

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**APLICADAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**JORGE MARTINS DE JESUS**

**A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE  
DEUS: TRÊS FASES DE TRANSIÇÃO**

**PUC-CAMPINAS**

**2016**

JORGE MARTINS DE JESUS

A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS:  
TRÊS FASES DE TRANSIÇÃO

Dissertação, apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Walter Ferreira Salles

PUC-CAMPINAS

2016

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**  
**Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**  
**Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião**

**AUTOR:** JORGE MARTINS DE JESUS

**TÍTULO:** A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS: TRÊS FASES DE TRANSIÇÃO

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente e Orientador Prof. Dr. Walter Ferreira Salles

1º Examinador Prof. Dr. Helmut Renders

2º Examinador Prof. Dr. Breno Martins Campos

Campinas, 14 de dezembro de 2016.

# Sumário

AGRADECIMENTOS .....	8
INTRODUÇÃO .....	9
CAPÍTULO I .....	15
SÍMBOLO E FUNÇÃO SOCIAL DO REINO DE DEUS: INTRODUÇÃO E ESBOÇO TEÓRICO .....	15
1.1 A FORÇA DO SÍMBOLO .....	16
1.2 A FUNÇÃO SOCIAL E O SÍMBOLO .....	19
1.3 O REINO DE DEUS, SEU SIMBOLISMO E SUA FUNÇÃO SOCIAL NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS .....	22
1.3.1 A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS NO MOVIMENTO DE JESUS .....	31
1.3.2. DA MATERIALIDADE À TRANSCENDENTALIDADE: A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO NOS CRISTIANISMOS PRIMITIVOS .....	34
CAPÍTULO II .....	39
A RESSIGNIFICAÇÃO DO SÍMBOLO REINO DE DEUS EM DUAS FASE DA HISTÓRIA.....	39
2.1 INTRODUÇÃO .....	40
2.2 IMPÉRIO DE AUGUSTO E REINO DE DEUS.....	41
2.3 REINO DE CRISTO E IMPÉRIO DE AUGUSTO: CONFRONTOS E ASSIMILAÇÕES. ....	46
2.4 REINO DE DEUS COMO IMPÉRIO ROMANO .....	51
2.5 O SÍMBOLO REINO DE DEUS DURANTE A REFORMA E NOS CONSEQUENTES PROTESTANTISMOS.....	57
CAPÍTULO III .....	70
DA EUROPA ÀS AMÉRICAS: A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS EM UMA EXPRESSÃO PROTESTANTE BRASILEIRA.....	70
3.1 INTRODUÇÃO .....	71
3.2 O SÍMBOLO REINO DE DEUS NO PROTESTANTISMO PÓS-REFORMA: RESSIGNIFICAÇÕES E DESLOCAMENTOS NA INGLATERRA .....	72
3.3 A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO NA AMÉRICA: O SONHO DA CONCRETIZAÇÃO DE UM REINO DE DEUS .....	77
3.4 A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO EM UMA EXPRESSÃO PROTESTANTE BRASILEIRA: O REINO DE DEUS COMO REVOLUÇÃO.....	84
3.5 A CONFERÊNCIA DO NORDESTE: A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS COMO UM PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO .....	88
3.6 AS IMPLICAÇÕES DA FUNÇÃO DO SÍMBOLO REINO DE DEUS PARA SOCIEDADE BRASILEIRA: AS RESOLUÇÕES DA CONFERÊNCIA DO NORDESTE .....	94
CAPÍTULO IV .....	103
A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS À VIDA EM SOCIEDADE: UMA BREVE ANÁLISE	103
4.1. A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS E SUAS POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES À VIDA EM SOCIEDADE.....	104

CONCLUSÃO .....	118
REFERÊNCIAS.....	123

# AGRADECIMENTOS

A Deus Pai, todo Poderoso, eterno e Imensurável,  
Que, por meio da Graça infinita e gratuita em seu Filho Jesus Cristo, e a ação fortalecedora do Espírito Santo, concedeu-me todas as condições espirituais e emocionais necessárias para o trajeto durante toda a pesquisa.

À Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas,  
Na pessoa do Coordenador e Professor Dr. Pe. Paulo Sergio Lopes Gonçalves, por ter acreditado na intenção e na ideia que a pesquisa projetava e por ter me acolhido juntamente com ela no seio do Programa.

À Profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva,  
Que, através do curso de metodologia com métodos próprios à Pesquisa em Ciências da Religião, forneceu todos os recursos epistemológicos e metodológicos para que o projeto da pesquisa pudesse ser solidamente estruturado.

Ao Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros,  
Que, por meio da filosofia e das teorias esboçadas por uma Teologia Política, forneceu os dados fundamentais que relacionam o tema da pesquisa nos âmbitos políticos de Estado.

À Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani,  
A qual através dos Seminários Avançados de Pesquisa forneceu ideias orientadoras que foram essenciais ao plano da pesquisa em um momento decisivo para o Projeto.

Ao Prof. Dr. Breno Martins Campos,  
Que, através do instrumental teórico-científico sobre o Fundamentalismo Religioso, forneceu toda a base teórica da pesquisa quando o tema é investigado a partir de seu aspecto fundamentalista, o que trouxe também todas as discussões relacionadas a isto.

Ao Prof. Dr. João Miguel Teixeira Godoy,  
Que, através dos estudos feitos em sala de aula sobre as questões relacionadas a Estado, Religião e Sociedade no Brasil Contemporâneo, consolidou a importância do tema ao ver que vários foram os fenômenos brasileiros messiânicos que existiram na história recente do Brasil.

Ao Prof. Dr. Glauco Barsalini,  
Cujas orientações durante Seminários Avançados de Pesquisa foram fundamentais à forma de conceituar e de medir o Fato Social e suas funções sociais.

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben,  
Cuja sabedoria, experiência e virtudes acadêmicas apenas constatam a sua imensa contribuição aos estudos da Fenomenologia e das Ciências da Religião no Brasil e exterior. Sua experiência é inspiradora a todos nós acadêmicos.

Aos Professores Dr. Renato Kirchner e Dr. Helmut Rendes,  
Que através de suas contribuições feitas por meio de seus pareceres, através do processo de qualificação da pesquisa, ajudaram a situar de forma fundamental o caminho que a pesquisa tomou após o primeiro capítulo.

Aos colegas pesquisadores de turma,  
Que nos poucos contatos que tínhamos devido à pressa e ao tempo sempre escasso sempre proporcionaram ótimos momentos, alegrias e discussões. São eles: Maiara Miguel, Saulo Silva, Carlos Eduardo Cavalcanti, Danilo Rodrigues, Diego Vasconcellos, Eduardo Simões, Robson Monteiro, Leonardo Piacente, Luis Gabriel Provinciatto e Deivison Amaral.

“Em sociedades pré-industriais a religião é uma parte da luta pela legitimação, na qual se legitima ou deslegitima a distribuição real de chances de vida. Projeta visões de uma vida desejável e estratégias para alcançar esse alvo”.

Gerd Theissen  
(1943-)

# RESUMO

JESUS, Jorge Martins de. **A Função Social do símbolo Reino de Deus: três fases de transição**. 2016. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

A presente Dissertação investiga a função social do símbolo Reino de Deus e o papel que desempenhou durante períodos específicos da história da religião cristã, bem como as formas com que foi apropriada como poder de legitimação social por diferentes grupos. Para isso, é utilizada uma metodologia que divide-se em três momentos: como forma de estratégia básica de investigação é utilizado o método qualitativo, o qual irá auxiliar na descrição do símbolo Reino de Deus, de seu significado, ressignificações e evolução que sofreu durante os períodos abordados; como método de abordagem e de coleta de dados foi escolhido o método hipotético-dedutivo, pelo qual, a partir da lacuna de conhecimento que se evidencia no problema formulado, é possível elaborar hipóteses e testá-las pelo processo de inferências dedutivas; por fim, como método de procedimento e análise dos dados é utilizado o método histórico-comparativo, o qual, ao tempo que investiga acontecimentos, circunstâncias e instituições do passado, também pode verificar similitudes e explicar divergências com outros períodos, explicando, assim, a forma com que a função social do símbolo Reino de Deus foi desenvolvida no passado e a verificação de sua influência nos períodos posteriores. Uma das hipóteses obtidas como resultado é a de que a principal função social do símbolo Reino de Deus é desempenhar um papel estruturador e organizador da vida em sociedade, através de uma simbolização discursiva e de planos de ação cujos objetivos são de criar uma sociedade ideal por meio da religião. Com isso, uma das discussões que é orientada por esse resultado diz respeito a ambiguidade na utilização do símbolo que é resultado das disputas e dos interesses de grupos, às vezes, antagônicos, que disputam a legitimidade e a manipulação do símbolo.

Palavras-chave: Símbolo. Função Social. Religião e Sociedade. Utopia. Escatologia. Cristianismo.



# ABSTRACT

JESUS, Jorge Martins. **The Social Function of the symbol Kingdom of God: three phases of transition.** 2016.128f. Dissertation (master in science of religion) Graduate Program in Religion in the strict sense, Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2016.

This Dissertation investigates the social function of the symbol of God's Kingdom and the role it played during specific periods of the history of the Christian religion, as well as the ways in which was suitable as power of social legitimacy by different groups. To achieve this, we used a methodology that is divided in three moments: as a basic strategy is research used the qualitative method, which will assist in the description of the Kingdom of God, symbol of its meaning, ressignificações and evolution that suffered during the periods covered; How to approach and method of data collection was chosen the hypothetico-deductive, through which, from the gap of knowledge that is evident in problem formulated, it is possible to develop hypotheses and test them through the process of deductive inferences; finally, as a method of procedure and data analysis is comparative-historical method, which, at the time investigating the events, circumstances and institutions of the past, can also check similarities and explain differences with other periods, explaining the way the social function of the Kingdom of God symbol was developed in the past and its influence in later periods. One of the hypotheses obtained as a result is that the main social function of the symbol of God's Kingdom play a structuring role and organizer of life in society, through a discursive and symbolizing action plan whose objectives are to create an ideal society through religion. With that, one of the arguments that is driven by this result relates to ambiguity in the use of the symbol that is the result of disputes and group interests, sometimes antagonistic, who dispute the legitimacy and the symbol manipulation.

Keywords: symbol. Social Function. Religion and society. Utopia. Eschatology. Christianity.

## INTRODUÇÃO

A presente Dissertação investiga a função social do símbolo Reino de Deus. Demonstrando que ela consiste em desempenhar um papel e um ideal de construção de mundo, tendo por princípio básico ser um elemento estruturador e organizador da vida em sociedade através de uma simbolização discursiva e de planos de ação cujos objetivos são de criar uma sociedade ideal por meio da religião. O que, conseqüentemente, torna-a objeto de legitimação por grupos que disputam o campo religioso, social e político. Resultando, assim, na ambiguidade de seu papel, o que demonstra, também, a ambiguidade do papel da própria religião. Com isso, é observado que sua possibilidade e sua viabilidade dependem condicionalmente de quem detém ou manipula as forças do símbolo, da tradição e da autoridade, religiosa ou secular, que se porta como representante de seu ideal ou significado. Toda essa dinâmica acontece, segundo o que a pesquisa constatou, de forma privilegiada sob circunstâncias de revolução. Onde sociedade e religião dinamizam a busca por uma transformação radical de uma determinada realidade social, política ou religiosa.

Nessa experiência de troca entre sociedade e religião, a sociedade ideal supõe uma religião. É idealizada, portanto, uma sociedade perfeita. Onde justiça e verdade, por exemplo, seriam soberanas, e onde o mal sob todas as suas formas seria extirpado para o bem de valores como justiça, fraternidade e igualdade. Resulta, com isso, que as forças religiosas em movimento em uma sociedade são intrinsecamente forças humanas e morais. Pelas quais, em situações históricas onde irrompem uma revolução, é fornecido o sentido religioso na construção de uma nova realidade. Por isso, nas palavras de Ernst Bloch, em todo acontecimento histórico de uma revolução tem que ser levada em conta o conteúdo cultural-religioso da sociedade em que se dá o processo revolucionário. Portanto, não basta diante dessas situações apenas situá-las em suas condições puramente econômicas ou simplesmente políticas, mas, antes, também entendê-las a partir da matriz religiosa em que tais transformações foram idealizadas.

A função social do símbolo Reino de Deus consistiu, em determinados períodos revolucionários históricos, um elemento fundamental para a criação, o

desenvolvimento ou a recuperação do ideal de sociedade sob os aspectos de igualdade, fraternidade e justiça. Ela determinou o objetivo de transformação da sociedade toda pelo Movimento de Jesus, e até mesmo a transformação do mundo todo, através da luta pela distribuição de oportunidades e chances de vida, originariamente nas sociedades agrárias da Palestina na época. Através dela, também pode-se explicar as condições e as causas de um acontecimento histórico como a violência das guerras camponesas na Alemanha durante a Reforma. Onde, segundo Ernst Bloch, se desejou uma sociedade em que o Homem não fosse o lobo do homem e que o Império fosse ele somente fraternal. De forma análoga, também animou a luta de grupos cristãos por transformações sociais no Brasil no período revolucionário que antecedeu e enfrentou o golpe militar na década de sessenta.

Por estes exemplos, também se supõe a hipótese de que a função social do símbolo Reino de Deus também orientou, de forma implícita ou não, os ideais de sociedade construídos ao longo da história das sociedades ocidentais. De forma que na história do desenvolvimento dessas sociedades sempre teve em seu núcleo um impulso religioso, organizado por uma escatologia, em que se idealizou, através da esperança, uma sociedade melhor. Segundo Karl Löwith, na história universal, interpretada pela filosofia da história, pode ser visto em seu núcleo um princípio pelo qual os acontecimentos e sucessões históricas se unificam e se dirigem para um sentido final. Mostrando, com isso, que na história dessas sociedades se sobressai um conteúdo teológico da história como uma história de realização e salvação. Nesse sentido, ele demonstra que a história ocidental se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização final e termina com a secularização do seu esquema escatológico.

Nesse processo, a importância da função social do símbolo Reino de Deus consiste na formação de um horizonte temporal em que, através da esperança e de construções ideais de sociedade, um outro mundo pode ser possível, portanto, desejável. Em termos de cristianismo, Walter Rauschenbush, na elaboração do seu Evangelho Social, disse que Reino de Deus é o ideal social de uma cristandade, pelo qual, deve-se dar atenção às situações presentes da vida do povo, principalmente, aos desamparados. Além disso, para ele, esse ideal exigia indistintamente que os homens no poder deveriam abandonar suas práticas extorsivas e o mau uso de suas prerrogativas. Seu plano inspirava-se nos profetas

do Antigo Testamento. Os quais, segundo ele, tinham como ideal religioso e político, por exemplo, a aspiração da emancipação da tirania estrangeira, por paz e ordem no país, de governantes justos, da fertilidade do solo e da prosperidade para todos, ou seja, uma aspiração própria da utopia social de uma nação agrária.

Tal utopia situa-se invariavelmente nas relações de conflito entre Estado e sociedade. Quando as políticas e formas de governos dos soberanos fazem com que se perca qualquer esperança no mundo ou na sociedade em que se vive, gesta-se, então, a busca por um outro mundo, idealizando-se, assim, uma sociedade melhor. Nessa busca, as religiões, primeiramente israelita, depois, a cristã, articularam-se no curso da história em propor ou prover à sociedade desencantada um lugar ideal, maravilhoso, próspero, justo, sem dores, sem perdas, fraterno e, quiçá, onde nem mesmo a morte existiria. Contudo, a utopia não é somente trabalho da religião, pode ser também desejo essencialmente social ou crítica política. Thomas More, grande escritor renascentista, demonstrou isso em seu livro intitulado Utopia, fazendo uma crítica à Inglaterra, França e outros estados europeus do início do século XVI. Na ilha Utopia, de More, pessoas viviam sem se preocupar com ouro, pérolas e poder. Apenas viviam de acordo com a natureza. Os utopienses, um paralelo com os povos “selvagens” na narrativa de More, viviam melhor do que os habitantes da outra ilha, os cristãos da Inglaterra. Pois, os primeiros foram capazes de construir instituições que mereciam respeito e admiração, enquanto os segundos não conseguiam colocar em prática as virtudes consagradas por sua religião, destruindo-se, com isso, uns aos outros.

Diante da realidade religiosa e social que perpassa conflitos entre Estado e sociedade, como os que demandam uma utopia, a presente pesquisa deteve-se em analisar a função social do símbolo Reino de Deus em três períodos históricos delimitados e considerados fundamentais às sociedades ocidentais, e que configuraram importantes fases de transição dessas sociedades, caracterizadas por grandes transformações políticas, sociais e, principalmente, religiosas.

A primeira fase é situada historicamente a partir do Movimento de Jesus, isto é, a partir dos primórdios dentro do judaísmo que formaram historicamente o primeiro círculo de seguidores de Jesus. Um Movimento que também pode ser situado geograficamente como fenômeno religioso próprio das regiões da Palestina e da Síria, entres os anos 30 e 70 d.C., e caracterizado como um movimento de renovação religiosa no âmbito intrajudaico daquele período. Além disso, na

Palestina daquele tempo iniciava-se uma profunda distinção entre religião e Estado, sendo a religião institucionalizada no templo e o Estado na administração romana do país. O que potencializava a situação de conflito entre a religião judaica, representante de uma cultura autóctone, e a cultura estrangeira imperial romana, representante de um ethos colonizador. Também são verificadas nessa fase as ressignificações que a função social do símbolo Reino de Deus sofreu durante o primeiro século até o século IV d.C.

Na segunda fase é verificada o papel que a função social do símbolo Reino de Deus desempenhou no período da Reforma Protestante e como ela foi utilizada por diferentes grupos que deram a ela novos significados. No século XVI, os movimentos de protesto e de revolta assumiam necessariamente a forma religiosa, extraindo muita da força do descontentamento espiritual das camadas da população, sobretudo, camponesas, as quais eram as principais vítimas da pressão econômica ocasionada pela miséria quase endêmica da sociedade. Neste contexto, a Reforma foi uma revolução religiosa e social. Contudo, não fortalecida e animada pela função social do símbolo Reino de Deus, antes, pode ser visto o deslocamento com que a Reforma Protestante conduziu tal função.

Por último, é verificado a função do símbolo em uma experiência brasileira de revolução social durante a década de sessenta. Para isso é verificado a função do símbolo na experiência religiosa da Confederação Evangélica do Brasil. A origem da Confederação Evangélica do Brasil (daqui em diante CEB) remonta a luta que deu-se no seio de algumas igrejas protestantes brasileiras por uma prática de missão e evangelização que considerasse o evangelho não apenas como teoria e prática conversionista, porém, como chave de leitura, compreensão e de transformações sociais. As igrejas que constituíam a base da CEB foram a Igreja Congregacional, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente, Igreja Episcopal, Igreja Metodista e Igreja Luterana. A partir do Setor de Responsabilidade Social da Igreja e do Departamento de Estudos da CEB, vários seminários, conferências e movimentos foram articulados para a efetiva mudança na forma de ser igreja e cristão na sociedade. O trabalho de maior destaque foi a realização da Conferência do Nordeste, intitulada “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, em 1962, na qual a função social do símbolo Reino de Deus adquiriu plena importância.

Em todas essas fases, contudo, é verificada a ambiguidade com que foi utilizada a função social do símbolo Reino de Deus, servindo como força religiosa a propósitos distintos. Tudo depende daqueles que detinham sua forma simbólica-discursiva. Segundo Rubem Alves, foram os profetas da religião israelita que primeiro protagonizaram essa ambivalência da religião. Ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam seus símbolos sagrados. Ela pode ser usada para iluminar, como para cegar, para fazer crescer, como para diminuir, para encorajar, como para paralisar, para libertar, como também para escravizar, para deixar livre, como também para exercer controle. O que faz concluir que as religiões sempre constituíram eixos orientadores de sentido para a vida humana em seus vários âmbitos da existência.

Nesta investigação, o referencial teórico utilizado para a pesquisa divide-se em dois eixos: primeiro, uma sociologia do Movimento de Jesus, a qual fornecerá as bases teóricas e metodológicas do conceito de Reino de Deus e de seu projeto revolucionário de sociedade; segundo, uma teoria de análise funcional da sociedade a partir de suas estruturas organizacionais, onde busca-se, através de fatos sociais, medir suas respectivas funções. Esse referencial teórico fornecerá uma interpretação do símbolo em sua gênese histórica no cristianismo e também fundamentará uma comparação histórica do *dever* do símbolo Reino de Deus nas três fases estudadas. Para isso, como método de aproximação e de abordagem utiliza-se o método qualitativo, o qual possibilita a descrição do símbolo Reino de Deus compreendendo o seu significado, suas ressignificações e a evolução que sofreu durante os períodos abordados. Para a coleta de dados será utilizado o método bibliográfico. Como método de procedimento e análise dos dados propõe-se um método histórico-comparativo, pelo qual ao mesmo tempo que investiga acontecimentos, processos e instituições do passado, para verificar sua influência hoje, também pode verificar similitudes e explicar divergências, colaborando, assim, para uma compreensão do fenômeno pesquisado.

Como resultado espera-se possibilitar uma análise do símbolo Reino de Deus e de sua função social, isto é, uma análise de qual o papel ou de quais os papéis que o símbolo pode desempenhar na sociedade sob determinadas circunstâncias e a partir de determinado grupo religioso que o legitima. Espera-se compreender, assim, como a vivência do símbolo a partir da ideia de Reino de Deus relaciona-se de forma concreta com a sociedade e qual o resultado desta relação

no âmbito sociorreligioso. Neste aspecto, pretende-se avaliar o papel que o símbolo pode desempenhar hoje na sociedade brasileira, a partir de um exemplo histórico delimitado, como é o caso da CEB. O plano para tal trabalho está dividido em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, depois de conceituadas as expressões como símbolo e função social, é identificada uma dinâmica que poder ser descrita por um movimento de presença – perda – presença da função social do símbolo Reino de Deus ao longo da história da Igreja: na época do Movimento de Jesus, a função do símbolo é evidente; a partir do século II a função é ressignificada pelo cristianismo helenista. No capítulo dois, é verificado que entre os séculos III e IV a função social do símbolo é totalmente assimilada e deslocada pelo Império Romano. No capítulo três, é visto que durante a Reforma o símbolo sobre uma espiritualização de sua ação proativa a partir do protestantismo oficial; enquanto que os movimentos de reforma radical ainda conduzem sua força de transformação concreta da sociedade. Entretanto é verificado que a partir dos séculos XVII e XVIII há uma redescoberta do símbolo na Inglaterra, em circunstâncias que antecedem e permeiam a Revolução Inglesa, chegando depois nas novas colônias que futuramente formariam os Estados Unidos da América. Culminando, em chão brasileiro, em algumas afirmações protestantes, sobretudo, nas afirmações da CEB. No quarto capítulo, são verificados de forma específica os resultados obtidos através da análise dos papéis desempenhados a partir da função social do símbolo Reino de Deus. Buscando-se entender como a vivência do símbolo Reino de Deus pode relacionar-se de forma concreta em sociedade.

# **CAPÍTULO I**

## **SÍMBOLO E FUNÇÃO SOCIAL DO REINO DE DEUS: INTRODUÇÃO E ESBOÇO TEÓRICO**



## 1.1 A FORÇA DO SÍMBOLO

Pode ser dito, com considerável segurança, que o símbolo insere-se na experiência humana em toda sua experiência comunicativa. É algo fundante a esta e, portanto, intrínseco ao ser humano. O termo símbolo pode ser definido como recurso linguístico que comunica ou remete a um objeto, a uma experiência, a uma pessoa ou a uma fala, principalmente, quando se refere a uma realidade além da qual se dá o objeto em si. Seu etmo grego é formado pela junção da preposição *sym* (com), um conectivo de adição, e o verbo *bállo*, o qual, dos diversos significados que possuía no grego Koiné, carregava sempre a ideia de lançar a, arremessar. Assim, formava-se então a palavra *symballo*, a qual expressava o significado básico de: colocar junto, ajuntar, aproximar uma parte a outra ou lançar além.

A partir desta definição, o símbolo pode ser entendido como um elemento comunicativo constituído em duas partes: uma parte que está sempre presente e uma parte que está invariavelmente ausente. Isto implica dizer que o símbolo sempre transpassa uma realidade objetiva ou uma experiência empírica. Aliás, a antropologia filosófica propôs que não podemos conhecer nada da realidade que nos rodeia senão pela mediação do símbolo. Ernst Cassirer, defendeu que a principal característica do ser humano, em comparação a toda espécie restante, como a dos animais, por exemplo, é exatamente o seu sistema simbólico. Ele explica que tanto o homem como os animais possuem dois sistemas com os quais são capazes de conhecer e reagir à realidade: o sistema receptor e o sistema de reação. Pelo primeiro, uma espécie biológica recebe os estímulos externos; pelo segundo, é capaz de responder a esses estímulos. No entanto, o homem, diz Cassirer, desenvolveu um novo método durante sua adaptação ao meio: “Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como sistema simbólico” (CASSIRER, 1977, p.49).

A partir dessa afirmação pode ser dito que o homem não percebe e nem reage direta e imediatamente a uma realidade; antes, sua percepção e reação à realidade são necessariamente mediadas por um lento e complicado processo de pensamento, que é a decodificação do símbolo. Segundo Cassirer, o homem

envolveu-se tanto em linguagem e atividade simbólicas durante sua jornada que, ao invés de viver uma realidade imediata, caso fosse possível, vive antes no meio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e decepções, em seus sonhos e fantasias. “O que perturba e alarma o homem, disse Epiteto, não são as coisas, são suas opiniões e fantasias a respeito das coisas” (CASSIRER, 1977, p. 50). Assim, o ser humano é intrinsecamente um ser simbólico. Pois, vive em um universo simbólico e deste universo depreende toda sua comunicação, linguagens, gestos e experiência.

Parte dessa compreensão, deve-se à escola de pensamento pós-estruturalista, pela qual o símbolo pôde ultrapassar o cerco imposto pelo estruturalismo e alçar voo a diferentes significados, tanto no âmbito da religião como da filosofia em geral. A análise estrutural, fundada por Ferdinand de Saussure (1857-1913), constitui-se como método hermenêutico e linguístico para apreender a lógica existente em uma estrutura invariável e específica a cada signo. Com isso, essa hermenêutica estruturalista implicava assumir diante de qualquer signo ou palavra um ponto de vista absoluto, sem ressalvas e concluído. O mito, por exemplo, não representaria mais nada além de seu enunciado. O significado do símbolo estava ali, de forma imediata aos olhos de quem o observasse. Assim, entender a linguagem simbólica como a mítica era questão somente de decifrar sua estrutura linguística imediata entre significante e significado.

O pós-estruturalismo reverteu essa análise. Pode ser dito que a escola de pensamento pós-estruturalista separou o significante do significado. Com isso, o significado não está mais presente imediatamente diante de um determinado signo, antes, faz agora parte de uma cadeia de significados que não pode ser mais fixa e invariável a ele. Jacques Derrida (1930-2004), foi um dos grandes nomes que contribuiu com a escola pós-estruturalista. Essa escola de pensamento forneceu bases para que a religião também inferisse significados mais amplos ao símbolo. Mircea Eliade é um dos grandes nomes deste início. Através de seus estudos, Mircea Eliade lançou as bases pelas quais outros depois dele nas Ciências da Religião entenderam o símbolo como trans-significação da realidade. Disse ele: “Com efeito, as imagens e os símbolos constituem, para o homem moderno, outras tantas aberturas sobre um mundo de significações infinitamente mais vasto do que aquele onde vive” (ELIADE, 1979, p. 8).

Nesse sentido, para a religião o símbolo constitui-se como uma das linguagens por excelência do mistério religioso, linguagem que trans-significa à realidade aquilo que a transcende. Ou seja, é uma linguagem que ultrapassa a realidade presente e lança seu significado para além. Por isso, como afirma Croatto (2001, p. 87), o símbolo pode ser descrito como remissivo, isto é, o símbolo envia para outra realidade que é a que importa existencialmente ao sujeito religioso. Assim, é pela participação no símbolo que o sagrado se autentica, que o mistério se revela ou que o transcendente se torna realidade à comunidade ou indivíduo que o experimenta. As religiões, através da linguagem simbólica, comunicam assim sua consciência do sagrado, solidarizando o sujeito religioso com o *ethos* daquilo que lhe é mistério. Como a experiência da realidade transcendente é o núcleo do fato religioso, “o símbolo é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais” (CROATTO, 2001, p. 81).

Contudo, os objetos, as falas, os discursos ou as experiências na religião não são simbólicas em si mesmas. Elas são, antes, constituídas simbolicamente por algum tipo de experiência humana. Essas experiências tentam retratar através do símbolo uma determinada realidade. Assim, como disse Eliade, o símbolo não é algo irreal, mas perpassa e descreve algo da realidade que escapa à realidade dos sentidos e da racionalização. É, portanto, constituinte também da psique. Com isso, diz ele, “As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1979, p. 13).

O símbolo religioso também é eminentemente relacional. Através dele, o *homo religiosus* solidariza-se (ou não) com o cosmos, com os outros seres humanos e, especialmente, com o Mistério. Com isso, o símbolo pode ser considerado um gerador de vínculo entre os seres humanos” (CROATTO, 2001, p. 113). O que culmina na experiência de que, como linguagem e comunicação que é, o símbolo tem uma função social. Possivelmente, a partir desta função, o símbolo Reino de Deus assumiu profunda importância e de grandes proporções ao longo de sua história. Não somente no âmbito religioso judaico-cristão, mas, também, como inspiração política, social e econômica ao longo da história das sociedades no ocidente.

## 1.2 A FUNÇÃO SOCIAL E O SÍMBOLO

Função social foi o termo utilizado pelo sociólogo Émile Durkheim em suas Regras do Método Sociológico para explicar um fenômeno social a partir do papel que este fenômeno desempenha e a função que cumpre no organismo social que o desenvolve. Para isso, diz ele: “quando se procura explicar um fenômeno social, é preciso pesquisar separadamente a causa eficiente que o produz e a função que ele cumpre” (DURKHEIM, 2007, p. 97). Segundo Durkheim, a função social irá determinar se há correspondência entre um fato social considerado e as necessidades gerais do organismo social onde se produziu este fato. Além disso, deve também dizer em que consiste essa correspondência, sem se preocupar em saber se ela foi intencional ou não. Com isso, a função social de um determinado fenômeno deve determinar qual é o papel desempenhado pelo fato social produzido pelo fenômeno em questão. Fundamental para isso é a observação da seguinte regra: “*A função de um fato social deve sempre ser buscada na relação que ele mantém com algum fim social*” (DURKHEIM, 2007, p. 112 (*grifo do autor*)). Assim, um elemento decisivo para buscar tal relação é o chamado fato social.

Um fato social a partir da análise sociológica durkheimiana corresponde a um fenômeno coletivo da vida social que é desenvolvido a partir de uma pressão que a própria sociedade exerce sobre cada indivíduo. Essa pressão que a sociedade exerce, e que de certa forma sobre ela também é exercida, advém de regras, normas ou deveres que estão definidos fora de qualquer meio de ação do indivíduo, pois, está presente na cultura, no direito jurídico da sociedade ou nos seus costumes. “[...] pois não fui eu quem as fiz, mas recebi por educação. [...] Do mesmo modo, as crenças e as práticas de sua vida religiosa, o fiel as encontra inteiramente prontas ao nascer” (DURKHEIM, 2007, p. 2). Portanto, um fato social representa um fenômeno social presente em uma sociedade como parte integrante de sua vida e de suas relações sociais. Que é previamente estabelecido e cuja característica marcante é a sua onipresença no âmbito da vida social. Esse fenômeno pode ser descrito como maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais, contudo, de exercerem pressão sobre elas.

As formas de conduta ou de pensamento representadas pelo fato social não são apenas exteriores ao indivíduo, também são dotadas de uma força imperativa e até coercitiva sobre ele. São maneiras de agir que se impõem a ele, quer ele queira, quer não. Por exemplo, poderia ser o caso de uma pessoa em nossa sociedade brasileira que gostaria de praticar o casamento poligâmico. Entretanto, a educação que essa pessoa recebeu desde sua idade infantil por todos os sistemas educacionais e de aprendizagem, como também fora destes, como o apoio, o assentimento e a reprodução que outras instituições como a religião, o trabalho e a família deram a ela, farão com que sua conduta e pensamento para essa questão seja apenas o casamento monogâmico. Isso está bem patente socialmente e é imposto a ela. Caberia a essa pessoa tão somente participar deste movimento sociocultural, do contrário, sofreria sanções: “Que um indivíduo tente se opor a uma dessas manifestações coletivas: os sentimentos que ele nega se voltarão contra ele” (DURKHEIM, 2007, p. 5).

Com isso, o fato social se coloca à sociedade como manifestação de suas regras, valores, normas e condutas contidas nos vários fatos sociais que compõem a vida social ampla, ou seja, de toda a coletividade; e também sobre a vida individual de cada um de seus membros. Caberá, portanto, a análise feita através da função social determinar a utilidade ou o objetivo de determinado fato social, qual a sua correspondência e qual o seu papel na vida da sociedade. Além disso, fato e função social ocorrem como forças relacionais de poder e de disputas no que Bourdieu denominou de campo social. Neste campo, segundo Bourdieu, o símbolo constitui-se como um poder de construção da realidade pelo qual é possível conhecer e construir o conhecimento imediato do mundo. Esse poder, segundo ele, é a força motriz de um campo social pelo qual se resiste e se disputa pelas diversas formas de capital, um poder que ao mesmo tempo que é onipresente, também é desconhecido; contudo, é potencialmente eficaz sobre aqueles que o reconhecem ou não. No primeiro capítulo de sua obra *O Poder Simbólico*, Bourdieu diz:

Em um campo social, onde se estabelece o campo de forças relacionais e disputas *dos e pelos* diversos capitais, o poder está por toda parte e em parte alguma e, portanto, é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade

daqueles que não querem saber que Ihe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (BOURDIEU, 1989, p. 7-8).

Neste processo de acontecimentos da vida social é importante frisar a importância do fenômeno religioso como um fenômeno originariamente social. Segundo a análise feita por Durkheim sobre *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a religião precede todas as organizações da sociedade, até mesmo a ciência e as outras formas modernas de pensamento. É através da religião que historicamente se têm os primeiros sistemas de representação do mundo, como as categorias sobre as noções de tempo, espaço, gênero, espécie, causa, substância e personalidade. Sobre esse aspecto diz ele: “Sabe-se desde muito tempo que os primeiros sistemas de representações que o homem fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não existe religião que não seja uma cosmologia” (DURKHEIM, 1983, 211)<sup>1</sup>

A religião tem, portanto, um papel crucial na formação e no desenvolvimento da sociedade. Através deste papel desempenhado pela religião houve também a importância definitiva do papel simbólico na sociedade. Isso implica dizer que “se a sociedade é a religião transfigurada, isso significa que a vida social é uma realidade essencialmente simbólica, sendo composta por elementos morais, ideais e culturais” (SELL, 2012, p. 97). Assim, pode ser dito que a vida social acontece mediante a um vasto simbolismo. O símbolo é o elemento central da religião enquanto representação cultural para constituir os laços sociais. Com isso, constitui-se, também, em um fator de coesão social. Através do qual indivíduos e grupos dispersos na sociedade podem ser unificados em um mesmo organismo social e a ele ser solidário ou não.

A partir desse arcabouço teórico pôde ser visto que o símbolo não é apenas um instrumento linguístico-comunicacional como o estruturalismo grosso modo o descreveu. Antes, é por excelência um instrumento de integração social. Além de prover conhecimento e comunicação, o símbolo também organiza e reproduz a

---

<sup>1</sup> O termo cosmologia é utilizado por Durkheim como significado dos primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio através da religião. Assim, uma cosmologia representa os primeiros sistemas em que o conhecimento foi elaborado formando as primeiras categorias do entendimento humano, como as noções de tempo, de espaço, de gênero, de número e de causas. Todas essas noções essenciais do juízo e do intelecto são para Durkheim de origem essencialmente religiosa. Foram vistas primeiramente nos cultos, nos ritos e nos sistemas religiosos mais primitivos (DURKHEIM, 1996, XV-XVI).

ordem social, a partir da relação que ele mantém entre seus diversos fatos sociais e suas funções dentro de cada sociedade.

Caberá a partir de agora descrever qual a relação entre Reino de Deus como símbolo e qual o papel desempenhado por sua função social a partir de uma determinada comunidade religiosa em sua interface com a sociedade. Essa relação será estabelecida com base no estrato social de algumas das comunidades cristãs do primeiro século, perfazendo precisamente três momentos: no primeiro momento será verificada a triangulação Reino de Deus, símbolo e função social em uma das primeiras comunidades cristãs reconhecidas e identificadas como Movimento de Jesus; no segundo momento, a análise se estenderá à comunidade de discípulos desenvolvida a partir da segunda metade do primeiro século dentro da palestina, conhecida como o judeu-cristianismo; e no terceiro momento será vista a mesma triangulação na comunidade cristã à qual o apóstolo Paulo remete algumas de suas orientações – o cristianismo helenista.

### **1.3 O REINO DE DEUS, SEU SIMBOLISMO E SUA FUNÇÃO SOCIAL NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS**

Como meio para obter uma ideia mais próxima e clara possível dos acontecimentos em torno do que o próprio Jesus e seu grupo entendiam como Reino de Deus, será utilizada uma sociologia do Movimento de Jesus a partir do trabalho realizado por Gerd Theissen (2008), intitulado: “*O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*”. Segue-se adiante uma introdução básica à natureza da obra, seu campo de estudos, sua metodologia e seus objetivos com o fim de introduzir os leitores e leitoras ao possível mundo social do Reino de Deus no Movimento de Jesus. Esse trabalho começa com o interesse e os estudos dirigidos à história social dos escritos bíblicos.

Uma história social dos escritos bíblicos situa-se dentro da trajetória da exegese histórico-social bíblica. Essa trajetória sugere uma divisão em quatro linhas de pesquisa: história sociodescritiva, socioquerigmática, sociocientífica e materialista. A linha de pesquisa adotada por Theissen pertence à linha sociocientífica e que abrange, também, a antropologia cultural. Seu objeto inicial de

pesquisa é o radicalismo itinerante praticado por líderes carismáticos durante o nascimento do cristianismo primitivo.

Além da sociologia científica como instrumental teórico, epistemológico e metodológico de investigação sobre as diversas camadas de estudos sedimentadas sobre o cristianismo primitivo, a história territorial, a cartografia e a arqueologia também têm desempenhado papel fundamental na análise do Movimento de Jesus. Através destas ciências podemos hoje, diz Theissen, opinar de forma mais segura sobre a região originária do Movimento de Jesus, distinguir as diversas regiões e vincular a cada região o pensamento helenista, filosófico ou religioso que a influenciou. Importância também deve ser concedida à Antropologia Cultural da Antiguidade, que aplicada ao cristianismo primitivo trouxe sensibilidade para antigos valores e normas gerais que são diferentes das conhecidas no mundo moderno. Foi justamente ela, diz Theissen, “que deu nível programático ao trabalho com modelos das modernas ciências sociais” (2008, p. 40). Através dela são testados modernos modelos de formação de grupos, formas de recrutamento, tipos de liderança sobre massas e outros diversos modelos de sistemas e de atitudes comportamentais para, então, analisar a fundo movimentos de renovação religiosa como o Movimento de Jesus.

Fundamental à compreensão de uma investigação como esta é compreender o que é designado Movimento de Jesus. Esta é a identificação sociorreligiosa dos primórdios dentro do judaísmo que formaram historicamente o primeiro círculo de seguidores de Jesus. E é o que alguns pesquisadores também identificam como protocristianismo<sup>2</sup>. Além disso, o movimento de Jesus historicamente distingue-se do posterior cristianismo primitivo. Este último pode ser considerado um fenômeno notadamente desenvolvido a partir do último terço do primeiro século, fora da palestina, consolidado como organização e que, até mesmo, sob certos aspectos, refreou o caráter carismático do Movimento de Jesus (Theissen, 2008, p. 14). A partir disso, o Movimento de Jesus pode ser caracterizado geograficamente como fenômeno religioso próprio das regiões da

---

<sup>2</sup> O conceito de protocristianismo é o conceito utilizado por pesquisadores como Ekkehard e Wolfgang Stegemann. Segundo estes pesquisadores o termo refere-se a diversos fenômenos do seguimento de Jesus que geográfica e temporalmente cobrem um período que compreende a protocomunidade de Jerusalém, as comunidades da Judeia – assim chamadas por Paulo – e as comunidades messiânicas na terra de Israel no período após a destruição do segundo templo. Para ter mais detalhes ver a introdução que eles apresentam ao tema. (STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 13-16).



Palestina e da Síria, e limitando-se como um movimento de renovação religiosa apenas no âmbito intrajudaico. Ainda Segundo Theissen, o termo Movimento pode ser aplicado ao primeiro círculo de seguidores diretos de Jesus porque socialmente estrutura-se como uma tentativa coletiva de alcançar um objetivo comum através de ações coletivas e populares fora das instituições estabelecidas. Pode-se concluir que “o movimento de Jesus é, portanto, um movimento intrajudaico de renovação desencadeado por Jesus no âmbito sírio-palestino, que floresceu entre 30 e 70 d.C.” (THEISSEN, 2008, p. 15).

Além disso, a possibilidade de uma sociologia do movimento de Jesus depende do uso de fontes e das afirmações sociologicamente relevantes nelas contidas. Nisto, dois desafios logo se apresentam: 1) o material das fontes do cristianismo primitivo que descrevem o movimento de Jesus é esparso e esquivo; 2) essas fontes não objetivavam em sua composição original comunicar realidades sociológicas. Com isso, “Todos os dados sociológicos têm de ser penosamente desvendados” (THEISSEN, 2008, p. 24). Para isso, três métodos serviram como matriz metodológica a essa tarefa: métodos de inferência construtivos, métodos de inferência analíticos e métodos de inferência comparativos. Através do método de inferência construtivo, todas as declarações de teor sociológico que fornecem dados prosopográficos sobre origem, propriedade e condição social de indivíduos, ou dados sociográficos sobre programas, formas organizadas e modos de comportamento de grupos inteiros são apreciados de forma crítica.

Pelo método de inferência analítico os textos que implicitamente lançam luz sobre dados sociológicos são examinados. Textos contendo normas e regras, assim como declarações sobre episódios isolados e conflitos entre grupos, bem como a linguagem e formas literárias contidas nesses textos “permitem depreender um certo mundo social” (THEISSEN, 2008, p. 26). E, finalmente, pelo método de inferência comparativo é possível a comparação do movimento de Jesus com outros movimentos análogos; seja no contexto daquela época, seja em outras culturas. Gerd Theissen dedica atenção especial aos movimentos de renovação intrajudaicos paralelos ao movimento de Jesus, realizando uma comparação intercultural com movimentos milenaristas de outras culturas. E em todos os três métodos, os textos produzidos pelo cristianismo primitivo são de vital importância para a análise. Como diz Theissen, textos são resultados do agir humano, razão pela qual também devem ser compreendidos no contexto do agir e do sofrer das

pessoas. “São janelas pelas quais pode-se ver o cenário vivencial que deu vida àquele texto” (THEISSEN, 2008, p. 28).

Feita esta introdução à teoria, método e epistemologia de uma sociologia do movimento de Jesus, cabe, portanto, dar início à investigação da função social do Reino de Deus a partir do movimento de Jesus no século I. Como ponto de partida, é importante frisar que as funções sociais na religião são necessárias e importantes à sua manutenção, legitimação e integração no mundo. Os sujeitos religiosos de uma dada religião não esperam agora, como também já não esperavam na palestina do século I, somente serem livres de uma condenação eterna, de terem consolo na solidão ou de meios contingentes aos flagelos existenciais. Eles querem também agora, como no passado, poderem assumir uma postura social diante da existência. Querem que a religião também forneça “justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes” (BOURDIEU, 1974, p. 48).

Essa afirmação enquadra-se consideravelmente à experiência das primeiras comunidades cristãs no primeiro século. Segundo a análise feita por Theissen, o Movimento de Jesus surgiu de uma crise da sociedade judaico-palestina devido a transformações e tensões sociais ocasionadas como reação à contracultura helenista. Ao contrário de outros movimentos de resistência da época, o movimento de Jesus reagiu a essa crise com ações revolucionárias no âmbito dos valores morais, éticos e sociais; e não no âmbito do poder e da violência, como faziam os movimentos de banditismo social<sup>3</sup>. Com essa atitude, o Movimento “Contrapôs à realidade de fato sua visão do reino de Deus, e à luta pelo poder suas estratégias não-violentas” (THEISSEN, 2008, p. 351), resultando assim em uma revolução de valores e não de poder.

Para realizar essa revolução o Movimento de Jesus utilizou de forma concomitante a ela uma estratégia de revolução carismática. Theissen explica que

---

<sup>3</sup> Segundo Eric Hobsbawm o termo *banditismo social* refere-se a um fenômeno social originário de sociedades baseadas na agricultura e de economias pastoris, nas quais, há uma enorme quantidade de camponeses e trabalhadores sem terras sendo governados, oprimidos ou explorados por representantes de outra classe social. Esse banditismo manifesta-se basicamente de três maneiras: através do ladrão nobre, pelas unidades de resistência na forma de guerrilha e pelo vingador que procura espalhar o terror (HOBBSAWN, 1976, p. 13). Para uma análise do conceito de banditismo social aplicado aos estudos acerca do Jesus histórico e de seu movimento, ver o cap. 9, *Bandido e Messias*, de Dominic Crossan (1994, p. 203-259); há também uma análise sobre *Bandidos, Profetas e Messias* de Richard A. Horsley e J. S. Hanson, (1995).

Carisma “é o dom de exercer autoridade sem se apoiar em instituições e papéis preestabelecidos” (2008, p. 45). Ele chega a essa conclusão a partir da sociologia da religião de Max Weber. Segundo o sociólogo, Carisma designa “a qualidade de uma personalidade considerada fora do cotidiano, em razão da qual é avaliada como dotada de forças ou qualidades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou pelo menos extracotidianas” (THEISSEN, 2008, p. 45). Ainda segundo Weber, Jesus é um dos modelos ideais de Carisma<sup>4</sup>.

É importante saber que com frequência os carismáticos rompiam com as expectativas de papéis que lhes eram impostos, entrando, assim, em conflito direto com as instituições que tinham por função regulamentar comportamentos e distribuir posições na época, como, por exemplo, a religião. Os carismáticos faziam isso contrapondo como inabaláveis suas convicções aos valores vigentes, abalando, então, a legitimidade destes últimos. Essa contraposição de valores foi estrategicamente vivenciada pelo Movimento de Jesus. Por exemplo, os textos judaicos da tradição judaica pós-exílica e helenista convergiam em grande parte em demonstrar que o reinado de Deus seria manifesto quando imposto pela vitória sobre os inimigos de Israel (cf. Isaías 24.22; Zacarias 14.9; 1QM 6.6 (*Milhamah* – manuscrito da Guerra); Ass 10.1ss (Assunção de Moisés)). Ao invés disso, para o Movimento de Jesus o reinado de Deus estava ligado a concepções de política interna e familiar. Com isso, pessoas do povo simples, como os discípulos (Lucas 22.28ss), poderiam fazer parte do governo e julgar as tribos de Israel; pessoas pobres, famintas e devedoras teriam uma vida farta; como, também, a distribuição de bens seria em favor dos fracos, pois eram aos mansos a quem estava garantida a posse de terra (Mateus 5.5ss).

No reinado de Deus projetado pelo Movimento de Jesus, todos teriam acesso à distribuição de oportunidades de vida, fossem pobres, impotentes ou marginalizados. Theissen destaca que os sonhos do Movimento de Jesus de um

---

<sup>4</sup> A partir do Carisma a sociedade vê no indivíduo, ou no grupo, uma pessoa enviada por Deus. O que geralmente nas sociedades pré-industriais era entendido como potencialidade a um líder. Além disso, é característico que o corpo administrativo do senhor carismático é selecionado segundo critérios carismáticos. Ou seja, não existe instalação, eleição ou deposição, mas apenas a convocação segundo a inspiração do líder. Os discípulos vivem com o líder carismático em comunismo de amor através dos meios obtidos por doações ou patrocínio. Importante elemento presente em um domínio carismático é também a frase: “Está escrito – Eu porém vos digo”. Todas essas considerações foram introduzidas antes de Weber por R. Sohm, o qual através de estudos sobre o Novo Testamento propôs que no cristianismo primitivo cada membro da igreja tinha um carisma. (THEISSEN, 2008, p. 45-46).

reinado de Deus “não são sonhos de sacerdotes, eruditos das escrituras e poderosos” (2008, p. 358). Neste sonho as expectativas de tradição popular almejavam tão somente uma grande celebração em família, pois, era tão somente isso de que necessitavam. Esperava-se, antes de tudo, um reinado de Deus em que se pudesse comer e beber (cf. Lucas 6.20ss; Mc 14.25). A imagem de reinado de Deus exposta pelo Movimento de Jesus era de “[...] uma festa em família para aqueles que não têm família” (THEISSEN, 2008, p. 359).

As imagens do reinado de Deus criadas pelo Movimento de Jesus formavam então um imaginário popular no qual noções da vida familiar e da prática de poder deveriam estar conciliadas. O Reino de Deus seria um reinado de pessoas simples cujo principado seria notado, por exemplo, na pessoa de um pai. A oração do Pai Nosso ensinada por Jesus “Pai [...] que o teu Reinado venha<sup>5</sup>”, adquiria, assim, uma função pedagógica.

Contudo, a pregação do reinado de Deus feita pela Movimento de Jesus não colocava entre parênteses os valores da elite. Pelo contrário, abordava, também, noções de distribuição de poder, de prestígio, de posses e de educação (THEISSEN, 2008, p. 361). O Movimento de Jesus assinalou vários conselhos sobre como lidar com esses bens. Ao mesmo tempo em que criticava os ricos e poderosos, ele também encorajava pessoas humildes a adotar atitudes da elite. Com isso, é uma hipótese de que o Movimento de Jesus, como fenômeno religioso de transformação social, defendeu uma transferência descendente de valores, isto é, a transferência de valores da classe alta às classes mais baixas, e não a total abolição dos valores das classes mais altas.

Na luta por distribuição de poder ou de chances de vida, sempre estão em jogo bens objetivos como poder, prestígio, riqueza e educação. Segundo Theissen, não foi por acaso que estes temas foram precisamente associados ao reinado de Deus pelo Movimento de Jesus, em contraposição aos reinados vigentes à época. Nesse sentido, o Movimento de Jesus combinava a crítica severa ao exercício do poder ao mesmo tempo em que encorajava seus discípulos à apropriação do mesmo poder, desde que seus seguidores fizessem o que os governantes deveriam fazer e não faziam: construir a paz e reconciliar seus inimigos. Isso representava uma revolução de valores: pessoas afastadas do poder demandavam

---

<sup>5</sup> Aqui utilizo a tradução literal do Grego disponibilizada pela Bíblia de Tradução Ecumênica Brasileira (TEB).

concretizar o que os soberanos apenas haviam prometido (THEISSEN, 2008, p. 366). No processo revolucionário desencadeado pelo Movimento de Jesus, pessoas simples deveriam apropriarem-se dos valores das camadas mais altas e serem capazes de colocá-los em prática em favor de toda a vida em sociedade. Não de forma seletiva e excludente e, com isso, marginal àqueles que não os possuíssem, mas, antes, de forma inclusiva e integrante a todos.

Análogo às formas de comportamento associadas ao poder, o Movimento de Jesus também propôs uma revolução na maneira de lidar com os bens materiais. Para ele, gente humilde deveria lidar com sua impotência e pobreza como se agisse em papéis conhecidos e praticados somente pela aristocracia da época: generosidade, liberalidade, perdão de dívidas e liberdade de preocupações. Para muitos ricos da época, como César, a generosidade nas doações representava, tão somente, importante meio de se obter lealdade. A tradição da “moeda da viúva pobre”, desenvolvida pelo Movimento de Jesus, mostrava algo novo: as doações dos pobres valem mais que as doações dos ricos (THEISSEN, 2008, p. 367).

O perdão das dívidas naquele período era atributo somente conhecido a partir de reis e deuses (cf. oração do Pai Nosso). Através de parábolas como a do devedor implacável (Mateus 18.23ss), o Movimento de Jesus encorajava seus seguidores a observarem o exemplo da generosidade do rei, conforme na parábola, e a perdoarem as dívidas das pessoas independentemente do valor emprestado. Este ensino é posteriormente consolidado na tradição do evangelho de Lucas: “[...] fazei o bem e emprestai sem esperar a devolução de nada” (Lucas 6.35). Essa proposta ganha um tom ainda mais revolucionário como comportamento ao saber que os interlocutores do Movimento de Jesus não eram como os ricos da época, que emprestavam e nada lhes faltava. Mas, eram pessoas que emprestavam daquilo que lhes era necessário ao seu próprio sustento cotidiano. Ainda assim, eram encorajados a assumirem atributos das camadas da elite, ao praticarem a doação, o perdão das dívidas e o empréstimo daquilo que possuíam em mãos, mesmo que precariamente.

Em relação às formas de conduta relacionadas à educação, o Movimento de Jesus buscou tornar a sabedoria acessível para todos os que dela estavam excluídos. Segundo Theissen, aspectos como educação, sabedoria e status social formavam uma só unidade. Essa era uma realidade bem presente nos textos da época. No livro de Jesus Ben Sira (conhecido pela tradição judaica como Sirácida,

e pela tradição cristã como Eclesiástico), escrito por volta de 163 a 167 a.C., é afirmado que a pessoa sábia era quem desempenhava funções entre os grandes e a quem se fazia presente entre os chefes (Sr 38.24). Essa característica de sabedoria já era presente desde Aristóteles, uma sabedoria que excluía de seus agentes todos que exerciam algum trabalho braçal: camponeses, construtores, ferreiros, oleiros. Naquela realidade educacional, o próprio Jesus, um carpinteiro, estava excluído, portanto, do direito a sabedoria. No entanto, os contemporâneos de Jesus reconheciam que nele a sabedoria rompia barreiras de status. Segundo a tradição de Marcos, eles admiravam-se dele dizendo: “Donde lhe vem isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada? Não é ele o carpinteiro?” (Marcos 6.2-3). Com isso, esse mestre de sabedoria vindo do povo se dirigia a todos os trabalhadores braçais que o Sirácida tentava excluir (THEISSEN, 2008, p. 369). Novamente, o Movimento de Jesus realizava a partir do povo o que as camadas instruídas no poder haviam fracassado.

Para o Movimento de Jesus o amor ao próximo significava uma síntese de atitudes pró-sociais que implicava fundamentalmente na superação das diferenças de status. A troca de posição como substituição dos primeiros pelos últimos (Marcos 10.3) e a questão de humilhar e exaltar (Lucas 14.11) são algumas das tradições que o Movimento fundou para encorajar a opção voluntária por uma posição de servo e, com isso, uma valorização da humildade. Tal postura chocava-se diretamente com o antigo código de honra largamente utilizado nas sociedades mediterrâneas e bem exposto na sociedade judaico-palestinese. Por tal código defendia-se a todo custo o status e as posições de poder. De forma revolucionária, o comportamento comunitário dos discípulos deveria ser imagem e prática de contraste com o domínio político: entre os discípulos deverá ter autoridade aquele que estiver disposto a ser servo e escravo de todos (THEISSEN, 2008, p. 381).

A humildade era, portanto, valorizada como renúncia ao status e como crítica ao domínio desumano. Além da humildade como valor do povo simples, o Movimento de Jesus soube também combiná-la como ideal que deveria ser também utilizado no âmbito aristocrático. A partir da própria pessoa de Jesus, a humildade foi apresentada como *imitatio* do Senhor do universo que voluntariamente renuncia seu status e desce até os seres humanos para os servir. Com isso, e unida ao amor ao próximo, a humildade também era válida como princípio que deveria ser seguido em uma revolução de valores pelas camadas

mais altas: todos os chefes e governantes deveriam seguir o exemplo de Jesus em suas atribuições.

Já as ações simbólicas de Jesus e de seu Movimento demonstraram a nova visão de reinado de Deus em relação a conflitos políticos. Com isso, apesar de Jesus e de seu Movimento não terem exercido, de fato, nenhuma política de poder, eles realizaram uma crítica ao poder, através de ações denominadas por Theissen de político-simbólicas. Não há dúvidas que de Jesus e seu Movimento dominavam a linguagem e ações simbólicas, e que o aumento delas à época não foi por acaso. De um lado, as casas de Herodes e de Pilatos tentavam conduzir a sociedade judaica cautelosamente a aceitar os símbolos do mundo greco-romano; por exemplo, através dos símbolos culturais gentílicos e as imagens do imperador postas em Jerusalém. De outro lado, grupos judaicos de oposição e de cunho profético protestavam com outras imagens simbólicas: o batismo como purificação de todos os pecados e, principalmente, da contaminação gentílica (THEISSEN, 2008, p. 401). O Movimento de Jesus também utilizou o símbolo do batismo, porém, como crítica ao templo. Enquanto no templo havia os ritos de expiação e purificação de pecados, em contraposição, o Movimento de Jesus ensinava que somente por meio do batismo, pela fé em Jesus e em suas ações, é que seria possível o perdão de pecados; desconsiderava, assim, a eficácia do Templo.

Diante destas breves análises, pode ser considerado que o Movimento de Jesus atuou como fenômeno religioso de transformação social. Além disso, defendeu uma transferência descendente de valores, (a transferência de valores das camadas da classe alta às camadas das classes mais baixas), e uma transferência ascendente de valores, (a transferência de valores da classe pobre às camadas de classe alta). Realizava, com isso, uma revolução de valores pela qual se redistribuíam valores imateriais. Nisso, foi preponderante o papel que o Movimento atribuiu ao tema Reino de Deus como símbolo e sua função social como integradora destas novas ideias.

### 1.3.1 A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS NO MOVIMENTO DE JESUS

Na relação entre fato e função social, foi visto acima que um fato social representa um fenômeno social presente em uma sociedade como parte integrante de sua vida e de suas relações sociais, previamente estabelecido e que atravessa todas as suas relações comportamentais e ideais. Esse fenômeno pode ser descrito como comportamentos ou como forma de pensar e de sentir que apresentam uma notável propriedade de existirem fora das consciências individuais e que também são, em certa medida, coercitivas a estas últimas. Ao olhar de forma panorâmica a realidade da vida social que permeava a região sírio-palestinese do primeiro terço do século I, núcleo das ações do Movimento de Jesus, pode ser percebido que os fatos sociais presentes ali não representavam fenômenos sociais – e principalmente religiosos – de apenas uma sociedade ou de apenas uma cultura, porém, eram fatos sociais de várias sociedades e culturas que, na maioria das vezes, estavam em choque<sup>6</sup>. Feita esta ressalva, a seguir será analisada a função social do símbolo Reino de Deus no Movimento de Jesus em relação com os fatos sociais que foram verificados acima, os quais representam as relações sociais da época sob três âmbitos: relações sociais relacionadas ao poder, à educação e às riquezas.

O primeiro fato social que se destaca é o fato relacionado ao poder. Textos judaicos de tradição pós-exílica e helenista convergiam em demonstrar como fato que o reinado de Deus deveria ser esperado, pela religião judaica durante o Movimento de Jesus, na forma de uma grande vitória político-militar imposta sobre os inimigos de Israel. Esse fato, ao que parece, tinha por função desempenhar um papel catalisador pelo qual as esperanças político-nacionais judaicas convergissem para a ideia de que Deus sempre agiria em seu favor. O que formava uma consciência coletiva escatológica com o seguinte núcleo: povo eleito, certeza da

---

<sup>6</sup> Se considerarmos os desenvolvimentos religiosos na terra de Israel no período helenístico-romano também no quadro da história social do povo judaico, então a formação de determinados grupos evidencia o específico dessa época: há reações religiosas à destruição da sociedade judaica pelas coerções das estruturas de dominação pagãs e semipagãs que eram, em maior ou menor grau, do tipo indireto ou pré-político. Contudo, existiam também concepções político-religiosas mais conscientes. Essas diferenças refletem também a peculiaridade das sociedades antigas: uma sociedade plena de antagonismos (STEGEMANN, E; STEGEMANN, W., 2004, p. 165).



intervenção divina de lahweh, vitória e felicidade nacional. Essa consciência era constantemente despertada pela religião judaica oficial e alimentada em suas relações sociais, religiosas e políticas.

A ideia de reinado de Deus apresentada pelo Movimento de Jesus contrapôs esse fato realizando ações revolucionárias no âmbito dos valores morais, éticos e sociais, não no âmbito do poder como esperava, até então, a religião judaica oficial. Nem em forma de violência, como faziam os vários movimentos de resistência da época, como o já citado banditismo social. Dessa forma, contrapunha à visão de poder da época sua visão de Reino de Deus, e à luta pelo poder suas estratégias de não-violência (THEISSEN, 2008, p. 351). O que resultava no que Theissen descreve como uma revolução de valores e não de poder. Além disso, a relação de poder defendida pelo Movimento de Jesus estava relacionada, principalmente, a políticas interna e familiar, articuladas e desenvolvidas, em sua maior parte, através de ações simbólicas e milagrosas. Com isso, a função dos símbolos como a dos milagres assumia o papel de divulgar que o reinado de Deus já estava presente: “Quando expulso os demônios pelo Espírito de Deus [ou pelo dedo], o reinado de Deus na verdade já chegou até vós” (Mateus 12.28). Theissen identifica que através desse dito o Movimento de Jesus relacionava a ação do milagre ao envio messiânico de Jesus, ação que, unida ao carisma, conquistava em seus ouvintes de forma não forçada a aceitação do reinado de Deus.

Os milagres cumpriam um papel legitimador à nova ideia de Reino de Deus apresentada pelo Movimento de Jesus. Quanto a isso, é importante frisar que os milagres serviam, nos movimentos revolucionários da Antiguidade, para gerar legitimidade<sup>7</sup>. Porém, no Movimento de Jesus, os milagres não visavam apenas o reconhecimento, mas, tinham a função de antecipar já a paz prevista no reinado de Deus: “O carisma de fazer milagres se transformou, no movimento de Jesus, de poder de aceitação em poder de concretização” (THEISSEN, 2008, p. 396).

Ainda relacionada à prática de poder, a teologia real tradicional judaica, isto é, a teologia dos estratos letrados da sociedade judaica, articulada por aqueles que efetivamente estudavam e interpretavam os textos da Bíblia Hebraica, e que de tais

---

<sup>7</sup> Theissen relaciona dois relatos a essa afirmação: Euno, por exemplo, rei dos escravos na Sicília, legitimou-se por meio de um milagre com fogo (Diod. Sic. 34,2,5ss), mas, em última análise, tentou impor seus objetivos pela via militar. Além dele, Vespasiano, como usurpador do trono, providenciou para si uma legitimação por meio de curas miraculosas (Suetônio, Vesp. 7), porém sua base real de poder era o exército com suas legiões (THEISSEN, 2008, p. 396).

textos, como, por exemplo, 2 Sm 7.16, relacionava quase sempre reino de Deus como reino de Davi. Além dela, existiam também tradições que mantinham antigas expectativas sobre Sião como o destino da peregrinação dos povos (Mq 4.1/Is 43.1). Porém, no Reino de Deus apresentado pelo Movimento de Jesus, Jerusalém já não figurava mais como destino do reino de Deus; contudo, quando o Movimento tentou assimilar e assumir essa expectativa de peregrinação dos povos, ele o fez tendo como evento central uma grande ceia com os patriarcas (Lc 13.28 e Mt 8.11). A função social deste evento era a de superar a antiga separação ritual entre gentios e judeus. Segundo Theissen, Reino de Deus na tradição de Jesus não se configura como um Império, mas como uma aldeia, igualitária e fraterna dos povos.

As funções desempenhadas pelo papel de uma nova forma de prática de poder, como idealizada pelo Movimento de Jesus, sinalizavam, portanto, a uma prática de inclusão, de fraternidade e de igualdade em vários aspectos da vida em sociedade. As imagens formadas pelo ideal de Reino de Deus apresentada pelo Movimento possuíam a função social de projetar um reinado de Deus pelo qual todos teriam acesso à distribuição de oportunidades de vida, fossem pobres, impotentes ou marginalizados. Acima de tudo, um reinado de Deus em que todos pudessem comer e beber (Lc 6.20ss; Mc 14.25). Como uma festa, “[...] uma festa em família para aqueles que não têm família” (THEISSEN, 2008, p. 359).

Sobre a educação, sabe-se que não era acessível a todos. Jesus e seu movimento contrapôs esse fato com uma nova realidade: demonstrou que a todos era acessível a sabedoria e na função própria de um mestre efetivou essa acessibilidade a todos. Além disso, ao invés de uma prática educacional realizada *a partir de* e voltada *para a* classe dominante, esta última quase sempre aristocrata ou sacerdotal, o Movimento de Jesus utilizou como um fato social o acesso à educação para todos. Fez isso por meio do uso de parábolas. Por meio delas, Jesus e seu Movimento levou a sabedoria a todos os camponeses, “trabalhadores e sobrecarregados” (Mt 11.28ss), os quais a sabedoria tradicional, enquanto sistema de educação da época, tentava excluir. Com essa política educacional de acesso inclusivo o Movimento realizava uma crítica não só à forma de acesso à instrução da época, mas, também, a seus agentes: através de parábolas como a de Lucas 11.52, Jesus e seu Movimento repreendia instruídos e eruditos que possuíam a “chave do conhecimento”, mas que trancavam a porta do ensino à população.

O Movimento de Jesus através de sua visão de Reino de Deus contrapôs também fatos sociais relacionados à riqueza. O Movimento realizou uma revolução neste âmbito: introduziu valores sociais das camadas mais altas às camadas mais pobres, identificando, assim, os pobres como filhos do Reino. Através de parábolas como a do devedor implacável (Mt 18.23ss), ele encorajava seus seguidores a seguirem o exemplo da generosidade do rei na parábola: perdoarem as dívidas das pessoas independentemente do valor emprestado. Quando Jesus chamava filhos de Deus aos que exerciam misericórdia e perdoavam as dívidas de seus semelhantes, confiava que gente humilde e pobre também era capaz de se portar como governadores, reis ou soberanos (THEISSEN, 2008, p.365). Se pessoas humildes deveriam ser reconhecidas como filhas e filhos de Deus, pessoas pobres também poderiam ser benfeitoras, pessoas destituídas de posses podiam também emprestar sem esperar receber, mesmo pessoas endividadas poderiam exercer o perdão das dívidas. Assim, um alto padrão de comportamento, esperado somente de reis ou de deuses, também poderia ser esperado como padrão de comportamento de gente simples.

### **1.3.2. DA MATERIALIDADE À TRANSCENDENTALIDADE: A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO NOS CRISTIANISMOS PRIMITIVOS**

Foi exposto que toda a presente investigação acerca da estrutura da ideia de Reino de Deus, de sua simbologia e de sua função social foram dirigidas ao Movimento de Jesus, enquanto movimento circunscrito aos primórdios dentro do judaísmo e que, portanto, formaram historicamente o primeiro círculo de seguidores de Jesus. Outros grupos e movimentos também formaram o que é nomeado equivocadamente como “Cristianismo Primitivo”. Equivocadamente porque já são suficientes os resultados das várias pesquisas realizadas sobre a atividade cristã nas regiões do Mediterrâneo do primeiro século e que demonstram a multiplicidade de movimentos e ideias cristãs naquele início. Portanto, deve ser considerada a realidade de Cristianismos Primitivos, no plural, acentuando, assim, aquela

realidade historicamente comprovada. Dentre as várias faces que formam, portanto, o cristianismo primitivo, destaca-se o judeu-cristianismo, que também foi formado dentro da Palestina e só se separou do judaísmo depois da destruição do Templo em 70 d.C. Além dele, existiu também o cristianismo primitivo helenista, formado fora da Palestina, representado pelo apóstolo Paulo e que antes de 70 d.C. já era independente dos movimentos antecessores. Uma pergunta inicial para que possa ser descrita a função social do símbolo Reino de Deus nesses cristianismos é: a ideia de Reino de Deus vivenciada pelo Movimento de Jesus foi preservada neles?

O Movimento de Jesus foi caracterizado por um movimento que propôs a solução de conflitos não pela violência, mas por formas político-simbólicas. Além disso, apresentou a ideia de Reino de Deus como uma revolução de valores e não de poder. Essa visão, segundo Theissen, fracassou no judeu-cristianismo. A razão deste fracasso deve-se basicamente à questão da pouca influência e aceitação com que as ideias do Movimento de Jesus tiveram dentro do judaísmo. Dois motivos se apresentam para isso: 1) a simbologia de crítica contra o Templo realizada pelo Movimento de Jesus; 2) e o sucesso do cristianismo helenista.

Depois da morte de Jesus seguiram-se duas profundas crises entre o judaísmo e o poder estrangeiro: o holocausto de judeus em Alexandria e a crise do império de Calígula aproximadamente em 39/40 d.C. Não se sabe como ou porquê essas crises não resultaram em uma grande guerra no período. Contudo, a partir de 41 d.C. até aproximadamente 44 d.C., houve na Palestina um período de relativa paz sob o governo de Herodes Agripa I. Essa paz teria sido alimentada graças a simbologia político-religiosa que havia sido fomentada pelo Movimento de Jesus em relação ao Templo em Jerusalém. Enquanto grupos judaicos de oposição e de cunho profético proclamavam a purificação do templo para reestabelecer uma pureza especificamente étnica, isto é, limpa de qualquer imagem do imperador ou de qualquer contaminação estrangeira, o Movimento de Jesus defendia a inclusão, a igualdade e comunhão entre todos os povos; desconsiderando, também, a eficácia do Templo, tabu da sociedade judaica da época.

O segundo motivo pelo qual a visão de Reino de Deus teve pouca aceitação no judeu-cristianismo deu-se logo depois de um período de fome que assolou a Palestina durante o período do governo romano de Cláudio (46-48 d.C.). Diante disso houve uma considerável fuga migratória da Palestina para as regiões

helenistas, de forma que a questão da circuncisão, por exemplo, era abolida quando as novas igrejas helenistas acolhiam os cristãos do judeu-cristianismo. Portanto, o cristianismo helenista, enquanto fenômeno religioso que ultrapassava os limites do judaísmo e, com isso, abolia a circuncisão, era ele considerado, também, um risco ao judaísmo e, portanto, não aceito como movimento de renovação e transformação a este último. Este elemento unido à crítica contra o Templo resultou, assim, em uma possível rejeição pelo judeu-cristianismo à ação simbólica de Reino de Deus oferecida pelo Movimento de Jesus.

Já o cristianismo primitivo helenista deu continuidade, em certa medida, à visão de Reino de Deus como revolução de valores iniciada pelo Movimento de Jesus. No entanto, o conceito de Reino de Deus como utilizado no movimento de Jesus raramente foi utilizado pelo cristianismo helenista. O conceito de Reino de Deus utilizado pelo Movimento de Jesus resultava basicamente das heranças escatológicas e apocalípticas judaicas diante das tensões sociopolíticas próprias da Palestina e da insatisfação com as estruturas dominantes da época. Porém, nas cidades do mediterrâneo, onde estava presente o cristianismo helenista, não haviam essas tensões e, muito menos, uma visão de mundo político-religiosa que fora ao longo dos séculos construída pela escatologia e apocalíptica judaicas. Quanto a isso, Theissen diz que enquanto a “Palestina era um barril de pólvora, nas cidades mediterrâneas as tensões se conservavam sob controle” (THEISSEN, 2008, p. 432). O cristianismo primitivo helenista não nutria, portanto, uma insatisfação com as estruturas de domínio, como o fez o movimento de Jesus, antes, até o justificava: para o cristianismo helenista “toda a autoridade vem de Deus (Rm 13.1ss)”.

Além disso, enquanto que no movimento de Jesus comida e bebida estavam ligados intrinsecamente à ideia de Reino de Deus, o cristianismo primitivo helenista dizia que o Reino de Deus “não é questão de comida ou bebida, ele é justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14.17). A partir disso, Theissen diz que a transição do Movimento de Jesus para o cristianismo primitivo helenista está ligada a uma reestruturação de ideias, pela qual, a revolução de valores iniciada pelo Movimento de Jesus adequou-se aos fatores econômicos, políticos, sociais e culturais do novo ambiente. Para isso, foi realizada uma transição pela qual “[...] de um movimento intrajudaico formou-se uma nova religião que transpôs os limites do judaísmo”

(THEISSEN, 2008, p. 429). Nas cidades mediterrâneas helenistas o cristianismo se tornou um novo movimento cultural, isto é, uma nova religião.

Assim, o cristianismo primitivo helenista como novo culto e inserido em uma nova cultura, na qual havia quase sempre uma abertura para novas ideias, pôde obter uma relativa facilidade para sua aceitação. Dirigindo-se agora a uma nova e ampla audiência, ele se tornou uma religião autônoma no século II d.C.<sup>8</sup>. Com algumas circunstâncias sendo-lhe positivas, tendo nas cidades helenistas um clima político-religioso menos tenso e uma sociedade que geralmente recepcionava novas ideias, foi decididamente favorável ao cristianismo primitivo helenista a transição da ideia de Reino de Deus iniciada pelo Movimento de Jesus para a ideia de Reino de Deus a um novo momento, obedecendo, com isso, as novas estruturas socioculturais que se interpunham a ele.

Um fator importante à articulação da ideia de Reino de Deus no cristianismo primitivo helenista foi o acréscimo de uma religiosidade e de uma teologia em torno da tradição de Cristo – criou-se uma Cristologia. Foi somente unida à Cristologia que as ideias escatológicas e apocalípticas herdadas do judaísmo, e reelaboradas pelo Movimento de Jesus como símbolo de Reino de Deus, tiveram a sua justificação e aceitação no cristianismo primitivo helenista. Provavelmente, representou uma compensação à falta de tensões político-religiosas nas cidades helênicas, conforme já visto. Com isso, houve um certo deslocamento das expectativas geradas a partir de uma religiosidade escatológica/apocalíptica. Enquanto a escatologia e a apocalíptica judaicas viam no presente e no futuro os acontecimentos determinantes à transformação da realidade, a Cristologia via nos acontecimentos já ocorridos em Cristo, por exemplo, na cruz e na páscoa, os fatores decisivos à humanidade; ativando, assim, um novo simbolismo religioso como ideia e conceito de Reino de Deus.

De acordo com a narrativa cristológica básica, Deus já realizou a reviravolta escatológica/apocalíptica assumindo a forma humana, isto é, Deus trocou a riqueza pela pobreza, o poder pela impotência e a sabedoria pela tolice. Isto mostra que os elementos que adquiririam funções sociais fundamentais pelo Movimento de Jesus,

---

<sup>8</sup> Acrescenta-se a isso a seguinte análise: a troca do contexto palestino para o helenista está associada a profundas alterações socioculturais. O cristianismo primitivo se disseminou em um novo âmbito idiomático. Foi confrontado com muitas novas tradições, normas e valores. Teve de se debruçar sobre correntes filosóficas e competir com outras religiões. Somente agora ele ingressava no grande mundo através dos apologistas do século II (THEISSEN, 2008, p. 434).

foram reelaborados pelo cristianismo helenista. De ações fundamentalmente sociais, passa-se a ações teologicamente transcendentais: “Tudo isso já aconteceu de forma oculta no evento do Cristo [...] Deus já realizou a ação decisiva, o ser humano apenas precisa aplicá-la” (THEISSEN, 2008, p. 443).

Com isso, a partir desse quadro narrativo-teológico, a transferência descendente de valores da elite para as camadas pobres, como realizada no Movimento de Jesus, é então deslocada de uma necessidade material, e socialmente localizada, para uma situação transcendente, já realizada e universalista. Com isso, essa narrativa cristológica fundamentava uma nova simbologia para o reinado de Deus, cujo caráter messiânico possuía a seguinte fórmula: “[...] o Filho de Deus preexistente, embora fosse igual a Deus, assumiu espontaneamente o papel do escravo. Justamente por isso ele recebe, conforme Filipenses 2.6ss, o papel do soberano mundial” (THEISSEN, 2008, p. 437). Tinha-se, assim, a função social simbólica de um reino já “realizado” no evento Cristo.

## **CAPÍTULO II**

### **A RESSIGNIFICAÇÃO DO SÍMBOLO REINO DE DEUS EM DUAS FASE DA HISTÓRIA**



## 2.1 INTRODUÇÃO

O mundo que constituía os primeiros séculos de nossa Era Comum ainda era um mundo que vivia sob os diversos auspícios escatológicos e apocalípticos que interpretavam, consagravam e davam sentido para que toda a existência, principalmente a política, tivesse como significado e motivo o controle de seres divinos planejando um mundo melhor. Um mundo que, curiosamente, sempre se inclinava aos desejos ou aos caprichos de quem controlava ou disputava o poder político e soberano. Nisso, a religião estava presente em toda parte: ela consagrava, legitimava ou depunha reis e reinos; desenvolvia, consolidava ou destruía impérios. Além disso, era, também, a única esperança que dava sentido ao viver de milhares de pessoas famintas, endividadas, presas, doentes, escravizadas, sem moradia, sem terra para o sustento e sem amparo num mundo que vivia constantemente sob guerras, revoltas e conflitos. Nas palavras de Rubem Alves:

Não conhecemos nenhuma época que lhe possa ser comparada. Porque ali os símbolos do sagrado adquiriram uma densidade, uma concretude e uma onipresença que faziam com que o mundo invisível estivesse mais próximo e fosse mais sentido que as próprias realidades materiais. Nada acontecia que não fosse pelo poder do sagrado, e todos sabiam que as coisas do tempo estão iluminadas pelo esplendor e pelo terror da eternidade (ALVES, 1984, p. 40).

Pelos textos que foram deixados, pelas inscrições que foram lapidadas, pelos desenhos e vários tipos de artes que, com outros vestígios, foram – e ainda o são – iluminados pela arqueologia, tudo parece indicar que não havia separação entre céus e terra, entre divindade e humanidade. Não só os objetos vistos pela arqueologia constatarem isso, o olhar da Antropologia e da Sociologia sobre as pessoas da época e o seu modo de viver também comprovam o mesmo. Para o presente capítulo, a História também auxiliará a compreender o significado que o símbolo Reino de Deus adquiriu na passagem entre os séculos II a IV d.C., bem como entender as variáveis que o seu significado adquiriu sob o poder dos soberanos romanos, como também sob a influência de líderes religiosos, poetas e

filósofos. Tudo de forma a demonstrar a ambivalência do símbolo Reino de Deus e o antagonismo de seu uso na sociedade. Seu poder e a força de organização social, religiosa e política. Como, também, sua força em coagir e controlar sociedade e religião. Portanto, alvo de constantes e intermináveis disputas.

## 2.2 IMPÉRIO DE AUGUSTO E REINO DE DEUS

Roma possuía uma teologia escatológica que se confundia na maioria das vezes com sua teologia imperial. Roma acreditava em uma Idade Áurea, representada divinamente por Augusto e experimentada de forma prática na religião, na política e nos seus costumes. Essa Idade Áurea foi confrontada pelo cristianismo helenista nos dois primeiros séculos, porém, depois, séculos III e IV, este último foi incorporado a ela e como uma simbiose a teologia de Roma e a teologia cristã formaram uma só visão de Reino de Deus, geralmente, por força de Estado. Essa visão atravessaria séculos, mesmo com a queda de Roma, e chegaria ainda com toda sua força na Idade Média.

A escatologia romana nasceu juntamente com a ideia da dinastia de Augusto como uma dinastia divina. No imaginário formado a partir disso, caberia a ele e à sua dinastia executar o projeto de uma Idade Áurea planejada pelos deuses. Esse imaginário foi formado, é claro, por trabalho e eloquência literária seguido por oratórias deslumbrantes dos poetas da época. Assim, ao contrário dos articulistas escatológicos ou apocalípticos religiosos de outras culturas, ou seja, místicos, profetas, sacerdotes ou oraculistas, a teologia imperial romana simultaneamente nascia pelo trabalho de seus poetas. Virgílio e Horácio são os dois grandes nomes deste começo.

Em sua obra *As Éclogas*, um conjunto de poemas e cânticos de teor fortemente político-visionário, Virgílio inseria o elemento divino a toda esperança de paz e prosperidade romana. Personificando esses elementos na figura de um imperador que viria governar Roma e dar a ela todo o seu esplendor. Por exemplo, na Écloga de número 4, por ocasião do casamento entre Antônio e Otávia, irmã de Otaviano, aprox. em outubro do ano 40 a.C., ele dizia:

No tempo de vosso consulado, [...] sim, no vosso, começará essa era gloriosa, quando os maravilhosos meses iniciarão sua marcha; sob vosso controle desaparecerão todos os traços de nossas culpas, e a terra ficará livre de seu constante temor. Essa criança receberá o dom da vida divina, verá a mistura dos heróis com os deuses, e será vista por eles e governará o mundo ao qual a bravura de seu pai trouxe a paz. [...] Na vossa infância não faltará fertilidade nos campos nem nas granjas, os animais serão mansos e desaparecerá o perigo dos venenos letais. Espontaneamente, as cabras trarão seus úberes cheios de leite, e o gado não temerá os grandes leões. As serpentes também perecerão, bem como as plantas que guardam seu veneno; [...] Mas, quando adulto, a fertilidade sem esforço algum será total, posto que toda terra dará abundantes frutos... (Virgílio, *Écloga 4*, 11-17; 21-25 apud CROSSAN; REED, 2007, p. 126).

A ideia de um reinado divino que inauguraria uma Idade Áurea era, portanto, a visão de uma prosperidade sem limites e sem esforço humano, de uma fertilidade sem igual em toda terra, de uma harmonia total entre animais e o homem, e o fim de qualquer violência e danos que causassem a morte. Tudo isso deveria acontecer sob o domínio de um régio governador. Essa visão possuía a função social simbólica de um reinado com o típico enredo escatológico: terra perfeita sob a liderança de um líder perfeito. Um sonho certamente utópico. Segundo Dominic Crossan, o sonho utópico na antiguidade de uma terra perfeita tinha três componentes normativos inter-relacionados: “mundo físico ou pastoril com fertilidade natural, mundo animal com harmonia vegetal e mundo humano ou social com paz sem guerras” (CROSSAN; REED, 2007, p. 128).

Contudo, essa visão escatológica de uma Idade Áurea, notadamente sem guerras, não iria agradar as ambições de Roma por muito tempo. Horácio daria a ela um novo e decisivo tom como escatologia romana, daria a ela um programa de participação humana, social e político. Com isso, Roma não teria apenas uma visão de futuro em um mundo ideal, mas também, a visão e a necessidade de um engajamento. Disciplinado, sistemático e sob o olhar “divino” de Augusto. Era dado início, assim, a uma ideia de reinado divino que seria conhecida como o *éschaton augustano* de Idade Áurea. Horácio desenvolveu essa ideia em três de suas

grandes obras: nas *Épodos* (aprox. em 30 a.C.), nas *Odes* (aprox. entre 23-20 a.C.) e em suas *Epístolas* (aprox. 19 a.C.). Por exemplo, em alguns de seus poemas presentes nas *Épodos*, durante o início da guerra civil romana, em questionamento aos poemas de Virgílio, ele diz:

Estaremos sendo guiados por um delírio cego, ou por algum poder superior, ou culpa? [...] andemos, todo o Estado, ou pelo menos a melhor porção acima da horda ignorante! [...] O oceano imenso nos espera. Busquemos os campos, as pastagens felizes, e as ilhas dos bem-aventurados. Júpiter separou essas praias para um povo de retidão, desde os tempos antigos escondendo com bronze a luz da Idade Áurea” (Épodo 6 e 7 apud CROSSAN; REED, 2007, p. 127)

Segundo Horácio, a visão de uma Idade Áurea em forma de tempos de prosperidade para Roma continua, porém, novos elementos acrescentam-se: são dadas condições. Júpiter, a versão romana de Zeus, que mais tarde à semelhança da mitologia grega, na qual Zeus reconheceu a paternidade de Alexandre, irá também, reconhecer a paternidade divina de Augusto. Além disso, nessa nova visão, Júpiter só daria a terra feliz a “um povo de retidão”. Era uma condição implícita à concretização de uma Idade Áurea. Além disso, Horácio introduziu o que posteriormente – e notoriamente – seria identificado na vida política, social e cotidiana de Roma: sua piedade, enquanto extrema devoção religiosa a si mesma – à deusa Roma<sup>9</sup> – e uma disciplinada prática moral. Todos esses elementos visionários adquiriram uma função na formação de uma ideia de um novo tempo e sob uma nova forma de governo.

Era dado início, assim, ao que mais tarde foi sistematizado em uma complexa estrutura simbólica, arquitetônica, cultural e religiosa que representou a teologia imperial romana e sua escatologia augustana de Idade Áurea. A eficácia dessa escatologia foi possível graças a função social simbólica que resultou de seu

---

<sup>9</sup> O ato mais comum de reverência talvez tenha sido a realização dos cultos públicos à personificação de Roma, *Dea Roma*, a deusa Roma. Diversas comunidades ao longo do Mediterrâneo oriental adotaram o culto do poder romano como parte de suas tradições locais e instituíram isso em forma de festivais regulares em seus calendários denominados de *Romaia*, onde celebravam a deusa Roma com jogos e sacrifícios. Geralmente ela era retratada como uma Amazona grega, com um dos seios exposto, capacete, armas e um globo; enquanto o seio exposto oferecia alimento, misericórdia e até mesmo certo aspecto eroticamente sedutor, o capacete, as armas e o globo demonstravam o caráter militarista e imperialista romano (CROSSAN, REED, 2007, p. 63).

vasto simbolismo. As Odes, os Epodos e as Epístolas de Horácio descreviam Augusto como divindade encarnada, o salvador, o *Divi Filius* que habitava na terra e em cuja dinastia estava depositada o triunfo, a paz e a prosperidade de Roma<sup>10</sup>.

Entretanto, um número muito pequeno e fechado de cidadãos sabia ler e interpretar o latim lírico de Horácio. Por isso, toda a escatologia augustana de Idade Áurea não foi popularizada em forma de textos, mas, antes, como bem cabia à época, por meio de imagens, muitas imagens<sup>11</sup>. A força do símbolo como linguagem imagética à comunicação de uma teologia ou experiência religiosa atingia, nesse período, o seu maior fulgor. A função social do símbolo Reino de Deus, neste caso, do deus Augusto, foi amplamente utilizada como estratégia de popularização da ideia de reinado de Deus dada por Roma. Tão popularizada que depois de Augusto, a ideia de sua divinização senatorial, por exemplo, foi passada às gerações sob Tibério, depois sob Calígula, sob Cláudio e, por fim, sob Nero (CROSSAN; REED, 2007, p. 136-144).

Para a transmissão do conceito de um mundo ideal, dado pela teologia imperial romana, o maior símbolo cultural, religioso e político para isso foi a construção do Altar da Paz Augustana, decretada pelo Senado no ano 13 a.C. e dedicado em 9 a.C. Um aspecto significativo, e no qual estava encapsulada toda a imagem, sentido e teologia imperial com que Roma construiu toda sua complexa estrutura teológica de um mundo ideal, era que o altar da “paz” estava localizado em um templo dedicado à guerra! O altar da paz romana estava localizado no Templo de Marte, o deus vingador. Além disso, outro aspecto completaria o simbolismo do Altar da Paz Augustana: estava também localizado logo atrás de um Fórum, o Fórum de Augusto. Poder bélico, política e religião estavam, portanto, reunidos numa única imagem e mensagem de mundo ideal. Esta mensagem unida à práxis da *pietas*, isto é, da piedade moral e religiosa romana, como vista nos jogos

---

<sup>10</sup> Em sua Ode 3, poema 5 (aprox. em 20 a.C.), por exemplo, ele diz: “Acreditamos que Júpiter é rei no céu porque ouvimos o ruído se seu trovão; Augusto será considerado deus na terra (*praesens divus*) porque anexou os bretões ao nosso império e atemorizou os partos”; na sua segunda Epístola, carta 1, dirigida a Augusto, em cerca do ano 10 a.C., ele diz: “[...] a ti, contudo, enquanto estás entre nós, já rendemos honras, construímos altares para jurar em teu nome e confessar que ninguém surgiu até agora igual a ti nem nunca haverá outro como tu” (CROSSAN; REED, 2007, p. 131).

<sup>11</sup> No mundo antigo, pouquíssimas pessoas sabiam ler e mesmo assim não eram muitas as que sabendo ler conheciam a poesia de Virgílio, Horácio ou Ovídio. A comunicação visual era, por isso, absolutamente importante para o consumo popular. As imagens da teologia imperial romana podiam ser vistas desde as menores superfícies até as maiores, em moedas, camafeus, taças, estátuas, altares e fóruns (CROSSAN; REED, 2007, p. 78).

escatológicos que celebravam o advento da Idade Áurea, foi fundamental à função social do símbolo Reino de Deus desenvolvida por Roma.

Todo esse complexo simbólico-ritual, idealizado por um imperador, projetado na política e posto em prática pelas legiões e seus sucessores, forneciam a base da escatologia imperial romana de um mundo ideal. Além disso, o mundo ideal sonhado por Augusto, e colocado como programa religioso e político, exigia de todos o mais sério e concentrado engajamento. As celebrações cultuais com suas procissões, juntamente com os poemas de Horácio sobre uma Idade Áurea, acentuavam e forneciam a base sociorreligiosa, política e moral para isso<sup>12</sup>. A este respeito, Dominic Crossan destaca que a ideia escatológica romana, a partir de Augusto, e continuada pelos Césares durante o primeiro século, projetava o sentido de um *Eschaton* necessariamente interativo:

A Idade Áurea construía-se, como o próprio divino salvador acentuava, com atividade, envolvimento e participação em vez de pasmaceira, fertilidade sem comprometimento e indolência passiva. Exigia segurança no exterior e piedade em casa, vigor e fidelidade marciais, rearmamento militar e moral, bem como a reconstrução de templos e a restauração das famílias. Ouça uma vez mais as vozes corais do hino de Homero para os jogos do Século celebrados em 17 a.C. Não há nada no cântico público sobre indolência áurea. Idade Áurea, certamente. Preguiça áurea, jamais. (CROSSAN; REED, 2007, p. 135).

A função social do símbolo Reino de Deus desenvolvida pela escatologia imperial romana permeava, com isso, toda a vida política, religiosa e social da sociedade. Muito diferente do *éschaton* grego, por exemplo, que colocava a virada

---

<sup>12</sup> Em 1890 trabalhadores em uma rede de encanamentos de esgoto em Roma, descobriram o que foi depois identificado por arqueólogos ser um muro que continha os procedimentos rituais para a celebração dos jogos escatológicos que celebravam o advento da Idade Áurea. Era exigido banho ritual e purificação de todo o povo, as mulheres de luto tinham que deixar de lado sua dor, as cortes de justiça suspendiam seus trabalhos e o próprio Augusto presidia os ritos. A descrição do sacrifício às Parcas pode bem elucidar o desejo imperial de Roma como mundo ideal: “Na noite seguinte, no *Campus Martius*, perto do Tibre, o imperador César Augusto sacrificou segundo o ritual grego nove cordeiras às Parcas divinas como ofertas queimadas; e pelo mesmo rito sacrificou nove cabras como oferendas queimadas e disse a seguinte oração: ‘Parcas. Como está prescrito para vós nestes livros... eu vos peço e rogo que aumenteis o poder e a majestade do povo romano... na guerra e na paz; e que concedeis eterna segurança, vitória e saúde ao povo romano e às suas legiões; e que guardéis salvos e expandidos o estado do povo romano, e que possais ser favoráveis e propícias ao povo romano, a mim, à minha casa e à minha família’ (*Corpus Inscriptionum Latinarum* 6.32323 apud CROSSAN; REED, 2007, p. 135).

decisiva do mundo nos finais dos tempos, ou dos apocalipses babilônicos, egípcios e judaicos, que esperavam decisivamente apenas na intervenção divina para a substituição total do mundo presente. A escatologia romana depositava toda sua esperança de um mundo ideal em um programa religioso prático através da *pietas* (da piedade filial aos deuses e à Roma); da moral esboçada pelo império e ensinada pelos seus poetas, da força bélica e militar, e de sua política de expansão, domínio e poder. Era uma escatologia ambiciosa, ampla e que alcançava a vida de todo o povo romano. Estava presente no culto e em todas as suas cerimônias, nos jogos, na arte, na poesia, em suas moedas, em inúmeras colunas espalhadas pelas cidades, como também em várias inscrições nos muros e em pedras nas praças. Para Roma, sua Idade Áurea já havia começado com Augusto, cabendo ao senado, à aristocracia, aos exércitos e ao povo dar-lhe apenas continuidade, vigor e expansão. Era algo prático, presente e que já estava em pleno desenvolvimento.

### **2.3 REINO DE CRISTO E IMPÉRIO DE AUGUSTO: CONFRONTOS E ASSIMILAÇÕES.**

O padrão de saudação utilizada na redação das cartas gregas era a palavra “*chaire*”, literalmente “saudações”. Mas Paulo, demonstrando profunda técnica literária, e com o objetivo de uma retórica perspicaz para o mundo helênico circundante, faz um jogo de palavras e muda a saudação para “*charis*”, literalmente: “graça”. Essa pequena, porém, estratégica, mudança carregaria um alto valor significativo à sua teologia e à sua mensagem que, unida ao termo seguinte nas cartas, seria o símbolo de toda sua mensagem, fé, teologia e missão: graça e paz.

A palavra paz empregada por Paulo é a correspondente do hebraico *shalom* da tradição judaica. A construção linguística e literária resultante das duas palavras carregava o seguinte significado básico: a paz é um dom gratuito! (CROSSAN; REED, 2007, p. 76). As implicações deste significado para Paulo e para as comunidades cristãs helênicas dos primeiros séculos foram altamente significativas: a paz é um dom gratuito de Deus, portanto, não é imposta por batalhas, não é dada por guerras, não é construída a custo de violência e não é

monopólio de um império. Era dada ou anunciada, assim, a ruptura inicial entre a visão de um mundo ideal representado pela teologia imperial romana do Altar da Paz Augustana, e o mundo idealizado por meio da visão de Reino de Deus do cristianismo primitivo helenista.

A teologia imperial romana criada e desenvolvida por Augusto foi projetada para que sempre fosse renovada e reorientada às gerações futuras através do culto e de sua dinastia. Para isso, houve uma gradual, porém, vigorosa, transição de sua teologia às gerações posteriores de imperadores. Criou-se, assim, uma verdadeira mitologia de Roma, a qual era transmitida de forma amplamente imagética através de ritos e de símbolos. Com isso, os cultos possuíam, dentre outras funções, uma função social de reorientação permanente da religião e da teologia imperial romana. Sobre isso, é importante a análise de Paul Zanker:

Construído sobre fundamentos simples, o mito se perpetuou e transcendeu as realidades da vida cotidiana para projetar às gerações futuras a impressão de que se tinha vivido no melhor de todos os mundos e tempos possíveis. [...] Nunca antes nenhum novo governador havia implementado tão ambicioso programa cultural, concretizado efetivamente no imaginário visual; (ZANKER, 1990, apud CROSSAN; REED, 2007, p. 88)

Mesmo diante de uma superestrutura religiosa como esta, Paulo, assim como Jesus, não estavam presos à negação de um imperialismo global, mas, queriam estabelecer sua alternativa positiva através da ideia de Reino de Deus. A função social do símbolo Reino de Deus, desenvolvida por Paulo através de sua teologia, representava, na verdade, um novo projeto de civilização. (CROSSAN; REED, 2007, p. 368).

No cristianismo primitivo helenista quase todos os membros citados nominalmente por Paulo em suas cartas faziam parte das classes superiores romanas: “Plínio, o jovem, confirma que entre os cristãos havia pessoas de todas as classes (THEISSEN, 2008, p. 430). Com isso, a crítica rigorosa à riqueza e aos bens, como fora realizada pelo Movimento de Jesus, foi gradativamente substituída por uma nova estrutura de papéis, de forma que a orientação no segundo livro do Pastor de Hermas, uma literatura do segundo século, é de que os ricos devem sustentar os pobres com os seus bens, enquanto os pobres deviam sustentar os



ricos com suas orações; porque, segundo o livro, “[...] o rico é pobre no seu relacionamento com Deus, o pobre, porém, é rico na fé” (Semelhanças, II, 5ss). Uma alternativa positiva é aplicada a uma realidade divergente da visão de reinado de Deus.

Quanto aos fatos sociais políticos, a situação era bem diferente. Segundo Theissen, Paulo raramente utiliza o termo Reino de Deus<sup>13</sup>. Aliás, o conceito até retrocedeu fortemente durante o cristianismo primitivo helenista: “O cristianismo primitivo helenista concordava em grande medida com as estruturas políticas de seu entorno, ainda que sob a ressalva escatológica de que esse mundo desapareceria” (THEISSEN, 2008, p. 432). O valor simbólico deste termo extraía seu vigor significativo quando relacionado às tensões sociopolíticas, econômicas e culturais vivenciadas nas antigas tradições judaicas, bem como durante época decisivamente crítica e tensa do Movimento de Jesus, e principalmente no choque entre uma cultura autóctone e uma cultura colonizadora. Porém, ao que pode ser apreendido dos escritos de Paulo ao cristianismo primitivo helenista, tanto Paulo como as comunidades cristãs estavam bem integrados na sociedade greco-romana. Para Paulo, a esperança em um reinado de Deus estava relacionada intrinsecamente à paz e união fraterna no relacionamento entre judeus, gentios e cristãos. Nisto, dois pesquisadores concordam sobre essa atitude de Paulo:

Em Romanos 15.13 ele retoma os termos-chave “alegria e paz”, referindo-os ao relacionamento de judeus e gentios sob o domínio do Messias... Em uma época de crescentes tensões entre judeus e gentios, que um dia desembocariam em três grandes guerras, ele pleiteia a paz. (THEISSEN, 2008, p. 434).

“Querida com isto dar ênfase na unidade religiosa e social entre pagãos e judeus, judeus-cristãos e pagãos-cristãos, bem como promovê-la. Em segundo lugar, e daí para frente, desejava retornar da parte oriental do Império Romano para a ocidental, para visitar assembleias romanas e obter seu apoio no trajeto para a Espanha. Pretendia, assim, promover a unidade religiosa e geográfica entre o Oriente e o Ocidente

---

<sup>13</sup> Quanto a isso também é importante a análise de Collins: A revelação escatológica de Paulo não é dada na forma de um apocalipse, mas é declarada como sendo um *mistério*. Essa terminologia é remanescente de Qumrã. Paulo se apresenta como um “despenseiro dos mistérios (1 Cor 4.1). Os mistérios não são apenas escatológicos; eles abrangem todo o plano de Deus”. Além disso, segundo o que se lê em 1 Cor 7.29-31, para Paulo a vida deveria ser vivida aqui, mas vivida com a consciência de que este mundo estava passando. (COLLINS, 2010, p. 376-379).

sob a justiça do Deus revelado em Cristo. (CROSSAN; REED, 2007, p. 322).

Com isso, a função social do símbolo Reino de Deus desenvolvida no cristianismo primitivo helenista, diante de Roma, tinha como núcleo principal gerar a paz por meio da unidade. Sua função era desempenhar o papel em promover a paz, integrando a todos em uma realidade social, cultural, política e econômica coesa sob a religião cristã e coerente a cristologia interpretada por Paulo. Contudo, essa função não foi somente integradora das estruturas socioculturais, econômicas e políticas do império, o que resultaria em uma possível passividade ou até mesmo em uma permissividade em relação às estruturas da época. A visão de reinado de Deus orientada por Paulo chocava-se com a visão de poder dessas estruturas.

Enquanto os imperadores asseveraram serem iguais a Deus, aproveitando-se, com isso, em seu benefício próprio e de toda a sua família, a visão de mundo e de soberano idealizada por Paulo dava já como realizada uma troca de poder: o único soberano mundial era o Deus Jesus Cristo, do qual o nome estava acima de todo o nome, e diante do qual todos os joelhos existentes no cosmo se dobrariam. Ao mesmo tempo, e ao contrário dos imperadores, este Deus e soberano mundial assumira o papel de um escravo, não se aproveitando de sua qualidade de Deus, mas tornando-se humilde a serviço do próximo (Fl 2. 1-11). Têm-se, assim, uma censura ao poder e à opulência imperial romana da época<sup>14</sup>.

Estes foram os papéis centrais na função social do símbolo Reino de Deus no cristianismo primitivo helenista durante o primeiro século. Contudo, enquanto no Movimento de Jesus a esperança escatológica via os acontecimentos decisivos no futuro, o cristianismo primitivo helenista, através da cristologia desenvolvida por Paulo, deslocou a ênfase para os eventos já acontecidos em Cristo com uma novidade: a necessidade do homem aplicá-la através do arrependimento. Sobre essa prática, “[...] em vista do iminente reinado de Deus o ser humano precisa realizar o arrependimento que revoluciona valores, a fim de entrar no reinado de Deus” (THEISSEN, 2008, p. 443).

---

<sup>14</sup> Em Sêneca, por exemplo, uma auto-humilhação como essa a um imperador era algo absolutamente impensável. Em um de seus escritos ao seu discípulo Nero ele diz: “Não consegues te afastar de tua elevada categoria; ela te possui, e para onde quer que fores ela te segue com grande pompa. Essa é a escravidão da tua suprema categoria, de não poder se tornar inferior” (Apud THEISSEN, 2008, p. 440).

Toda essa verificação vista até aqui objetivou dar, de forma sintética e localizada, clareza e noção da ideia de Reino de Deus vivenciada por aqueles que deram prosseguimento às ideias básicas originárias desenvolvidas pelo Movimento de Jesus. Importante a esse objetivo foi tentar descobrir e delinear as práticas do cristianismo primitivo helenista, com o fim de descobrir nelas a função social que o símbolo Reino de Deus desempenhou na sociedade romana. Foi vista a existência da ideia básica de império e reinado divino romano como fato social presente na sociedade romana; em seguida, a contraproposta cristã de um reinado de Deus realizado no evento Cristo, contrapondo a escatologia romana da paz augustana. A função social do símbolo Reino de Deus desenvolvida pelo cristianismo helenista contrastou, assim, a ideia de paz realizada pelas guerras, com a paz gratuita dada por meio de Cristo. De fato, foi visto, uma sociedade cujo poder político e religioso representavam a disputa por dois grandes complexos teológicos e escatológicos: a escatologia imperial romana versus a escatologia cristã paulina. Acima de tudo, o objetivo de controle e ordem social idealizado, planejado e posto em prática através da função social do símbolo Reino de Deus.

Agora, serão verificadas as mesmas linhas investigativas sobre o período que compreende os séculos III a IV, denominado de Antiguidade Tardia. Um importante período da história humana entre a Antiguidade Clássica e a Idade-Média, no qual o campo de significados vai além do mediterrâneo, ou seja, a realidade greco-romana. Esse período compreendia também a Europa, uma nova realidade à época. Antes, um pequeno sumário do que foi visto até aqui: o Movimento de Jesus foi um movimento entre o choque de uma cultura autóctone incisivamente religiosa e uma cultura imperialista colonial, apresentando, com isso, sua visão de Reino de Deus e desempenhando o seu papel social como práxis dessa visão; o cristianismo primitivo helenista reestruturou a ideia de Reino de Deus vivenciada pelo Movimento de Jesus, frente a uma teologia escatológica imperial romana idealizada e praticada através de um grande complexo simbólico, cultural e sociocultural. Durante a Antiguidade Tardia, será vista uma readequação dessas visões diante das novas circunstâncias políticas, religiosas e sociais. O que resultou, também, em profundas ressignificações da função social do símbolo.

## 2.4 REINO DE DEUS COMO IMPÉRIO ROMANO

Na cultura greco-romana presente em todas as regiões do mediterrâneo durante os dois primeiros séculos, normas ou condutas de vida, assim como exercícios espirituais, formavam a essência da filosofia e não da religião, como visto na modernidade. Religião e filosofia nas culturas greco-romanas (com) fundiam-se uma à outra e, em ambas, o papel metafísico estava totalmente ausente. Durante esse período cada um fundava o templo que desejasse e pregava o deus que bem entendesse. Cada um venerava o deus que quisesse e imaginava-o como podia. Cada deus vivia no mundo, participava da vida comum e, como não estavam em nenhum além e não partilhavam de nenhum aspecto metafísico, estavam presentes também entre os homens. “Eis porque foi possível divinizar reis e imperadores” (BROWN, 2007, p. 203). Além disso, toda a vida social desse período ainda gravitava em torno da imagem pública, ainda que esta estivesse em constante transformação: o homem cívico da era dos antoninos transformar-se-ia no bom cristão membro da igreja oficial ocidental e, agora, católica, isto é, universal em domínio e abrangência.

Foi verificado no primeiro capítulo o esforço realizado pelo Movimento de Jesus, através do poder simbólico e religioso, para que as distâncias sociais, culturais e econômicas fossem significativamente diminuídas na sociedade. O cristianismo primitivo helenista também deu, em certa medida, sequência a esse esforço e espera. Paulo tentou unir povos, religiões e culturas ao colocar abaixo todas as barreiras de separação. Tudo isso tem um motivo significativo e como fato social comprovado na sociedade greco-romana: “Seja qual for a cidade, o fato fundamental da sociedade do Império Romano é a convicção de que existe uma distância social intransponível entre os notáveis ‘bem-nascidos’ e seus inferiores” (BROWN, 2007, p. 230). Os principais modos com que as classes superiores buscavam se distinguir das classes inferiores era o seu estilo de vida cultural e moral. Segundo Peter Brown, essas classes desenvolveram uma moral de distância social, a qual estava estreitamente ligada à cultural tradicional (aquelas renovadas e ressignificadas por Augusto) posta a serviço das elites e em todas as cidades<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Quanto a isso, um dos mecanismos utilizados para esse distanciamento era a própria educação; “A educação confia a criança à cidade, não à escola. Fisicamente o *paedagogus* primeiro conduz o

A vida da família e da casa representavam um microcosmo do que nos séculos seguintes, séculos III e IV, seria vivenciado e exigido em todo o império: a necessidade de manter a imagem pública de um homem bem integrado. Isso fazia com que todo o cuidado e atenção fossem observados com todo o escrutínio possível por parte da família e da casa, compreendendo esta última, escravos, servos e libertos. O próprio corpo foi objeto desse escrutínio moral das classes superiores. Através disso, foi desenvolvida uma forte noção de que saúde pessoal e conduta moral equilibravam-se. Conseqüentemente, as emoções também foram alvo de controle, pois com os seus excessos podiam destruir a relação entre corpo e homem cívico, bem como sua imagem pública. “Por isso considera-se o corpo como o indicador mais sensível e evidente de um comportamento correto” (BROWN, 2007, p. 232).

Como o controle sobre o corpo e as emoções eram fundamentais à moral da *romanitas*, comportamentos conseqüentes, como o prazer, também faziam parte do escrupuloso cuidado. Julgava-se muito o que o prazer físico, como o sexo, podia exercer sobre o homem público e suas relações sociais. Por conseguinte, criou-se um medo de qualquer prazer que emocionalmente pudesse prejudicar ou interferir no corpo, ou seja, na vida pública dos homens. Em conseqüência, “Os notáveis tendem a se submeter e a submeter suas famílias a um código de austero puritanismo masculino” (BROWN, 2007, p. 234). Cabendo à Filosofia do período organizar todo o pensamento e práticas subseqüentes.

Ao filósofo coube o papel de se dirigir à humanidade em seu conjunto, buscando ensinar aos homens como deveriam viver; atendendo, é claro, os objetivos das classes dominantes<sup>16</sup>. Essa filosofia influenciaria fundamentalmente autores cristãos dos séculos seguintes:

---

menino de sete ano de sua casa ao foro. Seus professores sentam-se ao redor do foro em salas de aula ficticiamente delimitadas que se abrem para o foro, centro principal da vida urbana. [...] O conteúdo da educação, bem como a forma e o lugar em que lhe é inculcado, visa a formar um homem versado nos *officia vitae* (mistérios da vida), experiente nas técnicas tradicionais e solenes que devem preencher a vida de um indivíduo da classe superior”. Além disso, “Considera-se a educação literária como parte de um processo de educação moral...” (BROWN, 2007, p. 230).

<sup>16</sup> Quanto a isso, Peter Brown ainda diz: “Situamos num contexto preciso o papel do filósofo e das ideias morais oriundas dos círculos filosóficos durante o século II: a necessidade de que as classes superiores sentem de uma solidariedade mais estreita e de meios de controle mais íntimos sobre seus inferiores. O filósofo é o “missionário moral” do mundo romano [...] É o mestre e guia dos homens para todas as coisas que convêm aos homens, de acordo com a natureza. Na realidade não é nada disso. Ele é o representante de uma “contracultura” prestigiosa no interior da própria elite; e aos membros da elite dirige em primeiro lugar sua edificante mensagem. [...] O filósofo não considerou seriamente a ideia de dirigir-se às massas. [...] Na exortação estoica, o homem da classe

O que os filósofos apresentavam como um novo anexo, acrescentado a título de experiência à antiga moral introspectiva da elite, torna-se, nas mãos dos mestres cristãos, os fundamentos da construção de um edifício inteiramente novo cujas exigências dizem respeito a todas as classes. As exortações filosóficas que escritores como Plutarco e Musônio Rufo dirigiam aos leitores da classe superior são retomadas com entusiasmo pelos guias cristãos da alma, como Clemente de Alexandria, no final do século II, e transmitidas deliberadamente a respeitáveis comerciantes e artesãos citadinos. (BROWN, 2007, p. 240).

Transformações compreendendo uma reestruturação de papéis, bem como readequações de funções e de objetivos, sempre fizeram parte das religiões como forma de sua própria sobrevivência, desenvolvimento e evolução. Por conseguinte, a visão e a função social que Paulo tinha da ideia de Reino de Deus em seu papel de unificação fraterna e de paz gratuita também sofre transformações nas gerações posteriores de autores cristãos. Principalmente, entre seus discípulos que escreveram em seu nome no século II. Acrescenta-se a isso que a partir do século II, em Roma, por exemplo, as igrejas nas cidades eram mantidas por ricos protetores, homens respeitáveis que faziam a ponte entre cristãos e as comunidades pagãs. Tudo isso indica a necessidade de se distinguir o que é verdadeiramente cristão no período, enquanto visão de mundo e de vida cuja matriz é o Movimento de Jesus, do que era tão somente a moral e a virtude da tradição imperial romana e de suas elites. No entanto, ao que parece, tudo indica que nos períodos posteriores houve uma profunda assimilação pela comunidade cristã:

Desde já, porém, é importante notar a diferença crucial entre a moral geral, que os grupos cristãos fizeram sua, e os códigos de comportamento vigentes entre as elites cívicas. Muito do que se reivindica como deliberadamente “cristão” na moral das primeiras Igrejas é, na verdade, a moral distintiva de uma fração da sociedade romana. (BROWN, 2007, p. 250)

Segundo Peter Brown, no início do século III, muito antes do estabelecimento da igreja cristã como igreja do império, aspectos da lei e piedade romanas que forneciam diretrizes para a vida da família, como, por exemplo, a vida conjugal,

---

superior era encorajado a viver de acordo com a lei universal do cosmos, sem se deixar encerrar e limitar pelas particularidades frágeis e pelas paixões ardentes da sociedade unicamente humana” (BROWN, 2007, p. 239).

tornam-se normas inclusive para as famílias de escravos. “Entretanto é a Igreja cristã que se apossa dessa nova moral e a submete a um sutil processo de mudança...” (2007, p. 252), tornando-a universal em sua aplicação e muito mais íntima em seus efeitos sobre a vida privada do crente<sup>17</sup>. Essa moral, agora cristianizada, iria no futuro desenvolver, por exemplo, práticas e condutas austeras em relação ao sexo e a sexualidade<sup>18</sup>.

A simbiose experimentada entre teologia cristã e teologia imperial romana, entre igreja cristã e a *romanitas*, faria com que a igreja cristã adentrasse o terceiro século com amplo prestígio e força, faltando-lhe apenas o aspecto público. Por exemplo, aspectos como o celibato e a austeridade, que fora assimilada pelo cristianismo a partir da moral da elite romana, fizeram com que muitos líderes e autores cristãos fossem agora admirados como exemplos de uma postura da elite. “É a essa Igreja conduzida com firmeza por tais dirigentes, que a conversão do imperador Constantino em 312 confere uma posição inteiramente pública, que se revelará decisiva e irreversível ao longo do século IV” (BROWN, 2007, p. 260).

Assim, diante dessa breve introdução histórica sobre a Igreja da Antiguidade Tardia, pode-se perguntar: onde caberia, então, a ideia e visão de Reino de Deus como vivenciadas pelos cristianismos que a antecederam? O Movimento de Jesus realizou uma revolução de valores, em movimentos ascendentes e descendentes entre os valores das classes altas e os valores das classes baixas, de forma a promover a inclusão destas últimas, antes marginalizadas. No século III Igreja e elite quase já se confundiam. Enquanto no primeiro século Paulo e o cristianismo primitivo

---

<sup>17</sup> “O amor ocupava o subconsciente dos crentes, motiva-lhes a fé, mas era com a moral que eles tinham de se preocupar, dela tinham de dar prova; o amor divino permanecia como uma questão íntima. Para um convertido, a grande mudança era começar uma vida santa. Sob a vigilância de seus correligionários [...] – Dois testemunhos sobre essa prioridade da disciplina, condição da salvação eterna, são a homilia que constitui a Segunda Epístola do Pseudo-Clemente; assim como a Epístola de Clemente a Tiago, que abre as Homilias clementinas. ou Romance dos reconhecimentos, no qual o papel do bispo é o de fazer reinar as virtudes em seu rebanho (os pecados mais frequentes são a heresia, essa desobediência, e o adultério). [...] O Pastor de Hermas, amplamente visionário, foi severamente criticado por Tertuliano e por São Jerônimo, e afinal excluído definitivamente do cânon das Escrituras pelo papa Gelásio, no século IV. De qualquer maneira, trata-se de um precioso testemunho da vida religiosa na comunidade cristã de Roma no século II” (VEYNE, 2014, p. 57)

<sup>18</sup> Quanto a isso, falando sobre os cristãos no início do século III, Brown diz: “[...] os cristãos praticam uma moral sexual austera, facilmente reconhecível e bem aceita pelos pagãos: renúncia sexual completa para alguns, ênfase na harmonia conjugal e severa desaprovação de um segundo casamento”. Além disso, “Fronteiras rituais precisas, como as que a circuncisão e as regras dietéticas fornecem ao judaísmo, não existem entre os cristãos; estes procuram fazer com que sua excepcional disciplina sexual atinja seu objetivo: exprimir a diferença que os separa do mundo pagão” (BROWN, 2007, p. 254).

helenista, diante da visão de Reino de Deus que possuíam, buscaram unificar culturas, etnias e religiões em torno de uma paz gratuita, no século III, essa unificação ganha corpo e ênfase, contudo, sob a égide do império romano e de sua filosofia.

Quanto a função social do símbolo Reino de Deus – ou o que sobrou dela – a igreja dos séculos III e IV não esperava um reino iminente de Cristo sobre a terra. Muito menos igualava-se às experiências anteriores como o profetismo, ou movimentos apocalípticos judaicos. Antes, vivia em comunidades submissas a um bispo ou em famílias submissas a um chefe de família. A conversão de um pai de família acarretava a conversão de toda a família e também dos escravos. De forma que o único reinado que se mostravam submissos e sempre respeitadores era ao império romano e aos poderes estabelecidos:

Diferentemente das seitas apocalípticas que esperavam a destruição de Roma, [...] os cristãos se consideravam membros do Império, súditos dos imperadores, por cuja conservação (*pro incolumitate imperatorum*) pediam amplamente ao Senhor a cada semana (VEYNE, 2014, p. 72)<sup>19</sup>.

Nos séculos III e IV a igreja está bem integrada ao império e é quase uma extensão deste. Os discursos e a teologia cristã deste período eram somente compreendidos em sua maior parte pela elite e outros letrados da época. Contudo, sua prática moral era incutida sob a forma de norma a ser seguida por todos os estamentos mais baixos. Pode-se dizer que “Sem a opção despótica de Constantino, o cristianismo jamais seria a religião do dia a dia de toda uma população” (VEYNE, 2014, p. 74). Além disso, Constantino cobre de igrejas Roma, Jerusalém e todo o restante do império.

A cristianização da população nos séculos III e IV foi realizada por meio de uma rede de bispos cada vez maior, unida às novas igrejas e palácios episcopais que erguiam-se em igual número por toda parte. Durante o século IV o número de

---

<sup>19</sup> Para se ter uma ideia da submissão voluntária dos cristãos em Roma, na Primeira Epístola de Clemente Romano, (60, 3-61) há uma longa oração na qual cristãos inclusive pedem ao Senhor para que obedeçam em Seu nome e *no nome de seus soberanos e superiores*. Além disso, as palavras *pro incolumitate imperatorum* tanto podem ser encontradas nos Atos do Arvais como em São Cipriano, que pede a um cristão para se lembrar do império do qual é cidadão. A leitura dos Padres apostólicos, dos Apologetas ou dos Apócrifos do Novo Testamento causa a mesma impressão. (VEYNE, 2007, p. 72).



bispados, na Itália do Norte, por exemplo, passou de meia dúzia para aproximadamente cinquenta; na Gália, de 16 para 70; na África, já bem cristianizada, o número de bispados dobrou. Como consequência abrangente, a religião cristã, que antes não chegava a dez por cento da população, depois de Constantino tornar-se-ia nominalmente a fé que todos abraçavam. A pessoa passava, assim, a “nascer” cristã, como se nascia pagão. Segundo Paul Veyne, sendo popularizado pelos milagres das relíquias, pelo carisma de alguns e pela autoridade dos bispos, esse cristianismo transformado em hábito será automático e sincero como os outros hábitos, e como eles dissimétrico: “são respeitados sem que se saiba por que, fica-se indignado se eles não forem respeitados”<sup>20</sup> (VEYNE, 2014, p. 178).

Essa breve e pontual descrição histórica sobre o cristianismo durante o período da Antiguidade Tardia pode oferecer a seguinte inferência sobre o aspecto do símbolo Reino de Deus e seu papel na sociedade da época: a ideia de Reino de Deus, isto é, a espera de um mundo ideal sob o reinado de Deus foi totalmente assimilada pela vida no império através de uma perfeita simbiose das estruturas socioculturais, políticas e religiosas – houve uma perfeita coesão do império como um fato social aceito na vida ampla da sociedade. O termo simbiose aqui, um termo tomado por empréstimo da botânica, é proposital: descreve a relação intimamente vantajosa sobre dois organismos vivos de espécies diferentes, cuja mutualidade torna-se depois obrigatória nessa relação. Pôde-se ver que, ao contrário da visão e símbolo de Reino de Deus proposta pelo Movimento de Jesus, apresentada sob a forma de uma revolução de valores, ou da visão e símbolo de Reino de Deus no cristianismo primitivo helenista, apresentada no papel de ação positiva de fatos sociais negativos do império, a igreja presente nos séculos III e IV realiza uma verdadeira integração ao império, pela qual império e igreja são mutuamente beneficiados.

Por parte da igreja não houve revoluções, não houve crítica ao poder e muito menos críticas à própria igreja, mas adequação e incorporação às estruturas de poder e domínio vigentes. Certamente houve críticas, censuras e tentativas de revolução, mas estas foram certamente rechaçadas e por vezes esmagadas por

---

<sup>20</sup> Foi muito bem registrado pela história que os imperadores perseguiram os cristãos que para eles eram hereges ou cismáticos, enquanto que os judeus e pagãos puderam, em certa medida, pensar o que quisessem de suas respectivas crenças (VEYNE, 2014, p. 190).

força do império, do qual a igreja agora era uma extensão. Como consequência, o símbolo Reino de Deus perdeu nesse período todas as funções sociais que teve nos cristianismos que antecederam a Antiguidade Tardia. O papel do símbolo, vivido principalmente pelo Movimento de Jesus e depois pelos cristianismos helênicos, foi totalmente apagado neste período.

## **2.5 O SÍMBOLO REINO DE DEUS DURANTE A REFORMA E NOS CONSEQUENTES PROTESTANTISMOS**

E oportuno dizer que o próprio conceito de Reforma, aplicado ao fenômeno de rupturas e transformações que a igreja e sociedades da Europa medieval sofreram é um conceito anacrônico. Utilizado, principalmente, por historiadores protestantes da Alemanha que pressupunham que os acontecimentos ocorridos ali deviam-se apenas a um rompimento da igreja alemã como a igreja católica medieval, com fim de que uma igreja purificada fosse formada. No entanto, durante os episódios ocorridos naquele período, seus principais protagonistas ou agentes jamais utilizaram esse conceito. Segundo Randell, “O modo como o conceito tem sido colocado há mais de duzentos anos nos estudos sobre a história da Europa do século XVI é uma grande vitória propagandística para o protestantismo” (RANDELL, 1995, p. 6).

Além disso, hoje podemos afirmar com segurança que a Reforma Protestante não é sinônimo de Lutero e nem do luteranismo, ainda que ele tenha tido fundamental importância. Entretanto, outros agentes e consequências também foram de suma importância ao evento<sup>21</sup>. Outro fator importante a ser relacionado é o período a ser compreendido entre início e fim da Reforma. Tradicionalmente, tem-se datado o início e o fim da Reforma respectivamente entre os anos 1517-1555. Essa relação é feita a partir da data em que Lutero fez o seu protesto público contra

---

<sup>21</sup> Sobre isso Randell afirma que surgiu toda uma mitologia em torno da vida de Lutero e hoje é muito difícil separar os fatos da ficção. Isso levou muitos historiadores a insinuar que provavelmente chegaríamos a uma boa compreensão do que aconteceu durante a Reforma na Alemanha se tirássemos Lutero do centro do palco e o substituíssemos pelo ‘homem comum’, sem nos concentrarmos no líder, mas nos liderados (RANDELL, 1995, p. 6).

o que considerava erro da igreja (as 95 teses pregadas nas portas da capela de Wittemberg) e também o episódio conhecido como a Paz de Augsburgo. Porém, somente em 1520 há a ruptura definitiva da igreja. Além disso, a Paz de Augsburgo foi um evento de impacto apenas ao luteranismo dentro da Alemanha, ficando de fora outros grupos cristãos, como o Calvinismo em Genebra ou os Huguenotes na França<sup>22</sup>. Essas considerações levam a aceitar que a Reforma foi um fenômeno muito amplo, que afetou milhões de pessoas em diversos países e períodos, também diverso em seu sentido e em seus significados; e que, por isso, qualquer tipo de abordagem ou pesquisa necessita de uma atitude seletiva.

Embora a Reforma Protestante, enquanto fenômeno de rupturas e transformações que a igreja e sociedades do medievo sofreram, tenha acontecido, principalmente, dentro de um quadro religioso, ela também ocorreu sob dimensões políticas, sociais e econômicas. Para Randell e outros historiadores “a Reforma só pode ser bem compreendida quando se admite que foi fundamentalmente uma revolução social” (RANDELL, 1995, p. 10). Admite-se para isso que muitos daqueles que aderiram à Reforma assim o fizeram objetivando libertarem-se de inúmeras restrições e formas de controle que permeavam toda a vida privada e coletiva da época. O grande impulso para isso teria sido o evento humanista da Europa com seu empenho em escrutinar todo tipo de ensinamento e explicações estabelecidos e buscar, assim, suas provas. Conseqüentemente, o Renascimento, o maior produto do humanismo, iria também contribuir decisivamente a uma atitude revolucionária. O próprio modo de pensar a vida<sup>23</sup> foi questionado e as certezas absolutas que haviam atravessado séculos perderam o sentido. Ao mesmo tempo, era também a Era das Descobertas e a Era das Ciências em que, pela exploração da primeira e das novas repostas dadas pela segunda, muitos intelectuais e interlocutores-chave das sociedades europeias abandonavam a sabedoria do passado e encontravam novas repostas.

---

<sup>22</sup> Essas considerações podem configurar-se como até “desconcertantes” diante do exato momento que presenciamos no Brasil os preparativos de vários eventos em comemoração dos 500 anos da Reforma; afinal, essa data de comemoração só é possível porque está sendo levado em conta o ano de 1517, e não o ano de 1520 como considerado por Randell; ficando, assim, essas considerações apenas como uma provocação a ser pensada.

<sup>23</sup> “O pensamento medieval pode ser tipificado como baseado na certeza – a certeza de que Deus planejou o mundo como é, a certeza de que o dever de cada um é aceitar de bom grado a vida que foi planejada para si e a certeza de que os que detêm a autoridade são os porta-vozes de Deus” (RANDELL, 1995, p. 11).

Além de uma revolução social, a Reforma também representou uma revolução política que alguns historiadores veem como o primeiro protótipo de nacionalismo. Um amplo movimento de “recusa de uma situação na qual estrangeiros, principalmente italianos... controlavam tantos aspectos da vida na Alemanha e extorquiam boa parte da riqueza do país” (RANDELL, 1995, p. 10). Na esteira desse movimento também buscava-se eliminar qualquer controle social exercido pela Igreja. Além do aspecto político, o aspecto econômico também estava bem presente. Dentre tantos fatores que formavam esse aspecto, o de maior sedução era a possibilidade que milhares de camponeses tinham de se libertarem dos altos encargos cobrados pela igreja:

[...] um período de alta inflação fez com que as pessoas procurassem maneiras de reduzir seus problemas financeiros e vissem no rompimento com Roma um excelente meio de obter essa solução. Havia a perspectiva de ganhos financeiros: do camponês mais humilde, que equivocadamente imaginava que não teria mais de pagar dízimos à Igreja, ao príncipe, que antevia a possibilidade de tomar para si as terras da Igreja. (RANDELL, 1995, p. 11).

Todos esses três grandes aspectos – sociais, políticos e econômicos, situam-se, conforme já dito, dentro de um amplo quadro religioso do qual toda a vida europeia medieval recebia sentido. É certo que a vida religiosa permeava toda a vida em sociedade e foi graças a essa característica ímpar que ideias a respeito da religião se tornaram o eixo decisivo da história política da Europa nos séculos da Reforma e de sua consolidação. Porém, este quadro religioso diferia bem de outros que antecederam a época. Diferente de épocas em que a religião também predominava em todos os aspectos da vida, tais convulsões políticas, sociais e econômicas despertavam o interesse religioso com o objetivo de que a própria religião fosse ainda o eixo central de transformação. Porém, o homem religioso da época da Reforma não carregava esses anseios por transformação, menos ainda de que as transformações fossem realizadas pela religião. Pois ele vivia as duras consequências desta última.

O centro de toda preocupação religiosa durante a época da Reforma era a salvação da alma. O mundo em que ele vivia, bem como o mundo que era para ele era ainda vindouro, dizia-lhe respeito tão somente em relação à sua salvação

pessoal e interior. Não se vivia à espera da vinda de um reinado de Deus sobre a terra, tão pouco na iminência de uma transformação social adquirida pela intervenção de um Reino de Deus. A preocupação fundamental entre mundos era a sua passagem<sup>24</sup>, o estado de salvação ou perdição da alma. Não lhes interessava a ideia da vinda de um Reino de Deus como transformação social<sup>25</sup>.

Esta ideia esteve presente em movimentos protestantes marginais, carismáticos e cuja visão foi rapidamente sufocada; ainda que a visão de transformação social que carregavam continha mais elementos do milenarismo do que de uma escatologia<sup>26</sup>. Esses movimentos representaram o que teólogos historiadores denominaram como reforma radical<sup>27</sup>, e talvez foram os únicos que, a despeito de suas experiências visionárias, contrapuseram-se à teologia oficial da Reforma e tentaram vivenciar uma ideia de Reino de Deus para o aqui e agora.

Pode ser dito que os movimentos de reforma radical durante a Reforma foram os movimentos que recuperaram de forma incisiva as ideias desenvolvidas a partir da função social do símbolo Reino de Deus vivenciada pelo Movimento de Jesus. Em contraste, com a postura teológica e religiosa oficiais da Reforma, as quais demonstravam um total apagamento da função do símbolo em seus

---

<sup>24</sup> “Mais ainda que o juízo final e o inferno, a morte é o grande tema da iconografia da Idade Média a findar. Incessantemente ressoa através da vida o apelo do *memento mori*. Sinistro velho transportando uma ampulheta, como na água-forte de Dürer, megera de asas de morcego como no Campo Santo de Pisa, esqueleto caricato armado dum foice ou dum flecha e por vezes montado num carro extravagante puxado por bois, a morte é, nos afrescos, na literatura, nas imagens dos livros de horas, o grande personagem do tempo” (DELUMEAU, 1989, p. 62).

<sup>25</sup> Um aspecto interessante a respeito dessa recusa na época é que, curiosamente, aguardava-se com muita preocupação a vinda do reino do anticristo. Quanto a isso, é importante o relato de Delumeau: “Pregadores exaltados e muitas vezes suspeitos falavam às multidões da ruína próxima de Roma e da Igreja e lhes faziam entrever horríveis catástrofes. A vinda do Anticristo, muitas vezes predita, parecia agora iminente. São Vicente de Ferrer e Savonarola o anunciaram em sermões veementes, e Luca Signorelli pintava nas paredes da catedral de Orvieto seu célebre fresco das malfetorias do Anticristo” (DELUMEAU, 1989, p. 61).

<sup>26</sup> Essa distinção resulta das seguintes observações: Segundo Antony Giddens, Milenarista é um grupo que aguarda uma salvação imediata, coletiva e *somente para os fiéis*, seja em razão de alguma mudança cataclísmica na atualidade, seja pela recuperação de uma era de ouro supostamente havida no passado (THEISSEN, 2008, p. 141); Enquanto que uma *Escatologia* configura-se como um quadro visionário *abrangente da história* com vistas a um posicionamento político-religioso diante das novas e diversas situações que circundam a vida de uma sociedade em relação a um grupo religioso.

<sup>27</sup> Esta reforma foi considerada um grande movimento de renovação espiritual que, à margem das grandes igrejas territoriais, católicas e protestantes, foi também perseguido por estas. O católico Heinrich Bullinger se referia aos anabatistas como inimigos demoníacos e destruidores da igreja de Deus. Lutero dizia que elas eram como um caótico zumbido de abelhas. E Calvino chamava-os de iludidos, fanáticos, desmiolados e cães danados. De forma geral, os anabatistas foram considerados à época, e também posteriormente por alguns historiadores, como um fenômeno religioso violento e fanático que despossuído da razão cometeu toda sorte de desvarios em nome da fé cristã (GEORGE, 2006, p. 252-253).

documentos confessionais e ensinos. Isso porque, os movimentos de reforma radical tinham como objetivo, a semelhança do Movimento de Jesus, defenderem os direitos dos camponeses, dos pobres e de todos os que eram excluídos da Reforma oficial. Enquanto esta última privilegiava as condições dos príncipes da época. Essas considerações resultam do fato de que durante o século XVI existiu decididamente dois tipos de Reformas: a Reforma dos Camponeses e a Reforma dos Príncipes. A primeira, representada pelo carisma dos líderes religiosos camponeses que desafiavam as estruturas clericais, num tempo em que as igrejas confessionais disputavam o quadro das transformações históricas do ocidente (BLOCH, 1973). A segunda, representada por Lutero, Calvino, e seus sucessores, favorecendo a aristocracia, os príncipes e o Estado.

O representante mais célebre da reforma camponesa foi Thomas Münzer (1489-1525). Ele foi o primeiro dentre os reformadores a celebrar o ofício divino totalmente em língua alemã, já na Páscoa de 1523, muito antes de Lutero. E quem para este último se tornou seu pior pesadelo. Münzer (ou Münstzer) era um verdadeiro revolucionário, disposto a levar suas ideias à conclusão lógica e concreta. Sua doutrina social atraía todos os descontentes da época, os miseráveis, empobrecidos, famintos, endividados e trabalhadores diversos, principalmente, a comunidade de mineiros dos estados de Mansfeld, próximo de Allstedt. Uma população sempre pronta para a revolta. “Dava prazer ouvir Münzer chamar o povo de eleitos e instrumentos da soberania de Deus; era esplendido aplaudir quando um dos seus discípulos anunciava que os que nascem príncipes nunca serão bons” (ELTON, 1982, p. 74).

Talvez, sua ideia de Reino de Deus era a sua marca mais radical. A ideia que ele fazia de reinado de Deus era o resultado do cruzamento de várias visões apocalípticas e milenaristas, que ele mesmo tinha e que também formulava. Para ele, o Fim do Mundo estava próximo, iria acontecer quando o trigo fosse separado do joio; contudo, o trigo faria melhor se começasse a “acelerar” o juízo final. Como? – Queimando o joio. Com isso, ele alimentava a ideia de que a sublevação camponesa era o começo da vinda de Cristo, fazendo com que os camponeses fossem à luta (ELTON, 1982, p. 75). Contudo, em uma análise profunda sobre o caráter revolucionário de Thomas Münzer e a Guerra Camponesa alemã que fora desencadeada por ele, Ernst Bloch ressalta que não se deve olhar para a reforma camponesa apenas a partir de sua consequência violenta e radical.

Para Bloch, no caso especial da Guerra Camponesa alemã, no que se refere às suas construções ideais e ao seu Espiritualismo, deve-se, primeiramente, considerar sua situação ao lado das circunstâncias econômicas, sociais, políticas e religiosas do conflito:

Os camponeses reivindicavam, de volta, o que outrora lhes pertencera. Urgia que isto não só fosse restaurado favoravelmente, como também de novo se tornasse exatamente o que era antes, enquanto ainda vivessem livres, em comunidades também livres, e a terra estivesse ao alcance de todos, como terra comum. (BLOCH, 1973, p. 49)

Além disso, depois da exclusão da Alemanha do comércio internacional da época e da conseqüente ruína do Império feudal, os grandes titulares imperiais se tornaram em príncipes quase independentes, expoentes da centralização local. O Imperador tornara-se um Príncipe imperial entre outros. Com isso, enquanto nas cidade, nobreza e príncipes podiam ainda manter o luxo de suas cortes, o sustendo de mercenários e pagas cobrir o alto custo da complicada burocracia, todo o peso da recentemente organizada hierarquia social recaía sobre o campesinato, espoliada por todos os setores do Império (BLOCH, 1973, p. 45). Assim, a função social do símbolo Reino de Deus, desenvolvida pela escatologia urgente de Münzer, buscava atender, além de suas aspirações radicais, a necessidades urgentes das sociedades agrárias e de toda a população empobrecida, diante das grades transformações políticas e econômicas da época.

Além do movimento de reforma radical liderado por Münzer, outro movimento também radical foi a reforma anabatista. A origem do movimento pode ser remontada a partir da reforma de Zwinglio na Suíça. Conrad Grebel e Felix Mantz, dois discípulos radicais de Zwinglio, entenderam a partir do estudo da Bíblia que o batismo que tinham recebido ainda quando crianças era inválido. Zwinglio não apoiava essa ideia e, com isso, Grebel e Mantz resolveram que deviam restaurar o verdadeiro batismo. Em 1525, os dois reuniram um pequeno grupo na casa de Mantz. Registros históricos informam que neste encontro, após um período de oração e uma experiência de temor que houve entre eles, um sacerdote católico, o padre George Blaurock, implorou a Conrad Grebel que o batizasse de novo. Conrad assim o fez, o que também se estendeu a todos os outros.

A partir daquele dia, os três amigos saíram pregando a necessidade do rebatismo. Faziam isso na maioria das vezes impondo-se às igrejas. O teor e conteúdo da mensagem, unidos à forma radical com que pregavam, fez com que Blaurock fosse preso, Grebel enviado para o exílio e Mantz afogado em um rio por milícias protestantes. Contudo, o movimento não morreu. Simpatizantes e discípulos do primeiro grupo espalharam-se pela Alemanha e pela Áustria. De forma que o movimento, na medida em que se espalhava também adquiria uma postura doutrinária eclética. Variando de acordo com o pensamento e a teologia de cada líder. A teologia que mais se destacou de tal ecletismo e que custou a vida de muitas pessoas no período foi a de teor apocalíptico. Huns Hut, por exemplo, previa que Cristo haveria de retornar à terra no domingo de Pentecostes de 1528. Para isso, ele começou a reunir os 144 mil eleitos, conforme mostra o livro do Apocalipse, e batizava-os na testa com o sinal da cruz como forma de selo. Além dele, Melchior Hofmann afirmava que a data correta do retorno de Cristo seria 1534, e o local seria Estrasburgo. O mesmo Hofmann afirmava ser ele o Elias a quem Cristo disse que lhe prepararia o caminho.

Ele chegou a ir até os países baixos, onde, na cidade de Emden, batizou cerca de 300 convertidos, dos quais nomeou pregadores leigos a espalhar a sua mensagem. Após a sua morte, um de seus discípulos, Jan Mathijs, afirmou ser Enoque e uma das duas testemunhas do Apocalipse; ordenou 12 apóstolos e unido a estes mudou o local da Nova Jerusalém para Münster, cidade que foi violentamente sitiada e tomada por anabatistas. Todos aqueles que não aceitavam o novo batismo eram mortos (GEORGE, 2006, p. 256). Essa situação e ainda outras desesperadoras desencadeou uma guerra das mais sangrentas em Münster. De um lado, tropas católicas e protestantes se uniram para combater a insurreição anabatista, de outro lado, os anabatistas, que foram freados em uma tremenda matança (GEORGE, 2006, p. 256). Esses relatos são apenas uma pequena amostra de um amplo movimento que abriu um verdadeiro e grande parêntese na Reforma Protestante, revelando, com isso, que a Reforma não foi um movimento uniforme na Europa e que sua aceitação não foi totalmente passiva ou entusiástica, como muito da teologia protestante posterior buscou desenhar.

Transformações das mais variadas em diversos setores da vida durante o fim da Idade Média, e experiências religiosas como essas acima demonstradas pelas reformas radicais, estavam dirigindo o homem religioso na decisão de que a



religião era precisamente o aspecto que para ele não deveria fazer parte de uma transformação social.

Sobre o plano teológico, o sistema de Willian Occam (1270-1347) foi a manifestação mais estridente desse desejo de emancipação. Existiam dois domínios radicalmente separados: o do divino, em que a razão não penetra, e o dos fenômenos terrestres susceptíveis de ciência. O primeiro não podia ser explorado senão pela teologia, mas o segundo devia possuir sua autonomia e, por conseguinte, escapar à inquisição da Igreja (DELUMEAU, 1989, p. 68).

A ideia crescente à época de que os fenômenos terrestres deveriam ser tratados no âmbito da razão em detrimento da religião, provavelmente contribuiu para que na teologia e nas religiosidades desenvolvidas durante a Reforma, a ideia da necessidade de uma transformação social por meio da visão de Reino de Deus fosse grandemente atenuada; senão, extinta. Assuntos como política e sociedade não eram o principal interesse de Lutero. O que resultava de sua inclinação a favor do Estado e de seu favorecimento aos príncipes. Segundo Randell, Lutero “[...] ocasionalmente se aventurava nos assuntos não-religiosos [...] contentava-se em deixar à vontade quem estivesse interessado em assuntos políticos ou sociais” (1995, p. 58). No entanto, para Lutero, a autoridade do imperador, e até mesmo a do papa, assim como a de todos os governantes, era dada diretamente por Deus. Portanto, deveriam os soberanos serem obedecidos de forma inquestionável: “[...] pois somente Deus poderia retirar os poderes que Ele havia concedido” (RANDELL, 1995, p. 58).

O ano de 1520 pode ser considerado o grande ano profícuo dos escritos mais importantes de Lutero. Nesses escritos que remetem a uma vasta obra de teor teológico, pastoral e sistemático, pouco se fala sobre a ideia ou visão de Reino de Deus como aplicação para uma vida social<sup>28</sup>. De suas obras: *O papado de Roma* (junho de 1520), *O apelo à nobreza cristã da nação alemã* (agosto de 1520), *O cativo de Babilônia da Igreja* (outubro de 1520) e o tratado *Da liberdade do Cristão* (novembro de 1520), apenas na primeira há uma importante menção sobre

---

<sup>28</sup> Esse mesmo pressuposto pode ser visto em um trabalho muito recente, Zwetsch (2016), no qual o autor a partir de alguns escritos de Lutero faz uma análise sobre o que o Reformador pensava sobre questões como justiça social e poder político.

o que o reformador pensava sobre o que era o Reino de Deus e sua aplicação prática na eclesiologia protestante:

O reino de Deus está dentro de nós e a verdadeira Igreja é a cristandade espiritual, interior. A Igreja visível é, pelo contrário, instituição puramente humana. Não deve, portanto, se identificar um corpo eclesiástico, seja qual for, com o corpo místico de Cristo. (Lutero apud DELUMEAU, 1989, p. 93).

Essa espiritualização do Reino de Deus, unida à ascensão e à autonomia da razão para assuntos seculares, certamente contribuíram para um provável, e até total, arrefecimento de toda a ideia e visão de Reino de Deus com que os primórdios do cristianismo, como o Movimento de Jesus, viveram. Essa mesma espiritualização pôde ser vista na teologia, na práxis pastoral e na eclesiologia de outros reformadores como Zwinglio, Bucer, Calvino e Knox. Nas confissões e nos credos protestantes oficiais, importantes documentos de afirmação sistemática da fé, também pouco se vê um vislumbre maior e de cunho social para aplicabilidade da ideia de Reino de Deus conforme visto nos movimentos cristãos anteriores.

Enquanto nesses movimentos o esforço por uma concretude da visão de Reino de Deus era de fato uma constante, durante a Reforma o cristianismo protestante, principalmente dos príncipes, representado por Lutero e Calvino, encarregou-se de dar invisibilidade a qualquer concretude de uma ideia de Reino de Deus. Talvez, como parte de um amplo movimento de expropriação, que a Reforma tentava realizar, do poder da igreja sobre os vários aspectos da vida durante o período. Por exemplo, João Calvino, outro grande expoente da Reforma, cujos trabalhos foram expandidos a partir do eixo franco-suíço, estendendo-se posteriormente à Grã-Bretanha, Escócia e Inglaterra, escreveu na sua *Breve Instrução Cristã*, publicada em 1537:

O Reino de Deus se manifesta ali onde Deus, por meio de seu Espírito, governa e dirige aos seus, a fim de mostrar, em todas suas obras, as riquezas de sua bondade e misericórdia. A vinda do reino se atualiza também ao lançar Deus no abismo os réprobos que não se submetem a seu domínio, e confundi-los em sua arrogância, a fim de que se manifeste plenamente que nenhum poder pode resistir o seu. Pedimos, pois, que venha o Reino de Deus, ou seja: que o Senhor multiplique dia após dia o número de fiéis que enaltecerão sua glória por todas suas obras, e que reparta mais amplamente a afluência de suas graças sobre eles, a fim de

que, vivendo e reinando cada vez mais neles, em união perfeita, os encha de plenitude. [...] Ao pedirmos que venha o Reino de Deus, pedimos que venha a revelação de seu juízo, naquele dia em que somente Ele será exaltado e será todo em todos, depois de reunir e receber os seus na glória, e depois de ter arrasado e destruído o reino de Satanás (CALVINO, 1537, p. 30).

Segundo Calvino, a manifestação do Reino de Deus realiza-se sob duas formas. É primeiramente de teor pastoral, interna ao indivíduo e dentro apenas de uma dimensão soteriológica, isto é, desenvolvida e sustentada por obra e significação do Espírito Santo. Consequentemente, para ele, o reino de Deus é visto no aumento do número de fiéis. Em seguida, manifesta-se através do juízo realizado na morte do pecador, tendo a plenitude deste juízo na sua manifestação futura e completa a todos, isto é: pela destruição do “reino de Satanás” e felicidade dos crentes nos céus. Essa ideia básica seria depois ampliada e diluída em vários ensinamentos doutrinários de Calvino que, por conta desses escritos, desenvolveu uma volumosa teologia sistemática intitulada *As Institutas da Religião Cristã*. Em vários trechos dessa obra ele reúne sua concepção básica de Reino de Deus. Dos muitos textos, destaco abaixo apenas alguns:

Tampouco nos deve pairar alguma dúvida de que Cristo sempre reinou na terra, desde que subiu ao céu. Com efeito, se então os piedosos houvessem requerido alguma forma perceptível aos olhos, porventura não teriam prontamente cedido ao desânimo? (CALVINO, 1559, Livro I, p. 36).

Chamo de “coisas terrenas” aquelas que não dizem respeito a Deus e seu reino, à verdadeira justiça, à bem-aventurança da vida futura; mas, ao contrário, têm significado e nexos em relação à presente vida, e de certo modo se mantêm dentro dos limites. “Coisas celestiais” chamo o puro conhecimento de Deus, o senso da verdadeira justiça e os mistérios do reino celeste. Na primeira classe estão a ciência política, a economia doméstica, todas as artes mecânicas e as disciplinas liberais; na segunda, o conhecimento de Deus e da divina vontade e a norma de plasmar a vida em conformidade com essa vontade. (CALVINO, 1559, Livro II, cap. II, 13, p. 41).

Resta, portanto, que entendamos que o acesso ao reino de Deus a ninguém se abre senão àquele a quem, mercê de sua iluminação, o Espírito Santo tenha feito nova a mente. (CALVINO, 1559, Livro II, cap. II, 13, p. 48).

Mas, ainda que a definição deste reino já foi dada por nós previamente, agora a repito de modo sucinto: Deus reina onde os homens, tanto pela negação de si mesmos, quanto pelo desprezo do mundo e da vida terrena, se submetem a sua justiça a fim de aspirarem à vida celestial. (CALVINO, 1559, Livro III, cap. XX, p. 368).

Por essas amostras é possível ver que para Calvino a ideia de um Reino de Deus inicia-se a partir da cristologia: Cristo ascendido aos céus de lá exerce o seu reino e governo sobre “toda a terra”. Mais uma vez é vista uma transcendentalização do reinado de Deus. Para ele, aspectos como a política, economia, artes e outras estruturas da sociedade em nada dizem respeito a Deus e a seu reino. Além disso, enfatiza que o reino de Deus só é manifestado pelo Espírito Santo àqueles a quem lhe dá a conhecer; conseqüentemente, o reino de Deus somente se manifesta e acontece quando os homens são regenerados de uma natureza pecaminosa.

Estes pensamentos, conforme esboçados acima, também foram refletidos em grande parte nos documentos confessionais produzidos durante e após a Reforma. Na *Confissão de Fé Valdense*, por exemplo, um dos primeiros documentos de fé e elaborado pelo Grupo que o intitula, nada é falado acerca do tema Reino de Deus ou semelhante. Este documento teve duas edições: na primeira edição, de 1120, apenas descreve sobre o comportamento que os crentes deveriam ter na sociedade em relação às autoridades: “Honramos os poderes seculares, com sujeição, obediência, prontidão e impostos” (Artigo 14); na segunda edição, de 1544, essa parcimônia em relação às autoridades e governos é apenas ampliada e nada mais<sup>29</sup>. Já na *Confissão de Fé de Augsburg*, uma confissão de fé luterana publicada em 1530, a referência sobre Reino de Deus é algo somente implícito e relaciona-se apenas ao juízo final<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> “Afirmamos que os reis, príncipes e governadores são os ministros designados por Deus, aos quais temos que obedecer [em todo assunto legal e civil], porque portam a espada para defender o inocente e castigar aquele que faz o mal; essa é a razão por que devemos honrá-los e pagar-lhes tributo. Ninguém pode se excluir desse poder e autoridade, como vemos no exemplo do Senhor Jesus Cristo, o qual voluntariamente pagou o tributo, sem tomar para si mesmo jurisdição alguma do poder temporal” (Confissão de Fé Valdense, 1544).

<sup>30</sup> “Também eles ensinam que na consumação do Mundo Cristo aparecerá para julgamento e vai levantar todos os mortos, Ele vai dar ao seu povo eleito e ao devoto e vida eterna e eternas alegrias, mas aos homens ímpios e aos demônios Ele vai condenar a serem atormentados de forma sem fim” (Confissão de Fé de Augsburg, 1530, Art. XVII).

Na *Confissão de Fé de La Rochelle*, uma confissão de fé huguenote<sup>31</sup> elaborada pelo próprio Calvino, na França, em 1559, o tema sobre Reino ou reinado de Deus também encontra-se de forma somente implícita, dentro de uma seção que trata da providência de Deus e outra referente aos poderes políticos. Em ambas é orientado apenas que deve-se manter a fé de que tudo o que acontece no mundo está dentro da vontade de Deus e sob Seu controle; além disso, discorre sobre a necessidade de obediência aos governos e magistrados, tudo sob uma áurea de conformismo e obediência acrítica<sup>32</sup>. Na *Confissão de Fé Belga*, elaborada por Guido de Brès, em 1561, a relação entre Reino de Deus e sociedade humana é vista apenas em termos de um juízo final no mais requintado cataclismo apocalíptico, com triunfo para os eleitos e desgraça para os maus<sup>33</sup>. Esses pensamentos quanto a reino de Deus, sempre na forma transcendental, localizado no futuro e invariavelmente nos termos de um juízo final, atravessou todo o século da Reforma, projetando-se, ao menos, nos dois séculos seguintes. Na *Confissão de Fé de Londres de 1644*, publicada em 1646, na *Confissão de Fé de Westminster*, elaborada entre os anos de 1643-1646, e na *Confissão de Fé Batista de Londres*, em 1689, o pensamento protestante gestado sobre o período da Reforma sobre Reino de Deus e sua relação com a sociedade é o mesmo em sua estrutura básica, distinguindo-se entre as confissões apenas o modo como era ampliada<sup>34</sup>. Na

---

<sup>31</sup> Nome dado aos protestantes na França durante a guerra religiosa desencadeada sob Luiz XIV na segunda metade do século XVI.

<sup>32</sup> “Nós cremos não somente que Deus criou todas as coisas, mas que ele as governa e as conduz, dispondo tudo o que acontece no mundo e dirigindo tudo segundo a sua vontade” (La Rochelle, 1559, Parte I, Art. 8) “Nós cremos que Deus quer que o mundo seja dirigido por leis e governos, a fim de que haja alguns freios para reprimir os apetites desordenados do mundo. Nós cremos, portanto, que Deus instituiu os Reinos, as Repúblicas e todas as outras formas de Principados, hereditários ou não, e tudo o que pertença à esfera da justiça, e que Ele deseja ser reconhecido nelas como seu autor” (La Rochelle, 1559, Parte VIII, Art. 39).

<sup>33</sup> “Finalmente, cremos conforme a palavra de Deus que, quando chegar o momento determinado pelo Senhor [...], e o número dos eleitos estiver completo, nosso Senhor Jesus Cristo virá do céu, corporal e visivelmente, assim como subiu ao céu (Atos 1:11), com grande glória e majestade. Ele se manifestará Juiz sobre vivos e mortos, enquanto porá em fogo e chamas neste velho mundo para purificá-lo. [...] Os crentes e eleitos, porém, serão coroados com glória e honra. O Filho de Deus confessará seus nomes diante de Deus, seu Pai (Mateus 10:32), e seus anjos eleitos e Deus "lhes enxugará dos olhos toda lagrima" (Apocalipse 21:4). Assim ficará manifesto que a causa deles, que agora por muitos juizes e autoridades está sendo condenada como herética e ímpia, é a causa do Filho de Deus. E, como recompensa gratuita, o Senhor os fará possuir a glória que jamais poderia surgir no coração de um homem” (Confissão de Fé Belga, 1561, Art. 37).

<sup>34</sup> “Quanto ao seu ofício real, Cristo, sendo ressuscitado dos mortos e ascendido ao céu, e tendo todo o poder no céu e na terra, tem governado espiritualmente a sua igreja e exerce poder sobre todos, anjos e homens, bons e maus, para a preservação e a salvação dos eleitos, superintendendo e destruindo seus inimigos. Por este poder real ele tem aplicado os benefícios, as virtudes e os frutos de sua profecia e sacerdócio a seus eleitos, subordinando os pecados deles, preservando e ajudando-lhes em todos seus conflitos contra Satanás, contra o mundo e contra a carne. Ele guarda

Confissão de Fé de Westminster, por exemplo, além de tudo o que acontece no mundo estar confortavelmente sobre o controle e desígnios de Deus, aos governantes, magistrados e outras autoridades é dada a chave do Reino dos Céus<sup>35</sup>.

Essas amostras documentais das principais vozes da Reforma Protestante oficial demonstram um afastamento total da função social do símbolo Reino de Deus vivenciada pelo Movimento de Jesus. Em contraste, as reformas radicais, como a Reforma Camponesa e a Reforma anabatista, vivenciaram a função do símbolo ao máximo. Para a Reforma oficial, a concepção de Reino de Deus movimentou-se apenas entre a transcendentalização, do lado divino, e a espiritualização, do lado humano, nada mais.

A partir do que foi visto acima, podemos afirmar os grandes períodos da história do cristianismo estudados construíram uma visão de Reino de Deus cujo símbolo e função social deslocaram-se nos seguintes movimentos: materialização por meio de uma revolução de valores (Movimento de Jesus); o reino já realizado, por meio da cristologia (cristianismos dos séculos I e II), oficialização por força de Estado (séculos III a XIII); transcendentalização e espiritualização por meio da teologia protestante oficial (séculos XVI a XVIII).

---

seus corações na fé e no temor filial por seu Espírito. Por este, seu grande poder, tem reinado sobre os vasos de desonra, usando-os, limitando-os e restringindo-os, como lhe pareça bem a sua sabedoria infinita. [...] Este reino será plenamente aperfeiçoado quando Ele vier pela segunda vez com glória para reinar entre seus santos; e para ser admirado por todos os que creem; quando derrubará todo reino e autoridade e os porá sob seus pés; para que a glória do Pai possa ser plena e perfeitamente manifestada em Seu Filho, e a glória do Pai e do Filho em todos seus membros. (Confissão de Fé de Londres, 1646, p. Art. XIX e XX); “Deus determinou um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de Jesus Cristo. 1 A Ele todo poder e todo julgamento foram conferidos pelo Pai” (Confissão de Fé Batista de Londres, 1689, Cap. 32).

<sup>35</sup> “Desde toda eternidade, Deus, pelo muito sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou, livre e inalteravelmente, tudo quanto acontece; porém, de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou contingência das causas secundárias antes estabelecidas. (Cap. III, parte 1); Pela sua muito sábia providência, segundo a sua infalível presciência e o livre e imutável conselho da sua própria vontade, Deus, grande Criador de todas as coisas, para o louvor da glória da sua sabedoria, poder, justiça, bondade e misericórdia, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as suas criaturas, todas as ações e todas as coisas, desde a maior até a menor (Cap. V, parte 1); A esses oficiais estão entregues as chaves do Reino do Céu. Em virtude disso eles têm respectivamente o poder de reter ou remitir pecados; fechar esse reino a impenitentes, tanto pela palavra como pelas censuras; abri-lo aos pecadores penitentes pelo ministério do Evangelho e pela absolvição das censuras, quando as circunstâncias o exigirem (Cap. XXX, parte 2)” (Confissão de Fé de Westminster, 1646).

## **CAPÍTULO III**

**DA EUROPA ÀS AMÉRICAS: A FUNÇÃO SOCIAL  
DO SÍMBOLO REINO DE DEUS EM UMA  
EXPRESSÃO PROTESTANTE BRASILEIRA**

### 3.1 INTRODUÇÃO

No capítulo anterior, verificou-se que durante a Reforma Protestante a função social do símbolo Reino de Deus sofreu uma grande ressignificação. Sua função como engajamento sociorreligioso às transformações sociais foi acentuadamente apagada pela teologia oficial da Reforma. Restando apenas aos movimentos radicais, como a Reforma Camponesa e anabatista, a recuperação da função conforme havia sido vivenciada, por exemplo, pelo Movimento de Jesus. Enquanto que a teologia e os documentos confessionais da Reforma espelhavam uma transcendentalização total da ideia de Reino de Deus, localizando-o no futuro e em termos de um juízo final apocalíptico. Com isso, o pensamento representado pela teologia oficial da Reforma articulou a ideia de Reino de Deus apenas ao nível de uma espiritualidade, na qual o símbolo de Reino de Deus compreendia apenas conversão interior, regeneração, número de convertidos e uma possível consequência social através da ética e da moral cristãs.

No presente capítulo serão verificados alguns dos deslocamentos que o significado do símbolo Reino de Deus sofreu nos protestantismos após a Reforma, a partir do século XVII, e que, após sua chegada na América, com ênfase em sua inserção no Brasil, foi configurado em uma expressão protestante brasileira.

Inicialmente, é importante saber que no século posterior à Reforma Protestante a transcendentalização do símbolo Reino de Deus, conforme analisada acima, perdeu a sua força de caráter transcendente, passando a assumir um caráter incisivamente prático de legitimação política. A Revolução Inglesa pode ser considerada o grande evento que resultou da luta por legitimação política através da ideia de Reino de Deus. A historiografia do período demonstrou que a presença de vários grupos antirreligiosos e religiosos não oficiais forjaram circunstâncias em que o símbolo Reino de Deus foi totalmente repensado nos segmentos protestantes oficiais, principalmente, no presbiterianismo inglês (HILL, 1987).



### 3.2 O SÍMBOLO REINO DE DEUS NO PROTESTANTISMO PÓS-REFORMA: RESSIGNIFICAÇÕES E DESLOCAMENTOS NA INGLATERRA

Após a Reforma Protestante um forte sentimento de livre acesso às verdades reveladas na Bíblia por intermédio de uma interpretação livre e individual fez com que uma tradição inspirada nos antigos profetismos bíblicos ressurgisse sob nova forma. Quanto a isso é importante a análise historiográfica feita por Christopher Hill:

A Reforma, a despeito de sua hostilidade à magia, estimulava o espírito de profecia. A abolição dos intermediários entre o homem e a divindade, bem como a ênfase na consciência individual, deixavam Deus falar diretamente a seus eleitos. Era obrigação destes tornar conhecida a Sua mensagem. E Deus não fazia acepção de pessoas: preferia falar a John Knox do que à sua rainha, Maria Stuart da Escócia. O próprio Knox agradeceu a Deus ter-lhe dado o dom de profetizar, que assim estabelecia que ele era um homem de boa-fé. O homem comum, conforme mostraram Lutero, Calvino e Knox, podia refazer a história, caso reis e príncipes não cumprissem sua tarefa. (HILL, 1987, p. 103)

A crença em um iminente reinado de Cristo na terra foi fortalecida durante o período da Revolução Inglesa. Contudo, com um novo elemento: agora cria-se que o reinado do anticristo era representado pelo reinado de Carlos I. Com isso, acreditava-se, conseqüentemente, que o reinado de Cristo estava bem próximo. Assim, sob novas circunstâncias políticas, religiosas e sociais, principalmente, sob o terror da Guerra dos Trinta Anos<sup>36</sup>, o símbolo Reino de Deus era retomado tendo como função social a busca por legitimação política para a tomada do poder. Essa função foi grandemente utilizada por vários líderes de diversos grupos religiosos da época, como forma de conclamar camadas da população a se posicionarem a favor do Parlamento inglês, em detrimento à coroa. Com isso, a função social do símbolo Reino de Deus no período foi a de engajamento político. Quanto a isso:

---

<sup>36</sup> A Guerra dos Trinta Anos, que entre 1618 e 1648 assolou a Europa continental, foi uma luta de morte entre protestantes e católicos e contribuiu para difundir e consolidar a crença de um influente grupo de estudiosos da Bíblia. Segundo eles, o fim do mundo era iminente. Com isso, era natural que esses pregadores, sinceramente convencidos do caráter anticristico do governo de Carlos I, vissem a guerra civil como o primeiro acontecimento numa série de cataclismos e conclamassem as suas congregações a apoiar a causa do Parlamento. Alimentaram, assim, a expectativa de que o reinado de Cristo estava próximo” (HILL, 1987, p. 50)

Em meados do século XVII parecia haver-se alcançado um consenso, segundo o qual acontecimentos notáveis se produziram na metade da década de 1650: a queda do Anticristo, e talvez a volta de Cristo e o advento do Milênio. Essa convicção sustentava a energia, a confiança e o utópico entusiasmo dos pregadores puritanos em começos da década de 1640. Com um otimismo ingênuo (como eles mesmos mais tarde reconheceram), apelaram então ao povo comum da Inglaterra para que travasse as batalhas do Senhor contra o Anticristo (HILLS, 1987, p. 104-105).

Essa articulação do símbolo Reino de Deus tendo como função social desempenhar um papel político, em dar uma coesão social em favor do parlamentarismo e, conseqüentemente, contra a monarquia, desencadeou, durante e posteriormente ao período, uma das mais prolixas discussões em sociedade sobre o papel e função entre Reino de Deus e reinados dos homens. O pioneiro e um dos maiores representantes dessa discussão foi o filósofo Thomas Hobbes, através de suas duas grandes obras sobre teoria política: *Leviatã*, publicado entre os anos de 1649-50, e *Behemoth*, concluído pelo filósofo em 1668, porém, publicado somente em 1682. Em ambos os trabalhos, Hobbes enfatiza de forma ampla a necessidade de que o símbolo Reino de Deus, conforme suas várias faces desenvolvidas na história, jamais deveria influenciar a política ou o reinado dos homens. Isto ele fez através de narrativas dramáticas que opunham Reino de Deus e Reino das Trevas.

Na obra *Leviatã – Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*, Hobbes delimitou, sistematicamente, a função e a natureza do Estado bem como os da Igreja. Dedicou-se em forma de longos tratados à exposição do que deveria ser entendido sobre a forma e o poder de uma República Cristã e o significado de Reino de Deus (Cap. XXXVIII), contrapondo-os com o significado do Reino das trevas (Cap. XLIV). Este trabalho de Hobbes, considerado por vários estudiosos uma das obras-primas fundantes da política moderna, serviu de esteira para outros trabalhos cuja importância para a contemporaneidade sobre este tema é ainda bem presente.

A fundamentação do discurso é um fio condutor e muito caro a Hobbes na construção de seu pensamento político. A preocupação com o discurso e o esclarecimento em definir todos os seus componentes perpassa toda a obra do

Leviatã<sup>37</sup>. Por exemplo, Hobbes considerava que o Reino das Trevas nada mais era que o resultado de uma má interpretação das Escrituras (Leviatã, Cap. XLIV). Na quarta e última parte da obra Leviatã, Cap. XLIV, Hobbes diz:

O maior e principal abuso das Escrituras e em relação ao qual todos os outros são ou consequentes ou subservientes, é distorcê-las a fim de provar que o Reino de Deus, tantas vezes mencionado nas Escrituras, é a atual Igreja, ou a multidão de cristãos que vivem agora, ou que estando mortos devem ressuscitar no último dia [...] Não se tendo ainda verificado a sua segunda vinda, o Reino de Deus ainda não chegou, e agora estamos por pacto submetidos a nenhum outro rei senão os nossos soberanos civis (HOBBS, 2008, p. 507).

Isso significa que para Hobbes o trabalho de compreender o caráter de um Estado cristão ou, mais precisamente, o significado de Reino de Deus, é na verdade um trabalho de interpretação. Uma reinterpretação radical de todas as escrituras bíblicas. Para Hobbes, o Reino de Deus significava a eterna felicidade depois desta vida; porém, nunca como monarquia, isto é, como poder soberano de Deus sobre quaisquer súditos e adquirido pelo consentimento destes (HOBBS, 2008, p. 343). Isso apenas foi possível no passado remoto do povo israelita, e não mais. Para ele, as Escrituras davam conta de um Reino de Deus propriamente dito quando “constituído pelos votos do povo de Israel de maneira peculiar, segundo a qual escolheram deus como seu rei mediante a posse da terra de Canaã” (HOBBS, 2008, p. 343).

Passada a história, os reis cristãos eram legítimos como forma de governo civil e também como forma de governo eclesiástico. Para exemplificar isso, Hobbes recorre ao período intermediário da igreja quando era governada pelos apóstolos. Segundo ele, quando os reis e governantes civis se convertem ao cristianismo é a

---

<sup>37</sup> É bom salientar que quando Hobbes escreve sua obra, provavelmente a sua revisão e conclusão, ele está no ápice na guerra civil inglesa (1649-50) e pouco antes do Rei Carlos I ser executado pelos presbiterianos ingleses. Estes, unidos também a outros grupos, iniciaram o conflito e a guerra na Inglaterra precisamente a partir de controvérsias teológicas e religiosas, sempre inseridas no âmbito da retórica. Por isso, em um capítulo dedicado aos fins e às resoluções do discurso (Cap. VII) Hobbes diz: “Nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos, passados ou vindouros. Pois, quanto ao conhecimento dos fatos, trata-se originalmente de sensação e, sempre depois, de memórias; e quanto ao conhecimento das consequências, que já disse chamar-se ciência, não é absoluto, mas condicional. Ninguém pode chegar a saber pelo discurso que isto ou aquilo é, foi ou será, porque isso é conhecer absolutamente” (HOBBS, 2008, p. 58)

eles que a igreja se reporta, e não o contrário. “Portanto, é manifesto que Cristo não deu nenhuma autoridade para comandar os outros homens [...], a não ser que eles estejam também investidos de autoridade civil” (HOBBS, 2008, p. 418).

Unindo essas afirmações a uma elaborada interpretação de textos bíblicos, Hobbes concluiu que até mesmo os apóstolos como Pedro e Paulo recomendaram a sujeição dos cristãos ao rei ou ao governo civil e não ao governo da Igreja. Sinalizava, com isso, que a igreja devia obediência total ao Rei e não o contrário. Com essas proposições Hobbes declarava que o Reino de Deus é um reino civil e que consiste, em primeiro lugar, na obrigação do povo com as leis civis; em segundo lugar, isso não significaria que Deus estaria fora do reino ou que seu poder teria sido usurpado pelo governante. O Reino de Deus era exercido por Deus através daqueles que, nomeados entre o povo e em pacto com eles, lhe são por comandantes ou vigários aqui na terra.

Do contrário, quando homens insidiosamente reivindicam o poder na terra tendo por fundamento uma pretensa autoridade dos céus, daí é que existe a guerra. Sem tal sedição, “não teria havido tantas discussões e guerras para determinar através de quem Deus nos fala, nem tantos padres se teriam preocupado com a jurisdição espiritual, nem rei algum a teria negado a eles” (HOBBS, 2008, p. 348). E isso, para Hobbes, era exatamente a causa de conflito que germinava e determinava a guerra civil. O que resultou, no seu pensamento, a relação de Reino das Trevas com o conceito de guerra civil (Leviatã, Cap. XLIV)<sup>38</sup>.

O Reino de Deus para Hobbes seria um reino concreto, porém, ao contrário do que pressupunha a religião cristã, seria um reino monárquico e civil. Qualquer tentativa de derrubá-lo ou de tomá-lo seria uma insidiosa usurpação de um governo historicamente estabelecido. Com isso, a igreja e todos os cristãos, pelas próprias escrituras, deveriam estar sujeitos ao domínio do rei, de um governante civil ou de uma assembleia constituída para isso, e não o contrário. O pacto deste reino, afirma

---

<sup>38</sup> Para Hobbes, além dos governos divino e humano pelos quais ele discorre, há nas Escrituras referência a um outro poder, a saber, o poder “dos governantes das trevas deste mundo”; que para Hobbes “nada mais é do que uma confederação de impostores que, para obterem o domínio sobre os homens neste mundo presente, tentam, por meio de escuras e errôneas doutrinas, extinguir neles a luz, quer da natureza, quer do Evangelho, e deste modo desprepará-los para a vinda do Reino de Deus” (HOBBS, 2008, p. 505). Para ele, os governantes das trevas deste mundo, referido pelo apóstolo Paulo em uma de suas cartas, a exemplo do Reino de Deus também é real, civil e concreto; além disso, como todo o conflito é, no fundo, um conflito de crenças e de crenças mal fundamentadas, nada mais natural a esse “Reino das Trevas” que seus governantes o promulguem através de dogmas religiosos falaciosos, conflitantes e obscuros.

Hobbes, estava realizado entre o povo e o rei através de um contrato e não pela mera reivindicação da “consciência”, essa que fora tão utilizada pelos presbiterianos para fortalecer o engajamento da população contra a monarquia. A consciência, para Hobbes, deveria ser sempre testemunhada de forma coletiva e não individual; estava sujeita à Lei e não às paixões. Portanto, seria uma consciência pública, através de uma religião civil, que deveria confessar o Reino de Deus como um domínio realizado em um reino civil e monárquico.

Assim, a função social do símbolo Reino de Deus na teoria política de Hobbes desempenhava o papel de difundir a obediência civil à monarquia e a coesão social desta obediência através de uma correta interpretação das Escrituras. Uma das consequências políticas e religiosas desta ideia à Inglaterra foi o enfraquecimento do presbiterianismo inglês e o consequente fortalecimento da Igreja Anglicana. Os atritos entre ambos, que décadas antes havia servido como estopim da guerra revolucionária inglesa<sup>39</sup>, agora seriam acentuados. Quando a restauração da monarquia foi decidida pelos presbiterianos, maioria no Longo Parlamento que voltava a se reunir após a falência do regime militar de Richard Cromwell, os presbiterianos buscaram implantar e assumir sua hegemonia religiosa no parlamento e na sociedade inglesa. Para isso, conduziram Carlos II ao trono, buscando exercer um controle teológico como braço ideológico do novo regime. Porém, Carlos II uma vez no poder, restaura a Igreja Anglicana com os seus bispos. E através de uma lei, o chamado Código Clarendon, retiraria o privilégio de todos os grupos religiosos, inclusive da Igreja Presbiteriana. Era a chamada Lei dos Conventículos, promulgada em 1661 (HILL, 1987, p. 314).

Segundo Hill, isso fez com que os puritanos mais radicais acusassem os bispos, e mesmo a Igreja Anglicana em seu conjunto, como anticristãos. E

---

<sup>39</sup> A Igreja Anglicana constituiu-se em ruptura com o papado, porém, organizada de cima para baixo pelo rei Henrique VIII, e seu ministro Thomas Cromwell nos anos 1530, conservou a hierarquia da Igreja Romana e em especial a autoridade dos bispos, que passaram a obedecer mais diretamente ao rei. Na Escócia, porém, o poder dos reis conhecia sensível declínio quando se deu a Reforma; John Knox, o grande líder protestante escocês, hostilizou diretamente a rainha Maria Stuart, e a Reforma se fez contra o poder monárquico, abolindo, ao mesmo tempo, a própria instituição episcopal. A administração de sua Igreja incumbia a presbitérios, ou seja, assembleias. Contudo, a partir de 1603 a união das duas coroas numa só pessoa, a de Jaime, conduzia à redução da Escócia, reino mais pobre, a uma posição dependente face à Inglaterra. No plano religioso isso significou a tentativa de Laud, bispo de Londres e depois arcebispo de Cantuária, no sentido de impor aos escoceses o modelo da Igreja Anglicana e em especial a administração por bispos. Os nobres e plebeus escoceses proclamaram então uma "Liga e Pacto Solenes" (com Deus) e iniciaram, em 1638, uma guerra em defesa de sua Igreja. É essa guerra colonial que detona o processo revolucionário inglês dos anos 40. (HILL, 1987, p. 40).

consideraram a guerra civil inglesa como uma cruzada por Cristo contra o Anticristo, isto é, contra a monarquia. Entretanto, agora na clandestinidade a Igreja Presbiteriana perderia sua força. Com isso, alguns puritanos radicais e outros muitos presbiterianos ingleses, aproveitando-se das incursões colonizadoras inglesas, saem da Inglaterra com a esperança de fundar uma nova terra. A pretensão desses religiosos era de fundar uma nova civilização, totalmente cristã, nos moldes de um verdadeiro Reino de Deus e, principalmente, purificada de todas as heresias e pecados cometidos pela igreja na Inglaterra. Era dado início às missões protestantes colonizadoras inglesas sobre o território recém descoberto da América, futuramente, os Estados Unidos da América.

### **3.3 A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO NA AMÉRICA: O SONHO DA CONCRETIZAÇÃO DE UM REINO DE DEUS**

As expedições de colonos ingleses com destino à América do Norte tiveram início muito antes da guerra causada pela Revolução Inglesa. Devido à grande maioria de colonos serem majoritariamente presbiterianos, uma tentativa de missão já era moldada pelo presbiterianismo antes mesmo de sua retirada do Parlamento. Segundo um dos historiadores do período de colonização da América do Norte, Paul Johnson (1998), a primeira expedição de colonos ingleses chegou à América do Norte entre os anos de 1584-1585. Naquele momento, a religião não foi um fator preponderante no estabelecimento das colônias, como, por exemplo, na colônia que foi estabelecida em Roanoke, hoje, estado da Virgínia. Porém, a partir de expedições posteriores de colonos ingleses essa situação seria completamente alterada. A expedição que teve um viés totalmente religioso foi a que compôs o terceiro grupo de colonos ingleses e que fundou a histórica colônia de *Plymouth*, em dezembro de 1620, onde, hoje, está localizado o Estado de Massachusetts.

Carlos Eduardo Lins da Silva (2009) destaca que os colonos de Plymouth, diferentemente de seus antecessores, que atravessaram o Atlântico com o objetivo apenas de encontrar novas oportunidades e riqueza, tinham um só objetivo: estabelecer o Reino de Deus naquela nova terra. Esses colonos foram os

responsáveis pela primeira guerra de intolerância religiosa de que se tem notícia na América. Isto aconteceu contra os índios Wampanoag, por estes se recusarem a se converterem ao cristianismo (SILVA, 2009, p.75). Foram esses colonos de Plymouth, passageiros do famoso navio *Mayflower*, que elaboraram o primeiro sistema político de governo baseado inteiramente na Bíblia. Depois deles, outras missões puritanas da Inglaterra vieram em seguida, de forma que em 1630 a colônia de Plymouth já contava com mais de 20 mil pessoas. Desses colonos que desembarcaram em 1630, John Winthrop foi o líder emblemático. Segundo o que constava registrado em seu diário, ele se considerava um Moisés a guiar o povo escolhido em busca da Terra Prometida.

Além desse objetivo messiânico, Winthrop objetivava também “recuperar” a Igreja de toda a corrupção. O local escolhido para isso foi onde hoje está localizada a cidade de Boston. Ele tinha como noção de organização social a ideia de que todos os indivíduos da comunidade deviam subordinar seus interesses ao coletivo. Iniciava, assim, sua pretensa teocracia. Em sua administração seus assessores eram escolhidos tendo como critério o comportamento religioso. Quando algum membro da colônia era julgado por “mau comportamento”, tinha sua casa queimada e era deportado à Inglaterra. E aqueles que se revoltavam contra o governo eram açoitados e tinham suas orelhas cortadas. Além disso, todos eram obrigados a ler assiduamente a Bíblia, pois, para ele, o acesso direto do indivíduo a Deus se dava unicamente pelas Sagradas Escrituras (SILVA, 2009, 76).

Contudo, sua administração não foi livre de revoltas, tensões e pressão por sua renúncia. Em 1634 Winthrop foi deposto do governo da colônia, o que ocasionou a escolha de um novo líder, contribuindo, assim, para a primeira eleição da história da América, que foi realizada em 17 de maio de 1637 (SILVA, 2009, p. 77).

Divergências ainda seguiram ocorrendo em Plymouth. A maior delas centrava-se na questão sobre como equilibrar a necessidade de ordem na sociedade com prática das virtudes cristãs, principalmente a virtude da misericórdia. Discussões foram crescendo dentro da colônia e ficou claro que o ideal intolerante puritano não era homogêneo. Vozes divergentes levantaram-se e uma delas, a do colono Roger Williams, destacou-se como alternativa ao governo cristão intolerante representado por Winthrop. Silva destaca que, “enquanto

Winthrop defendia o princípio de autoridade, Williams veio a pregar o princípio da liberdade e formou seguidores para a época e no futuro” (SILVA, 2009, p. 78).

Dentre as ações do governo de Winthrop às quais Roger Williams opunha-se destacam-se: a tomada de terras indígenas, a caça aos nativos e a interpretação dos textos sagrados dada unicamente pelas lideranças eclesásticas. Além destes pontos, Williams opunha-se veemente ao dogma da aliança comunitária de Deus, pela qual Winthrop acreditava que “os membros da comunidade tinham de subordinar seus interesses individuais aos coletivos” (SILVA, 2009, p. 76). Segundo esse dogma, o pecado de um indivíduo, por exemplo, poderia prejudicar toda a comunidade. Por isso, a qualquer comportamento “antissocial” o castigo era imediato e radical.

Além disso, Williams defendia que era essencial para um bom governo e para uma boa igreja a total separação entre ambos. Como resultado, Williams foi expulso de Boston. Estabelecendo-se posteriormente num território ao qual, depois de ter negociado a compra de um pedaço de terra com os nativos, deu o nome de *Providence* (atual Estado de Rhode Island). A partir dessa nova colônia, iniciou-se uma nova tradição religiosa cristã nas colônias americanas, a qual ficou conhecida por seus princípios de liberdade, tolerância e convivência pacífica com o diferente.

Todos aqueles expulsos das colônias cujo governo cristão era intolerante eram acolhidos em Providence. A eles eram assegurados seus direitos individuais e a plena liberdade de consciência, o que ocasionou o crescimento da colônia, o desenvolvimento de diversos povoados em seu entorno e a chegada de povos de outras confissões religiosas. Os católicos que chegaram em Providence também se espalharam na região, formando, depois, colônias onde atualmente encontra-se o estado de Maryland. Contudo, em outras colônias, quando podiam se estabelecer, os católicos não tinham direito a voto nem podiam concorrer a cargos públicos (SILVA, 2009, p. 79).

A exemplo de Providence e Maryland, outras colônias foram sendo fundadas sob os princípios da tolerância e respeito, sob a prática de direitos civis e à plena liberdade de consciência. Como foi o caso da Pensilvânia, fundada pelo quaker Willian Penn, que recebeu durante o século XVIII milhares de imigrantes de vários lugares da Europa central com suas diversificadas convicções religiosas. A atitude pacifista de seus colonos destacou a Pensilvânia como a única das treze colônias originais americanas que não organizou uma milícia armada. Distinta, portanto, das



colônias cujo governo era cristão e intolerante, as quais possuíam sempre à mão uma força armada para coerção.

Diante desse início colonial na América do Norte, pode ser verificado que a função social do símbolo Reino de Deus teve um significado profundamente ambíguo: de um lado, desempenhava o papel em dar coesão no esforço por uma hegemonia cristã fortemente intolerante; de outro, desempenhava uma luta pela diversidade religiosa. Essa ambiguidade no significado de Reino de Deus e no uso de suas consequências iriam traçar toda a história religiosa antagônica dos EUA.

No final do século XX os EUA já contavam com cerca de 1200 grupos religiosos de diferentes denominações e tradições registrados oficialmente. Graças aos esforços vistos resumidamente acima, como o direito e a prática de uma liberdade de consciência, do princípio da tolerância e do respeito à diversidade religiosa, engendrados durante o período colonial norte-americano, nos séculos seguintes diversas frentes missionárias protestantes saíram do Continente, levando cada uma sua respectiva mensagem e ideia acerca do Reino de Deus.

A inserção do protestantismo em todo o restante do continente e, principalmente, sua chegada no Brasil, deveu-se a dois fatores preponderantes. Um de teor geopolítico e outro de transformação social, respectivamente: o Tratado da *Paz de Vestfália* (1648) e a independência dos países latino-americanos (1808-1824). Pelo primeiro, era colocado fim à Guerra dos Trinta Anos e iniciada uma relativa tolerância religiosa na Europa entre Luteranos, Calvinistas e Católicos, ao mesmo tempo em que excluía tradições dissidentes e não oficiais, como os anabatistas (WIRTH, 2008, p. 113).

Com a declaração de independência de todos os países latino-americanos nas primeiras décadas do século XIX, houve então uma total abertura para que o protestantismo, que se orgulhava de vincular-se à cultura anglo-saxônica, desenvolvesse suas missões evangelizadoras também com um caráter de missão civilizadora, pela qual, dentre outros fatores consequentes, trazia sempre implícita uma noção hierárquica entre as diferentes denominações cristãs (WIRTH, 2008, p. 114).

Esse protestantismo teve sua inserção no Brasil por dois modos: o protestantismo de imigração, formado pelas imigrações europeias que chegavam ao Brasil e com predominância alemã (Luteranismo); e o protestantismo de missão, majoritariamente norte-americano e já com a diversidade consolidada pelas

seguintes tradições: Presbiterianos, Metodistas, Batistas, Congregacionais e outras (WIRTH, 2008, p. 117-119). O protestantismo de missão foi o mais intenso e amplo em atividades de inserção no Brasil durante todo o século XIX. Pode-se dizer que as tradições protestantes existentes hoje no Brasil foram consolidadas como organização durante este período.

A noção hierárquica entre as diferentes denominações protestantes produziria relativas disputas entre elas. Chegando elas a concorrer por espaços de dominação, visibilidade e presença nos países da América-latina. Essas disputas provocaram a reação de diversos grupos cristãos protestantes, que se articularam para colocar fim a tais disputas e promover uma união comum entre as denominações. Nascia, assim, no final do século XIX, os primeiros movimentos ecumênicos na história do protestantismo. Como resultado destes esforços, em 1910 acontece em Edimburgo, Escócia, a *Conferência Missionária de Edimburgo*, a qual, com um caráter de congresso mundial, reunia todas as agências missionárias protestantes com o objetivo de gerar uma unidade cristã<sup>40</sup>. Contudo, a efetivação das decisões e os objetivos desta Conferência dar-se-iam apenas em 1926, durante o congresso que se tornaria um marco para a história do protestantismo e de sua teologia na América-latina – o *Congresso do Panamá*.

O fortalecimento destes movimentos ecumênicos internacionais entre o protestantismo e também entre o catolicismo, que de forma paralela também ocorria a partir da metade do século XX, resultou em vários novos compromissos que reestruturaram os objetivos missionários dessas organizações, como também sua presença e teologia no continente. Dois aspectos foram de fundamental importância para a continuidade de sua inserção e engajamento na sociedade: a criação de organizações institucionais para dar visibilidade e apoio aos compromissos assumidos nos congressos ecumênicos, e a formulação e desenvolvimento de uma nova teologia.

---

<sup>40</sup> Dentre as organizações presentes destacam-se a Associação Cristã de Moços (Londres, 1844), a Associação Cristã Feminina (Londres, 1855), o Movimento de Estudantes Voluntários para as Missões Estrangeiras (1886) e a Federação Mundial de Estudantes Cristãos (1895), liderados pelo metodista John Raleigh Mott. (NAVARRO, 1995, p. 216). Posteriormente, a partir de 1920, outros movimentos ganham forma e organizam-se com o objetivo de fortalecer o caráter ecumênico das missões protestantes assumido em Edimburgo; são eles: a criação das Comissões *Vida e Trabalho e Fé e Ordem* (1920), a fundação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI, 1948), o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI, 1982), o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (Conic, 1982) e a Aliança Evangélica Mundial (1923) (NETO, 2002, p. 25-28).

O primeiro aspecto pode ser enumerado a partir da formação do *Conselho Mundial de Igrejas* (CMI) que, além de outros elementos constitutivos, possibilitou várias discussões sobre a responsabilidade social da Igreja. Além deste a formação da *Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL) para o desenvolvimento do ecumenismo na América-latina, assim como a criação da *Revista Cristianismo y Sociedad*.

Além dessas organizações, no Brasil foi criada a *Confederação Evangélica Brasileira* (CEB), além dos vários movimentos de juventude cristã entre os anos de 1950-1960. Além desses movimentos que foram intensos no protestantismo entre os anos 1950-1970, destacam-se também os movimentos de caráter similar que aconteciam no mundo católico-romano, como os vários movimentos bíblicos e de renovação litúrgica a partir de 1950; como também a grande realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) que, entre outros aspectos, possibilitou maior abertura da Igreja para a sociedade e para o ecumenismo. Além disso, o catolicismo contou com a organização das juventudes universitária, estudantil e operária (JUC, JEC e JOC), a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín em 1968 (RIBEIRO, 2003).

O segundo aspecto foi efetivado na articulação de uma teologia desenvolvida a partir de uma nova metodologia que correspondesse às premências sociais, culturais e as novas configurações nos âmbitos político e eclesial. Nascia, assim, a Teologia Latino-americana, que, dentre vários aspectos e alcance, podem ser destacadas como características: a necessidade de análise científica da realidade social através de mediações socioanalíticas e interdisciplinares; uma consciência do condicionamento socioeconômico da teologia e da Igreja assim como a crítica de ambos a partir de uma ótica libertadora; a reflexão teológica a serviço da transformação da sociedade; e a práxis de libertação dos pobres como compromisso evangélico. A nova forma de ser igreja que esta teologia possibilitou fez com que essa teologia também fosse identificada como Teologia da Libertação. Muitos foram os teólogos que por toda a América-latina se dedicaram à sua articulação e ao seu desenvolvimento teórico-metodológico, sistemático e hermenêutico, cabendo aqui destacar somente alguns: Gustavo Gutierrez, os irmãos Clodovis e Leonardo Boff, José Comblin, Miguez-Bonino, Júlio de Santa Ana, Elza Tamez, Maricel Mena López, Pedro Trigo, Ivone Gebara e Monika Ottermann.

No Brasil outras expressões teológicas também compõem o quadro religioso protestante brasileiro objetivando alcançar uma práxis de transformação social. É o caso da *Teologia Evangelical* e sua derivada *Missão Integral*. Essa expressão teológica nasceu a partir da formação da Aliança Evangélica Mundial, em 1923, a qual também era fruto das Alianças Evangélicas nacionais. Como consequência ulterior a essas alianças deu-se o início de vários movimentos identificados como *Evangelicalismo*, que nascia como contraponto a vários movimentos fundamentalistas protestantes, como, por exemplo, a realização do *Congresso Mundial de Evangelização*, em Berlim, em 1966, que, através de algumas organizações protestantes e evangélicas em geral, na sua maioria norte-americanas, buscou dar ênfase aos métodos e práticas de evangelização que correspondessem a expressões conservadoras e fundamentalistas.

Como reação a este conservadorismo, teólogos de várias partes do mundo realizaram em 1974, em Lausanne (Suíça), o *Congresso Internacional de Evangelização Mundial*, pelo qual foi firmado o *Pacto de Lausanne*, um pacto que buscou dar visibilidade e concretude a um dos principais objetivos da Teologia Evangelical: realizar a missão da igreja por meio de práticas evangelizadoras que deem atenção ao indivíduo em sua totalidade existencial. O que ficou conhecido depois como *Missão Integral*. Os teólogos Latino-americanos René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas e os brasileiros Valdir Steuernagel, Robinson Cavalcanti e Ricardo Barbosa foram alguns de seus grandes articuladores. (RIBEIRO, 2003). Cabe salientar que atualmente a teologia presente nas principais confissões protestantes e evangélicas no Brasil resultam dessas expressões teológicas, seja por empréstimo de alguns elementos ou como forma total, como é o caso das igrejas-membro de organizações como o CMI, Conic ou o CLAI.

Essa síntese sobre o processo de inserção do protestantismo na América Latina e de sua organização básica no Brasil demonstra que o protestantismo no Brasil é o resultado de um processo composto por vários movimentos sociais, culturais, teológicos e eclesiais. Resultando, assim, em um campo de estudos com vasta abrangência. Com isso, a análise do símbolo Reino de Deus e de sua função social será delimitada sobre uma única expressão do protestantismo brasileiro; como também sob um período delimitado e através de uma pesquisa documental específica.

Este recorte será feito tendo como objeto de análise a Confederação Evangélica do Brasil, delimitando-se o período de sua atuação no início da segunda metade do século XX, especificamente, o ano de 1962; e tendo como objeto primário de estudo o documento oficial de seu mais importante congresso: a Crônica da Conferência do Nordeste, realizada em 1962. Essa crônica, em forma de diário do Congresso, foi elaborada pelo Setor de Responsabilidade Social do Departamento de Estudos da Confederação Evangélica do Brasil, após a realização da conferência e compreende dois volumes. Esses volumes foram digitalizados na íntegra pelo Seminário Teológico de Princeton e hoje também encontram-se disponibilizados *online* pela Biblioteca deste mesmo Seminário.

### **3.4 A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO EM UMA EXPRESSÃO PROTESTANTE BRASILEIRA: O REINO DE DEUS COMO REVOLUÇÃO**

A Confederação Evangélica do Brasil (CEB) foi criada em 1934 com o objetivo de unir ecumenicamente o protestantismo brasileiro. Além disso, através de seu Setor de Responsabilidade Social, realizou diversos estudos com o fim de analisar as várias questões que caracterizavam o país na época e propor alternativas com base na teologia cristã. Através dos trabalhos da CEB foi dado o destaque à responsabilidade sociopolítica do cristão, o que estimularia no cristianismo protestante preocupações e reflexões de cunho teológico e pastoral que ultrapassassem as fronteiras denominacionais e buscasse ressignificar o próprio conceito de missão, tendo por chave metodológica de sua práxis a responsabilidade social. Estas preocupações, que muito antes já tinham sido iniciadas e articuladas no protestantismo estadunidense<sup>41</sup>, mas só inseridas no

---

<sup>41</sup> A preocupação que triangula fé cristã, práxis do evangelho e ação social no protestantismo das Américas remonta a origem do chamado *Evangelho Social*, cuja teoria e ações originam-se em parte do protestantismo estadunidense. Sua origem vincula-se à articulação dos trabalhos pioneiros do pastor e teólogo batista Walter Rauschenbusch (1861-1918). Apesar de ser ainda hoje um teólogo pouco conhecido e mencionado entre os teólogos brasileiros, seu pensamento e sua teologia serviram de inspiração e modelo teórico de engajamento social aos principais teólogos e ativistas sociais do Ocidente: Harvey Cox, Dietrich Bonhoeffer, Gustavo Gutiérrez e Martin Luther King Jr. Sua obra concentrou-se em analisar os efeitos da fase da industrialização e urbanização selvagens que ocorria ao seu redor quando pastor de uma comunidade cristã em um bairro de Nova Iorque.

protestantismo brasileiro efetivamente a partir da metade do século XX, estimulou a organização de vários seminários, conferências e movimentos para a efetiva mudança na forma de ser igreja e cristão na sociedade. Além da criação do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, a criação do Departamento de Estudos da CEB (1955) também foi fundamental ao protestantismo da época.

Estes dois setores da CEB seriam os responsáveis pela criação, organização e efetivação das várias Conferências que a CEB realizou no Brasil, como também dos vários estudos realizados no âmbito social e cristão. Tendo o presbiteriano e sociólogo Waldo Cesar como secretário-executivo do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, a CEB realizou entre os anos de 1955-1964 uma Consulta e três Conferências em nível nacional. Essas conferências geralmente adotavam como temática as grandes premências sociais da época, sempre relacionando a religião e sua responsabilidade social, como, por exemplo, a conferência intitulada “*A responsabilidade social da Igreja*” (1955), na qual o objetivo foi de estabelecer as bases teológicas para a ação social da igreja; “*A Igreja e as rápidas transformações sociais no Brasil*” (1957), a qual realizou um exame da realidade brasileira buscando delinear seus problemas concretos; “*Presença da Igreja na evolução na nacionalidade*” (1960), onde buscou-se descobrir e articular ações de Deus na história brasileira; e a conferência de maior importância e impacto que foi “*Cristo e o processo revolucionário brasileiro*” (1962), que foi considerada pelo seu secretário-executivo, Waldo Cesar, como a ‘expressão culminante de um processo novo na tradicional eclesiologia brasileira’ (CEB, 1962, Vol I, p. 23).

A análise documental dessa Conferência como objeto de análise da função social do símbolo Reino de Deus justifica-se por dois motivos. O primeiro, diz respeito à sua representatividade, foi uma Conferência de âmbito nacional que representou de forma significativa o protestantismo brasileiro nas seguintes tradições: Igreja Congregacional, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente, Igreja Episcopal, Igreja Metodista e Igreja Luterana. Além de sua

---

Seu livro “*A cristandade e a crise social*” pode ser considerado a obra fundante do Evangelho Social e a base para a criação de outros movimentos que viriam posteriormente expandir e consolidar seus princípios; como, por exemplo, a criação dos *Credos Sociais*, documentos de fé com teor sociopolítico em que várias igrejas se posicionaram com preocupação em relação às causas sociais. No Brasil, este movimento influenciou os presbiterianos Richard Shaul (1919-2002), Zwinglio Dias, José Roberto Cavalcanti e Rubem Alves; além deles, o luterano Waldo Aranha Lenz César e os metodistas Hugh Clarence Tucker (1857-1956) e Guaracy Silveira (1893-1953). Além disso, suas principais expressões institucionais no Brasil foram o Instituto Central do Povo (1906-RJ) e a própria Confederação Evangélica do Brasil (1932-1969) (RENDERS, 2008, p. 410-412).

representatividade, também é muito importante sua conexão com a ideia de Reino de Deus e suas implicações na vida em sociedade.

Contudo, o pensamento de responsabilidade social como prática cristã não era unânime dentro do protestantismo brasileiro. Segundo o historiador Silas Luiz de Souza, divergências estiveram presentes logo de início quando a discussão foi problematizada. Por exemplo, no mesmo ano em que foi criado o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, foi criado também o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC), de caráter fundamentalista e com o objetivo expresso de combater o ecumenismo e teologias como a Teologia Latino-americana e Teologia da Libertação (SOUZA, 2014, p. 124).

Tendo, pois, observada sua importância e a justificativa de sua utilização como objeto de análise documental, será então analisada por meio de recortes de interesse a crônica da Conferência do Nordeste: Cristo e o processo revolucionário brasileiro, objetivando-se, com isso, verificar as possíveis funções sociais do símbolo Reino de Deus presentes neste documento, o qual teve papel orientador a diversas expressões do protestantismo brasileiro a partir do ano de 1962.

Segundo o prefácio do documento, a crônica perfaz o itinerário de tudo o que aconteceu na Conferência do Nordeste, como também das perspectivas que foram criadas em torno dela. Tudo registrado na forma de um Diário da Conferência feito pelo então secretário-executivo da CEB, o sociólogo Waldo Cesar. O documento, dividido em dois volumes, é estruturado de forma a detalhar as atividades da Conferência e a repercussão delas em cada um dos seus sete dias de duração. No primeiro volume, um total de 128 páginas, há um bloco introdutório ao documento contendo prefácio, introdução e organização do livro; em seguida é relatado em forma de ata os líderes e representantes que estiveram presentes na Conferência e, logo após, consta um parecer do próprio Waldo César sobre como deveria ser interpretada a Conferência. Esse Diário da Conferência divide-se em informações da véspera de sua realização, iniciando a partir da Conferência realizada no domingo, dia 22 de julho de 1962, e discorre-se sobre cada dia da semana até o encerramento, no domingo do dia 29 de julho de 1962.

O segundo volume, totalizando 190 páginas, contém os grandes temas da Conferência em forma sistemática, divididos em introdução, temas e apêndices

com recomendações dos grupos de estudos que se articularam durante a Conferência<sup>42</sup>.

O documento é vasto em seu conteúdo temático e na abrangência com que cobre as realidades políticas, sociais e econômicas da época, além das implicações que tiveram para a relação entre religião e sociedade. No prefácio, o presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, na época o Rev Amantino Adorno Vassão, reconhecia que a Conferência do Nordeste não era uma conferência de teor evangelístico ou acerca de obras missionárias na forma que tradicionalmente eram feitas, antes, era a expressão do “interesse do Protestantismo Brasileiro em participar ativamente da vida nacional e de dar contribuição para a solução dos nossos complexos problemas” (CEB, 1962, Vol I, p. 6). Segundo Waldo César, não só a Conferência do Nordeste, mas todas as conferências eram organizadas com um elenco temático que revelasse duas preocupações básicas: a preocupação por estudar a realidade brasileira e a preocupação pela busca de uma resposta cristã aos problemas que esta realidade apresentava em dado momento histórico. Nas palavras dele, a preocupação fundamental era de caracterizar o “*hic et nunc*” da realidade brasileira, isto é, o *aqui* e *agora* com o objetivo de encontrar na religião respostas para uma situação concreta (CEB, 1962, Vol I, p. 23).

Com o objetivo de viabilizar a análise sobre a função social do símbolo Reino de Deus adquirida e desenvolvida pela Conferência, a verificação do documento será feita sob três ângulos, de forma a entender: 1º) o que a Conferência compreendia como “Cristo e processo revolucionário brasileiro”; 2º) O que era a “Revolução do Reino de Deus” na concepção da organização; e 3º) Quais as medidas propostas para executar tal revolução. Esta verificação foi elaborada tendo sempre em vista e descrevendo, na medida do possível, as circunstâncias sociais, políticas ou econômicas que condicionavam a realidade brasileira da época

---

<sup>42</sup> O segundo volume contém a forma final dos temas discutidos na Conferência e das ações ali propostas, dividida pelos seguintes temas: “*A igreja e sua responsabilidade social* (Pr. Ernst Schillieper), *Cristo e processo revolucionário brasileiro* (Rev. Almir dos Santos), *Os profetas em épocas de transformações políticas e sociais* (Rev. Joaquim Beato), *A revolução do Reino de Deus* (Rev. João Dias de Araújo), *O artista: servo dos que sofrem* (Prof. Gilberto Freyre), *O Nordeste no processo revolucionário brasileiro* (Celso Furtado), *Mudanças sociais da história contemporânea* (Prof. Paulo Singer), *Resistência à mudança social no Brasil* (Juarez Rubem Brandão Lopes), *A missão total da Igreja numa sociedade em crise* (Bispo Edmund Knox Sherril) e *A única solução para os problemas do Brasil* (Rev. Sebastião Gomes Moreira) (CEB, Vol II, 1962).



e que eram tratadas pela Conferência. Quanto a isso, a própria cidade sede para a Conferência, Recife, foi estrategicamente escolhida devido ser ela considerada pela CEB um microcosmo dos grandes problemas que assolavam toda a nação. Segundo dados levantados pela organização da Conferência, na época, a cidade contava com mais de 200 mil desempregados e com um número crescente de prostitutas, na sua maioria adolescentes. Além disso, milhares moravam em barracos na beira de rios cuja lama, deixada quando as marés de águas salgadas baixavam, fazia subir um gás denso e mal cheiroso; entre a população, a maioria era pobre e doente. (CEB, 1962, Vol I, p. 38-39).

### **3.5 A CONFERÊNCIA DO NORDESTE: A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS COMO UM PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO**

Na tarde de domingo do dia 22 de julho de 1962, dia de abertura da Conferência, foi realizada no Teatro da cidade a primeira grande reunião sob o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, tendo por orador o Rev. Almir dos Santos. O qual, diante de autoridades presentes, como o governador do Estado de Pernambuco na época, Cid Sampaio, o prefeito da cidade de Palmares, Luiz Portella e o Cap. Jorge de Castro, representante do Comando da VII Região Militar, dirigiu-se ao auditório vinculando o tema às ações de Jesus Cristo e o que ele, Almir dos Santos, disse ser o “Manifesto de Nazaré”: a declaração de Jesus contida no texto bíblico de Lucas 4,18-19. Esse “manifesto”, segundo ele, oferecia as bases para uma reconstrução total da sociedade. A seguir, ele começou a expor o que a Conferência, espelhada pelos estudos da CEB, compreendia ser o “processo revolucionário brasileiro”. A expressão remontava a uma experiência que ele teve ao visitar os EUA uma década antes, entrando em contato com estudos de teor teológico que tinham como temática “Liderança para uma época de revolução”.

Para ele, apesar da expressão “revolução” na época ser grandemente acusada de “comunismo”, ela tão somente remetia à ideia de uma revolução social,

como também, de uma verdadeira libertação das condições sociais que excluía, marginalizavam ou oprimiam grandes massas de gente.

Esta revolução está sendo realizada pelos povos do mundo que sofriam fome e resolveram ultrapassar este problema; que viviam nus e reconheceram o direito que têm da vestimenta e do abrigo; que viviam na miséria e concluíram não ser este estado, normal ou da vontade de Deus para a vida humana. (CEB, 1962, Vol II, p. 2).

Uma revolução como essa podia ser relacionada com vários aspectos da realidade brasileira vigentes na época. Principalmente, sobre os aspectos das desigualdades gritantes. Um processo revolucionário brasileiro iniciava-se com o grito de revolta de uma população que estava tendo sua consciência despertada para compreender que “a miséria não é uma situação inelutável; de que a pobreza não é um quinhão distribuído por Deus com endereço próprio a seus filhos” (CEB, 1962, Vol II, p. 3). Para o Rev Almir dos Santos, o problema do Brasil não era um problema moral, mas a existência de vidas em condições desumanas, condições tão injustas, tão negativamente inferiores que “levam o homem à prática de atos catalogados em desacordo com os padrões vigentes da sociedade” (CEB, 1962, Vol II, p. 4). Além disso, para ele, o processo revolucionário brasileiro caracterizava-se pela luta e o esforço de toda a sociedade para que o Brasil fosse totalmente autônomo de pensamento, de diretrizes e de planejamentos diante de qualquer outra nação. Nas palavras dele:

Não queremos permitir que ninguém nos venha dizer como nós devemos andar. Se isto é pecado, amigos e irmãos, todas as nações do mundo estão em pecado. E nenhuma delas teria realmente a ousadia de moralmente nos atirar a primeira pedra. Chegou o momento em que nós brasileiros sentimos na consciência todo o nosso dever. Queremos escrever a nossa história com o nosso próprio papel (CEB, 1962, Vol II, p. 4).

Depois de caracterizar o processo revolucionário como uma libertação das condições precárias e de risco à vida e como expressão de um grito de revolta contra as desigualdades injustas e desumanas, o conferencista então começou a relacionar a temática do processo revolucionário brasileiro à pessoa e obras de

Cristo. Para isso, ele expunha a partir de conceitos bíblicos, pastorais e teológicos, que as preocupações de Cristo, precisamente na sua cidade de origem, Nazaré, eram as mesmas que os brasileiros tinham no contexto que os cercavam. A partir da leitura do texto bíblico do Evangelho segundo Lucas, cap. 4.16-21, entremeada por explicações, ele denunciava interpretações que, em uma tremenda fuga da realidade, barbaramente espiritualizavam os pobres a quem Jesus se dirigia em sua época. Se assim fosse, perguntava ele, deveriam eles (como os nossos) estarem contentes com sua pobreza? Ao que ele respondeu:

Se isto fosse verdade, amigos e irmãos, o evangelho e a religião não teriam a menor relação com as nossas atividades humanas, nossos problemas, nossas necessidades. A única boa-nova para o pobre é a de que a pobreza vai acabar. Porque a pobreza, amigos, não é da vontade de Deus, a pobreza é da vontade do homem. Tecnicamente, hoje está provado que temos recursos para acabar com a pobreza do mundo. Precisamos aceitar a implicação moral deste ato e deste fato para realizar, meus irmãos, esta primeira parte do programa de Jesus Cristo, anunciando aos pobres que a sua pobreza terá fim, que a sua pobreza há de acabar, que a sua pobreza pode e deve ser abolida (CEB, 1962, Vol II, p. 6).

Com muitas outras assertivas semelhantes, relacionando vários dos termos utilizados por Jesus com a realidade brasileira, o Rev. Almir dos Santos expôs que a temática “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” compreendia, primeiro, uma ação revolucionária enquanto revolta contra qualquer realidade ou sistema que sistematicamente retira ou exclui a vida da sua dignidade e de suas condições básicas de sobrevivência e sociabilidade. Compreendia, também, o anseio de que atitudes nos âmbitos político, social, econômico e religioso fossem tomadas para a libertação de todas as formas de desigualdades injustas e de seus sistemas de legitimação no país. Em terceiro lugar, relacionando a Cristo, tomando por base as próprias ações que Cristo teve em favor dos pobres, dos desfavorecidos e dos oprimidos, a religião e o cristianismo tinham que realizar ações coordenadas em favor de que o processo revolucionário, enquanto processo em prol da vida em sua plenitude, fosse totalmente viável e concretizado. Para concluir o seu discurso sobre esse programa de reconstrução social da realidade dado por Cristo, ele disse:

Para terminar eu gostaria de dizer que diante do Brasil de hoje há um dilema, um dilema terrível do qual eu gostaria de escapar. O dilema que eu gostaria de não vos anunciar nesta hora, meus irmãos e amigos brasileiros. O dilema de escolher entre o ano aceitável do Senhor ou o dia da vingança do nosso Deus. O dia em que a sua justiça há de ser estabelecida sobre as injustiças humanas. O presidente Kennedy interpretou de maneira muito clara este texto, se bem que talvez não o tivesse em mente: 'Aqueles que se rebelam contra a revolução pacífica da justiça serão responsáveis amanhã pela revolução injusta que pode vir'. Cristo tem uma resposta, Cristo tem um programa; mas o programa só não chega, Jesus traçou os pontos do programa e deu a dinâmica para a realização deste programa (CEB, 1962, Vol II, p. 11).

Na terça-feira de realização da Conferência, dia 24 de julho de 1962, aconteceu a reunião intitulada "A revolução no Reino de Deus", uma de outras três que aconteceram no dia e a única de teor religioso. As outras duas foram de ordem inteiramente sociológica, uma proferida pelo economista Paulo Singer e outra pelo sociólogo Rubem Brandão Lopes, ambos professores titulares da USP na época. Coube ao orador Rev. João Dias de Araújo expor o significado e as implicações para a igreja e sociedade a respeito da revolução no Reino de Deus.

Para isso, ele fez a seguinte pergunta ao auditório: O que quer dizer Reino de Deus? Em seguida, começou a responder a essa pergunta dizendo que os contemporâneos de Jesus usavam essa expressão em dois sentidos, mas que Jesus rejeitou a ambos na época. Segundo ele, Jesus não aceitava a ideia de que entrar do Reino era submeter-se à Torah, e muito menos de que o Reino se estabeleceria pela força ou pela violência. Disse também que, para Jesus, o Reino não era a vitória do judaísmo nem a supremacia política universal dos judeus. Para ele, João Dias, o Reino não era utopia irrealizável, mas uma responsabilidade presente. O Reino estaria presente na terra e não apenas no futuro distante (CEF, 1962, Vol I, p. 62).

Fazendo referências ao conteúdo dos evangelhos, João Dias disse que a temática do Reino de Deus permeava toda a vida de Jesus, todas as suas mensagens e toda a dinâmica presente nos evangelhos. Para ele, a expressão Reino de Deus estava na primeira mensagem de Jesus (Mc 1.15) e na última conversa com os discípulos antes de sua morte (Mc 14.25). Em seguida, ele

detalhou o significado da expressão Reino de Deus e como ela foi entendida na história pelo cristianismo, pela filosofia e por diversas outras áreas de saber.

Para Kant, por exemplo, Reino de Deus significava um Estado ético, já para o teólogo do Evangelho Social, Walter Rauschenbusch, Reino de Deus seria nova era e nova terra submetidas à paz de Deus. Jesus descrevia a ideia de Reino de Deus segundo um ato definido na história, ou seja, era um ato ou um conjunto de ações intra-históricas. (CEB, 1962, Vol II, p. 37).

Com isso, o teor revolucionário do Reino de Deus corresponderia à centralização teológica da vida humana. O centro da vida humana seria alterado daquilo que é terreno para aquilo que é divino, contribuindo para a compreensão da vida em todos os seus aspectos e valores como sagrados. Resultando, portanto, em uma sacralização da vida, enquanto contra o desprezo, o desrespeito, a opressão e a injustiça, pois estes seriam sinais de profanação da mesma. Essa seria a verdadeira revolução levada pela ideia de Reino de Deus a milhares de vidas então profanadas socialmente em várias partes do mundo. Ainda segundo João Dias, “O ensino de Jesus sobre o Reino de Deus objetiva o homem em toda a sua expressão individual e social” (CEB, 1962, Vol II, p. 41).

Com essa afirmativa ele enfatizava a importância do homem além das fronteiras com que o humanismo da época cercava a pessoa socialmente capaz. Duas principais correntes de pensamento contribuía, segundo ele, para isso. Para o marxismo, segundo João Dias, o homem era um objeto, era um produto da sociedade. Produto da evolução da matéria e da História. Com isso, o homem seria o resultado final de toda realidade que o cercava. Marx, assim, seguindo a orientação de Hegel, fazia do homem um objeto. O homem era criado pela estrutura social e, portanto, se a estrutura social fosse boa o homem seria bom, se fosse má, o homem seria mau. Além disso, a finalidade do homem estaria na submissão ao Estado. A partir dessa concepção, o homem ideal era produzido pela estrutura ideal. Com isso, o homem era objeto dessa estrutura (CEB, 1962, Vol II, p. 41).

Sob outra corrente de pensamento, o existencialismo ateu, o homem era um projeto. A partir dessa concepção, o homem não era produto da sociedade e nem criado por Deus, pois, era o homem quem criaria a si mesmo. Ele seria, portanto, produto do seu próprio eu. O homem seria seu próprio criador e seria o criador de sua existência particular; não haveria, com isso, a existência de uma natureza humana essencial.

Contrapondo essas duas correntes de pensamento, João Dias afirmava e defendia o humanismo cristão como resultante da ideia acerca do Reino de Deus. Isso implicava a concepção de que, segundo Jesus, o homem não é objeto, mas é sujeito, a pessoa criada por Deus. Por isso, não se encontra a sua expressão total numa estrutura social, nem dentro de si mesmo, mas na comunhão com Deus que ele reflete em si mesmo e na sociedade (CEB, 1962, Vol II, p. 42).

Dentre várias outras abordagens que ele fazia sobre o Reino de Deus e seu significado para a vida em sociedade, perfazendo um longo discurso e palestra, concluiu o pensamento abordando o aspecto escatológico do Reino e suas implicações para a vida social. Para ele, compreender o Reino de Deus em seu aspecto escatológico era entender que o Reino já estava no mundo e que o Reino também ainda seria consumado. Entre o presente e a consumação há um processo e este processo é revolucionário. Jesus inaugurou a primeira etapa com a sua vinda ao mundo, trazendo o Reino, e o mesmo Jesus vai inaugurar a segunda etapa, quando vier na sua glória, consumando o Reino. A implicação dessa compreensão seria o fato de que a escatologia do Reino de Deus difere de todas as utopias humanas, porque não apresenta uma “idade de ouro”, nem “uma época tão sonhada”, mas apresenta a esperança e as ações do Reino já para o tempo presente (CEF, 1962, Vol II, p. 50-51).

Como filhos do Reino de Deus somos parte da rebelião dos tempos atuais. Devemos estar na vanguarda dos movimentos de transformação do mundo contemporâneo. O clima revolucionário do Século XX é percebido através da revolução marxista-leninista, da revolução do proletariado, da revolução racista, da revolução nacionalista, da revolução da autodeterminação, etc. Dentro desse vulcão em ebulição está operando a revolução do Reino de Deus, isto é, a soberania de Deus sobre a História, dando a diretriz segura para a humanidade no presente e no porvir. (CEB, 1962, Vol II, p. 57).

A partir desses levantamentos, das considerações e dos dados sobre os conceitos, significações e implicações que as expressões como “Cristo e processo revolucionário brasileiro” e a “revolução do Reino de Deus” tiveram para a Confederação Evangélica do Brasil, cabe agora verificar, sucintamente, quais as medidas ou propostas sinalizadas pela Conferência para a realização ou a

concretização do processo revolucionário brasileiro como uma revolução do Reino de Deus.

Para isso, serão verificadas algumas das recomendações feitas pelos grupos de estudos que se reuniam durante a Conferência entremeio às palestras e demais reuniões, os quais discutiam e debatiam os temas tratados buscando dar uma resolução a cada tema. Os grupos de estudos foram organizados na Conferência sobre dois grandes temas identificados como *fronteiras*, isto é, fronteiras que deveriam ser discutidas e ultrapassadas para que as resoluções da Conferência tivessem efeito. Estas fronteiras foram divididas nas seções econômica e cultural. Na seção de fronteira econômica havia os grupos urbano, econômico e rural; na seção de fronteira cultural havia os grupos educacional, estudantil e o grupo de Arte e Comunicação.

### **3.6 AS IMPLICAÇÕES DA FUNÇÃO DO SÍMBOLO REINO DE DEUS PARA SOCIEDADE BRASILEIRA: AS RESOLUÇÕES DA CONFERÊNCIA DO NORDESTE**

Dentro das fronteiras econômicas, o grupo urbano salientava que a vida urbana brasileira da época era marcada pelo impacto da rápida transformação social que vivia. Principalmente, a partir do choque entre as realidades consideradas pelo grupo entre o Brasil-novo e o Brasil-arcaico. Reconheciam, com isso, que a organização da vida urbana da época já não correspondia ao rápido crescimento e às necessidades humanas tipicamente rurais entre a população marginal; existindo, também, em zonas rurais, problemas tipicamente urbanos. A partir dessas observações e a partir da análise das situações concretas que a igreja vivia nos centros urbanos, o grupo identificava várias situações<sup>43</sup> que deveriam ser

---

<sup>43</sup> Dentre as várias situações destacam-se: o crescimento rápido e desordenado das cidades; uma extrema impessoalização das relações humanas; fragmentação da vida individual pelas diversas atividades; quebra da relação paternalista e, com isso, o aparecimento de novas situações e problemas antes desconhecidos; recrudescimento de problemas típicos das populações marginais, como delinquência, mendicância, prostituição, abandono de menores, e outros; a maioria da população vivendo em condições precárias e privada dos mais rudimentares serviços públicos;

consideradas como objeto de uma práxis religiosa cristã que objetivasse uma transformação (CEB, 1962, Vol II, p. 151).

Para essa transformação, o grupo urbano reconhecia a necessidade de reformas radicais em vista de uma problemática decorrente da estruturação atual. Consideravam a obrigação que os cristãos tinham de utilizar todos os recursos possíveis para diminuir as injustiças no meio urbano. Contudo, o grupo reconhecia que em muitos casos da época a Igreja não mantinha nenhuma relação com a sociedade; pois, segundo o grupo, a dicotomia que imperava na época entre “mundo” e “igreja” mantinha a Igreja totalmente afastada de um campo de ação em seu meio social. Além disso, faltavam meios adequados de comunicação. Segundo o grupo, “Nossa preocupação baseada no conteúdo teológico da nossa fé, visa ao bem-estar do homem como todo, sem dissociar sua vida material de sua vida espiritual” (CEB, 1962, Vol II, p. 152). Era necessário, portanto, que se examinasse minuciosamente a forma de ser igreja numa sociedade urbana, buscando descobrir novas forma que possibilitassem à Igreja atender a realidade em transformação. Além disso, era necessário intensificar a tomada de consciência da realidade dinâmica do processo de transformação da sociedade através do prisma teológico, sociológico, económico, político, e psicológico, para que fosse dada “concretização dos objetivos do nosso modo de agir como cristãos” (CEB, 1962, Vol II, p. 152).

No grupo industrial, dentre os vários aspectos e considerações feitas pelo grupo, destaca-se a compreensão do grupo sobre o processo de industrialização no Brasil, uma vez que as condições de vida e de trabalho da sociedade dependiam cada vez mais desse processo. O grupo identificava que a industrialização brasileira tinha se concentrado no Centro-Sul, principalmente em São Paulo, por força de condições econômicas e demográficas, em detrimento de outras regiões que permaneceram industrialmente estagnadas. Com isso, e uma vez que a industrialização nacional estava identificada com o sistema capitalista mundial, o processo de industrialização brasileira sofria a influência do princípio de concentração de capitais; resultando, segundo o grupo, no enriquecimento de apenas certas regiões em detrimento de outras, além de provocar uma enorme

---

especulação imobiliária, inflação, processo capitalista de distribuição de gêneros alimentícios, agravando ainda mais o crescimento urbano; a verificação de um *status quo* social, jurídico e administrativo tornando-se cada vez mais inadequado (CEB, 1962, Vol II, p. 151-152).



disparidade quanto ao desenvolvimento econômico, cultural e político, entre as diferentes regiões do país (CEB, 1962, Vol II, p. 155-156).

Como práticas sociorreligiosas que cabiam à Igreja, o grupo indicava como prioridade a necessidade em dar ênfase ao estudo dos problemas sociais resultantes da industrialização e à ação cristã em resposta a eles. Paralelamente, a igreja deveria considerar os sistemas político-sociais, como a legislação trabalhista e sua atualização, verdadeiras providências sociais a serviço da coletividade. Além disso, a igreja deveria contribuir para o fortalecimento do cooperativismo, da participação dos operários na administração das indústrias e da formação de conselhos de fábrica que fornecessem cuidado espiritual, emocional e social aos operários diante dos vários problemas que resultavam do processo de industrialização, como os problemas da divisão da família devido às migrações, horas de trabalho etc.

A Igreja deveria providenciar treinamento de liderança para os quadros exigidos pelas novas estruturas resultantes da industrialização. Concomitante a isso, a Igreja deveria estudar a forma e estrutura da vida de sua comunidade em face das situações locais em áreas industrializadas, e propor possíveis modificações, exigidas pelas novas circunstâncias. Além dessas indicações, o grupo recomendava aos cristãos a participação intensa e consciente em todas as campanhas eleitorais, visando formar no Congresso uma maioria parlamentar eminentemente patriótica. Ou seja, um Parlamento sem compromisso com o latifúndio nacional ou com os grupos econômicos internacionais, porém, comprometido com a aprovação urgente de reformas estruturais, chamadas na época de reformas de base<sup>44</sup> (CEB, 1962, Vol II, p. 159).

---

<sup>44</sup> As Reformas de Base consideradas na época pela Conferência eram: **Agrária**, benefício ao homem do campo e a possibilidade de integração da população rural no mercado consumidor como fator necessário a uma industrialização planejada; **Tributária**, distribuição mais justa dos recursos da economia nacional; controle público das atuais concentrações de riqueza improdutivas e ociosas; as quais deviam ser colocadas a serviço de uma economia coletiva, tais riquezas beneficiariam, segundo seus proponentes, a totalidade da população brasileira; **Bancária**, o fomento de crédito de interesse social e estímulo ao desenvolvimento de indústria segundo o interesse da comunidade brasileira; **Urbana**, habitação para as massas trabalhadoras, coibida a especulação imobiliária; **Eleitoral**, impedimento do predomínio do poder econômico e a garantia a todos os brasileiros de participação responsável na vida política nacional; **Universitária**, a necessidade do ensino profissional, indispensável ao desenvolvimento científico e à formação de técnicos para a indústria; **Política Externa**, relações econômicas e políticas com todos os países; consolidação dos mercados tradicionais em busca de novos para os produtos agrícolas e industriais; defesa de nossos interesses junto ao Mercado Comum Europeu; e a rejeição de toda ajuda estrangeira que implique prejuízo à soberania nacional; **Estatutos dos capitais estrangeiros**, a fim de disciplinar investimentos e reinvestimentos. **Defesa e aproveitamento estatal das riquezas do subsolo**

Já o grupo rural, partindo dos conceitos bíblicos acerca da criação, entendia que uma vez que Deus ordenou ao homem sujeitar a terra, cabia à humanidade ser administradora dos bens da terra de forma responsável perante Deus, perante o homem e perante a própria criação. Isto implicava para a Igreja a sua corresponsabilidade no estudo e na solução dos problemas do homem rural brasileiro, não excluindo as considerações de natureza técnica e prática. Constituía como base e razão do trabalho do grupo a questão da Reforma Agrária, analisando tão profundamente quanto possível os vários aspectos da questão. Segundo a análise preliminar do grupo, a existência de latifúndios antieconômicos no Brasil criava o fenômeno da distribuição desigual da terra, caracterizando uma estrutura socioeconômica com desastrosas consequências para o homem do campo e para a economia nacional. Somente uma reforma agrária em termos de justiça, poderia estabelecer, segundo o grupo, uma situação nova e humana. Para a Igreja, isto significava que ela deveria efetuar uma análise objetiva da estrutura rural da época e de suas possibilidades (CEF, 1962, Vol II, p. 163-164).

Como providências à Igreja, dentre as muitas que foram sugeridas pelo grupo, deveria ela fazer uso do que estava ao seu alcance para a promoção de leis ou emendas constitucionais necessárias à qualidade de vida rural nos aspectos social e econômico. Além disso, contribuir para o planejamento da reforma agrária considerando a diversificação ecológica dos espaços territoriais e geoeconômicos, buscando e exigindo, com isso, soluções diversificadas e originais.

Considerando os aspectos como a produção agrícola, o cuidado da terra e o trabalho rural como elementos centrais de uma reforma agrária, a Igreja deveria contribuir para que um planejamento adequado ocorresse observando-se os seguintes elementos: estabelecer providências no sentido de que não fosse permitido o aviltamento do trabalho rural; dignificar o trabalho em termos reais – sob a forma de habitação, alimentação, educação, saúde, tempo livre e estabelecer condições que possibilitassem a efetiva integração dos trabalhadores rurais nos empreendimentos agrícolas através de constante treinamento técnico e educação de base; promover, como aspiração do evangelismo nacional, a extensão de benefícios de leis trabalhistas aos do campo, como a garantia da previdência social,

---

**brasileiro**, tais como petróleo, minérios atômicos, manganês e outros que sejam essenciais para o desenvolvimento econômico do país (CEB, 1962, Vol II, p. 160)

da estabilidade, assistência médica e outros benefícios sociais comuns dos trabalhadores urbanos<sup>45</sup> (CEB, 1962, Vol II, p. 165).

Na seção Fronteira Cultural, o grupo educacional fez uma análise do sistema educacional brasileiro na época e mostrou que a educação do período era predominantemente importada (França e Estados Unidos) e que, por isso mesmo, estava alheia à realidade brasileira. A partir dessa conclusão, o grupo encaminhou suas considerações para alguns campos da educação brasileira, principalmente, às necessidades de uma educação de base e de uma reforma universitária na época. O grupo reconhecia que somente compreendendo a realidade da situação da grande maioria do povo brasileiro, que na época contava com 51 % de analfabetos, seria possível promover uma verdadeira educação de base. Assim, qualquer plano de reformulação e transformação da sociedade tinha que incluir a educação, de forma que o problema do analfabetismo, por exemplo, fosse solucionado à luz de uma sociedade renovada e com a presença e participação da Igreja (CEB, 1962, Vol II, p. 169).

Dentre as várias análises sobre diferentes aspectos da educação brasileira na época, o grupo verificou que a Universidade, por exemplo, não se preocupava em constituir novos quadros que atuassem efetivamente na vida nacional. Para o grupo, isso resultava, sobretudo, do caráter fechado que a Universidade mantinha na época. A cátedra era privilégio de um grupo de “verdadeiros donos de cadeiras”. Os estudantes, se por um lado encontravam barreiras imensas que dificultavam a sua entrada na Universidade, por outro, aqueles que entravam davam apenas sentido utilitarista à carreira que escolhiam. A partir disso, e de várias outras realidades no âmbito educacional, a reforma universitária que se reclamava era, acima de tudo, a da democratização da Universidade. Para isso, o grupo defendia que não deveria ser feita uma mera supressão de exames vestibulares ou dadas facilidades outras, mas, sim, a sua integração no processo de desenvolvimento que se operava no país (CEB, 1962, Vol II, p. 170).

---

<sup>45</sup> Os estudos e sugestões do grupo rural foram, acredito, os mais profundos em análise técnica, social, política e econômica, além das sugestões de atitudes que deveriam ser tomadas as quais foram sistematicamente bem elaboradas e amplas, contando até com a sugestão de projetos-pilotos orientados pelo Departamento de Imigração e Colonização da própria CEB. O espaço da pesquisa e do atual tópico não permitem analisar aqui todo o trabalho do grupo, o que seria muito rico de conteúdo e análise para uma contribuição atual; contudo, recomendo a leitura do trabalho completo do grupo em CEB, 1962, Vol II, p. 163-168.

Para tanto, o grupo recomendava que a Universidade deveria ser, dentre outras atribuições, um instituto de pesquisas, o que não acontecia no Brasil, pois o aluno apenas assistia aulas. Paralelamente, deveria haver cursos de extensão suficientes para atualizar e aperfeiçoar os formados. Acima de tudo, a educação deveria ser brasileira, significando com isso a importância que deveria ser dada aos quadros regionais e municipais criando-se condições para que o ensino servisse o país, partindo de uma verdadeira integração das necessidades e das condições desses locais.

Neste sentido, o grupo defendia um ensino público democrático e totalmente integrado à realidade brasileira de cada município e região, atendendo, o quanto possível, o processo revolucionário brasileiro. A partir disso, a educação cristã deveria caracterizar a resposta da Igreja dentro deste processo. Segundo o grupo, a educação é cristã quando significa ato de amor e de justiça e, como tal, quando na relação entre professor e aluno Jesus Cristo deveria estar presente. Além disso, essa educação, como as demais, não se realiza apenas nas instituições, mas na vida. A educação é cristã na medida que leva o indivíduo a tomar consciência da sua dignidade (CEB, 1962, Vol II, p. 171-172).

Quanto aos colégios da época, o grupo sinalizava que os colégios evangélicos tradicionais, pioneiros da educação no Brasil, já não acompanhavam o acelerado processo brasileiro de desenvolvimento. Em certo sentido, esgotaram o seu conteúdo, não renovaram a sua mensagem e nada de novo ofereciam à educação. Para o grupo, era extremamente necessária uma revisão da obra educacional dos colégios evangélicos à luz da realidade brasileira da época e de um estudo sobre a sua natureza e de sua tarefa. Além disso, o grupo recomendava que os pais participassem, de algum modo, na elaboração dos currículos e dos programas educativos extracurriculares, visto que era de suma importância a relação entre a família e a escola. Segundo eles, os problemas existentes nessas duas agências educativas, que eram resultados da vida moderna, deveriam ser considerados. Assim, não só o lar, mas também a escola e a igreja estavam sendo atingidos pelos problemas de ordem econômica e social (CEB, 1962, Vol II, p. 171-172).

Já o grupo estudantil tinha um histórico de atividades muito maior que os outros grupos, pois, como já verificado sobre os movimentos protestantes no Brasil, os grupos de jovens e estudantes espalhados nas tradições protestantes brasileiras

foram os responsáveis por grande parte das transformações de sentido e de ações do protestantismo no Brasil. Na verdade, foram o embrião das várias organizações ecumênicas nacionais e internacionais que consolidaram o protestantismo brasileiro em seu aspecto ecumênico e de transformação social. Tendo surgido em 1937, o grupo estudantil da CEB completava 25 anos em 1962 como movimento estudantil organizado. Este grupo, inicialmente, destinava-se a dar cobertura estudantil ao próprio Ministro da Educação. Com o decorrer dos anos, começou a tomar corpo, chegando inclusive a se constituir em forte núcleo de oposição à ditadura, atravessando várias fases antes de atingir a estrutura que possuía na Conferência.

Segundo o grupo, o estudante cristão que vivia os acontecimentos da vida Nacional da época sentia, de modo especialmente agudo, a urgência na atualização das formas do testemunho da Igreja na Universidade. As condições atuais de vida, a desintegração da sociedade moderna, a crise do conceito de autoridade, a hostilidade da cultura secular universitária à fé cristã, tudo isso contribuía para a fuga dos estudantes da igreja. Com isso, a nova realidade do mundo moderno da época exigia uma especial consideração a fim de que o testemunho cristão fosse atualizado e aproveitado.

Para o grupo, era dominante entre os estudantes o conceito de que estudo era meio de progredir e “subir” na vida. Neste contexto, o testemunho cristão do estudante significava para muitos, quase que exclusivamente, a atitude de ser o melhor, aquele que não “colasse”, que não praticasse excessos e que fosse o exemplo moral de regeneração dos costumes. Depois de formado, esse mesmo estudante fazia parte de uma elite moral e cultural. Segundo o grupo, era essa claramente a imagem de testemunho cristão nas escolas e nas universidades da época, o que para eles era deficiente e deixava de lado as consequências mais importantes do verdadeiro testemunho. Resultando, com isso, consciente ou inconscientemente, em uma imagem estudantil utilitarista, individualista e acomodada (CEB, 1962, Vol II, p. 175-176).

Para corrigir esse estado de coisas, o grupo estudantil indicava que ser cristão na escola ou na Universidade significava servir. Significava para eles preocuparem-se com os colegas e lutar pelos problemas comuns. Com isso, o grupo recomendava de que o testemunho estudantil cristão tinha que ser também comunitário; tinha que, por exemplo, estudar juntos evangélicos de todos os ramos.

Além disso, a relação com a cultura também não podia ser individualista. Deveriam os estudantes preocuparem-se com o acesso à cultura também das classes menos favorecidas. Para o grupo, ser estudante cristão significava ser revolucionário no melhor sentido. Pois revolucionar é transformar radicalmente as estruturas injustas, o que exigia decisões imediatas. Para eles, era verificado na época uma “iniquidade” nas estruturas sociais e, com isso, os estudantes cristãos achavam-se em um processo de mudança total. Ser cristão, segundo o grupo, é estar cativo, em nome de Cristo, na luta pela libertação do homem brasileiro de suas escravidões. Desta maneira a tese de que o estudante só deve estudar, caia por terra. Estudar apenas, naquele momento brasileiro, seria furtar-se à luta, contribuindo para que a situação de injustiça da época prevalecesse. (CEB, 1962, Vol II, p. 177).

Na seção de fronteira cultural, o grupo de arte e comunicação expressava a preocupação de uma tentativa de compreender melhor a cultura brasileira da época, através de suas expressões e interpretações artísticas, e que levasse a Igreja a um exame de consciência quanto à sua compreensão da cultura e de sua real aceitação dela. O grupo buscava responder até que ponto a Igreja Evangélica tinha penetrado a cultura autenticamente brasileira, ou se identificado com ela, e até onde tinha se sobreposto artificialmente a ela ou, ainda, se colocado ao lado dela, criando assim uma espécie de “subcultura da Igreja”, a qual não tinha raízes na tradição cultural brasileira da época e nem teria em seu futuro (CEB, 1962, Vol II, p. 182).

Segundo o grupo, a igreja isolando-se da cultura brasileira não poderia participar da revolução social e cultural do país. Assim, isolar-se significava ignorar a contribuição positiva das manifestações artísticas para a compreensão dessa cultura. A partir disso, e de várias outras análises semelhantes, o grupo recomendava à Igreja a necessidade de comunicar de forma compreensível a mensagem da Igreja ao povo nas suas mais diversas expressões culturais autenticamente brasileiras. Segundo o grupo, o cristianismo deveria participar artisticamente do processo revolucionário brasileiro à época na figura de um *artista-servo da humanidade*. O artista reflete e focaliza na sua obra as angústias da humanidade de sua época, com isso, torna-se voz e servo das reivindicações dos que sofrem. Sensível, não suporta a solidão coletiva do sofrimento, à qual se vincula no ato de se fazer servo, e anseia ser ouvido e compreendido pela

sociedade nessa árdua tarefa. Angustia-se por estabelecer comunicação entre aqueles a quem serve e o restante da humanidade desconhecadora de seu sofrimento, para que se efetive entre eles a comunhão necessária. Esse artista-servo, segundo o grupo, deveria servir de veículo através de sua obra, a fim de que fosse quebrada a solidão do que sofre e a indiferença que caracterizava aqueles que ignoravam o sofrimento do irmão, ou, pior ainda, que conheciam e não se interessavam em ajudar (CEB, 1962, Vol II, p. 183).

A partir dessa amostra dos trabalhos da Conferência do Nordeste exposta acima, pode ser visto claramente e de forma inequívoca o significado que a função social do símbolo Reino de Deus assumiu através dos trabalhos da CEB na Conferência: desempenhar um papel de transformação total da sociedade através da revolução de suas estruturas sociais. Recuperava, assim, a função social do símbolo Reino de Deus vivenciada pelo Movimento de Jesus.

Nas palavras de seu secretário-executivo e principal articulador, o protestante Waldo César, a Conferência do Nordeste preencheu perfeitamente uma lacuna. Pois, a sociedade da época já estava constituída dos mais diversos grupos, fossem organizados ou não, pequenos ou grandes, partidos, sindicatos, associações, ligas e entidades de todos os tipos e formas, que falavam coletivamente e que refletiam a grande divisão social e política do país. Se queremos, como cristãos, dizia ele, agir e influenciar no mundo, devemos entrar nas estruturas existentes e dialogar com o homem dentro delas. A importância dessa tomada de decisão da CEB, como representante do protestantismo brasileiro na época, e da forma com que utilizou a função social do símbolo Reino de Deus pela Conferência do Nordeste, serão verificadas e analisadas de forma conclusiva no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO IV**

### **A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS À VIDA EM SOCIEDADE: UMA BREVE ANÁLISE**



## **4.1. A FUNÇÃO SOCIAL DO SÍMBOLO REINO DE DEUS E SUAS POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES À VIDA EM SOCIEDADE**

Uma análise sociorreligiosa de um fenômeno religioso como o Reino de Deus, um fenômeno que durante milênios foi construído progressivamente, culminando na formação de um quadro visionário abrangente da história com vistas a um posicionamento político-religioso diante das novas e diversas situações que circundavam sociedade e grupo religioso que o experimentaram, e que ainda o vivenciam, requer o uso de teoria e metodologia que forneçam um conjunto de análise cujos resultados possam ser justificados por uma teoria social compatível.

Para a análise de um fenômeno amplo como esse a presente pesquisa objetivou primeiramente delimitar seu objeto a partir do seguinte recorte: a função social do símbolo Reino de Deus. Em seguida, para interpretar tal fenômeno foi então escolhido como método e teoria a Função Social a partir da sociologia de Émile Durkheim. Conforme introduzido no primeiro capítulo, essa análise funcional pode servir como método e teoria para explicar um fenômeno social a partir do papel que desempenha na sociedade e sua utilidade ou função que cumpre no organismo social que o desenvolve.

A partir desse instrumental teórico, dois organismos sociais foram escolhidos para análise específica do presente capítulo: o Movimento de Jesus, como parte da sociedade sírio-palestinese do primeiro século; e a Confederação Evangélica do Brasil, através da Conferência do Nordeste, como uma das expressões protestantes brasileiras na modernidade.

Em ambos os grupos buscou-se através da análise funcional entender como a função social do símbolo Reino de Deus pode contribuir à preservação ou à transformação de suas respectivas sociedades. Resultando, com isso, analisar os papéis nos quais o Movimento de Jesus e a Confederação Evangélica do Brasil (CEB) refletiram a sua situação social e pelos quais buscaram atuar sobre ela. Para isso, foram levantadas em ambos os movimentos, conforme visto nos capítulos anteriores, as concepções religiosas e projetos éticos de vida como formas de

práticas sociorreligiosas que agiriam incisivamente na sociedade buscando sua transformação ou intervenção.

Durante a pesquisa, verificou-se a importância e a força que o simbolismo religioso conferiu aos papéis desempenhados pela função social do símbolo Reino de Deus. Objetivou-se, com isso, atravessar algumas fronteiras em que uma hermenêutica puramente teológica esbarraria, deixando-se, assim, projetar-se toda a luz que o simbolismo como linguagem ampla refletiu sobre os fenômenos religiosos estudados.

A partir de agora, serão verificados de forma específica os resultados obtidos pela análise dos papéis desempenhados a partir da função social do símbolo Reino de Deus como visto nos capítulos anteriores. Objetiva-se, assim, entender, a partir da função social, qual o papel determinante que o símbolo Reino de Deus desempenhou através do Movimento de Jesus, e como este símbolo foi apropriado pela Conferência do Nordeste. A intenção dessa análise é a de oportunizar a reflexão sobre como uma experiência religiosa como tal pode contribuir como prática de espera ou de construção de mundo. Além disso, busca-se compreender como a vivência do símbolo Reino de Deus pode relacionar-se de forma concreta em sociedade, principalmente, na sociedade brasileira.

Para isso, fez-se uma comparação entre as duas experiências religiosas utilizando-se o método comparativo. Este método considera que o estudo das semelhanças e das diferenças entre diversos tipos de grupos, sociedades ou povos contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano. Através de comparações podem ser verificadas as semelhanças ou explicadas as divergências de determinado evento. Além disso, o método comparativo é privilegiado aqui porque pode ser usado tanto para comparações de grupos no presente, no passado, ou entre ambos; como também entre sociedades de iguais ou de diferentes estágios de desenvolvimento. Com isso, a partir da dedução dos elementos constantes, abstratos e gerais de um fenômeno, o método comparativo pode selecionar um dado concreto e aplicar sobre ele outros tipos e métodos de análise, contribuindo, assim, com a aplicação do método funcionalista (MARCONI; LAKATOS, 2008, p. 107).

Entre os dois fenômenos religiosos com implicações amplas à vida em sociedade, como foi o Movimento de Jesus como fenômeno fundante e orientador do cristianismo, e tendo a Conferência do Nordeste como parte da Confederação

Evangélica do Brasil, uma grande expressão do protestantismo brasileiro na época, serão destacadas, primeiramente, suas semelhanças.

Inicialmente, foi visto no capítulo primeiro e no capítulo anterior que em ambos os períodos estudados e em ambas as experiências religiosas a função social do símbolo Reino de Deus foi utilizada em um momento de crise da sociedade. Desde a situação de conflito e de colisão entre a sociedade judaica, representante na época de uma cultura autóctone, e a cultura estrangeira imperial romana colonizadora, até a crise gerada pelas rápidas transformações da sociedade brasileira para atender às transformações globais resultantes da revolução industrial e das exigências selvagens do capitalismo mundial, a função social do símbolo Reino de Deus desempenhou um papel determinante de transformação, de caráter fundamentalmente revolucionário e com um conjunto de ações de não aceitação das realidades trazidas por estas crises.

Com isso, a função social do símbolo Reino de Deus desempenhada nessas duas expressões religiosas serviu basicamente, seja pela transformação ou pela revolução, para a intervenção de uma realidade social de risco à sociedade, objetivando sua transformação de forma radical e decisiva. O que também resultou para ambas experiências, sociedade e religião, o fortalecimento de sua colaboração mútua, crescimento e desenvolvimento recíproco de ambas em uma situação de crise. Quanto a isso:

Quando se considera a função de processos sociais não apenas como preservação do *status quo* de uma sociedade, mas como sua transformação, então se precisa admitir que conflitos têm uma função positiva: são motores do desenvolvimento da sociedade diante de novos desafios. São necessários para que a sociedade evolua. (THEISSEN, 2008, p. 18).

Nesses movimentos ficou claro que o papel do símbolo Reino de Deus não foi reprimir ou ignorar a crise, mas aceitá-la como desafio e através de formas diversas e criativas integrar-se a elas objetivando transformá-las ou superá-las. Quanto a isso, vimos como o Movimento de Jesus combinava uma crítica severa ao exercício do poder ao mesmo tempo em que encorajava seus discípulos à apropriação do poder, estimulava pessoas simples a apropriarem-se dos valores das camadas mais altas para colocá-los em prática em favor da sociedade. De

forma semelhante, o secretário-executivo da Conferência do Nordeste, Waldo César, entendia a necessidade que o protestantismo brasileiro da época tinha em preencher uma lacuna de inserção no processo revolucionário brasileiro. Reconhecia que, ao invés de ignorá-la ou fugir de suas implicações, o protestantismo brasileiro devia inserir-se no processo revolucionário e conferir-lhe sentido.

A segunda semelhança entre os movimentos foi o teor revolucionário que o símbolo Reino de Deus adquiriu como sentido para a sociedade. Revolução pode ser considerada a mudança radical de um sistema. Em situações de invasão cultural, por exemplo, o sistema de dominadores ou dos dominados podem ser questionados por uma revolução, resultando, com isso, que os dominados ou os dominantes irrompam em atitudes e ações coordenadas e coletivas exigindo uma transformação radical e imediata, o que, conseqüentemente, resultaria em uma revolução cultural (THEISSEN, 2008, p. 23).

Além disso, segundo Theissen, em uma revolução sempre está implicada a luta por distribuição de oportunidades de vida, ou seja, luta-se pela distribuição de poder, riqueza, educação ou prestígio. Nessa luta invariavelmente também se luta por legitimação, na qual reivindicações são atacadas ou defendidas, resultando na luta por aquilo que é defendido como justo ou acusado como injusto. Acima de tudo, luta-se por justiça, pois, uma situação de revolução geralmente acontece quando as regras sociais, políticas, econômicas e culturais já foram suspensas.

Diante das transformações e tensões sociais vivenciadas pela sociedade judaico-palestina, foi verificado que o Movimento de Jesus reagiu a elas com uma revolução, porém com uma revolução de valores e não de poder, ora contrapondo os valores das camadas mais altas com os valores das camadas mais baixas, ora apropriando-se dos valores das camadas mais altas com o objetivo de imprimir-lhes novo sentido. Assim, como visto no capítulo primeiro, virtudes aristocráticas na forma de lidar com poder, propriedade e conhecimento foram reformuladas pelo Movimento de Jesus tendo como elemento legitimador a função social que o símbolo Reino de Deus conferia às suas essas ações

Quanto à experiência brasileira do símbolo como revolução, foi verificado que a CEB, através da Conferência do Nordeste, identificava a realização da própria Conferência como parte de um processo revolucionário amplo que estava em andamento na sociedade brasileira da época. Entendia o processo

revolucionário como ações e atitudes de libertação de condições sociais, econômicas ou políticas que excluía, marginalizavam ou oprimiam indivíduos ou grupos. Essa revolução, segundo a Conferência, estava sendo realizada não somente no Brasil, mas por todo o mundo da época, onde povos que antes estavam entregues à fome resolveram lutar contra o *status quo* que legitimava tal situação, onde pessoas que não tinham o que vestir reconheceram seu direito à vestimenta como também do abrigo, e outras que viviam na miséria e conscientizaram-se que este estado não poderia ser aceito (CEB, 1962, Vol II, p. 2).

Quanto ao processo revolucionário brasileiro, um dos representantes da CEB, o Rev. Almir dos Santos, disse na Conferência que podia ser identificado na sociedade da época através do grito de revolta de pessoas que estavam tendo sua consciência despertada para compreender que a miséria vivenciada por grande parte da população, assim como as desigualdades gritantes, não poderiam ser aceitas como uma situação dada ou irreversível, e que a pobreza não era algo do destino (CEB, 1962, Vol II, p. 3). Além disso, a revolução experimentada representava não só uma libertação de indivíduos ou de grupos socialmente excluídos ou marginalizados, mas uma libertação de toda a sociedade como nação, caracterizando-se também como uma luta por autonomia.

Dentro deste processo, o símbolo Reino de Deus era entendido pela CEB e espelhada pela Conferência como uma revolução. Uma revolução que, ao contrário de constituir apenas um fenômeno paralelo ao processo revolucionário que estava em andamento, estava inserido nele, fazia parte dele. Como pôde ser visto, a Conferência entendia a ideia de Reino de Deus como uma revolução porque, ao contrário de uma utopia e de suas expectativas apenas lançadas ao futuro e de uma mera espiritualização dos fatos presentes, a ideia contida no símbolo Reino de Deus trazia implicações e transformações para o seu presente. De forma que a função social trazida pelo símbolo através destas concepções era a de, além da conscientização da necessidade de transformações radicais nos vários âmbitos da sociedade, dar legitimidade e coesão à essa consciência, objetivando ações incisivas em vários setores da sociedade. Novamente, aqui, a função social do símbolo do Reino de Deus assumia um papel legitimador.

A terceira semelhança encontrada está relacionada com as áreas que foram consideradas fundamentais a uma transformação: educação, poder e riquezas. Tanto as ações realizadas pelo Movimento de Jesus como as ações realizadas pela

Conferência do Nordeste demonstraram que a educação, o controle de poder e de riquezas são os principais setores de tensão que em uma revolução despertam o desejo e a atenção dos dominadores; como, também, o anseio, a preocupação e a apreensão nos dominados. O Movimento de Jesus lidou com essa situação através da revolução que pôs em prática nos seguintes sentidos: na educação, realizou a inclusão de todos os que eram antes excluídos ou marginalizados dela; quanto ao poder, o Reino de Deus simbolizado garantia a todos oportunidades de vida; quanto às posses e riquezas, Jesus e seu movimento fez com que pessoas humildes, e não os soberanos e governadores, se identificassem como filhos de Deus; além disso, pessoas pobres também poderiam ser benfeitoras, pessoas destituídas de posses podiam emprestar sem esperar receber, e até pessoas endividadas poderiam exercer o perdão das dívidas de outrem.

Quanto à educação na realidade brasileira, a Conferência do Nordeste recomendava ações de cunho revolucionário que contribuíssem para o acesso de todos à educação, deslegitimando sistemas de acesso à época que privilegiavam somente alguns. Além de um ensino público democrático, a Conferência também defendia uma educação autóctone que atendesse a realidade brasileira nacional e regional. Para isso, a educação cristã também deveria caracterizar a resposta da Igreja dentro deste processo revolucionário. Quanto às riquezas, a Conferência identificou através de análises dos setores urbanos, industriais e, principalmente, rurais, as desigualdades existentes por meio do acúmulo injusto de riquezas de alguns em detrimento da pobreza e miséria de muitos. Com foi visto, a Conferência propôs várias ações que compreendiam desde a necessidade que a Igreja tinha de relacionar-se com o meio social em que vivia, como o objetivo de tomar parte em sua realidade, até ações propriamente políticas buscando a concretização das várias reformas que eram propostas.

Quanto ao poder, foi verificado que a Conferência recomendava à Igreja que participasse ativamente do processo revolucionário fazendo uso de tudo que estava ao seu alcance para a promoção de leis ou emendas constitucionais necessárias à qualidade e igualdade da vida em sociedade nos principais aspectos: social, econômico, habitacional, no acesso à alimentação, educação, saúde, como também a garantia da previdência social, estabilidade no trabalho e assistência médica. Principalmente, reconhecia a necessidade de lutar, no aspecto político, contra o predomínio da centralização do poder, de forma a garantir o acesso a todos

os brasileiros na participação da política de forma responsável e objetivando o bem comum para a vida nacional.

Observadas as semelhas no campo de ação que o símbolo Reino de Deus teve nos dois movimentos e a função social desempenhada em ambos, cabe agora verificar a diferença entre ambos. Embora, como pôde ser visto na comparação acima, e no estudo dos capítulos I e III, as semelhanças serem consubstanciais nos dois movimentos, mesmo sob as distâncias temporais, históricas, estruturais, religiosas e sociais de ambas as épocas, obviamente há também diferenças na forma com que cada grupo agiu através do símbolo em suas respectivas sociedades. Essas diferenças podem ser várias, se for aqui aplicada em sua totalidade o método comparativo. Assim, será verificada a seguir uma diferença entre ambos os movimentos e que incidiu diretamente nas ações desempenhadas por cada grupo a partir da ideia de Reino de Deus, e que, por isso, julga-se aqui importante observá-la. Essa diferença está relacionada às *limitações* encontradas.

Ainda que a proclamação do reinado de Deus realizada pelo Movimento de Jesus tivesse como núcleo os anseios por uma transformação na esfera política de sua sociedade e por uma revolução nas esferas de poder da mesma, as funções sociais do símbolo Reino de Deus, assimiladas pelo grupo, não puderam realizar uma transformação de fato nessas áreas. Por isso, segundo a sociologia do Movimento de Jesus realizada por Theissen, Jesus e o seu movimento não puderam realizar uma revolução de poder, cabendo tão somente uma revolução de valores.

Ainda que o Movimento de Jesus intencionasse a mudança das estruturas sociais vigentes de sua época a partir de ações simbólicas do Reino de Deus, faltava-lhe um programa de ação política e condições para executá-lo. Além disso, como visto no capítulo primeiro, o Movimento renunciou uma revolução de poder porque sabia que uma revolução como tal na sociedade da época implicava o uso da violência. Uma demonstração dessa realidade foi vista rapidamente no mesmo capítulo quando mencionados os movimentos de resistência.

Com isso, o Movimento de Jesus foi consciente de suas limitações diante do grande projeto de transformação da realidade que carregava, o qual na verdade era um projeto de transformação de toda a civilização, e adequou suas aspirações de realizar tal projeto tendo vista a contingência que as circunstâncias de seu presente exigiam. Contudo, mesmo diante de tais limitações e encontrando-se à

margem da sociedade, o Movimento de Jesus deu início à sua revolução lançando mão de valores que estavam ancorados no centro dessa sociedade. Mesmo não executando uma revolução de poder, através de sua revolução de valores conseguiu confrontar fatos e grupos que participavam do poder. (THEISSEN, 2008, p. 371-372). Sua revolução foi apenas o embrião para que viessem a ser realizadas muitas outras.

Já a experiência brasileira verificada a partir do símbolo Reino de Deus e de sua função social, a Conferência do Nordeste, dispunha de vários programas de ação para que seu projeto revolucionário a partir da ideia de Reino de Deus pudesse ser posto em prática em vários âmbitos da sociedade. Além dos planos de ação, também possuía certa estrutura logística, jurídica, política e social para a implementação de tais planos. Contudo, entendia que a revolução somente poderia ser completada com uma participação coletiva ampla entre sociedade e religião. Assim, sua revolução como transformação da sociedade tendo como projeto a revolução dada pela ideia e visão do Reino de Deus, preconizava um programa de ação política a partir de dois projetos de ação: integrar ações políticas já em andamento na época, como as Reformas de Base; e a partir de seus próprios planos de ação, conforme visto a partir das ações recomendadas pelos seus grupos de estudo.

Pelo primeiro, a Conferência do Nordeste defendia, por exemplo, a Reforma Agrária como forma de beneficiar o homem do campo possibilitando, por exemplo, a integração da população rural ao mercado consumidor; além dela, a Reforma Tributária, pela qual reivindicava uma distribuição mais justa dos recursos da economia nacional e o controle público das concentrações de riqueza, geralmente improdutivas e ociosas e que, por conta disso, deveriam ser colocadas a serviço de uma economia coletiva; além dessas, defendia também uma Reforma Bancária, pela qual fosse possibilitado o fomento de crédito e estímulo ao desenvolvimento segundo o interesse da comunidade brasileira; uma Reforma Urbana, pela qual se desse atenção e apoio à habitação para as massas trabalhadoras; uma Reforma Universitária, que atendesse a necessidade do ensino profissional, indispensável ao desenvolvimento científico, e à formação de técnicos para a indústria; uma Reforma da Política Externa, pela qual se buscassem relações econômicas e políticas com todos os países, além da defesa dos interesses da sociedade



brasileira junto ao Mercado Comum Europeu e a rejeição de toda ajuda estrangeira que implicasse prejuízo à nação (CEB, 1962, Vol II, p. 160).

Pelo segundo projeto de ação, a partir de resoluções resultantes de análises próprias da realidade brasileira, as quais identificavam as fronteiras a serem transpostas para realização da revolução do Reino de Deus, como as fronteiras de ordem econômica e cultural, a Conferência do Nordeste, através de seus diversos grupos de estudo, recomendava, dentre dezenas de outras ações, aquelas que fossem incisivas na sociedade objetivando uma transformação real de suas estruturas e de sua realidade. Dentre essas ações destacam-se: para a Igreja, reinterpretar o conceito de ação social, modificando as formas assistenciais de caráter empírico e paliativas comumente usadas, de forma a adaptar-se às novas técnicas e métodos específicos às situações sociais que surgiam. Aproveitando, além disso, para colocar em ação toda a orientação técnica de pessoal especializado em serviço social (assistentes sociais, técnicos, assessores) das entidades governamentais, particulares e religiosas (CEB, 1962, Vol II, p. 154).

Recomendava, ainda, que a Igreja tivesse participação ativa na vida política de forma a reivindicar junto às autoridades públicas a completa isenção de impostos sobre gêneros de primeira necessidade; adoção do salário-família para os trabalhadores, com garantia de não discriminação dos operários com dependência familiar na sua relação de emprego, sugestão para que fossem instituídos institutos de seguro do desempregado no país; solicitação ao Congresso Nacional no sentido de regulamentar o direito de greve; e a consideração do sentido humano e justo do projeto de lei, que já estava em tramitação no Congresso na época, que recomendava a adoção da jornada de seis horas de trabalho para as mulheres (CEB, 1963, Vol II, p. 161).

Quanto à educação, por exemplo, tinha como plano de ação fomentar a conscientização de que a escola devia ser um meio de transformação progressista da sociedade brasileira, dando ao aluno consciência da realidade e das possibilidades de mudança das condições existentes na época; além disso, reconhecia que em uma sociedade democrática, a educação não deveria constituir privilégio econômico, racial, político ou religioso sectário, no qual grandes círculos da população eram excluídos do acesso às oportunidades educacionais. A partir disso, recomendava que a Igreja contribuísse junto aos órgãos responsáveis para que o sistema de educação se identificasse com as condições sociais, culturais e

econômicas de cada região em que estava presente. Para a Conferência, era também imperioso promover uma educação ajustada ao processo de desenvolvimento, à vista de uma sociedade crescentemente tecnológica. Além disso, recomendava à Universidade ser democratizada e humanizada a fim de exercer papéis relevantes na sociedade, na preparação de novos quadros e na reformulação do próprio processo histórico brasileiro (CEB, 1962, Vol II, p. 173).

. Esta amostra de ações selecionadas de um amplo projeto de ações sociais cujo objetivo era a transformação da realidade brasileira, tendo como prisma a ideia de revolução trazida por ressignificações do símbolo Reino de Deus, pode dar uma ideia de como a Conferência do Nordeste, através da CEB, apropriou-se da ideia de revolução contida no símbolo Reino de Deus e de seus grandes esforços para colocá-la em prática na sociedade da época. Demonstra também a força propulsora de ações que o símbolo Reino de Deus carrega em si. Conduzindo geralmente a ações incisivas na sociedade, ora lutando pela manutenção de estruturas e de seus valores, ora lutando pela transformação radical das mesmas.

O Movimento de Jesus tinha uma visão dinâmica e de transformação da realidade. Aguardava a transformação do mundo pela ideia do Reino de Deus e antecipava essa transformação através de ações simbólicas que geralmente possuíam também uma função social, isto é, inseria essas ações na vida da sociedade: por milagres, por gestos, por orações, por ações de misericórdia, por atitudes pró-sociais nos principais âmbitos da vida em sociedade. Sua visão de Reino de Deus transformou-se em símbolo de transformação social cujo papel era projetar e desempenhar uma vida digna a ser vivida por todos, realizando, principalmente, uma revolução de valores. Na sociedade de seu tempo, valores e normas das classes alta e baixa haviam se desenvolvido em direções totalmente opostas, consolidando as desigualdades em um abismo quase intransponível. Com isso, embora o Movimento não tenha conseguido efetuar uma revolução de poder, isto é, substituindo as formas de governo e de controle da sociedade de seu tempo, realizou uma revolução de valores, transformou os valores e as normas conceituais sobre educação, poder, riquezas e religião de seu tempo. (THEISSEN, 2009, p. 371-372).

A Confederação Evangélica do Brasil, através da Conferência do Nordeste, à semelhança do Movimento de Jesus, no sentido específico acima, também compartilhou de uma visão dinâmica e de transformação da realidade a partir da

ideia de Reino de Deus e de sua revolução. Através do significado que conferiu à visão e ideia de Reino de Deus e a partir da polissemia simbólica contida em sua imagem fundante no Movimento de Jesus, entendeu a mensagem do Reino de Deus como inspiração a uma revolução e transformação da sociedade. Para a CEB, a função social do símbolo Reino de Deus, mais do que fornecer ações simbólicas, possibilitou a tomada de decisões concretas em dois sentidos: primeiro, através de um ferramental teórico e metodológico capaz de fornecer-lhes dados precisos e confiáveis, fez uma análise de sua realidade objetivando encontrar nela suas demandas, urgências e necessidades; segundo, como resultado dessa análise, elaborou um projeto de ações nos âmbitos político, social, econômico, cultural e religioso a fim de que a revolução entendida a partir da ideia de Reino de Deus não fosse apenas utopia, mas que resultasse em atitudes concretas de transformação com resultados reais.

Nesse sentido, segundo Theissen, existem no mínimo quatro funções que a religião pode cumprir em seu papel na evolução das sociedades. A religião pode ser liga social e impulso inovador, pode intimidar e adaptar pessoas, como também ajudá-las a agir com autonomia (2008, p. 20). A Confederação Evangélica do Brasil como uma das expressões do protestantismo brasileiro durante a metade do século XX, através de suas várias ações e, principalmente, pela Conferência do Nordeste, deixou claro que a função religiosa assumida, consciente ou inconscientemente, era a de realizar um papel que contribuísse como impulso inovador e de encorajamento à autonomia da sociedade e da religião. As implicações dessa postura para a sociedade foram amplamente positivas, pois contribuiu largamente no seu processo de transformação, evolução e desenvolvimento como um todo. A importância dessas decisões e consequências é altamente relevante para a compreensão do papel da religião na construção da sociedade.

Diante de uma crise, por exemplo, a religião também pode cumprir um papel de domesticação, compensação ou personalização da crise (THEISSEN, 2008, p. 20). Pela domesticação, a religião pode contribuir para a interiorização de uma coesão social realizada a partir das estruturas dominantes; pela compensação, a religião pode oferecer soluções ilusórias através de fantasias ou utopias paralisantes; pela personalização, a religião pode contribuir para que as normas, valores e condutas dominantes sejam internalizadas. Há assim, uma socialização da crise pela natureza humana. Em relação a essas observações, é importante

frisar que o mérito que a função religiosa desempenhada pela CEB, através da Conferência do Nordeste, desempenhou à sociedade brasileira, ficou circunscrita somente aos trabalhos da Conferência. De forma que, dois anos depois, em 1964, durante o período de golpe militar no Brasil, grupos antagônicos dentro da própria CEB fortaleceram e apoiaram o regime, até mesmo durante o processo de articulação que antecedeu o golpe. Ou seja, enquanto a Conferência do Nordeste foi uma prova inequívoca da função dinâmica da religião, durante o mesmo período, e dentro da própria CEB, movimentos articulavam o papel domesticador e de controle pela religião. Apoiando e inserindo-se no golpe. O que demonstra-se, conforme já visto, o papel ambíguo que pode desempenhar a religião.

Contudo, essas análises mostram como e quais foram os papéis desempenhados pela Conferência do Nordeste, enquanto uma das expressões de grande impacto do protestantismo brasileiro da época, na interface com a sociedade. Além disso, demonstram também como a partir da função social do símbolo Reino de Deus, a Conferência pôde intervir na realidade social de sua época e através de um conjunto de ações possibilitar uma transformação das estruturas vigentes, buscando uma verdadeira transformação da realidade que culminasse em uma vida digna para todos. Fez isso por meio de conscientização, apoio, suporte, debates, discussões, estratégias e planos de ação. Delineou as necessidades da sociedade em que vivia e buscou através de ações concretas atendê-las, contudo, ciente de suas limitações e das várias resistências que um processo de transformação como tal podia esperar.

Em relação ao símbolo Reino de Deus e de suas várias funções sociais assumidas no passado remoto por diferentes grupos religiosos, inclusive como força de Estado, como, também, suas funções assumidas no presente recente pela Conferência do Nordeste, pode-se afirmar a ampla força que a função social do símbolo Reino de Deus possui como fenômeno religioso de construção e estruturação social, além de ser um fenômeno de constantes disputas pelo seu valor simbólico e pelas legitimações que permite por sua reivindicação.

Essas observações implicam afirmar a capacidade de concretização ou de materialização que o símbolo Reino de Deus pode possibilitar através de sua função social como elementos de estruturação da realidade. O que foi demonstrado na análise de sua evolução e de suas ressignificações históricas, vista nos três capítulos anteriores.

Foi verificado como estratos da religião cristã descobriram que a utopia de um mundo ideal distante, transcendental ou futuro, pode ser realizada já. Cabendo à própria sociedade, de forma dialética ou dialógica, julgar sua plausibilidade, exequibilidade e aprovação. Nisto não há dúvidas. Conforme Berger, pré-requisitos socioestruturais são necessários para qualquer processo religioso, pois “os mundos são construídos socialmente e mantidos socialmente” (1985, p. 58). Contudo, pode ser afirmado que a função social do símbolo Reino de Deus foi elemento religioso privilegiado também na forma com que a sociedade mensurou sua plausibilidade na história.

Cabe agora refletir sobre quais reações seriam possíveis, a partir do que foi visto acima, se a função social do símbolo Reino de Deus fosse legitimada hoje como meio de transformação social. Oportuna, portanto, é a seguinte pergunta: o símbolo Reino de Deus encontraria espaço hoje como elemento legitimador à uma transformação social da realidade a partir de uma determinada tradição religiosa? A relação entre religião e sociedade no Brasil hoje estaria aberta a tal possibilidade? Há duas posturas atuais que segundo seus articuladores resumem algumas das atitudes sobre essa relação.

Uma delas afirma que a religião perdeu o lugar privilegiado que ocupava nas sociedades antigas como princípio organizador da vida social, política e privada (GIOVANETTI, 2015, p. 93). Segundo essa teoria, a religião hoje está relegada apenas ao âmbito privado da vida humana e a consequência imediata desse fenômeno é que as sociedades não são mais reguladas por princípios advindos da religião, e sim pelo próprio indivíduo que passa a ser valor-fonte e medida para todas as condutas. O resultado disso é a chamada *sociedade psi*, na qual é o indivíduo que se firma como valor e princípio da realidade. A consequência disso para a relação entre religião e sociedade é que tudo é compreendido a partir de uma consciência individual, na qual valores externos não têm mais o poder de guiar decisões. Com isso, “A vivência da religião crescerá muito mais num apelo individual do que por meio do apelo social ou do engajamento social” (GIOVANETTI, 2015, p. 104).

Já outra teoria diz que a sociedade contemporânea presencia um verdadeiro reavivamento do fator religioso. Segundo essa teoria, o mundo hoje presencia diversas transformações religiosas pelas quais as religiões acompanham as mudanças sociopolíticas do tempo presente que representam, em tom

escatológico, a frustração diante de esperanças perdidas. “As ilusões prometidas de um excelente bem-estar social encontram-se em ruínas e, mais uma vez, a sociedade busca sentido e significado para a sua existência” (SOUZA, 2015, p. 153). Ou seja, nesse sentido, a religião ainda mantém ou revigora sua força de transformação da realidade ou de “concretização de utopias”. De qualquer forma, seja diante da dialética ou do diálogo, como visto a partir dessas duas teorias brevemente mencionadas, a função social do símbolo Reino de Deus estará sempre aberta às novas possibilidades de significações que podem ser dadas a ela mediante o vasto complexo social e religioso que está sempre em mutação nas sociedades.

## CONCLUSÃO

O crescente número de estudos acerca da relação recíproca entre religião e sociedade na evolução, desenvolvimento e reinvenção de ambas mostram uma temática quase inesgotável das abordagens e dos resultados que podem ser obtidos. Vale lembrar que não somente áreas de saber religioso, como a Teologia, a Ciências da Religião ou a História das Religiões, foram responsáveis por elaborar estudos que explicassem essa relação. Também áreas como a Filosofia, a Antropologia, a História e, principalmente, a Sociologia produziram um vasto material de estudos que ainda não foi exaurido. Algumas dessas leituras, sobretudo da relação entre modernidade e religião, identificaram que em certos períodos da história recente a religião foi o fator decisivo na construção de mundo, com resultados dos mais variados e sólidos para o presente. René Girard, Agamben, Giddens, Adorno, Habermas, são alguns dos grandes expoentes de tais leituras. Outras leituras também identificam o mesmo pressuposto e, exatamente por isso, veem a relação entre religião e sociedade com muita desconfiança, reticência e até descrença. Nietzsche, Karl Löwith e Carl Schmitt são alguns exemplos.

Como já insinuado na última parte do capítulo IV, o assunto e as questões relacionadas ao tema pode estar ainda longe de serem concluídas, antes, permanecem abertas. Contudo, cabe aqui fazer algumas considerações finais nos termos a quem foi apresentada a presente pesquisa. Elas podem ser feitas em três níveis.

Em nível de sociedade, os dados levantados pela pesquisa mostraram a importância de sua relação com tema. Ainda que, diante do escopo e forma com que a pesquisa foi se impondo, a forma com que a sociedade foi vista no estudo sugere apenas uma postura “passiva”. Além disso, não foi possível adentrar totalmente o âmbito das sociedades nas quais foi verificado o tema e observar, por exemplo, as formas que elas recusaram a legitimação religiosa defendida pelas funções sociais que foram sendo adquiridas ao longo da história pelo símbolo Reino de Deus. No entanto, foi possível ver como a força de um símbolo religioso ainda pode determinar ou ao menos influenciar a vida em sociedade, desde que encontre nela uma função social que lhe possibilite abertura e inserção.

A pergunta é: a sociedade como um todo em nossa atualidade permite tal inserção? Ao observar a realidade europeia, Adorno constata que o contexto moderno de sociedade tende a realizar uma pragmatização da religião na qual ela possui apenas função psíquica e de integração do indivíduo no meio social, nada mais. Para ele, isso foi possível graças ao recorte instrumental da razão que fez com que a religião perdesse sua relevância social. De forma que os conteúdos religiosos são neutralizados e a tensão entre realidade e os desejos oriundos de uma transcendência se desvanece. Para a religião, isso resulta, dentre tantos outros fatores, em um possível arrefecimento de seu engajamento na construção social.

Já a realidade da sociedade brasileira apresenta claramente múltiplos fatores que contrastam essas posturas. Estudos têm sido realizados demonstrando que teóricos da secularização e da laicidade estão até assustados com a ebulição do fenômeno religioso na política nacional e em várias esferas de âmbito social. A centralidade que a teologia, por exemplo, tem ocupado o pensamento político brasileiro contemporâneo é indiscutível. No Brasil, “as instituições religiosas marcam presença nos espaços públicos de maneira notável e a paisagem política tem as cores da fé”. Além disso, os enunciados que estão resultando da análise da relação entre religião e política, religião e Estado, religião e sociedade, afirmam que o Brasil se aproxima até de uma confessionalização da política através da ação político-partidária de denominações cristãs.

Segundo estudiosos, “os religiosos são os mais fortes dos grupos de pressão social”. Nesse caldeirão em ebulição, qual seria a reação da sociedade brasileira se um grupo religioso cristão apresentasse um projeto de reconstrução ou de transformação da realidade apresentando como legitimação a ideia de Reino de Deus nos moldes como foi visto na presente pesquisa? Esta pergunta pode introduzir as considerações em nível de grupo religioso.

Análises do campo religioso sobre a atuação de alguns grupos religiosos de forma incisiva na sociedade, sobretudo, no campo político, sugerem suspeitas sobre a presença de determinados grupos religiosos, por exemplo, cristãos na política. Isto resulta da verificação de fatos em que tais grupos religiosos se autoproclamam portadores de uma transcendência, no entanto, sem qualquer compromisso com o outro, com os mais fracos e indefesos da sociedade. Principalmente, a partir de líderes religiosos que ao mesmo tempo em que são



defensores intransigentes de sua fé no espaço público, também negam valores característicos de uma transcendência cristã, como misericórdia, compaixão, alteridade e etc.

Além disso, verifica-se a presença de igrejas no espaço público que ao invés de como caráter propriamente público serem interlocutoras de grupos e pessoas das mais diferentes ideologias, cosmovisões, interesses e valores, querem somente impor seu código moral como pauta para toda a sociedade. Paralelamente, a sociedade presencia a pretensão de partidos políticos que defendem apenas plataformas religiosas cujo interesse não têm qualquer relevância para a sociedade.

Por exemplo, em uma recente tese de doutorado publicada em 2011, intitulada *“Religião e Política: ideologia e ação da ‘Bancada Evangélica’ na Câmara Federal”*, a Profa. Dra. Bruna Suruagy constatou, através de sua pesquisa, o caráter puramente militante com que a chamada Frente Parlamentar Evangélica executa suas ações. Utilizando-se de ampla estrutura jurídica, parlamentar e com a assessoria de colaboradores cristãos, objetivando, tão somente, atender os interesses religiosos de sua plataforma política e o programa evangélico de sua agenda.

Alguns deputados evangélicos mais experientes no exercício parlamentar, ao dominarem de certa forma as técnicas de discurso, substituem estrategicamente o discurso religioso de outrora por um discurso de tom mais “legislativo”, “judicial” ou até “social”. Porém, na prática legislativa, não se interessam nem um pouco com as demandas sociais do país; antes, buscam somente atender suas pautas religiosas e morais. Fazem isso através de minucioso trabalho de análise jurídica de vários projetos de lei, sobretudo aqueles que entendem ser contra os princípios evangélicos que defendem, buscando encontrar neles alguma brecha ou contradição que possam impugná-los. Isto dentre outras práticas e ações sistematicamente elaboradas e estruturadas com o único objetivo de atenderem seus propósitos de pauta unicamente evangélica, em sua grande parte conservadora ou até fundamentalista.

Quanto a isso cabe destacar, conforme visto no terceiro capítulo, a importância que a Confederação Evangélica do Brasil, como presença do protestantismo brasileiro no espaço público à época, configurou-se como uma afirmação positiva em favor da sociedade brasileira. Contudo, cabe como ressalva

ressaltar que essa afirmação poder ser assegurada pela presente pesquisa somente em relação ao que foi analisado no período compreendido, isto é, durante a realização da Conferência do Nordeste (1962). Ao passo que, nos anos posteriores ao evento, muito de sua estrutura e metas foram, ao que pôde ser constatado, alteradas drasticamente.

Acessando online algumas fotocópias na biblioteca do Senado Federal, sobre algumas notícias de jornais da época relacionadas à CEB, pode se deparar, por exemplo, com uma publicação na página 10 do Jornal do Brasil do dia 09 de agosto de 1988<sup>46</sup>, período, portanto, da Constituinte no Brasil, em que dava conta de protestos contra atitudes suspeitas de parlamentares participantes da CEB na época, mostrando que décadas depois da realização da Conferência do Nordeste sua relação com a sociedade foi alterada devido a desafetos da última.

No entanto, a relevância da CEB e da Conferência do Nordeste na sociedade brasileira durante a época da conferência pode ser vista a partir do fato de que a CEB através da Conferência, e muitas outras ações sociais, políticas e cristãs, não buscou submeter a sociedade, e muito menos o Estado, a uma plataforma religiosa que atendesse apenas seus interesses ou os interesses de programas religiosos de suas igrejas-membros. Antes, identificou-se e assumiu como programa as reivindicações que eram próprias da sociedade e do povo em que nela estava inserida.

Não fez uma revolução a partir de si mesma, mas *a partir da e para a* sociedade. Antes de ativar o caráter revolucionário do símbolo Reino de Deus, participou de um processo revolucionário já em andamento. Fez isso em favor dos marginalizados, dos necessitados e excluídos da época, e não em favor de si mesma. Planejou e executou uma revolução para distribuição de poder, e não para a tomada de poder. Essas observações, e muitas outras que escapam ao presente espaço, podem ser significativas hoje, ao tempo que a sociedade presencia posturas de grupos religiosos como a Bancada Evangélica mencionada acima e seu objetivo único para tomar o poder e sujeitar a sociedade ao seu programa religioso.

---

<sup>46</sup> *Cruzada sem princípios. Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 09/08/1988, pag. 10. Disponível em: [http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/105385/1988\\_01%20a%2009%20de%20Agosto\\_%20112.pdf?sequence=1](http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/105385/1988_01%20a%2009%20de%20Agosto_%20112.pdf?sequence=1) Acesso em 04/11/2016.

Quanto a considerações de nível propriamente religioso, é importante ressaltar diante de um estudo como este o papel que a religião tem em quase todos os âmbitos da vida em sociedade. Marginalizar a religião ou circunscrever seu raio de ação apenas ao alcance individual ou coletivo de seus grupos, redundaria certamente em perdas e fragmentação da própria sociedade, pois ambas infundem reciprocamente valores, evolução e desenvolvimento.

Quanto a isso, é importante a afirmação de que a religião não existe *in abstracto*. A religião em toda sua estrutura existe *in concreto*. Portanto, sua inserção nas estruturas da sociedade com o fim de lhe imprimir sentido é salutar e até necessário. O que a presente pesquisa mostrou é que, na verdade, um distanciamento total entre essas duas instâncias da existência é quase impossível. Para Habermas, a religião é elemento fundamental dentro do processo de evolução da sociedade. Para ele, a relação entre ética e religião, por exemplo, configura uma das relações mais abrangentes da história humana. Pois, através desta relação é possível constatar como tradições religiosas constituem as mais poderosas instâncias norteadoras da normatividade do agir humano.

Além disso, a presente pesquisa também possibilitou pensar que a relação entre religião e sociedade é quase inseparável. Nessa relação, o arquétipo de mundo a partir da ideia e visão de Reino de Deus é uma ferramenta poderosa. É poderosa em seu papel de projeção e construção de uma imagem ideal de civilização ou sociedade. De forma que sua aplicação em forma de proposta à sociedade é, além de múltipla em sentido, variável e criativa. Isso graças ao seu poder simbólico e sua força polissêmica pela qual mantém sempre uma reserva de significações.

Contudo, a relação positiva e recíproca com a sociedade valida-se a partir da função social que símbolo e religião desempenham a ela, podendo ser essa relação profícua ou estagnante. Tudo depende de como são manipulados símbolo e função social. De qualquer forma, o complexo religioso resultante da relação religião-símbolo-função-social é altamente incisivo na sociedade. O que este ensaio oferece, além das discussões já apresentadas, é que formas criativas e atualizadas do que foi visto podem ser possíveis na atualidade. Aberturas, tanto do religioso como da sociedade, no caso brasileiro, são várias.

## REFERÊNCIAS

ALAND, Kurt; Aland, Barbara. **O texto do Novo Testamento** – Uma introdução às edições críticas e a Teoria e Prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 6 ed. São Paulo: editora brasiliense, 1984.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Editora Ática, 1979. (Coleção Ensaio, 55).

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia; 37).

BLOCH, Erns. **Thomas Münzer: teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973. (Biblioteca Tempo Universitário, 34).

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. 412 p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Dibel/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRONNER, Stephen Eric. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Campinas: Papyrus, 1997. 432 p.

CALVINO, João. **As Institutas** – Edição Clássica. 2 Ed. São Paulo: Cultura Cristã, [entre 1985 e 1990]. Traduzida por Waldir Carvalhos Luz a partir da edição final em Latim de 1559.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem – Introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. Setor de Responsabilidade Social da Igreja. **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**. Conferência do Nordeste – IV Reunião de Estudos. Crônica. Volume I, Recife, Julho/1962. Editora Loqui, Rio de Janeiro.

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. Setor de Responsabilidade Social da Igreja. **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**. Conferência do Nordeste – IV Reunião de Estudos. Crônica. Volume II, Recife, Julho/1962. Editora Loqui, Rio de Janeiro.

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

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 544 p.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Bíblia e arqueologia)

CUNHA, Magali do Nascimento. O passado nunca está morto: um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. **Revista Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, n. 33, p. 136-158, jul/dez. 2007.

DAVIES, Philip R. **O mundo social dos escritos apocalípticos**. In: O Mundo do Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 1995. III parte, Cap 12, p. 243-263.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989. (Coleção Nova Clío: a história e seus problemas)

DINGERMANN, Friedrich. A esperança de Israel em Deus e no seu Reino. Origem e desenvolvimento da Escatologia no Antigo Testamento. In: **Palavra e Mensagem**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. Cap. XX, p. 430-444.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; o Suicídio; As formas elementares da vida religiosa**. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Editora Arcadia, 1979.

ELTON, G. R. **A Europa durante a Reforma (1517-1559)**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

EVANGELHO SOCIAL. In: **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: Aste, 2008.

GASDA, Élio Estanislau. A laicidade ameaçada: política, religião e teologia. In: ROSSI, Luiz Alexandre; JUNQUEIRA, Sérgio. (Org.) **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 39-57.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

GIOVANETTI, José Paulo. Cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: VITÓRIO, Jaldemir; BUROCCHI, Aurea Marin. (Org.) **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 5-14.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João César Castro Rocha e Pierpaolo Antonello**. Rio de Janeiro: Topbooks, s.d.

HOBBS, Thomas; TUCK, Richard (Org). **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins fontes, 2008.

HOBBS, Eric. **Bandidos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1967.

HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. **Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

LEENHARD, Jacques. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Maringá, v.2, n. 14, p. 4-14, set. 2012. Disponível em:

<<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30229/15799>  
> Acesso em: 17/08/2016.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.

MOREIRA, Alberto da Silva; PUCCI, B; ZAMORA, J. A. **Adorno: educação e religião**. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas, 2008.

RANDELL, Keith. **Lutero e a Reforma Alemã**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

RIBEIRO, Claudio de O. A teologia da libertação morreu? **Revista Eclesiástica Brasileira**, s.l., 63 (250) abr. 2003.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica: Marx, Durkheim e Weber**. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. 165 p.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Do alto da colina: religião e política na história dos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org). **Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 69-112.

SÍMBOLOS DE FÉ. **Confissão de Fé de Westminster, Catecismo Maior e Breve Catecismo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2005.

SOUZA, Silas Luiz. **Protestantismo e Ditadura: os presbiterianos e o governo militar no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

SOUZA, Ney. A liberdade religiosa e a função pública das religiões. In: ROSSI, Luiz Alexandre; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.) **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 153-162.

STEGEMANN, Ekkehard W.; Wolfgang. Pluralismo religioso na terra de Israel no período helenístico-romano. In: **História social do protocristianismo**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. Cap. 3, p. 164-216.

THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

VITÓRIO, Jaldemir. Cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: \_\_\_\_\_ **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 5-14.

WILSON, Robert. R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. São Paulo: Targumim/Paulus, 2006.

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. **Revista Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, n. 34, p. 105-125, jan/jun. 2008.

ZWETSCH, Roberto E. Lutero, Justiça Social e Poder Político: aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos. **Cadernos de Teologia Pública**. São Leopoldo, n. 113, Vol. 13, 2016.

### **Confissões de Fé**

A SEGUNDA CONFISSÃO DE FÉ HELVÉTICA. Disponível em:  
<[http://www.arpav.org.br/arpav/index.php?option=com\\_content&view=article&id=69:segunda-confissao-helvetica-1564-heinrich-bullinger&catid=42:confissoes-e-catecismos-reformados&Itemid=70](http://www.arpav.org.br/arpav/index.php?option=com_content&view=article&id=69:segunda-confissao-helvetica-1564-heinrich-bullinger&catid=42:confissoes-e-catecismos-reformados&Itemid=70)> Acesso em: 18/10/2016.

BRÉS, Guido de. CONFISSÃO DE FÉ DE BELGA. Tradução de Felipe Sabino de Araújo Neto. Disponível em:  
< [http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao\\_belga.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_belga.htm) > Acesso em: 18/10/2016.

CATECISMO DE HEIDELBERG. Disponível em:  
<[http://www.heidelberg-catechism.com/pdf/lords-days/O%20CATECISMO%20DE%20HEIDELBERG%20\(Portuguese\).pdf](http://www.heidelberg-catechism.com/pdf/lords-days/O%20CATECISMO%20DE%20HEIDELBERG%20(Portuguese).pdf)> Acesso em: 18/10/2016.

CONFISSÃO DE FÉ DE AUGSBURGO (1530). Tradução de Felipe Sabino de Araújo Neto. Disponível em:  
< [http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao\\_augsburgo.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_augsburgo.htm) > Acesso em: 18/10/2016.

CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE LONDRES (1644). Traduzida por Laylton Coelho de Melo. Disponível em:  
< <http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao-londrina-1644.pdf> > Acesso em: 18/10/2016.



CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE LONDRES (1689). Disponível em:  
< [http://www.teologia.org.br/estudos/confissao\\_batista.pdf](http://www.teologia.org.br/estudos/confissao_batista.pdf) > Acesso em:  
18/10/2016.

CONFISSÃO DE FÉ DE LA ROCHELLE (1559). Tradução de Paulo Athayde.  
Disponível em:  
< [http://www.monergismo.com/textos/credos/Confissao\\_Franca\\_Rochelle.pdf](http://www.monergismo.com/textos/credos/Confissao_Franca_Rochelle.pdf) >  
Acesso em: 18/10/2016.

CONFISSÃO DE FÉ VALDENSE DE 1120. Tradução de Felipe Sabino de Araújo  
Neto. Disponível em:  
< [http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao\\_valdense\\_1120.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_valdense_1120.htm) >  
Acesso em: 18/10/2016.

CONFISSÃO DE FÉ VALDENSE DE 1544. Tradução de Felipe Sabino de Araújo  
Neto. Disponível em:  
< [http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao\\_valdense.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_valdense.htm) > Acesso  
em: 18/10/2016.