

BOLETIM TEOLÓGICO 7

Auspiciado pela Fraternidade Teológica Latino-Americana
Caixa Postal 220 - 93.001 - São Leopoldo - RS - Brasil

APRESENTAÇÃO

"Quando as pessoas recebem Cristo, elas são nascidas de novo em seu reino, e devem buscar não somente demonstrar, mas também disseminar sua retidão no meio de um mundo degenerado. A salvação que nós afirmamos ter deve ser transformadora na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta."

Pacto de Lausanne



ÍNDICE

- Apresentação
- Os cristãos e a missão da Igreja
- O caráter salvífico da morte de Jesus
- A importância dos cânticos do Servo de Davé para cristologia do NT
- Resenha: A evangelização no Brasil



Pedidos com: Fraternidade Teológica Latino-Americana
(Julio C. Walz)
Caixa Postal 220
93.001 - São Leopoldo - RS
Brasil

Diretoria da FTL - Brasil

Key Yuassa - Presidente
João Dias de Araújo - Vice-Presidente
Silas A. Pintor - Tesoureiro
Eber F. Silveira Lima - Vice-Tesoureiro
Dilmar Devantier - Secretário
Marlon R. Fluck - Vice-Secretário
Julio P. T. Zabatiero - Secretário Geral

BOLETIM TEOLÓGICO é uma publicação da Fraternidade Teológica Latino-Americana, setor Brasil (FTL-B). É um boletim de reflexão e análise teológicas, sem fins lucrativos. Seu objetivo é a divulgação do Evangelho. Os artigos publicados são de responsabilidade dos respectivos autores e não necessariamente refletem a opinião dos editores. A reimpressão total ou parcial dos artigos inéditos aqui publicados está autorizada, desde que mencionada a fonte.

BOLETIM TEOLÓGICO

Órgão quadrimestral editado pela
Fraternidade Teológica Latino-Americana
Setor Brasil

Ann 2 nº 7

Equipe Editorial:

Valdir Steuernagel
Marlon R. Fluck
Airton Zitzke
Arzemiro Hoffmann
Dilmar Devantier
Ênio R. Mueller
Emil A. Sobottka

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	3
OS CRISTÃOS E A MISSÃO DA IGREJA	5
O CARÁTER SALVÍFICO DA MORTE DE CRISTO	19
A IMPORTÂNCIA DOS CÂNTICOS DO SERVO DE JAVÉ PARA A CRISTOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO	33
RESENHA BIBLIOGRÁFICA	47

A P R E S E N T A Ç Ã O

Está em suas mãos mais um número do Boletim Teológico. Desta vez um pouco mais magro e atrasado, como é magra a situação da classe trabalhadora deste país e como vem atrasada toda vontade política de transformar a realidade social. Não cabe aqui declinar as razões, embora sejam importantes. Mais importante, porém, é o fato de reunirmos forças para a resistência. E resistindo, sobrevivemos. Em meio a lutas e dificuldades surgem as contribuições que sinalizam o caminho do Reino.

Este Boletim, com contribuições exclusivamente brasileiras, inicia apresentando um dos pratos prediletos de Robinson Cavalcanti: **Os cristãos e a missão da Igreja**. Nele são analisados rapidamente os componentes do mundo protestante brasileiro, com destaque para três correntes teológicas: o Neofundamentalismo, a Teologia da Libertação e o Evangelicalismo Integral. Sua abordagem é crítica, mas

nasce da militância de um cristão que ama este povo e aguarda no Senhor que a Igreja brasileira possa, em sua missão, ser fiel a todo o Evangelho do Reino. Robinson é o nosso irmão mais velho da FTL no Brasil.

Os dois seguintes trabalhos foram apresentados na consulta da FTL-B sobre Cristologia, realizada em Porto Alegre, em maio de 1985.

Julio Paulo Tavares Zabatiero, secretário geral da FTL-B, apresenta um estudo sobre O caráter salvífico da morte de Cristo. Ele estabelece um diálogo com Leonardo Boff e a compreensão "evangélica" do caráter salvífico da morte de Cristo. O diálogo gira em torno de sete imagens bíblicas usadas para falar da morte de Jesus.

Enio Ronaldo Mueller analisa os poemas ou Cânticos do servo de Javê, enfocando-os à luz do seu uso no Novo Testamento, em relação com a pessoa e missão de Jesus Cristo. Como estudioso da hermenêutica, Enio não permanece num estudo sobre o passado; interessa-lhe a relevância deste estudo para nossa realidade atual e concreta.

Finalmente, é apresentada uma resenha do compêndio com os pronunciamentos e estudos apresentados no marcante Congresso Brasileiro de Evangelização de Belo Horizonte, de 1983.

Arzemiro Hoffmann

OS CRISTÃOS E A MISSÃO DA IGREJA
NEO-FUNDAMENTALISMO, TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO,
EVANGELICALISMO INTEGRAL

Robinson Cavalcanti

INTRODUÇÃO

Um conhecido teólogo afirmou que os cristãos iniciaram o século XX lutando por suas diferenças doutrinárias ou denominacionais, chegaram aos meados do século lutando por suas diferenças quanto às correntes teológicas, mas que terminariam o século divididos quanto às ideologias (modelos políticos, econômicos, sociais, filosofia da História, etc.) Três grandes posturas parecem dividir a atenção dos cristãos quanto à resposta a uma questão central: qual é a missão da Igreja hoje? Para a maioria dos fiéis não está muito clara a diferença entre elas, inclusive o grau de consciência sobre sua própria posição, elaborada ou implícita.

O NEO-FUNDAMENTALISMO

Um aspecto central na tradição protestante latino-americana tem sido a sua *confessionalidade*, sua preocupação com os aspectos proposicionais do conhecimento da Fé. Por um lado, a expansão missionária neste continente tem coincidido com as grandes controvérsias teológicas do hemisfério norte, notadamente no terreno da crítica bíblica. O ataque cerrado do racionalismo colocaria os conservadores na defensiva, dis-

postos a evitar no Novo Mundo a repetição do mesmo fenômeno, considerado danoso. O ultramontanismo católico-romano, estimulado pela condenação papal ao modernismo, partiria de similar apologética. Por outro lado, a existência aqui de uma expressão tridentina e contra-reformada do catolicismo ibérico permitiria a reprodução das condições para os embates confessionais havidos na Europa nos séculos XVI e XVII.

Uma preocupação central, portanto, do protestantismo da América Latina, tem sido com a *ortodoxia*: a crença correta, a crença corretamente formulada, entendida e crida. Dos credos históricos (o apostólico, o niceno e o de Calcedônia) às confissões reformadas (como a de Augsburg e de Westminster) a convicção geral é a de que um núcleo de verdade, necessário e suficiente, pode ser corretamente formulado, deve ser mantido, e deve ser defendido por todos os meios contra as investidas dos inimigos da verdade em todos os tempos: os herejes. Essa confessionalidade e essa ortodoxia se baseiam no princípio reformado da *Sola Scriptura*: a Bíblia Sagrada como única fonte de revelação, autoritativa e inerrante.

A essa confessionalidade acrescentam-se duas outras tradições, segundo nos chama a atenção o teólogo peruano Samuel Escobar: o *pietismo* e o *puritanismo*. A tradição pietista põe sua ênfase na experiência pessoal do cristão com seu Deus, a conversão, o novo nascimento, a contemplação, a oração, o cultivo de uma vida devocional, a dimensão mística da vida religiosa, enfim. A tradição puritana tem como foco um certo *ethos*: o andar em novidade de vida, a santificação, a mudança de caráter e de valores. Ser cristão é ser diferente.

Na Teologia Sistemática, o protestantismo latino-americano tem sido forte na dogmática e fraco na ética, especialmente na ética social. O pietismo e o puritanismo históricos tiveram um forte compromisso com o social. O evangelicalismo de nosso continente, por seu turno, sucumbiu a um individualismo, a um intimismo, a uma ética pessoal reduzida a um mero legalismo: fazer ou deixar de fazer umas poucas coisas, destacando-se os seus aspectos exteriores ou a sexualidade.

A controvérsia do evangelho social versus evangelho individual, do século passado na Europa e América do Norte, denominada por um sociólogo de "A Grande Reversão", provocou

rupturas profundas na compreensão da missão da Igreja. A maioria dos missionários que aqui aportaram era adepto do evangelho individual. Isso não quer dizer que não permanecesse, por várias décadas, uma preocupação com o social, com a filantropia, com a criação de escolas e hospitais. Essa preocupação vai sendo paulatinamente reduzida com o avanço das missões de fé, com a disseminação de uma escatologia pessimista pré-milenarista e pré-tribulacionista, com certas manifestações do pentecostalismo e, principalmente, com a mobilidade social ascendente dos fiéis, seu processo de aburguesamento, sua instalação na ordem social.

Como as pessoas tendem a confundir o antigo com o eterno, o ensino histórico de *uma dimensão* do evangelho, a individual, foi identificado com *o todo* do evangelho. A recuperação da *outra dimensão*, a social, ou outras dimensões, passou a ser vista não como uma volta às origens, mas como perigosa inovação. O anti-intelectualismo e o anti-cientificismo que foram se desenvolvendo concorreram para inibir a reflexão teológica, resultando em uma esterilidade, um mero repetir descontextualizante de coisas importadas de outras terras e outras épocas, e em uma prática de "caça às bruxas", de desconfiança e repressão, em particular nas instituições de ensino teológico.

No campo político, longe vão os dias em que o avanço do protestantismo era visto como avanço do progresso e da democracia. Os ensinamentos recentes são os de que "política não é lugar para crente", ou de que "o crente deve apoiar o governo" (de direita), fundamentado em Rm 13, mesmo que seja ditatorial. Um anti-comunismo irracional e primário priva a Igreja do exercício profético em relação à sociedade e ao Estado.

Deve-se ressaltar, por fim, que a preocupação teológica tem sido voltada para a arte de bem morrer: o além, o céu, a certeza de salvação, e quase nunca com a arte de bem viver: um projeto existencial cristão historicamente relevante. O que importa parece ser o futuro, e não o presente; a outra vida, não esta.

Poderíamos denominar de *neo-fundamentalismo* esse evangelicalismo conservador e tradicionalista, cuja expressão extrema é o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (ICCC).

do Dr. Carl McIntire, cuja influência em nosso continente transcende as fronteiras das denominações a ele filiadas, por meio da Aliança Latino-Americana de Igrejas Cristãs (ALADIC). Esse neo-fundamentalismo é um fundamentalismo tardio, posterior, setor e desvio radicalizante do movimento fundamentalista do começo do século, então mero sinônimo de evangelicalismo e confessionalidade (defesa dos *fundamentos* da fé histórica).

Fechado em si mesmo, procurando fazer crescer quantitativamente suas instituições, isolado, alienado, intolerante, farisaico, inseguro guardião da ordem, vivendo no mundo das palavras, dos conceitos, das proposições, com a teoria sem conexão com a prática, em seu medíocre "triângulo da felicidade": casa-igreja-trabalho, o neo-fundamentalismo faz do Evangelho uma leitura eminentemente platônica, espiritualizada.

Considerando-se "apolítico", sua omissão culposa é um apoio implícito ao sistema capitalista e aos detentores do poder. Em seu mundo à parte, em sua sub-cultura, tende a rotular qualquer preocupação com o social de "teologia da libertação", embora, em geral, nunca tenha lido um livro sequer dessa ou das outras correntes. Muito do seu imobilismo (medo do novo) é mais de natureza emocional do que racional.

Ao lado de um fenomenal crescimento numérico entre as massas urbanas e de setores da classe média, acentuam-se no neo-fundamentalismo latino-americano essas distorções, ao custo do abandono das ênfases positivas do fundamentalismo histórico (confessionalidade com equilíbrio). Diante de um país como o nosso, em crises e em processo de rápidas mudanças, corre essa corrente teológica (e os quadros e massa a ela vinculados) o risco de ser atropelada em suas múltiplas carências, congelado em sua ortodoxia fria de saber estrangeiro. Preocupação maior quando as evidências parecem nos dizer que é a corrente majoritária no protestantismo nacional.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Especialmente a partir dos anos 50, cresceu na América Latina o número dos cristãos preocupados com a marginaliza-

ção e a miséria das massas, a dependência de nossos países em relação às grandes potências, e com o que as igrejas teriam a dizer e a fazer diante dessa realidade. Não havia elaboração própria, e o material teórico disponível era igualmente estrangeiro: o velho evangelho social, ou, mais recente, a teologia política da Europa Continental. Nos anos 60 procura-se a partir dessa base, uma reflexão continental, onde se destaca a experiência de Igreja e Sociedade na América Latina (o ISAL), posteriormente sob repressão dos regimes militares.

Enquanto isso, os católico-romanos iam mudando de postura ao sabor das mudanças históricas: do padroado e do regalismo para o tradicionalismo fascistizante, de direita, daí para a democracia cristã ou para o reformismo das encíclicas sociais. A herança isalina é muito mais apropriada por eles do que pelos protestantes. Embora haja uma presença protestante, pode-se dizer que a *teologia da libertação* é uma elaboração principalmente católico-romana. Uma proposta que, de certa forma, é uma continuidade histórica do liberalismo protestante.

Os teólogos da libertação pretendem estabelecer uma teologia autenticamente latino-americana, partindo da situação de miséria e opressão de nossas massas e da dependência de nossas nações, descrentes da estratégia desenvolvimentista, optando por uma saída revolucionária. Denunciam a aliança das instituições religiosas com os grupos dominantes, e propõem o engajamento do cristianismo em uma tarefa histórica libertadora, elaborando o seu pensamento com o apoio das ciências sociais, particularmente do materialismo dialético, a partir da experiência e do sofrimento dos pobres.

Deve-se reconhecer nessa corrente o mérito da volta do tema *libertação* ao pensamento cristão, especialmente suas implicações históricas, sociais e políticas, bem como a sua coragem em denunciar os abusos do poder em nosso continente. Os teólogos da libertação forçaram os evangélicos a tomar seriamente a situação em que vivem e na qual proclamam o evangelho, assim como o seu papel na transformação deste mundo. Estão forçando os evangélicos a ler a Bíblia seriamente e a rever sua atitude diante da revelação, especialmente os condicionamentos ideológicos de sua leitura. Para Pedro Arana, os teólogos da libertação têm chamado a atenção para a impotân-

cia de relacionar o todo da mensagem do evangelho com as realidades concretas; chamaram a atenção para a relação entre fé e obediência.

Batista Mondin, da Universidade Urbaniana, reconhecendo os méritos dos teólogos da libertação, condena, contudo, seu reducionismo metodológico, a ausência do apelo à metafísica, o seu antropocentrismo e a superficialidade de suas doutrinas antropológicas, considerando a chave hermenêutica da práxis sócio-política como insuficiente. Ele vê o perigo do dogmatismo e da subordinação da ortodoxia à ortopraxis. Para aquele pensador italiano, "o princípio hermenêutico não pode substituir o elemento revelado, mas deve estar ao seu serviço... o princípio hermenêutico deve favorecer a encarnação, a epifania do elemento revelado, não o seu obscurecimento e sua supressão". Esse crítico concorda com Marcuse, na crença de que os sistemas políticos não garantem a libertação, sendo intrinsecamente opressivos, por buscar primordialmente sua própria preservação, e afirma: "Para estas doenças íntimas, do espírito, só há curas e remédios internos, espirituais. Tais são as curas e os remédios que nos deu Jesus Cristo com sua vida e ensinamentos. Quem crer nele, ama-o incondicionalmente e quem segue seus exemplos, obtém salvação e libertação".

Pedro Arana, da Fraternidade Teológica Latino-Americana, acha que o que está errado com os teólogos da libertação é o seu ponto de partida. O relacionamento básico é *Deus-Homem* e não *Deus-Pobre*. Assim, ambos, os pobres e os ricos, necessitam ser humanizados quando procuram se relacionar corretamente com o seu Criador. A chave hermenêutica, que no marxismo é a luta de classes, deforma a mensagem do cristianismo e, por sua unilateralidade e dogmatismo, impede de se ver a realidade como ela verdadeiramente é. A opressão na América Latina não tem sido somente econômica e política, mas também religiosa, devido à influência histórica, moral e cultural da Igreja Católica, que está, ela também, a carecer de libertação.

É mais certo falar em "teólogos da libertação" do que em uma *teologia da libertação*, em virtude das diferenças entre seus expoentes, inclusive em aspectos bem específicos como a mudança via luta armada ou por via pacífica, por exem-

plo. Deliberadamente ou não, procura-se fazer de Marx um novo Aristóteles. No caso, o pensamento liberacionista jogaria o papel de um novo "tomismo", no caminho de elaborar uma nova "Summa", a serviço não sabemos de que tipo de "Sacro-império".

Alguns autores são mais explícitos sobre a natureza dessa nova ordem política. Leonardo e Clodovis Boff, em artigo intitulado "Comunidades cristãs e política brasileira", publicado na Revista Civilização Brasileira, por exemplo, fazem uma opção clara pelo socialismo, do tipo "democracia popular" pela via pacífica (por não haver no Brasil condições para uma revolução rápida e violenta), em aliança transitória dos trabalhadores com a pequena burguesia (por não haver condições para um partido da classe trabalhadora).

Pelo fato de condenarem os partidos católicos (democrata cristãos) como burgueses, e não acreditam na social-democracia, sua visão de participação na democracia parlamentar não se diferencia em nada daquela dos setores marxistas seculares. Vão mais além, desaprovando, inclusive, as propostas cristãs na política. O cristão teria sua fé apenas como motivação, seguindo o programa dos partidos, igual aos não-cristãos, porque "hoje o espírito que preside a presença dos cristãos na vida política partidária não é mais conduzida em função da Igreja, mas em função do povo e dos pobres".

Minimizando o papel da revelação e da transcendência, da dimensão espiritual ou mística da experiência religiosa, os teólogos da libertação, com um implícito universalismo, reduzem igualmente a distinção entre Igreja e Mundo, o campo missionário e a agência missionária. Com uma escatologia do tipo pós-milenista, um esvaziamento da identidade cristã, e o privilegiar de certos marcos teóricos e propostas seculares, essa corrente do pensamento mais se aproxima do campo das teorias políticas do que da teologia como historicamente entendida.

Não se pode reduzir a importância da teologia da libertação no catolicismo romano pós-conciliar em nosso continente, sua marca nos documentos de Puebla e Medellín, o emprego de seus conceitos em documentos e discursos da hierarquia. Por sua vez, a religiosidade popular, o sincretismo, o tradicionalismo, o integrismo, somados, ainda são a maioria do

laicato daquela Igreja. A ênfase de João Paulo II na evangelização com responsabilidade social, porém sem opções políticas partidárias, parece antes a busca de uma "via média" do que o encorajamento aos postulados liberacionistas.

No protestantismo o liberacionismo tem estado localizado, minoritariamente, entre clérigos de algumas poucas denominações no sul e sudeste, no movimento ecumênico (Conselho Mundial de Igrejas, Conselho Latino-Americano de Igrejas, no Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) e entre leigos mais intelectualizados, com reduzido apelo ao cristão nas bases, com o risco constante de um reboquismo em relação a propostas similares na Igreja de Roma.

O EVANGELICALISMO INTEGRAL

A controvérsia evangelho social versus evangelho individual, com todas as suas mazelas, foi um fenômeno mais localizado no protestantismo anglo-saxão. Seus efeitos foram bem menores na Europa Continental. Ali prevaleceu, em amplos segmentos, a tradição de integralidade da Reforma, com a elaboração de propostas de presença cristã, seja no campo partidário, no campo sindical, ou outros, em uma variedade de alternativas ideológicas. Enquanto isso, no mundo anglo-saxão, o chamado *neo-evangelicalismo* foi progressivamente rejeitando a polarização, buscando encetar uma caminhada de atualização, de auto-crítica, de diálogo com o mundo, de incorporação da metodologia científica, de não alinhamento com os sistemas políticos ou econômicos vigentes.

Algumas revistas e instituições teológicas (a revista *Christianity Today* e o Seminário Fuller, por exemplo) jogaram um papel importante. Essa corrente vai se desenvolvendo dentro do espaço da Aliança Evangélica Mundial, da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, e, mais recentemente, no movimento de Lausanne. Em nosso continente ressaltase a importância da Fraternidade Teológica Latino-Americana. Como movimento de ação integrada tem crescido a importância da Visão Mundial.

O *Holismo* (Evangelho Integral) vê a si mesmo como parte do evangelicalismo protestante. Afirma-se como descendente histórico da primeira fase do fundamentalismo (defesa dos

fundamentos da fé), tendo em comum com o *evangelicalismo* a preocupação com a confessionalidade, a ortodoxia e a herança pietista e puritana.

Em sua rejeição da polarização do social versus individual no ensino evangélico, procura, contudo, recuperar toda a prática histórica das Escrituras e da Igreja, especialmente do protestantismo, no tocante ao social, ao econômico, ao político e ao cultural. Sua Teologia Sistemática não pára na dogmática, mas inclui a ética, e ética social. Distancia-se do neo-fundamentalismo em sua crítica ao individualismo, ao legalismo, à ausência de um projeto existencial cristão, à vinculação necessária ao capitalismo, etc.

O lema dessa corrente tem sido: o evangelho todo para o homem todo e para todos os homens. Compartilha com os teólogos da libertação a tarefa cristã histórica da promoção humana; deles se afasta não só pelos aspectos doutrinários, mas pela maneira de fazer teologia.

Pedro Arana, já citado, entende a Teologia como sendo "... uma reflexão da fé sobre a revelação especial de Deus para a comunidade missionária no meio das circunstâncias históricas, com o fim de compartilhar o testemunho do Reino de Deus". Como herdeiros da Reforma, os teólogos do *evangelicalismo integral* (holismo) entendem que a teologia começa sempre com a revelação, nunca com o processo histórico ou a situação humana. Começa-se axiologicamente a partir da Bíblia, e de Jesus Cristo, e cronologicamente a partir da realidade histórica. A teologia deve estar a serviço da missão da Igreja, que tem a ver com a salvação integral (holística) de seu povo, e, por meio dele, com o bem estar integral do mundo.

É dever da Igreja ensinar todo o conselho de Deus, julgando a leitura e interpretação da realidade histórica à luz da Palavra de Deus. "Por essa razão, nós não podemos pôr um selo de infalibilidade científica em nenhum instrumento humano, a despeito de quão científico e completo ele aparente, seja ele um marxismo dogmático, um revisado ou qualquer outro que possa aparecer", diz Arana.

Para essa corrente teológica, a relação entre o evangelismo e a ação social foi bem explicitada pelo *Pacto de Lausanne*, do Congresso Internacional para a Evangelização Mun-

dial (1974), quando diz:

Afirmamos que Deus é ambas as coisas: o Criador e o Juiz de todos os homens. Em decorrência, deveríamos compartilhar seu interesse pela justiça e reconciliação na sociedade humana e para a libertação dos homens de todas as formas de opressão. Porque a humanidade é feita à imagem de Deus, cada pessoa, a despeito de sua raça, religião, cor, cultura, classe, sexo ou idade, tem uma dignidade intrínseca pela qual deve ser respeitada e servida, não explorada. Aqui, também, nos penitenciamos, tanto por nossa negligência, quanto por termos, muitas vezes, considerado evangelismo e preocupação social como mutuamente excludentes. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem ação social seja evangelismo, nem libertação política seja salvação, não obstante, afirmamos que evangelismo e envolvimento sócio-político são ambos parte de nosso dever cristão. Pois ambos são expressões necessárias de nossas doutrinas de Deus e do homem, nosso amor pelo próximo e nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem de salvação implica, também, em uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, opressão e discriminação, e não deveríamos ficar temerosos em denunciar o mal e a injustiça, onde quer que existam.

Quando as pessoas recebem Cristo, elas são nascidas de novo em seu Reino, e devem buscar não somente demonstrar, mas também disseminar sua retidão no meio de um mundo degenerado. A salvação que nós afirmamos ter deve ser transformadora na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais.

A fé sem obras é morta.

O que está em questão, como se percebe, não é a realidade do pecado, nem a necessidade de conversão, mas o conteúdo da missão dos convertidos neste mundo, a extensão das implicações do pecado além do meramente individual, e o alcance e os meios da denúncia profética da Igreja, segundo as Escrituras, e sob o discernimento dado pelo Espírito Santo, incluindo os dons e vocações de cada um.

São centrais o conceito de *encarnação* (Cristo nos envia *como* o Pai o enviou) e o da promoção dos *valores do Reino de Deus* (contra os anti-valores das trevas) e da relação entre os *poderes* deste mundo e as *potestades* celestiais (do bem e do mal), em uma batalha espiritual e ao mesmo tempo concretamente histórica em suas manifestações.

A responsabilidade social dos cristãos tem sido dividida, pelos teólogos holísticos, em três expressões: 1. Filantropia: obras de misericórdia; 2. Projetos de desenvolvimento comunitário, de promoção de grupos humanos; 3. Ação política: visando mudanças estruturais, que alterem as causas dos problemas.

O neo-fundamentalismo enfatiza apenas a modalidade um, chegando, no máximo, à modalidade dois. Os liberacionistas enfatizam a modalidade três, se envolvendo na modalidade dois. Os defensores do holismo, embora enfatizando a importância das três modalidades, têm sido, no caso da América Latina, ainda bastante tímidos quanto à modalidade três.

Junto a essas modalidades, vem a questão do *como* da ação: a) ação individual ou familiar; b) ação como igreja local, denominação ou missão; c) ação como movimento ou organização cristã especializada. Na América do Norte (e, por extensão, na América Latina) o debate ainda está muito polarizado entre as visões: ação individual versus ação eclesial, enquanto na Europa a modalidade "c" tem tradições mais sólidas. A ação individualista é criticada por sua ineficácia; a ação institucional, por ser, em muitas situações, não desejável; enquanto que a ação orgânica dos grupos especializados parece ser o meio mais sensato e eficaz, desde que se consiga transmitir aos cristãos essa visão.

Um documento importante nessa caminhada resultou da Consulta sobre a Relação entre Evangelismo e Responsabilidade Social, realizada em Grand Rapids, Michigan, EUA, em junho de 1982, sob o patrocínio da Aliança Evangélica Mundial e do Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial. No campo mais específico da responsabilidade política, a Fraternidade Teológica Latino-Americana promoveu uma consulta, em maio de 1983 na República Dominicana, da qual saiu a *Declaração de Jarabacoa*, já publicada neste Boletim.

Infelizmente o segundo desses documentos não recebeu o mesmo interesse do primeiro, e pouco se avançou na ênfase na ação política, como se viu no encontro denominado "Wheaton 83". É possível que a década dos 80 seja para o político o que a década dos 70 foi para o social: definições claras e claros compromissos.

Tem-se, quanto ao escatológico, evitado o pessimismo pré-milenista e pré-tribulacionista (embora alguns holistas confessem esta posição) e o otimismo evolucionista dos pós-milenistas a-tribulacionistas. A maioria dos holistas tende a uma postura a-milenista, conquanto confesse o retorno literal de Jesus Cristo para a consumação do Reino.

Há um consenso entre os defensores do evangelho integral quanto à presença cristã no mundo e na manutenção de uma *identidade*, e que hoje isso se faz na luta por uma democracia política e social. Mas uma grande área de tensão ainda permanece quanto à opção pelo modelo econômico e a relação com as propostas ideológicas alternativas de nosso tempo.

Se a elaboração de uma doutrina social é um ponto polêmico, evitar essa tarefa, ficando na mera "promoção humana", termina por privar os "promovidos" de uma visão própria, tornando-os mais fáceis de cair em um "reboquismo" das propostas seculares ou de serem cooptados pelos sistemas.

No atual estágio brasileiro, os defensores do evangelho integral (holismo) ainda estão sujeitos a incompreensões: confundidos, às vezes intencionalmente, pelos conservadores como "liberacionistas", em virtude de suas ênfases quanto ao social e ao político. Enquanto que, para os teólogos da libertação, o holismo não passa de um "neo-funda-

mentalismo esclarecido" e reformista. O holismo, por sua vez, nunca pretendeu existir como contraste com as outras duas posições, ou como "via média", mas afirmar sua história própria que, para eles, se confunde com a história de uma parcela importante do cristianismo, e apenas lamentam o desconhecimento da história da Igreja e dos ensinamentos éticos sociais da Bíblia, ou as leituras ideológicas da mesma.

No Brasil, o *evangelicalismo integral* marcou fortemente a sua presença no Congresso Brasileiro de Evangelização, em novembro de 1983 em Belo Horizonte, pela voz de militantes da Aliança Bíblica Universitária, Visão Mundial, "evangelicais" de confissão luterana e outros. Entre seminaristas, pastores jovens e leigos de várias denominações nota-se crescente simpatia por essa proposta.

CONCLUSÃO

Se na vida política, o clientelismo, o populismo e as lideranças carismáticas ainda são importantes, mais do que as opções ideologicamente conscientês e conseqüentes, no mundo eclesiástico, o tradicionalismo e a rotina da piedade popular ainda são o lugar comum da cena religiosa brasileira. Fatores conjunturais e estruturais, porém, estão concorrendo para uma revalorização da teologia.

Corremos sempre o risco de substituímos teologias estrangeiras de nível inferior por teologias mais sofisticadas, mas de igual modo importadas. A tensão entre o autotônomo sem xenofobia, da contextualização sem perda da catholicidade, da presença sem perda da identidade, continua a rondar nossos raquíticos bolsões pensantes.

O neo-fundamentalismo, a teologia da libertação e o evangelicalismo holístico, em sua ampla gama de tendências e manifestações, se constituem em opções do presente. O futuro de nosso continente e o futuro do cristianismo (especialmente o protestante) latino-americano muito dependerão do peso que venham a adquirir essas correntes.

O CARÁTER SALVÍFICO DA MORTE DE CRISTO

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

INTRODUÇÃO

Minha abordagem ao assunto de nossa discussão tem seu ponto de partida na história de Jesus, o Deus-homem que viveu na Palestina, foi crucificado sob Pilatos, ressurreto pelo poder do Espírito Santo, exaltado à glória do Pai, onde intercede por nós, pecadores, e que no fim da história voltará para consumir a implantação do reino de Deus na terra, reino por ele inaugurado em sua missão terrena, do qual a Igreja, corpo de Cristo, é povo e agente, no poder do Espírito, para todas as nações durante a história.

Faço a leitura da história de Jesus a partir das seguintes perspectivas:

1. A situação real de opressão e dominação de nosso continente e em solidariedade a esta opressão em outras latitudes. Os conceitos são tão somente derivados da visão marxista de construção social;
2. A situação real de dependência teológica, onde os brasileiros devem adaptar-se à cultura dos missionários, numa contextualização invertida, e a situação de conflito com o catolicismo romano, com a identidade existencial dos batistas construída em oposição a outras religiões. Mesmo assim, meu encontro inicial com Cristo e a transformação de vida que o acompanhou não podem ser lançados fora como mero subproduto ideológico, pois foram reais. Além disso, foi

essa longa experiência com Cristo e sua palavra que me levou a uma opção pelos oprimidos. Citaria aqui ainda o estudo da teologia da libertação, que me estimulou a voltar à Bíblia. Através deste estudo reformulei e reorientei meu trabalho teológico e estou tentando reorientar minha práxis.

Foi assim que comecei a reler a Bíblia e a história, assumindo como ponto de partida e norma da teologia a história de Jesus, não apenas o Cristo. Nas palavras de Jon Sobrino,

(...) o ponto de partida é o Jesus histórico, ou seja, doutrina, fatos e atitudes de Jesus de Nazaré enquanto são acessíveis, pelo menos de um modo geral, para a investigação histórica e exegética.¹

Em relação a Sobrino e outros teólogos da libertação, tenho uma diferença de reação perante a questão do Jesus histórico, devido a nossos diferentes pressupostos na exegese. Por isso falo na "história de Jesus", com o que estou afirmando que os evangelhos são produções teológicas de seus autores, as quais podem ser aceitas com confiança no que tange à sua fidelidade aos fatos da história de Jesus, e que sua vida e pregação foram as fontes primárias desses autores. Aliás, penso que, na pesquisa dos evangelhos e da história teológica da Igreja Primitiva, os adeptos do método histórico-crítico, em boa parte, estejam impondo ao texto as suas próprias concepções do que seja teologia --um disfarce dos fatos, uma ideologia.

Para concluir esta introdução, quero ressaltar que por "história de Jesus" entendo não somente sua vida terrena, mas também sua preexistência, sua ressurreição e exaltação, sua atividade presente e vinda futura. Entendo também que todos os livros do Novo e Antigo Testamentos são fonte fidedigna e única para a reflexão teológica cristã (sem desprezar o recurso de outras ciências auxiliares, mas não como fontes, e sim como recursos). Para isso permito-me um a priori, o de crer que Deus pode agir historicamente, inclu-

1. Citado a partir da 2ª edição de *Cristologia desde América Latina*, p. 2-3.

sive guiando a produção de textos fidedignos para seu povo. Como a priori, este é tão válido quanto o que nega a possibilidade da ação divina nesse sentido. E, do ponto de vista da fé, é mesmo mais válido.

Passemos, então, ao aspecto propriamente "salvífico" deste ensaio, que será um breve exame das principais imagens usadas pelos teólogos do Novo Testamento para entender e explicar o caráter salvífico da morte de Cristo. Não pretendo ser exaustivo, mas sim sugestivo.

IMAGENS DO CARÁTER SALVÍFICO DA MORTE DE CRISTO NO NOVO TESTAMENTO

1. A morte de Jesus, portadora do reino de Deus

Leonardo Boff interpreta a pregação do reino, por parte de Jesus, como apocalíptica. Jesus esperava a irrupção iminente do reino em sua própria vida, mas enganou-se; veio sua morte.

Segundo estes textos, portanto, Jesus viveu a efervescência da irrupção iminente. Que depois teve que dar-se conta, lentamente, de que o reino não vinha, mas a morte, isso constitui o motivo de seu brado na cruz e razão de total entrega a Deus. Viu-se destruírem todas as representações que se fazia do reino e de sua atuação em função do reino; entretanto, foi maior que às representações. Não sucumbiu a elas. Manteve sua fidelidade a Deus.²

Estará certa esta interpretação do teólogo, ora vítima da "hierarquia espiritual" do Vaticano? Parece-me que ela deixa de perceber a real vinculação da morte de Jesus com a irrupção do reino. Boff, baseando-se em H. Kessler, pensa que a morte de Jesus, em si, não tem qualquer significado; é apenas mais um evento de sua vida que é, toda ela, reden-

2. BOFF, Leonardo, *Paixão de Cristo, paixão do mundo*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 71-2.

tora. A leitura do terceiro capítulo de seu livro nos deixa com uma forte sensação de incoerência. Jesus não esperava a morte, mas quando ela chegou, ele a assimilou em sua consciência. Porém, como um apocalipsista, Jesus deveria esperar sofrimento e também a morte (cf. Boff, p. 83). Ademais, Boff nega, por um lado, que Jesus tenha compreendido sua missão a partir do Servo Sofredor, e concorda, por outro, que a cruz seja a consequência histórica da ação de Jesus na terra e o sinal mais profundo do amor de Deus pela humanidade.

De minha parte, penso que a principal consequência da morte de Jesus foi a demonstração final de como o reino de Deus se faria presente na terra durante o interregno entre as duas "vindas" do Messias. Em poucas linhas:

1. a cruz revela o tipo de poder pelo qual o reino irrompe: o poder do amor, amor que é entrega total e incondicional pelos oprimidos da terra. Amor que é a ruptura de todo esquema humano de poder opressor. Para isto encarnou o Filho do Homem, para morrer em consequência de sua opção histórica pelos necessitados e contra os poderes opressores. O seu reino é um reino de amor servicial e não de dominação triunfante.

2. a cruz revela a forma de vida dos súditos do reino. Não somos cavaleiros triunfantes a destronar o império do mal mediante o poder; nem o "super-homem"; a vencer todos os inimigos da grande nação. Somos servos sofredores que, identificados com os despossuídos da terra, lutamos amorosamente pela liberdade. Eis o sentido do carregar diariamente a cruz de Cristo.

3. a cruz revela a dimensão escatológica do reino de Deus, inaugurado --já presente--, mas não consumado. O reino não pode ser rejeitado por ora, mas virá um dia em que todo o joelho se dobrará. Dia em que a morte será vencida e em que a utopia do reino achará seu "topos" definitivo, assumindo o lugar do "topos" ora peregrino.

4. a cruz revela a situação do ser humano perante o reino. Ela exige a conversão, um compromisso com o Crucificado e com o reino por ele inaugurado sobre a terra. Exige a reação do homem à cruz que determina a sua posição histórica: dentro ou fora do reino de Deus.

2. A morte de Jesus, sacrifício expiatório "por nós"

A interpretação da morte de Jesus em relação à irrupção do reino é central para sua compreensão, mas não esgota o sentido teológico da cruz, e ainda levanta uma séria questão: por que há pessoas fora do reino de Deus? A morte de Jesus é uma morte "por muitos". O que há nesses "muitos" que exija a entrega do Messias à morte?

A resposta a essa indagação é o conceito bíblico do pecado e da necessidade de sua expiação mediante uma morte sacrificial. Leonardo Boff (cf. p. 115) descreve bem o pano de fundo sacrificial do templo. O sacrifício expia a iniquidade do ofertante e propicia a ira de Deus "provocada pela maldade humana". À luz da revelação em Cristo, os sacrifícios animais foram considerados sem valor interior (cf. Hb 9-10) para eliminar a culpa. Daí a necessidade de um sacrifício perfeito e único para, de uma vez por todas, expiar os pecados de toda a humanidade, e propiciar a ira de Deus contra os ímpios.

Contudo, ao discutir os limites da teoria da expiação, Boff incorre em um sério engano: nega a ira divina, considerando que tal atributo não pode existir num Deus amoroso e perdoador (esquecendo-se, talvez, que é impossível falar univocamente de Deus). A essa objeção, outrora levantada por C. H. Dodd e outros, Leon Morris respondeu adequadamente ao expor com clareza e acerto os dados bíblicos favoráveis à existência da ira divina, que não é uma ira cega, apaixonada que tivesse extravasada na morte violenta de Jesus. A ira de Deus é a reação correta de sua justiça contra o pecado. E, tendo em vista que Deus é amor e perdão, ele desvia a sua ira do homem e a coloca sobre seu próprio filho, expressando assim o verdadeiro caráter de sua graça: uma auto-doação livre e libertadora. Conforme as palavras de Morris, "os escritores bíblicos usam, habitualmente, para a ira divina uma palavra que não denota tanto uma irrupção repentina de raiva que logo se esvai, mas sim uma que denota forte e estabelecida oposição a tudo que é mau, e deriva da própria natureza de Deus".³

3. MORRIS, Leon. *The apostolic preaching of the cross*. Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 162.

O pecador está sob a culpa do pecado e não pode se auto-expiar. Deus, graciosamente, oferece a expiação de Jesus ao pecador e o convida para, mediante a fé, unir-se a esse sacrifício e doar a sua vida ao Deus misericordioso, que irá usá-la no serviço aos propósitos do reino. Com este adendo, a posição de Boff é extremamente oportuna, e corrige os desvios da "espiritualização" da doutrina na história da teologia. Sua colocação sobre a estrutura sacrificial da vida humana é digna de citação: "a vida humana possui, ontologicamente, uma estrutura sacrificial (...) ela é assim estruturada que só é verdadeiramente humana aquela vida que se abre para a comunhão, que se auto-doa, morre para si mesma e se realiza no outro" (Boff, p. 117).

Esta estrutura, porém, está corrompida pelo pecado e só mediante a fé no Crucificado é liberada para se concretizar historicamente. Aqui é outro ponto onde discordo de Leonardo Boff: seu conceito de pecado, e da morte como a própria estrutura da vida. A morte, em termos bíblicos, é consequência do pecado e não a estrutura da vida humana; é, isto sim, a corrupção da estrutura ontológica sacrificial do ser humano. Conforme diz James Cone, "a imagem de Deus não é simplesmente uma relação pessoal com Deus, mas é também aquele componente da humanidade que faz todas as pessoas lutarem contra o cativo", luta esta por ele ligada ao encontro pessoal com Jesus, afirmando: "a liberdade derivada da encarnação de Jesus é ligada com o ter falado com Jesus. Essa conversa é companheirismo com ele e assim é o fundamento da liberdade".⁴

Eis, então, o sentido dos cânticos do Servo de Javé: servo que cumpre, em si, o ritual do Dia da Expição (Lv 16), prefiguração e tipo, apenas sombra da realidade; servo ungi-do para anular, na morte, o pecado do povo que a ele se une pela fé. Esta união não se esgota no encontro pessoal individual, mas se concretiza historicamente na comunidade humana que vive sob o reinado de Deus; comunidade que se identifica com Jesus, identificando-se com os pecadores pelos quais ele sofreu à morte. Novamente citando Cone: "a libertação autêntica do indivíduo é alcançada apenas no contexto de uma comu-

4. CONE, James. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo, Paulinas, 1985, p. 160.

tidade oprimida na luta pela liberdade" (p. 161). A identidade da igreja de Cristo é encontrada nos pequeninos da terra e não na auto-suficiência religiosa baseada em uma pretensa eleição isoladora.

3. A morte de Jesus, redenção substitutiva dos escravos

Um dos aspectos mais comumente enfatizados na morte de Jesus é seu valor redentor. O verso classicamente usado para tal é Mc 10,45: "O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate de muitos". A imagem da redenção é, tradicionalmente, ligada à libertação dos escravos nos tempos do Império Romano. Porém, é duvidoso que Jesus tivesse em mente apenas a realidade jurídica romana da época ao descrever assim a sua morte. É muito mais provável que ele estivesse refletindo sobre a ação libertadora de Deus no curso da história de Israel (cf. Boff, p. 118).

A idéia do resgate tem sido criticada devido ao conceito de Orígenes de que Cristo pagou o resgate ao diabo a fim de liberar o homem.⁵ Boff descreve o conceito do resgate desta maneira e o critica. Porém, não há no Novo Testamento qualquer indicação de quem recebeu o resgate. E isso é próprio da linguagem metafórica. A figura não corresponde à realidade toda, mas corresponde parcialmente à realidade que representa. Não é necessário descobrir a quem foi pago o resgate; isso não interessa. O importante é que os homens eram escravos do pecado e de Satanás, e não podiam ser libertados para a união com Deus a não ser que Deus retirasse a pena de morte que lhes pesava. No êxodo, Deus não paga nada a ninguém para libertar seu povo. Jesus resgata o seu povo sem pagar resgate ao diabo ou a qualquer pretensão dono de escravos.

Pelo contrário, a morte redentora de Jesus é substitutiva. Jesus assume o lugar do escravo a fim de libertá-lo. Ao assumir esse lugar, ele coloca-se sob a maldição de Deus (cf. Gl 3,13). O resgate não é propriamente dos pecados, mas da

5. Cf. LADD, Geoge E. *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro, Juerp, 1985, p. 177.

maldição que pesa sobre o pecador. Por isso a crítica de Boff de que "o limite desse modelo reside em que a redenção e o preço pago por ela se realiza somente entre Deus e o demônio" (p. 119), não é dirigida ao conceito bíblico da redenção, mas ao conceito de Orígenes.

Também é necessário rever a posição de Boff quando ele afirma que "conservamos nossa liberdade e o sentido definitivo de nossas decisões (...) a libertação é feita no interior de uma percepção profunda da catividade em que se encontra a humanidade. Sentimo-nos escravizados por sistemas opressores sociais e religiosos" (p. 119). Esta é uma verdade parcial, pois somos escravos do pecado e de Satanás. Como escravos, estamos sob a maldição de Deus, e, para a redenção desta maldição, é preciso mais do que a percepção da escravidão. É preciso que um justo assuma nosso lugar e receba sobre si a ira divina. Então, mediante a fé, nos comprometemos com o Justo e recebemos a redenção. Penso que Boff se equivoca ao identificar a idéia do resgate com o conceito contemporâneo de libertação, sobre o qual falarei mais adiante.

A redenção conseguida por Cristo na cruz orienta-se essencialmente para a relação entre o homem e Deus. Ela reverte a situação causada pela queda e nos livra da maldição divina. Pela redenção temos acesso a Deus, perdoados e livres da culpa, prontos para servir a ele e seu reino. A redenção é o começo de uma nova vida, não a vida toda. Afinal, "o propósito da liberdade é criá-la para os outros (...) Ninguém pode ser verdadeiramente libertado enquanto todos não forem libertados", diz Cone (p. 161, embora "liberdade" não equivale a "redenção").

4. A morte de Jesus, vitória sobre as forças do mal

Mediante os exorcismos, Jesus mais uma vez mostrou sua superioridade sobre Satanás. De fato, os exorcismos foram um sinal de que o reino de Deus havia chegado (cf. Mt 12.28 e par.) Satanás é o príncipe deste mundo, mas Jesus obteve a vitória sobre ele (cf. Jo 16.11; 2Co 4.4; Ef 2.1-3). Como "mundo" no Novo Testamento também se refere aos sistemas de organização da vida humana, inclusive o Estado, a vitória de

Cristo sobre o reino de Satanás se estende também aos sistemas opressores, sejam eles sociais, econômicos ou religiosos. É interessante que Paulo insira o conceito de novo homem no contexto da vitória de Cristo (cf. Cl 3.11).

A vitória de Cristo é o germen da eliminação das barreiras sociais, raciais, culturais e econômicas. Ao vencer na cruz, Cristo abre o caminho para seu povo vencer os sistemas opressores, juntamente com todas as formas de pecado no mundo. Portanto, a apropriação subjetiva da vitória de Cristo, mediante a fé (1 Jo 5.4-5), não pode ser desistorizada, nem reduzida a mero jogo entre o indivíduo e Deus. Deve, sim, ser devidamente encarada sob o prisma da vitória sobre todas as formas de pecado, inclusive a opressão do homem pelo homem. Será, então, o sustentáculo da esperança de transformação do mundo -de reino das trevas para reino de Deus- e fonte da ação engajada do povo do reino na derrota do mal.

5. A morte de Jesus, libertação histórica e reconciliação cósmica

Dentre as diferentes abordagens possíveis a este tema,⁶ escolhi abordá-lo de modo pouco comum. Começarei pela definição calvinista da providência de Deus: "O exercício contínuo do poder divino mediante o qual o Criador sustenta todas as suas criaturas, opera em tudo o que ocorre no mundo e dirige todas as coisas a seu fim determinado".⁷ Relendo esta definição a partir da perspectiva exposta na introdução, encontramos que o fim determinado é a "reconciliação de todas as coisas em Cristo para o louvor da glória de Deus (Ef 1.10). Sendo esse o alvo da ação providencial de Deus, e sabendo que a teoria calvinista da providência envolve a concorrência da ação divina e a criação da ordem social,⁸ podemos levantar a

6. P. ex. Cone, p. 244ss; PAULO II, João. *Sobre a reconciliação e a penitência na missão*. Petrópolis, Vozes, 1985; Ladd, p. 420ss e outros.

7. Citado a partir da Teologia Sistemática de Berkhof.

8. Cf. "providência" no Novo Dicionário da Bíblia.

seguinte questão: qual é o papel do Estado (autoridade) na ação providencial de Deus? Para respondê-la farei uma breve análise de 1 Pe 2.13-17, deixando de lado outros textos fundamentais para poder ser breve.

Primeiramente, Pedro lembra que os governos são "instituições humanas", às quais devemos obediência "por causa de Cristo", e não por razões arbitrárias. A obediência deve seguir o critério determinado da ação de Deus: a reconciliação cósmica em Cristo. Eis, pois, o primeiro critério para a ação política do cristão. Logo a seguir, Pedro define a função do Estado como vingança contra os malfeitores e louvor dos benfeitores. Eis o segundo critério: a justiça. Só é digno de ser obedecido o governo justo. O governo injusto deve ser honrado, mas não obedecido, conforme a atitude de Jesus e a dos apóstolos quando impedidos de pregar o evangelho. Honramos o governo injusto mediante a ação transformadora "por causa de Jesus", mas não o obedecemos cegamente.

Bem, quem são os malfeitores de nossos dias na América Latina? Fazendo uma abstração sócio-ideológica, devido à falta de tempo (e capacidade) para uma análise mais profunda, e devido ao fato de que muitos leitores saberão fazê-la melhor que eu, aceitemos como hipótese de trabalho que os principais malfeitores que devem ser castigados pela autoridade sejam os "opressores". O processo de libertação será, então, um processo de eliminação das múltiplas formas de opressão (religiosa, cultural, política, econômica, psicológica, etc.) Tal processo de libertação pode ser descrito como um modo eficaz de cumprir a ordem de "honrar a todos", o que poderíamos chamar, com Orlando Costas, de humanização. Fechando o círculo, diremos, então, que a libertação humana é um componente essencial da cooper-ação humana na ação providencial de Deus.

Resta ainda uma séria questão: qual a relação entre a ação libertadora e a reconciliação pessoal em Cristo? Penso que a resposta de Ronald Snyder, em seu livro "The Community of the King", de que a reconciliação pessoal com Deus mediante a fé em Cristo é o centro da circunferência da ação divina, mas não a circunferência toda, é bastante adequada. A partir dela destaco os seguintes pontos:

1. há uma prioridade teológica para a missão da Igreja, que

é levar todos os seres humanos a um relacionamento pessoal com Cristo, pela fé. Este relacionamento consiste em seguimento do crucificado que voltará para consumir seu reino na terra.

2. como parte essencial da missão da Igreja está a busca da libertação de todas as formas (satanicamente controladas) de opressão, por meio de todo tipo de ação que possa, sob os critérios bíblicos, ser classificada de boa, justa e amorosa.

3. é exigida, pela revelação de Deus em Cristo, uma prioridade aos oprimidos⁹. A eles se leva primeiro o evangelho do reino e a esperança conscientizadora da libertação, para que eles sejam agentes transformadores das situações e estruturas de opressão, mediante a ação boa, justa e amorosa de levar o evangelho aos opressores e honrá-los mediante legítimos esforços em prol da libertação (cf. Cone, p. 171ss).

4. Tudo sob a égide da esperança cristã do retorno de Cristo à terra, que é a esperança gerada pelo Espírito Santo que capacita o povo de Deus para o exercício de sua missão. Sob essa esperança a Igreja trabalha.

6. A morte de Jesus, nossa justificação e santificação

Outra imagem usada para descrever o caráter salvífico da morte de Cristo é tirada da esfera jurídica: a justificação pela graça, mediante a fé. Segundo Joachim Jeremias, é da pregação de Jesus sobre a relação de Deus com os pecadores que Paulo extrai sua mensagem sobre a justificação, especialmente a partir das "parábolas em que Deus abraça os que estão perdidos, e se revela como o Deus de pobre e do necessitado"¹⁰. Ainda segundo Jeremias, "a doutrina da justifica-

9. Cf. YODER, John H. *The politics of Jesus*. Grand Rapids, Eerdmans, 1980; SARACCO, Norberto. As opções libertadoras de Jesus. *Boletim Teológico*. São Leopoldo, 2(6):21-31, 1986.

10. JEREMIAS, Joachim. *A mensagem central do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo, Paulinas, 1977, p. 89.

ção não é criação de Paulo, mas retrata em substância a mensagem essencial de Jesus tal qual está resumida na primeira bem aventurança: 'Bem aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus' (Lc 6.20)" (p. 91). Esta posição também é defendida por Yoder, embora com uma abordagem totalmente diferente (cf. p. 217ss).

Parece-me que este aspecto da morte de Cristo é o mais usado em alguns círculos teológicos para subjetivizar "espiritualmente" a conversão cristã. Essa experiência é pregada como um encontro pessoal com Cristo baseado na aceitação de alguns fatos: as quatro leis espirituais, os quatro passos, etc. De modo geral, o encontro é tão pessoal que ninguém mais fica sabendo que existe um novo cristão no mundo. Joachim Jeremias critica esse tipo de formulação da doutrina da justificação como uma ficção jurídica, "como se" Deus absolvesse o pecador (cf. p. 82ss).

Outro problema desta interpretação é que a justificação é isolada do conjunto de idéias que tenta descrever o salvífico da morte de Cristo. Em especial, é isolada da santificação, entendida como estilo de vida do reino de Deus. A pessoa crê, é justificada, e continua vivendo de acordo com padrões mundanos, revestidos de uma película de moral eclesiástica. Será que foi para isso que Jesus morreu? Leon Morris nos lembra acertadamente que "para os cristãos primitivos todas as coisas foram feitas novas, inclusive seus padrões de justiça, por causa do filho de Deus ter vindo a este mundo. Da mesma forma, há muitos textos que exortam os crentes a vidas de justiça, e é tão característico no Novo Testamento que a justiça, no sentido ético, deva ser uma marca caracterizadora do cristão, quanto o fato de que não é a justiça humana que traz a salvação, mas a justiça de Deus" (p. 250).

A justificação, então, é apenas um começo, "começo de uma nova vida, de uma nova existência, uma nova criação pelo dom do Espírito" (Jeremias, p. 83), é o penhor da salvação que se há de manifestar no fim dos tempos; "Numa palavra", segue Jeremias no mesmo local, "vocês ficam no reino". Ou, na linguagem de Paulo, "e Deus escolheu as pessoas ignóbeis do mundo, e as desprezadas, e as que não são, para reduzir a nada as que são (...) em Cristo Jesus, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria e justificação, santificação e li-

bertação" (1 Co 1.28-30). Não posso deixar de ver nestes versos um eco do cântico de Maria (cf. Lc 1.46-55).

Sendo assim, a justificação tem a ver também com a quebra das divisões humanas, pois mediante a anulação da lei como via de salvação, Cristo elimina a separação prezada pelo judaísmo (cf. Rm 3; Gl 3).

A justificação, pois, prevê a criação de uma nova humanidade, o novo homem da utopia. Dessa forma, "justificação é um evento social" (Yoder, p. 225). Ela deriva da própria natureza justa de Deus que, na morte de Cristo, é visto como justo e justificador de todo aquele que crê em Cristo. É expressão da graça de Deus, um dom que restaura a relação do homem com Deus e do homem com o homem, e cria condições para uma vida justa (santa).

A morte de Cristo traz ao homem a justificação e lhe coloca como norma de vida a santificação. Uma é a porta de entrada ao reino de Deus, a outra é a expressão do domínio justo do Rei eterno sobre a vida humana, em todas as suas dimensões históricas.

7. A morte de Jesus, identificação solidária com os pecadores

Neste ponto estamos chegando ao fim de nossa apresentação, e quero lembrar que esta divisão do caráter salvífico da morte de Jesus em sete imagens não pretende que a morte do Senhor seja separada em seu poder salvífico. São sete aspectos simultâneos e não concorrentes. Unidos e não separados. Agora que nossa discussão vai se esgotando, pretendo trabalhar com um conceito amplamente debatido por Leonardo Boff e Jon Sobrino à luz da obra "O Deus crucificado", de Juergen Moltmann, ressaltando alguns pontos positivos deste debate.

A cruz representa o momento mais doloroso e profundo da identificação de Jesus com os homens. Em sua caminhada iniciada com a Encarnação, o Senhor pre-existente assume a condição humana em todas as suas dimensões, exceto no tocante ao pecado, conforme nos lembra o autor de Hebreus. Ao compartilhar com o Pai, na Getsemani, sua agonia face à morte iminente, o portador do reino implora: "Aba, Pai, tudo te é possível;

afasta de mim este cálice; todavia... (Mc 14.36). O messias de Belém enfrenta face à face a possibilidade concreta de suportar a ira de Deus, seu próprio pai, numa identificação com os pecadores, em mostra de sua total solidariedade com a humanidade que assumira ao resignar à permanência com o Pai na glória intocável (Fp 2.6-11). Sai do Getsêmani firme, pronto para encarar a morte.

Vem a prisão, o julgamento, a tortura, a caminhada. A cruz. O clímax de sua tarefa e ápice de seu sofrimento vicário. Por fim, exclama: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mc 15.34). A total identificação implica no abandono paterno, abandono real, não um mero sentimento de distância. Refletindo sobre a fala de Cristo na cruz, Paulo ensina que "aquele que não conheceu pecado, Deus o fez pecador por nós; para que fôssemos feitos, nele, justiça de Deus" (2 Co 5.21). Aqui a cruz de Cristo assume totalmente o seu caráter de mistério; a morte de Deus na pessoa do Deus-homem é o escândalo final, a pedra de tropeço na qual tropeçam os incrédulos e desobedientes (1 Pe 2.4-8). O escândalo que revela a dimensão mais íntima do amor de Deus, paradoxo insolúvel à razão humana. Como diz Boff: "a cruz não está aí para ser compreendida. Está aí para ser assumida e andar o caminho do Filho do Homem que a assumiu e por ela nos redimiu" (p. 144).

CONCLUSÃO

Nestas sete imagens representativas, a morte de Cristo se nos apresenta como convite: "Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz, e siga-me" (Mc 8.34). Jesus, nosso Rei, queremos seguir-te. Toma-nos pela mão e conduze-nos pelo teu caminho. Caminho de pedras e espinhos, de riso e de dor, cansa e esperança, desafio e solidariedade, caminho de justiça e liberdade, caminho de fé e amor. Caminho de cruz!

A IMPORTÂNCIA DOS CÂNTICOS DO SERVO DE JAVÉ PARA A CRISTOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

Enio R. Mueller

OS CÂNTICOS DO SERVO DE JAVÉ

Já há um bom tempo a pesquisa do Antigo Testamento tem isolado dentro do livro de Isaías alguns poemas, conhecidos como "cânticos do Servo de Javé". Pelas semelhanças e pelo que têm em comum, eles representam uma inquestionável tradição dentro do Antigo Testamento. Têm sido objeto de intenso estudo, e já é enorme a bibliografia sobre eles. No presente trabalho não temos a pretensão de fazer uma análise metódica dos poemas em si, mas queremos enfocá-los à luz de seu uso posterior no Novo Testamento, em relação com a pessoa e missão de Jesus Cristo.

Vamos começar por uma rápida análise dos quatro cânticos, tentando mostrar um quadro em especial da pessoa ou entidade por eles apresentada, bem como aspectos relativos a sua missão.

1. Isaías 42.1-9

Identificação: Trata-se aqui do "servo de Javé" (*ebed Yahweh*), o seu escolhido, aquele a quem Javé sustém (v. 1). Nele Javé tem um prazer todo especial (v. 1); chamou-o em justiça (*be'zedeq*; "para o serviço da justiça", segundo a Bf-

blia de Jerusalém (BJ), pôs sobre ele seu espírito (v. 1), tomou-o pela mão (v. 6). Foi Javé quem o fez, quem o moldou, usando-se a mesma palavra que em Gn 2.7 descreve a criação do homem; moldou-o no seu caráter e na determinação pelo cumprimento de sua missão (v. 6).

Missão: A missão do servo de Javé está, por essência, relacionada com o que aqui se chama de *mishpat* e que pode ser traduzido por "direito" (tradução de Almeida, revista e atualizada - ARA) ou por "julgamento" (BJ). O termo aparece três vezes (v. 1, 3, 4) e é definitivamente central para a compreensão da missão do servo. Queremos aventar aqui a possibilidade de compreendê-lo de maneira ampla, como se referindo à "vontade de Javé" de um modo geral. Talvez o significado não esteja longe, em termos de conteúdo, daquilo que Jesus anunciou como "reino de Deus" (reino de Deus como cumprimento de sua vontade). Os verbos usados junto com o termo também são sugestivos: duas vezes usa-se *yatsā*, "fazer sair", talvez "divulgar", "tornar público" (v. 1, 3); o outro termo é *si'm*, "estabelecer". Sobre esta *mishpat* diz-se que será implementada "em verdade" (*le'emeth*, "para a verdade; "com fidelidade" (BJ), o que talvez não seja o melhor sentido aqui. Certo é que o projeto está relacionado com "a verdade" - v. 3). Como objetos são mencionados "os gentios" (v. 1) e "a terra" (v. 4, provavelmente significando o mundo todo). Dentro da mesma linha, diz-se que o servo está colocado como "aliança" (*berith*) para o povo (v. 6), um pensamento importante. Ele é o pacto que Javé faz com o povo (*am*). Ele é "luz para os gentios" (*go'im*, os mesmos do v. 1), e pode já estar havendo uma interpretação disso quando se diz que "as terras do mar" aguardam o seu ensino (*torah*, "doutrina" (ARA)). Por fim, há uma declaração bastante específica sobre a sua missão no v. 7, onde é dito que ele abrirá os olhos aos cegos, e porá em liberdade os cativos de toda forma de cativoiro (assim queremos entender a menção dos dois tipos de prisão no texto).

Características especiais: O servo demonstra um especial cuidado e consideração com o que é fraco, desprezado, marginalizado, simbolizados aqui na cana esmagada pelos que sobre ela pisam descuidadamente, e na torcida que fumeja, o pavio da lâmpada de óleo quando está para se apagar (v. 3).

Conseqüências de sua ação: A conseqüência maior da atuação do servo aqui descrita é que a mishpat (a vontade de Deus) será finalmente estabelecida na terra (v. 4); ou seja, a sua missão terá êxito, ele sairá vitorioso.

2. Isaías 49.1-6

Ao analisarmos agora os outros três cânticos, cuidaremos tão somente de ressaltar o que eles têm a acrescentar, questionar ou reforçar ao quadro que até aqui obtivemos, em cada um dos pontos que selecionamos para análise.

Identificação O nosso personagem é novamente chamado de "servo de Javé" (v. 3 e 6), sendo que aqui se lhe dá expressamente o nome de "Israel" (v. 3 - Segundo a LXX, em 42.1 o servo é chamado de "Jacó", o que seria então um equivalente). Em sua auto-identificação, ele declara o seguinte: Javé o chamou (cf. 42.6), e isto desde o próprio ventre materno (v. 1). Javé o escondeu sob a sombra de sua mão (v. 2, cf. a expressão "a quem sustenho" de 42.1, bem como 42.6). E em cores guerreiras, ele declara que Javé o fez como uma flecha afiada, guardada em sua aljava, e fez sua boca como espada cortante (v. 2). Este elemento "guerreiro" é novo na descrição, e acrescenta uma característica interessante ao quadro, embora não explicada em detalhes. O v. 5 faz um acréscimo ao v. 1, dizendo que Jacó o "formou" desde o ventre materno (cf. 42.6).

Missão: Novamente a missão do servo é colocada na dupla perspectiva de povo escolhido e todos os outros povos. Por um lado, ele "torna a trazer" Jacó do cativo (v. 5), "restaura as suas tribos" (v. 6), e "reúne" Israel (que no v. 6 é melhor definido como "os remanescentes de Israel"). Por outro lado, ele é apresentado de novo como "luz para os gentios" (v. 6; cf. 42.6), sendo que a perspectiva universal de 42.6 é explicitada ao se dizer que ele está destinado a trazer salvação "até as extremidades da terra" (v. 6).

Características especiais: O servo é colocado como aquele "por quem Javé será glorificado" (v. 3). Do mesmo modo, o v. 5 declara que ele será glorificado diante de Javé.

O seu "direito" (mishpat) agora "está perante o Senhor", de quem também espera a recompensa. Ou seja, há um relacionamento muito íntimo entre o servo e Javé, e na sua missão ele é representado como um "enviado" de Javé. Aparentemente, o v. 4 lhe reserva uma vida de esforços e cansaço sem sucesso aparente.

3. Isaías 50.4-9

Identidade: Aqui o personagem é apresentado como um mestre "erudito" (v. 4). Parece a descrição de um profeta e conselheiro, que ouve a palavra de Deus e a transmite com sabedoria e fidelidade (v. 5).

Missão: A única missão aqui descrita é a de dizer "boa palavra ao cansado" (v. 4).

Características especiais: Novamente aparece uma preocupação com os menos favorecidos ("cansados", v. 4). Também a "ajuda" de Javé, a sua presença ao seu lado, é de novo enfatizada (v. 7,9). E finalmente volta outra vez o tema do "insucesso", aqui ampliado e incluindo afrontas e efetivo sofrimento (v. 6).

4. Isaías 52.13-53.4

Identidade: É de novo chamado de "servo" (52.13). A designação é repetida em 53.11, com o acréscimo de "o justo".

Missão: Descrita aqui em termos de passado, a missão do servo é apresentada como a de um sofredor que carrega sobre si a iniquidade e o pecado do povo, substituindo-o no recebimento do "castigo" (53.5). Este sofrimento vicário, sim, esta morte vicária (53.9,7) é expresso de várias maneiras: "tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores (v. 4; cf. 6,11,12), "foi traspassado pelas nossas transgressões", moído pelas nossas iniquidades" (v. 5); "por causa da transgressão do meu povo foi ele ferido" (v. 2); ele oferece sua vida como "sacrifício pelo pecado" (v. 10, BJ).

Características especiais: De novo aparece o aspecto do

sofrimento na sua vida, agora pintado em cores dramáticas (52.13; 53.2,3,7). O quadro é ampliado ao remontar a causa última do seu sofrimento ao próprio Javé (v. 10). Por fim, sua absoluta inocência é reivindicada (especialmente em 53.9).

Conseqüências finais da sua atuação: Como em 42.1-5, descrevem-se aqui conseqüências da missão do servo. A sua morte traz paz e cura e justificação. Ele verá finalmente a vontade ("desígnio", BJ) do Senhor prosperar no futuro (v. 10). Verá e ficará satisfeito (v. 11), pois a sua "derrota" na morte será transformada em triunfo (v. 12). Junto com o que é dito em Is 42.4, temos aqui uma descrição de um aspecto às vezes um pouco desconsiderado da missão do servo, ou seja, o seu triunfo escatológico.

5. A identidade do servo: um estudo de hermenêutica

A questão da identidade do servo tem sido extensamente debatida, e também nos interessa aqui na medida em que se discute a identificação cristológica do cristianismo primitivo. Vamos enumerar alguns pontos de reflexão ao problema:

a) Por que o servo não é claramente identificado? Se houvesse alguma identificação histórica específica, e o autor a quisesse revelar, por que não o fez? Creio que o próprio texto não visa a essa especificidade na identificação do personagem. Muito provavelmente o texto profético alude a um determinado padrão ou tipo historicamente recorrente, que não pode e não quer se esgotar numa situação histórica dada.

b) Isso não quer dizer que não haja uma "primeira" situação histórica, que sirva de pano-de-fundo para as meditações do poeta e as revelações do profeta. Qual seria esse entorno histórico? Sem entrar na discussão sobre a data e autoria do livro, podemos dizer que há relativo consenso na pesquisa, em torno do cativo babilônico como marco referencial primeiro destes cânticos. Os que aceitam uma autoria múltipla de Isaías não vêem problema com essa tese, e os defensores da unidade do livro vêem aqui uma revelação profética para tempos futuros, isto é, o período do exílio na Babilônia. É aí, portanto, que devemos procurar a primeira moldura histórica da realidade espelhada nos cânticos.

c) Fixado este marco histórico, podemos começar a procurar a "identificação primária" do servo de Javé, e que nos dará uma espécie de parâmetro para todas as identificações históricas posteriores. As possibilidades, apontadas pelos estudiosos, são: a) o próprio autor, que estaria tentando expressar seu sofrimento em favor do povo; b) o profeta estaria pensando em Jeremias, sendo que sua vida serviria agora de exemplo ao povo sofredor no exílio; c) o servo seria o próprio povo em sua situação de exílio; d) o personagem que estaria em vista seria Ciro, o rei persa que quebrou o domínio dos babilônios, propiciando a volta dos judeus a sua terra (cf. Is 45.1,13); e e) o servo seria um Redentor futuro que assume em sua pessoa o sofrimento do povo, libertando-o.

d) É impossível analisar em detalhes aqui cada uma destas sugestões. A polarização mais freqüente tem sido entre uma interpretação individual e uma coletiva. Creio que o problema está justamente na polarização, como se fossem duas posições irremediavelmente excludentes. No segundo cântico (Is 49.1-6) temos, de certa forma, uma dupla asseveração com relação ao servo: ele é Israel (v. 3) e ao mesmo tempo transcende tal identificação, quando um pouco adiante (v. 5) é descrito como alguém que tem uma missão em relação a Israel, ou seja, não se pode identificá-los. A solução mais provável, então, é que o servo represente o povo, no seu sofrimento, numa primeira instância, e ao mesmo tempo o transcenda, na pessoa de um Redentor futuro que encarna o destino do povo e assim o redime e liberta.

O USO DOS CÂNTICOS POR JESUS NA INTERPRETAÇÃO DA SUA MISSÃO

Quando chegamos ao Novo Testamento, percebemos nele uma leitura retroativa dos cânticos do servo, reportando-os à vida, paixão e ressurreição de Jesus Cristo. Tem-se discutido muito até que ponto tal identificação foi anterior aos eventos da paixão. Os estudiosos divergem nesse ponto.¹

Nas sinagogas, quando Is 53 é interpretado em sentido

1. BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Mohr, 1968, p. 32-3.

messiânico, parece que é exatamente o sofrimento e a morte do servo que **não** são interpretados messianicamente, sendo estes aplicados ao povo, ou em ainda outros sentidos (cf. Bultmann, p. 33).

Neste aspecto, havia sem dúvida algo novo na aplicação messiânica das passagens do servo, o que se tornou corrente no cristianismo primitivo. Remontaria esta interpretação ao próprio Jesus?

À primeira vista, uma leitura dos evangelhos parece demonstrar que Jesus compreendeu, desde o início, seu ministério em termos da missão do servo de Javé. A apresentação pública do seu programa, na sinagoga de Nazaré, parece trazer isso de forma implícita. A passagem que ele leu, de Is 61, lembra muito de perto a descrição de Is 42,7, que define a missão do servo nos mesmos termos ("para abrires os olhos aos cegos, para tirares da prisão o cativo e do cárcere os que jazem em trevas"). Num momento importante do seu ministério, ele claramente definiu sua missão como a de um servo que veio "para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10.45, numa inequívoca alusão a Is 53.41,12). Novamente, já nas vésperas da paixão, distribuiu o cálice aos discípulos e o interpretou como "o meu sangue ... derramado em favor de muitos" (Mc 14.24). Pouco depois, conforme o relato de Lucas, explicitamente se identificou com o personagem de Is 53.12, ao assumir a sina deste: "importa que se cumpra em mim o que está escrito ... porque o que a mim se refere está sendo cumprido" (Lc 22.37).

A crítica tem se dividido nessa questão, com muitos estudiosos questionando a "autenticidade" destes ditos de Jesus, preferindo vê-los como interpretação posterior da comunidade. Não podemos aqui entrar a fundo no problema, mas possivelmente F. Stagg tem razão ao concluir que "provavelmente seja correto presumir que Jesus conhecia exatamente os poemas do servo, e que via neles uma descrição básica de sua função messiânica".²

2. *Teología del Nuevo Testamento*. Buenos Aires, Casa Bautista de publicaciones, 1976. p. 64.

O USO DOS CÂNTICOS NA IGREJA PRIMITIVA PARA INTERPRETAR A MISSÃO DE JESUS

De qualquer forma, após a ressurreição a identificação de Jesus com o servo se impôs no querigma apostólico. "O conceito do servo exerceu uma influência considerável sobre a teologia da igreja primitiva".³ A este respeito, J. L. Hoad escreve:

Jesus não deixou mais que algumas indicações sobre o significado da sua morte. A explicação teológica haveria de vir depois. As indicações (p. ex. os 'muitos' de Mc 10.45 e 14.24) como que dizem: 'vide Is 53, ali encontrareis a chave...' E foi exatamente isso que fez a igreja primitiva... Quando a seguir produziram uma cristologia e uma soteriologia baseada no servo (cf. At, 1 Pe e citações nos evangelhos), parece bastante claro que os cânticos do servo, de Isaias, devem ter sido proeminentes entre as Escrituras interpretadas..."⁴

Os apóstolos passaram a narrar a vida e morte de Jesus em termos de consumação da missão do servo, e é inegável que os cânticos ganham dimensão nova e iluminadora à luz do evento de Cristo.

Um estudo analítico determinará que são poucos os escritores do Novo Testamento que não fizeram uso, de uma ou outra forma, dessa identificação. E talvez os que não o fizeram seja simplesmente por não haver razão para fazê-lo dentro dos escritos que temos preservados, embora na sua pregação o pudessem ter feito. Oscar Cullmann trata o conceito do servo como chave para a cristologia do Novo Testamento: "Chegamos diretamente ao coração da cristologia do NT com o título *ebed Yahweh*, embora os estudiosos nem sempre lhe tenham dado o seu

3. MARSHALL, I. H. Servo de Deus. In: *NDITNT*. São Paulo, Vida Nova, vol. 4, p. 462.

4. Servo de Deus. In: *Novo dicionário da Bíblia*. São Paulo, Vida Nova, col. 1519.

lugar próprio.⁵

1. Os evangelhos sinóticos

Já tivemos oportunidade de ver o uso dos ditos de Jesus feito por Marcos, quando ele se identificava com o Servo (10.45; 14.24). Além disso há fortes indicações de que por trás de Mc 1.11 haja uma alusão a Is 42.1: "Eis aqui ... o meu escolhido, em quem a minha alma se compraz". Esta tradição é comum a todos os sinóticos (cf. Mt 3.17; Lc 3.22). O mesmo tema, a confirmação divina da missão de Jesus, aparece, em outro contexto, em Mc 9.7 e seus paralelos Mt 17.5; Lc 9.35. Sobre Marcos, C. Maurer chega a afirmar que "a tradição marcana foi moldada em boa parte pelo conceito do Ebed Yahweh"⁶ Com isso concorda a tradicional designação de Marcos como o "Evangelho do Servo". Mateus também faz uso considerável dessa imagem, como podemos ver pelas passagens já vistas em que ele assume uma tradição comum, bem como por uma terceira apresentação do tema em 12.18-21, onde ele faz uma citação explícita de Is 42.14, declarando o cumprimento dessa passagem no ministério público de Jesus.

2. Atos

No livro de Atos encontramos um aspecto único de nosso tema. Jesus recebe explicitamente o título de Servo (*pais*), especialmente no começo do livro (3.13,26; 4.27,30). Difícilmente não haverá aí uma reminiscência dos cânticos de Isaías. Ainda mais que em 8.26ss, na história do eunuco e de Felipe, temos uma típica demonstração da interpretação cristológica de Is 53 no cristianismo primitivo. A pergunta: "a quem se refere o profeta?" (v. 34), Felipe com toda segurança responde, nas palavras do redator, "começando por esta passagem da Escritura, anunciou-lhe a Jesus" (v. 35). Cull-

5. *The Christology of the New Testament*, p. 91 (citado da versão inglesa).

6. Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passions-bericht des Markus-Evangeliums. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n. 50, 1953, p. 1ss.

mann interpreta a cristologia de Atos como uma cristologia do servo de Javé, chegando inclusive a cunhar a expressão "paldologia" (cf. op. cit.) para esta parte do seu estudo.

3. Paulo

Nos escritos paulinos não encontramos citações definidas ou alusões explícitas à interpretação da missão de Jesus a partir da imagem do servo de Javé. Não obstante, uma análise detida de algumas passagens-chave revelará que muito provavelmente tal identificação era elemento formativo da interpretação cristológica do apóstolo. Por exemplo, temos o célebre hino cristológico de Fp 2.5-11, onde a vida de Jesus é descrita em termos de humilhação e esvaziamento, "assumindo a forma de servo" (v. 2). A palavra aqui é *doulos*, mas não podemos ser tão inflexíveis quanto à terminologia, pois há evidências no Novo Testamento de um uso intercambiável de vários termos para expressar as mesmas idéias. Outras passagens paulinas reforçam a impressão de uma inspiração na figura do servo de Javé para a descrição do evento de Cristo: em Rm 4.25 Paulo fala de Jesus, nosso Senhor, o qual "foi entregue por causa das nossas transgressões", numa provável alusão a Is 53.12. Igualmente em 2 Co 5.21, "ele o fez pecado por nós", há um eco de Is 53.6. E quais seriam as "Escrituras" de que nos fala 1 Co 15.3,4, quando interpreta a morte e ressurreição de Jesus "segundo as Escrituras"? Não poucos têm visto aqui Is 53 como pano de fundo. Também a interpretação do evento cristológico em Rm 5.12ss parece ter como pano de fundo tal passagem. É certo que a cristologia paulina enfatiza muito mais a identificação de Cristo como *kyrios*, mas isso não significa que o aspecto de Messias sofredor não seja importante para Paulo. A esse respeito, Cullmann diz: somente citações diretas estão ausentes. Em três das mais importantes passagens cristológicas de Paulo (1 Co 15.3,4; Fp 2.7; Rm 5.12ss) a *idéia* do sofrimento vicário do Servo de Deus está presente indubitavelmente" (cf. op. cit.)

4. Escritos joaninos

Discute-se a possibilidade de encontrarmos o tema do servo de Javé em João. No entanto, por trás de várias passa-

gens parece que podemos detectar a presença deste motivo. Temos, por exemplo, Jo 1.29,36, onde João Batista aponta para Jesus como o "Cordeiro de Deus". É bem provável que "o servo de Isaías 53 subjaz a forma *amnos tou theou*". Essa transição de *ebed* para *amnos* teria sido possibilitada pela ambigüidade do aramaico *talya'*, que pode tanto significar "cordeiro" como "menino", "servo" (Marschall, p. 461). Cullmann insiste em que nesta passagem a idéia original está "mais para servo do que para cordeiro pascal". Além desse texto, temos Jo 10.11,17-18, onde se está falando de Jesus como Bom Pastor. Algumas vezes aparece a idéia de um sacrifício vicário, de uma morte substitutiva que bem se ajusta ao padrão indicado em Is 53: "dá a vida pelas ovelhas"; "dou a minha vida", "espontaneamente a dou". Em Jo 12.38, num contexto que já prepara os acontecimentos da paixão, o evangelista cita expressamente Is 53.1, o que demonstra que tal texto estava em sua cabeça à medida em que ia refletindo sobre a morte de Jesus.

Finalmente, temos em Ap 5 uma passagem que para muitos é uma reminiscência do servo. O Cristo glorificado é apresentado como "um cordeiro morto (*esfagmēnon*)", o que pode muito bem aludir às vívidas imagens de Is 53.7, onde a LXX fala de *prōbaton* (depois usa *amnōs epí sfagēn*).

5. 1 Pedro

A primeira epístola de Pedro é um dos livros que mais expressamente trabalham com uma cristologia do Servo. 1 Pe 2.21-25, falando de suportar com paciência o sofrimento, aponta para Cristo como exemplo inspirador de tal atitude. E o faz citando de Is 53.5,6. Aqui já começa a aparecer outro aspecto importante da tipologia do servo, com relação à auto-identificação da comunidade de Jesus, o que analisaremos mais adiante.

6. Cristologia humilhada versus cristologia triunfante no Novo Testamento

Já ao tratarmos do uso da imagem do servo em Paulo, notamos a questão do uso bem mais freqüente da terminologia do

kyrios e é certo que depois da ressurreição a idéia do Senhor presente contribuiu para isso. Este é um problema que tem ocupado a muitos: como conciliar, na mesma comunidade apostólica, uma "cristologia humilhada", no padrão do servo, com uma "cristologia triunfante", no padrão do Senhor? Cremos que ambos os conceitos são importantes e centrais à cristologia do Novo Testamento. São como dois lados de uma mesma moeda. Talvez a chave para a compreensão da questão esteja em Mc 1. 11 e paralelos, onde temos a descrição do *bat kol*, a voz do céu, que proclama a singularidade de Jesus: "Tu és o meu Filho amado, em quem me comprazo". Aqui a missão de Jesus é interpretada em termos do Filho escolhido de Deus. Por um lado, temos aí um eco da descrição do rei (messiânico) poderoso e vitorioso do Sl 2; e, por outro, da descrição do servo sofredor de Is 42.1. O próprio fato de encontrarmos nos sinóticos, em outro contexto, uma "repetição" deste evento, poderia nos dar a chave para uma compreensão dupla de Jesus e de sua missão: no batismo (Mc 1.11) ele é o servo sofredor, que assume diante dos homens o seu destino⁷; na transfiguração, temos uma espécie de antevisão do Senhor exaltado em relação com o seu triunfo escatológico.

Na verdade, essa "dupla face" de Jesus e sua coerência dentro de um único propósito divino tem sido reconhecida na pesquisa. Cullmann afirma que Is 52.13 é um ponto extremamente importante para o contato, como a idéia cristã defende, do servo de Javé simultaneamente Filho do Homem que virá nas nuvens. Hans Walter Wolff e Gerhard von Rad enfatizam que o Deuteroisaias fala do sofrimento e morte somente a partir do ponto de vista da exaltação.

A IDENTIFICAÇÃO DA IGREJA COM O SERVO (JESUS): OS CÂNTICOS NA AUTO-IDENTIFICAÇÃO E NA PARÊNESE DA IG. PRIMITIVA

A importância dessa identificação de Jesus com o servo sofredor muito provavelmente se reflete na própria auto-identificação dos cristãos primitivos, ao entenderem-se (e a sua missão) em termos de "servos" de Deus (se realmente a questão lingüística de distinção entre "doulos" e "pais" for i-

7. Cf. a relação de "batismo" com "sofrimento" e "morte".

nexpressiva). Paulo inclusive chega a falar em "completar os sofrimentos de Cristo" como parte da sua missão (Cl 1.24). Um ponto alto nessa concepção, como já vimos, se encontra em 1 Pe, onde os servos são chamados a suportarem com paciência o seu sofrimento, "por motivo de consciência para com Deus" (1 Pe 2.19-20). O aspecto do sofrimento vicário, naturalmente não exclui-se desta perspectiva. Enfatizado é o aspecto de que parece que o sofrimento faz parte da missão histórica do povo de Deus, conforme também se vê na epístola aos Hebreus. Por isso, o autor pode falar "porquanto para isso mesmo fostes chamados" (1 Pe 2.21). Seguir o Cristo ressurreto (1.3) e glorificado (1.21) é seguir seus passos (2.21), e isso certamente envolverá disposição ao sofrimento.

Quase podemos falar, então, de uma extensão a mais na identificação do servo: Ele é: o povo judeu no cativeiro; Jesus, o Messias de Deus; o povo de Deus no Novo Testamento, que assume em seu destino e sua missão a identidade e missão do servo de Javé, conforme demonstrada de forma tão vívida na pessoa de Jesus de Nazaré.

CRISTOLOGIA DO SERVO VERSUS ECLESIOLOGIA DO SERVO NA AMÉRICA LATINA HOJE

Este último pensamento nos levou a uma compreensão eclesiológica da igreja moldada em cima da sua compreensão cristológica, sendo que assim podemos falar agora com propriedade de uma "eclesiologia do servo", tal como a vemos na auto-identificação da igreja primitiva.

Isto nos fornece uma importante chave para compreendermos a igreja na sua história, e para avaliarmos o seu grau de fidelidade a seu Senhor e à missão que lhe foi proposta. Nesse sentido, vemos muitas vezes uma igreja que (inconscientemente, esperamos) se recusa a assumir este papel, preferindo ver-se num papel de ostentação e de dominação, de riqueza e de progresso.

Num continente como é a América Latina hoje, este conceito nos dá uma chave que nos permite avaliar a posição histórica da igreja latino-americana e brasileira, e a fidelidade com que tem assumido e desempenhado a identidade e missão

que seu senhor lhe confiou. E ao fazermos isso, não podemos fugir de um reconhecimento do nosso pecado histórico, dos nossos desvios e da forma com que temos "ajeitado" o mandato do Senhor. A igreja da América Latina talvez tenha refletido pouco do Servo de Javé, pouco dessa face de Jesus, desviando-se assim em um dos pontos fundamentais na sua auto-compreensão. Vemo-la muito mais ao lado de tiranos e dominadores, ricos e poderosos, a viver e pregar um triunfante evangelho de riqueza, progresso e ascensão na escala social. Vemo-la numa atitude de quietismo ou até de cumplicidade na perseguição quando membros dela têm procurado assumir essa identidade de Servo, sujeitando-se ao sofrimento em prol da causa de gente espoliada e marginalizada, os mesmos dos quais se diz com relação ao servo, que "não os esmagará, nem apagará a sua chama" (Is 42.3). O servo é o que vem para "abrir os olhos aos cegos, para tirar da prisão o cativo e do cárcere os que jazem em trevas". O servo é o que, na sua missão, "derruba dos seus tronos os poderosos e exalta os humildes; enche de bens os famintos e despede vazios os ricos" (Lc 1. 52-3, descrevendo o que Deus fez e fará por "Israel, seu servo"). Isso não é um incitamento à violência, o que certamente não foi a atitude do servo. Mas certamente, na América Latina, não temos pecado tanto desse lado como no outro, de nos termos colocado quase sempre ao lado do poder e da dominação.

Que possamos, como igreja encarnada numa situação concreta como a da América Latina e do Brasil hoje, rever à luz da figura do Servo de Javé, a nossa auto-compreensão, a nossa compreensão das nossas posições históricas e da missão que o Servo de Deus, o Senhor da Igreja, nos confiou.

RESENHA BIBLIOGRÁFICA

A EVANGELIZAÇÃO NO BRASIL: UMA TAREFA INACABADA. São Paulo, ABU Editora, 1985. 285 p.

Trata-se antes de mais nada de um documentário, que reúne as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização, realizado de 31 de outubro a 4 de novembro de 1983, em Belo Horizonte, MG.

Inicialmente são trazidos os objetivos do Congresso, o Compromisso de Belo Horizonte, elaborado e assumido pelo Congresso, e os desafios da evangelização no Brasil. A seguir são colocados os estudos em torno das principais grandezas que ocuparam os congressistas, tais como: *a evangelização*, sua prioridade, sua linguagem, a história da evangelização no Brasil e uma visão panorâmica da igreja brasileira; *a contextualização*, que trata do homem brasileiro como alvo do amor de Deus, o significado da Reforma e a realidade do espiritismo no Brasil; *a espiritualidade*, no sentido de dar somente a Deus a glória; *a questão social*, evangelização e responsabilidade social, o desafio teológico da pobreza, experimentos de promoção social; *missão interna e externa*; desafio da evangelização do Brasil e o desafio para as igrejas brasileiras para a evangelização mundial; e *ênfases e acentos*, uma abordagem de temas específicos, onde são tratados quinze assuntos que desafiam a evangelização e a pastoral evangelizadora.

Por conseguinte, é mais que oportuno perguntar de novo:

O que foi o Congresso Brasileiro de Evangelização?

Foi em primeiro lugar um Congresso organizado por um grupo de evangelizadores brasileiros que ousou abordar o assunto a partir dos desafios da realidade brasileira e que procurou trazer brasileiros para contar de sua experiência com a evangelização no campo teológico e na prática concreta.

Foi uma oportunidade de ouvir e de conviver com os "novos protestantes": seus sonhos, muitos dos quais ainda não bem articulados, diversos ainda não completamente concebidos e elaborados... Penso que é aí mesmo que reside o valor e o significado deste evento: trata-se da voz e da mensagem de uma nova geração de evangélicos, com todo o seu fervor, coragem e também o receio da censura de suas palavras e projetos diante de organizações e instituições já petrificadas.

Os documentos deste livro retratam a parcialidade e a paixão próprias de uma geração que está se lançando num empreendimento evangelizador que só o Senhor da História saberá orientar e sustentar. Trata-se de um empreendimento comprometido com este chão, seu sofrimento, suas dores, seus clamores e também suas potencialidades.

Aqui se pretende romper o patrulhamento ideológico de instituições e mentalidades que não favorecem uma evangelização comprometida com a história sofrida deste povo brasileiro e latino-americano. A pauta do Congresso Brasileiro não foram as questiúnculas doutrinárias estêreis que tanta vergonha causaram à nossa história passada. Uma nova geração se fez ouvir com um novo louvor, um novo amor, um novo fervor evangelizador e um novo compromisso com a realidade.

Celebração profunda e compromisso sério com a realidade conviveram intensamente nestes dias. E nisto reside a semente de esperança de um novo estilo de evangelização mais corporativo e comunitário e não restrito a um enfoque meramente individualista. Foram dias de conflitos e tensões; velhas e novas propostas foram discutidas e analisadas. Caciquismo denominacional conflitava com propostas comunitárias democratizantes...

A evangelização no Brasil há muito iniciada foi analisada, reavaliada. Mas segue sendo uma tarefa inacabada...

Arzemiro Hoffmann

A FTL-B tem os seguintes objetivos:

- a) Promover a reflexão em torno do Evangelho e sua significação para o ser humano e a sociedade no Brasil. Com este fim estimulará o desenvolvimento de um pensamento evangélico atento à palavra de Deus e às perguntas que lhe propõe a vida e o mundo brasileiro. Para a reflexão, aceitar-se-á o caráter normativo da Bíblia como palavra escrita de Deus, escutando, sob a direção do Espírito Santo, a mensagem bíblica em sua relação com as relatividades da situação histórica concreta;
- b) Constituir uma plataforma de diálogo entre pensadores que confessam a Jesus Cristo com Salvador e Senhor, e que estejam dispostos a refletir à luz da Bíblia, a fim de comunicar o Evangelho em meio às culturas latino-americanas;
- c) Contribuir para a vida e missão das igrejas evangélicas no Brasil e na América Latina, sem pretender falar em nome delas, nem assumir a posição de seu porta-voz no Brasil.

A reflexão propiciada pela FTL-B compreende: teologia bíblica, ética, história e estrutura da igreja, fé e cultura, educação cristã e teológica, ministério pastoral, missão e evangelização.

Extraído do art. 4º dos estatutos da FTL-B.

* Espaços alternativos para *
* discussão teológica não se *
* recebe; se conquista. *
* LEIA, DIVULGUE E COLABORE *
* COM O BOLETIM TEOLÓGICO *

BOLETIM TEOLÓGICO 7

Fraternidade Teológica Latino-Americana
Caixa Postal 220 - 93.001 - São Leopoldo
Rio Grande do Sul - Brasil



Significado do símbolo:

Representa as necessidades do homem dentro do seu contexto final: o ramo de oliva (a paz), a balança (a justiça), os pães e peixes (o sustento diário) e o alfa e omega (a Palavra) à luz da Cruz.