais tarde, superaria o mestre publicando sua “Gramática”.

Em 1884, já pastor em Campanha, Rev. Eduardo instalou uma sala para meninos onde lecionava as primeiras letras (cf. Almark Sul-Mineiro, 1884, p. 85). A vocação para o magistério sempre esteve aliada ao ministério pastoral. Rev. Eduardo não via uma coisa dissociada da outra. Quando assumiu o pastorado da Igreja de São Paulo, também foi presidente da Comissão Sinodal das Missões Nacionais, responsável pela edição da “Revista das Missões Nacionais”; presidente da “Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos”, entre outras atribuições no Sínodo da Igreja Presbiteriana. Mesmo assim, conseguiu tempo para lecionar no Colégio Ivahy, estabelecimento de ensino primário e

secundário localizado na Ladeira Porto Geral, no atual Centro Histórico de São Paulo (cf. Correio Paulistano, 18/02/1892, p. 3).

Em 1894, Rev. Eduardo se inscreve para o concurso da vaga da 2ª Cadeira de Português da Escola Normal, mas acaba classificado em segundo lugar, perdendo para o professor Carlos Lentz de Araújo (cf. Correio Paulistano, 19/04/1894, p. 2). Ainda naquele ano, ele participou do segundo concurso específico para a 1ª Cadeira de Português do recém-criado Ginásio de São Paulo. Como já havia sido classificado antes no concurso da Escola Normal, acabou nomeado pelo presidente do Estado, Bernardino de Campos, para o Ginásio do qual também foi diretor em 1895. Rev. Eduardo exerceu suas atividades como professor de Português de forma ininterrupta até o final de 1921, quando obteve uma licença sabática. No retorno, em 1923, não reassumiu as aulas, pois se encontrava bastante enfermo.

A atuação como professor e gramático da língua portuguesa é pouco conhecida nos meios eclesiásticos. Fora deles, entretanto, goza de reputação a toda prova. Em 1907, Rev. Eduardo publicou a “Gramática Expositiva”, o livro didático mais utilizado para ensino da língua portuguesa no Brasil até 1958, quando ocorreu a mudança das normas gramaticais brasileiras. Na “Gramática Expositiva”, posteriormente dividida em duas – a partir de 1909, “Gramática Expositiva: curso superior” e “Gramática Expositiva: curso elementar” –, o Rev. Eduardo fez bem-sucedida tentativa de conciliar o “tradicional” e o “moderno” em descrições e prescrições das regras linguísticas do português falado no País. De 1907 até 1958, a obra teve 114 (cento e catorze) edições; e, segundo dados levantados por Mo-

lina (cf. 2004, p. 247-250), a partir da 30^a edição, realizada pela Companhia Editora Nacional em 1932, teve uma tiragem de 460.000 (quatrocentos e sessenta mil) exemplares. Em 1915, Rev. Eduardo publicou também a “*Gramática Histórica*”, voltada para o programa do 4^o ano dos ginásios estaduais. Da mesma forma, a “*Gramática Histórica*” foi um sucesso de vendas e adotada pela maioria dos Estados brasileiros. A maior parte dos “imortais” da Academia Brasileira de Letras aprendeu a língua portuguesa pela gramática do Rev. Eduardo:

Sempre digo que, quando estudei, o Eduardo Carlos Pereira, autor da gramática em que estudei, ensinava que as pessoas deviam ser tratadas pelo título maior que tivessem. Assim, meu interlocutor dizia: “Presidente”. Eu respondia que gramaticalmente estava certo, mas como eu gosto mesmo de ser tratado é de “Sarney”, filho da Dona Kiola (Sarney, 2019).

Menos conhecida ainda é sua participação na vida política de São Paulo. Republicano convicto, conservador em suas ideias políticas, Rev. Eduardo por muito pouco não se tornou o primeiro pastor protestante a ser eleito para um cargo público no Brasil: por duas vezes seu nome foi lançado na chapa de candidatos do Partido Republicano Paulista (PRP) para o Congresso Estadual (como se chamava a Assembleia Legislativa naquele tempo).

Manoel Joaquim Pereira de Magalhães, seu tio paterno, que foi médico em Caxambu e Baependi, foi deputado provincial em Minas Gerais. As aspirações, segundo ele, vinham desde os bancos escolares:

Sentindo, desde os bancos colegiais, vibrar em meu peito o amor pela república e liberdade, ninguém, por certo, me contesará o direito de interessar-me vivamente pelos destinos de minha vida. [...] Ministro do Evangelho, não vejo incompatibilidade moral entre as funções de meu ministério e a pequena parcela de serviço, que, conforme o juízo de meus concidadãos, estiver a meu alcance nas assembleias legislativas de meu país. Antes se me afiguram essas assembleias novos campos providenciais para os exercícios dessas altas funções (Correio Paulistano, 26/02/1892, p. 2).

Promulgada em 24 de fevereiro de 1891, a Constituição Federal conferia aos Estados-membros autonomia para organizar o Poder Legislativo. Coube ao governador Américo Brasiliense, ligado à ala mais liberal do PRP, convocar as eleições para o Congresso Constituinte Estadual em maio de 1891. Opositores do Governo Federal do Marechal Deodoro da Fonseca, os políticos conservadores do PRP, dentre eles Prudente de Moraes, Campos Salles, Francisco Glicério, Rodrigues Alves, Jorge Tibiriçá, Paulo Queiroz e Bernardino de Campos, entraram em atrito com Américo Brasiliense na composição da chapa de deputados e senadores. Diante da inflexibilidade de Brasiliense, o PRP se dividiu, tendo um grupo de oposição que lançou chapa completa para o Congresso, com 40 deputados e 20 senadores.

Eduardo Carlos Pereira saiu candidato a deputado na chapa de oposição apresentada por Prudente de Moraes (cf. Correio Paulistano, 18/04/1891, p. 1). Dos

40 deputados de oposição, nenhum foi eleito, ficando apenas com dez suplências. Rev. Eduardo recebeu 8.727 votos (cf. Correio Paulistano, 31/05/1891, p.2), não conseguindo alcançar a última suplência, que ficou com Victorino Gonçalves Camilo, detentor de 9.234 votos.

O Congresso do Estado de São Paulo foi instalado em 08 de junho de 1891, tendo elegido o governador Américo Brasiliense como presidente do Estado. Foram convocadas então eleições para a 2ª Legislatura, que passaria a ser de quatro anos, para o dia 07 de março de 1892. Novamente, o PRP estava dividido. O grupo liderado por Prudente de Moraes e Bernardino de Campos apresentou chapa completa, 40 deputados e 20 senadores. O nome do Rev. Eduardo Carlos Pereira entrava novamente na lista de candidatos a deputado (cf. Correio Paulistano, 21/02/1892, p. 1). Entretanto, alegando não ter sido consultado antes, Rev. Eduardo solicitou sua exclusão da lista de candidatos:

Distinguido, sem ser consultado, com um lugar na chapa dos candidatos ultimamente apresentada ao eleitorado, cumpre-me agradecer a justiça que se faz às numerosas corporações evangélicas deste Estado. [...] cresceram ultimamente os deveres do meu cargo, e não comportando minhas forças o bom desempenho de duas ordens de deveres, não me permite a consciência acumulá-los. Levam-me estas razões a recusar a imerecida honra que se me faz, e pedir a retirada do meu nome da lista dos candidatos. Certo de que não faltará o apoio ardente de meus correli-

gionários à chapa do governo, faço sinceros votos pelo seu triunfo (Correio Paulistano, 26/02/1892, p. 2).

Segundo artigo do redator de “O Estandarte”, Joaquim Alves Corrêa, publicado por ocasião do falecimento do Rev. Eduardo, as cédulas com os nomes dos candidatos “achavam-se já impressas nas oficinas da Casa Varnorden” e o nome foi apenas retirado do boletim de proclamação dos votos (cf. “O Estandarte, 12/04/1923, p.7). Mesmo sem concorrer oficialmente, Rev. Eduardo ainda obteve 498 votos (cf. Correio Paulistano, 02/04/1892, p.2). Como toda a chapa apresentada por Prudente de Moraes acabou eleita, se tivesse continuado, ele teria sido o primeiro pastor protestante a ocupar um mandato político no Brasil.

Membro do Partido Republicano Paulista e aliado político de Prudente de Moraes, Campos Salles e Bernardino de Campos, sendo inclusive suplente na Comissão Central do Partido (cf. Correio Paulistano, 28/02/1893, p.1), Rev. Eduardo esteve muito envolvido com as questões políticas-eleitorais de São Paulo. De 1890 a 1897, vamos encontrá-lo trabalhando como mesário em diversas eleições, tanto estaduais quanto federais.

Para ilustrar como sua atuação em São Paulo, se assim quisesse, poderia ter lhe rendido um mandato político, encontraremos seu nome entre os que receberam voto para o cargo de presidente do Estado de São Paulo nas eleições de 1º de março de 1916. No pleito vencido por Altino Arantes Marques (PRP), Rev. Eduardo foi lembrado com um voto! Pode não parecer nada, mas o futuro presidente do Brasil, Washington Luís Pereira de Souza, só recebeu 11 votos naquela eleição (cf. A Gazeta, 27/03/1916, p. 8).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2023 teremos o centenário da morte do Rev. Eduardo Carlos Pereira. Deverão ser-lhes prestadas várias e merecidas homenagens no âmbito eclesiástico. Todavia, ainda há muito a ser pesquisado e estudado sobre sua vida e seu legado histórico para o protestantismo nacional. Esperamos que este artigo possa servir de incentivo para mais publicações enfocando outros aspectos de sua atuação, além das tradicionais já exploradas pelos historiadores e pesquisadores do presbiterianismo nacional.

BIBLIOGRAFIA

Periódicos:

A Gazeta (1916).

A Patria (1896).

A Provincia de São Paulo (1879).

Almanak Sul-Mineiro (1884).

Correio Paulistano (1874, 1879, 1884, 1891, 1892, 1893 e 1894).

Diario do Rio de Janeiro (1864).

Gazeta de Campinas (1870).

Imprensa Evangelica (1879, 1880, 1884, 1885, 1886 e 1892).

Jornal da Tarde (1879).

O Estandarte (1898, 1899, 1912, 1923).

O Monitor Sul-Mineiro (1882).

Obras:

CASIMIRO, Arival Dias. *Eduardo Carlos Pereira: um mestre da língua portuguesa*. Santa Bárbara D'Oeste: Socep, 2005.

CORRÊA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira: seu apostolado no Brasil*. São Paulo: Editora Pendão Real, 1983.

FERREIRA, J. Andrade. *O apóstolo de Caldas*. Vida, época, obras e influência póstuma do Rev. Miguel Gonçalves Torres, ministro evangélico presbiteriano que trabalhou na região sul-mineira. Franca (SP): Gráfica Renascença, 1950.

HOUSTON, James T. *O christianismo e a escravidão*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1884.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. *Entre a sacristia e o laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903)*. São Paulo: Estab. Graphico Cruzeiro do Sul, 1938.

MATOS, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do Século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MOLINA, Márcia Antonia Guedes. *Um estudo descritivo-analítico da “Gramática expositiva (curso superior)”, de Eduardo Carlos Pereira*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2004.

PAIVA, Clotilde A. et ali. *Publicação crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872*. Relatório provisório. Núcleo de Pesquisa em História Econômica e

Demográfica. Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais, janeiro de 2012.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *O protestantismo é uma nulidade*. Polêmica religiosa. São Paulo: Typographia Aurora, 1896.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, nº. 8. São Paulo: Typographia a Vapor de Jorge Seckler & C., 1886.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *Grammatica Expositiva*. Adaptada aos 1º, 2º e 3º anno dos Gymnasios. São Paulo: Weiszflog Irmãos & Co., 1907.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *Grammatica Historica*. São Paulo: Secção de Obras d'O Estado de S. Paulo, 1915.

RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. 2ª. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

RIBEIRO, Julio. *Grammatica Portuguesa*. São Paulo: Teixeira & Irmão, 1881.

SARNEY, José. “Não sou mais excelência” In: <https://www.diariodoamapa.com.br/articulistas/jose-sarney/nao-sou-mais-excelencia/>. Acesso em 27 abr 2019.

O BRASIL ATUAL E A RESSIGNIFICAÇÃO PÓS-SECULAR DA FÉ EVANGÉLICA

Adilson de Souza Filho¹

RESUMO

Sob o título “o Brasil atual e a resignificação pós-secular da fé evangélica”, o texto analisa aspectos doutrinários, históricos e religiosos da fé cristã tradicional e contemporânea. Ao mesmo tempo que aponta para a popularização do fenômeno evangélico, algo raro para o tempo pós-moderno, sinaliza erosão de valores teológicos que balizaram a identidade cristã sedimentada na história do Ocidente.

Palavras-chave: soteriologia, doutrina, arrependimento, fé evangélica, movimento protestante, fé calvinista, moralismo, pentecostalismo.

INTRODUÇÃO

Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos significa trabalhar pela inclusão social, fruto da Justiça;

1. Pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Bacharel em Teologia pela EST de São Leopoldo. Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela UMESp. Licenciado em História pela UNICESUMAR. Professor de Teologia na FATIPI. Professor da Rede Pública Municipal de Diadema.

*significa não ter preconceitos, aplicar nos-
sos melhores talentos em favor da vida ple-
na (Zilda Arns).*

O principal fundamento doutrinário debatido e, posteriormente, redescoberto no histórico e milenar cristianismo romano, no século XVI, foi a doutrina da soteriologia. Eis aqui duas palavras – *doutrina* e *soteriologia* – que precisam ser revisitadas e, propositadamente, não ressignificadas; ao contrário, quando se trata de fundamento que sustenta as colunas da fé cristã, não se permite promover ressignificação, sob risco de demolição. O termo “fundamento” aponta para o campo bíblico e simbólico da construção civil, tantas vezes citado por Jesus, por Paulo de Tarso e por Pedro; fundamento aqui é metáfora que se compara ao alicerce da construção de um edifício. Seguindo este raciocínio, numa reforma podemos alterar paredes, telhado, piso, hidráulica, elétrica, cores e até colunas. Contudo, se quisermos mexer no alicerce, não poderemos chamar isto de reforma, mas antes, demolição. A soteriologia é parte irremovível da fé cristã e, por isso, não pode ser reformada. Até porque a doutrina da soteriologia não envelhece, não é ultrapassada e bem por isso jamais precisará de reparos ou mesmo ser complementada, haja vista que ela se basta em si mesma, pois afinal, foi autenticada pelo próprio Cristo e deixada como tradição nas Sagradas Escrituras.

1. ELEMENTOS HISTÓRICO-TEOLÓGICOS

A primeira palavra que precisamos visitar é *doutrina*, que significa conteúdo ensinado, repetido e pre-

servado epistemologicamente em tradição. Com origem no latim, o termo *doutrina* vem da raiz *doceo* que significa “ensinar”, de onde se lembra a figura do docente, e que não está muito longe do termo *dogma*, que vem do grego e significa “parecer” (cf. Croatto, 2001, p. 408). Nesse sentido, na Idade Média, foi exatamente a ressignificação da doutrina soteriológica que levou o cristianismo romano a implodir a principal coluna do cristianismo, que é a doutrina da salvação, abalando seriamente o alicerce da fé cristã.

A segunda palavra revisitada é *soteriologia*, que significa estudo ou mesmo ensino sobre a salvação. Apenas a título pedagógico, para ilustrar de modo prático o que significa salvação, vejamos duas passagens do Novo Testamento. A primeira está em Lucas 19.10: “Porque o Filho do homem veio buscar e salvar o perdido”. Considerando que o Novo Testamento foi escrito em grego, a palavra equivalente a salvar é *soteria*, da raiz *soter*; da junção de *soter* com *logos* derivou-se o termo *soterio+logia* que significa “doutrina da salvação”. Outra passagem bíblica que podemos usar para enfatizar o significado de salvação está em Atos 2.37-38: “Ouvindo eles estas coisas, compungiu-se-lhes o coração e perguntaram a Pedro e aos demais apóstolos: Que faremos, irmãos? Respondeu-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo”. Diante dos corações tocados e transformados pela pregação do evangelho, o apóstolo Pedro desafiou a todos ao arrependimento para que pudessem receber o batismo, passando pela remissão dos pecados.

A palavra grega equivalente a *arrependimento* é (*metanoesate* – da raiz *metanoia*). Popularmente, a pa-

lavra metanoia tem sido utilizada tanto para *arrependimento* quanto para *conversão*. Ao traduzir literalmente a palavra metanoia, chegamos ao sentido de “mudança de mente”. Biblicamente, chamamos essa mudança de *novo nascimento*; e a partir desse ponto temos um imenso legado nas cartas paulinas para explicitar todo ensinamento e fundamentação doutrinária sobre o tema da soteriologia. É muito importante que tenhamos clareza sobre o sentido bíblico e teológico do que significa a trilogia: arrependimento + batismo + novo nascimento. O ser humano é um conjunto de corpo e mente; o grego usa o termo *soma* para designar o corpo humano, e *soma* aqui representa a totalidade humana como sujeito e objeto. Somos sujeito por conta de nossa subjetividade psíquica e espiritual; mas somos também objeto por conta da materialidade de nosso corpo físico. Diante disso, o apóstolo Paulo utilizou diversos termos para explicar o significado da trilogia: arrependimento + batismo + novo nascimento. Teologicamente, o termo *arrependimento* diz respeito à subjetividade humana, isto é, trata-se de um fenômeno psicológico que ocorre na imaterialidade (*psiquê*) de nosso corpo. É neste sentido que se aplica o conceito grego de *metanoia*, que significa “mudança de mente”. A palavra grega para *mente* é *nous*, que corresponde à capacidade racional, cognitiva, sensorial, intuitiva e espiritual de o ser humano experimentar sua existência.

Assim, considerando que a mente é o juízo do corpo, uma vez que somos convencidos racional e espiritualmente pela palavra do evangelho, então nos prostramos diante de Deus em arrependimento e em seguida submetemos nosso corpo ao batismo. Desse modo, o ato de “lavar o corpo” representa o ritual

simbólico de purificação, contudo, sempre precedido de juízo consciente e espiritual, fruto da ação transformadora do Espírito Santo. É a isto que Atos dos Apóstolos 2.37 designou como “coração compungido”. Neste quesito, o batismo infantil sempre precede a consciência racional dos adultos responsáveis e estes, por sua vez, o fazem em razão de crerem na promessa da aliança com Cristo estendida a todas as gerações. Já o conceito de *novo nascimento* tem a ver com o conjunto completo da conversão, batismo e “sepultamento” da vida anterior nascida em pecado para a agora perdoada, justificada e santificada por meio do Cristo crucificado.

Todo este conjunto teológico aponta para o sentido bíblico de que a doutrina da salvação não tem nada a ver com moralismo religioso. Primeiro porque a salvação não é uma escolha racional humana, mas é fruto da intervenção de Deus em Cristo sobre seus escolhidos; e quando Deus intervém em nossa história, Ele o faz de modo soberano, sem antes consultar nossa opinião, até porque nossa opinião, sem Deus, sempre está permeada pelo pecado, portanto, comprometida. Segundo, quando Deus executa sobre seus eleitos sua justiça, sempre o faz sob o fundamento do sacrifício justificador da morte de Cristo na cruz; após a justificação, somos perdoados e adotados na condição de filhos e filhas, tornando-nos selados pelo Espírito Santo. É esta condição adotiva em Cristo que revoga qualquer pretensão do mérito humano, pois absolutamente nada do ser humano foi considerado como pré-condição para Deus nos salvar, nem mesmo a fé, sendo ela própria doada por Deus. Sendo assim, o moralismo religioso é uma cópia falsa da genuína conversão em Cristo.

2. ELEMENTOS HISTÓRICO-ECLESIAÍSTICOS

A prática das indulgências – que significa conceder indulto/perdão ao condenado – levou a Igreja romana não apenas a arrogar para si, erroneamente, o poder de salvar os fiéis do pecado, mas também à comercialização grotesca do perdão dos pecados, inclusive de quem já estava morto. Temos aqui o epicentro da maior crise doutrinária vivida pelo cristianismo histórico, eclodindo na Reforma Protestante em 31 de outubro de 1517.

O jogo do poder político e eclesiástico não permitiu que as autoridades da Igreja aceitassem as ponderações teológicas e doutrinárias oferecidas pelo monge Martinho Lutero, doutor em teologia e professor na Universidade de Wittenberg. Como resultado, ao contrário de uma reforma, surgiu um cisma. Com a Reforma Protestante erigiu-se uma nova edificação. A nova Igreja cristã foi construída sobre os mesmos alicerces doutrinários da igreja primitiva; reafirmou as doutrinas que professam Deus como eternamente Trino, Criador, Redentor e Soberano. A nova Igreja estabeleceu seu fundamento bíblico e teológico afirmando sua identificação com os quatro pilares do evangelho: *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Sola Scriptura* e *Solus Christos*. Os quatro pilares sustentaram bíblica e teologicamente a construção da nova Igreja. Ao professar o *Sola Fide*, a nova Igreja estava cantando sua fé exclusivamente em Cristo; ao reconhecer o *Sola Gratia*, a nova Igreja renunciou a qualquer tipo de mérito humano na recepção da salvação; ao ouvir e ler o *Sola Scriptura*, a nova Igreja testemunhou sua única fonte da revelação de Deus; e ao receber o *Solus Christos*, a nova Igreja experimentou a verdadeira paz que excede todo entendimento humano,

fruto do perdão efetivo recebido por meio do exclusivo mérito de Jesus Cristo. A nova Igreja cristã aboliu de sua liturgia comunitária e de seus costumes espirituais todo tipo de amuletos sagrados, réplicas de santos, rituais pagãos, confessionários e, sobretudo, a comercialização das indulgências. Aliás, sobre o comércio do perdão, Martinho Lutero ironizava: “Se a igreja tem o poder de conceder perdão e salvação, então por que não imita Cristo e os concede de graça?”.

Com toda certeza a nova Igreja, que nasceu na pós-Reforma Protestante, não reproduziu as aberrações teológicas do passado recente da Santa Sé. A Igreja reformada traduziu a Bíblia para a língua do povo; quanto ao seu governo, não imitou o modelo de sucessão apostólica. Como dizia o reformador João Calvino: “se a igreja de Cristo necessita de governo humano, que este, então, emane do povo”. Inegavelmente os países que abraçaram o movimento da Reforma Protestante do século XVI experimentaram rápido avanço social e até mesmo econômico. Os grandes ideais humanistas da Renascença foram para a Reforma Protestante verdadeiros fios condutores que legaram o surgimento da Modernidade. O conceito de Modernidade a que nos referimos é o da transição da cosmovisão teocrática para a era da ciência e do conhecimento empírico.

É oportuno citarmos aqui a comparação simbólica que o teólogo alemão, Paul Tillich, fez entre a batina católica e a toga protestante. Para Tillich, a toga usada pelo pastor de hoje é a mesma do professor universitário na Idade Média, mostrando que as faculdades teológicas haviam se tornado a suprema autoridade para as Igrejas protestantes na qualidade de intérpretes da Bíblia. Se por um lado a batina remetia ao sacerdócio, ao misticismo

religioso e ao obscurantismo medieval, por outro lado, a toga dos pastores remetia aos catedráticos da universidade. Daí surgirá o forte apelo das Igrejas reformadas ao investimento na criação de escolas espalhadas por toda a Europa. Inegavelmente a Reforma Protestante remodelou a sociedade europeia e posteriormente, o Ocidente. O advento da ciência, da tecnologia, do nacionalismo e da democracia criou um novo tecido social.

A clássica obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, de Max Weber, ilustra muito bem o que estamos dizendo sobre a influência do protestantismo na transformação social da Europa e do Ocidente. Evidentemente, a nova Igreja cristã bem como a reestruturação social europeia eclodiram novos movimentos religiosos, com interpretações teológicas e doutrinárias também diferentes. Confissões cristãs na Alemanha, Inglaterra, Holanda e mais tarde nos EUA se encarregaram de expandir as novas leituras bíblicas e, como resultado, surgiram novos cismas eclesiásticos, popularmente traduzidos como denominações evangélicas. As chamadas Igrejas históricas, ramificadas de movimentos luteranos, calvinistas/presbiterianos, anglicanos, batistas e metodistas, foram responsáveis pelo mapeamento do protestantismo no mundo. Segundo o professor Antônio Gouveia de Mendonça (1990), foram os movimentos protestantes de missão e de imigração os principais canais pelos quais escoaram as novas Igrejas cristãs, por exemplo, para as Américas. O protestantismo brasileiro é fruto deste tipo de missão e de imigração. Basicamente, o luteranismo e o anglicanismo são frutos do protestantismo de imigração; já os presbiterianos, os batistas, os metodistas e os congregacionais são frutos de movimentos missionários.

3. ELEMENTOS HISTÓRICO-SOCIAIS

Na avaliação sociológica do professor Mendonça, o protestantismo de missão representa uma diversidade maior quanto aos modelos de interpretação teológica; isso em razão de os vários missionários que chegaram ao Brasil terem vindo em épocas diferentes, representando movimentos teológicos de diversos ramos evangélicos norte-americanos. Entretanto, para fazermos comparação entre o movimento protestante incipiente no Brasil, iniciado no século XIX, e o atual protestantismo, ou mesmo o atual movimento evangélico, para então identificarmos as razões da crise doutrinária que estamos enfrentando no momento, precisamos voltar ao início de nossa reflexão quanto ao tema da soteriologia.

Desde o início da chegada ao Brasil do protestantismo de missão representado por missionários presbiterianos, batistas e metodistas destaca-se que a doutrina da salvação veio conduzida em dois enfoques teológicos distintos diametralmente em si. Do lado dos presbiterianos reformados, a doutrina da salvação foi ensinada por meio da confissão de fé calvinista, portanto com base na predestinação; isto significa que sua mensagem aponta para a exclusiva graça redentora de Cristo, invalidando qualquer mérito humano com o fim de alcançá-la. Do lado batista e metodista, a mesma doutrina da salvação aponta para a necessidade de merecimento por parte do crente; isto é, uma vez confrontado pela mensagem do evangelho, caberá ao fiel aceitar ou não a oferta de salvação. Se no ramo presbiteriano o fiel é passivo na recepção da graça salvadora, nos ramos batista e metodista o fiel é ativo, tendo a obrigação de, além de aceitar a graça salvadora, precisar se esforçar até o fim para não a per-

der. Esta condição é *sine qua non* para compreendermos a distinção diametral entre calvinistas e arminianos. Nós calvinistas cremos tanto na predestinação quanto na perseverança dos santos. Aos predestinados não se aplica o conceito de mérito religioso para se autenticar a salvação, pois que esta é fruto da exclusiva e soberana ação de Deus em Cristo; aos predestinados, uma vez salvos exclusivamente por Deus, autentica-se a condição de perseverança até o fim, vedando-lhes a possibilidade de queda à natureza velha, em razão de serem selados pelo Espírito Santo.

É exatamente esta condição de sermos habitados pelo Espírito Santo que levou o apóstolo Paulo a ensinar que: “Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus” (Rm 8.1). Obviamente, o apóstolo Paulo está tratando aqui da queda do ser humano ao pecado que, agora redimido em Cristo, foi justificado, perdoado, santificado e passou a ser uma nova criatura, selada pela habitação ininterrupta do Espírito Santo. Paulo diz ainda: “Porque os que se inclinam para a carne cogitam das coisas da carne; mas os que se inclinam para o Espírito, das coisas do Espírito” (Rm 8.5). O termo *cogitar* vem do grego *ontes* que aponta para a condição psíquica, racional e subjetiva do ser humano. *Cogitar*, do latim *cogito* tem a ver com a condição pensante e raciocinante do ser humano. Com isso Paulo demarca sua teologia ao afirmar que, todos quantos passam pela experiência transformadora do Espírito Santo tornam-se submissos à condução/guia do Espírito, que nos guia sempre para a vida, nunca para a morte.

Em outras palavras, Paulo utilizou a expressão “ir-repreensibilidade” para explicar que a todos que são guiados fica-lhes vedada a possibilidade de pecarem

sem ser testificados/lembrados em sua própria consciência: “para que vos torneis irrepreensíveis e sinceros, filhos de Deus inculpáveis no meio de uma geração pervertida e corrupta, na qual resplandeceis como luzeiros no mundo” (Ep 2.15). Esta é a condição teológica a que se aplica o conceito de habitação do Espírito no coração humano: jamais permitir a experiência do pecado sem ser convencido do arrependimento. Sentido semelhante já foi dito no passado pelo rei Davi ao testemunhar: “Enquanto calei os meus pecados, envelheceram os meus ossos pelos meus constantes gemidos todo o dia. Porque a tua mão pesava dia e noite sobre mim, e o meu vigor se tornou em sequidão de estio. Confessei-te o meu pecado e a minha iniquidade não mais ocultei” (Sl 32.2-4).

“Ser irrepreensível” na experiência da nova vida habitada pelo Espírito Santo não significa “não pecar”, antes denota que, diante do pecado cometido, é o próprio Espírito Santo quem nos “esmaga” em nosso coração até o arrependimento. É isto que faz cair por terra a antiga especulação arminiana contra a doutrina calvinista da “perseverança dos santos” ao afirmar que tal doutrina permite ao fiel “pecar à vontade” por saber que não perderá a salvação. Simplesmente não existe na nova vida em Cristo, habitada pelo Espírito, a possibilidade de se pecar à vontade exatamente porque é o próprio Espírito quem opera junto ao nosso espírito a condição de incompatibilidade entre o pecado e a vida de santidade.

Sempre é do Espírito Santo a tarefa de nos convencer, irrepreensivelmente, da condição de pecado. É por esta razão que o moralismo religioso, fruto de esforço e mérito pessoal, psicológico e social, traduz-se como cópia falsa da genuína conversão. Para sermos honestos intelectualmente, precisamos reconhecer que o moralismo religioso não

prescinde de raiz doutrinária, seja ela calvinista ou arminiana; antes, o moralismo religioso é falso porque tenta ocupar o lugar da genuína transformação realizada unicamente por meio do Espírito Santo. Deste modo, a perseverança dos crentes torna-se coluna da teologia reformada calvinista, uma vez que a salvação não está vinculada a esforço e mérito humano, fruto de sua tentativa de autopurificação moral e legalista; antes, a perseverança dos crentes é autenticada na vida cristã como fruto da soberana intervenção de Deus na existência de seus escolhidos, conferindo-lhes a mente de Cristo (cf. 1Co 2.16). Já o moralismo, sendo cópia falsa, não prescinde de uma vida transformada em Cristo e muito menos habitada pelo Espírito, invalidando a experiência de uma vida irrepreensível. O moralismo religioso tem um filtro próprio de purismo moral, fruto de usos e costumes sociais pautados em escolhas bíblicas seletivamente legalistas. Assim, depende muito mais do cumprimento de leis religiosas, portanto mérito e esforço pessoal, do que efetivamente da condução do Espírito Santo para uma existência de santidade e comunhão com Cristo.

É preciso reconhecer que em toda parte da Europa, dos EUA e também na América Latina e no Brasil essas duas correntes teológicas sempre foram alvo de discórdias, divisões e disputas. É também verdade que o epicentro de tais discórdias, divisões e disputas aponta, na maioria dos casos, para os pastores, exatamente por causa da formação teológica. A razão está tanto na literatura teológica que chegou até nós no Brasil quanto nos professores espalhados pelos diversos seminários fundados há décadas em nosso país. Além do problema em torno da doutrina da salvação, postulada entre calvinistas e arminianos, soma-se o advento da chegada dos movimentos pentecostais, no início do século XX, bem como do expo-

nencial êxodo rural pelo qual passou o Brasil. Enquanto nós presbiterianos estávamos espalhados por sítios, fazendas e pequenas cidades, vitimados pela precariedade do acesso à escola, éramos dependentes dos poucos pastores que nos visitavam para a ministração dos sacramentos, ou seja, o conhecimento, e por conseguinte as novidades, chegavam a conta-gotas.

Deste modo, as mudanças e até os traumas teológicos ficavam, basicamente, nos centros de formação teológica. Exemplo disso foi o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil em 1903, como consequência de disputa teológica, tanto em razão da maçonaria quanto da formação teológica desvinculada da missão presbiteriana; logo em seguida, em 1905, a IPIB fundou seu primeiro seminário em São Paulo. Vale lembrar que o patrono do movimento presbiteriano independente, o Reverendo Eduardo Carlos Pereira, representava claramente a figura do pastor de toga e sua simbólica vestimenta de docente. Homem culto, notável gramático, engajou-se na luta contra o racismo e ainda em favor das minorias, como a causa feminina. Pérola Byington talvez seja a mais clara expressão de sua influência na discussão sobre “o lugar da mulher” na sociedade².

Apontamos aqui três principais fatores que nos levaram ao atual momento de crise doutrinária em nosso país. O primeiro é o movimento pentecostal incipiente e

2. Conta-se que o Rev. Eduardo Carlos Pereira foi procurado pela jovem Pérola Byington porque ela queria estudar na Faculdade do Largo São Francisco, mas sabia que havia um movimento contra a admissão de mulheres naquela instituição. No dia da prova, Rev. Eduardo a acompanhou até a banca examinadora que, sem saber o que fazer diante daquele homem público notável, respeitadíssimo na sociedade paulistana, acabou por fazer o exame da candidata.

posterior neopentecostalismo. Com o pentecostalismo, o culto cristão passou por verdadeira revolução nos valores litúrgicos e teológicos. Se antes era a figura da toga que caracterizava o pastor, cuidadoso com a pregação da Palavra e sempre atento aos estudos da teologia, no pentecostalismo passou-se a valorizar a espiritualidade mística, por vezes avessa ao episteme da razão e da ciência do saber empírico. Basta notar a completa ausência de seminários específicos que pudessem reproduzir esta nova corrente religiosa pentecostal. O que prevaleceu foi a expansão gigantesca de uma força leiga caricaturada pela figura masculina do “obreiro”.

Neste período a música na Igreja sofre, praticamente, um abalo sísmico. Novos instrumentos musicais – até então ausentes nos serviços litúrgicos tradicionais –, novas composições e arranjos, bem como novas teologias, influenciaram estruturalmente o culto cristão e, por sua vez, o jeito de ser da comunidade de fé e adoração. Cabe aqui citarmos a conhecida frase que ironizou o grande legado da Teologia da Libertação, que fizera “opção pelos pobres, porém estes fizeram opção pelos pentecostais”. Sim, a linguagem popular e fenomenológica do misticismo mágico pentecostal em pouquíssimo tempo arrebanhou grandes multidões de novos fiéis, inclusive atraindo os frequentadores das Igrejas tidas como históricas. As novidades religiosas do movimento pentecostal clássico apontavam para o batismo por imersão, dom de línguas e revelações. Apenas precisamos recordar que todos estes elementos não eram fenômenos novos, pois características semelhantes se mostraram em séculos anteriores nas chamadas religiões de mistério como Anabatista, Quakers, Morávios assim como, mais tarde nos EUA, exemplificado no

caso do reavivamento ocorrido na Rua Azusa, em Los Angeles, Califórnia.

O segundo fator é a transformação social pós-êxodo rural e industrialização no Brasil. Com o surgimento das grandes cidades, eclodiu-se a gigantesca migração das famílias para os centros metropolitanos. Inicialmente, claro, quando pessoas emigram, carregam consigo seus valores sociais, morais, religiosos e ainda levam junto seus sonhos e ideais. Entretanto, a vida urbana e cosmopolita produz suas próprias matizes culturais, sobretudo quando submetida ao jogo fascinante da modernidade, da tecnologia, do consumo e, principalmente, da sensação de liberdade e progresso. Com isso, depois de algumas décadas, a modesta Igreja cristã rural e leiga que sabia e se alegrava em ser comunidade, passou a terceirizar seus serviços religiosos. Nas palavras de Pierre Bourdieu, quanto maior a demanda, maior o surgimento de novos profissionais. Se antes um pastor cuidava de dez Igrejas, hoje dez pastores “disputam” uma única igreja. Se antes a comunidade era composta, na sua maioria, de pessoas com pouca instrução escolar, agora conta com uma enormidade de profissionais liberais, universitários, empresários e, somada a isso, uma complexidade social jamais vista antes.

Eis o tempo da globalização da cultura pós-secular! É exatamente neste novo cenário social complexo, pós-décadas de 1960 e 1970, que surgiram no Brasil as primeiras comunidades neopentecostais. Se antes o sacerdote católico era identificado pela batina, o pastor pela toga, agora os novos apóstolos vestem-se de branco, outro cinicamente de pano de saco, outros até de túnicas judaicas reproduzindo – sem saberem – uma verdadeira economia das trocas simbólicas, conforme afirmou

Pierre Bourdieu; possuem grande *expertise* em comunicação de massa, além de serem habilidosos no manuseio dos bens mágicos e efervescentes da religião, conforme dizia Roger Bastide. Esse *modus operandi* praticamente emparelhou o modelo de ser igreja na atualidade. Para imitá-los, mas nem tanto, surgiram dezenas de novas comunidades evangélicas com forte ênfase na música eletrônica gospel. O que antes, cem anos atrás, representava insignificante percentual da população brasileira praticante da fé evangélica, hoje se fala numa avalanche em torno de quarenta milhões de seguidores.

Como resultado, o Brasil hoje representa uma nova torre de babel gospel. Há teologia para todo tipo de necessidade, variando desde o entretenimento espiritual no estilo *coaching* até a absurda comercialização da fé e dos bens religiosos por meio da teologia da prosperidade, reeditando uma nova Idade Média pós-secular. Assim, se a igreja evangélica surgiu na Alemanha de quinhentos anos atrás, hoje, a mesma Alemanha tem a função de pastor e teólogo regulamentada pelo Estado. No Brasil, a bancada evangélica representada por vários pastores deputados – alguns inclusive presos por corrupção – vive em razão de *lobby* na defesa de pautas moralistas, recebendo o aceno de milhões de adeptos ávidos por um promissor sonho de retorno à teocracia, aquela mesma sepultada na Idade Média com a Renascença e a Reforma Protestante.

O terceiro fator tem a ver com a deterioração da formação teológica financiada pelo pragmatismo obscurantista do legalismo religioso brasileiro. Neste quesito, vale ressaltar que semelhante obscurantismo atinge também os símbolos da ciência e da universidade. Por força de um mantra ideológico plantado na sociedade por políticos carreiristas e profissionais, há um coro na-

cional que entoa incessantemente o refrão que traduz o conhecimento científico como sinônimo de comunismo. O mais irônico, se não fosse trágico, é que este mantra obscurantista não demonizou apenas as ciências humanas sociais, mas também a biológica e a matemática.

O que antes era matéria exclusiva de médicos, hoje há tese defendida por curandeiros, charlatães e semianalfabetos com requintes de autoridades. A matemática e a física guiadas por teorias e experimentos milenares, e ultimamente nos grandes centros de pesquisas espaciais, hoje são trocadas por saberes terraplanistas de teóricos que sequer cumprem os critérios mínimos da epistemologia do conhecimento sedimentado na comunidade científica. Este quadro social brasileiro se mostra portador de antiga neurose simbolizada na mitologia grega, conhecida como narcisismo. Sim, a ânsia pela aparição da beleza estética denuncia a velha síndrome antropocêntrica do adâmico eu-divino. Síndrome semelhante pode ser vista na crítica literária da sociedade espanhola do século XVII retratada na belíssima obra *Dom Quixote de la mancha*, de Miguel de Cervantes. Ou se preferirmos, podemos também verificar críticas similares à elite brasileira reproduzida na obra *Urupês*, de Monteiro Lobato, ao polarizar a figura da elite e da política brasileira com o camponês e sertanejo caipira retratado na figura do Jeca Tatu. Infelizmente, no Brasil atual, há muito Jeca Tatu querendo se passar por *dotô* e muito *dotô* querendo se passar por *humano*.

Frente a este quadro social e religioso no Brasil, cremos que é a alteridade quem aponta o caminho que deve levar todas e todos à sensação de bem-estar. Na alteridade desconstrói-se a funesta tese do “nós *versus* eles”. A alteridade denuncia a falência ideológica daquela máxima de

que “pessoas de bem” ou mesmo a “divina família” devam se sobressair às minorias e até mesmo às maiorias, como é o caso da população de pretos e pretas brasileiras. Na alteridade, eu sou o que sou por causa do outro. Uma sociedade justa e fraterna é aquela que provê equitativamente condições para que todos vivam bem, não importando etnia, religião, sexo e gênero. Cabe aqui lembrarmos da terrível apologia de milhares de cristãos brasileiros em favor do uso de arma de fogo; esses mesmos cristãos também aderiram à frase feita “bandido bom é bandido morto”.

A tese a ser discutida numa sociedade não é se o bandido deva morrer ou ser preso, mas antes como estancar a produção sistêmica de delinquência social. Por exemplo, uma sociedade que encarcera muito não é sinal de que pratica muito a justiça, e sim de que está falhando na distribuição dos bens simbólicos capazes de promover satisfação e bem-estar a todos e todas; sobretudo falha na promoção de utopias possíveis, que nutram o coração das novas gerações que sonharão com um futuro realizável. Ainda quanto ao campo específico da experiência evangélica brasileira, bem como a aguda crise doutrinária que vivemos no momento, precisamos apontar algumas causas e possíveis caminhos de esperança. Precisamos urgentemente, à semelhança da Renascença que propôs a volta à latinidade clássica das obras e dos pensadores, da política e da democracia greco-romana, bem como da Reforma Protestante e seu retorno às Escrituras, resgatar os valores fundamentais de uma sociedade digna, justa, humanizadora, solidária e fraterna. A nós cristãos urge a vocação profética de imitarmos aquele judeu marginal de idos tempos, nascido de Maria e José em Belém.

Sim, precisamos resgatar os valores – esquecidos – daquele mesmo divino que foi capaz de tornar-se hu-

mano imediatamente após ter ouvido o clamor dos oprimidos. É exatamente aquele ato de amor incondicional, sacrificial, universal e eterno que novamente humanizou a humanidade, sobretudo os que jaziam em condições de desumanidade. Somente aquele ágape revelado em piedade, justiça, fraternidade e graciosidade é capaz de nos despolarizar e de nos despir da arrogância espiritual, que na prática é diabólica, pois que, sendo meritocrática, concorre com o soberano ato de Deus primeiro nos amar incondicionalmente. Contudo, para que esta generosidade da graça de Jesus Cristo se evidencie em nossos corações, precisamos renunciar a nosso narcisismo espiritual. Sim, precisamos nos despir dessa couraça moralista, medieval e gritantemente diabólica, pois que nada mais é senão cópia falsa da genuína obra redentora do Cristo crucificado. Cabe aqui lembrarmos a mensagem do apóstolo Pedro que, ao pregar o verdadeiro evangelho do Cristo na cruz, desafiou todos ao arrependimento. Sim, foi aquela voz profética que batizou espiritual e efusivamente os primeiros cristãos, convencendo-os do pecado, do juízo e da justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, num tempo em que ouvimos uma multidão de evangélicos fazendo coro emblemático na afirmação de que “bandido bom é bandido morto”, é urgente clamarmos profeticamente a que Deus nos envie pastoras e pastores para que pratiquem “outramente” o pastoreio junto às ovelhas preteridas pelos modelos falsos de nosso tempo. Se a igreja de nosso tempo não for capaz de praticar pastoral sob o paradigma invertido ensinado por Je-

sus, se ela não for capaz de, sob a ética da alteridade, amar o Outro incondicionalmente, então, perderá sua identidade cristã, sob o risco de tornar-se sinagoga de Satanás, mestre e habilidosa na falsificação de modelos.

Como disse Campusano (2015), o problema do Diabo é o problema da relação com o outro, o diferente, o estranho, seja ele uma pessoa, um grupo social antagônico ou uma maneira diferente de viver, de pensar ou de se comportar. Enquanto o mal social estiver arraigado em nossa leitura dualista do mundo, o Diabo será sempre o principal impeditivo de nossa missão pastoral em favor daquelas ovelhas que carregam em sua existência os males que não podemos “purificar”. Assim, a “otriedade” do outro modelado por nós é que nos permite falsificar a prática pastoral, criando grupos alcançáveis – geralmente atingidos pelos méritos no jogo das relações sociais – e grupo não alcançáveis – constantemente derrotados pelas regras dos jogos vorazes da sociedade do consumo.

Mas, se no tecido social da Galileia de Jesus ninguém podia vencer o Império Romano, a vitória escatológica encheu de alegria e esperança os pobres e derrotados pastoreados pelo Cristo de Deus; neles, para eles e sobre eles chegou o Reino de Deus. De igual modo, nossa esperança também é escatológica; se neste reino religioso e cristão da igreja evangélica brasileira atual não couberem as ovelhas caricaturadas por sua “otriedade” diabólica, certamente delas também será o Reino dos Céus. Afinal, foi o mesmo Jesus, com sua pastoral invertida, paradigmática e universal quem nos profetizou que tanto tem outras ovelhas que não são deste aprisco (cf. Jo 10.16), quanto nos alertou que, no último dia, muitos poderão se surpreender ao ouvirem: “Nunca vos conheci” (cf. Mt 7.23).

Em tempo, não nos esqueçamos de que foi aquele judeu marginal, pobre, nascido de Maria e José, presente ainda nos Evangelhos – e nunca no farisaísmo contemporâneo – quem proferiu:

Naquele tempo, disse Jesus aos chefes dos sacerdotes e aos anciãos do povo: Que vos parece? Um homem tinha dois filhos. Dirigindo-se ao primeiro, ele disse: Filho, vai trabalhar hoje na vinha! O Filho respondeu: Não quero. Mas depois mudou de opinião e foi. O pai dirigiu-se ao outro filho e disse a mesma coisa. Este respondeu: Sim, senhor, eu vou. Mas não foi. Qual dos dois fez a vontade do pai? Os sumos sacerdotes e os anciãos do povo responderam: O primeiro. Então Jesus lhes disse: Em verdade vos digo, que os publicanos e as prostitutas vos precedem no Reino de Deus (Mt 21.28-31).

BIBLIOGRAFIA

CAMPUSANO, Tirsia Ventura. Resenha do texto: *A invenção do Diabo. Quando o outro é o problema*. SCHIAVO, Luigi. São Bernardo do Campo. Dissertação de mestrado. UMESP, 2012. Resenha publicada In: RIBLA, 64, abril de 2015.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo, Paulinas, 2001.

MENDONÇA, Antônio Gouveia e VELASQUES, Prócoro Filho. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990.

TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: UMESP/Ciências da Religião, 1992.

CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE MIROSLAV VOLF PARA O TEOLOGIA DAS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E SOCIEDADE NO BRASIL

Valdinei Ferreira¹

RESUMO

Religião e política estão profundamente interligadas na sociedade brasileira contemporânea. Afinidades entre identidade evangélica e determinados posicionamentos políticos tornaram o ambiente radicalizado. Miroslav Volf a partir de sua biografia e de sua teologia oferece recursos fundamentais para construção da identidade cristã a partir da cruz e do amor ao inimigo evitando que a fé cristã seja capturada no típico discurso político pela lógica do ódio e da destruição do outro.

Palavras-chave: religião, política, identidade cristã, teologia pública.

INTRODUÇÃO

Início o presente artigo pelo registro da relevância da proposição por parte da Fatipi do tema: Política e Ci-

1. Valdinei Ferreira é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e Professor da FATIPI. É Doutor em Sociologia pela USP e formado em Teologia pelo Seminário Teológico de Londrina.

dadania – perspectivas teológicas. Peço licença para fazer uma breve exposição pessoal do meu contato com o pensamento de Miroslav Volf que será objeto do presente artigo. Meu relacionamento mais direto com a obra de Miroslav começou com a leitura de uma *Public Faith: how followers of Christ should serve the common world* (2011). Entusiasmado diante da bela contribuição para as relações entre igreja e sociedade apresentadas no livro, tive a oportunidade de sugerir para Mark Carpenter, Ceo da Editora Mundo Cristão, a tradução e publicação do livro em português. O que foi aceito e a obra foi lançada em português em 2018. Na sequência, em 2018, Miroslav Volf veio à São Paulo a convite da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo para falar numa conferência sobre fé e política. À época já era meu discernimento que Miroslav tinha contribuições valiosas para fazer aos cristãos ciosos por engajamento político, o que se confirmou em sua passagem pelo Brasil. Posteriormente, em plena Pandemia da Covid-19, recebi como uma agradável surpresa o envio, pelo editor Renato Fleischner de um exemplar de “Exclusão e Abraço – uma reflexão teológica sobre identidade, alteridade e reconciliação” publicado em português em 2021. Agora, são três as obras de Miroslav Volf publicadas pela Editora Mundo Cristão – “O Fim da Memória” (2009); “Uma fé pública” (2018) e agora, essa obra – “Exclusão e Abraço – uma reflexão teológica sobre identidade, alteridade e reconciliação” (2021).

A tarefa que proponho no presente artigo é lançar um olhar sobre a contribuição de Miroslav Volf tomando como ponto de partida “Exclusão e Abraço” (2021). Digo ponto de partida porque mais que fazer uma exposição dessa obra vou tomá-la como uma fresta para olhar as

contribuições da obra para as relações entre as igrejas evangélicas e a sociedade brasileira.

A primeira grande contribuição de Miroslav vem da sua biografia. Ele é croata e nasceu na antiga Iugoslávia. A Iugoslávia era formada por católicos croatas, bósnios muçulmanos e sérvios ortodoxos. Nesse caldeirão de identidades étnicas e religiosas foi derramado durante algumas décadas o caldo do comunismo sob o domínio da União Soviética. Assim, que o ateísmo oficial foi expulso, as guerras religiosas explodiram – com cristãos ortodoxos da Sérvia matando muçulmanos da Bósnia, num dos piores genocídios depois da Segunda Grande Guerra. Mas embora Miroslav seja um croata, ele não era católico, mas filho de um pastor batista pentecostal. Desse caldo cultural e ideológico no qual foi formado, ele foi para os Estados Unidos, mais precisamente para Los Angeles, uma das cidades mais multiculturais do mundo. Retomando então a ideia da biografia – essa teologia que olha para o tema das identidades é fruto de um olhar treinado na identificação e negociação das diferenças.

A segunda grande contribuição de Miroslav vem do seu modo de fazer teologia. Ele possui o tipo de experiência que é muito familiar para todos nós – do arrependimento e da conversão. Nessa obra – exclusão e abraço – ele vai se perguntar “que significado tinha para os oprimidos a pregação de Jesus para que eles se arrependessem dos seus pecados”, dito de outro modo: “que significa para a vítima arrepender-se”, “arrepender-se de que”. Ao tocar nessa questão ele está tocando num tema central da experiência do cristianismo – a interiorização da fé e não apenas a sua vivência como uma tradição cultural ou étnica. A esse dado do fazer teológico a partir da reflexão que parte da “experiência re-

ligiosa”, Miroslav acrescenta o diálogo com a teologia cristã – evangélica, reformada, católica e ortodoxa. Ele é um teólogo reformado, tendo em Jurgen Moltmann uma das suas maiores influências. Mas no seu modo de fazer teologia, penso que uma contribuição muito importante, é o modo maduro e sério com que ele dialoga com o pensamento ocidental – Marx, Nietzsche, Walter Benjamin, Michel Foucault, Derrida, Lyotard, Edward Said, Zigmunt Baumann, dentro muitos outros. Esse modo de fazer teologia escapa da guetização teológica e se não devolve a teologia ao seu posto de “rainha das ciências” pelo menos abre espaço para que ela possa participar do debate sobre os rumos da vida social com sua própria voz e de modo compreensível para os demais interlocutores.

O percurso biográfico de Miroslav e sua sólida formação teológica podem ser um recurso importante para que nós – cristãos brasileiros – escapemos das armadilhas de um certo infantilismo evangélico de conquista do poder e de reforço das polarizações políticas. Aqui abro um pequeno parêntesis sobre o contexto brasileiro para, em seguida, mostrar-lhes como Exclusão e Abraço nos ajudam a pensar melhor e a fugir das armadilhas do “agora é a nossa vez de ditar as regras do jogo”.

Meu parêntesis sobre o Brasil, evangélicos e política é o seguinte: quando eu me converti, no Norte do Paraná, em 1985, os evangélicos no Brasil eram cerca de 6% da população brasileira... passamos dos 30% e caminhamos rapidamente para alcançar metade da população brasileira. O universo evangélico é composto por três segmentos: protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais. A cultura evangélica herdou dos protestantes históricos o sentimento típico das minorias religiosas: “Somos poucos, mas melhores”; das práticas pentecostais e neopentecostais, o

espírito triunfalista: “Somos menores, mas podemos conquistar o poder e, então, chegaremos à condição de maioria”. Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja da qual sou pastor hoje, escreveu em torno de 1920 um livro chamado “O problema religioso na América Latina”, a tese dele era de que o progresso econômico e social só viria pra esses lados com a mudança da religião da população. A mudança religiosa parece muito próxima, mas não se vislumbra impactos significativos na vida social, ao contrário, “a maioria” evangélica que vai se formando não parece nem um pouco apta a inspirar e liderar um projeto amplo de diálogo e reconciliação nacional. O canto da polarização, do “nós” contra “eles” parece hipnotizar líderes e fiéis. Nesse contexto – uma reflexão tão madura, como essa de Miroslav, sobre identidade, alteridade e reconciliação é uma verdadeira dívida para os cristãos evangélicos no Brasil.

Dito isso, volto para nossa obra. O que Miroslav nos ensina sobre o uso de identidades culturais e religiosas para finalidades políticas? Veja comigo o que ele escreveu na abertura:

Em lutas centradas na identidade, as religiões tendem a funcionar como marcadoras de identidades grupais e ferramentas de forças políticas atuando como guardiãs dessas identidades. Elas transportam o conflito para a esfera do sagrado e elevam suas apostas. Isso é ruim para o mundo, sobretudo para as pessoas afetadas diretamente. Mas também é ruim para as próprias religiões envolvidas. Em suas origens e em suas melhores expressões históricas as religiões do mundo são religiões univer-

sais, dirigindo-se a cada pessoa como um ser humano, um membro da “tribo” humana, mais do que propriamente membro de alguma tribo cultural. Quando essas religiões se tornam marcadoras de identidades grupais e armas em lutas políticas, elas empurram seu caráter universal para um segundo plano e se transformam em religiões políticas, Deus se torna um servidor do grupo, identificando quem somos “nós” e quem são “eles”, com quem devemos criar laços de amizade e quem devemos colonizar ou destruir, quem devemos excluir e quem devemos abraçar. Isso constitui claramente uma traição à fé monoteísta em si mesma, um rebaixamento imposto a Deus de Senhor do Universo para a condição de criado a serviço dos interesses de um grupo particular. (2021, p. 17)

O uso do nome de Deus para reforçar os medos de um determinado grupo social e unir o grupo em torno de uma identidade a ser defendida de um inimigo, na visão de Miroslav, tem mais a ver monolatria (uma politização do monoteísmo) do que com a revelação do Deus trino – Pai, Filho e Espírito Santo. O Deus revelado nas Escrituras não precisa de defensores e guerreiros, mas de imitadores de seu Filho na cruz e, na obra de Miroslav, o que se destaca é a imitação no amor doador, principalmente aos inimigos. Voltaremos a este assunto mais adiante.

A cruz é uma referência fundamental para Miroslav Volf confrontar algumas crenças basilares da modernidade. Isto se dá no seguinte sentido: a) a crença de que

criaremos um paraíso terrestre no fim da história. Na verdade, nenhuma das grandes receitas, no sentido de narrativas (capitalismo, comunismo, conservadorismo, liberalismo, direita, esquerda), nenhuma destas grandes receitas é confiável e os estragos que deixam pelo caminho só reforçam a presença do mal nas sociedades humanas. O escritor Octávio Paz dizia que as promessas de paraísos terrestres invariavelmente terminavam em construções geométricas do inferno na terra; b) a crença no plano certo é uma aposta no controle social e no pensamento racional como solução para os problemas da vida em sociedade. Esta crença tem se revelado frustrante também.

Então Miroslav Volf propõe: que solução política ou social? Que modelo de governo? É justamente aqui que ele nos ajuda a não cairmos na armadilha da monolatria política. Miroslav não utiliza a teologia da cruz e da trindade para pensar “pactos sociais” e/ou “sistemas políticos e econômicos”, mas para “pensar o tipo de agentes sociais capazes de imaginar e criar sociedades justas, autênticas e pacíficas”. A preocupação dele não é com os grandes sistemas, mas com os cidadãos, com as pessoas que integram esses grandes sistemas sociais.

Nesse tópico faço algumas observações. Jürgen Habermas observa que as sociedades modernas não conseguem inculcar nos seus cidadãos as virtudes morais que são necessárias para a vida nessas sociedades. Isso é a mesma coisa que é dita na citação que Miroslav Volf faz de Baumann – todo mundo sabe o que precisa ser feito, mas ninguém se sente responsável – a responsabilidade é sempre do outro, assim como a culpa pelo que não funciona é sempre do outro.

Costumo observar que, quando passo pela Praça Roosevelt, símbolo da contestação progressista, no ca-

minho para a Igreja no domingo de manhã, vejo milhares de copos plásticos pelas escadarias e pela calçada e os garis fazendo o serviço da limpeza. Alguma coisa me diz que a maior parte dos jovens que passou a noite bebendo gastou boa parte do tempo discutindo sobre como eles iriam salvar o planeta da poluição.

Quando Miroslav Volf põe a ênfase que a cruz atua sobre os agentes sociais e não sobre os “acordos sociais” no sentido de ideologias e/ou identidades culturais, ele está mostrando o caráter suprapartidário e ideológico da cruz e mostrando os limites que mudanças sócio-políticas possuem para transformar o coração das pessoas.

Martin Luther King também tocou nesse mesmo ponto ao dizer que o Estado/Governo pode criar leis que impediriam um homem branco de impedir que um negro entrasse no seu restaurante, por exemplo, mas sistema político algum seria capaz de fazer com que um homem branco amasse como seu irmão uma pessoa de pele negra. E concluía dizendo: isso que Governo algum pode fazer, o evangelho de Cristo pode fazer – fazer com que um branco ame uma pessoa negra.

Ouçã de que modo Miroslav (2021, p. 38) diz isto:

Mas o que deveria moldar os agentes sociais para que eles por sua vez possam criar acordos sociais sadios em vez de simplesmente ser moldados por eles? De que posição estratégica deveríamos refletir sobre a natureza do ego num engajamento com o outro?

Não é a nossa identidade, seja ela qual for, que deve editar, no sentido de moldar o que será retido e o que será descartado do evangelho da cruz em nossa vida. Ao

contrário, é o evangelho que fará com sejamos seletivos quanto à nossas identidades, que aspectos apoiaremos, que aspectos recusaremos das nossas múltiplas identidades: cultural, étnica, social e política.

Permitam-me citar um dos grandes mestres da teologia missional contemporânea: Timóteo Keller. A meu ver, ele consegue ilustrar com muita clareza a ênfase que Miroslav Volf põe sobre os efeitos da cruz em moldar a identidade cristã:

[...] os cristãos transformam-se em testemunhas radiantes e cativantes – mais desejosos e confiantes de falar aos outros sobre sua fé, mais doces e menos julgadores quando testemunham [...]. Por fim, a renovação pelo evangelho produzirá pessoas humildes que, portanto, não desdenham quem diverge delas, nem se sentem superiores a essas pessoas [...] cristãos moldados pelo evangelho geralmente exercem um impacto profundo, saudável e vital nas artes, nos negócios, no governo, nos meios de comunicação e nas escolas de qualquer sociedade (Keller, 2014, p. 97 e 98).

Voltando a Miroslav Volf, a ideia não é moldar um sistema social cristão, mas moldar pessoas que haverão de influenciar para melhor qualquer que seja o sistema social em que estejam vivendo. Basicamente, Miroslav Volf tenta apontar uma saída para o dilema da Igreja fugir do mundo e se tornar uma seita ou se tornar uma cristandade, ou seja, uma religião que está tão misturada com a sociedade que já não sabe mais qual é a sua

identidade. A chave é “estar no mundo, mas não ser do mundo”, nas palavras de Jesus em João 17. No seu livro “Uma fé pública”, Miroslav Volf (2018, p. 104) trata dessa angústia por exercer influência e dominar a sociedade que marca muitos ministérios cristãos na atualidade:

É compreensível que os cristãos queiram ter influência social. A responsabilidade de trabalhar para o bem comum está gravada no próprio caráter do cristianismo como religião profética [...] mas no futuro os cristãos provavelmente exercerão essa influência menos a partir dos centros de poder e mais a partir das margens sociais [...] quero criar comunidades cristãs que se sintam mais confortáveis sendo simplesmente um entre muitos atores, de modo que em qualquer lugar onde se encontrem – nas margens, no centro ou em algum ponto intermediário – elas possam promover a prosperidade humana e o bem comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, o que ter a cruz no centro e extrair dela uma sabedoria poderia nos ajudar a lidar com a nossa identidade e com identidade dos outros, especialmente daqueles que vemos como inimigos? Indico seis perspectivas neste sentido.

- 1) Todos são maiores que suas raízes e suas escolhas – ninguém é só sua origem ou a identidade escolhida;

- 2) Nossa identidade cristã não pode e não deve ser definida apenas por aquilo que não somos, mas sim por aquilo que somos – filhos de Deus que amam não apenas seus irmãos, mas também seus inimigos;
- 3) A interpretação da riqueza da leitura trinitária da cruz nos ensina que, mais do que unidade na diferença e diferença na unidade, é o amor doador que jorra da cruz que faz diferença e produz unidade na sociedade;
- 4) Influenciar na perspectiva cristã de seguidores do Cristo crucificado tem menos a ver com dominar e controlar e muito mais ou tudo a ver com amar e servir, seja a partir do centro ou da periferia;
- 5) A cruz é redentora tanto para as vítimas das injustiças quanto para os perpetradores de injustiças e o arrependimento é exigido de ambos: “não há um justo sequer”;
- 6) A cruz ensina o tipo de identidade que devo ter enquanto pessoa, mas não ensina um modelo político de sociedade. Logo, devemos abrir os olhos para a sedução de toda e qualquer ordem política que se apresente como cristã, em geral, quando isto ocorre, o monoteísmo trinitário foi diluído em monolatria e o pseudo-Cristo é, na verdade, um anti-Cristo.

BIBLIOGRAFIA

VOLF, M. *Uma fé pública: como o cristão pode contribuir para o bem comum*. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

VOLF, M. *Exclusão e abraço*. Uma reflexão teológica sobre identidade, alteridade e reconciliação. São Paulo: Editó-

ra Mundo Cristão, 2021.

KELLER, T. *Igreja centrada: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

PAUTAS PARA UMA ÉTICA POLÍTICA

Leontino Farias dos Santos¹

RESUMO

O texto é uma reflexão sobre a ética política e seus desafios como pautas a serem consideradas pelos diversos segmentos da sociedade, inclusive, pela teologia e pela Igreja. Temas relevantes são abordados, tais como as influências das relações econômicas e suas implicações numa sociedade capitalista, as questões de gênero, sexo, raça, indígenas, meio ambiente, saúde, educação pública, a diminuição das desigualdades sociais e a garantia de direitos humanos de maneira bíblica, teológica e justa.

Palavras-chave: ética, política, Igreja, direitos humanos, gênero, raça, indígenas, mulheres, Terra, reino de Deus.

1. GENERALIDADES SOBRE ÉTICA E POLÍTICA

De modo geral, a ética é essencialmente de caráter social, pois envolve mais do que preocupações com

1. Pastor e Professor de Ética na Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (FATIPi).

o indivíduo, isoladamente, mas, principalmente, seu comportamento na sociedade. Do ponto de vista etimológico, a palavra “ética” vem do grego *ethos* que significa “costumes de um grupo ou sociedade” ou “modo de ser”. Contemporaneamente, trata-se de uma divisão da ciência política, responsável por ditar a maneira como os indivíduos deveriam se comportar.

Quando revisitamos a tradição da filosofia, percebemos que ética e política estão vinculadas às relações sociais desde a Antiguidade até os nossos dias, embora sujeitas a transformações ao longo do tempo. Para Platão e Aristóteles, a política é uma ciência e todas as outras ciências estão, obrigatoriamente, submetidas a ela. Para Aristóteles, enquanto ciência, a política existe para pensar em ações que levem ao bem-estar individual e coletivo. Assim, ele considera a ética uma condição necessária para que os indivíduos se realizem, com boas condições, para viver a partir do uso da razão.

As considerações antigas de Platão (idealista) e Aristóteles (realista) em relação à ética e seu vínculo com a política não deixaram de ser consideradas na atualidade, ainda que em grau maior ou menor quando se referem a questões sociais. Contudo, na Antiguidade inexistia o que chamamos de “saber científico” sobre diversos setores da realidade natural ou humana. Na atualidade, porém, a partir do conhecimento científico, que se estende progressivamente a novos objetos ou setores, entre eles a realidade social do ser humano, vários ramos do saber se desprendem do tronco comum da filosofia para constituir ciências especiais com um objeto específico de investigação e com abordagem sistemática, metódica, objetiva e racional comum às diversas ciências, como é o caso da ética, que tradicionalmente

esteve sempre ligada às tarefas exclusivas dos filósofos. Contudo, de acordo com Vasquez (1978, p. 17):

[...] a ética não pode deixar de partir de determinada concepção filosófica do homem. O comportamento moral é próprio do homem como ser histórico, social e prático, isto é, como um ser que transforma conscientemente o mundo que o rodeia; que faz da natureza externa um mundo à sua medida humana, e que, desta maneira, transforma a sua própria natureza.

Na Antiguidade, probidade e justiça na administração estavam entre os principais temas relacionados à ética na administração pública. Para ilustrar, transcrevemos o que Aristóteles (apud Pereira, 1951, p. 84) escreveu:

Terrível calamidade é a injustiça que tem as armas na mão. As armas que a natureza dá ao homem são a prudência e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos; nada mais sabe, por sua vergonha, que amar e comer. A justiça é a base da sociedade. Chama-se julgamento a aplicação do que é justo. Na atualidade, este e outros continuam sendo tema relevante como pauta para uma ética política.

Mas, vale a pena considerar, como desafio à reflexão, o que Sung & Silva (2005, p. 73) escrevem em relação à política moderna, baseados em Maquiavel (1469-1527), quando se referem a ética e política e à questão do poder:

Para Maquiavel a diferença entre a ética moral e a ética política é que a primeira está preocupada com os fins, enquanto a ética política está preocupada com os meios. A ética política não está interessada em quais são os propósitos e as intenções (por melhores que sejam) dos governantes, mas sim em como fazer para ascender e permanecer no poder. Aquele que quiser fazer profissão de santidade deve procurar uma igreja, e não a política. Pois, para ele, o que pode ser considerado como imoral do ponto de vista ético, pode não o ser do ponto de vista político, já que a política possui um fim em si mesma: manter a ordem e as instituições de poder.

Na atualidade, contudo, considerando que a ética política, de modo geral, afeta um conjunto de códigos de comportamentos relativos às atividades políticas, com ou sem o uso da força para deliberar o início de qualquer tipo de guerra, por exemplo, não só a probidade e a justiça na administração pública, e mesmo a questão do poder, servem como pauta para discussões adequadas por equidade na vida social, como de igual modo outros temas relevantes para a sociedade, para a vida de um povo.

Retomando a história do desenvolvimento social, consideramos inerentes às nossas preocupações em relação à ética política as doutrinas posteriores a Kant e a Hegel, que surgem depois da Revolução de 1789, com a instauração de uma ordem social que envolve a natureza racional do ser humano e a sociedade na qual aparecem as contradições profundas que explodem nas revoluções

sociais dos séculos XIX e XX. A ética dos nossos dias é reflexo de profundas e contínuas transformações determinadas pelo progresso científico e técnico e de grande desenvolvimento das forças produtoras que também trouxeram sérios problemas para a humanidade. Resumidamente, como diz Gardner, a ética deve ser definida como “o estudo do que é, à luz do que dever ser”.

2. A ÉTICA POLÍTICA

A ética política não pode deixar de lado, para garantia da dignidade humana, a princípio, ênfases sobre a influência das relações econômicas e suas implicações na vida dos indivíduos por uma sociedade justa. Vale observar que as práticas políticas e os princípios morais que envolvem a sociedade industrializada, capitalista e desigual nem sempre garantem a dignidade das pessoas. Por isso, é importante pensar que, quando um governo decide aumentar os impostos que vão onerar as classes populares, a base de cálculo para determinar o valor a ser cobrado é político, em relação a custos e benefícios, e nem sempre de cunho ético, diante das necessidades das classes economicamente mais frágeis da sociedade.

No passado, as pessoas trabalhavam para viver; não viviam para trabalhar. Com o crescimento do capitalismo, a ideologia ligada à ideia de progresso, a economia tornou-se um fim em si mesma. Os que podem, como grupo social, trabalham para acumular riquezas, a lógica econômica torna-se o centro da vida e, ao mesmo tempo, o principal critério para o discernimento das questões morais.

É importante lembrar que as questões econômicas nem sempre estiveram no horizonte da ética política.

Durante muito tempo, ética e economia estiveram separadas. Durante quase todo o período do desenvolvimento industrial moderno, a vida econômica das pessoas em sociedade não era considerada. De acordo com Gardner (1965, p. 321), as principais causas para esse divórcio seriam:

[...] a tendência de muitos economistas para transformar a sua disciplina numa ciência relacionada apenas com valores suscetíveis de serem medidos; a crescente fragmentação da vida moderna, com a conseqüente perda de qualquer sistema-de-valores ou código moral capaz de integrar o todo; e a ascendência da doutrina econômica do *laissez-faire*, que se baseava na crença numa harmonia natural entre o interesse privado e o bem-estar geral.

Segundo Gardner, em síntese, a doutrina do *laissez-faire* contribuiu para que não fosse dada atenção à ética e à consideração das relações entre o processo econômico e os objetivos mais amplos da própria vida.

Muitos outros temas têm sido objeto da ética política: questões de gênero, indígena, terra e meio ambiente, racismo e preconceitos, educação, saúde, entre outros, que nunca devem ser esquecidos como situações prioritárias num contexto de busca por justiça e dignidade humana. Consideramos essas e outras questões, tendo em vista a correção das injustiças que permanecem comprometendo os seres humanos, num contexto em que quase sempre as atividades políticas ignoram as razões éticas para que todos tenham vida melhor.

3. QUESTÕES ESPECÍFICAS PARA UMA ÉTICA POLÍTICA

As questões de gênero e sexo, não relevantes nas sociedades antigas, dominadas pelo patriarcalismo, eram vistas apenas como meios para a produção econômica, em que mulheres e escravos tornaram-se força de trabalho. Nesse sistema, a posição da mulher variava, de acordo com a classe social, mas a grande maioria, pertencente à classe dominada, não tinha certos privilégios e, geralmente, não passavam de servas e escravas. De acordo com Sung & Silva (2005, p. 99), a situação das mulheres nas sociedades patriarcais pré-modernas foi modificada nas sociedades industriais contemporâneas.

Como resultado da transferência dos meios de produção da família patriarcal aos donos da fábrica, as mulheres e os escravos passaram a ser desnecessários para a produção doméstica. Pouco a pouco a escravidão foi abolida, e as mulheres, com muita luta, foram conquistando os direitos civis.

Mas a luta das mulheres não acabou. Continua notória a necessidade de compreensão de que, ao lado dos processos sociais, deve-se acrescentar a variante do gênero à da situação de classe e de raça, uma vez que mulher negra e pobre é muito mais oprimida, discriminada e marginalizada no mercado de trabalho do que um homem branco e pobre. Não há como desconsiderar que a mulher, além de ser discriminada e marginalizada, foi reduzida, coisificada, e, junto à sexualidade, diminuída

a mercadoria ou objeto de desejo, que promove outras mercadorias, algumas até supérfluas como refrigerantes, cigarros, motos, carros etc. Daí a exigência ética nas relações de gênero, que não se reduzam ao campo social e público, sem consequências estruturais, que garantam dignidade e cidadania.

Agreguem-se a esta discussão por uma ética política a questão indígena e a questão da terra. São desafios que não interessam apenas ao Brasil, por exemplo, mas a toda América Latina. Desde a colonização empreendida por portugueses e espanhóis, os povos nativos da América têm sofrido em relação à sua identidade, aos seus bens, como donos da terra e tudo o mais que lhes diz respeito em relação ao seu status e habitat. Desde o início da colonização, surgiram dificuldades para definição do que se chamou de “índio”, em relação ao nativo encontrado na terra americana. A indagação era: quem é o Índio?

Do ponto de vista histórico, os “índios” foram designados, pelos “descobridores”, os habitantes das – por equívoco – chamadas Índias. O termo “índio” tornou-se, então, um erro imperdoável. Todos foram designados “índios” pelo “descobridor” da América, independentemente da origem desse povo, apesar dos múltiplos idiomas, dos distintos governos, territórios, costumes, civilizações e, sobretudo, muitas histórias diferentes dessas sociedades.

Índio era um conceito homogeneizante, que surgia não de alguma característica própria, mas tendo em vista ao que se havia decidido “descobrir”. O índio era o não europeu nas Índias. O índio surgia, então, não como a afirmação de si mesmo, mas como a negatividade do europeu.

Do ponto de vista ético-social, o índio é visto como um sinônimo para designar determinado nível social,

geralmente de baixa condição. “Índio”, pejorativamente, indica a condição de quem não tem boa educação, bons hábitos, é preguiçoso, ocioso, incivilizado.

Esta designação aparece claramente quando se tenta justificar, na história, a opção que se fez pelo negro, para o trabalho escravo, e não pelo índio. Na verdade, sabe-se, com segurança, que a opção pelo negro está ligada ao valor, em dinheiro, que ele tinha no comércio escravagista praticado pelos europeus.

Finalmente, quem é o índio? O conceito de índio tornou-se flutuante. Por isso, deve ser permanentemente redefinido. O maior problema para essa conceitualização está no fato de que não é a existência do índio que tem determinado sua definição, mas sim a existência de certa definição é que tem determinado o que é o índio.

Entre os problemas incluindo os índios, que se tornaram evidentes para convivência digna, desde o início da colonização, estão questões como o uso da terra. No Brasil, em especial, desde a chegada dos portugueses, houve luta pela posse da terra; as principais vítimas eram os índios, para quem a terra é sagrada, é parte de sua história e de sua pele. Os colonizadores procuravam subjugar os índios e escravizá-los, apoderando-se também de suas terras. Com esse histórico, a princípio em relação aos índios, percebe-se que a terra ficou nas mãos de uns poucos, com consequências sociais gigantescas, como o crescimento desordenado das cidades, extensão das favelas, pobreza e miséria.

Somada a essa situação em relação ao índio existem outras questões: a exploração de suas riquezas; a exploração de minérios, pelos garimpeiros; a exploração dos rios e o desmatamento iníquo, desmedido. Isto porque o relacionamento do índio com esse meio ambiente

é diferente do relacionamento e do sistema do “homem branco” com esse habitat do nativo. Como afirmamos, as decisões sobre como administrar essa situação, da parte dos governantes, tem sido sempre de cunho político e não ético. O que importa para quem governa é o que de imediato, pragmaticamente, resulta em dividendos, como riqueza para as grandes empresas que exploram os recursos naturais de determinada região.

Outra questão para uma ética política é o racismo. De modo geral, como hoje o conhecemos, é uma questão que não foi vista com a devida atenção porque as sociedades eram mais simples, e tal fenômeno parecia natural, sem implicações sérias para a dignidade humana. Hoje, esse problema é visto como resultado de arranjos que envolvem interesses de sistemas econômicos e ideológicos em determinados contextos sociais e culturais. O que havia, a princípio, sobre discriminação racial, por sua origem desde a Antiguidade, era o fato de que povos gregos e latinos classificavam os estrangeiros como bárbaros. Os filósofos gregos da Antiguidade, muito antes do aparecimento do moderno conceito de raça superior, discutiam comumente a noção de aristocracia baseada na inteligência ou na virtude. Podemos considerar que, a princípio, o racismo, nessa época, não passaria pela cabeça de gregos e romanos, porque ainda não existia a ideia de raça, no sentido de que povos tão distantes quanto os bárbaros tivessem algo em comum. Nem a ideia de que ser branco ou “mais branco” era melhor.

Indo além, e de acordo com o sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall, as relações étnico-raciais são formadas historicamente a partir de representações sociais e construção de imagens. Desta forma: “A representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a

linguagem para instituir significados” (Hall, 1997, p. 61). Nesta premissa, as coisas, os objetos, os eventos do mundo não têm, neles mesmos, qualquer sentido fixo, final ou verdadeiro. Somos nós, em sociedade, entre culturas, que atribuímos sentidos às coisas, completa Hall.

Ao considerarmos como procedentes as ideias de Hall, de que as representações são atribuídas por grupos sociais, torna-se comum que algumas consigam mais visibilidade que outras. É, evidentemente, provável e perceptível, que tais representações foram construídas no imaginário da humanidade como um todo, a partir de uma ótica eurocêntrica, que tem instituído sentidos de “normalidade” e “anormalidade”, estabelecendo como padrão o ser humano branco e, de certa forma, cristão. Os indivíduos que diferem desse “padrão” são naturalmente excluídos, levando em consideração o conceito de “raça”, como explica o próprio Hall (2003, p. 69): “Raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo”.

Concluimos, a princípio, com a ideia de que diferentes raças humanas são, na verdade, uma construção social, não endossada cientificamente, mas por uma ideologia que parte do pressuposto de que existem diferentes raças, com uma hierarquia de poder entre elas, a partir do ideal de raça branca (pura). Lamentavelmente, essa tese foi utilizada como abordagem científica até a segunda metade do século XX, tendo sido objeto de estudo da biologia e da antropologia.

Como se percebe, ao longo da história, diferentes sistemas políticos foram beneficiados com a ideia de que há desigualdade entre os seres humanos e, conseqüentemente, hierarquização das raças, com o conceito de raça supe-

rior e raça inferior, para o que contribuiu, principalmente no século XIX, o Conde Arthur de Gobineau (1816-1870). Embora no distante passado não houvesse exigência ética em relação ao racismo como poder ideológico para determinar sucessos na economia e na política, é fundamental na atualidade que, pela igualdade e dignidade do ser humano, a moralidade atenda e corresponda a tal necessidade.

Educação pública é outro tema relevante para ser visto sob a perspectiva de uma ética política contextualizada. Ao longo da história, os objetivos educacionais sempre foram diversos, pois refletem a situação econômica, social e política de cada época e as necessidades humanas de cada período. Alguns fatos na história da educação chamam nossa atenção. Na Antiguidade oriental, a grande massa de escravos ou de servos é despojada do acesso ao saber; na Antiguidade romana, por volta do IV século a. C., a educação deixa de ser doméstica e passa a ser oferecida na escola, a cargo de iniciativa particular. A partir do imperador Augusto, no início da era cristã, a inspeção pública dessa atividade é intensificada, até que no IV século o imperador Juliano oficializa o ensino. É o primeiro momento na história da humanidade que o Estado assume oficialmente a responsabilidade pela educação, a fim de atender à sua demanda, de caráter burocrático, para formar seu quadro de funcionários. Na Idade Média, com a queda do Império Romano e a formação dos reinos bárbaros, desaparecem as escolas, e a Igreja Católica assume o poder aglutinador unindo sob a fé os inúmeros reinos bárbaros. Mas nessa época apenas os monges têm acesso ao saber. Com o renascimento carolíngio são criadas escolas para servirem também aos nobres. O protestantismo, que nasce na Idade Moderna, com a Reforma Religiosa, sob a influência de Lutero, defende a or-

ganização da escola elementar como instrumento para a divulgação de suas doutrinas, permitindo a todos a leitura da Bíblia. No século XVII, o processo capitalista de produção tornou-se mais complexo e precisou de mão de obra qualificada, criando assim, em função do sistema econômico, a necessidade de institucionalização da escola.

Como se percebe, não há, a princípio, preocupação com uma ética política pela dignidade humana, com a vida do indivíduo como cidadão da pólis, de maneira justa, mas, prioritariamente, o que importa é a produção de mais riquezas para a classe dominante. Serve-nos como referência, para ilustrar atitudes antiéticas desse passado contra as classes populares, as posições de Voltaire quando se refere à educação, ao considerar os pobres “canalha indigna de ser esclarecida”, e do jurista italiano Filangieri, quando se opõem à educação pública para todas as classes, ao considerar: “mas não uma educação em que todas as classes tenham a mesma parte”.

Vale observar também a importância das contingências que aparecem em relação ao contraste entre a riqueza e a pobreza no século XIX, que se tornaram propulsoras para uma nova mentalidade das classes dominantes. Reivindicações de direitos tornaram-se pautas políticas para discussões, obrigando a sociedade a pensar em situações como a necessidade do sufrágio universal, do feminismo e da educação pública. Esta tornou-se obrigatória – a escola elementar – e gratuita, sob a responsabilidade do Estado. É nesse contexto que, diante da necessidade de responder às demandas do sistema capitalista, a educação primária, elementar, restrita à instrução, supõe os rudimentos do ler, escrever e contar indispensáveis para o manejo das máquinas. É assim que a escolarização se torna intensa no fim do século XIX e

início do século XX, sem priorizar uma formação humanista, cidadã do indivíduo na sociedade.

A saúde pública, igualmente, exige dos governantes políticos intervenções significativas, de caráter ético, para melhorar as condições da sociedade em suas atividades, envolvendo trabalho, escola, moradia, asseio pessoal, moralidade, sobre condições sanitárias satisfatórias para a vida e de interesse de todos, isto é, não só para beneficiar determinados grupos de privilegiados ou classes sociais. Sem saúde e educação, toda a sociedade estaria exposta, em risco. Do ponto de vista ético, devemos ter consciência crítica ao observar que a saúde pública é uma questão ética que deveria estar sempre em discussão, pois nos desafia a ter vida com qualidade.

4. A ÉTICA POLÍTICA E OS DIREITOS HUMANOS

Considerando que a ética política deve sempre levar em consideração direitos e deveres humanos em relação à vida social, esses nem sempre têm sido observados de maneira justa na sociedade. Vale a observação de Frei Beto (1987, p. 101) sobre os direitos humanos:

É longa e trágica a história do desrespeito aos direitos humanos. No decorrer dos séculos, tribos se consideraram superiores a outras, impérios subjugaram nações soberanas, brancos discriminaram índios, negros e amarelos; homens dominaram mulheres; presos foram torturados; hereges, queimados; inimigos, fuzilados; deficientes físicos, marginalizados .

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia da Organização das Nações Unidas em 1948, chama-nos a atenção para a prática de uma ética política que promova a construção de sociedade com direitos garantidos, mais humana, digna e justa. Ela serve de referência para a prática da justiça, com direitos econômicos, sociais, políticos e culturais iguais.

Todos os artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos interessam à ética política, ao se referirem aos seres humanos que nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. “Iguais”, porém, sem deixar de reconhecer as diferenças entre as pessoas (quanto a inteligência, habilidades, raça, características físicas, por exemplo), no sentido de que todos têm iguais direitos. As diferenças não podem ser motivo de discriminação, conforme está na Declaração, em seu Artigo 2:

[...] todas as pessoas podem usufruir de todos os direitos e liberdade nela estabelecidos, sem distinção de sexo, raça, cor, língua, de opinião política ou outra, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou outra condição social. Além disso, não deverá ser feita distinção baseada no status político, jurídico ou internacional do país ou território ao qual pertence uma pessoa, seja ele independente, sob tutela, sem autodeterminação ou sob qualquer outra limitação de soberania.

Resumidamente, entre seus artigos, a Declaração determina que todo ser humano tem direito à vida, à

liberdade, sem escravidão, sem submeter-se a qualquer tipo de servidão; à segurança pessoal e vida privada, sem estar sujeito a tortura; à justiça pública conforme a lei de cada país; à propriedade só ou em sociedade com outros; à liberdade de pensamento; ao direito de tomar parte ao governo de seu país; ao trabalho, à livre escolha de emprego ou atividade profissional; a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe e à sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação; a cuidados médicos e a serviços sociais indispensáveis, e ao direito à previdência em caso de desemprego, doença, invalidez, velhice; à maternidade e à infância; à instrução gratuita; a participar livremente da vida cultural da comunidade; a uma ordem social e internacional.

O professor Calvani (2005, p. 300), em artigo publicado no Dicionário Brasileiro de Teologia, escreve que acima das leis emanadas do poder dominante há uma lei maior de natureza ética, de cujo desrespeito resultaram “atos bárbaros”; e ainda acrescenta que “as formulações dos Direitos Humanos tal como expressas pela ONU são ainda insuficientes e insatisfatórias. É preciso trabalhar em seu aperfeiçoamento e ampliação”.

Vale considerar que a ética e sua natureza, pela sua generalidade, estão relacionadas aos problemas morais da vida cotidiana que envolvem os indivíduos do ponto de vista da antropologia social, da economia política, da sociologia, das ciências sociais em geral, e está naturalmente desafiada a dar sentido às demandas sobre o comportamento do ser humano na sociedade. Por isso, as questões relacionadas ao bem-estar humano devem ser vistas como pautas para uma ética política, por justiça social para todos.

Quero concluir este texto com a ênfase na ética política no contexto da ética cristã. Sendo a ética política predominantemente social, no âmbito da ética cristã ela é resultado natural da nova comunidade criada a partir de Jesus Cristo, que é a Igreja. Tendo em vista que não há serviço cristão do eu, porque “serviço” significa “sair de si mesmo”, estar livre da ansiedade sobre si mesmo, assim como estar livre para os outros, o seguidor de Cristo, diferente de Caim, é sempre o “guardador de seu irmão”. Neste sentido, o cristão tem obrigações sociais, pois tudo o que acontece no mundo é de seu especial interesse.

Paul Lehmann, professor do Union Theological Seminary, escreveu sobre nossos “serviços” do ponto de vista da ética cristã, dizendo que ela sempre nos desafia com a pergunta: “o que eu hei de fazer, como crente em Jesus Cristo e membro de sua Igreja”? (Lehmann, 1963, p. 24). Deste modo, lembremo-nos, a propósito, da mensagem ética de Jesus ao se referir às necessidades humanas e sua realização com as “bem-aventuranças” (Mt 5. 3-12), mensagem ética do Reino, destinada às multidões dos que sofrem.

A propósito de tudo isto, para que algo se faça, sentimos necessidade de uma releitura da Bíblia a partir da realidade do mundo globalizado, tendo a hermenêutica como mediadora, para que se entenda e compreenda melhor o sentido original dos textos bíblicos. Deste modo, também pensemos numa releitura dos conteúdos da teologia cristã. Graças à mediação hermenêutica poderemos elaborar melhor os critérios teológicos com os quais leremos a realidade e suas contradições na socie-

dade. Poderemos saber o que Deus nos tem a dizer com os problemas sociais captados adequadamente pela racionalidade científica. E aqui está um grande desafio: não bastam, neste momento, os resultados conseguidos através da razão; faz-se necessário também acreditar nos mistérios da fé. Desta forma, a tarefa da teologia, nesta nova leitura de seus conteúdos, poderia ser vista em diferentes níveis. Primeiramente, a partir do discernimento do valor histórico-salvífico da situação, à luz das categorias da fé como Reino de Deus, salvação, perdição, graça, pecado, justiça, injustiça, amor etc. Com isto, podemos pensar se este tipo de sociedade na qual vivemos se orienta ou não pelo desígnio de Deus. Este é um desafio profético da teologia!

Em segundo lugar, a partir de leitura crítico-libertadora da própria tradição da fé, podemos perguntar até que ponto certa compreensão do Reino, da graça, da Igreja, do pecado e da atividade humana não acaba, sem querer, por reforçar ou legitimar aquilo que, exatamente, se quer superar: as desigualdades entre os seres humanos.

Em terceiro lugar, devemos fazer uma leitura teológica de toda a práxis humana, por cristãos ou não-cristãos, ou melhor, a teologia não deve se restringir em apenas analisar a prática libertadora dos cristãos, mas também qualquer prática ou forma de convívio social.

Finalmente, ainda sentimos necessidade de mediação prático-pastoral que se traduza em ações concretas. Deste modo, dediquemo-nos para que a Igreja tenha prática libertadora: a) em seus projetos educacionais, principalmente ao lidar com crianças; b) em suas ações culturais; c) em sua liturgia e em suas prédicas; d) em atividades sociais que não reforcem a indigência, nem a marginalidade, seja de mulheres, idosos ou indígenas,

mas liberte criativamente os que não têm pão, terra para plantar, moradia, saúde e dignidade para viver.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. São Paulo: Editora Moderna, 1989.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Volume 1. São Paulo: Livraria Pioneira Editora & Editora da USP, 1971.

BETO, Frei. *Organização social e política do Brasil*. Introdução à política brasileira. 5ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1991.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Dezembro de 1948.

GARDNER, E. C. *Fé bíblica e ética social*. São Paulo, ASTE, 1965.

LEHMANN, Paul. *Ética em el contexto cristiano*, Montivideo: Alfa, 1963.

MEEKS, Wayne A. *As origens da moralidade cristã*. Os dois primeiros séculos. São Paulo: Paulos, 1997.

SILVA, Antônio Aparecido. “Comunidade negra: questões permanentes e emergentes” In: *Comunidade Negra*. São Paulo: ATABAQUE-ASETT, 1995.

SUNG, Jung Mo & SILVA, Josué Cândido. *Conversando sobre ética e sociedade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

NEOLIBERALISMO E CRISTIANISMO: SUBJETIVIDADES E OBVIDADES

Esny Cerene Soares¹

RESUMO

O neoliberalismo tem sido tema muito debatido. Por estar no campo da política, muitos entendem que este é um assunto que não deve ser abordado pela Igreja e pelos cristãos. No entanto, uma relação entre os princípios do neoliberalismo com os princípios bíblicos pode ser útil, especialmente para os cristãos, pois todos os temas, inclusive o neoliberalismo, devem ser contrapostos aos princípios que norteiam a ética cristã, principalmente se nos basearmos no texto das “bem-aventuranças”.

Palavras-chave: neoliberalismo, Igreja cristã, política, bem-aventuranças.

INTRODUÇÃO

Há tempos a política deixou de ser um tema estranho à Igreja de Cristo. O conhecido ditado “política e

1. Esny Cerene Soares é pastor da Igreja Presbiteriana Independente de Vila dom Pedro I, teólogo e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista, psicólogo e doutorado pela Psicologia pela Universidade de São Paulo, além de advogado. Além disso, é professor universitário nas áreas de Teologia, Psicologia e Direito e um dos docentes da FATIPI.

religião não se discutem” hoje não encontra mais eco em nosso meio.

Atualmente, o que se percebe é um engajamento cada vez maior da Igreja com temas relacionados a posicionamentos ideológicos, além de um alinhamento com pautas ditadas por líderes que cooptaram a atenção e o compromisso dos evangélicos, mas que, ao mesmo tempo, não assumiram um compromisso explícito pela defesa dos princípios mais elementares da fé cristã.

Contudo, a discussão da política no âmbito da Igreja pode ser um caminho saudável de conscientização e mobilização social a partir dos princípios cristãos. É possível pensar que o atual estado de envolvimento da Igreja com a política seja a outra ponta da linha, em oposição ao que se observava há algumas décadas, quando havia declarada negativa de se discutir o assunto.

Robinson Cavalcanti, saudoso ministro brasileiro da Igreja Anglicana, escreveu na década de 1980 uma obra destacando a necessidade de a Igreja perceber o seu papel nas discussões políticas do nosso país. Ele explicava, à época, um problema que ainda hoje parece merecer discussão: a confusão entre “político” e “eleitoral”:

Um problema, cremos, é a confusão que se faz entre o político e o eleitoral. O eleitoral é apenas uma das dimensões do político e não esgota em si uma realidade muito mais abrangente. Quando se fala em “política” se pensa logo em eleições, comícios. Quem integra o processo eleitoral faz política, mas nem todos os que fazem política estão à frente do processo eleitoral. Ministros, secretários, cargos de confiança os

mais importantes, se exercem à margem ou a posteriori desse processo. Que dizer dos países onde não há eleições: seriam Estados sem políticos? Sem política? Se o “político” não pode ser confundido com o “eleitoral”, não deve, semelhantemente, ser identificado com “politicagem”, forma eticamente corrompida, dado negativo, condenável, da realidade política (Cavalcanti, 1988, p. 20-21).

Dessa forma, seja a alienação da Igreja por medo da política, seja a imersão da Igreja em pautas ideológicas sem qualquer reflexão, ambas se configuram como atitudes temerárias para o mundo moderno, especialmente quando se considera o papel profético que não pode ser negligenciado pelos cristãos.

Cabe ressaltar que a Igreja de Cristo não pode perder de vista que o seu papel neste mundo é proclamar o reino de Deus e condenar todas as formas de desvirtuamento que impeçam as pessoas de viverem valores tão preciosos deste reino, tal como a dignidade humana, a paz, a justiça social, a misericórdia e, acima de tudo, o amor.

1. O NEOLIBERALISMO E SUAS SUBJETIVIDADES

Por muito tempo, o Brasil e os países em desenvolvimento viveram sob o controle de instâncias econômicas internacionais e da tão discutida “dívida externa”.

Com uma economia marcada pelo extrativismo e por um processo de industrialização incipiente, nosso país, como outros da América Latina, caminharam por

décadas sob os ditames, buscando o caminho do desenvolvimento sob o custo de empréstimos de órgãos internacionais (como, por exemplo, o Fundo Monetário Internacional - FMI), que agravavam ainda mais nossa crise econômica e nos deixavam sempre à margem dos resultados obtidos pelos países desenvolvidos.

Jung Mo Sung é um teólogo católico brasileiro e estudioso da relação entre Teologia e Economia. Na década de 1980, ele publicou o livro “A idolatria do capital e a morte dos pobres”, denunciando o caminho perigoso que os países em desenvolvimento trilhavam à época com uma “dívida externa” cada vez mais escravizante e promotora de desigualdades sociais:

A teologia deve continuar ouvindo os clamores dos pobres, senão perderá, com certeza, a sua vitalidade e os seus leigos. E um dos clamores que mais se faz ouvir, entre tantos, é o clamor contra a fome e miséria. Só no Brasil, a oitava economia capitalista do mundo, morrem atualmente 400 mil crianças com menos de um ano de idade (isto pela estatística do governo). Esta estatística fria representa uma bomba atômica de Hiroshima a cada 50 dias. O salário-mínimo no Brasil está abaixo de 60 dólares mensais, enquanto a Itália ultrapassa 650 dólares. E segundo os dados da Secretaria de Planejamento do governo federal, 23 milhões de brasileiros “vivem” com renda mensal menor do que um salário-mínimo.

[...] A denúncia de que o custo do pagamento da dívida externa estava recaindo

sobre os ombros dos trabalhadores sempre foi um consenso entre lideranças. Entretanto, a compreensão das relações de causalidade entre a dívida externa e fome traziam muitas dificuldades. Além disso, sempre surgia, como consequência, a pergunta sobre o que a Bíblia ou a nossa fé tem a dizer sobre isto. As respostas que encontramos sempre foram a partir das ciências econômicas e políticas, mas muito pouco a partir da teologia (Sung, 1989, p. 11-13).

A lógica econômica da dívida externa era a de manter os países em desenvolvimento em situação de dependência dos países ricos e desenvolvidos, por meio do empréstimo de recursos financeiros a juros que mais escravizavam do que libertavam as nações menos privilegiadas na economia mundial.

Havia, à época, a compreensão de que os problemas que envolviam a economia dos países da América Latina estavam no bojo da discussão de um capitalismo mundial que vivia da exploração dos recursos naturais e da mão de obra barata dos países pobres por parte dos países desenvolvidos, promovendo o desenvolvimento tecnológico e o bem-estar na Europa e problemas de desigualdade social e tensões políticas internas nos países pobres. Este era o custo da dependência econômica que acompanhava a dívida externa.

A realidade da dívida externa não existe mais para o Brasil. O governo brasileiro pagou a chamada “dívida externa” no ano de 2006 e o assunto saiu da pauta da política. Com o pagamento da dívida externa, muitos segmentos da sociedade entenderam que estávamos prestes

a experimentar um desenvolvimento econômico sustentável que poderia se traduzir em benefícios diretos à população menos favorecida do País (cf. Sung, 1994, p. 37).

No entanto, se o Brasil se livrou de uma economia de dependência em razão da dívida externa, ele se embrenhou por uma política econômica conhecida por liberalismo e, atualmente, neoliberalismo, que também tem promovido a pobreza e a exclusão social.

A título de definição, pode-se dizer que o neoliberalismo é uma corrente de pensamento ideológico que propõe uma política socioeconômica que implementa maneira peculiar de ver a sociedade e a economia, sempre a partir da ideia central de que o estado deve interferir o mínimo possível nos movimentos econômicos da sociedade, crendo que, naturalmente, haverá um processo de autorregulação que promoverá o crescimento econômico e social dos povos.

Com esta proposição, o neoliberalismo embute severa crítica à política intervencionista do estado na economia, pregando que o ideal seria o afastamento por meio de uma política de intencional não-participação. Além disso, o estado deveria promover a total liberdade de comércio e a promoção absoluta da livre iniciativa.

Neste sentido, prega o seguinte o neoliberalismo:

- a) A política de privatização de empresas estatais;
- b) A ênfase na globalização associada à livre circulação de capitais internacionais;
- c) A abertura da economia para a entrada de capital estrangeiro, especialmente advindo de empresas multinacionais;
- d) A implementação de políticas que combatam o protecionismo econômico;

e) Uma reforma na legislação que permita à população experimentar a diminuição na carga tributária.

E como toda teoria política e econômica, o neoliberalismo é envolvido por subjetividades e sutilezas que marcam a sua implementação na vida dos países. Dentre elas, está a máxima de que o estado não deve intervir no mercado, ou seja, na economia.

Os teóricos neoliberais afirmam que, sob a globalização, em alguma medida, grande parte da economia mundial está atualmente vivendo sob a égide da mínima intervenção estatal e que este é o caminho para o desenvolvimento e o êxito dos povos.

No entanto, a situação vivenciada no Brasil no ano de 2022 é exemplar para se pensar os princípios do neoliberalismo aplicados em nosso país. Vivemos um caos social marcado por desemprego, subemprego, insegurança e violência e pela desigualdade social que alcança índices nunca experimentados.

A título de exemplo da desigualdade social, um dos dados estarrecedores é o crescimento da população em situação de rua em todas as cidades do Brasil. Segundo levantamento promovido pelo “Observatório Brasileiro de Políticas Públicas com a População em Situação de Rua”, da Universidade Federal de Minas Gerais, pesquisa realizada e resultados divulgados em junho de 2022, atualmente as cidades brasileiras contam com mais de 180 mil pessoas em situação de rua, sendo que mais de 42 mil estão na cidade de São Paulo. Estatísticas de 2022 também dão conta de que mais de 30 milhões de brasileiros estão em situação de miséria e passam fome.

Há décadas a política brasileira vem sendo dirigida por economistas que sustentam ideologia neoliberal;

gradativamente, eles implementaram os valores que o neoliberalismo apregoa, os quais expusemos. Vejamos algumas das principais consequências:

- a) A livre circulação de capital internacional em nosso país, sempre acompanhada de benesses fiscais, que não resultaram em maiores oportunidades de emprego e renda para a população;
- b) A política de privatização de empresa estatais, algumas delas prestadoras de serviços essenciais, que não garantiram melhor acesso aos serviços por boa parte da população brasileira;
- c) Uma política de desproteção ao empresariado brasileiro que o coloca sempre em desvantagem no mundo globalizado;
- d) Uma legislação que cobra impostos e tributos muito mais das populações trabalhadoras que daqueles que ostentam grandes fortunas e bens;
- e) Por fim, a implementação de uma lógica de “meritocracia” embutida no mercado de trabalho que afasta os pobres das melhores oportunidades, sob o argumento de que o estado precisa intervir cada vez menos no mercado e na economia, gerando miséria e fome nas famílias brasileiras menos privilegiadas.

O neoliberalismo vem sendo implementado sutilmente e nem percebemos que os valores subjetivos deste sistema sociopolítico já fazem parte do nosso linguajar e do nosso modo de compreender a política brasileira. Sem notar, muitos cristãos estão defendendo um sistema ideológico de sociopolítica que afronta os princípios óbvios do cristianismo como, por exemplo, o direito à vida e à dignidade de todas as pessoas.

2. O CRISTIANISMO E AS SUAS OBVIEDADES

Embora seja bem razoável o argumento de que cristãos podem e devem se envolver em discussões políticas, é indiscutível que o cristão deve defender o arcabouço de princípios que foram difundidos, ensinados e pregados por Jesus Cristo.

O apego às ideologias políticas em desprestígio à defesa dos princípios cristãos é o grande erro que a Igreja brasileira comete nos dias de hoje, especialmente quando se imiscui com o estado. Os interesses do estado, sob o neoliberalismo ou sob qualquer outra ideologia, em regra, são avessos aos valores do reino de Deus.

Enquanto os sistemas políticos guiados por suas ideologias são subjetivos, o cristianismo é dirigido por valores concretos, objetivos, óbvios, como a paz, a misericórdia, a justiça social e, acima de tudo, o amor.

Assim pode-se afirmar que, na discussão entre neoliberalismo e cristianismo, é possível traçar um paralelo entre as subjetividades do neoliberalismo e as obviedades do cristianismo. E diversas passagens da Bíblia poderiam ser utilizadas para se contrapor às obviedades do reino de Deus às subjetividades do neoliberalismo. Por exemplo: Mateus 5.1-16, o conhecidíssimo texto das “bem-aventuranças”, oferece material suficiente para estabelecermos este paralelo. Mateus 5.3 apresenta o princípio cristão de que são felizes os “humildes de espírito”. Algumas versões traduzem este termo por “pobres de espírito”.

O reformador João Calvino entende que “Cristo declara ser feliz quem, castigado e subjugado pelas aflições, se submete totalmente a Deus e, com humildade interior, se entrega a ele em busca de proteção”. Este

primeiro princípio nos encaminha para a supremacia da dependência de Deus em contraposição à segurança que algum sistema socioeconômico possa oferecer. O cristão é aquele que entende ser inteiramente submetido a cuidados, proteção e bênção de Deus.

Temos, com isto, a primeira obviedade do evangelho de Cristo: somos protegidos por Ele e não podemos acreditar que sistemas de governo ou ideologias socioeconômicas sejam a fonte de segurança e proteção das pessoas.

Assim, o cristianismo denuncia a subjetividade do neoliberalismo ao afirmar que autorregulação do sistema econômico garantirá o bem-estar da população. Tal entendimento deve ser contraditado pela compreensão da proteção que o Senhor Deus dispensa a pobres e necessitados. Enquanto o neoliberalismo não tem interesse em pessoas desprotegidas socialmente e as mantém intencionalmente à margem da sociedade, o cristianismo traz a boa-nova de que Deus lhes garante sua proteção e o reino dos céus.

O neoliberalismo transmite a ideia de que o mundo é dos vencedores, daqueles que, por méritos, alcançaram o pódio, os lugares de destaque na sociedade. A eles, todo culto e louvor. Esta mensagem é propagada subjetivamente, colocando pobres e “perdedores” num segundo plano.

Voltando ao texto bíblico, em Mateus 5.4 o evangelista expressa que “bem-aventurados são os que choram, porque serão consolados”. A segunda obviedade do cristianismo é a compreensão de que não apenas os vencedores recebem os cuidados de Deus. O evangelho de Cristo entende que a vida humana é feita de altos e baixos, vitórias e dificuldades, celebração e luto. Por isso, a dor humana recebe um tratamento especial.

Numa lógica de merecimento e meritocracia, o neoliberalismo implementa a cultura de desconsiderar a dor

e o sofrimento das pessoas. A lógica de ignorar pobres e necessitados passa pela lógica de que a vida sempre vai “premiar” competentes e esforçados, ficando a dor, o choro e o sentimento de perda com aqueles que “apenas” não se esforçaram o suficiente.

Além disto, na lógica da “vitória” implementada pelo neoliberalismo, não há espaço para “consolar” os que choram, pois todos estão preocupados com o êxito. A bravura, própria dos grandes empreendedores, ocupa lugar central na lógica do neoliberalismo. Vigor, força, destemor e violência para superar todos os que estão no caminho são valores próprios dos vitoriosos na cultura neoliberal, numa economia predatória e que aniquila os adversários.

No entanto, um dos princípios do cristianismo é a mansidão como qualidade e como requisito para aqueles que “herdarão a terra”, conforme expresso em Mateus 5.4. Mansidão para os cristãos, no dizer de João Calvino, está baseada na confiança de que os crentes têm um Deus que os protege e dirige o mundo.

A expressão “os mansos” significa pessoas de disposição suave e gentil, que não são facilmente provocadas por ferimentos, que não estão prontas para se ofender, mas estão preparadas para suportar qualquer coisa, em vez de fazer as mesmas ações para homens maus. Quando Cristo promete a essas pessoas a herança da terra, podemos pensar que é uma tolice excessiva. Aqueles que repelem calorosamente qualquer ataque, e cuja mão está sempre pronta para vingar ferimentos, são antes as pessoas que reivindicam por si mesmas o domínio da

terra. E a experiência certamente mostra que, quanto mais brandamente sua perversidade é suportada, mais ousada e insolente ela se torna. Daí surge o provérbio diabólico: “Devemos uivar com os lobos, porque os lobos devoram imediatamente todo aquele que se faz de ovelha”. Mas Cristo coloca sua própria proteção, e a do Pai, em contraste com a fúria e a violência dos homens maus, e declara, por boas razões, que os mansos serão os senhores e herdeiros da terra.

“Fome e sede de justiça” são elementos caros ao cristianismo e precisam ser aplicados em todos os segmentos da vida e da sociedade humana. Os cristãos são aqueles que se incomodam com a injustiça social, com a desigualdade, a miséria e a fome dos povos, pois representam expressões de um mundo injusto e marcado pelo pecado.

Contudo, no neoliberalismo, o conceito de justiça é sempre distorcido para beneficiar os mais fortes, os mais preparados, implementando um discurso por justiça a serviço daqueles que já foram assistidos pelo sistema econômico. Isso explica o fato de que, mesmo num país de tanta fartura de alimentos, 30 milhões de brasileiros experimentam a dor da fome e isto não causa espanto na sociedade.

A partir do princípio de que o mundo é dos vencedores, daqueles que alcançaram o lugar de destaque por seus próprios méritos, o neoliberalismo implementa no mundo a lógica da insensibilidade com a dor e o sofrimento das pessoas.

O princípio cristão da misericórdia surge na sociedade neoliberal como elemento secundário e que deve ser exercido por alguma instituição específica. Mas para o cristianismo, o exercício da misericórdia é vocação.

Exercer misericórdia é a maneira de demonstrar Deus e sua graça numa sociedade fundamentada na insensibilidade, na competição e no egoísmo.

A sagacidade, a estratégia e o treinamento de habilidades que permitam levar vantagem num mundo altamente competitivo são valores subjetivos do neoliberalismo. “O mundo é dos espertos” talvez seja uma expressão própria do nosso tempo e do nosso sistema econômico.

Em Mateus 5.8, os bem-aventurados são os limpos de coração. João Calvino entendia que a expressão “limpos de coração” significava justamente a característica cristã que diferencia as pessoas do mundo. Para ele:

Pessoas simples são ridicularizadas por falta de cautela e por não parecerem suficientemente atentas a si mesmas. Mas Cristo os leva a pontos de vista mais elevados, e pede que considerem que, se não tiverem sagacidade para enganar neste mundo, gozarão da vista de Deus no céu.

Outro princípio óbvio do cristianismo é o de que fomos chamados para ser pacificadores. Mas ser pacífico numa sociedade altamente competitiva parece ser a receita para o fracasso. Na lógica de que cada um deve se defender o melhor que puder, a defesa do uso de armas de fogo chega a ser aclamada até mesmo por cristãos, numa sinalização clara de que o tempo é de violência e não de pacificação.

Neste sentido, Calvino nos ensina que:

Pacificadores são aqueles que não apenas buscam a paz e evitam brigas, tanto quanto estão em seu poder, mas também

trabalham para resolver diferenças entre outros, que aconselham todos os homens a viver em paz e tiram todas as ocasiões de ódio e contenda.

Por fim, talvez todos os óbvios princípios cristãos elencados poderiam ser substituídos por apenas um: o amor. O amor é o mandato de todo cristão e deve ser perseguido a todo custo.

No neoliberalismo, o amor é tratado apenas como um construto subjetivo. Há, inclusive, valorização do amor erótico e utilitário, mas não existe a pretensão de se buscar o amor de Deus, que alcança todas as pessoas e deve ser distribuído livremente, promovendo a fraternidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Competição, individualismo, meritocracia e culto aos vitoriosos são valores subjetivos do neoliberalismo. Humildade, consolo, misericórdia, sede de justiça, dependência de Deus, busca pela paz e amor fraternal são princípios óbvios do cristianismo.

Somos cristãos. Que a subjetividade do neoliberalismo não sufoque a obviedade do cristianismo.

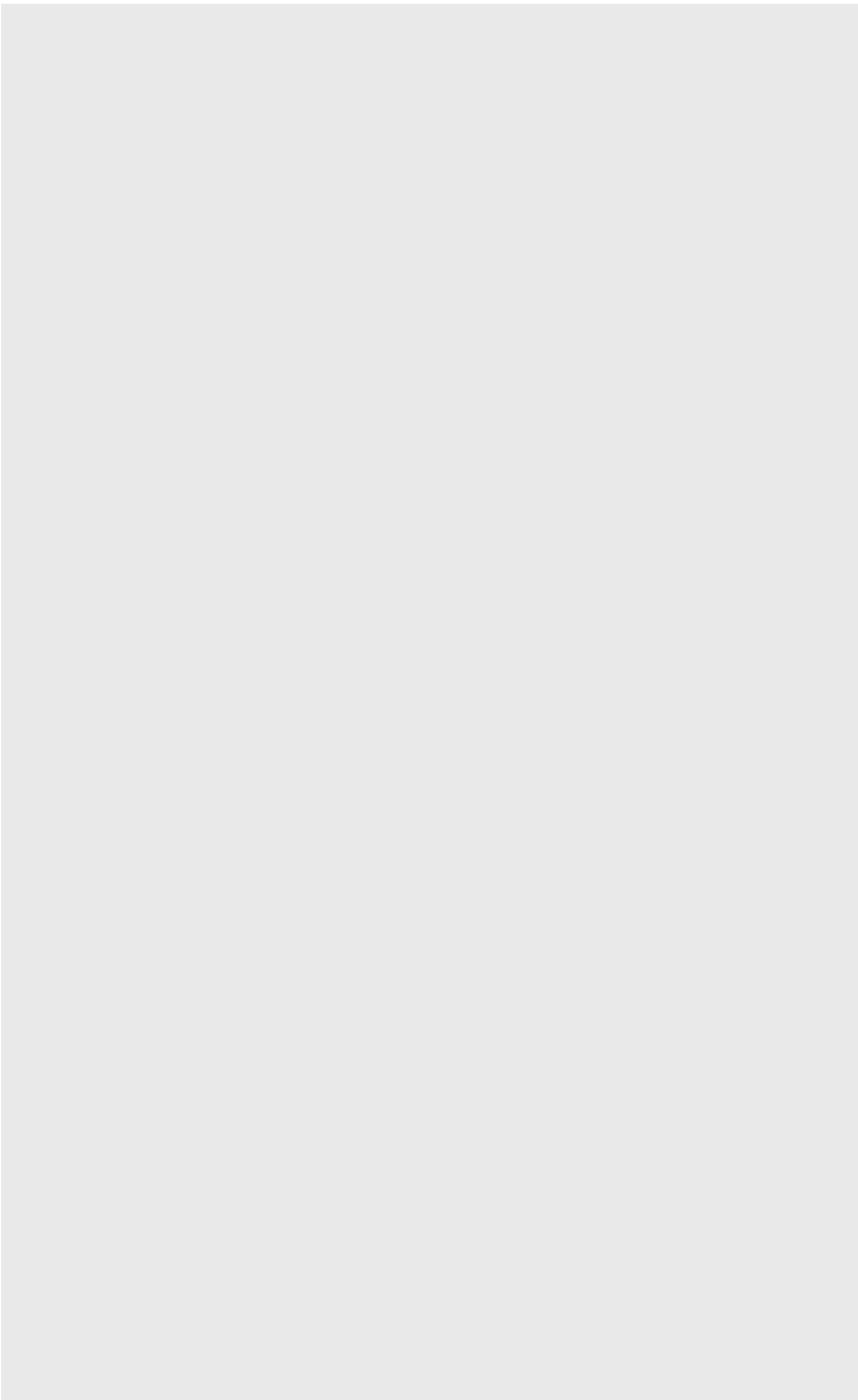
BIBLIOGRAFIA

CALVINO, João. *As institutas da religião cristã*. Edição especial com notas para estudo e pesquisa. Tradução de Odayr Olivetti. 4 volumes. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Niterói: Editora Vinde, 1988.

SUNG. Jung Mo. *A idolatria do capital e a morte dos pobres*. Edições Paulinas: São Paulo, 1989.

SUNG. Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a Teologia da Libertação e outras utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.



EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA: O ESTUDO DE HISTÓRIA

*Ricardo Bento*¹

RESUMO

Este artigo tem como proposta rever conceitos importantes para a formação de uma sociedade que se pretende justa, tais como educação, cidadania, democracia, estudo de história, numa perspectiva da fé reformada. A educação deve ser concebida como formadora de indivíduos conscientes de seus direitos e deveres, não apenas produtora de mão de obra para o mercado centrado no lucro, pois sua finalidade é a dignidade humana. Sem dúvida, o estudo da história colabora neste sentido. E, na perspectiva da tradição reformada sobre Deus, ser humano e sociedade, este conhecimento favorece o respeito à criação divina.

Palavras-chave: educação, cidadania, democracia, estudo da história, fé reformada, dignidade humana.

1. Ricardo Bento, Pastor na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil desde 1996. Professor da área de História da Igreja da Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico de Londrina, da IPIB. Graduado em História pela Faculdades Integradas Rui Barbosa. Mestrado em Ciências da Religião Universidade Presbiteriana Mackenzie. Atualmente, doutorando em Ciências da Religião pelo PUC de São Paulo.

INTRODUÇÃO

No atual contexto de “fakes news”, das inverdades nas redes sociais que recriam conceitos e informações, na imensa maioria falsas e sem fundamentação teórica, faz-se necessário conceituar novamente ideias construídas ao longo dos anos e que não devem ser destruídas num simples clicar de mouse.

Neste artigo temos oportunidade de rever dois conceitos importantíssimos para uma sociedade justa e democrática, em que cidadãos conscientes se compreendem como parte dela e colaboram em sua construção. Educação e cidadania são essenciais para a compreensão de uma sociedade que valoriza justiça, liberdade e democracia, princípios fundamentais da vida cristã e, particularmente, do presbiterianismo. A educação para a cidadania colabora na construção de uma sociedade saudável. Os valores considerados importantes para a sociedade saudável são os mesmos ensinados e praticados na educação cristã.

1. CIDADANIA E EDUCAÇÃO

A partir de um dos renomados educadores brasileiros, Paulo Freire (2021, P. 53), talvez mal compreendido na atualidade, podemos trazer à baila o conceito de cidadania e educação:

Por outro lado, se faz necessário, neste exercício, lembrar que cidadão significa indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado e que cidadania tem

que ver com a condição de cidadão, quer dizer, com o uso dos direitos e o direito de ter deveres de cidadão.

O indivíduo, para exercer seus direitos, precisa ser consciente de tais direitos. É neste sentido que a educação e a alfabetização, em um conceito mais amplo que simplesmente letramento, possibilita ao cidadão exercer direitos e deveres de maneira plena na sociedade. Pode-se ainda perceber nos pensamentos de Freire a ideia de que a alfabetização vai além da capacitação para codificação das letras. Como alfabetização deve-se considerar a capacitação do indivíduo para a compreensão da realidade, ou seja, a alfabetização como prática de crescimento e desenvolvimento do cidadão (cf. Freire, 2021, p.53).

Desta forma, observa-se a opinião da UNESCO em relação à alfabetização:

A UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura define que a alfabetização trata-se de um processo para a aquisição de habilidades cognitivas básicas que são cruciais para o desenvolvimento socioeconômico da capacidade de conscientização da sociedade e também da reflexão crítica que é essencial para a mudança pessoal e social.

É preciso perceber que, nas argumentações de Freire, o conceito de educação pode ser instrumento de formação e capacitação para a “cidadania ou não”. Isto implica considerar que a educação pode ser ferramenta de

manipulação e domínio opressor, principalmente quando se nega ao indivíduo a educação para a cidadania (cf. Freire, 2021, p.53).

A educação opressora se apresenta única e exclusivamente na intenção de preparar mão de obra qualificada para o mercado de trabalho. Não que tal qualificação seja errada, pois na sociedade, tal como está, estabelecida fortemente sobre um ideal econômico capitalista, é imprescindível ao indivíduo que se prepare e até mesmo se conforme para sobreviver. Contudo, a educação não pode visar apenas a especializar e instruir para o desempenho de um papel ou para que uma pessoa se torne peça e ferramenta de uma engrenagem, ou seja, apenas um indivíduo produtivo, para que alguns possam lucrar.

A educação para cidadania deve ter visão holística que contemple o ser humano integral e suas necessidades, que lhe proporcione a liberdade de escolher seu caminho, isto é, formar um cidadão consciente dos seus direitos e deveres, capaz de enxergar quando está diante de propostas de uma sociedade justa ou opressora que lhe impede de viver seus ideais. A educação deve se propor a formar um cidadão e não apenas alguém para ser um meio de lucro econômico para poucos. Neste sentido, devemos considerar a perspectiva de Costa e Menezes (2009, p. 31):

A educação talvez seja a atividade mais tipicamente “humana” que a humanidade realiza. A partir do momento em que os bebês esboçam os primeiros sinais de que são capazes de “aprender”, inicia-se um processo pedagógico que persiste por toda a sua vida. Assim, a todo o momento estamos sendo “educados”. A princípio pelos

nossos pais e familiares mais próximos, posteriormente pelos meios de comunicação de massas (rádio, televisão, jornais, revistas etc.), pelas pessoas com as quais convivemos, enfim, pela sociedade.

O resgate deste conceito num aspecto mais ontológico colabora para compreendermos que a educação, antes de toda tecnicidade pedagógica adquirida com a evolução social, é um labor diário e profundamente humano. Contudo, percebe-se que a força contrária do capitalismo intensifica esse tecnicismo com vícios econômico, objetivando formação de mão de obra.

Uma história escolar concebida como “pedagogia do cidadão” mantém-se em currículos do século XXI como importante instrumento educativo de formação para o exercício da democracia, mas em confronto com as novas tendências de uma educação tecnicista cuja prioridade é formar “o cidadão do mundo capitalista global” sob novas formas de individualismo submetido aos ritmos do mundo digital (Crary apud Bittencourt, 2018, p. 127).

Certamente, esta visão humanista tem sido questionada por aqueles que defendem a educação para o mercado de trabalho, assim como por aqueles que, de certa forma, não concordam com tais pensamentos. Sem dúvida que a visão humanista da educação é defendida por Paulo Freire e por algumas ideologias concernentes

neste sentido. Segundo Oliveira (apud Assis, s/d, p.79), tais ideias têm raízes mais profundas no tempo.

O aspecto holístico da educação, que tem como princípio compreender o ser humano como ser integral, social, livre, princípio este da educação defendida por Paulo Freire e por tantos estudiosos da pedagogia e áreas acadêmicas de Humanas, pode ser encontrado na Reforma Protestante e nas propostas de educação estabelecidas por Calvino em sua atuação em Genebra.

Impressionante notar que os mesmos termos teológicos utilizados há 500 anos por Calvino estão presentes nos escritos de grandes nomes da pedagogia brasileira e mundial. Termos como libertação, humanização, alegria, paz, justiça etc. foram resgatados por nomes como Paulo Freire em sua Pedagogia do Oprimido e busca-se o mesmo objetivo que é o resgate da dignidade humana através da educação.

2. A REFORMA PROTESTANTE E A EDUCAÇÃO

A Reforma Protestante foi resposta às questões ligadas ao seu tempo, as quais fugiam e destoavam do evangelho de Jesus Cristo. Forte aspecto da Reforma foi o resgate do valor do ser humano. Influenciada pela Renascença, as ideias humanistas foram pensadas e consideradas por Calvino e se refletiram em sua teologia e ministério pastoral.

André Biéler (1961, p. 14), importante autor no que se refere a Calvino, nos apresenta trabalho significativo

de análise da influência humanista nos pensamentos do reformador de Genebra.

Calvino foi, portanto, um humanista. E o foi no seu mais alto grau porque, ao conhecimento natural do ser humano pelo próprio ser humano, acrescentou, sem confundir, o conhecimento do ser humano que Deus revela à sua criatura através de Jesus Cristo. Não se tratava, pois, de dar as costas ao humanismo e, sim, de suplantá-lo, dando-lhe talvez as suas mais amplas dimensões. De um conhecimento puramente antropocêntrico, Calvino queria passar ao conhecimento do ser humano total, cujo centro se localiza no mistério de Deus.

Como vimos, Calvino foi influenciado pelo humanismo, mas não se deixou conduzir pelo antropocentrismo exclusivamente, realizou algo muito importante: olhou e considerou o ser humano através da teologia. Ele olhou para o ser humano através do Deus criador, que o criou à sua imagem e semelhança; olhou através de Jesus Cristo, o verbo encarnado, o qual nos apresenta o ser humano conduzido pelo amor. A obra de Cristo não se limita apenas a sua morte e ressurreição, evento fundamental, essência para a fé cristã, mas também por sua vida, discipulado, ensinamentos e exemplos no dia a dia com seus seguidores. Trata-se do verdadeiro resgate da “*imago Dei*”, ou seja, sem a escravidão do pecado.

Considerando o que Oliveira (2009) nos apresenta, Calvino, na elaboração de seu principal texto, as “*Institutas*”, logo na Introdução da obra, revela intenção e

preocupação de que seu trabalho seja instrumento de ensino e conhecimento da fé cristã. Neste sentido, as “Institutas” nos oferecem vasto conteúdo teológico, incluindo a maneira como o cristão deve se relacionar com a sociedade. Na carta que escreveu ao rei da França, assim se expressou:

No princípio, quando me apliquei a escrever esta obra, nada mais distante estava de minha mente, mui glorioso Rei, do que escrever algo que, em seguida, fosse dedicado à Vossa majestade. Meu propósito foi tão somente transmitir certos rudimentos com os quais aqueles que são tocados por algum zelo de religião fossem *instruídos* na verdadeira piedade. Assumi este trabalho especialmente em prol de nossos compatriotas franceses, entre os quais vi muitos sofrendo de fome e sede de Cristo, e vi bem poucos deles imbuídos de um leve conhecimento a seu respeito. O livro em si testifica que foi essa a minha intenção, adaptada, como é, a uma forma de “*ensino simples*” e, seria possível dizer, até mesmo elementar. (Calvino, 2018, p.21, itálico meu).

Percebemos a preocupação de Calvino em que sua obra fosse útil aos que necessitavam de conhecimento de Cristo e sua profunda intenção de que fosse também uma linguagem simples e acessível a todos. Como sabemos, as “Institutas” tinham um destinatário, o rei da França, mas, ao mesmo tempo, tinha o objetivo de que o monarca tornasse aquela obra um instrumento de ensino sobre

o Salvador e a vida cristã. E assim vemos que as “Institutas” se tornaram fonte pedagógica das Igrejas Reformadas no mundo.

É com esse pensamento que Calvino desenvolve importante papel na educação de Genebra, deixando-nos rica herança. O presbiterianismo que chegou ao Brasil, fundamentado na democracia, vindo dos Estados Unidos, trouxe na bagagem importante característica e princípio reformado: todos deveriam ler a Bíblia. Por conta dessa iniciativa, caberia à Igreja promover a alfabetização dos convertidos, proporcionando desenvolvimento intelectual da população brasileira. Esta foi a percepção dos missionários: a educação seria uma forte estratégia para a evangelização dos brasileiros. No importante trabalho do pesquisador Mendonça (1984, p. 93) sobre o presbiterianismo, vemos esta perspectiva:

A educação, como estratégia missionária, nunca deixou de acompanhar os missionários norte-americanos. Os missionários desempenharam sempre o duplo papel de evangelistas e professores, não se esquecendo, porém, as empresas missionárias, de incluir no seu pessoal especialistas em educação, principalmente mulheres. Algumas destas conquistaram reconhecimento na educação brasileira, como Carlota Kemper, Marcia Brown e Martha Watts.

A percepção dos missionários norte-americanos foi que a coroa portuguesa havia deixado profundas marcas da influência ainda da Idade Média nas terras brasileiras. Neste sentido, eles perceberam que o trabalhador do campo

não precisava ser alfabetizado, muito menos os escravos, e que as sagradas letras eram exclusividade do clero ordenado e da nobreza, resquícios do mercantilismo escravocrata que se preocupava mais com a mão de obra gratuita e lucro das lavouras. Esta herança cultural não se preocupava com questões humanistas e muito menos com a educação dos escravos e trabalhadores do campo. A Igreja Católica Apostólica Romana se interessava em manter controle político, cuidado e manutenção religiosa das famílias nobres. Por conta dessa realidade, esquecido o povo simples, o presbiterianismo encontrou campo fértil junto às colônias das grandes fazendas. Foi nesse contexto que floresceu um dos ramos do protestantismo brasileiro.

Com a forte visão democrática de que todos deveriam ter acesso à Bíblia, princípio este da Reforma Protestante, os missionários disseminaram as Sagradas Escrituras e os hinários para todo o povo, bem como trabalharam na alfabetização por meio dos textos sagrados.

3. A IMPORTÂNCIA DO ENSINO DE HISTÓRIA PARA A CIDADANIA

Com a visão de uma educação para a cidadania, pautada nos princípios da Reforma Protestante, que respeita e valoriza o ser humano em seus direitos mais básicos, o ensino de história é indispensável. Até porque, se analisarmos bem, a própria Bíblia é um livro de história, ou seja, trata da narrativa do agir de Deus em favor da humanidade, tanto na vida do povo de Israel como em Jesus Cristo.

Os pressupostos metodológicos desta ciência são importantes para o estudo da história da Igreja para a educação cristã e para a educação visando à cidadania.

Dizer que a Bíblia é um livro de história não diminui seu valor sagrado, valor este que lhe é outorgado como livro da revelação do ser divino.

Tomando o sentido de história, não apenas o de decorar datas e eventos, mas como investigação, conhecimento e saber, observamos a colaboração que Le Goff (1990, p. 18) nos dá:

A palavra “história” (em todas as línguas românicas e em inglês) vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico [Keuck, 1934]. Esta forma deriva da raiz indoeuropéia *wid-*, *weid* ‘ver’. Daí o sânscrito *vettas* “testemunha” e o grego *histor* “testemunha” no sentido de “aquele que vê”. Esta concepção da visão como fonte essencial de conhecimento leva-nos à idéia que *histor* “aquele que vê” é também aquele que *sabe*; *historein* em grego antigo é “procurar saber”, “informar-se”. *Historie* significa, pois, “procurar”. É este o sentido da palavra em Heródoto, no início das suas *histórias*, que são “investigações”, “procuras” [cf. Benveniste, 1969, t. II, pp. 173-74; Hartog, 1980]. Ver, *logo* saber, é um primeiro problema.

A perspectiva apresentada chama nossa atenção para o primeiro ato do historiador: a observação. E isso sempre fará parte do trabalho de pesquisa deste cientista, que conseqüentemente se desenvolve em investigação e saber. A partir desta premissa, o conceito de história é muito bem utilizável no trabalho da educação teológica, em específico, o labor exegetico, da educação cristã e,

por que não dizer, da educação secular. Esta compreensão pode ser observada também no estudo apresentado por Prado e Silva, que oferece pesquisa sobre a coexistência de história e Religião – “a interação entre Religião e história já é antiga” –, como relata em sua teoria.

No pensamento de M. Bloch, a tradição ocidental está sedimentada nos valores greco-romanos e princípios judaico-cristãos. É neste sentido que história e Igreja (ou teologia) se encontram e se entrecruzam. Isto é percebido tanto pela necessidade de legitimação histórica das crenças bíblicas como pelo fato de a Igreja, por exemplo, a Igreja Católica Romana, contar com clérigos historiadores, como foi Eusébio de Cesaréia (265-339), com sua obra “história Eclesiástica”, no século IV (cf. Prado e Silva Junior 2014).

É claro que não pretendemos enclausurar a ciência histórica à história da Igreja ou história da religião, mas há momentos em que se torna impossível desvincular a história da Igreja de eventos ocorridos no passado. A constatação de que história da Igreja e história secular se cruzam nos remete à importância da interdisciplinaridade de duas áreas independentes nas ciências humanas. A princípio, não queremos discutir se a interdisciplinaridade foi boa ou não, mas sim a simples presença e a compreensão entre elas. O que defendemos é que Religião e história caminham lado a lado no tempo, e os saberes se constroem associados e independentes. Assim, torna-se relevante a concepção de Earle Cairns (1995, p. 14) sobre a relação entre Religião e história:

O relato interpretativo da origem, progresso e impacto do cristianismo sobre a sociedade humana, baseado em da-

dos organizados e reunidos pelo método científico a partir de fontes arqueológicas, documentais ou vivas. Ela é a história interpretada e organizada da redenção do homem na terra. (CAIRNS, p.14, 1995)

Uma sociedade alienada de seu passado está propensa a repetir os próprios erros, podendo até mesmo ser pior, com mais gravidade. É por isto que a educação para a cidadania não se constrói sem considerar a história e sem contemplar a história da Igreja também. Isto foi compreendido inclusive por Durkheim, em sua perspectiva sociológica, pois a religião, em seu pensamento, é formadora da sociedade.

Portanto, para se compreender uma sociedade, para se compreender uma religião, para uma educação visando à cidadania, há de se contemplar a pesquisa, a investigação, o estudo da história e da Religião (cf. Abumanssur, 2014, p. 62).

Ao discorrer sobre a importância do ensino de história para a educação, Laville (1999, p. 152) nos aponta sua significância na construção de uma sociedade democrática.

[...] o ensino de história, no período pós-Segunda Guerra Mundial, com uma vitória da democracia na maioria dos países ocidentais, transformou-se em uma disciplina alinhada à função primordial de uma formação para a cidadania participativa e, nessa perspectiva, deveria “desenvolver (nos alunos) as capacidades intelectuais e efetivas necessárias para esta forma de construção política democrática”.

Esta visão do ensino de história reafirma o fato sobre a importância da educação cidadã e democrática. É neste sentido que também se dá a educação na perspectiva da Reforma Protestante e, conseqüentemente, do presbiterianismo, o qual tem suas bases no sistema democrático de governo eclesiástico. Desde a segunda metade do século XIX e após a Segunda Guerra Mundial, no século XX, que intensos debates sobre a educação para a cidadania vêm ocorrendo e, nesta direção, percebe-se a necessidade de uma sociedade democrática que busca resolver suas diferenças por meio do diálogo e não mais via combate armado e violento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizamos este breve artigo reafirmando que educação para cidadania tem como princípio, entre outros, o ensino de história, que possibilita olhar para o passado e aprender com acertos e erros que a humanidade cometeu. A educação nesta perspectiva proporciona ao ser humano a possibilidade de amadurecimento, de avaliar com sobriedade o presente, fugir das ilusões que enganam, gerando um mundo refém dos dominadores. Assim, a ausência da educação para cidadania, a ausência da história, escraviza e cria estado de opressão.

Como exemplo, podemos ressaltar que o presbiterianismo independente é um ramo do cristianismo fundamentado na democracia. O Rev. Eduardo Carlos Pereira, entre aqueles que deram início a esta denominação cristã, foi defensor, por exemplo, da abolição da escravidão e de uma educação humanista e cidadã.

A questão sobre a escravidão colaborou para a construção do ambiente que deu origem à Igreja Presbiteriana

Independente do Brasil, embora este não tenha sido o foco principal, ou seja, o surgimento de uma nova denominação. No entanto, aliado a outros motivos, a situação decorrente da divisão entre os missionários norte-americanos, por serem do sul e do norte dos Estados Unidos, dificultaram as decisões conciliares nacionais. Nos Estados Unidos, a Igreja Presbiteriana se dividia, não encontrava consenso sobre o assunto, e a questão da escravidão estava no bojo das discussões aqui no Brasil. Aos poucos, a situação acabou se tornando insustentável e o Rev. Eduardo Carlos Pereira optou pela libertação dos escravos. Para o Rev. Eduardo, a escravidão era incompatível com a fé cristã, mesmo porque Jesus Cristo havia libertado o ser humano da escravidão do pecado, transparecendo a ideia de liberdade como fundamento do cristianismo. Em determinado momento, o Rev. Eduardo (1886, p. 30) afirmou que a escravidão era um atentado contra a obra do Criador:

Hoje, que, após dezenove séculos de lutas, os brilhantes raios do cristianismo têm varrido as carregadas sombras do espírito humano; hoje não há mais razão para as reservas do Apóstolo, pois é claro, como a clara luz meridiana, que a escravidão é a violação do direito natural, um crime de lesa-humanidade, um atentado sacrílego contra a obra do Criador.

Neste mesmo livro, encontramos veementes argumentações contra o comércio negreiro; para o cristão, é incompatível, e até afronta a Deus, aceitar que navios atravessem o mar com escravos vindos da África (cf. Pereira, 1886, p. 34).

Esse legado humanista, de respeito ao ser humano criado por Deus e amado por Jesus Cristo, precisa ser preservado, pois reafirma a nossa fé no Deus libertador.

Jesus Cristo, o maior exemplo de resgate da dignidade humana, nos deixa o rico ensino de valorização do ser humano, devido à atenção dada a todos os marginalizados do seu tempo, rompendo com uma sociedade que havia perdido a dimensão do amor de Deus por sua criação.

Este humanismo cristão não se compara ao humanismo secular, centralizado tão somente no ser humano e que não considera a dimensão do ser criado por Deus em Cristo. Da mesma forma, como Calvino, influenciado pelo humanismo renascentista do seu tempo, há de se considerar o humanismo, a realidade, os desafios deste tempo e lê-lo através de Cristo. Cristo é o começo, o meio e o fim de tudo. A visão cristocêntrica deve motivar nossa atuação na sociedade, que se desenvolve por meio da educação para a cidadania que visa ao crescimento do ser humano, não egocêntrico, ensimesmado, mas humano, reconhecido e amado por Deus.

BIBLIOGRAFIA

ASSIS, Dallmer P.R. de. “III Simpósio de Educação Cristã: V Centenário de Calvino e a Educação Cristã para o Século XXI” In: *Caderno de artigos*. São José do Rio Preto, s/d.

BIÉLER, André. *O humanismo social de Calvino*. Edição especial de “Cadernos de O Estandarte” n° 11. São Paulo: Pendão Real, 2009.

BITTENCOURT, Circe Fernandes (org.) *O saber histórico na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 1997.

BITTENCOURT, Circe Fernandes. *Reflexões sobre o ensino de história*. Disponível em: <<https://doi.org/10.5935/0103-4014.20180035>>. Acesso em 20 jul 2022.

CALVIN, Jean. *Institutas da religião cristã*. São José dos Campos: Fiel, 2018.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma historiada Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

COSTA, Célio Juvenal & MENEZES, Sezinano Luiz. “A educação no Brasil colonial” In: *Fundamentos históricos da educação no Brasil*. Maringá: Eduem, 2009.

FREIRE, Paulo. *Política e educação*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

_____, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

_____, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir*. Inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. Sociedade de Tratados Evangélicos. São Paulo: Biblioteca do Senado Federal, 1886.

REGO, Teresa Cristina (org.). *Memória, história e escolarização*. Petrópolis: Vozes, 2021.

UNESCO, Conceito de: Fundamentos históricos da educação no Brasil. Disponível em <<https://doi.org/10.5935/0103-4014.20180035>>. Acesso em 25 jul 2022.

