



# DICIONÁRIO de ÉTICA CRISTÃ



ORGANIZADOR  
CARL HENRY

*Dicionário de Ética Cristã C*) 2007, Editora Cultura Cristã. Copyright © 1973, Baker Book House Company. Originalmente publicado em inglês com o título *Baker's Dictionary of Christian Ethics* pela Baker Books, uma divisão da Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan, 49516, USA. Todos os direitos são reservados.

1ª edição — 2007  
3.000 exemplares

*Tradução*  
Elizabeth Gomes

Atualizador  
Wadislau Martins Gomes

*Revisão*  
Wadislau Martins Gomes  
Wendell Lessa Vilela Xavier

*Editoração*  
OM Design

Capa  
Magno Paganelli

*Conselho Editorial*

Cláudio Marra (*Presidente*), Ageu Cirilo de Magalhães Jr., Alex Barbosa Vieira, André Luiz Ramos, Fernando Hamilton Costa, Francisco Baptista de Mello, Francisco Solam Portela Neto, Mauro Fernando Meister e Valdeci da Silva Santos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (C1P)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Henry, Carl E H. (Ferdinand Howard) 1913-2003

H521d      Dicionário de ética crista / Carl F. H. Henry (org.); [tradução e atualização Wadislau Martins Gomes] — São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

608p. ; 16x23 cm.

Tradução de Baker's Dictionary of Christian Ethics  
ISBN 85-7622-072-5

1. Ética Cristã — Dicionário. 2. Ética Social — Dicionário. I. Henry, C.EH. II. Título.

CDD 21 ed. — 241.03

---

**G**

**EDITORA CULTURA CRISTÃ**

Rua Miguel Teles Jr., 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP  
Caixa Postal 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP  
Fone: (11) 3207-7099 - Fax: (11) 3209-1255  
Lígue grátis: 0800-0141963 - www.ccp.org.br - ccp@ccp.org.br

*Superintendente:* Haveraldo Ferreira Vargas  
*Editor:* Cláudio Antônio Batista Marra

## APRESENTAÇÃO

O vagante moral contemporâneo tenderá a considerar a ética como uma área de preferências particulares. Para este, um dicionário de ética cristã será, talvez, uma introdução ordenada a um passado obsoleto. Contudo, essa visão moderna flexível não oferece base sólida para normas éticas. Sobretudo, ela, inevitavelmente, conduzirá ao niilismo, à perda de valor e de significado da existência humana.

Como em nenhuma outra era, o chamado bíblico para se ouvir a Palavra e os Mandamentos do Senhor permanece como o caminho promissor para o homem encontrar um futuro de esperança. Na verdade, a exaustão filosófica de nossa era e o abuso constante da tecnocracia sobre valores distintamente humanos leva muitas pessoas a reexaminar a herança da ética revelada e a indagar sobre a implicação de "criação", de "pecado" e de "graça" na situação atual do homem.

Este manual de ética oferece mais que esclarecimentos sobre o estilo de vida cristão. Deixa a nu os próprios fundamentos da ética bíblica, expressa seu conteúdo, indica seu impacto sobre o homem e sobre a sociedade no passado, expõe sua relevância quanto aos problemas que enfrentamos em nossa própria época e debate alguns dos dilemas morais de fronteira do futuro que surge.

Certamente um dicionário não é o mesmo que uma enciclopédia; o propósito do dicionário é oferecer uma declaração sucinta de coisas essenciais. O leitor verá freqüentes referências a artigos relacionados e as bibliografias sugerem ajuda adicional.

Conquanto este dicionário se proponha a ser autenticamente evangélico, não impõe sobre o leitor uma visão partidária que obscureça todas as diferenças entre, por exemplo, a tradição Calvinista e a Arminiana, ou pacifista e não pacifista. Em alguns casos, como, por exemplo, quanto a armamento e desarmamento, os contribuintes foram propositadamente escolhidos por suas perspectivas divergentes. Este volume também não é paroquialmente evangélico; muitos dos contribuintes são piedosos estudiosos cristãos ativos em ambientes acadêmicos seculares, incluindo grandes universidades, onde se trava feroz batalha entre a nova moralidade e qualquer compromisso com valores éticos fixos, especialmente uma moral revelada. Estudiosos de renome mundial, os quais têm lutado com ousadia na defesa de posições cristãs em diversas frentes da vida, escreveram ensaios essenciais, tais como os de Civilização, Transformação Social e Nações Unidas.

Os críticos sociais em quase todo lugar reconhecem a falta de raízes do homem contemporâneo; ele é jogado por todo lado, intelectual e moralmente, por ventos de mudanças. Pretendendo oferecer escape do vazio e da falta de significado na vida moderna, a cultura das drogas busca outras entidades e um mundo diferente, com valores mais satisfatórios. A maconha é uma fuga aceitável para milhões de pessoas e, pior ainda, muitas de nossas grandes cidades estão doentes até a morte com a praga da cocaína. O desleixo moral caracteriza grande parte do cenário social. O alcoolismo é uma praga que domina milhões ao redor do mundo; dirigir embriagado é causa de morte de mais de cem mil vidas por ano, quase o dobro do que morrem em decorrência de ataque criminoso. O crime em geral está escalonando numa proporção de onze por cento ao ano. Dois terços da população mundial vai dormir com fome a cada noite. Em algum lugar do nosso planeta alguém é entregue à morte a cada 2.6 segundos. A população mundial aumenta a razão de 178 pessoas por minuto; de acordo com esse índice, a raça humana teria dobrado para 7 bilhões de pessoas até o ano 2000, se a taxa de crescimento tivesse permanecido uniforme. Isso não ocorreu

porque houve modificação da cultura mundial quanto ao planejamento familiar. No entanto, as condições atuais sociais e econômicas continuam sérias. Segundo dados do *World Development Indicators 2001* (a atualização do Banco Mundial) a população mundial aumentou de 2,5 bilhões em 1950 para 6,1 bilhões em 2000 e deverá crescer 1,1% nesta década, ou seja, um acréscimo de 70 milhões de habitantes por ano. Da população de 6 bilhões de habitantes, 1,2 vivem com menos de 1 dólar por dia (na América latina, 70 milhões de pobres viviam nessa condição em 1990, 61 milhões em 1998, com uma projeção de 58 milhões em 2015). Cerca de 10 milhões de crianças com menos de cinco anos morreram em 1999, a maioria de doenças que poderiam ter sido prevenidas. Cerca de meio milhão de mulheres morrem a cada ano durante a gravidez ou o parto, de complicações que poderiam ter sido evitadas ou tratadas. (Informações do relatório do Banco Mundial de 29 de abril de 2001). Os Estados Unidos compõem apenas 4,5 por cento da população global embora consuma mais de 40 por cento dos recursos naturais da terra. Os Estados Unidos produzem alimento suficiente para suprir as necessidades calóricas diárias de todos os americanos como também dos australianos, brasileiros, cambodjanos, dinamarqueses, etíopes, franceses, gregos, húngaros, irlandeses, japoneses, coreanos, mexicanos e muitos mais; contudo, dez milhões de habitantes na América do Norte passam fome todos os dias. Ao mesmo tempo, nenhuma nação na História tem sido tão benevolente, em termos de ajuda externa, quanto os Estados Unidos, e parece que sua recompensa tem sido a da diminuição, a cada dia, da demonstração de boa vontade para com eles. Os Estados Unidos também produzem cerca de 30 por cento da poluição do mundo: imensas fábricas despejam anualmente centenas de milhões de toneladas de fumaça e vapores nocivos e alguns milhões de toneladas de lixo sólido no ambiente; americanos jogam fora, ainda, milhões de toneladas de carros a cada ano e garrafas, latas e lixo suficientes para construir uma rodovia elevada que atravessasse o país. Para comparação, no Brasil, o setor elétrico emitiu, para a atmosfera, em 2002, 60 milhões de toneladas de gaz carbônico, e as queimadas, outros 100 milhões.

Alguns observadores acham que o problema da poluição já passou do ponto de retorno; a espécie humana, eles acham, só pode, hoje, atrasar, mas não reverter o final trágico da existência do único planeta conhecido como sendo capaz de sustentar a vida humana. Outros consideram esses dados demasiadamente pessimistas quer em vista das possibilidades tecnológicas quer da possibilidade de reforma do ser humano ou da providência divina.

A desilusão cobre grande parte da empreitada científica como também da arena política. Alguém disse que os cientistas de fronteira choraram quando criaram, com a bomba atômica, um monstro que não se pode controlar e que, desde então, elas têm clamado por socorro; em breve estarão criando algo que não podem entender. Nos Estados Unidos, o escândalo de Watergate, pior que a Redoma da Chaleira, trouxe a nação mais poderosa do mundo a uma crise política. O desempenho negativo de muitas democracias modernas, as esperanças frustradas daqueles que dependiam de revolução e o desencanto crescente de grandes organizações políticas mundiais - primeiro a Liga das Nações, agora as Nações Unidas — têm envolvido toda a empreitada cultural numa bruma de pessimismo. Numerosos estudiosos responsáveis consideram hoje as Nações Unidas como senil e sem força; tendo sua deterioração filosófica, ainda mais que a fiscal, minado a confiança daqueles que testemunharam sua incapacidade de resolver um conflito após outro. Será que suprimir uma definição clara do interesse nacional uma expectativa razoável quando a alternativa é uma enlameada aldeia global? Será que as nações que enfrentam extinção causada pelas superpotências totalitárias concordarão que uma força global deva substituir todo e qualquer recurso à resposta militar, uma vez que tais elementos ameaçam sua própria existência? Por outro lado, se os interesses nacionais permanecerem sem limites, que terrível calamidade acabará eclodindo inevitavelmente sobre a história moderna? Não é segredo que o curso presente, se não for impedido, poderá resultar em mais um conflito mundial de ampla escala.

As diversas manifestações desses conflitos internacionais e suas formas de guerra vêm se modificando deste as guerras de guerrilha das revoluções ideológicas exportadas do leste europeu e da experiência de combate da guerra do Vietnã. Sua última forma, o terrorismo, crescente nas últimas décadas do século 20, mostrou sua pior face no ataque criminoso ao World Trade Center

em 11 de setembro de 2001, perpetrado pelos terroristas sob o mando de Bin Laden. A confusão aumenta mais ainda quando se considera as notícias das associações da política com o narcotráfico e com o terrorismo.

A conexão entre o desencanto atual na política, nas ciências e até mesmo na tecnocracia, e o sexo, deve estar clara. O embotamento teológico de nossa geração se torna evidente no seu desejo de um milênio instantâneo e em seu desprezo à realidade do pecado original e à perversidade das contínuas transgressões humanas. Essa expectativa extravagante vem de adultos que, efetivamente, se furtaram a uma vida espiritual compensadora e a um envolvimento piedoso, e cujas expectativas crescentes são muitas vezes projetadas para compensar essa perda. O resultante desapontamento tem conduzido, muitas vezes, à paixão em relação a novidades revolucionárias ou à entrega ao desespero.

O cristão reconhece essas tentações e, felizmente, muitos as evitam. Mas seu problema poderá ser a falta de compaixão ou a falta de amor para com aqueles que estão imersos em outros estilos de vida. Só porque o crente já venceu os terrores do inferno e viu de longe o pior do aspecto demoníaco por meio de sua união redentora com o Salvador vicário e agora conhece o esplendor de Deus, ele não pode subestimar a agonia e o sofrimento da humanidade não-regenerada, as aspirações pessoais de seus colegas de humanidade, nem desvalorizar os mais nobres patamares da civilização e da cultura. Torna-se fácil demais para o cristão, que conhece a bênção da redenção pessoal, concentrar-se em questões evangelistas e eternas, e esquecer-se de outras preocupações que o ligam a todos os homens numa só humanidade. Reinhold Niebuhr queixou-se, com razão, que os evangelistas tendem a valorizar demais a conversão como potencial produtor de milênio. Apesar de seu mandado *evangelístico*, o evangélico não foi chamado a ignorar os intentos de Deus através do governo como instrumento de justiça e ordem numa sociedade carda; é exatamente no mundo que o cristão deve ser sal e luz. Contudo, a expectativa unilateral de Niebuhr, de justiça social proveniente das estruturas públicas, foi um erro de cálculo não menos sério. O inferno é a única sociedade possível agora onde todas as estruturas são fixas e todos os cidadãos são não-convertidos; mas o requisito para uma sociedade ideal sobre a terra é duplo: a religião pessoal e a justiça social.

Desde a queda do império romano, não houve decadência social nem inquietação política que fosse tão amplamente difundidas como há hoje. Quando caiu o clássico império, os cristãos que estavam espalhados em todo o mundo levaram consigo para o futuro a fortuna moral do mundo ocidental. Este dicionário de ética cristã, um esforço conjunto de evangélicos de muitas tradições e tendências, propôs delinear mais uma vez a palavra moralmente crítica do Senhor do Universo e das Nações. Assim como, nas narrativas de criação, a desolação e o caos primário se tornam num cosmos ordenado por meio da Palavra do Senhor, e assim como os hebreus escravizados no Egito foram levantados da servidão para se tornar a mais poderosa força moral da história antiga por meio da obediência à Palavra Divina, hoje, também, a alternativa ao suicídio espiritual da humanidade e à estagnação ética de nossas nações e cidades se encontram numa atenção renovada ao Mandamento e à Vontade de Deus.

CARL F. H. HENRY

Arlington, Virginia  
Setembro, 1973

## **LISTA DE COLABORADORES**

**Alexander, John W., B.A., M.A. Ph.D.** Presidente, InterVarsity Christian Fellowship, U.S.A. Madison, Wisconsin  
Coabitação, Entendimento; Juventude

**Alexander, Ralph II., A.B., Th.M., Th.D.** Professor Assistente de Bíblia, Wheaton College (Illinois)  
Abstinência, Desejo; Impulso; Mentira; Dó

**Anderson, J.N.D., O.B.E., LL.D., F.B.A.** Professor de Direito Oriental e Diretor, Institute of Advanced Legal Studies, University of Londres, England  
Direito Islâmico

**Anderson, John B., A.B., J.D., LL.M.** House of Representatives, Congress of the United States of America  
Desobediência Civil; Direitos Cívicos; Demonstrações Públicas; Direitos das Minorias; Protesto; Rebelião; Resistência

**Anderson, V. Elving, A.B., Ph.D.** Professor de Genética e Biologia Celular, Diretor Assistente, Dwight Institute for Human Genetics, University of Minnesota  
Poluição Ambiental; Ambiente e Hereditariedade; Genética

**Archer, Gleason L., B.A., LL.B. B.D. A. M., Ph.D.** Chefe da Divisão de Antigo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School  
Blasfêmia; Falso Testemunho; Falsos Deuses; Oséias; Isaías; Jerusalém

**Athyal, Saphir Philip, B.A., B.D., M.A., M.Th., Th.D.** Diretor e Professor de Antigo Testamento, Union Biblical Seminary, Yeotmal, Maharashtra, Índia  
Ética Budista; Santidade

**Augsberger, Myron S., B.A., Th.B., B.D., Th.M., Th.D.** Presidente e Professor de Teologia, Eastern Mennonite College  
Objecção Consciente; Desarmamento

**Aulie, Richard P., B.S., M.S., Ph.D.** Editor da seção de História da Ciência, Encyclopaedia Britannica, Chicago  
Darwin e Ética Darwiniana

**Babbage, Stuart B., A.B., M.A., Ph.D., Th.D.** Mestre de New College, University of New South Wales, Austrália e Ex-Vice-Presidente e Deão, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Adoção; Bigamia; Deserção; Simpatia; Gratidão; Filantropia; Remorso; Soberania Divina; Votos

**Balrd, Robert D., B.A., B.D., S.T.M., Ph.D.** Professor Associado de História da Religião, University of Iowa  
Ética Hindu

**Banks, Robert, B.A., B.D., M.Th., Ph.D.** Unidade de História das Idéias, Research School of Social Sciences, Australian National University  
Inimigo; Próximo; Paz

**Barnette, Henlee H., B.A., Th.M., Th.D.** Professor de Ética Cristã, Southern Baptist Theological Seminary  
Alcoolismo; Jogo de Azar; Segurança nas Estradas

**Benjamim, Paul, A.B., B.D., Th.M., Th.D.** Departamento de Crescimento da Igreja, Lincoln Christian Seminary (Illinois)  
Inveja; Ciúmes; Tentação

**Benjamin, Robert P., B.S.B.A., M.B.A., C.P.A.** Professor Assistente de Comércio, Catawba College  
Emprego, Truste; Desemprego

**Beyerhaus, Peter, B.D., M.Th., D.Th.**

Professor de Teologia e Diretor de Missiologia e Teologia Ecumênica, Tübingen University, Espírito Santo; Alegria

**Bird, Lewis P., B.A., B.S., B.D., S.T.M., Ph.D.**

Diretor Oriental Regional, Christian Medical Society  
Ética Médica; Doentes, Cuidado dos; Esterilização; Taolmo e Ética

**Borchert, Gerald L., B.A., LL.B., B.D., Th.M., Th.D.**

Deão e Professor de Novo Testamento, North American Baptist Seminary  
Divertimentos; Atletismo; Castigo Físico; Prazer

**Brobeck, John R., B.S., M.S., Ph.D., M.D.**

Professor de Ciências Médicas Herbert C. Rorer e anteriormente Diretor do Departamento de Fisiologia, Medical School, University of Pennsylvania  
Drogas

**Broger, John C., LL.D.**

Diretor de Informações para as Forças Armadas, Departamento de Defesa dos Estados Unidos da América  
Armamento; Objeção Consciente

**Bromiley, Geoffrey W., M.A., Ph.D., D.Litt.**

Professor de História Eclesiástica e Teologia Histórica, Fuller Theological Seminary  
Barth, Karl; Direito Canônico; Casuismo; Celibato; Censura; Concessões; Confissão; Continência; Disciplina; Dispensação; Virgindade; Virtude; Virtudes

**Brown, Colin, B.A., B.D., M.A., Ph.D.**

Deão de Estudos, Tyndale Hall, Bristol, England  
Buber, Martin; Bultman, Rudolph

**Brown, Harold O.J., A.B., S.T.B., Th.M., Ph.D.**

Editor Associado, *Christianity Today*  
Responsabilidade Corporativa; Previdência e Bem-Estar

**Brubaker, Kenton K., B.S., M. Sc., Ph.D.**

Professor de Biologia, Mennonite Eastern College  
Desflorestamento; Fome

**Bruce, Frederick F., M.A., D.D.**

Professor de Crítica e Exegese Bíblica, University of Manchester, England  
Jesus, Ensinos Éticos

**Buehler, William W., B.S., B.D., D.Th.**

Professor Associado de Estudos Bíblicos, Barrington College  
Paz e Guerra

**Burtness, James H., B.A., B.Th., Th.D.**

Departamento de Teologia Sistemática, Luther Theological Seminary  
Bonnhoeffer, Dietrich; Orgulho

**Butler, Roy W., A.B., M.A., M. Ed. Ph.D.**

Professor de Filosofia, Western Kentucky University  
Ato, Ação, Ator; Camell Edward John; Clark, Gordon Haddon; Henry, Carl F.H.; Intrínseco; Bem Instrumental; Ramsey, Paul

**Chang, Lit-Sen, B.S., M.A., B.D., Lett.D.**

Fundador Presidente da Universidade Kiang-Nan (China) e Palestrante Especial em Religiões Mundiais e Missões, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Zen

**Claghorn, George S., B.A., B.D., Ph.D.**

Cátedra, Departamento de Filosofia, West Chester (Pennsylvania) State College  
Liberalismo Ético; Marx e Ética Marxista. Fenomenologia; Progresso

**Clark, Gordon H., A.B., Ph.D.**

Cátedra, Departamento de Filosofia, Butler University  
Ativismo; Altruismo; Anarquismo; Antítese; Aquino; Ateísmo; Agostinho; Comportamentismo; Ética Calvinista; Pena de Morte; Cinismo; Determinismo; Dewey, John; Egoísmo; Ética, História da; Fé; Fatalidade; Ética Grega; Felicidade; Hedonismo; Humanismo; Ética Idealista; Imagem de Deus; Intuição; Irracionalidade; James, William; Kant; Legalismo; Juramentos; Pragmatismo; Responsabilidade; Ética Situacional; Ceticismo; Utilitarismo; Valores

**Cleath, Robert L., B.A., M.A., M. Div., Ph.D.**

Professor Associado de Oratória, California Polytechnic State University  
Lavagem Cerebral; Prisioneiros de Guerra; Propaganda; Opinião Pública

**Clouse, Robert G., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de História, Indiana State University  
Livres Arbitrio; Vontade.

**Daane, James, B.A., Th.B., Th.D.**

Professor de Teologia Prática e Diretor de Programa de Doutorado Pastoral, Fuller Theological Seminary

Irmandade; Casamento inter-racial; Racismo

**Darling, Harold W., A.B., M.S., Ph.D.**

Cátedra, Divisão de Ciências Sociais e Professor de Psicologia, Spring Arbor College (Michigan)

Mecanismos de Defesa; Complexo de Êclipo; Psicologia

**Davis, Richard, B.A., B.D., M.A., Ph.D.**

Professor Assistente de Religião, Earlham College

Sermão do Monte; Falar a Verdade

**Dayton, Donald W., B.A., B.D., M.S.**

Professor Assistente de Bibliografia e Pesquisa, Asbury Theological Seminary

Ebionitas; Avareza; Promessa

**DeKoster, Lester R., A.M., A.M.L.S., Ph.D.**

Editor, *The Banner*

Comunismo

**Denlinger, Paint B., B.D., Ph.D.**

Assistente Especial para o Deão de Desenvolvimento Curricular, Asbury College, e anteriormente Professor de Inglês, Tunghai University (Taiwan)

Ética de Confúcio

**De Vos, Peter A., A.B., A.M.**

Professor Associado de Filosofia, Calvin College

Justiça

**Douglas, James D., B.A., M.A., S.T.M., Ph.D.**

Editor Geral, An Encyclopedic Dictionary of the Christian Church

Chartismo; Cavalheirismo; Direito Divino dos Reis; Embuste; Honra; Neo-Nefalitismo; Não-Conformismo; Pacifismo

**Doll, Ronald C., B.A., M.A., Lit. D.**

Professor de Pedagogia, Richmond College, City University of Nova York

Desenvolvimento; Motivos e Motivação

**Dully, A. J. Franklyn, M.A.**

St. John's College, Bramcote, England

Culpa

**Dunn, James D.G., M.A., B.D., Ph.D.**

Professor Convidado de Novo Testamento, University of Nottingham, England

Cullman, Oscar; Oração do Senhor; Arrependimento

**Dymale, Herbert R., B.D., Th.M., Ph.D.**

Professor Associado de Religião, Malone College

Esperança; Totalitarismo

**Enigenburg, Elton M., A.B., B.D., Th.M., Ph.D.**

Deão Acadêmico e Professor de Ética Cristã e Filosofia da Religião, Western Theological Seminary

Aqui no e Ética Católica Romana; Ética Católica Romana

**Ellis, E. Earle, B.S., M.A., Ph.D.**

Professor de Estudos Bíblicos, New Brunswick Theological Seminary

Adultério; Criança, Ser como

**Ellul, Jacques, B.A., M. Lit., M. Droit. D. Droit, LL.D.**

Professor de Direito e Governo, Universidade de Bordeaux, França

Transformações Sociais

**Erickson, Millard J., B.A., B.D., M.A., Ph.D.**

Professor de Teologia, Bethel Theological Seminary

Absolutos Morais; Ética de Atos; Fletcher, Joseph; Normas; Princípios; Ética de Regras

**Everett, Glenn D., B.A., M.A.**

Correspondente de jornal de Washington e autor; Diretor da antiga Comissão da Igreja sobre Decência nas Publicações, 1957-1965

Obscenidade; Pornografia; Material Moralmente Ofensivo

**Farnell, Robert E. II, B.A., J.D.**

Juiz Associado do People's Court, Dorchester County (Maryland)

Acidente; Homicídio; Insurreição

**Feinberg, Charles L., A.B., Th.B., Th.M., Th.D., M.A., Ph.D.**

Deão e Professor de Línguas Semíticas e de Antigo Testamento, Talbot Theological Seminary

Ética Judaica

**Feinberg, Paul D., B.A., M.A., B.D., Th.M., Th.D.**

Professor Assistente de Filosofia, Trinity College, Deerfield, Illinois

Harnack, Adolph; Ritschl e Ética Protestante; Troeltsch, Ernst; Tiranocídio; Tirania

**Fitch, William, B.D., M.A., Ph.D.**

Pastor, Knox Presbyterian Church, Toronto, Canada

Afluência; Prosperidade; Viúvos

**Forrester, James, B.A., M.A., Ph.D., D.D., LL.D.**

Professor Adjunto de Psicologia, Christopher Newport College da William and Mary College, e Diretor, Contact Peninsula, Inc. Newport News, Virginia

Clero, Problemas Éticos do; Aconselhamento, Problemas Éticos do; Convocação Militar; Orientação

**Foulkes, Richard T., B.S., B.D., Th.M., D. Rel. Sc.**

Professor de Novo Testamento, Seminário Bíblico Latino-americano, San José, Costa Rica  
Dever; Malícia

**Frame, John M., A.B., B.D., A.M., M.Ph.**

Professor Assistente de Teologia Sistemática, Westminster Theological Seminary

Ética Reformada; Schleiermacher e Ética Protestante

**Fromer, Paul, B.A., B.D.**

Antigo Editor, Revista *His Lazer*; Cinema; Teatro

**Gaebelein, Frank E., A.B., A.M., Litt.D., D.D., LL.D.**

Diretor Emérito, Stony Brook School  
Bíblia; Ética Dispensacional; Paixão

**Garnet, Paul, B.A., M.A. Ph.D.**

Professor Assistente, Loyola College, Montreal, Canada  
Comunidade dos Essênios

**Gasque, W. Ward, B.A., B.D., M.Th., Ph.D.**

Professor Assistente, Estudos no Novo Testamento, Regent College, Vancouver, Canada  
Esmolas, Dar; Jejum; Glutonaria; Prática

**Geisler, Norman L., B.A., M.A., Th.B., Ph.D.**

Catedrático, Departamento de Filosofia da Religião, Trinity Evangelical Divinity School  
Pessimismo; Romantismo e Ética; Superhomem; Utopia

**Genco, Peter, B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de Filosofia, Eastern Baptist Seminary  
Ética Deontológica; Emotividade; Falácia Naturalista; Objetivismo; Positivismo

**Gerstner, John F., B.A., B.D., B. Th., Ph.D.**

Professor de História da Igreja, Pittsburg Theological Seminary  
Apostasia; Dúvida; Edwards, Jonathan; Fundamentalismo

**Gish, Delbert R., A.B., M.A., Ph.D.**

Professor de Filosofia da Religião e Ética Cristã, Nazarene Theological Seminary

Descritivismo; Conceito de Regra Geral; Melhorismo; Prescritivismo; Probabilismo; Rigorismo; Escrupulosidade

**Goppelt, Leonhard, B. A., D.Theol.**

Professor de Novo Testamento, Protestant Faculty of Theology, University of Munich (Alemanha)

Graça

**Gorman, Walter P. III, B.A., Ph.D.**

Professor Associado de Marketing e Economia, Escola de Administração de Empresas, University of Tennessee

Crédito; Dívida; Dinheiro; Salário

**Govig, Stewart D., B.A., B. Th., M.Th. Ph.D.**

Professor Associado e Catedrático do Departamento de Religião, Pacific Lutheran University  
Auto-negação; Auto-exame; Egoísmo

**Groseclose, Elgin, A.B., M.A., Ph.D.**

Consultor Financeiro e Escritor, Washington, D.C.  
Inflação; Nações Subdesenvolvidas

**Grounds, Vernon C., B.A., B.D., Ph. D.**

Presidente, Conservative Baptist Theological Seminary  
Genocídio; Assassinato; Ética Naturalista; Probabilismo; Satanás; Suicídio

**Guelich, Robert A., B.A., M.A., S.T.B., D.Theol.**

Professor Associado de Novo Testamento, Bethel Theological Seminary  
Jesus e a Lei; Fariseus

**Guthrie, Donald, B.D, Th.M., Ph.D.**

Professor de Novo Testamento, London Bible College (England)  
Salvação; Schweitzer, Albert

**Hall, Burt H., M.D. Th.D.**

Professor de Filosofia, Azusa-Pacific College  
Arminio e Ética Arminiana; Crianças; Perfeccionismo

**Hamilton, Kenneth M., B.A., M.A., Th. M., Th. D.**

Professor, Departamento de Estudos Religiosos, University of Winnepeg, Canada  
Niebuhr, Reinhold; Secularismo e Secularização; Mundanismo

**Harris, Murray J., M.A., Ph.D.**

Professor Assistente de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School  
Hábito; Motivos Mistos; Incredulidade

**Harris, B. Laird, B.S., Th.B., Th.M., M.A., Ph.D.**

Professor de Antigo Testamento, Covenant Theological Seminary  
Asilo; Convicção (de Pecado); Perdão; Omissão, Pecados de

**Harrison, Everett F., B.A., M.A., Th.B., Th.D., Ph.D.**

Professor Catedrático de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary  
Antinomianismo; Disciplina; Contentamento; Tolerância; Longanimidade; Mansidão; Deus; Humildade; Bondade; Paciência; Auto-Control; Temperança; Tranquilidade

**Harrison, R. K., B.A., B.D., M.Th., Ph.D., D.D.**

Professor de Antigo Testamento, Wycliffe College, University of Toronto, Canada  
Aquiesscência; Agressão; Flagelamento; Pobres; Teocracia

**Harrison, William K. Jr., LL.D., Lit. D.**

Tenente Geral (Reformado), U. S. Army  
Colonialismo; Colonização; Diplomacia; Isolacionismo; Planetização

**Hatfield, Charles, A.B., A.M., Ph.D.**

Professor, Departamento de Matemática, University of Missouri-Rolla  
Tecnocracia e Tecnologia

**Henry, Carl F. H., B.A., M.A., M.A. in Th., B.D., Th.D., Ph.D.**

Presidente dos Diretores, Instituto de Estudos Cristãos Avançados e Professor Convidado, Eastern Baptist Theological Seminary  
Conselho Americano de Igrejas Cristãs; Educação Cristã; Ecumenismo e Ética; Metafísica e Ética; Rearmamento Moral; Ética do Novo Testamento; Teologia Política; Preconceito; Reforma Carcerária; Estupro; Vingança; Calúnia; Terrorismo; Watergate; Concílio Mundial de Igrejas

**Henry, Paul B., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Assistente Visitante de Ciências Políticas, Calvin College  
Conservadorismo Político; Liberalismo Político; Lei Natural

**Hermann, Robert L., B.S., Ph.D.**

Professor Associado de Bioquímica, Faculdade de Medicina, Boston University  
Terceira Idade

**Hesselgrave, David J., B.A., M.A.; Ph.D.**

Diretor e Professor, Escola de Missões Mundiais, Trinity Evangelical Divinity School  
Poligamia; Uni versalismo

**Hoffmann, Oswald C.J., M.A., B.D., D.D., LL.D.**

Orador, *Lutheran Hour*  
Laicismo; Pregação

**Holmer, Paul L., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor de Teologia, Divinity School, Yale University  
Abençoados; Kierkegaard e Ética; Prazer

**Holmes, Arthur F., A.B., M.A., Ph.D.**

Cátedra, Departamento de Filosofia, Wheaton College (Illinois)  
Critérios de Guerra Justa; Marcuse, Herbert

**Hook, H. Phillip, A.B., Th.D.**

Professor Assistente de Teologia Sistemática, Dal las Theological Seminary  
Punição

**Houston, James M., B. Sc., M.A., D. Phil.**

Diretor, Regent College, Vancouver, Canada  
Percepção Ambiental; Soberania Nacional; Tratados

**Hoy, W. Ivan, B.A., B.D., S.T.M., Ph.D.**

Cátedra, Departamento de Religião e Professor de Religião, Miami University  
Acaso; Educação e Moralidade; Sensualidade

**Hunnex, Milton D., A.A., A.B., M.A. Ph.D.**

Cátedra, Departamento de Filosofia, Williamette University  
Conhecimento e Ética

**Hunt, Leslie, B.A., B.D., M.Th., D.D.**

Diretor e professor de Novo Testamento e Liturgias, Wycliffe College, University of Toronto, Canada  
Bom Vizinho; Boas Obras; Hospitalidade; Indiferença

**Inch, Morris A., A.B., B.D., Ph.D.**

Professor de Bíblia e Apologética, Wheaton College (Illinois)  
Afinidade; Beneficência; Benevolência; Casamento, Lei Civil; Concubinato; Sonhos; Endogamia; Nulidade

**Jacobsen, Herbert K., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor de Religião, Wheaton College (Illinois)  
Aspiração; Niebuhr, H. Richard; Escândalo; Sedução; Sodomia

**James, Gilbert M., A.B., M.A., Ph.D.**

Professor de Igreja na Sociedade, Asbury Theological Seminary  
Relações raciais

**Jeeves, Malcolm A., M.A., Ph.D., F.B.Ps.S., F.A.P.S.**

Professor e Chefe de Departamento de Psicologia, University of St. Andrews (Scotland)  
Emoção; Inibição; Delinquência Juvenil

**Jekel, James F., A.B., M.A., M.P.H.**

Professor Associado de Saúde Pública, Medical School, Yale University  
Leis de Saúde

**Jellema, Dirk W., A.B., M.A., Ph.D.**

Professor de História, Calvin College  
Conformismo; Costumes; Etos; Formalismo; Negligência

**Jewett, Paul K., B.A., Th.B., Th.M., Ph.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Fuller Theological Seminary  
Brunner, Emil; Quedado Homem; Neo-Ortodoxia e Ética

**Jocz, Jakob, A.B., Ph.D., D.Litt.**

Professor de Teologia Sistemática, Faculdade de Wycliffe, University of Toronto, Canada  
Aliança; Tal mude; Torá

**Johnson, Alan F., B.S., Th.M., Th.D.**

Professor Assistente de Bíblia e Religião, Wheaton College (Illinois)  
Mandamentos; Moralidade Convencional; Desinteresse

**Johnson, John F., B.A., B.D., M.Th., M. Ed., S.T.M., M.A. Th.D.**

Deão Acadêmico Associado e Professor de Teologia Sistemática e Filosófica, Concordia Theological Seminary, Springfield, Illinois  
Mamom; Quietismo; Santidade

**Johnson, Walter H., B.A., B.D., Th.D.**

Cátedra, Departamento de Filosofia, Seattle Pacific College  
Ambição; Caráter; Credulidade; Excelência

**Johnson, William C., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de Ciências Políticas, Betel College  
Governo

**Kaiser, Walter C. Jr., A.B., B.D., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de Antigo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School  
Decálogo

**Kalland, Lloyd A., A.B., B.D., M.A., Th.M., Th.D.**

Professor de Ética Cristã, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Controle Populacional; Procriação; Novo Casamento

**Kamin, Samuel R., A.B., A.M., Ph.D., LL.D., D.H.L.**

Professor de História e Ciências Sociais, Wheaton College (Illinois)  
Declaração de Direitos; Constitucionalismo; Livre Empreendimento; Independência; Deixar Estar; Darwinismo Social

**Kantzer, Kenneth S., A.B., A.M., B.D., S.T.M., Ph.D.**

Vice Presidente para Estudos de Pós Graduação e Deão do Trinity Evangelical Divinity School  
Homem, Doutrina do

**Kerr, William N., B.A., B.D., Th.D., Ph.D.**

Professor de História da Igreja, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Iluminismo

**Kinlaw, Dennis F., A.B., B.D., Ph.D.**

Presidente do Asbury College  
Ética do Antigo Testamento

**Kitchen, Kenneth A., RA**

Palestrante em Egípcio e Copta, School of Archeology and Oriental Studies, University of Liverpool, England  
Ética Egípcia

**Klann, Richard, B.D., M.A., Th.D.**

Professor Associado de Teologia Sistemática, Concordia Theological Seminary, St. Louis  
Ética Luterana

**Kllne, Frank J., B.A., S.T.B., M.Th., Ed. D.**

Deão, Escola de Religião, Seattle Pacific College  
Família; Rixas

**Klooster, Fred H., A.B., B.D., Th.M., Th.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Calvin Theological Seminary  
Relacionamento *Eu-Tu*; Mérito; Super-rogação; Obras de

**Klug, Engene F., B.D., M.A., Th.D.**

Professor Associado, Concordia Theological Seminary, Springfield, Minais  
Códigos da Família; Capelania Militar; Paternidade, Maternidade

**Knudsen, Robert D., A.B., Th.M., S.T.M., Ph.D.**  
Professor Assistente de Apologética, Westminster Theological Seminary  
Teologia Moral

**Koch, Kurt E., B.A., Th.D.**  
Autor e Palestrante, Waibstadt, Alemanha  
Demonologia; Feitiçaria

**Koop, C. Everett, A.B., M.D., Sc. D.**  
Professor de Cirurgia Pediátrica, Medical College, University of Pennsylvania e Cirurgia Chefe, Children's Hospital Filadélfia; Ex-Cirurgião Geral dos U.S.A.  
Controle de Natalidade; Contraceptivos

**Krishna, Purushotman Muthu, B.A., LL.B. M. Litt., Ph.D.**  
Professor de Filosofia e Religião Oriental, Trinity Evangelical Divinity School  
Ética Zoroastriana

**Krommings, John H., B.A., B.D., Th.D.**  
Presidente do Calvin Theological Seminary  
Misticismo; Renascença

**Kucharsky, David E., B.A., M.A.**  
Gerente Editorial, *Christianity Today*  
*Lobbies* da Igreja; Concílios Eclesiásticos; Conselhos; Alimentos; Concílio Nacional de Igrejas

**Kuhn, Harold B., A.B., S.T.B., S.T.M., Ph.D.**  
Professor de Filosofia da Religião, Asbury Theological Seminary  
Autenticidade; Lei Áurea; Humanitarismo; Relativismo; Teísmo

**Kusche, Roger W., A.B., B.D., Ph.D.**  
Catedrático, Divisão de Línguas, Asbury College  
Ira; Deliberação; Ódio

**Ladd, George E., Th.B., B.D., Ph.D., D.D.**  
Professor de Exegese e Teologia do Novo Testamento, Fuller Theological Seminary  
Escatologia e Ética; Ética do Intervalo; Reino de Deus; Reino dos Céus

**Lake, Donald M., A.B., M.A., Ph.D.**  
Professor Assistente de Teologia, Wheaton College (Illinois)  
Berdaev, Nicholai; Bradley, F.H.; Maritain, Jacques

**Larson, Reed, B.S.**  
Vice-Presidente Executivo, Comitê Nacional de Direito Trabalhista  
Direito Trabalhista

**Lazareth, William H., B.A., B.D., Ph.D.**  
Deão e Professor de Teologia Sistemática, Lutheran Theological Seminary, Filadélfia  
Ordem de Criação e Preservação; Duplo Sentido do Reino de Deus (Duplo Reino de Deus)

**Leitch, Addison H., A.B., B.D., Th.M., Ph.D. D.D., Litt.D.**  
Professor de Teologia, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Abandono; Sofrimento

**Leonard, Paul E., B.S., M.Th., Ph.D. (Cand.)**  
Professor Associado de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School  
Liberdade; Patriotismo

**Lewis, Jack P., B.A., M.A., S.T.B., Ph.D.**  
Professor de Bíblia, Harding Graduate School of Religion  
Coragem; Desespero

**Linder, Robert D., B.S., B.D., M.R.E., M.A., Ph.D.**  
Professor Associado de História, Kansas State University  
Nacionalismo; Opressão; Ética Protestante

**Linton, Calvin D., A.B., A.M., Ph.D.**  
Deão, Faculdade de Artes e Ciências Columbiiana e Professor de Literatura Inglesa, George Washington University  
Seqüestro; Dante; Igualdade; Literatura; Pecado

**Longenecker, Richard N., A.B., A.M., Ph.D.**  
Professor de Novo Testamento, Wycliffe College, University of Toronto, Canada  
Ética Paulina

**MacKay, Donald M., B. Sc., Ph.D., F. Inst. P.**  
Professor de Comunicações, University of Keele, England  
Cibernética

**Maertín, Harvey A., B.S., M.E., M.B.A.**  
Professor Associado de Administração e Marketing, College of Business Administration, University of Toledo  
Mercado Negro; Cartéis; Competição; Econometria; Monopólios

**Maier, Walter A., B.A., M.A., M.S.T., Th.D.**  
Professor de Novo Testamento, Concordia Theological Seminary, Springfield, Illinois  
Dinâmica; Entusiasmo; Abismo entre Gerações

**Malik, Charles Habib, B.A., M.A., Ph.D., Litt.D., LL.D.**

Professor Distinto de Filosofia, American University of Beirut, Líbano  
Ordem Internacional; Nações Unidas; Governo Mundial

**Marshall, L Howard, B.A., M.A., B.D., Ph.D.**

Palestrante Principal em Exegese do Novo Testamento, King's College, University of Aberdeen, Scotland  
Ética Pessoal

**Martin, Ralph P., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor de Novo Testamento, Fuller Theological University  
Cremação; Exogamia; Neciedade; Koinonia; Pureza

**Martin, William J., M.A., Th.B. Ph.D.**

Vice Diretor, Regent College, Vancouver, Canada  
Imortalidade

**McCallum, Floyd F., A.B., Th.B., M.A., Ed.D.**

Chefe do Departamento de Psicologia e Professor de Psicologia, Houghton College  
Movimento Carismático; Alianças de Igrejas; Otimismo

**McCown, Wayne G., B.A., B.D., M.A., Th.M., Th.D.**

Professor Assistente de Religião, Seattle Pacific College  
Compaixão; Amizade

**McCurtain, Edmund G., A.B., M.A., Ph.D.**

Professor de Sociologia e Antropologia, Drury College  
Sociologia e Ética

**McDonald, H. Dermot, B.A., B.D., Ph.D., D.D.**

Vice Diretor, London Bible College (England)  
Exceção; Nova Moralidade; Robinson, John A.T.

**McGee, Daniel B., B.A., B.D., Th.M., Ph.D.**

Professor Associado de Religião, Baylor University  
Idosos, Cuidado dos; Experimentação Humana; Senilidade; Vivisseção

**MacIntire, C.T., B.A., M.A., M.Div., Ph.D.**

Professor Assistente de História, Institute for Christian Studies, Toronto, Canada  
Aristocracia; Direitos Naturais

**McIntyre, John A., B.S., M.A., Ph.D.**

Professor de Física, Texas A & M University  
Energia Atômica

**McKenna, David L., B.A., B.D., M.A., Ph.D.**

Presidente, Seattle Pacific College  
Capitalismo

**Menkus, Belden,**

Autor e Palestrante, Bergenfield, New Jersey  
Anti-semitismo; Fraude do Consumidor; Contratos; Espionagem Industrial

**Meye, Robert B., B.A., B.D., Th.M., D. Theol.**

Deão do Seminário, Northern Baptist Theological Seminary  
Bem-Aventuranças; Castidade; Santidade de Vida; Linchamento

**Mickelsen, A. Berkeley, B.A., M.A.B.D., Ph.D.**

Professor de Interpretação do Novo Testamento, Bethel Theological Seminary  
Relações Interpessoais; Estado

**Mikolaski, Samuel J., B.A., M.A., B.D., D.Ph.**

Diretor, Baptist Leadership Training School, Calgary, Canada  
Maldade; Certo e Errado

**Millard, Alan R., M.A., M.Ph., F.S.A.**

Palestrante "Rankin" de Hebraico e de Antigas Línguas Semíticas, School of Archaeology and Oriental Studies, University of Liverpool, England  
Moisés

**Milner, Douglas J., A.B., B.D. Ph. D.**

Professor Associado de Ética Social Cristã, Eastern Baptist Theological Seminary  
Ética Contextuai; Revolução; Violência

**Mills, Watson E., B.A., B.D., Th.M., M.A., Th.D.**

Professor Assistente de Filosofia e Religião, Averett College  
Coerção; Extorsão; Fornicação; Lascívia; Provocação; Promiscuidade; Latrocínio

**Minnema, Theodore V., A.B., M.A., Ph.D.**

Professor, Departamento de Religião e Teologia, Calvin College  
Ansiedade; Pecado Original

**Monsma, Stephen V., A.B., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de Ciências Políticas, Calvin College  
Apartheid; Comportamentalismo e as Ciências Sociais

**Mooneyham, W. Stanley, B.A., B.D., D.D.**

Presidente, World Vision (Visão Mundial)  
Associação Nacional de Evangélicos; Órfãos

**Moore, Merrill D., A.B., Th.M., D.D.**

Diretor Executivo (Aposentado), Comitê de Mordomia, Southern Baptist Convention Mordomia

**Morris, Leon, B.Sc., M.Sc., M.Th. Ph.D.**

Diretor, Ridley College, Melbourne, Austrália Expição; Reconciliação

**Mosteller, James D., A.M., B.D., Th.D.**

Professor de História Eclesiástica, Baptist Theological Seminary, New Orleans Anabatistas; Fanatismo; Pietismo

**Mouw, Richard J., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Assistente de Filosofia, Calvin College Linguagem Ética

**Mueller, William A., M.A., S.T.M., Ph.D.**

Professor Emérito, New Orleans Baptist Theological Seminary e Palestrante Visitante, Panamerican University, Edimburgo, Texas Rauschenbusch, Walter; Liberdade Religiosa

**Nash, Ronald H., A.B., M.A., Ph.D.**

Chefe, Departamento de Filosofia e Religião e Professor de Filosofia, Western Kentucky University Força; Poder; Direitos

**Neill, Stephen C., F.B.A., D.D., Th.D., D.Litt.**

Bispo Anglicano de Tinnevely (aposentado) e Chefe do Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos, University of Nairobi, Quênia Natureza Humana

**Nicholi, Armand M.H., B.A., M.D.**

Corpo Docente, Medical College, Harvard University e Prática Particular de Psiquiatria Compulsão; Homossexualismo e Homossexualidade; Masturbação; Sugestão

**Nicholls, Bruce J., M.A., B.D., Th.M.**

Coordenador Teológico, Aliança Evangélica Mundial e Professor de Teologia, Union Biblical Seminary, Yeotmal, Índia Sincretismo

**Nicole, Roger R., Lic.Litt. Th.D., Ph.D.**

Professor de Teologia e Curador da Biblioteca, Gordon-Conwell Theological Seminary Autoridade; Divórcio; Ética Pelagiana

**Oates, Wayne E., B.A., Th.M., Th.D.**

Professor de Psicologia da Religião e Cuidados Pastorais, Southern Baptist Theological Seminary Sexo; Classe Social

**Olbricht, Thomas H., B.S., S.T.B., M.A., Ph.D.**

Professor de Teologia Bíblica, Abilene Christian College Encarnação

**Olthuis, James H., A.B., B.D., Ph.D.**

Professor Assistente de Ética, Institute for Christian Studies, Toronto, Canadá Casamento; Separação Conjugal

**Opitz, Edmund A., B.A., Th.B.**

Equipe Mestre, Foundation for Economic Education, Inc. Socialismo

**Orr, J. Edwin, D.Phil., Ed.D.**

Professor Visitante, School of World Missions, Fuller Theological Seminary Movimentos Sociais Cristãos

**Osterhaven, M. Eugene, A.B., B.D., Th.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Albert C. Van Raalte, Western Theological Seminary Absolvição; Dogma; Encíclicas Papais; Penitência

**Ostling, Richard N., A.B., M.S.J., M.A.**

Correspondente de Religião, Revista *Time*, Nova York Propaganda; Comunicação de Massa; Plágio; Sigilo; Televisão

**Packer, James I., B.A., M.A., D.Ph.**

Diretor Associado, Trinity College, Bristol, England Mito; Ética Puritana; Revelação

**Pattison, E. Mansell, B.A., M.D.**

Professor Associado, Departamento de Psiquiatria e Comportamento Humano, University of Califórnia-Irvine e Diretor de Treinamento, Departamento de Saúde Mental, Orange County (Califórnia) Pessoa e Personalidade

**Paul, William W., A.B., A.M., B.D., Ph.D.**

Chefe, Divisão de Humanidades e Professor de Filosofia, Central College Decisão; Ética Dialética; Ética Existencial; Infanticídio; Melancolia

**Payne, J. Barton, B.A., B.D., M.A., Th.M., Th.D.**

Professor de Antigo Testamento, Wheaton College (Illinois) Lucro; Propriedade; Usura

**Pfelffer, Charles F., B.A., B.D., S.T.M., Ph.D.**

Chefe, Departamento de Religião, Central Michigan University Amós; Profetas

**Pierard, Richard V., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor de História, Indiana State University  
Fascismo; Weber, Max

**Pinnock, Clark H., B.A., Ph.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Trinity  
Evangelical Divinity School  
Autonomia; Consciência; Heteronomia;  
Hipocrisia; Verdade

**Pippert, Wesley G., B.A., M.A.**

Editor da Edição de Domingo, United Press  
International, Washington  
Censura

**Powell, Ralph E., Ph.B., B.D., M.A., Th.D.**

Professor de Teologia, North American Bap-  
tist University  
Consentimento; Engano; Destino; Heroís-  
mo; Mansidão

**Preus, Robert D. B.A., B.D., Ph.D., D.Th.**

Professor de Teologia Sistemática, Concordia  
Seminary, St. Louis  
Adiáfora; Lei e Evangelho; Propiciação

**Redekop, John H., B.A., B.Ed., M.A., Ph.D.**

Professor de Ciências Políticas, Waterloo Lu-  
theran University, Canada  
Arbitração; Boicote; Renda Garantida; Re-  
lações Trabalhistas; Greves

**Reid, W. Stanford, B.A., M.A., Th.B., Th.M., Ph.D.**

Professor de História, University of Guelph,  
Canada  
Coletivismo; Individualismo; Revolução  
Industrial; Militarismo; Serviço Militar

**Reilly, Christopher T., M.D., F.A.C.S., F.A.C.O.G., F.I.C.S.**

Professor Assistente Clínico de Ginecologia e  
Obstetrícia, New Jersey College of Medicine  
and Dentistry  
Fumo; Esportes

**Reynolds, Stephen M., A.B., B.D., B.S., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de Antigo Testamento,  
Gordon-Conwell Theological Seminary  
Eutanásia; Prudência

**Rhee, Jong Sung, B.D., Th.M., Th.D.**

Presidente, Presbyterian Theological Semina-  
ry of Korea, Seul  
Indigenização

**Richardson, Peter, B. Arch., B.D., Ph.D.**

Assistente ao Deão de Artes e Professor As-  
sistente, Departamento de Estudos Teológi-  
cos, Loyola College, Montreal, Canada  
Justificação

**Robertson, Donald S., A.B., Ph.D.**

Professor de Genética, Iowa State University  
Eugenia

**Rodgers, John H., Jr., B.S., B.D., Th.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Seminário  
Protestante Episcopal da Virgínia  
Monogamia

**Rookmaaker, H.R., B.A., Dr.**

Professor de História da Arte, Universidade  
Livre de Amsterdã  
Estética; Arte; Beleza

**Rose, Delbert R., A.B., M.A., Ph.D., D.D.**

Professor de Teologia Bíblica, Seminário Teo-  
lógico Asbury  
Licenciosidade; Liturgia; Vício

**Roth, Robert P., B.D., M.A., Ph.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Northwes-  
tern Lutheran Theological Seminary  
Redenção; Tillich, Paul

**Runia, Klaas, B.A., B.D., M.Th., Th.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Kampen  
Theological Seminary, Holanda  
Lei no Novo e Antigo Testamentos; Sepa-  
ração Eclesiástica; Vocação

**Rupprecht, Arthur A., A.B., B.D., M.A., Ph.D.**

Professor de Estudos Clássicos, Wheaton  
College(Illinois)  
Escravidão

**Rust, Eric C., M.A., B.D., M.Sc., Litt.D.**

Professor de Filosofia Cristã, Southern Bap-  
tist Theological Seminary  
Ciência e Ética

**Rutenber, Culbert G., Ph.B., B.D., M.A., Ph.D., D.D.**

Professor de Filosofia da Religião, American  
Baptist Seminary of the West  
Magnanimidade; Panteísmo e Ética

**Ryrie, Charles C., A.B., Th.M., Th.D., Ph.D.**

Deão de Estudos de Doutorado e Professor  
de Teologia Sistemática, Dallas Theological  
Seminary  
Mulheres, Situação (status) das

**Samudre, Vasant B., B.D., Th.M., M.A.**

Professor de Religiões, Union Biblical Seminary União, Yeotmal, Índia  
Ética Islâmica

**Saucy, Robert L., A.B., Th.M., Th.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Talbot Theological Seminary  
Mortificação; Renúncia

**Scaer, David P., B.A., B.D., Th.D.**

Professor Associado de Teologia Sistemática, Concordia Theological Seminary, Springfield, Illinois  
Providência; Justiça

**Scanzoni, John II., B.A., Ph.D.**

Professor, Departamento de Sociologia, Indiana University  
Reportagem Kinsey; Pobreza; Prostituição

**Scharlemann, Martin H., M.A., M.Div., Ph.D., Th.D.**

Professor de Pós Graduação de Teologia Exegética, Concordia Seminary, St. Louis  
Aborto; Atos de Deus

**Scholer, David M., A.B., M.A., B.D., Th.D.**

Professor Assistente de Novo Testamento, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Gnosticismo; Ressurreição

**Schultz, Arnold D. C., Ph.B., M.A., B.D., Th.D.**

Professor de Estudos do Oriente Médio, Universidade Roosevelt  
Idolatria; Ignorância; Retribuição

**Seerveld, Calvin G., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor de Estética, Institute of Christian Studies, Toronto, Canadá  
Cortesia; Inocência; Beijo; Modéstia; Nudismo

**Shepherd, Norman, B.A., B.D., Th.M.**

Professor Assistente de Teologia Sistemática e Deão do Corpo Docente, Westminster Theological Seminary  
Julgamento

**Schulz, Joseph R., A.B., M.R.S., D.R.E.**

Deão, Ashland Theological Seminary  
Santificação; Impureza

**Sider, Ronald J., B.A., M.A., B.D., Ph.D.**

Diretor e Professor assistente de História, Messiah College, no campus da Temple University  
Alianças; Vida em Comunidade; Conflito de Deveres, Interesses; Zelo; Zelote

**Simmons, Paul D., A.A., B.A., B.D., Th.M., Th.D.**

Professor Assistente de Ética Cristã, Southern Baptist Theological Seminary  
Bestialismo; Contrabando; Seqüestro; Moradia Aberta; Pirataria; Poluição do Ar; Voto

**Singer, C. Gregg, B.A., Ph.D.**

Professor de História da Igreja, Catawba College  
Igreja e Estado

**Singewald, Martin L., B.E., M.D., F.A.C.P.**

Professor Associado de Medicina, Medical School, Johns Hopkins University  
Inseminação Artificial; Juramento Hipocrático

**Smalley, Stephen S., M.A., B.D.**

Palestrante em Estudos do Novo Testamento, Faculty of Teologia, Manchester University, Inglaterra  
Bem, Bondade; De Outro Mundo; Singularidade de Mente

**Smick, Elmer B., A.B., B.D., S.T.M., Ph.D.**

Professor de Antigo Testamento, Gordon-Conwell Theological Seminary  
Animais, Crueldade; Caça

**Smith, Morton H., B.A., B.D., Th.M., Th.D.**

Professor de Teologia Sistemática, Reformed Theological Seminary  
Contemplação; Oração; Adoração

**Smith, Wilbur M., D.D.**

Professor Emérito de Bíblia Inglesa, Trinity Evangelical Divinity School  
Anticristo

**Snyder, John W., B.A., Ph.D.**

Vice Diretor Executivo, University of California-Santa Barbara  
Democracia

**Stahlke, Otto F., M.A., S.T.M.**

Professor de Antigo Testamento e Religiões Mundiais, Concordia Theological Seminary, Springfield, Illinois  
Ética Ortodoxa (Oriental)

**Stanger, Frank B., A.B., Th.B., S.T.M., S.T.D., D.D., LL.D., L.H.D.**

Presidente, Asbury Theological Seminary  
Metodismo; Proibição; Proibições; Restituição; Sociedades Secretas; Temperamento; Tradição

**Stevens, Morris L., A.B., LL.B., M.A., Ph.D., J.D.**

Chefe, Departamento de Ciências Sociais, Kansas State College of Pittsburg  
Serviço Social

**Stob, Henry, Th.M., Ph.D.**

Professor de Ética Cristã, Calvin Theological Seminary  
Ética Social

**Story, Cullen I. K., M.A., Th.D.**

Professor Assistente de Estudos Bíblicos, Princeton Theological Seminary  
Imitação de Cristo; Ética Joanina

**Strauss, James D., B.A., M.A., Th.M.**

Professor Associado de Filosofia e Doutrina Cristã, Lincoln Christian Seminary  
Relativismo Ético; Honestidade; Maturidade; Nihilismo

**Taylor, Willard H., M.A., B.D. Th.D.**

Deão, Nazarene Theological Seminary  
Ilegitimidade; Imoralidade; Incesto; Licenciosidade

**Tenney, Merrill C., Th.B., A.M., Ph.D.**

Professor de Novo Testamento e Êx-Deão, Wheaton (Illinois) College Graduate School  
Enterro; Concupiscência; Conversão; Morte; Depravação

**Tepker, Howard W., M.S.T., Th.D.**

Chefe, Departamento de Teologia Sistemática e Professor de Teologia, Concordia Theological Seminary, Springfield, Illinois  
Asceticismo; Corpo

**Thielicke, Helmut, Th.D., Ph.D., D.D.**

Professor Ordinário de Teologia Sistemática, Hamburg University, Alemanha  
Civilização

**Thompson, Frank H., A.B., B.D., Th.M.**

Professor Associado de Filosofia e teologia, Greenville College  
Obediência; Resignação; Galardões, recompensas; Sabedoria

**Tinder, Donald, B.A., B.D., M.A., M.Phil., Ph.D.**

Editor de Livros, *Christianity Today*  
Conservadorismo Ético; Cooperação Eclesiástica; Evangelismo, Aspectos Éticos do

**Tippett, Alan R., L.Th., M.A., Ph.D.**

Professor de Antropologia Missionária, Escola de Missões Mundiais, Fuller Theological Seminary

Animismo; Canibalismo; Missões; Patri-cídio, Sacrifício de Viúvas

**Traina, Robert A., A.A., A.B., S.T.B., S.T.M., Ph.D.**

Vice Presidente, Administração Acadêmica e Professor de Bíblia Inglesa, Asbury Theological Seminary

Amor; Tentação de Jesus

**Travis, Stephen, M.A., Ph.D.**

Palestrante de Estudos do Novo Testamento, S'aint John's University, Bramcote, Inglaterra  
Evangelho; Ira

**Trueblood, D. Elton, A.B., S.T.B., Ph.D.**

Professor de Extensão, Earlham College  
Quakers; Trabalho

**Tuel, John K., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor de Psicologia, Oral Roberts University  
Perseguição

**Vanderlip, D. George, B.A., B.D., Th.M., Ph.D.**

Professor de Bíblia Inglesa, Eastern Baptist Theological Seminary  
Céu; Inferno

**Vandezande, Gerald,**

Secretário Executivo, Christian Labor Association of Canada, Rexdale, Canada  
Barganha Coletiva

**Van Elderen, Bastian, B.A., B.D., M.A., Th.D.**

Professor de Estudos do Novo Testamento, Calvin Theological Seminary  
Ética Petrina

**Vincent, Merville, B.A., M.D., C.M., F.R.C.P.**

Superintendente Médico, Homeward Sanitarium, Guelph, Canadá  
Ética Profissional; Doenças Venéreas

**Wadislau Martins Gomes, B.A. Ph.D.**

Professor de Ética Cristã no Centro Presbiteriano de Pós-graduação Rev. Andrew Jumper em São Paulo

Atualizações gerais e AIDS

**Walters, Orville S., B.A., Ph.D., M.D., F.A.C.P.**  
Professor Clínico de Psiquiatria, School of Medicine, University of Illinois-Peoria, e Diretor Médico Assistente de Psiquiatria, Methodist Hospital, Peoria, Illinois

Freud; Id; Instintos; Saúde Mental; Neurose; Psiquiatria; Psicanálise; Repressão; Superego; Transferência; Inconsciente

**Walters, Stanley D., A.B., B.D., Th.M., Ph.D.**

Professor de Religião, Central Michigan University

Misericórdia; Sacrifício

**Wells, David F., B.D., Th.M., Ph.D.**

Professor Associado de História Eclesiástica e História da Teologia Cristã, Trinity Evangelical Divinity School

Reforma

**Wenger, J.C., B.A., M.A., Th.D.**

Professor de Teologia Histórica, Associated Mennonite Biblical Seminaries

Envolvimento Social Evangélico

**Wesphal, Merold, B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de Filosofia, Yale University

Alienação; Bergson, Henri; Nietzsche, Friedrich

**Williams, Sidney A., A.B., Ph.D.**

Professor de Economia, Escola de Administração de Empresas Hankamer, Baylor University

Ética de Empresas; Relações Industriais

**Willoughby, William F., B.S.**

Editor de Religião, *The Evening Star; The Sunday Star*, Washington, D.O

Crime

**Wilson, Charles R., A.B., B.D., M.A., Ph.D.**

Chefe, Departamento de Religião, Taylor University

Amor-próprio; Auto-realização; Movimentos de Temperança

**Wilson, Donald R., A.B., M.Div., M.A., Ph.D.**

Professor de Antropologia, Calvin College

Antropologia; Relativismo Cultural; Ética Evolucionária; Ética Primitiva

**Wirt, Sherwood E., B.A., B.D., Ph.D.**

Editor, Revista *Decision*

Bennett, John C.; Preguiça; Evangelho Social

**Wiseman, Donald J., B.A., M.A., D.Lit., F.B.A., F.S.A.**

Professor de Assiriologia, University of London, England

Astrologia; Ética Babilônica

**Wood, A. Skevington, B.A., Ph.D.**

Palestrante Senior em Teologia, Cliff College, England

Mandado Cultural; Neutralidade; Auto Defesa; Domingo; Temple, William

**Woods, John E., B.A., M.D.**

Transplante de Órgãos e Tecidos, Mayo Clinic

Transplante de Coração; Hospitais; Transplante de Órgãos

**Wooley, Paul, A.B., Th.B., Th.M., D.D.**

Professor de História Eclesiástica, Westminster Theological Seminary

Ética da Patrística

**Wright, David F., M.A.**

Palestrante de História Eclesiástica, New College, University of Edinburgo, Escócia

Monasticismo

**Yamauchi, Edwin M., B.A., M.A., Ph.D.**

Professor Associado de História, Miami (Ohio) University

Cultura

**Yorkston, Neil, M.B., M.R.A.C.P., M.E.C., Psych.**

Professor Associado de Psiquiatria e Medicina, Escola de Medicina, University of Minnesota

Ego; Medo; Jung, Carl Gustav; Lesbianismo; Pederastia

**Young, Warren C., B.A., B.D., M.A., Ph.D.**

Professor de Teologia e Filosofia Cristã, Northern Baptist Theological Seminary

Fidelidade; Meio Dourado; Royce, Josiah; Sanção; Subjetivismo; Voluntarismo Ético

**Young, William, B.A., Th.B., B.Litt., Th.D.**

Professor Associado de Filosofia, University of Rhode Island

Filosofia Moral

## ***TRADUTORES***

### **Ahlers, Rolf, ThD.**

Faculdade de Illinois (Jacksonville)  
"Civilização", de Helmut Thielicke

### **Borger, Ellen, M.A.**

Faculdade Calvin  
"Mudança Social" por Jacques Ellul

### **Alsop, John, 13.4, M.Div.**

Universidade de Munique, Alemanha  
"Graça" por Leonard Goppelt

### **Hunt, Paul A., B.Sc.**

Egham, Surrey, Inglaterra  
"Demonologia" e "Feitiçaria" por Kurt e  
Koch

## ***ABREVIATURAS***

HERE — Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics — Enciclopédia Hastings de Religião e Ética

IB — Interpreter's Bible — Bíblia do Intérprete

ICC — International Critical Commentary — Comentário Crítico Internacional

JBL — Journal of Biblical Literature — Revista de Literatura Bíblica

TDNT — Theological Dictionary of the New Testament

RGG — Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3ª. edição,

ACCG — American Council of Christian Churches — Conselho Americano de Igrejas Cristãs

NAE — National Association of Evangelicals — Associação Nacional de Evangélicos

NCC — National Council of Churches — Conselho Nacional de Igrejas

SCA — Student Christian Association — Associação Cristã de Estudantes

SCM — Student Christian Movement — Movimento Cristão de Estudantes

SPCK — Society for Promoting Christian Knowledge - Sociedade Para a Promoção de Conhecimento Cristão

EUA - Estados Unidos da América

ONU - Organização das Nações Unidas

AT — Antigo Testamento

NT — Novo Testamento

CMI — Concílio Mundial de Igrejas

Union SQR — Union Seminary Quarterly Review — Revista Trimestral do Seminário Union

CBQ — Catholic Bible Quarterly — Revista Bíblica Católica Trimestral

OAAONU — Organização de Alimentos e Agricultura da Organização das Nações Unidas

JPSA — Jewish Publication Society of America — Sociedade de Publicações Judaicas da América



**ABANDONO.** Ver também *Ética Existencial; Infanticídio*. A prática do abandono teve sua triste história na exposição de recém-nascidos à intempérie, na negligência de deficientes e expulsão dos idosos e enfermos do convívio familiar. Numa sociedade sem Deus existe um senso de abandono da identidade pessoal na combinação existencial de exigências morais natas, o medo da morte e um universo sem recursos morais. Positivamente, porém, e tradicionalmente, tem havido um poderoso impulso ético de abandono de si mesmo por amor do próximo ou de Deus. A sujeição total de Cristo à vontade do Pai, tornada mais viva no Grito do Abandono, é o exemplo supremo.

ADDISON H. LEITCH

A deserção ilustra de maneira tocante a dor e a tragédia de nossa condição humana, quer pensemos na deserção de um cônjuge, quer no abandono de filhos pelos pais. Em qualquer caso há sofrimento e sempre há pecado.

A Bíblia mostra o grande contraste entre a infidelidade do homem e a fidelidade constante de Deus, entre a dureza de coração do homem e a compaixão de Deus.

Oséias foi abandonado por sua mulher Gomer, e dessa amarga e dolorosa experiência Oséias aprendeu algo sobre a angústia e o sofrimento de Deus com a apostasia crônica de Israel. Apesar da profunda ingratidão e infidelidade de seu povo, Deus procurou induzir Israel a se desviar dos ídolos, falando-lhe com ternura (Os 2.14). Essa é a magnanimidade de Deus, e assim a sua graça.

A Bíblia não usa apenas a figura da relação de casamento para ilustrar a natureza do amor de Deus que não muda e não falha, mas também a relação entre pais e filhos. Em resposta à pergunta "Pode a mulher esquecer o filho que

amamenta, para que não tenha compaixão do fruto do seu ventre?" Deus diz: "Ainda que ela se esqueça, contudo eu não me esquecerei de vós" (Is 49.15).

Se o abandono sempre envolve pecado, existem circunstâncias que justifiquem um cristão abandonar o cônjuge? A resposta é não. Contudo, se o descrente deixar o cônjuge, o que foi abandonado está livre (1Co 7.15).

STUART B. BABBAGE

**ABDUÇÃO** ou **SEQÜESTRO.** O ato de se conduzir ou de levar outra pessoa ilegalmente, muitas vezes pela força ou por meio de fraude. Pela lei, o seqüestro ocorre mesmo quando a pessoa raptada seja levada com sua aquiescência se, (como no caso de uma criança ou esposa) a pessoa for removida da jurisdição daqueles que são responsáveis por ela. Eticamente, o seqüestro é a violação do direito de outra pessoa, de autodeterminação e de liberdade pessoal, dado por Deus, sendo mais óbvio quando o rapto tem o propósito de escravização. Um caso bíblico é o seqüestro de José feito por seus irmãos e sua subsequente escravização no Egito (Gn 37.12-36).

CALVIN D. LINTON

**ABISMO ENTRE GERAÇÕES.** A expressão "abismo entre gerações", segundo o uso corrente, refere-se à alienação hodierna de muitos jovens em relação aos seus pais e, de modo geral, de todos os mais velhos. Nestes dias de rápida mudança tecnológica, social e ideológica, esses jovens têm se tornado desencantados com os padrões e se oposto aos pontos de vista, valores, maneiras e axiomas morais tradicionalmente aceitos, os quais, de longa data, constituem o consenso cultural do seu ambiente. Muitos outros membros da comuni-

dade têm reagido de modo antagônico aos protestos dos jovens e rejeitado as idéias dos moços quanto à política, educação, guerra, problemas urbanos e raciais, vestimentas, sexo e moralidade, a nova teologia e outros assuntos.

O bem estar de nossa sociedade requer que esse "abismo de gerações" seja estreitado. E isso poderá ser conquistado se ambos os grupos fizerem sérios esforços para se comunicar e para se entender um ao outro, e assim, juntos, trabalharem para a solução dos problemas que a nação e o mundo enfrentam.

Nos círculos cristãos, o antagonismo entre as gerações será desfeito quando o genuíno amor por Deus e pelo próximo, nascido da fé comum em Cristo, levar jovens e velhos a uma preocupação sincera uns pelos outros, e quando houver uma prontidão para permitir que a Palavra de Deus mapeie o curso básico de comportamento que cada grupo deverá seguir, para a glória de Deus.

WALTER A. MEIER

#### **ABJURAMENTO.** Ver *Juramentos*.

**ABORTO.** Ver também *Controle de Natalidade, Infanticídio*. De todas as decisões éticas que os indivíduos enfrentam numa cultura que vai se tornando, continuamente, mais secular, poucas envolvem maior complexidade na aplicação de princípios éticos básicos do que a questão do aborto. Qualquer escolha nesta área da vida compreende muito mais do que apenas cálculos humanos definíveis, tais como a possível superpopulação e a ameaça da falta de alimentos, pois essas previsões, no máximo, sofrem da mesma falibilidade associada a todo empreendimento humano.

Isso não significa que, quando a igreja oferece a direção ética das Escrituras, ela ignore ou diminua o valor dos julgamentos feitos por profissionais competentes. Mas indica, sim, que Deus ainda é Senhor da história e que ele pode transtornar os cálculos humanos, e muitas vezes o faz. Portanto, maior peso deve ser colocado sobre o respeito pelos princípios teológicos básicos apresentados na revelação bíblica.

*A vida é um dom de Deus.* O homem foi criado para viver principalmente em resposta aos atos anteriores de Deus. Como um ser criado para a vida, o homem é dotado daquele misterioso dom a que chamam de vida. Essa vida

vem à existência por um ato que compartilha nos poderes criativos do próprio Deus (SI 139.13). Conquanto haja considerável discussão sobre o exato momento em que a vida incipiente se torna humana, em termos de potencialidades, geralmente há concordância de que a vida se inicia quando ocorre a fertilização. Pensa-se que a origem da vida humana *individual* se estabelece no tempo do blastocisto, que ocorre cerca de uma semana após essa fertilização.

Trechos tais como Êxodo 21.22-24 indicam que a vida dentro do ventre deve ser vista em termos de um ser pessoal. Ali, na lei da retaliação, há uma aplicação em casos de ferimento a uma gestante ou a criança em seu ventre, ou a ambas. Jeremias 1.5 fala da consagração do profeta antes que fosse nascido. Lucas, o evangelista, sobretudo, descreve como a criança ainda não nascida, dentro do ventre de Isabel, saltou de alegria com a saudação de Maria (Lc 1.41).

*Os seres humanos foram criados para a vida eterna.* A vida nascente tem valor especial diante de Deus. Deus projetou cada ser humano para herdar a vida eterna (SI 139.16; 1 Tm 2.4). Esta segunda consideração é de especial importância numa época em que se faz grande esforço, até mesmo dentro de círculos eclesiais, para remover a consideração de tudo aquilo que, de alguma forma, se refira ao que é transcendente. Num sentido formal, a vida permanece num relacionamento duradouro com o Criador, cuja vontade é que suas criaturas vivam em sua presença tanto agora quanto sempre. O início da vida humana não pode, portanto, ser ceifada a bel prazer sem o risco de desobedecer e distorcer o intento de Deus.

Ao mesmo tempo, a vida iniciante não goza de existência independente. É totalmente dependente da vida materna que a cerca e sustém. Dessa forma, um conflito poderá surgir entre os dois destinos tão intimamente ligados como são mãe e filho durante o tempo da gestação. A vida iniciante pode se tornar uma ameaça à vida da mãe. Nesse caso, uma escolha deverá ser feita entre os dois seres: o principal intento deverá ser de salvar a vida que já esteja funcionando como pessoa desenvolvida. Essa tem precedência sobre a nova vida porque a vida materna veio a existir para a realização da vida e não para uma morte que pode ser prevenida, no caso, por uma ação de emergência. Ademais, na maioria dos casos a mãe já está envol-

vida em outras responsabilidades de vida, onde sua presença e assistência são necessárias. Sob tais circunstâncias, o aborto é a consequência indireta e infeliz de um ato feito para preservar a vida. O princípio ético que foi aplicado neste caso é a escolha do menor de dois males.

*A vida humana foi criada para a realização.* A questão de realização é o terceiro fator que pesa na decisão correta no caso do aborto. Atingir uma vida mais plena, porém, não provém de uma preocupação com conveniência ou prazer egocêntrico. Não desejar a maternidade não é justificativa suficiente para se tomar a decisão de fazer um aborto. A realização muitas vezes ocorre no sacrifício em favor de outro ser humano e na confiança em Deus, para quem nenhum preço foi alto demais na tarefa de redimir a humanidade por meio de seu Filho. A possibilidade, ou até mesmo, probabilidade, de que uma criança que ainda vá nascer seja um fardo financeiro também não é razão suficiente para se escolher abortar uma vida incipiente. Até mesmo grandes considerações psiquiátricas em si mesmas não oferecem base justificável para uma decisão quanto ao aborto.

Casos de estupro ou incesto criam problemas muito especiais que requerem aconselhamento pastoral do tipo mais sensível. As pessoas vítimas de tais situações, com sua tragédia e seu sofrimento, merecem a melhor ajuda dentro do contexto e com base nas grandes considerações expostas nas Escrituras.

*A vida e a morte pertencem à alçada de Deus.* O quarto princípio que nos dirige é que a vida e a morte são, unicamente, da alçada de Deus (Fp 1.21-24). Portanto, nenhuma pessoa tem o direito de extinguir a vida humana por decisão própria, tomada sem levar em conta os preceitos gerais que expressam a vontade de Deus. O mandamento: "Não matarás" foi dado, especificamente, para proibir o assassinato, ou seja, matar com ódio e malícia e predisposição (ver Mt 5.21-23). Não seria próprio, portanto, fazer uma aplicação direta deste mandamento para todo ato de aborto, já que pode ser que não haja ódio ou malícia em um dado caso. Contudo, deve ser levado em conta que a vida veio à existência por um ato especial de criação de Deus, e nenhum dom que ele dá será rejeitado ou destruído impunemente. Qualquer decisão quanto ao aborto deve, seriamente, levar isso em consideração.

Onde houve erro de julgamento e quando houver arrependimento, os cristãos devem continuar a viver e a servir com plena segurança de perdão. Contudo, a disposição permanente do perdão divino sofre flagrante abuso quando é considerado como um direito e usado como base para a violação de princípios cardeais relacionados com a criação e preservação da vida iniciante. Ainda mesmo o desprezo da vontade de Deus e o abuso de sua graça são perdoados em relação àqueles que se arrependem e aceitam o perdão oferecido em Cristo.

As decisões em questões de aborto são complicadas pelo fato de que tais escolhas normalmente envolvem não apenas aspectos médicos como, também, legais. Os estados têm leis quanto à questão do aborto. Ademais, os médicos trabalham sob os termos do Juramento de Hipócrates, que fazem ao entrar na profissão. A segunda parte desse juramento diz, entre outras coisas: "Não ajudarei uma mulher a fazer aborto". Certamente, alguns médicos escolhem fazer a Oração de Maimonides em vez do juramento de Hipócrates; mas, ainda assim, espera-se dos médicos que entendam a gravidade de questões pertinentes a uma escolha que envolva vida e morte.

MARTIN H. SHARLEMANN

**ABSOLUTOS MORAIS.** *Ver também Normas, Princípios.* Deve-se fazer distinção, na ética, entre julgamentos absolutos, que precisam sempre ser respeitados, não obstante a situação, e juízos relativos, que se aplicam apenas a determinadas situações.

Deus é a autoridade última do cristão. Sua vontade é, portanto, absoluta. Deus falou, e a Bíblia, como Palavra escrita de Deus, carrega essa clara autoridade. Dentro de sua Palavra, certos atos parecem ser vistos sempre como bons, enquanto outros são, inequivocamente, proibidos. Entre esses estão atos como assassinato e adultério, definitivamente condenados. Por outro lado, amor e justiça estão entre as qualidades que parecem ser sempre retratadas como boas e certas. Contudo, aquilo que requer especificamente o amor ou a justiça pode variar com a situação. Assim, há necessidade de axiomas equilibrados, regras definidas que levem a ações definidas. Em alguns casos, a vontade absoluta será tão específica que se identificará com uma regra definida de ação,

enquanto em outros, será um princípio do qual se derivará a regra de ação definida. Mesmo quando os mandamentos éticos na Bíblia são, definidamente, limitados pela cultura (por exemplo, 1Co 11.6), certos princípios, absolutos estarão ali, subjacentes.

Numerosas críticas têm sido levantadas contra os absolutos na ética. Um é o argumento antropológico conhecido como relativismo cultural. Mandamentos e tabus variam de cultura para cultura (q.v.). Conclui-se, assim, que os absolutos são estabelecidos por simples concordância cultural e variam de sociedade para sociedade. Mas isso parece ignorar o ponto chave. Os absolutos poderão ao ser corretamente identificáveis para todos os homens. Na verdade, sem a revelação especial de Deus, o homem poderá cometer grandes erros em sua tentativa de estabelecer absolutos. O ponto, porém, é que todas as culturas parecem possuir o conceito de absolutos e investem determinadas práticas com essa qualidade. Ademais, existe uma pequena, mas crescente, lista de "constantes culturais" ou valores aceitos por todas as culturas.

Surge também o problema epistemológico. Sendo finito quanto à sua inteligência, e geograficamente limitado, não é possível ao homem conhecer todos os dados e as variáveis contingentes para formular quaisquer declarações ou padrões absolutos. Isso, porém, parece excluir a crença cristã em um Deus onisciente que revelou sua vontade ao homem. Também confunde o conhecimento e o ser. Há diferença entre dizer que existem absolutos e dizer que os conhecemos absolutamente.

Finalmente, Joseph Fletcher (q.v.) argumenta contra os absolutos com base no que poderia ser denominado "conflito de absolutos". Ele sugere que, no máximo, pode haver somente um absoluto, pois sempre que houver conflito entre dois absolutos, um tem de render-se ao outro, não sendo, portanto, absoluto. No uso de casos hipotéticos, porém, ele não observa, ou ignora, a possibilidade de que um Deus onipotente guie, em sua providência, os eventos da vida de forma que dois absolutos não ocorram em tensão um contra o outro. O cristão evangélico crê também que, atualmente, não vivemos em um mundo perfeito tal como veio da mão de Deus. Neste mundo pecador e distorcido nem sempre é possível realizar o bem perfeito. É neces-

sário, às vezes, escolher o menor de dois males. Isso não significa, contudo, que os valores não sejam absolutos, assim como o matemático que não abandona sua crença em linhas retas simplesmente porque pode apenas se aproximar do seu conceito.

Sem absolutos, qualquer ética acaba escorregando para alguma forma de subjetivismo. Fletcher, que foi um dos mais destacados críticos dos absolutos, argumenta que o único absoluto é o amor. Contudo, suas próprias posições parecem derivar para uma de duas direções opostas. Em alguns casos, o bem se torna uma qualidade do *modo como* uma ação é feita, em vez de *aquilo que* é feito. Por outro lado, às vezes, ele faz declarações bastante absolutas, como, por exemplo: "Nenhum bebê não desejado ou não intencionado deveria nascer". Alguns relativistas professos tornam-se bastante absolutistas na condenação da guerra, da injustiça racial e de outros males sociais. A questão, então, não é mais se deve haver absolutos, mas qual a sua natureza, seu número e sua base.

Charles Curran, "Absolute Norms in Moral Theology" em *Norm and Context in Christian Ethics*, Gene Outka e Paul Ramsey, editores, Nova York: Scribner, 1968; William Lillie, *Introduction to Ethics*, Londres, Methuen, 1961.

MILLARD J.ERICSON

ABSOLVIÇÃO. Do latim *absolvo* (deixar livre), a absolvição é um termo teológico com a conotação de remissão dos pecados por meio da obra redentora de Jesus Cristo. Na teologia católica romana, significa o ensinamento de uma suposta autoridade, concedida aos Apóstolos e seus sucessores, de perdoar os pecados no sacramento da penitência. Considerada passivamente, significa o verdadeiro perdão dos pecados efetivado pelo sacramento. Apelando para João 20.23: "Se perdoardes os pecados de alguém, são perdoados; se retiverdes os pecados de alguém, eles serão retidos", esta interpretação diz que o sacerdote, exercendo o poder das chaves (Mt 16.19; 18.18), emite uma sentença judicial na qual o pecado é perdoado e o pecador é imediatamente reconciliado com a igreja, o corpo de Cristo, e com sua cabeça divina. Pressupõe o arrependimento do pecador evidenciado por sua contrição, confissão e obra de satisfação. Histori-

camente, o rito da absolvição tem passado por um extenso desenvolvimento, tendo sua integração atual ocorrido no sistema sacramental durante a era do escolasticismo. Conforme praticada em algumas igrejas protestantes, a absolvição é a declaração de que Deus perdoa livremente o pecado do que se arrepende, mediante a obra de Cristo.

M, EUGENE OSTERHAVEN

**ABSTINÊNCIA.** Ver também *Proibição, Temperança*. A abstinência é uma auto negação e renúncia voluntária, geralmente em relação a determinados alimentos, bebidas alcoólicas ou prazeres da carne. Abster-se de tais coisas e dos contatos mundanos tem sido considerado um modo de aperfeiçoamento por aqueles que vêem os desejos do corpo como sendo maus e inimigos do espírito. Jesus, ao cumprir sua missão redentora, não fugiu do mundo ou da vida social, mas aceitou a hospitalidade de pecadores, transformou água em vinho (Jo 2) e foi chamado por seus inimigos de beberrão e glutão (Mt 11.19).

O jejum nas Escrituras é associado ao arrependimento e à busca de Deus em tempos de dificuldade ou tragédia (2Sm 1.1-23; Zc 1-8). Focaliza Deus, não o homem (Mt 6.16-28) e é apena ritualmente observado (Is 58.3; Zc 7-8).

Israel recebeu ordem de abster-se de certos alimentos e atos por razões de saúde (Lv 11-15). O cristão é admoestado a abster-se da concupiscência da carne (1 Pe 2.11), da impureza, imoralidade (Cl 3.5), da cobiça (Cl 3.5), da fornicação (1 Ts 4.3), da carne estrangulada, do sangue, da impureza do sacrifício aos ídolos (At 15.2,29), da bebedeira (Gl 5.21; Ef 5.18; ITm 3.8; Pv 23.29-35) e de toda espécie de mal (SI 119.101; ITs 5.22). Por amor, a liberdade cristã não deve ser exercitada quando se torna pedra de tropeço para outro, seja cristão ou não-cristão (1Co 8; 10:23-33). A abstinência temporária das relações sexuais é permitida aos casados (1Co 7.5) se por razões positivas.

As Escrituras admoestam contra falsas proibições tais como a proibição do casamento, de comer carnes aprovadas por Deus, de tocar, provar ou manusear determinadas coisas (Cl 2.20-23; 1Tm 4.1-3). Essas renúncias são encorajadas por aqueles que seguem a espíritos enganadores e ensinam de demônios.

RALPH H. ALEXANDER

**ABUNDÂNCIA.** Ver também *Nações Subdesenvolvidas; Riqueza*. A abundância pode ser definida como sendo acúmulo de dinheiro, grande posse de propriedades, domínio de muitos bens materiais. O homem que tem abundância é, geralmente, tido como rico, próspero, abastado, bem de vida. Uma sociedade abastada é o equivalente de prosperidade, sucesso e riqueza, e freqüentemente, certa ou errada, porta uma conotação de desconsideração para com os menos favorecidos em relação aos seus ganhos.

Existem graus de abundância. Existem Os ricos e os super ricos. Sem dúvida, os Estados Unidos da América são a nação mais rica, poderosa e abastada do mundo. Contudo, a maioria dos americanos é dona de pouco mais que os bens de sua casa, alguns eletrodomésticos e as roupas que vestem, enquanto grande número de americanos vive em casebres, apartamentos de baixa renda, guetos e prédios decadentes. Ao mesmo tempo, um punhado relativamente pequeno de americanos é extravagantemente dotado, como se fosse, cada um, um príncipes das Mil e Uma Noites. Condições semelhantes prevalecem em outros lugares, na Índia, Inglaterra, América Latina e Canadá.

Houve época em que se acreditava (ou, pelo menos, se dizia acreditar) que as grandes fortunas eram recompensa por serviços sociais ou representavam a sobrevivência inevitável do mais capaz, com os incapazes caindo nas sarjetas. Isso foi amplamente pregado de muitos púlpitos e redigido em muitos jornais. Tem sido também asseverado que se, hoje, todo o dinheiro do mundo fosse dividido igualmente entre os povos, dentro de uma geração ele estaria de volta às mesmas mãos. Tais divisões jamais foram tentadas, nem é provável que o sejam.

A prosperidade não é desconhecida nos relatos bíblicos. "Abraão era muito rico em gado, em prata e ouro". A Bíblia não vê prosperidade como um erro. O direito da propriedade privada é livremente reconhecido e aceito pelos escritores bíblicos. Mas a corrupção que acompanha a prosperidade é muitas vezes exposta. Amós repreende severamente os ricos por sua avareza e crueldade: "e será ferida a casa grande de quebraduras, e a casa pequena, de fendas" (Am 6.11); "Ai de vós que converteis o juízo em alosna, e deitais por terra a justiça" (Am 5.7). A opressão dos pobres pelos ricos é abominação aos olhos de Deus. E

Miquéias ecoa o mesmo lamento: "O que é que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a benevolência, e andes humildemente com o teu Deus?" (Mq 6.8).

Encontramos a mesma mensagem nas palavras de Cristo, que fala dos "enganos das riquezas" (Mc 4.19) e admoesta que o engano das riquezas pode sufocar a Palavra e torná-la infrutífera (Lc 8.14). A abundância é vista sempre como uma entrega sagrada para ser usada para a glória de Deus e melhoria e ajuda dos pobres. "Vendei o que tendes, e dai esmolas. Fazei para vós bolsas que não se envelheçam; tesouro nos céus que nunca acabe, aonde não chega ladrão e a traça não rói" (Lc 12.33). O jovem rico ouviu de Jesus "Vai, vende tudo o que tens, e dá aos pobres, e terás um tesouro no céu, e vem, e segue-me" (Mt 19.21).

O discipulado cristão, obviamente, envolve a verdadeira mordomia do dinheiro. Nada possuímos por direito. Somos mordomos, encarregados de cuidar de algo que não é nosso. Deus quer que utilizemos os seus dons a favor de outros. Isso obviamente implica que os ricos devam dar aos pobres. Nações ricas devem contribuir para as nações pobres. Poderes nacionais desenvolvidos e tecnologicamente eficientes (levem sustentar e não explorar os mais fracos. Haverá um julgamento das nações em que até mesmo um "copo d'água dado em nome do Senhor" será reconhecido como infinitamente meritório. A parábola do Bom Samaritano tem assombrado a consciência da humanidade desde que foi proferida pela primeira vez. Nosso Senhor quis que fosse assim. Possuir coisas que os outros não têm, coloca obrigação moral sobre nós de compartilhar com eles aquilo que possuímos. A abundância, então, torna-se uma benção - um verdadeiro compartilhamento da vida do próprio Deus "que a todos dá liberalmente, e nada-lhes imprópria" (Tg 1.5).

WILLIAM FITCH

**ACASO.** Ver também *Acidente; Escolha; Livre Arbitrio; Jogos de Azar*. A incerteza quanto às causas de acontecimentos é denominada de *acaso*. Pontos de vista sobre o acaso variam desde a crença, raramente vista, de que os incidentes ocorrem sem nenhum pré-condicionamento (Tiquismo) até à crença de que tudo acontece como resultado *de* pré-ordenação.

Os termos "probabilidade" e "acidente" são usados quando as forças catalisadoras que produziram o acontecimento são desconhecidas. William James asseverava que o acaso era a negociação da necessidade. As apostas são baseadas principalmente nessa incerteza.

Os cientistas naturais, ao repetirem suas experiências, exercem fé numa causalidade que, inevitavelmente, produz resultados idênticos cada vez que a experiência é realizada. A lei natural geralmente é aceita como inalterável e sua confiabilidade raramente é questionada. O homem não tem escolha em muitos aspectos óbvios da vida, como, por exemplo, o lugar, tempo e a natureza de seu nascimento.

Os teístas (ver *Teísmo*) *enfrentam* o dilema de desejar a liberdade dada por um Deus que requer responsabilidade do homem ou de desejar a segurança confortante de que o Deus que criou todas as coisas está preocupado com todos e tem um plano para todos. A primeira posição pode levar a uma crença num Deus apenas transcendente que se aproxima do Deísmo. A segunda pode resultar na crença numa Divindade somente imanente. O Novo Testamento reconcilia ambas as ênfases, pois Deus é transcendente/imanente.

W. IVAN HOFF

**ACIDENTE.** Ver também *Acaso; Segurança nas Estradas*. Um acidente é um evento cujas causas são desconhecidas para a pessoa envolvida ou vão além de sua capacidade imediata de controle. Até mesmo em caso de acidentes, aqueles que seguem a Cristo encontram conforto nas palavras: "Deus opera o bem para aqueles que o amam, que são chamados segundo o seu propósito", uma segurança que nutre a confiança e reduz o temor. Os cristãos têm se encontrado à frente daqueles que trabalham em prol de uma legislação que reduza os acidentes e minimize os seus males.

ROBERT E. FARNELL III

**ACONSELHAMENTO, PROBLEMAS ÉTICOS DO.** Ministros de congregações são chamados a aconselhar indivíduos quer como parte de seu mandado pastoral quer em outras situações envolvendo crises humanas. Nas áreas urbanas, o aconselhamento diz respeito, em grande parte, a questões pré-maritais e maritais, necessidades da adolescência, depressões,

ansiedades de pessoas na meia-idade e dos velhos. O ministro é um dos meios mais à disposição das pessoas nas crises de família envolvendo experiência como um acidente, colapso emocional ou ameaça de se cometer suicídio.

Um primeiro requerimento ético em tais conjunturas críticas na vida de outros seres humanos é o de que o ministro não tenha dúvidas sobre seu papel. Isso implica uma avaliação realista tanto da sua competência quanto das suas limitações com respeito a uma dada necessidade em particular. O ministro, como homem de Deus em todo relacionamento pessoal, não deverá abdicar do seu papel para se tornar um especialista legal em áreas de finanças, médicas ou psiquiátricas. Ele deverá referir de modo profissional a um especialista idôneo sempre que isso for indicado. Toda referência requer uma obrigação ética de permanecer num papel de suporte.

Contudo, o que o homem de Deus precisa entender sobre seu papel no aconselhamento cristão é que ele foi chamado para tratar dos problemas espirituais. Assim, tal como ele não deverá tomar o lugar de outros especialistas, também não deverá permitir que outros especialistas não-bíblicos, especialmente não-cristãos, tratem do espírito e das coisas espirituais daqueles que estiverem sob seus cuidados pastorais. (Dados atualizados por W.M.G.)

Todo aconselhamento envolve uma obrigação de aceitar o aconselhado como uma pessoa — como pessoa. Isso implica uma postura não-julgadora e simpática. Significa também ouvir tudo o que está sendo comunicado por meio de proposição verbal assim como por meio da linguagem não-verbal da emoção. É uma violação ética o uso do problema de outros, pelo ministro, preencher o tempo da sessão de aconselhamento com suas próprias preocupações ou com teorias psicológicas. O ministro deve estar atento às dinâmicas da "transferência" e "contra-transferência" inerentes a cada encontro pessoal. Mesmo sem sofisticação psicológica em seu treinamento, as considerações éticas devem impedi-lo de responder hostilidade com hostilidade, quer física quer verbal, e de encorajar avanços afetivos com ênfases sexuais. Este último é, muito freqüentemente, um caminho fácil para o escândalo moral. O ministro deve considerar suas próprias inclinações elementares.

É não-ético para o ministro trair a confiança que lhe é dada por um aconselhado. As dificuldades dos membros da igreja jamais devem se tornar material ilustrativo para sermões. Nem é ético oferecer conselhos quando esses erodem a responsabilidade individual numa necessária e importante tomada de decisão pessoal.

Considerações éticas requerem que o conselheiro saiba explorar a situação de aconselhamento à luz da doutrinação teológica sem manipulações sectárias. Ainda assim, um ministro sensível às intimações do Espírito Santo e consciente das dinâmicas da psique envolvidas, achará oportuno o uso correto das Escrituras e da oração.

JAMES FORRESTER

ACORDO COLETIVO. Ver também *Relações Industriais*. O acordo coletivo é considerado como um rito inviolável, sancionado pelo governo, pelo qual os gerentes e os trabalhadores organizados resolvem entre si as disputas econômicas por meio da razão ou da ameaça ou realidade de conflito econômico. Para que se obtenham resultados equilibrados, os adversários precisam ter igual poder de negociação. Ambos os lados, geralmente, têm liberdade de apelar para métodos de coerção, tais como pedido de demissão, demissão, fechamento da empresa, redução de produção, diminuição de carga horária, lentidão, restrito cumprimento das normas, boicotes e greves, a fim de alcançar um acordo coletivo - um contrato de trégua de curto prazo no qual os partidos em disputa concordam em seguir os termos duramente alcançados no acordo.

As companhias e os sindicatos dependem igualmente dessa abordagem competitiva de dois contendores. Os diretores consideram o acordo coletivo o meio mais eficiente de se lidar com problemas de empregados, enquanto os sindicatos promulgam a negociação coletiva como o maior veículo para o progresso econômico de seus membros dentro de um sistema de livre iniciativa.

Os antagonistas são, na verdade, companheiros idolatrando o poder, o ganho em espécie e a segurança econômica. Ainda que a prática do acordo coletivo seja legítima, a ideologia da barganha coletiva com interesses em ganhos puramente econômicos contraria a Palavra de Cristo, a qual orienta o homem e a criação a servirem a

Cristo e à humanidade, e não a si mesmos. A vida não consiste numa luta contra sangue e carne ou na luta entre as classes sociais. Nosso propósito é ganhar os corações para o Reino do Senhor e desenvolver uma vida harmoniosa na redenção e no espírito do Libertador. Os operários do Pai, tanto empregadores quanto empregados, são feitos à imagem de Deus e dependentes do Criador, chamados em Cristo para buscar o bem um do outro e do mundo. Ambos são corresponsáveis pelos negócios da Criação - incluindo a comunidade trabalhadora, a direção empresarial, a comunidade e a nação - na qual todos têm co-autoridade diferenciada, respectivamente, em seu lugar e sua tarefa. Sessões avaras de barganha coletiva devem dar lugar a empreendimentos de serviço autênticos, trabalho significativo, 'consultas contínuas, co-decisões e cooperação entre os empresários e as comunidades de trabalho, atendendo à justiça, à autoridade e à ordem de alegria e satisfação em Cristo quanto à boa Criação do Pai, estando sempre sensíveis às diversas necessidades e deveres das demais criaturas.

GERALD VANDEZANDE

ADIÁFORO. O termo *adiáforo* (plural de *adiáforon*, significando indiferente, nem bom nem mau), denota ritos da igreja que em si mesmos não são moralmente certos ou errados, mas que implicam questões de liberdade cristã. A idéia de adiaforia presume a existência de atividades e de alvos éticos que não sejam questões indiferentes e, assim, impede o antinomianismo e o relativismo ético. Discernir o que é verdadeiramente *adiaforicamente* também protege a pessoa do erro do legalismo.

O termo não é encontrado no Novo Testamento, mas a questão básica é claramente enfatizada por Cristo e os apóstolos. Jesus e Paulo, conquanto denunciavam a bebedice (Lc 21.23; 1Co 5.11), deixam como um adiaforo a ingestão moderada de vinho (Jo 2.1-12; Mt 1.19; 1Tm 5.23). Para Paulo, a circuncisão e a ingestão de determinadas carnes eram questões de liberdade cristã (*adiáforo*; por exemplo, 1Tm 1.3-5; 01 2.3; 5:6), embora em certas circunstâncias, como quando o fraco poderia ser escandalizado, Paulo tenha permitido a circuncisão e deixado de comer carne (At 16.3; Rm 14.15 *passim*). Os pais da igreja foram os primeiros a aplicar o termo *adiáforo* a atos que

em si mesmos não eram certos ou errados (como por exemplo, comer carne, o celibato, conforme Crisóstemo, Hom. 15.2 em Hebreus; comentário em 01 2.11 e seguintes).

Durante a Reforma, o termo *adiáforo* foi aplicado especialmente aos ritos da Igreja que eram neutros, isto é, nem ordenados nem proibidos pela Escritura e que, portanto, podiam ser seguidos com boa consciência. Lutero, por exemplo, em oposição a Carlstadt, mantinha que certas formas de adoração, praticadas sob o papado, mas não proibidas no Novo Testamento e que não subvertessem o evangelho, podiam ser continuadas pela Igreja Reformada.

Depois da morte de Lutero, surgiu uma controvérsia sobre os *adiáforos*. O partido de Melancton afirmava que certos ritos impostos por dirigentes romanistas poderiam ser seguidos em boa consciência pelos protestantes (como, por exemplo, a extrema unção, confissão ao sacerdote, abstenção de carne, celebração de Corpus Christi, horários canônicos, a missa, etc.). A maioria luterana, dirigida por Matthias Falcius, negava isso como um comprometimento sincretista. Insistiam ainda que até os atos que em si mesmos eram indiferentes (*res mediae*), deveriam ser rejeitados e desobedecidos se impostos sobre a comunidade cristã. Até mesmo certas vestimentas (por exemplo, a capa de asperges) não deveriam ser usadas por serem associadas à adoração da hóstia na missa. O princípio era "nada é adiaforo quando a ofensa e a confissão estão envolvidas" (Flacius).

No século dezessete, rompeu outra controvérsia entre luteranos e calvinistas, como também entre luteranos pietistas, sobre se as diversões eram ou não questões *adiafóricas*. Os luteranos achavam que as diversões em si mesmas não eram boas ou más, mas a pessoa e as circunstâncias as tornavam boas ou más. Os calvinistas consideravam que, segundo o Código de Disciplina de Genebra, era questão de consciência e não uma adiaforia. Certos pietistas negavam que qualquer ato em si mesmo fosse adiafórico.

ROBERT D. PREUSS

ADOÇÃO. Ver também *Órfãos*. A adoção é o procedimento legal pelo qual uma criança, em geral ilegítima ou sem pais ou tendo apenas pai ou mãe, torna-se membro de outra família.

De acordo com a Bíblia, Deus é o Pai dos órfãos e ele coloca o solitário em família (SI 68.5-6). Assim, um dos testes da verdadeira religião é a preocupação que um homem tem pelos órfãos (Tg 1.27).

O que é importante para os pais adotivos é sua capacidade de assumir este privilégio e responsabilidade, sua idade e a estabilidade de seus próprios relacionamentos. Normalmente, não é desejável que a pessoa solteira adote uma criança pois para o desenvolvimento moral e psicológico adequado, a criança precisa relacionar-se com pai e mãe. Seria, é claro, incorreto para o casal adotar uma criança com o propósito de resolver seus próprios problemas conjugais.

A Bíblia fala do modo como Deus nos "predestinou para a adoção de filhos por Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade" (Ef 1.5). O selo e a confirmação de nossa adoção é a razão porque "Deus enviou o Espírito de seu Filho para que clamemos 'Aba, Pai!'" Pela graça, não somos mais escravos, mas filhos e, se filhos, herdeiros (G13.4-7; cf. Rm 8.14-27).

STUART B. BABBAGE

ADORAÇÃO. A idéia bíblica de adoração vem da relação entre o Criador e a criatura. "Digno és, Senhor, de receber glória, e honra, e poder, porque tu criaste todas as coisas, e por tua vontade são e foram criadas" (Ap 4.11). Além do mais, os atos da providência de Deus, especialmente, a sua obra de salvação, são motivos adequados para adoração. "Digno é o Cordeiro, que foi morto, de receber o poder, e riquezas, e sabedoria, e força, e honra, e glória, e ações de graças" (Ap 5.12).

A verdadeira adoração é, essencialmente, espiritual, expressão do coração do adorador para o seu Criador e Redentor. "Deus é Espírito, e importa que seus adoradores o adorem em espírito e em verdade" (Jo 4.24). Sua expressão correta, por meio de diversas ações externas é, cuidadosamente, prescrita nas Escrituras. Grande parte da lei mosaica é dedicada a diretrizes para o culto. O mero formalismo era totalmente inaceitável a Deus (Jr 7.22; Os 6.6; cf. 1Sm 15.22).

Com a vinda do Messias, muito do que foi antevisto no culto do AT foi cumprido e deixado de lado. As formas de culto cristão foram derivadas da sinagoga e não do templo. Elementos do culto, claramente, atestam isso no

NT, e incluem: pregação da Palavra, oração, cântico de louvores a Deus e observação dos sacramentos do batismo e da ceia do Senhor. Formas de credo, e talvez, hinos se encontram em passagens como 1Timóteo I.12.

Através de uma adição gradativa de formas e tradições, o culto na igreja na Idade Média tornou-se muito elaborado e formal. A Reforma protestante (q.v.) procurou voltar às formas bíblicas de culto. Os luteranos excluíram aquilo que não era permitido na Bíblia, mas permitiram muito do que não é prescrito pela Palavra. O princípio reformado era o de incluir somente o que era, expressamente, ensinado nas Escrituras. A rígida aderência a esse princípio tornou proibido o uso de instrumentos e permitiu apenas o cântico dos Salmos.

Desde a Reforma, um amplo espectro de divergência tem tomado conta das igrejas protestantes. O "movimento litúrgico" que teve início no meio do século dezenove se desenvolveu em duas linhas de interesse. Uma foi a volta a um período pré-puritano da Reforma, com o estudo das liturgias utilizadas nas primeiras igrejas reformadas. A outra foi de caráter mais ecumênico, abrangendo elementos litúrgicos das igrejas romana e ortodoxa oriental, e das igrejas protestantes. Esse movimento exerce grande influência em igrejas contemporâneas.

A década de 1960 e 1970 viu uma revolução no culto. Sob influência do existencialismo, o culto deveria ser um "acontecimento" ou evento. Tem havido uma tentativa de se recobrar as áreas negligenciadas de celebração, alegria e comunicação pessoal. O resultado foi um abandono de modelos tradicionais de culto e a introdução de formas novas, incluindo *jazz* e *rock*, danças até à mesa da comunhão e diálogo em vez de prédica. Quando utilizados por aqueles que perderam o conteúdo do evangelho, essas formas de culto deixam de respeitar a adoração neotestamentária ou a proclamação do evangelho de Cristo, as duas maiores necessidades de nosso tempo. O chamado culto contemporâneo propõe estar mais interessado na mensagem do evangelho ao longo de forte ênfase nos elementos emocionais do culto.

MORTON H. SMITH

A ordem do culto reformado não era árida nem monótona como alguns poderiam pensar. Na verdade, apresentava uma forma ágil e

inteligente. O prelúdio servia para demonstrar a gravidade do culto, o que é coerente com o "temor do Senhor". A entrada procesional dos ministros talvez emprestasse ao culto um ar do cerimonial dos reis, mas concedia-lhe, também, solenidade. A oração deveria ser feita por pessoa piedosa e de boa reputação; Deus atende à oração da fé arrependida, e isso deveria servir de testemunho no culto. O hino de adoração, invocação ou louvor deveria ser escolhido de acordo com o tema do culto. Havia momentos de comunhão horizontal, com hino de comunhão, saudação entre os presentes (esta era a única parte do culto em que havia conversação na congregação). O momento da oração pastoral e da repetição da Oração do Senhor era desejado. Havia, também, um período curto de cânticos de louvor ministrados por jovens crentes e de bom testemunho ou música especial apresentada por pessoa de boa reputação. Reservava-se tempo para uma mensagem para as crianças. Um presbítero procedia a leitura do Salmo indicado para o dia e a congregação repetia o Credo apostólico. O ofertório e a oração de gratidão tinham a participação dos diáconos. A pregação da Palavra ocupava lugar central no culto, uma vez que a atenção movida pela fé e a obediência arrependida à Palavra de Deus são os elementos que permitem nossas palavras na presença do Senhor. Não é muito diferente do culto contemporâneo, exceto pelo aspecto ético: o culto da época dos reformadores se prestava a agradar a Deus e a maioria das reuniões de hoje pretende agradar a audiência. (Dados atualizados por W.M.G.)

**ADULTÉRIO.** Ver também *Inseminação artificial*; *Casamento*; *Monogamia*. No Antigo Testamento, o adultério envolvia a relação sexual de uma mulher casada ou noiva com alguém que não fosse seu marido ou noivo. Esta violação do Sétimo Mandamento era punida com a execução de ambas as partes (Êx 20.14; Lv 20.10; Dt 22.22 e seguintes versículos). Injunções semelhantes existem no Código Babilônio de Hamurabi (129) e (opcionais) no Direito Romano Antigo (Dion. Hal Antiquidades Romanas, 2.25,6). A severidade do castigo sugere que as sociedades antigas viam o adultério não apenas como (em particular) uma violação do direito do cônjuge ao prazer sexual

exclusivo de seu cônjuge, mas também (socialmente) como séria ameaça ao tecido familiar da sociedade. No contexto bíblico, esse entendimento da ofensa era aprofundado por meio de uma palavra profética de Deus: no casamento, os dois "tornam-se uma só carne" (Gn 2.24). Isto é, passa a existir uma nova realidade corporativa, uma realidade que tanto inclui quanto transcende as pessoas como indivíduos. Como pecado contra o casamento, o adultério, aparentemente, tem o caráter de assassinato quer por roubar ao cônjuge a sua qualidade de ente (O. Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage*, Nova York, Scribner, 1960, p.150) quer por destruir o corpo que foi criado pela união sexual. Em qualquer caso, é baseado em Gênesis 1 e 2 que Jesus fala da indissolubilidade do casamento e de sua permanência por toda a vida (Mt 19.4 e seguintes; Mc 10.6-8; 1Co 7.10 em diante).

No Novo Testamento, o alcance do adultério é expandido de diversas formas. Primeiro, Jesus dá uma interpretação radical e interior do mandamento: "Qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura já adulterou em seu coração" (Mt 5.28). Junto com Deus Pai, ele deixa implícito que não são apenas os atos da pessoa que têm significado, mas também os pensamentos e as intenções. Com esta palavra, Jesus coloca todos os homens sob juízo, pois quem pode dizer que jamais foi incluído nessa situação? Na verdade, Jesus considera como adultério "todo pensamento e palavra, ação e conduta, inconsistente com o casamento e destruidor dele e, além disso, toda perversão., na vida e na relação dos sexos em geral" (Barth, "Man and Woman", *Church Dogmatics*, Edimburgo, Clark, 1961, III, 4, p.233).

"Quem quer que se divorcie de sua esposa e se case com outra, comete adultério contra ela; se ela se divorcia do marido e se casa com outro, comete adultério" (Mc 10.11 em diante). Contrária à prática do Antigo Testamento, e como a comunidade de Qumram de seu próprio tempo (CD 4:20 e seguintes), Jesus iguala divórcio e novo casamento ao adultério e, aplicando o ensinamento tanto ao marido quanto à esposa, também exclui a poligamia. Ou seja, ele conclama seus seguidores a exemplificar a ordem original de Deus na criação (Mt 19.4 em diante, Gn 1.27; 2.24), uma ordem agora destinada a ser restaurada (Mt 19.28).

Segundo, o retrato que o Antigo Testamento faz da idolatria como sendo igual ao adultério contra Deus (Jr 3) recebe novo foco no Novo Testamento. Paulo escreve que a união sexual imoral e a união "com Cristo" são relações mutuamente exclusivas. Assim, os fornicadores não herdarão o reino dos céus (1Co 6.9-20). Seu raciocínio parece ter dois sentidos. Primeiro, porque a redenção é física, o corpo do cristão pertence, individualmente e de modo especial, a Cristo. Também, já que os cristãos são membros do corpo de Cristo, ele e eles estão envolvidos quando um dos membros estiver envolvido nessa espécie de pecado (1Co 5.6; cf. 12.27; Ef 5.28-31). Segundo, a imoralidade sexual implica não apenas a possibilidade, mas a necessidade de ser escravizado por um poder estrangeiro. Ocupa essa posição relativamente singular porque jamais pode ocorrer "fora" de mim e, conseqüentemente, "eu" não posso violar a mim mesmo (H. Thielicke, *Theological Ethics: Foundations*, Filadélfia, Fortress, 1966, p. 91, conferir com páginas 631-47). Tanto para Jesus quanto para Paulo a união sexual não é apenas *o que a pessoa faz*; efetua uma transformação qualitativa em *quem a pessoa é* (1Co 5.16).

Neste contexto, é impossível justificar o adultério em termos de uma ética situacional. Algumas violações da lei de Deus podem ocorrer dentro do âmbito do amor de Deus. Por exemplo, roubar para salvar uma pessoa que está morrendo de fome ou mentir para salvar uma pessoa inocente de um assassino. Isso não deveria significar que o roubo e a mentira sejam justificados diante de Deus por causa da motivação amorosa. No caso de Raabe, ela foi justificada (isto é, recebeu o perdão pela graça e mediante a fé) porque creu, não porque mentiu em função de uma boa causa. Assim, se obrigado a quebrar uma regra menor para cumprir uma regra maior, o cristão terá de considerar sempre a verdade e o amor em fé (algumas vezes a verdade primeiro, outras vezes primeiro o amor) e confiar na graça de Deus (Dados atualizados por W.M.G.). Mas "existem determinadas condições e atitudes com as quais o Espírito Santo não pode, de maneira nenhuma, coexistir debaixo do mesmo teto com o mesmo ego... A primeira é a fornicação (*pornéia*)" (Thielicke, p. 87). Se o adultério não é tolerado por Deus, também não é ele um pecado sem per-

ção. A palavra para a mulher apanhada em adultério expressa a atitude do Senhor para com o penitente: "Nem eu te condeno. Vai e não peques mais" (Jo 8.11).

E. EARLE ELLIS

**AFETOS.** Ver *Emoção*.

**AFINIDADE.** Afinidade é a relação de um cônjuge com os parentes do outro, e pode oferecer base para restringir outra união. A lei proibiu casamento com a madrastra, meia irmã ou nora (Lv 18. 8,11,14). Duas violações desse código são destacadas no Novo Testamento: o casamento de Herodes Antipas com a mulher de seu irmão (Mt 14.3-4) e o caso do membro da igreja de Corinto que se envolveu com sua madrastra (1Co 5.1).

MORRIS A. INCH

**AFIRMAÇÃO.** Ver *Juramentos*.

**AGAPE.** Ver *Amor*.

**AGOSTINHO.** Diferente da maioria dos filósofos, Agostinho (354-430) dava grande ênfase à ética. Nisso, embora em nada mais, ele é semelhante a John Dewey, Friedrich Nietzsche e os antigos epicureus, e difere de Ari stóteles, Descartes, dos empiristas britânicos e Bertrand Russell.

Rigorosamente falando, princípios éticos não são as bases lógicas da filosofia de Agostinho. A verdade é sua base. Agostinho refuta o cepticismo (q.v.) e enfatiza a possibilidade de verdade na base moral de que a verdade e o conhecimento são necessários para nossa felicidade. Os cépticos procuram agir baseados em probabilidades, mas o cálculo de probabilidades pressupõe o conhecimento dos diversos fatores e variáveis. Isso torna o cepticismo autocontraditório.

Todos os homens desejam a felicidade, e Agostinho não podia, simplesmente, aceitar uma visão do universo que tornasse a felicidade (q.v.) inatingível. O cepticismo não só entra em conflito com a ética, como também com as teorias físicas dos antigos estóicos e do moderno Nietzsche, que também fazem da felicidade uma impossibilidade. Sua teoria de recorrência eterna asseverava que a história do mundo deverá sempre se repetir em cada detalhe. Tal idéia

impede que qualquer pessoa seja feliz. Se a pessoa ignorar o fato de que terá de repetir a vida, sem mudança, para sempre, não poderá ser feliz porque estará iludida, e uma pessoa iludida ou ignorante não pode ser feliz. Por outro lado, se ela souber do fato, saberá que nenhum estado é permanente. Qualquer aparente boa sorte que desfrute agora terá sido precedida por diversas inconveniências da juventude e estará perdida com a morte. Contudo, uma característica essencial da felicidade é a sua permanência.

Já que a felicidade tem de ser permanente, ela requer conhecimento. É necessário conhecer o que se deseja. A felicidade não é a satisfação de desejos aleatórios. A satisfação de alguns desejos traz tragédias. Assim, o conhecimento é essencial. É preciso conhecer aquilo que é permanente. Amar o que pode ser perdido é viver em temor constante. A felicidade é a posse de um objeto que não muda. Ora, o único objeto imutável é a verdade, ou Deus. Portanto, a felicidade consiste em amar a Deus.

Agostinho não assume cruamente que o conhecimento seja possível. Nem se restringe a provar que o ceticismo se contradiz. Ele defende de forma positiva o conhecimento com base nas leis da lógica como sendo estas indubitáveis. Também a matemática pois não julgamos apenas que três vezes três sejam nove, mas também, que tem de ser nove. É uma verdade necessária.

O ceticismo, geralmente, se baseia em uma teoria empírica ou sensorial do conhecimento. Na verdade, há uma dúvida sobre se a percepção pode fornecer algum conhecimento qualquer. Em seu livro *Contra Academicus*, Agostinho concorda que a percepção não consegue provar a existência de qualquer objeto semelhante à mesma sensação. Mas a lógica e a matemática não dependem da sensação. Além disso, ainda que eu cometa numerosos erros, esses são instâncias de pensamento; portanto, eu sei, sem erro, que penso e que existo.

As intuições intelectuais, como os princípios da lógica e da matemática, fazem que a ciência física não tenha importância para a epistemologia, pois ela também é insuficiente para garantir a felicidade.

Toda teoria de ética pressupõe alguma visão da natureza humana. Para Agostinho, o homem é o que é a sua vontade. A moralidade não

só requer volição; o aprendizado intelectual e, até mesmo, a sensação dependem da atenção voluntária. A memória exige um ato de vontade.

Ora, a tendência nata da vontade é a busca da felicidade. Aristóteles disse: "Todo homem, por natureza, deseja conhecer". Agostinho insiste que todo mundo, naturalmente, deseja a felicidade. Isso se chama de amor. Na teologia cristã, ao contrário de algumas opiniões contemporâneas superficiais, o amor é uma volição, não uma mera emoção. É uma tendência natural que ninguém consegue destruir. O problema moral, portanto, não é se devemos ou não amar, mas a quem devemos amar. A virtude consiste em amar aquilo que se deve amar.

Isso leva a discussão de volta ao ponto de partida. Deve-se amar a verdade porque ela é imutável, mas nem toda verdade. O conhecimento da natureza física, ou seja, a ciência, é sem importância. "Ó Senhor, Deus da verdade, basta conhecer essas coisas para Te agradar? Infeliz o homem que, embora as conheça todas, não conhece a Ti; e feliz aquele que conhece a Ti, ainda que seja ignorante dessas coisas. Quanto àquele que também as conhece, não são essas coisas que o fazem feliz, mas ele deve toda sua felicidade a Ti" (*Confissões* V, iv.7).

Agostinho, *Writings of St. Augustine*, 15 Vol. C.I.M.A., 1948; V.J.Burke, *Augustine's Quest of Wisdom*, Milwaukee, Bruce, 1944; Charles Boyer, *L'Idée de Veritée dans la philosophie de St. Augustin*, Paris, 1920; Etienne Gilson, *Introduction a l'étude de St. A.*, Vrin, Paris, 1929; B.B.Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine*, Nova York, Oxford University, 1930.

GORDON H. CLARK

**AGRESSÃO.** Agressão é o ato inicial de hostilidade numa seqüência de tais eventos, ou um ataque não provocado ou ferimento que leve a outros atos recíprocos ou contingentes. Em seu entendimento mais comum, na atualidade, a agressão geralmente leva à guerra entre as nações. Em um contexto não político ou não militar, pode fazer parte de uma troca acirrada de controvérsia ou briga. A hostilidade não provocada é algo que acompanha a natureza da humanidade caída, sendo em especial uma característica de uma orientação de personalidade egocêntrica que procure acúmulo irrestrito de propriedade ou engrandecimento de status. Se não restrita por empecilhos de ordem física

ou moral, a agressão pode corromper seriamente o tecido da vida pessoal e social. Na sua forma mais desenvolvida, a agressão pode escravizar povos inteiros aos desígnios do agressor. Enquanto possa representar uma expressão individualizada de personalidade, o fato de que a agressão procure impor controle sobre a liberdade de outros, o faz de caráter decididamente negativo, especialmente entre as pessoas que valorizam a liberdade de expressão como direito da humanidade.

Como ocorre com outras formas da natureza humana, a agressão é amplamente caracterizada nas Escrituras como, por exemplo, a captura de Lais pela tribo de Dã (Jz 18.7 e ss), sendo este um exemplo de agressão militar. Essa ação foi necessária por causa da falha na tentativa de conquista da Filístia (Js 13.3) e, embora o empreendimento não fosse repreendido por Deus, que dera a totalidade de Canaã a Israel, pode ser essa a razão de Dã ter sido omitido em Apocalipse 7.5.

O direito dos homens de viver em paz é um conceito comparativamente moderno, embora o Novo Testamento recomende isso como parte do comportamento cristão normativo (Rm 12.18) e que o reconheça como um ideal a ser perseguido. No antigo Oriente Médio, o direito à paz era, geralmente, uma expectativa piedosa única (conforme Sl 122.6), exceto em determinados períodos de estabilidade política, pois os habitantes das cidades viviam o medo contínuo de invasão e escravidão, o que provocava insidiosos sentimentos de insegurança.

À parte da violência e destruição terrível de pessoas e propriedades resultantes da agressão militar, a objeção ética importante à agressão recai sobre conseqüente ab-rogação da liberdade individual. Isso é especialmente ofensivo em relação ao cristão, que foi libertado da escravidão de diversos elementos temporais por meio da morte expiatória de Cristo (conferir com Rm 6.18; Gl 5.1; 1Pe 2.16). E porque a agressão nega, ignora ou suprime a liberdade dos outros, geralmente visando a lucros significativos, parece ser legítimo resistir à agressão sempre que praticável. Embora muitas vezes seja um ato calculado, é moralmente repreensível porque vê os direitos humanos de modo cínico, irresponsável e reprovável. Encoraja, ainda, o domínio dos mais fracos pelos mais fortes, o que resulta na exploração ou, até mes-

mo, no extermínio do fraco. A agressão intelectual, embora de natureza mais sutil, é igualmente significativa em sua capacidade de prender e controlar.

R. K. HARRISON

**AIDS, ou SIDA.** AIDS (Acquired Immunodeficiency Syndrome) ou SIDA (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida) é uma síndrome causada pelo HIV (Human Immunodeficiency Virus) que ataca o sistema imunológico deixando o organismo vulnerável a oportunistas. Reconhecida por volta de 1980/82 a partir de um número elevado de pacientes adultos do sexo masculino, homossexuais ou bissexuais, das cidades de São Francisco e de Nova York, que apresentavam sarcoma de Kaposi, pneumonia e outras tantas doenças, foi, mais tarde, relacionada com casos mais antigos. Em 1959, um homem africano da etnia bantu que vivia em Leopoldville, hoje Kubasa, no Congo, apresentou sintomas semelhantes ao da AIDS (Nature magazine, fevereiro de 1998).

Quando, em 1980, cientistas identificaram os primeiros sinais de uma doença que atacava o sistema imunológico e que parecia incidir na população de homens homossexuais, denominaram-na imunodeficiência Relacionada aos Gays (GRID, Gays Related Immunodeficiency).

A causa da síndrome foi estabelecida em 1984 por Françoise Barre-Siroussi, do Instituto Pasteur, na França, que isolou o HIV, o vírus da imunodeficiência humana, e confirmada e divulgada por Robert Gallo, dos Estados Unidos.

No Brasil, a AIDS foi identificada em 1982, por meio de diagnósticos feitos em sete pacientes no Estado de São Paulo.

Na primeira fase, 1980/86, havia predominância da AIDS em homens homo ou bissexuais. Na segunda fase, 1987/91, houve um aumento significativo de casos de transmissão sanguínea, especialmente em usuários de drogas injetáveis, com concentração na população de renda e escolaridade baixas. Na terceira fase, 1995/00, um grande aumento de casos por exposição heterossexual foi observado, atingindo cada vez mais o sexo feminino (21% em 1991 para 55% em 1996/97).

Estima-se que até 2001, 40 milhões de pessoas tenham sido infectadas em todo o mundo. Dos 5 milhões de pessoas infectadas no ano

passado, 3,5 milhões estão na África, onde 28,5 milhões de pessoas já portam o vírus. No Leste Europeu e na Ásia, mais de um milhão de pessoas estão contaminadas. Nos Estados Unidos, 950 mil casos foram identificados. No Brasil, foram relatados cerca de 2.550 casos.

Qual o papel do cristão e da igreja diante de tão grande mal? Desde o princípio, a discussão sobre a responsabilidade cristã em relação a situações catastróficas tem girado em torno do medo. Medo que gera preconceito. Medo de abalar o conforto pessoal, medo da dor. Medo de ser generoso e de perder tempo e dinheiro. Medo que paralisa e que impede a ação responsável. De modo geral, a igreja, até agora, não fez nada significativo para responder ao chamado de Deus para ser sal da terra e luz do mundo em relação à AIDS. Ela tem seguido os passos do mundo e feito o que o mundo também faz. Alguns indivíduos cristãos e algumas igrejas ou entidades para-eclesiais, assim como os indivíduos e grupos não-cristãos, aparecem aqui e ali. [Com](#) exceção da comunidade profissional da saúde, somos dominados por alguma espécie de medo. Contudo, o amor lança fora de si todo o medo. Assim, o indivíduo cristão e a igreja, lançando fora o medo, devem tomar plenamente manifesto o amor de Cristo no meio de uma crise que afeta a todos nós.

O amor cristão considera sempre, primeiro, a verdade de Deus e sua justiça. Não deve ser, porém, segundo a justiça do mundo, a qual se baseia na "justiça do justo". Esse tipo de justiça exige uma escolha entre dois opostos. Lembrando dos evangelhos, é sempre uma decisão entre apedrejar a mulher pecadora ou deixá-la ir, curar o leproso ou abandoná-lo à sua sina, pagar impostos a César ou não. Porque vivemos em um mundo caído, em um mundo de injustos e de injustiça, a justiça do mundo só pode apresentar duas soluções, isto é, punir o injusto ou permitir a injustiça. A justiça redentora de Deus, a única possível, é a justiça do "justo que justifica o ímpio". Quanto à AIDS, se assumirmos a justiça do mundo, enfatizaremos o pecado do homossexualismo, das drogas, da prostituição e do adultério, e o juízo de Deus sobre o pecado e a nossa separação dos pecadores. Se, porém, presumirmos a justiça de Deus, consideraremos o homem criado por Deus, a redenção de Deus para o homem em pecado e nossa responsabilidade de recon-

ciliá-lo com Deus. Devemos amar o pecador, o homem de bem da sociedade, a prostituta, o vizinho, o leproso, e o desconhecido. "Moralidade sem misericórdia, sem lágrimas e coração partido por causa dos pecadores não é justiça que vem de Deus" (Gleen G. Wood, John E. Dietrich, *The AIDS Epidemic*, Portland, Oregon: Multnomah, 1990, p. 289). Portanto, se quisermos exceder ao mundo em justiça, teremos de manifestar nossa fé com obras que a patenteiem (cf. Epístola de Tiago).

W. M. G.

AJUDA ECONÔMICA. Ver *Nações Menos Desenvolvidas*.

ALCOOLISMO. Ver também *Proibição, Fumo, Temperança; Movimento de Temperança*. O alcoolismo é uma condição patológica crônica causada pela ingestão excessiva de álcool pelo corpo humano. Um alcoólatra é física e psicologicamente dependente do álcool a ponto de manifestar distúrbios mentais, deterioração física, dependência psicológica e incapacidade de funcionar adequadamente na sociedade.

O alcoolismo tornou-se o quarto principal problema de saúde nos Estados Unidos, sendo superado somente por doenças mentais, cardíacas e câncer. Cerca de oitenta milhões de norte-americanos ingerem bebidas alcoólicas e desses, seis milhões o fazem em excesso, classificando-se como alcoólicos. No Brasil, a bebida mais vendida (e, por conseguinte, consumida) é a cachaça, superando o consumo da cerveja e das demais bebidas alcoólicas. (Dados atualizados por W.M.G.)

Existe atualmente um debate quanto à consideração do alcoolismo como pecado ou como doença. Alguns o consideram um sinal de fraqueza moral e, portanto, um pecado. Em geral os especialistas concordam que o alcoolismo seja uma doença ou, pelo menos, um sintoma de distúrbios de personalidade. Um elemento moral está aí envolvido porque Deus criou o homem como um ser responsável. Portanto, o alcoólatra é responsável pelo excesso de bebida que ingere, pelos atos cometidos sob seu controle, assim como é responsável por fazer alguma coisa para resolver o problema. É compreensível que quase todo alcoólatra tenha um senso de culpa e de estar praticando o mal. Talvez o que devamos ver é o alcoolismo como sendo resulta-

do de uma série de fatores que envolvem tanto um pecado quanto uma doença.

Qualquer tentativa de lidar com o problema do alcoolismo tem de ser baseado na compreensão de fatores causadores. As teorias quanto às causas do alcoolismo recaem sob os rótulos gerais de causas físicas, psicológicas e socioculturais. A teoria de causas físicas diz que existe uma tendência hereditária, algum fator desconhecido na composição biológica da pessoa, que torna impossível que ela beba apenas socialmente. Numerosas causas psicológicas têm sido citadas: intensa ansiedade, imaturidade emocional, baixa auto-estima, sentimento de isolamento, senso de culpa, baixa tolerância a frustrações, compulsão e inadequação social. Os fatores socioculturais incluem uma origem familiar inadequada, influência de amigos e colegas, pressões sociais, e incapacidade de ajustamento às pressões ambientais.

Entre os recursos terapêuticos para a reabilitação do alcoólatra estão hospitalização, tratamento psiquiátrico e aconselhamento. Os Alcoólicos Anônimos (AA) são considerados como a organização de maior efeito na reabilitação do alcoólatra. Alguns dos Doze Passos dos Alcoólicos Anônimos têm nuances religiosas: "conversão", "compromisso com um poder mais alto", "confissão", "oração", "perdão", "restituição", "converter outros".

Tanto Edward T. Welch quando David Powlison, do Christian Counseling and Educational Foundation (Fundação Educacional e de Aconselhamento), Filadélfia, dizem que a base do problema do alcoolismo reside na motivação do coração, estando ligado mais a *quem* se adora do que às conseqüências físicas ou psicológicas, ainda que estas tenham sua quota de peso. O álcool, nesse caso, é, primariamente, um ídolo controlador dos desejos do coração que acabam controlando tanto a psique quanto o corpo. Eles dizem, também, que, ainda que a proposta dos Alcoólicos Anônimos tenha ajudado algumas pessoas, provendo responsabilidade, suporte e compreensão moral do problema, ela não provê a necessária redenção da idolatria, mudando apenas o altar. Só a redenção em Cristo pode trazer plena redenção de modo que liberte o alcoólico da dependência não apenas do álcool, mas de qualquer ídolo controlador que substitua Deus em sua vida. (Dados atualizados por W.M.G)

As igrejas têm papel vital na redenção do alcoólatra através do testemunho quanto à responsabilidade individual do homem para com Deus, para com o evangelho libertador, aconselhamento, grupos radicais de compartilhamento onde ele possa encontrar forças e cooperação com as forças da comunidade que procuram restaurar integridade à sua vida.

111 Howard Clinebeli, *Understanding and Counseling the Alcoholic*, Nashville, Abington, 1968; David Pinman, org., *Alcoholism*, Nova York, Harper and Row, 1967. Edward T. Welch, *Blame on the Brain?* Phillipsburg, R&R Publishing, 1998. David Powlison, *Ídolos do Coração e Feiradas Vaidades*, Brasília, Refúgio, 1996.

HENLEE H. BARNETTE

ALEGRIA. Alegria é a emoção prazerosa resultante da satisfação da sede insaciável do homem por uma vida mais plena. Tal participação numa porção maior ou mais valiosa da vida poderá ocorrer em diferentes áreas: sensual, estética, intelectual, moral ou religiosa, e ainda, em diversos graus. A alegria poderá ser de natureza individual ou social. Libertação, recuperação e reconciliação significam restauração da vida perdida, enriquecimento, progresso ou descoberta que dão acesso a âmbitos mais largos de vida que não eram antes conhecidos.

Segundo a experiência humana universal, qualquer alegria é transitória, nossa capacidade emocional é limitada, ou os valores atingidos acabam se provando passageiros ou errôneos. Indústrias populares de entretenimento tentam produzir estímulos prontos e acessíveis aos nossos sentidos e instintos. Filosofias hedonistas buscam, pelo refinamento e pelo escapismo, cultivar a arte da alegria. Contrário a isso, o budismo original declara que os desejos humanos em si mesmos são causa de sofrimento e, assim, ordena sua mortificação.

A Bíblia, baseada na doutrina da criação, reconhece plenamente o privilégio humano de se alegrar com a natureza, com a arte (e.g. *música*) e com a comunidade. A totalidade do homem, espírito, coração e corpo, é o recipiente da alegria. Tal alegria na esfera da criação é purificada e intensificada pela relação da pessoa com Deus, o qual é a fonte de toda a vida. A Bíblia dá a entender, claramente, o caráter transitório da alegria terrena (Ec 2.1-12; 1 Co 7.30) e adverte contra os prazeres pecaminosos que

ferem nosso próximo ou que conduzem à idolatria por meio da substituição do Deus criador pelos deuses criados.

O evangelho é uma mensagem centrada na alegria. Revela a comunhão eterna com o próprio Deus como satisfação final da sede humana pela alegre participação na vida. Os Salmos, constantemente, exortam Israel, as nações e toda a criação à alegria. A mensagem do natal anuncia grande alegria para todos os povos (Lc 2.10). O sentimento normal na igreja primitiva é alegria, a qual os apóstolos ministravam para aumentar (11 Co 1.24). O conteúdo da alegria bíblica é a auto-revelação redentiva e promocional de Deus aos homens a fim de compartilhar sua vida eterna. O entendimento da vinda do reino de Deus, centrado nas duas vindas libertadoras do Messias, torna essa alegria, também, uma experiência social. Essa alegria é parcialmente despertada pelo testemunho da redenção já experimentada na nova comunhão com Deus e com o próximo. Em parte, ela vem, também, por antecipação.

A alegria cristã é obscurecida, com frequência, pelas aflições temporais (Jo 16.20-22). Sob a camada da dor e da ansiedade, porém, ela é constantemente avivada pelo Espírito Santo, o qual é o penhor da vida plena que está por vir (Rm 8.22-30). A perseverança por causa de Cristo é uma condição prévia para participação na alegria da sua glória eterna.

PETER BEYERHAUS

**ALIANÇA.** Ver também *Fidelidade*. A aliança é a fidelidade do cidadão ao seu soberano e ao seu país. Sem a aceitação dessa obrigação, o governo seria impossível.

A doutrina bíblica é de que a autoridade governamental é ordenada por Deus (Rm 8.1 em diante). Porém, o Cristianismo limita a aliança individual ao governo e ao país. Diferente do pensamento grego e romano, ou o pensamento nacionalista moderno, em que o dever para com o estado era a maior virtude, o Cristianismo afirma que Jesus, não César, o rei ou o presidente, é o primeiro e último Senhor (At 2.19,29; 5.29; Mt 10.17-25; Dn 3). O cristão não pode aceitar o ditado "Meu país, esteja ele certo ou errado" nem jurar obediência incondicional à bandeira. Para o profeta que insistia que o povo desertasse durante um tempo de guerra, a aliança a Deus torna-

va relativa a aliança para com o Estado (Jr 21.8-9; 38.1-6).

RONALD J. SIDER

**ALIANÇAS ECLESIAÍSTICAS.** Ver também *Aliança; Votos*. As alianças eclesiaísticas são acordos solenes ligando seus participantes, diante de Deus e dos homens, a determinadas obrigações, tais como as que dizem respeito aos membros da igreja e à ordenação para o ministério. Esses contratos envolvem lealdade a crenças e práticas selecionadas, enquanto outras são evitadas. Historicamente, esperava-se dos que, subsequente, mudavam a palavra empenhada, que renunciassem ou enfrentassem a expulsão. Cada vez mais, à medida que os compromissos de conduta e de doutrina estão sendo colocados em termos mais amplos, as alianças vão exigindo menos. Hoje, muitas vezes são vistas como declarações de ideais e não como compromissos selados, dando prioridade à consciência individual na interpretação. Os evangélicos conservadores exigem adesão consciente a todos os votos.

FLOYD F. McCALLUM

**ALIENAÇÃO.** O uso filosófico preciso deste conceito deriva de Hegel e Marx. Hegel falou da alienação do Espírito de si mesmo na natureza e na história e do vencimento gradativo dessa separação no processo histórico. Sob a influência de Feuerbach, Marx entendia que isso queria dizer que vencer a alienação era um processo abstrato, intelectual e de outro mundo, totalmente compatível com a mais profunda degradação e a opressão humanas. Os Manuscritos Econômicos/Filosóficos de 1844 compõem sua tentativa de desenvolver o conceito de alienação no contexto concreto do trabalho humano.

Para Marx, o trabalho alienado tinha quatro dimensões. No sistema de trabalho assalariado e capitalismo, o trabalhador é alienado do produto de seu labor, pois a riqueza que produz não é sua própria, e do processo do trabalho, já que ele não participa das decisões que afetam o trabalho. Esses dois aspectos de alienação representam uma estrutura que é, muitas vezes, identificada com a alienação em si mesma, ou seja, que os produtos da própria atividade do homem tornam-se seu senhor.

Neste caso, é o processo econômico, um produto da criatividade humana, que ganha *status* independente como o Mercado ou a Economia, à qual o homem se faz escravo.

A terceira dimensão do trabalho alienado envolve a separação do homem de seu semelhante, pois este sistema definido pelo trabalho alienado é uma guerra competitiva de tudo contra todos. Finalmente, isso, por sua vez, envolve a separação do homem de sua "espécie", isto é, de sua natureza como um ser social e cooperativo. A alienação concreta, para Marx, então, significava não apenas que o homem é dominado pelos produtos de sua própria atividade criativa, como também que ele está fundamentalmente separado de si mesmo e do seu próximo.

Como existem muitas análises possíveis da auto-escravidão e da separação da própria existência da sua essência, não é de surpreender que o conceito de alienação tenha vindo significar para o homem quase toda diversidade de mal social e espiritual.

MEROLD WESTPHAL

A teologia revelada assegura o lugar do homem na realidade criada por meio do fato de que o Logos é a fonte de toda a substância e estrutura da vida (Jo 1.3 e seguintes). O Logos de Deus é o Agente Divino na criação, na redenção e no julgamento. A teologia bíblica oferece, como raízes da alienação, não a finitude ou a qualidade de ser criatura, ao contrário de muitas teorias modernas (ver, por exemplo, *Ansiedade*), mas a sua revolta moral, e encontra na revelação *redentiva* - no conhecimento que o pecador tem do julgamento e da graça de Deus a única perspectiva de se vencer essa alienação. O modernismo, que negou o sobrenatural, contudo, afirmou o lugar assegurado do homem numa ordem natural e social que, embora forjada por causas evolutivas, foi declarada benéfica. Com o colapso desse confortável mito do progresso, a neo-ortodoxia postulou um abrigo da alienação na resposta existencial interna do homem para com a realidade transcendental, mas sua falta de validação razoável abriu as comportas ao existencialismo ateísta. No existencialismo contemporâneo, o senso de alienação do cosmos e da história do homem secular chega ao seu ápice, pois o homem não consegue estar à vontade em um cosmos originado de um acidente explosivo e cuja

atividade consiste, no máximo, em probabilidades matemáticas. Conforme essa visão, o homem poderá vencer a alienação, se puder, somente forçando criativamente seus próprios valores preferenciais sobre um ambiente amoral. A história humana volta assim para a alienação do Jardim do Éden que é a supremacia da palavra de Deus ou do homem que quer fazer de si mesmo um deus sobre todas as coisas.

- Organizador da edição em inglês.

ALIMENTO. Ver também *Leis de Saúde*. A maioria dos cristãos reconhece a imoralidade da glotonaria (q.v.) e a de permitir que outros passem fome. Muitos consideram, também, o uso e ou abuso de álcool, tabaco e outras drogas como pecado. Mas alguns estão começando a ver uma dimensão ainda maior na dieta, especialmente à medida que o público toma conhecimento da composição química dos alimentos que consumimos e dos aditivos neles colocados, e de seus efeitos sobre nosso corpo. Não será necessário ressuscitar a lei cerimonial do AT (cf. At 10,15) para se justificar uma seleção cuidadosa dos alimentos com vistas ao nosso bem-estar físico e, também, espiritual. A distinção popular entre os chamados alimentos naturais e os sintéticos, porém, não é de ajuda, porque qualquer dos dois tipos pode ser prejudicial.

DAVID KUCHARSKY

Os alimentos *transgênicos* postam, hoje, uma grande questão moral e ética. Com o crescimento da população e os problemas advindos da desertificação de áreas antes cultiváveis, da má administração e redução dos recursos hídricos e de desastres ecológicos, aumenta a cada dia a necessidade da produção de alimentos em grande escala e a baixo custo. As experiências genéticas dos últimos anos permitem a manipulação dos genes de animais e plantas com o objetivo de se chegar à oferta de sementes com maior poder de produção e de defesa em relação a pragas e doenças. Por um lado, a produção de grãos, especialmente, seria uma solução possível para a alimentação de populações que hoje morrem de fome. O problema é que tais experiências são novidades que ainda não tiveram tempo de serem pesquisadas quanto à sua segurança, e sua ingestão poderia (ainda não é certo) causar maiores males do que a fome.

ADAP. WADISLAU M. GOMES

**ALTRUÍSMO.** Ver também *Egoísmo*. O altruísmo, como teoria ética, surgiu na Inglaterra no final do século dezessete. Em reação ao hedonismo psicológico de Thomas Hobbes, o altruísmo procurou provar a existência de impulsos naturais de se fazer o bem para outras pessoas. Hobbes propunha que todos os impulsos e motivos naturais buscam o interesse próprio. Ele se expressou, como disse um crítico, em termos "agradavelmente repulsivos". Por exemplo, a piedade é "a imaginação de calamidade futura sobre nós mesmos que procede do senso da calamidade de outro homem". Ele asseverou também que "a paixão do riso procede da repentina imaginação de nossas próprias esquisitices e eminência".

Francis Hutcheson (1694-1747) argumentou: "Não tivéssemos nós o senso do bem distinto do da vantagem ou do interesse que surgem dos sentidos externos ... nossa admiração e nosso amor em relação a um campo frutífero ou a uma habitação espaçosa seriam muito semelhantes ao que temos em relação a um bom amigo ou a uma pessoa nobre ... teríamos os mesmos sentimentos e afetos para com as coisas inanimadas que temos para com os agentes racionais; o que todos sabem ser falso".

É óbvio que o argumento de Hutcheson é insatisfatório, e o Bispo Butler (1692-1752) eliminou o problema identificando os efeitos do amor próprio e da consciência. "O amor próprio, embora confinado ao interesse do mundo presente, em geral coincide perfeitamente com a virtude ... Quaisquer exceções que existam, as quais são menos do que geralmente se pensa, todas serão acertadas na distribuição final das coisas ... A consciência e o amor próprio, se entendermos nossa verdadeira felicidade, sempre nos levam para o mesmo caminho".

No século dezenove, o Utilitarismo, sem o benefício de um juízo final, tentou harmonizar os prazeres de todos os indivíduos, a fim de que o prazer do indivíduo, bem como os prazeres de outros, fossem sempre coerentes. Não tiveram tanto sucesso quanto o bom bispo.

GORDON H. CLARK

**AMBIÇÃO.** Ver também *Orgulho*. O desejo de realização, ou de atingir o bem para Deus, é significativo para o cristão. Paulo diz isso com expressões tais como "prossigo para o alvo", "deixando para trás", "alvo" e "corri-

da". Reinhold Niebuhr analisou incisivamente a distorção desse bem provocada pelo orgulho e pelo auto-interesse. Os sonhos mais idealistas, como a torre de Babel e as aventuras modernas no espaço sideral ou na manipulação genética, podem terminar em trágico rebaixamento do espírito humano, se tentado sem dedicação ao propósito moral e espiritual de Deus.

O décimo mandamento (E' x 20.17; Dt 5.21) usa o termo cobiça para descrever o desejo inadequado pelo que pertence a outros. Esse desejo, certamente, envolve já um plano pronto para ser posto em ação, como um ato antes da ação. (Dados atualizados por W.M.G.)

WALTER H. JOHNSON

### AMBIENTE E HEREDITARIEDADE.

Geralmente, o ambiente e a hereditariedade são vistos como duas forças opostas; a hereditariedade é tida como sendo fixa e o ambiente, como altamente modificável. Assim, os pontos de vista ambientais têm sido apreciados como sendo mais otimistas.

Hoje, sabe-se que tal abordagem é incorreta. Tanto a hereditariedade quanto o ambiente estão envolvidos em todas as características humanas. A relativa contribuição desses dois fatores pode ser estimada em relação a uma situação determinada, mas nenhuma resposta geral se aplicará, igualmente, a todas as circunstâncias. Se o ambiente fosse mais uniforme, a variação observada poderia, então, surgir das diferenças genéticas. Se a hereditariedade fosse mais constante (como no caso de gêmeos idênticos), então os fatores ambientais explicariam a variação.

Uma parcela significativa de variação na altura do corpo é resultado de diferenças genéticas. No entanto, com a passagem de vários séculos, a altura média aumentou muitos centímetros, principalmente, como resultado de uma alimentação mais adequada. Sendo assim, uma característica poderá estar sob controle genético relativamente forte, mas a distribuição total poderá ser modificada no caso de o ambiente ser modificado.

Muitas vezes, na prática, tem sido difícil proceder a modificação de ambientes, mas isso, em parte, como resultado de uma inércia social. Além disso, a importância do ambiente no início da infância poderia estar sendo subestimada. O desenvolvimento do feto poderá ser

modificado por causa de drogas ingeridas pela mãe ou devido a uma alimentação inadequada. A subnutrição severa nos primeiros meses de vida pode limitar, irreversivelmente, o número de neurônios que se interligam dentro do cérebro. Experiências precoces poderão modificar aspectos do comportamento, os quais, possivelmente, não serão notados até meses ou anos mais tarde.

Há pelo menos três posições sobre genética e ambiente, cada qual com interessantes implicações éticas.

1. *O ambiente pode influenciar os genes.*

A radiação ou determinadas substâncias químicas podem alterar o material genético, produzindo mutações. Há uma forte obrigação ética de se identificar as causas de mutações que se avolumam, procurando mantê-las a um termo mínimo. Mutações nocivas são moderadas e naturalmente selecionadas, mas os avanços médicos (mudanças no ambiente) estenderam a vida de portadores desses genes mutantes e aumentaram a chance de se transmitir esses genes. Esse direito de reprodução, obtido recentemente, não poderá ser usado com arrogância, sem que se pense no bem-estar de futuras gerações.

2. *Os genes podem influenciar o ambiente* afetando a forma como os indivíduos selecionam os bolsões ambientais em que vivem, ou modificam ativamente seu ambiente. Gêmeos idênticos, criados separados desde tenra idade, muitas vezes, se descobrem vivendo em circunstâncias semelhantes. Nós não somos apenas criaturas de nosso ambiente, mas, sim, participamos da seleção dele. Além disso, espécies diferentes têm modos característicos de alterar seu ambiente, um reflexo óbvio de sua própria constituição genética. O homem, geralmente, é capaz de alterar seu meio de modo mais drástico do que qualquer outro organismo, mas essa capacidade tem conduzido à uma "crise ambiental".

3. *Fatores genéticos e ambientais podem interagir* e assim, juntamente, influir sobre o desenvolvimento de uma característica. Algumas pessoas têm uma falha genética em uma enzima necessária para

consertar os danos causados aos cromossomos por raios ultravioletas. Elas poderão desenvolver manchas pigmentadas na pele, as quais poderiam, ainda, se transformar em tumores. Mas o problema é bastante reduzido quando se evita o sol direto (uma precaução desnecessária para a maioria das pessoas). Os indivíduos diferem geneticamente em seus modelos de resposta a muitos outros aspectos do ambiente. Pais e professores reconhecem que as crianças reagem de modo muito diferente às mesmas circunstâncias. As crianças começam a vida com repertórios genéticos diferentes. As experiências de vida desenvolvem uma parte do potencial genético de cada pessoa, enquanto grande parte desse potencial permanece sem ser descoberto. O efeito combinado das diferenças genéticas e experiências conduz a uma destacada variação nos modelos de comportamento.

As disfunções psicóticas representam essa espécie de interação. No caso da esquizofrenia, o risco para gêmeos idênticos é cerca de 50%, enquanto o risco para outros irmãos é cerca de 10 a 15 por cento. Filhos de mães esquizofrênicas, quando criados por pais adotivos, têm, mais ou menos, o mesmo risco que as crianças criadas por suas próprias mães. A interpretação mais razoável é a de que as pessoas diferem geneticamente quanto à tendência de se tornarem psicóticas, mas a própria doença poderá ser precipitada por aspectos específicos do ambiente.

Em muitas populações, cerca de metade da variação no QI medido poderia ser traçada a diferenças genéticas. Em geral, é também mais baixa para negros do que para brancos. Mas não poderemos concluir que a discrepância do QI resulte das diferenças raciais no potencial genético, porque o meio ambiente dos dois não será igual. Assim, os requisitos de avaliação justa e de uma preocupação humanitária em relação às minorias étnicas apontam para a necessidade de se providenciar ambiente e educação adequados para todos.

Qual será, então, uma resposta ética adequada, considerando o bem-estar de outros? Alguns genes são deletérios em qualquer ambiente. Devemos procurar maneiras de evitar ou

de reduzir os seus efeitos. Alguns ambientes são desastrosos para qualquer combinação genética. Esses também deveriam ser eliminados. Além desses casos extremos, deveríamos reconhecer a singularidade genética dos indivíduos e procurar a possibilidade de ambientes diferentes necessários à expressão de todo seu potencial.

V. ELVING ANDERSON

**AMIZADE.** A amizade é, na verdade, uma espécie de amor (q.v.). Um amor é de caráter eminentemente espiritual. É uma relação entre os homens no mais alto nível de pessoalidade.

Mais recentemente, o amor fraterno (*gr. philia*) tem perdido um pouco de sua apreciação por causa da paixão atual em torno do *ag ápe*. Poucos modernos pensam na amizade como uma forma de afeto de valor comparável ao amor, ou mesmo, que ela seja uma forma de amor (cf. C.S. Lewis, *The Four [Aves]*, Nova York, Harcourt, Brace, 1960, p. 87). Talvez poucos a valorizem porque poucos a experimentam.

A base para a amizade é o prazer que se tem no outro, como *pessoa*; é a atração mútua entre duas ou mais pessoas. Por meio desse relacionamento próximo entre pessoas, se chega à demanda ética de amar o próximo. Como disse Emil Brunner: "Quanto mais a amizade se preocupa com a totalidade da personalidade, mais ela se torna uma ponte para a esfera da ética", (*The Divine Imperative*, Filadélfia, Westminster, 1949, p. 517).

Na amizade, o amor amadurece de forma robusta e bem informada. Não poderemos conhecer e amar mais alguém do que conhecemos e amamos o nosso "semelhante". Cada passo da jornada comum testa a fibra da amizade e aproxima os caminhantes. "Não encontrarás o guerreiro, o poeta, o filósofo ou o cristão quando olhares nos olhos do amigo como se ele fosse tua amante: será melhor lutar a seu lado, ler com ele, discutir com ele, orar com ele" (Lewis, *ibid*, p. 104).

Os cristãos aprendem de Jesus o profundo significado da verdadeira amizade. "Amai uns aos outros como eu vos amei. Ninguém tem maior amor do que este, de dar a vida por seus amigos. Vós sois os meus amigos, se fazeis o que eu vos mando" (Jo 15.12-14).

WAYNE G McCOWN

**AMOR PRÓPRIO.** Ver também *Egoísmo*. Se o "eu" for definido como a "alma" ou "unidade de consciência", o amor próprio será a preocupação com a própria pessoa instintiva e reflexiva que faz parte do legado do homem como sendo criatura de Deus. A visão bíblica, porém, requer uma importante distinção entre o amor próprio com base na criação e as implicações do amor próprio gerada pela condição humana caída e pecadora.

Com base na criação, o homem foi criado dotado de um amor próprio natural e normal derivado do amor a Deus. Devido à Queda, porém, ele se inclina e se dispõe ao amor próprio desnatural e pecaminoso. Devido à influência adúltera do pecado, o amor próprio é, agora, inaceitável como norma suficiente para o amor. A descrição dos homens como egoístas, ou como diz outra tradução, "amantes de si mesmo" (2Tm 3.2), é um aviso contra o amor próprio sob domínio do pecado. O eu em pecado parece partilhar um caráter misterioso que flutua entre saber que o verdadeiro bem e a felicidade autêntica estão em Deus, e buscar esse bem e felicidade em alternativas que envolvem amor próprio desordenado.

Como o amor próprio não oferece norma ou padrão adequado para se medir o amor, outra norma faz-se necessária. A Bíblia vê o amor de Deus, o amor que provém de Deus, como o único padrão aprovado de amor. Por exemplo, para que uma pessoa ame o próximo como ama a si mesmo (cf. Lc 10.27), ela precisará do amor de Deus para regenerar seu amor próprio, a fim de que seja um amor como o de Deus. Qualquer tentativa de se usar o amor próprio caído e pecaminoso para definir o verdadeiro amor ao próximo inverterá a visão bíblica, pois a medida principal na Escritura é o amor a Deus, não o amor por si mesmo. Além disso, o amor próprio caído pertence às normas éticas seculares e não às normas bíblicas. Nas Cartas do Coisa Ruim, de C. S. Lewis, o Coisa Ruim escreveu a seu sobrinho que Deus "quer matar o amor próprio animalesco que eles têm ... quer restaurá-los a novo nível de amor próprio".

CHARLES R. WILSON

**AMOS.** De Tecoa, em Judá, profetizou no norte durante os dias de prosperidade de Jeroboão II de Israel (786-746 a.C.). Ele se preocupava com o fato de que o formalismo

religioso tivesse substituído a verdadeira piedade. As implicações éticas da Lei eram amplamente negligenciadas e Amós previa como conseqüência o juízo em forma de uma vitória da Assíria.

Não só Israel, mas seus vizinhos também, seriam punidos pela crueldade. Os sírios haviam "trilhado" Gileade (1.3) como os lavradores que usavam trilhos de ferro para debulhar o trigo. Populações inteiras estavam sendo escravizadas (1.9) e os direitos do pobre eram violados (2.6-7). As mulheres exigiam que seus maridos satisfizessem todos os seus caprichos, mesmo quando para isso tinham de oprimir o pobre (4.1).

Os habitantes de Samária, amantes de luxo, reclinavam-se em poltronas requintadas e em camas de marfim. Cantavam as cantigas populares daqueles dias e gozavam seus prazeres sem pensar na miséria ao seu redor, inconscientes do juízo prestes a cair sobre eles (6.4-7). As pessoas traziam sacrifícios ao santuário de Betel (Am 4), mas ignoravam as exigências éticas da Lei e nada aprendiam dos castigos que já haviam sobrevindo à terra.

CHARLES F. PFEIFFER

**ANABATISTAS.** O termo, desde o século quarto, foi aplicado por oponentes a grupos que negavam a validade do batismo infantil e que "rebatizavam" os convertidos quando estes faziam profissão de fé. É usado também, indiscriminadamente, para se referir à grande "ala esquerda" da Reforma do século dezesseis. O nome foi rejeitado como sendo sem valor por esses últimos, os quais preferiam o termo "Irmãos", mas, contudo, freqüentemente usado em referência aos Batistas até final do século dezoito (como nos *Wiedertäufer* e *Täufer* alemães). Incompreendidos durante os primeiros quatro séculos após seu surgimento, tanto com respeito à sua origem quanto em relação ao seu caráter, esses reformadores "radicais" estão recebendo hoje uma avaliação mais objetiva pelos historiadores.

O movimento começou em Zurique em 1523, quando vários associados de Ulrich Zuinglio, reformador suíço (cf. *Ética Reformada*), se dividiram quanto à questão da separação entre Igreja e Estado com vistas à liberdade em Cristo e para manter a igreja local como uma comunhão de crentes. Em 1525, um pequeno grupo, que

incluía Conrado Grebel, Felix Manz e George Blaurock, reinstituiu o batismo do crente. A disciplina da igreja era administrada internamente pelo uso da interdição ou exclusão da comunhão. Assim, eles enfatizavam a associação de membros convertidos, a separação entre Igreja e Estado e a liberdade religiosa. A rápida expansão pela Europa ocidental se chocou com a severa perseguição e, como fez Teodósio no quarto século, a Dieta Spires, em 1529, decretou a pena de morte para os anabatistas adultos em todo o Sagrado Império Romano, resultando na morte de milhares de pessoas.

Houve grande diversidade dentro do movimento, mas a maioria tinha compromisso com a "restituição" ou "restauração" do Cristianismo apostólico com base no Novo Testamento, em vez de com a "reforma" de uma igreja apóstata ou "caída". Preocupados com o baixo nível moral da vida medieval, os anabatistas se concentravam na obediência a Jesus, centrada em seus ensinamentos éticos no Sermão do Monte (Mt 5 a 7) e na obrigação de todo cristão de testemunhar (Mt 28.19-20), demonstrando assim seu amor, paciência e sofrimento.

Batistas, menonitas, quakers, irmãos unidos e huteritas são denominações modernas que deram continuidade a diversas ênfases anabatistas: os crentes, princípio da igreja, separação de Igreja e Estado, e liberdade religiosa, paz, ajuda aos famintos em todo o mundo e legislação social.

JAMES D. MOSTELLER

**ANARQUISMO.** O Anarquismo é a teoria que rejeita o governo e deseja que a sociedade seja regulada apenas por meio da concordância voluntária. Nem todo anarquista propõe a destruição do governo pela violência, embora alguns o façam.

Alguns proponentes do anarquismo secular foram Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Max Stirner e o norte-americano Benjamin Tucker (1854-1939). A teoria tem como pressuposto que a natureza humana seja boa, não havendo necessidade de leis coercivas.

Os anarquistas cristãos proclamavam liberdade da lei com base na libertação de Cristo. São representados pelos Levelen e Diggers do século dezessete, pelos anabatistas e Doukhobors e por William Goodwin, que publicou o *Enquire Concerning Political Justice*, em 1793.

Agostinho argumentou que o pecado torna necessário o governo civil. Lutero e Calvino deram continuidade a essa posição bíblica.

GORDON H. CLARK

ANIMAIS. Ver também *Caça, Vivisseção*.

Aqueles que não apelam para uma autoridade além da mente humana argumentam que o maltrato dos animais estimula a crueldade em geral, o que acabará por afetar o homem. Outros contendem que temos deveres para com os animais porque, em um certo sentido elementar, são pessoas - ou seja, têm interesses e, portanto, deveres. Leonard Nelson em seu *Sistema de Ética* (Yale University, 1956, pp. 137-144) questiona se nós consentiríamos em sermos usados como meros meios por outros seres superiores a nós. Diz ele que é acidental que o homem tenha outros seres em seu poder e que esteja em posição de usá-los para seus próprios fins. Fosse apenas a racionalidade plenamente desenvolvida do homem que lhe dá o direito de preferir sua própria vida sobre a vida de um animal, poderíamos do mesmo modo colocar em desvantagem os nossos semelhantes de mente fraca. Não, diz Nelson. O "interesse pela vida" do animal é que faz essencial que o tratemos com dignidade. Como o homem é um ser racional, ele tem não apenas direitos, mas deveres. Esse é um pensamento puramente Kantiano.

O Cristianismo parte da criação divina dos animais e do homem. Deus subordinou os animais ao homem e deu a este uma responsabilidade semelhante à do relacionamento de Deus conosco. Essa responsabilidade foi a de cuidar dos animais, como Deus cuida de todos. Mas, assim como Deus pode usar toda a sua criação para sua própria glória no contexto de sua natureza boa e santa, assim, também, o homem pode usar todos os animais, mas com responsabilidade.

Se tomarmos o ensino da Bíblia como autoridade, deveremos trabalhar com determinadas premissas básicas. Isaías 11.6-8 e 65.25 retratam um tempo de restauração edênica quando o predador e a vítima deitarão juntos e estarão em paz. Quer espiritualizemos isso quer o tomemos literalmente, parece-nos que aí diz que a violência na natureza não é o mais alto propósito de Deus. Gênesis 1 revela que o propósito de Deus era o de que a natureza em sua forma edênica estivesse em paz consigo mesma.

Ligado a isso está a premissa de que Deus criou o homem como seu representante junto ao reino animal e a toda a natureza (Gn 1.26). Esse domínio não inclui o direito de ser um déspota, mas, como imagem de Deus, o homem deveria tratar a natureza com o mesmo cuidado e a mesma bondade do Criador. Gênesis 1.29 ss. indica que, no jardim, nem o homem nem os animais comiam carne. Somente após o Dilúvio foram os animais utilizados como alimento (Gn 9.1-3) e a partir daí os animais passaram a temer os homens.

Uma segunda premissa é a de que os animais não foram criados para a vida eterna. Sem a Queda do homem e a subsequente maldição sobre a natureza, os animais teriam morrido, assim como as plantas, sem os aspectos dolorosos e violentos da morte no mundo natural de após maldição.

Deus aprovou o sacrifício de animais não porque aprovasse seu sofrimento e morte, mas porque desaprovava o pecado; e determinou que o sangue, como sinal da vida, deveria ser o símbolo da expiação do homem. Na Bíblia, Deus se mostra misericordioso em relação aos animais assim como em relação aos homens, mas eles participam, igualmente, da ira de Deus sobre o pecado; como no caso da destruição do mundo por meio do Dilúvio. Após o Dilúvio, o Pacto *Noáico* incluiu também os animais; eles jamais seriam destruídos por meio da água (Gn 9.10,11).

Há aspectos humanitários no ensino bíblico sobre os animais. Êxodo 20.10 nos informa que eles estavam incluídos no descanso do sábado. Em Jonas, a misericórdia de Deus se estende ao gado de Nínive. Natã conta a Davi a história de um homem que criou uma ovelha como se fosse sua própria filha e Davi se mostra ultrajado em face da insensibilidade do seu sacrifício. Mateus 10.29 mostra o cuidado de Deus em relação aos pardais, ainda que os homens tenham maior valor aos seus olhos.

Conquanto os animais e toda vida devam ser respeitados, isso jamais deveria acontecer às expensas do homem. Se ratos precisam ser destruídos em favor da vida humana, que sejam. A extrema reverência por todas as formas de vida nas religiões orientais é desequilibrada. É necessário que haja uma distinção entre matar um animal e ser cruel. Essa "reverência pela vida" resulta numa crueldade que permite que

vacas doentes e outros animais daninhos vivam para disseminar enfermidades. O Cristianismo enfatiza a qualidade de vida mais que sua duração. Enquanto ninguém irá desejar denegrir os bichos de estimação, a sociedade moderna abastada freqüentemente dá mais valor aos cachorros que às pessoas.

A Bíblia, ocasionalmente, atribui a animais condutas pelas quais o animal é responsabilizado e castigado. Em Êxodo 21.28, se um boi treinado a não atacar, chifrasse um homem ou uma mulher, ele deveria ser apedrejado. A teologia bíblica considera os animais passíveis de serem possuídos por um espírito maligno. Jesus permitiu aos demônios que entrassem numa manada de porcos (Mt 8.30-32). Será que os animais possuem conduta moral separada desses raros instantes de possessão demoníaca? Teríamos de responder negativamente porque a moral se centraliza em uma conduta com propósito, não apenas na atividade. Mais que isso, essa tem de ser uma atividade com propósito, direcionada por uma idéia, não, meramente, por instintos ou estímulos externos.

O cristão é responsável para com o mundo animal não porque os animais sejam seres racionais ou possuam interesses especiais ou tenham direitos inerentes, mas porque Deus os criou, a eles e a nós, e nos colocou juntos sobre esta terra em um relacionamento singular no qual nós e eles somos obrigados a honrar o mesmo Criador. Deus nos fez com muitas semelhanças, um certo parentesco no qual fomos feitos pelo mesmo Criador, da mesma massa, no mesmo padrão biológico. Por decreto de Deus, os animais têm direito de existir e de gozar de existência contínua. Quando o homem, o rebelde, se reconcilia com Deus através de Jesus Cristo, ele começa a entender seu relacionamento correto com os outros seres criados. Ele busca, então, restaurar a felicidade de todas as criaturas e de toda a natureza. Alguns que não conheceram essa reconciliação passam a compreender sua obrigação para com o mundo criado, por meio da graça comum. Outros, tristemente, que conheceram essa graça, falharam em compreender suas implicações mais profundas. Que nenhum cristão ouse ultrajar desumanamente a nenhuma parte da criação de Deus. Nem todas as formas de vida, porém, são igualmente sagradas; existem níveis de criação, estando o homem no topo. Não deve ha-

ver dúvida do direito de vida do homem acima do mundo animal, porque ele leva em si a imagem de Deus e possui uma natureza espiritual.

ELMER B. SMICK

**ANIMISMO.** O termo "animismo" (de *anima*, respiração, alma) foi primeiramente usado por Stahl (1720) como conceito filosófico "de palavra e alma", mas introduzido na antropologia e religiões comparadas por Taylor (*Primitive Culture*, 1871). Uma definição simples é: "a doutrina de almas e espíritos". O interesse popular de então estava nas origens. A crença religiosa supostamente evoluiu da idéia de almas para espíritos, para deuses, à medida que o homem se tornava mais civilizado. Comunidades "primitivas" que viviam na época eram consideradas sobreviventes dos estágios mais primitivos de desenvolvimento humano. Essa teoria evolucionária unilinear não suportou uma avaliação crítica, contudo muito da disciplina atual de religiões comparadas se baseiam nessa crença instável. Apesar da *comunalidade* da própria religião e da crença universal em fenômenos espirituais, a diversidade regional de modelos religiosos históricos não indica uma evolução unilinear. A busca é fútil e especulativa. Muitas das primeiras evidências do homem em grupos sociais são, juntamente, abertas para interpretações religiosas, algumas das quais bastante complexas e variadas.

O animismo, tomado como a crença em espíritos e poderes espirituais que incidem sobre a vida do homem, pode ser classificado para estudo. Alguns estudiosos preferem o termo "religiões tribais", mas isso permite uma exclusão irreal das grandes religiões e, conseqüentemente, foge da responsabilidade missionária. O hinduísmo, budismo e, muitas vezes, o Islã e o *crístopaganismo*, são totalmente animistas. Os evolucionistas mais antigos classificavam as religiões por sua complexidade. Os "primitivos" conceituavam espíritos em árvores, flores, animais e tempestades, e viam as atividades de fantasmas irrequietos nas desventuras. Essa religião rudimentar, supostamente, ainda não tinha evoluído para seitas organizadas, sacerdócios e uma hierarquia de deuses. Contudo, a antropologia demonstra que a organização complexa pode ser bastante animista com bases filosóficas e padrões de mágica idênticos.

A filosofia animista reconhece um encontro de poderes denominado *dinamismo*. Vítimas do veneno de espíritos maus procuram o *mana* de algum espírito mais forte que os salve. As pessoas assim orientadas ao dinamismo entendem a mensagem do evangelho de alguém que declara "todo o poder me foi dado".

O Cristianismo é competente para o diálogo com o animismo porque ambos (1) diferenciam o material do espiritual, (2) reconhecem as limitações físicas e mentais do homem e a operação de forças sobrenaturais fora dele, (3) procuram atrair essas forças sobrenaturais, (4) diferenciam entre o uso da capacidade própria e do conhecimento (ciência) e o apelo para o sobrenatural através da oração, do sacrifício e da adoração (religião) e (5) aceitam o princípio do dinamismo, ou encontro espiritual, com esperança da vitória do que é benéfico. Dentro dessa estrutura referencial filosófica, é significativa a idéia de Jesus vencendo os poderes e, a partir daí, pode-se apresentar o evangelho da salvação.

Por outro lado, o Cristianismo e o animismo são contrários em dois pontos básicos. Primeiro, o animista serve uma multiplicidade de deuses e espíritos, diferenciando seus papéis funcionais. O cristão é limitado pela lei bíblica: "Não terás outros deuses diante de mim". Segundo, o animista faz experiência com formas diferentes de se manipular o sobrenatural por meio de mágica e de sortilégio, práticas proibidas ao cristão (G15.19-21) (ver também *Bruxaria*). Como o animista convertido dependerá da religião para satisfazer necessidades anteriormente satisfeitas pela mágica, é essencial que se dê a ele alimento cuidadoso. O fracasso nisso leva ao *sincretismo*.

Animistas convertidos normalmente demonstram sua resposta a Cristo, coletivamente, por alguma demonstração visível de sua mudança de aliança religiosa - a queima dos patuás, o enterrar de caveiras, a destruição de grutas ou ídolos - uma confissão simbólica pública e uma validação de sua mudança de fé. Os etnólogos animistas firmam seus conceitos de coesão e perpetuidade comunal. Isso tem afinidade com o Cristianismo, o qual também requer responsabilidade e justiça social em relação ao próximo. Entretanto, quando os valores animistas são baseados em uma escatologia pagã, eles levam a muitas formas de cerimô-

ais desumanos (cf. *Estrangulamento de Viúva, Parricídio, Infanticídio, Suicídio de Viúva, Canibalismo*). A maior diferença entre a ética animista e a ética cristã é: primeiro, "amar ao próximo" não é suficiente; a pessoa tem de "amar o inimigo"; segundo, a ética de qualquer sistema religioso se baseia no caráter do seu Deus. A Bíblia realça a idéia de "santidade ao Senhor". O animismo não tem nada como isso; assim, de novo, a conversão deverá ser seguida por uma observância cuidadosa desse ponto.

Presentemente, sob as pressões da aculturação e da "globalização", o animismo está ressurgindo em muitas terras. As pessoas estão buscando novas religiões e ideologias, mas o Cristianismo não poderá ser uma opção, a menos que os crentes sejam obedientes à Grande Comissão (Mt 28.18-20). Missões cristãs dedicadas a terras animistas são, pois, um tema ético - uma questão de responsabilidade cristã (Rm 10.13-15).

Gil A. R. Tippett, *Bibliography for Cross-Cultural Workers*, South Pasadena, William Carey Library, ps. 171-232.

**ANSIEDADE.** O termo ansiedade tem sido usado para um amplo espectro de experiências humanas em traduções das Escrituras. Dessas traduções, nenhum significado ético fixo pode ser deduzido. O termo possivelmente esteja mais associado ao Sermão do Monte (Mt 6.25-34). Neste contexto, Jesus nomeia a ansiedade como sendo um sentimento estranho à vida cristã. Andar ansioso é negar a providência de Deus. É o oposto à fé e à confiança em Deus.

Nos séculos dezenove e vinte, o termo ansiedade recebeu um significado mais definido e específico. Tem agora, dentro de certos contextos, uma conotação teórica. Na psiquiatria, a ansiedade tem seu significado altamente refinado e científico. Em geral, refere-se a uma desordem mental e emocional sofrida, acompanhada de certos sintomas físicos como tensão nervosa excessiva, insônia e falta de apetite. Por meio do existencialismo, o termo foi teoricamente integrado à filosofia. Martin Heidegger, Karl Jaspers e outros empregam o termo ansiedade em referência a fatores extremos e ameaçadores da condição humana, tais como a morte e a mortalidade. Teólogos e etnólogos, por meio de certos temas existenciais, têm to-

mado uma determinada espécie de ansiedade como integrante do seu sistema de pensamento. Entre estes, Kierkegaard é o pensador seminal. Nos Estados Unidos, o conceito de Kierkegaard de ansiedade se reflete na teologia de Paul Tillich e no pensamento ético de Reinhold Niebuhr. O significado atual de ansiedade ganhou implicações éticas específicas por meio de sua influência generalizada.

Coerente com o significado ético moderno de ansiedade, esse é um método existencial que sujeita a *consciência* humana à análise radical. Essa análise é baseada na pressuposição de que o *eu* tem capacidade de transcender a consciência humana. Mediante a transcendência, o *eu* discerne o contexto e a estrutura da realidade (que Tillich descreve como realidade ontológica). Essa realidade, sob análise, prova ser bi-dimensional. Tais dimensões são descritas como liberdade e finitude, espírito e natureza, ser e não-ser.

O confronto com as dimensões duplas da realidade ao mesmo tempo significa participação. A participação significa que o ser jamais é mero espectador da realidade. Ele deve, inexoravelmente, se identificar com a realidade, o que, em termos éticos, significa que o ser deve fazer uma *escolha*. Mas o caráter bi-dimensional da realidade cria um momento de tensão antes que o ser faça essa escolha. Por um lado, o ser reconhece que sua identidade está arraigada à dimensão da liberdade, uma transcendência indefinida sobre todas as coisas concretas da consciência humana. Por outro lado, o ser reconhece que sua identidade está envolvida na finitude, natureza e temporalidade. Esse momento que precede a escolha é o contexto do qual surge a ansiedade. "A ansiedade é o concomitante inevitável do paradoxo de liberdade e finitude no qual o homem se envolve" (Niebuhr). Kierkegaard também se refere a essa resposta interna do ser à sua posição ambígua de liberdade e finitude como sendo "pavor", como também ansiedade.

O significado de ansiedade, quando se chega a ele por meio de uma metodologia existencial, levanta a questão de sua relação com a revelação bíblica. Certamente, nessa abordagem, o significado de ansiedade carrega em si certa nuance emotiva que tem afinidade com as lutas subjetivas que o cristão experimenta à medida que faz suas escolhas éticas. Mas uma metodologia existencial dá uma normalização

ética à consciência humana que tende a deslocar a normalização das Escrituras. Em Cristo, o homem e Deus (a realidade última) são reconciliados. Essa reconciliação vence toda a ambiguidade ética. Conseqüentemente, para o cristão, o momento na consciência que deve preceder a escolha ética é mais apropriadamente descrito como de confiança e de gratidão, em vez de ansiedade.

IZI Seward Hiltner e Karl Menninger, *The Constructive Aspects of Anxiety*, Nashville, Abington, 1963. SOREN Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton, Princeton University, 1946; Carl Michalson, *Christianity and Existentialism*, Nova York, Scribner, 1956; Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Nova York, Scribner, 1946; Paul Tillich, *Systematic Theology, Vol I*, Chicago, University of Chicago, 1950.

THEODORE MINNEM

ANTICRISTO. O nome Anticristo vem diretamente da palavra *antichristos* que ocorre exclusivamente nas Epístolas de João (1Jo 2.18,22; 4.3; 2Jo 7). A palavra implica oposição direta a Cristo, às suas reivindicações, à sua obra redentora e às virtudes que ele praticou e ensinou, tais como verdade, paz, santidade e graça. Um falso cristo, enganosamente, imita o caráter e a obra de Cristo, mas deixa sempre subentendido um forte antagonismo.

Desde a entrada do pecado no cosmos, tem havido antagonismo entre Deus e a revelação de Satanás como ser maligno e anticristo. Na Queda do homem, o Senhor disse à serpente: "Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente" (Gn 3.15). Este programa satânico é muitas vezes dirigido por indivíduos dedicados a atividades contra o povo de Deus e sua Palavra, como Antioco Epifanes, Judas Iscariotes, Juliano, o Apóstata e Adolfo Hitler. Daniel prediz que virá um que guerreará contra os santos e proferirá grandes palavras contra o Altíssimo (Dn 7.18-26; 8.23-27; 11.36-42).

Paulo fala do Anticristo (2Ts 2.3-12) como o homem de iniquidade que se apresenta como Deus, gerado por Satanás. É, significativamente, referido como o filho da perdição, cujo aparecimento será acompanhado de um espírito de engano, ocorrência que Eadie chama, corretamente, de "uma alucinação sem paralelos que indica um estado misterioso de espí-

rito e da sociedade". No reino do Anticristo toda a lei é descartada. Toda ordem moral é destronada. Sobre as ruínas de estados e reinos despedaçados, o vasto império do Anticristo se constrói. As condições revolucionárias da sociedade da qual surgem o Anticristo e seu domínio é claramente indicado por Daniel 7.2. Do mesmo elemento instável e agitado surge a besta do Apocalipse. O mar, rasgado pelos ventos, é a imagem gráfica de nações e povos em comoção e revolução.

WILLIAM G. MOOREHEAD

João fala do Anticristo como um mentiroso que nega que Jesus seja o Cristo. Westcott diz que essa negação, "quando entendida em seu significado mais pleno intelectual, moral, espiritualmente, inclui toda a falsidade ... tira o mais alto ideal de sacrifício, destrói a união entre Deus e o homem".

Conquanto o Apocalipse mencione muitos opositores da verdade e do povo de Deus, o capítulo 13 apresenta o Anticristo como a besta saída do mar (cf. 15.2; 16.20; 10.17; 17.17; 19.19). Soa quase incrível que *toda a terra* adorará *tanto o dragão quanto a besta* (vv. 3,4). Haverá muita religião sobre a terra, mas será sem Deus e blasfema. A primeira besta se levanta contra Deus (vv. 5,6); é dinamizada *satanicamente* (v.2); é militarmente suprema (v.4); possui poderes mundiais (v.7) e persegue os santos de Deus (v.7).

Há mais de um século, um famoso teólogo suíço, Karl A. Auberlen, fez uma declaração a respeito do Anticristo e dos sinais de sua vinda que descrevem condições mais mundialmente compreensivas nos dias de hoje do que quando ele escreveu:

A apostasia começará de modo imperceptível para a maioria das pessoas; terá aparência do Cristianismo em sua forma externa, como o joio no meio do trigo, contudo, em alguns casos, a apostasia fingirá ser pura e se apresentará como a única forma autêntica de Cristianismo....

O falso profeta assevera que as formas e doutrinas do Cristianismo não têm importância alguma; que tudo depende das idéias fundamentais. Sob esse enganoso protesto, porém, ele se livra de tudo do Cristianismo que venha do alto e que seja contra o mundo, os fatores sobrenaturais da redenção, os divinos e radicais princípios da vida, os alvos celestes da

vida, em suma, Cristo, a essência divina do Cristianismo ... Este é o novo paganismo de volta com a deificação da natureza e da humanidade, da qual não se podem prever as formas de loucura e natureza animalesca que ainda assumirá ... O que está afastando milhares de pessoas do Cristianismo e impedindo outras pessoas de chegarem ao pleno conhecimento do verdadeiro Cristianismo, nada mais é do que o respeito pelos poderes intelectuais que reinam, nesses dias, na ciência moderna e na cultura. Mas o pior é que quase ninguém percebe a profundidade do mal.

O Novo Testamento faz duas referências à destruição do Anticristo. Apocalipse 19.21 afirma que logo depois da Batalha do Armagedom a besta e o falso profeta foram ambos "lançados no lago de fogo e enxofre". 2 Tessalonicenses 2.8 declara que o Senhor, voltando em glória, "o matará com o sopro de sua boca, e o destruirá pela manifestação [brilho] de sua vinda". O verbo traduzido aqui como *destruir* ocorre com muita frequência no Novo Testamento (Rm 6.6; 1Co 6.13; 15.24; 2Co 3.7.).

Desde os primeiros escritores pós-apostólicos até a geração atual, o Anticristo foi identificado, de modo variado e erroneamente, com diferentes indivíduos. Barnabé dizia que o Anticristo era o império romano; outros falaram que era Judas Iscariotes ressuscitado dos mortos, ou Nero. Os reformadores, incluindo Lutero e Calvino, achavam que era o papado. Muitos apontaram Napoleão Bonaparte ou Napoleão III. Neste século [20], tanto Mussolini quanto Hitler foram assim identificados. Essas identificações erradas do Anticristo devem nos prevenir de olhar para quaisquer indivíduos de nossa própria geração como sendo esse agente preeminente de Satanás e de insistir que este ou aquele, entre os líderes mundiais contemporâneos, é o Anticristo.

1111 O assunto era do interesse dos pais da igreja. Hipólito (170-236) escreveu um tratado inteiro, *Cristo e o Anticristo*, declarando claramente que as últimas das setenta semanas de Daniel 9.24-27 eram o período do reinado do Anticristo e da grande tribulação. Ver também de W. Bousset, *The Antichrist Legend, tr. para o inglês em 1896*; Arthur W. Pink, *The Antichrist, 1923*; G. Vos, *Pauline Eschatology*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 96-107; Wilbur M. Smith, *World Crises and the Prophetic Scriptures*, pp. 294317; *The Atomic Age and the*

*Word of God* pp. 193-221; H. A. Hoyt, *The Etul Times*, Chicago, Moody, 1969; pp. 115-132. Um artigo de grande conhecimento sobre o Anticristo se encontra na *Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* de McClintock e Strong, Vol I, Grand Rapids, Baker, reimpresso em 1968, pp. 254-261.; e importante artigo sobre o "Homem de Iniquidade" em John Eadie, *Commentary on Thessalonians*.

WILBUR M. SMITH

**ANTINOMIANISMO.** Ver também *Justificação*; Lei. A palavra denota uma posição teológica que se opõe radicalmente à lei e ao evangelho a ponto de afirmar que o cristão, justificado mediante a fé, não tem obrigação alguma para com a lei moral. Paulo contedia contra esse ponto de vista ao lidar com a igreja em Corinto, onde alguns crentes pareciam achar que estavam livres para praticar a licenciosidade pagã, especialmente na área da imoralidade (1Co 5-6). Essa foi uma conclusão errada do ensinamento do apóstolo sobre graça (Rm 3.8; **6.11** e seguintes). Algumas seitas gnósticas eram antinomianas, baseando sua opinião em dois pontos básicos. No primeiro, diziam que a lei mosaica foi dada por Jeová, identificado como o demiurgo que fez o mundo, e não pelo verdadeiro Deus vivo que permanece alheio à matéria. No segundo, diziam que o espírito do homem, distinto de sua alma e corpo, participa da natureza divina, e é só isso que importa. O que acontece com sua constituição física e psicológica não pode afetar a vida do espírito. Essa doutrina abriu a porta para a liberdade da carne, a licenciosidade. Nos tempos da Reforma havia, aqui e ali, pontos de vista antinomianos que surgiam como expansões do ensinamento de Lutero de justificação pela fé sem obras da lei (conferir o artigo de A. H. Newman em, *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, Baker).

O antinomianismo tem sido rejeitado pela maioria da igreja durante a sua história, e com boa razão. Essa visão é nociva à unidade da Escritura, que requer que uma parte da revelação divina não seja contrária à outra. É também um mau entendimento da natureza da justificação que, verdadeiramente, é concedida sem as obras da lei, mas que retém os princípios morais da lei não como objetivo da luta humana, mas como realização do Espírito Santo no crente (**Rm 8.4**; **Gl 5.22,23**). Isso descarta a obje-

ção de que, já que a lei é tão exigente que não pode ser cumprida, conseqüentemente, ela pode ser descartada *in totum* como sendo irrelevante para quem vive debaixo da graça. Deve-se lembrar que no próprio trecho onde Paulo mais expressa sofrimento pela incapacidade de cumprir as exigências da lei, ele a exalta como sendo santa, espiritual e boa (Rm 7).

EVERETT E HARRISON

**ANTI-SEMITISMO.** O anti-semitismo abarca todos os aspectos do ódio ou hostilidade contra os judeus, tanto individual quanto coletivamente. Algumas pessoas definem o termo para incluir oposição ativa ao Estado de Israel.

"Em geral os judeus são bastante conscientes da história do anti-semitismo, pois toma grande parte da história do judaísmo... As páginas que os judeus têm memorizado têm sido comuns às das histórias da era cristã" (Edward Flannery, *The Anguish of the Jews*, Nova York, Macmillan, 1965).

Existem três facetas do anti-semitismo (a) histórica e política; (b) pseudocientífica e (c) religiosa.

O anti-semitismo é mais antigo do que o Cristianismo. Apareceu primeiramente cerca de 220 a.C., na colônia grega em Alexandria. Até 75 a.C., tinha sido refinado como um princípio filosófico por Cícero e por líderes romanos. Uma longa sucessão de oportunistas políticos tem-se oposto aos judeus. A queixa de Hamã (Et 3.8) epitoma suas acusações de separação política e cultural.

Cerca de cem anos atrás, dos mesmos círculos acadêmicos alemães que geraram os ataques críticos à integridade das Escrituras, surgiu uma racionalização pseudocientífica para justificar o anti-semitismo. Cinquenta anos antes, numa tentativa de se contrapor aos possíveis efeitos da saída dos judeus dos guetos para a normalidade sócio-cultural, essas pessoas tentaram demonstrar a suposta inferioridade social dos judeus. Finalmente, essa teoria foi empregada por Hitler para justificar o assassinato de mais de oito milhões de judeus.

O anti-semitismo ganhou aceitação na igreja por volta do tempo do Édito de Constantino (323 a.D.). Inicialmente, surgiu em reação à oposição dos rabinos ao Cristianismo, mas foi uma tentativa de proteger a ascendência político-religiosa da igreja. Infelizmente, à medida que a

Igreja começou a dominar os assuntos do Estado, o anti-semitismo prosseguiu. Embora o anti-semitismo seja uma clara negação da ordem de Jesus de sermos motivados pelo amor (Mt 5.43-45; 22.37-40; Jo 14.20; 15.12), muitos líderes cristãos se desculpavam dizendo que era o ódio contra o mal (SI 45.7; Hb 1.9). Esse comprometimento ético tem maculado muito da história subsequente da igreja e permeia muito da interpretação clássica da Escritura, dos materiais de sermões e da literatura instrutiva (Bernard Olson, *Faith and Prejudice*, New Haven, Yale, 1963). Entre outras coisas, a contínua condescendência em relação ao anti-semitismo tem cegado o entendimento de muitos cristãos quanto ao caráter judaico das Escrituras. O Novo Testamento não é anti-semita, embora haja muitas pessoas que o interpretam dessa forma.

Conquanto as pressões sociais e legais restrinjam os ataques físicos e a maioria dos atos abertamente anti-semitas, muitos vestígios velados de anti-semitismo ainda estão presentes. Por parte das igrejas há, demasiadas vezes, uma indiferença para com a presença do anti-semitismo na comunidade.

O anti-semitismo, em todas as suas manifestações, é anticristão. Seus proponentes tanto seculares quanto falsos cristãos têm procurado atacar a Cristo utilizando-se dos judeus como meio de difundir uma ideologia ou uma instituição em particular. Muitos cristãos têm ignorado as implicações teológicas, pessoais e éticas do anti-semitismo, o que é totalmente alheio à autêntica experiência cristã.

LI Malcolm Hay, *Europe and the Jews*, Boston, Beacon, 1960; Raul Hillberg, *The Destruction Of the European Jews*, Chicago, Quadrangle, 1961; Miles, Isaac, *Jesus and Israel*, Nova York, Holt-Reinhart, 1971; Arthur Morse, *While Six Million Died*, Nova York, Random, 1968; I falis Schorer, *The Jewish-Christian Argument*, Nova York, Holt-Reinhart, 1963.

BELDEN MENKUS

ANTÍTESE. Ver também *Irracionalismo*. A antítese, como termo da discussão moderna, tem, quase sempre, um pano de fundo hegeliano. Para Hegel, a verdade residia em conceitos e não em proposições. Portanto, sua filosofia é um sistema de conceitos.

O primeiro conceito, o mais universal, é o do Ser. Plantas e pedras são seres qualificados;

o Ser puro e universal tem suas qualidades. Não é vivo nem inanimado, nem vermelho nem azul, nem leve nem pesado, nem tem outro predicado qualquer. Portanto, é Nada.

O Ser é a *tese*; Nada é a *antítese*, obtida pelo processo dialético, por meio da análise da tese. Pela lógica aristotélica, o processo deveria terminar na exclusividade mútua das contradições. Mas Begel apresenta uma *síntese* em que as contradições se reconciliam, elevadas ou preservadas (*aufgehoben*). Neste caso, já que o Ser se tornou em Nada, a síntese está em Estar se Tornando. Existem cerca de duzentas triades parecidas no sistema de Hegel.

Spren Kierkegaard reagiu fortemente contra a aparente onisciência e vazio existencial de "O Sistema", e trabalhou com uma dialética de dois termos de tese e antítese, sem síntese, "Enganado pela constante referência a um processo contínuo em que os opostos se combinam numa unidade mais alta ... falta ao Sistema uma Ética" (*Concluding Unscientific Postscript*, p. 272).

Kierkegaard também rejeitava a posição de Aristóteles de que uma das duas contradições teria de ser falsa. O princípio do Paradoxo requer que ambos sejam "verdadeiros". A fé cristã, portanto, consiste em crer naquilo que é demonstravelmente absurdo.

Mas se o Sistema de Hegel não permite nenhuma Ética, seria a melhor opção o repúdio que Kierkegaard fez ao Sistema? Nesse caso, seria necessário louvar tanto o roubo quanto a honestidade, tanto o adultério quanto a fidelidade.

Esse irracionalismo caracteriza o existencialismo ateísta e a teologia dialética de Karl Barth e seus seguidores.

O pensamento bíblico-teológico não está sujeito às flutuações dos pensamentos do homem autônomo, que, por um lado, considera a história sem o controle, a presença e a autoridade de Deus e, por outro, a impossibilidade de conhecer Deus. O pensamento cristão enfatiza a *absoluta antítese ética*, na qual o "homem natural" existe diante de Deus (*coram dei*). Esse homem natural nada conhece nem pode conhecer Deus nem sequer a natureza da sua criação, ainda que possa conhecer muito sobre ela. Aquele que é nascido de Deus conhece a Deus e tem, na sua revelação, em Cristo na Escritura, o conhecimento espiritual de Deus e das coisas por causa do dom do Espírito (cf. ICo 2.6-16). Nesse sentido, o pensa-

mento cristão é *antitético*. (Dados atualizados por W.M.G..)

lçA S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Ir. de D. F. Swenson e Walter Lowrie, Princeton, Princeton University, 1941; W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, Londres, 1923. Cornélius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, Phillipsburg, NJ, P&RPC, 1974, ps. 26, 27).

GORDON H. CLARK

**ANTROPOLOGIA.** Ver também *Relativismo Cultural*; *Cultura*. Antropologia é o estudo do homem, a totalidade do homem, tanto no tempo quanto no espaço, tanto como ser biológico quanto como ser cultural. Assim, a antropologia é dividida em duas áreas principais, a antropologia física e a antropologia cultural ou social. O foco central da antropologia está nos processos adaptativos dinâmicos que habilitam o homem a fazer os ajustes necessários para viver no seu ambiente e em seu grupo. O processo biológico básico de adaptação é a evolução humana; o processo comportamental básico é a cultura. Esses dois processos não são independentes e não relacionados, mas estão em estado de constante inter-relacionamento e *feedback*.

Uma das características distintivas da antropologia é sua natureza interdisciplinar. A antropologia é uma ciência natural porque estuda o homem como organismo biológico; é ciência social porque estuda o homem em termos de seu comportamento social; e se inclui nas ciências humanas porque estuda os produtos da atividade cultural do homem - artes, música, literatura e religião. A antropologia é, também, tanto descritiva no que diz respeito à documentação das numerosas variações que existem no homem e em sua cultura, e nômicamente no sentido de que constrói generalizações amplas que integram e sintetizam quais funções sejam modelos explanatórios.

Tradicionalmente, a antropologia tem se preocupado mais com o estudo de povos primitivos (ou pré-industrializados). A tendência atual, porém, é a de dar maior ênfase aos povos e culturas das sociedades complexas.

A antropologia, especialmente a antropologia cultural, compartilha um interesse comum com a sociologia e a psicologia em seu foco sobre o comportamento humano. A caracterís-

tica distintiva da antropologia é sua ênfase sobre a cultura, definida diversamente como padrões aprendidos do comportamento do grupo ou como a orientação dos valores do grupo.

A ênfase metodológica e analítica e os pressupostos da antropologia são os seguintes:

1. Holismo. Essa visão do homem insiste em examiná-lo como uma entidade de funcionamento integral-biológica, social e cultural — e os inter-relacionamentos e a interdependência mútua desses aspectos diferentes da existência humana. Deixa implícita também sua relutância em aceitar o estudo de qualquer aspecto do homem ou da cultura em isolamento dos demais aspectos.
2. Funcionalismo. Essa abordagem analítica da compreensão da cultura determina as diversas contribuições que aspectos diferentes da cultura fazem para a cultura como um todo. Esses aspectos variados incluem arte, estrutura social, organização política, religião, valores e cerimônias.
3. Trabalho de campo. Ênfase da antropologia na observação direta do comportamento dentro de seu âmbito natural. Observação participativa significa não apenas um conhecimento intelectual superficial com os costumes do grupo, mas também uma apreciação simpática da cultura como um sistema de comportamento de adaptação contínua.
4. Método comparativo. Essa metodologia analítica constrói comparações tanto dentro do grupo quanto entre grupos, e entre os mesmos fatores em pontos diferentes do tempo. Este método é usado para destacar fatores salientes, apontar características distintas, identificando processos comuns quando estão presentes em diferentes grupos.
5. Relativismo cultural. Essa visão considera que o comportamento dos membros de um grupo precisa ser entendido em relação com os valores daquele grupo. Evita fazer julgamentos sobre uma cultura com base na orientação de valores de outra cultura.

A ênfase dos primeiros estudos era sobre a ampla variação que existe em todas as diversas instituições culturais. Essa variação era demons-

trada por numerosos estudos descritivos e comparativos concernentes a variados aspectos da cultura, especialmente a lingüística, parentesco, arte e religiões. A ênfase de estudos mais recentes tem sido sobre a uniformidade entre as culturas e se preocupa com a semelhança de funções e os inter-relacionamentos funcionais na cultura. Em suma, a mudança nos estudos antropológicos tem sido de uma ênfase nas diferenças para uma ênfase nas semelhanças, de uma ênfase na forma para uma ênfase na função, e da descrição para a comparação.

O alvo dos estudos de antropologia cultural é compreender o comportamento em termos dos valores do grupo. Esses valores são, por sua vez, relacionados com fatores históricos e ecológicos e dependem da natureza do homem e da natureza das organizações sociais. Os antropólogos não tentam julgar as culturas por meio de comparações a um sistema de uma idéia, padrões transculturais, mas tentam compreender a cultura em termos de seu próprio sistema dinâmico de valores. O antropólogo, porém, às vezes, ao aplicar os princípios da antropologia a situações determinadas, tem necessidade de fazer juízos, como ocorre, freqüentemente, com missionários, diplomatas, servidores de forças de paz, etc.

Embora os pressupostos e as metodologias da antropologia estejam essencialmente concordes com os conceitos bíblicos tradicionais, surgiram duas principais áreas de conflito. A primeira área se relaciona com o problema da origem e natureza da natureza humana e os sistemas éticos que derivam dela (conferir com *Ética Evolutiva*). A segunda diz respeito à validade e aplicação do conceito do relativismo cultural. O relativismo cultural, conforme definido originalmente por M. J. Herskovits, deixa implícito não só o reconhecimento da variabilidade cultural ou o uso da relatividade cultural como técnica metodológica, como também a aceitação do relativismo cultural como ideologia filosófica. Tal aceitação requer a negação de valores transculturais ou absolutos comportamentais. A visão de Herskovits foi criticada por diversos indivíduos que sugeriram diferentes meios de se determinar os valores transculturais por David Bidney, que sugeriu que se derivasse os valores transculturais por meio da análise racional; por Robert Redfield, que usava o método de

comparação histórica de povos pré-civilizados e civilizados; por Clyde Kluckhohn, que usou o método empírico; e por William Smalley e David Moberg, que derivavam os valores transculturais da revelação bíblica. Embora esses homens tivessem muitas diferenças quanto à fonte de valores transculturais, concordavam com a rejeição do relativismo cultural como ideologia filosófica. Conseqüentemente, textos atuais (tais como os de *Anthropology Today*) rejeitam o relativismo cultural como filosofia e definem-no como uma metodologia. Tais textos hoje admitem a possibilidade e o valor de usar uma perspectiva não relacionada para a compreensão da cultura.

WI Textos clássicos incluem: A. L. Kroeber, *Anthropology*; M. J. Herskovits, *Man and his Works*, Nova York, Knopf. Entre melhores textos contemporâneos estão: *An Introduction to Anthropology*, por R. L. Beals e H. Hojer, Nova York, MacMillan; *Anthropology Today*, C. Starr, org. Encontramos a antropologia aplicada a missões em E. Nida, *Customs and Culturas*, Nova York, Harper & Row; L. J. Luszezak, *The Church and Culturas*. Uma discussão compreensiva do relativismo cultural a partir de uma perspectiva bíblica se encontra no artigo "Culture Relativity and Christian Faith" por D. Moberg em *Journal of the American Scientific Affiliation*, 14:34-48 (Junho, 1962).

DONALD R. WILSON

Uma oportunidade sem par de conhecer o trabalho prático de antropologia do ponto de vista cristão está no livro de Jean de Lery, 1534-1611, *Viagem à terra do Brasil* (Belo Horizonte, Itatiaia e São Paulo, USP, trad. e notas de Sérgio Milliet). Lery, considerado pelo famoso antropólogo Levy Strauss como o precursor da moderna antropologia, foi discípulo de Calvino e esteve no Brasil com o grupo de Villegagnon, pelo qual foi traído juntamente com outros cristãos reformados. Sua aproximação reformada da antropologia fica clara nestas palavras: "Cheguemos agora aos nossos assuntos e vejamos em primeiro lugar o da religião, que é um dos pontos principais que eu devo observar entre os homens ser homem implica o sentimento de uma força superior e, ainda que todos se acham tão presos uns aos outros que, qualquer que seja a maneira de servir a Deus, todos têm uma religião, certa ou errada, não se poderá dissimular, para compreender

de que lado se coloca naturalmente o homem, que há muito de verdade nos versos do poeta latino: *Que l'appetit boilland em l'homme / Est son principal Dieu em somme* (ps 47, 48)". (Dados atualizados por W.M.G)

**APARTHEID.** Traduzido literalmente, significa "separação". Refere-se à política de estrita separação racial como a que foi seguida pelo governo da África do Sul, de 1948, quando foi aprovado o Ato de Segregação, até 1992, quando a situação foi revertida diante da pressão mundial e sob a liderança do persistente ativista Nelson Mandela. (Dados atualizados por W.M.G)

Basicamente, o *apartheid* foi o forçado desenvolvimento separado de povos brancos e não brancos. Reservas nacionais foram separadas para os africanos negros, onde se dizia que eles estariam livres para desenvolvê-las a seu próprio modo e em seu próprio passo, sem as restrições de propriedade, de movimentação ou de ocupação de terra impostas aos negros. O resto da África do Sul foi reservado para os brancos (menos para os de descendência asiática e ou mista, que continuaram sob numerosas restrições especiais). Quando os negros saíam de suas reservas, estavam sujeitos às regulamentações restritivas. O objetivo *declarado* do governo era o de ajudar no desenvolvimento social, econômico e judicial das reservas, para, finalmente, dar independência política aos negros.

Os problemas morais mais sérios surgidos como resultado do *apartheid* estavam relacionados com a natureza das reservas. Na teoria, as reservas pareciam ser a resposta a muitas possíveis objeções ao *apartheid*. Na prática, porém, não ofereceram ao negro sul-africano qualquer oportunidade de desenvolvimento independente, como lhes foi oferecido. As reservas eram muito pequenas para suportar a população negra pois constituíam apenas 13% do território, e os negros perfaziam 68 % da população. A quantia de dinheiro necessária para tornar as reservas em unidades economicamente viáveis não chegava nem perto do pouco que foi gasto nelas. Menos da metade dos negros, portanto, vivia nas reservas; muitos eram forçados a buscar emprego fora delas, em indústrias, em mineração e em fazendas de propriedade dos brancos onde recebiam salários muito mais baixos do que os brancos. Mui-

tas vezes, 50 a 60 por cento dos homens adultos ficavam meses longe de suas famílias que permaneciam nas reservas.

As reservas, assim, em lugar de oferecer oportunidades de desenvolvimento independente, funcionavam, na prática, contrárias ao conceito de justiça social cristão e à ênfase na importância da unidade familiar. No processo, o *apartheid* funcionou como uma política discriminatória e anticristã.

J.C.Kotze, *Principle and Practice in Race Relations According to Scripture*, Stellenbosc, SCA., 1962; Leo Marguard, *The Peoples and Policies of South Africa*, 4<sup>th</sup>. ed., Londres, Oxford University, 1969.

**APOSTAS.** Ver *Jogos de Azar*.

STEPHEN V. MONSMA

**APOSTASIA.** O cristão é aquele que permanece na Palavra de Cristo (Jo 8.31). Já em tempos do Novo Testamento alguns professavam a fé sem, contudo, possuí-la (Jo 2.23-25). Alguns "Saíram de nós, porque não eram dos nossos" (1Jo 1.19). Algumas pessoas pareciam fazer parte dos discípulos de Cristo, mas o fato de abandoná-lo provou que nunca foram dele. Assim, a apostasia bíblica parece significar uma pessoa que, sendo crente nominal, se revela como descrente por seu próprio afastamento. A apostasia não é o abandono da igreja ou dos crentes, mas implica o abandono da fé por meio de urna associação externa com a igreja. Os galhos que pareciam pertencer à Videira verdadeira, mas que não tinham uma união vital, estavam mortos; foram, então, cortados (Jo 15.6).

Na igreja pós-apostólica havia três maneiras de se deixar, de modo errado, a igreja, significando apostasia: por meio da própria apostasia (renunciando à fé, direta ou implicitamente, como nos *lapsi*); por ato de fornicação; por ato de assassinato. Para esses, não havia possibilidade de volta. Na Idade Média, a apostasia só se aplicava aos que renunciaram totalmente o Cristianismo (cf. Aquino ST, Ila-Iiae, qq.11,12). O Novo Testamento via como irreparavelmente apóstata a pessoa que cometia o pecado imperdoável (Mt 12.31-32). A igreja, em geral e historicamente, veio a entender todos os demais pecados, por maiores que sejam, como perdoáveis.

Em geral, concorda-se que uma denominação torna-se apóstata quando nega aquilo que é considerado essencial ao Cristianismo, mas discorda, em grande parte, em como o afastamento de tal denominação ou igreja deve ser determinado. Muitos hoje estão lutando com este problema, como fez Calvino no século dezesseis (cf. *The Necessity of Reforming the Church*).

JOHN H. GERSTNER

**AQUIESCÊNCIA.** Uma condição passiva que indica um estado de satisfação ou de cumplicidade caracterizado não tanto por uma aparente falta de oposição quanto por uma ausência de consentimento declarado. Como no caso da desistência, a aquiescência envolve conhecimento de fato sendo, portanto, impossível aquiescer a um crime enquanto não-consistente de que ele tenha sido cometido.

R. K. HARRISON

**A QUINO.** Ver também *Aquino e Ética Católica Romana*. Tomás de Aquino (1225-74), como discípulo fiel de Aristóteles, apresenta sua ética com uma distinção empírica entre animais e homens. Diferente de objetos inanimados, incapazes de determinar seus atos, os animais têm inclinações determinadas interiormente. Essas inclinações, porém, são completamente naturais e o animal não pode evitar desejar o que deseja. À medida, porém, que se ascende da escala do inanimado para o animado, tanto em relação a homens quanto a anjos, o ser mais perto de Deus tem e terá mais liberdade - e será mais autodeterminado.

É claro que o homem partilha sua sensibilidade com os animais, mas, além disso, o homem tem intelecto e vontade. A sensibilidade apreende aquilo que é agradável e útil para a autopreservação, mas somente a razão apreende o bem universal. Pela razão, o homem pode conhecer o fim e o meio para se chegar a ele, e assim, determinar sua própria inclinação.

O principal objeto da vontade, ainda segundo Aquino, é o bem como tal; desejá-lo é uma necessidade natural da vontade. Mas nem todos os atos da vontade são necessários. Assim como o intelecto necessariamente aceita os primeiros princípios de conhecimento e não pode negar o que deles se segue, mas não aceita, necessariamente, as verdades contingentes cuja negação não contrarie os primei-

ros princípios, assim também a vontade, necessariamente, deseja o bem universal, mas pode ou não desejar certos bens em particular. Mas os bens que não estejam ligados à beatitude são desejados pela vontade, necessariamente, desde que o intelecto conheça a conexão. De modo mais claro, um objeto tem de ser conhecido, antes que seja desejado. Isso explica, diz Aquino, porque o néscio não deseja a Deus, pois não conhece a ligação necessária entre Deus e beatitude.

O intelecto é superior à vontade no sentido de que ele apreende a verdade universal. O objeto da vontade, o bem geral, e os objetos da vontade, os bens particulares, são incluídos entre os objetos do intelecto, da verdade e do ser. Assim, o intelecto é superior. Porém, se considerarmos o bem como sendo universal e o intelecto como sendo um poder especial da alma, a vontade será superior, tanto por que todo item de conhecimento é bom quanto por que a vontade coloca o intelecto em movimento.

Essa defesa do livre arbítrio torna a moralidade possível, pois não poderíamos merecer culpa ou ganhar méritos se os nossos atos fossem todos inevitáveis.

A vontade e o intelecto desenvolvem hábitos. O homem não é uma substância pura. Nem uma construção teórica de intelecto e vontade, mas é afetado por seus próprios atos. O hábito é uma qualidade que modifica a substância do homem e pode ser, portanto, bom ou mau. (Deus, é claro, não possui hábitos porque ele não é de maneira alguma potencial). O hábito de se procurar adquirir primeiros princípios é virtualmente nato (embora a habituação e a qualidade de inato sejam mutuamente exclusivas). As virtudes não são inatas, mas sim desenvolvidas pela repetição de atos.

As virtudes são bons hábitos no sentido que elas se conformam com a natureza humana. O vício é um hábito que leva em direção contrária. Para se distinguir entre virtude e vício temos de manter em mente a finalidade natural do homem: beatitude ou Deus. Alguns atos estão de acordo com a razão e conduzem a Deus. Outros são o reverso e, portanto, irracionais. Alguns, como pegar um pedacinho de feno, não levam a nada e são moralmente indiferentes. Tomás continua então a descrever virtudes morais e virtudes intelectuais, semelhantes ao que fez Aristóteles.

A ética precisa considerar tanto a Lei quanto o bem. A Lei é uma obrigação fundamentada sobre a razão. Tipos diferentes de leis devem ser distintos. A lei eterna de Deus rege todo o universo; mas como está gravada sobre a natureza humana, ela se torna nas tendências legítimas de nossa natureza ou lei natural. A primeira lei de toda a natureza é a de autopreservação. A segunda lei, de seres sensíveis, é a de reprodução. A terceira lei, de seres racionais, consiste em viver racionalmente. Isso inclui viver em comunidades (a família e o estado) a fim de atingir o bem mais efetivamente por meio da cooperação.

Existe também a lei humana. Uma lacuna se abre entre os princípios universais da lei natural e a infinita complexidade das ações particulares. Sobre essas questões, os povos e estados não concordam. Os reis deveriam deduzir a lei civil da lei natural; quando o fazem, um homem justo se conformará com ela com perfeita espontaneidade, como se a lei civil não existisse. Mas os decretos injustos não são lei e não precisam ser obedecidos. Pode ser prudente obedecer a algumas leis injustas a fim de modificá-las. Mas se o decreto infringir os direitos de Deus, jamais deverá ser obedecido.

GORDON H. CLARK

AQUINO E ÉTICA CATÓLICA ROMANA. Tomás de Aquino (q.v.) deu ao catolicismo romano sua teoria ética básica. Sua gigantesca estrutura, vasta gama de idéias, complexidade de análise e interpretação de muitas questões morais é a herança que ele legou ao futuro. Os etnólogos católicos, hoje, têm de lidar com as idéias de Tomás em cada ponto significativo. Aqui resumamos sua teoria moral central.

1. *O Homem criado um ser moral*

A. *Uma Criatura Racional.* Tomás dá ao homem uma significativa qualidade moral na estrutura da providência divina, descrevendo-o como criatura racional. Como tal, o homem é superior às demais criaturas da terra, na perfeição de sua natureza e na excelência de sua finalidade (*Summa Contra Gentiles*, III, 91). Tomás coloca o homem entre os anjos e os animais na ordem da criação. Como os primeiros, ele tem uma alma racional e, como os últimos, um corpo físico. O corpo é de menor valor. Idealmente, a alma, ou elemento espiritual, rege o cor-

po, tendo como alvo a perfeição em Deus no estado eterno. Os impulsos e as tendências comuns do homem são suas "faculdades de apetite". À medida que a razão os organiza em modelos aceitáveis de comportamento, o homem desenvolve as virtudes desejadas. Sua vontade procura o bem do modo como a razão determina o que ele é.

Na visão de Tomás, o homem não é pensador autônomo. Seus poderes racionais foram-lhe dados e são dirigidos por Deus; e ele foi suprido de energia intelectual e espiritual. Aquilo pelo qual um ser foi criado é aquilo para o qual ele, definitivamente, se move. Até mesmo os alvos certos são escolhidos por Deus. Tomás não compartilhava a visão de Agostinho do impacto destrutivo do pecado original sobre a totalidade da natureza do homem, particularmente sobre suas faculdades mentais. Ele propõe que o homem tenha sido deixado virtualmente intacto após a Queda, embora sofra de certa cegueira de razão e de obstinação da vontade. Moralmente enfraquecido pela perda do dom superadicionado da justificação, o homem busca gratificação dos sentidos. Contudo, retém uma habilidade confiável de pensamento cujos juízos complementam as verdades dadas através da revelação. Aristóteles vai supremamente bem nessas questões, na opinião de Tomás de Aquino, e este utiliza as estruturas esquemáticas do "Filósofo" sempre que possível. Ele adota de Aristóteles conceitos importantes quanto à natureza da causa, o jogo do fator teleológico sobre a natureza e o homem, a natureza da virtude e das virtudes, e a ênfase sobre o "meio áureo". Contudo, a ética de Tomás não é apenas uma síntese do pensamento de Aristóteles com o seu próprio pensamento. Numerosos pensadores do passado, clássicos e cristãos, têm participação no seu pensamento. Seu mestre, Alberto Magno, contribuiu com sua porção. A compreensão tomista da Bíblia é importante no produto final. Seu próprio gênio criativo também entra.

Ele não é mero colecionador e organizador das idéias de outros.

B. *Possuidor de Livre Arbitrio*. O homem possui livre arbitrio racional para que possa fazer escolhas. Conquanto a forte ênfase de Tomás sobre a causa divina e o controle sobre tudo pareça excluir a liberdade da vontade, ele insiste que a providência divina está ocupada em preservar essa liberdade, pois pertence à perfeição da vontade, mas de modo que predetermina a vontade dentro de um particular instante a fim de produzir determinado resultado. "Deus move a vontade do homem ... para o objetivo universal dessa vontade, que é o sumo bem. Sem esse movimento universal o homem não pode desejar nada. Mas o homem determina a si mesmo por sua razão para exercer sua vontade em relação a isto ou aquilo que seja um bem verdadeiro ou aparente" (*Summa Theologica*, I-II, Q-9, Art.v).

## II. O Homem Equipado para Atividade Moral

A. *Os Alvos Morais do Homem são Atináveis*. As quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, temperança e fortitude são possuídas por todos os homens como seres racionais que são. São virtudes "intelectuais e morais". Tomás atribui mais alto valor à prudência, à virtude intelectual por meio da qual podem ser feitas escolhas morais sábias. A razão é empregada ao se determinar princípios gerais corretos e ao se tomar decisões específicas em relação a esses princípios. Nessa dupla atividade, o poder pelo qual os princípios gerais da moralidade são mantidos e compreendidos é denominado *sindérese*. Quando esses princípios são aplicados a atos específicos no julgamento do certo ou errado, *conscientia*, é invocado o exercício do intelecto prático. A ação certa está de acordo com a razão certa; a ação má é contrária à ação certa. Bons hábitos ou virtudes morais resultam da prática repetida do bem, levando o homem mais perto do alvo da felicidade". Tomás concorda com Aristóteles que o alvo ético do homem *seja eudaimo-*

*nia*, ou felicidade, definida como um senso de bem estar e bem fazer, não como prazer. Mas o conceito não-cristão de Aristóteles é por demais limitado. Neste ponto, Tomás apresenta sua "teologia moral". Às quatro virtudes cardeais, ele acrescenta as três virtudes teológicas de fé, esperança e caridade. Sua origem é a revelação divina. A graça sobrenatural é necessária para sustentá-las no homem. Elas o dirigem à felicidade sobrenatural, à visão intelectual de Deus. A fé funciona associada ao intelecto, apreendendo os princípios sobrenaturais que serão cridos. A esperança é criada pela vontade, que marca o alvo como sendo atingível. A caridade fala da união espiritual pela qual a vontade é transformada no fim sobrenatural. A caridade é a mais excelente das virtudes. É basicamente o amor que se tem por Deus e pelo próximo. As virtudes teológicas suplementam as naturais, estendendo-se para áreas da experiência além do alcance ou da capacidade da razão. As coisas naturais levam o homem a atingir seu "fim co-natural" e as outras o seu fim sobrenatural. Os que estão fora da graça mediada através da igreja e dos sacramentos poderão satisfazer as exigências divinas em nível natural, mas não o conseguem com respeito ao fim sobrenatural. Para eles, não há perspectiva da visão de Deus.

B. *Assistência Divina Adicional*. Deus assiste o homem na obra do alcance moral por meio da providência de uma estrutura de leis: (1) a lei eterna na mente de Deus, fornecendo a origem última da distinção entre o bem e o mal moral; (2) a lei natural, a contrapartida da lei eterna dentro do mundo criado; (3) a lei humana, ou de estatutos, promulgada pelos governos; e (4) a lei divina, a lei revelada, encontrada na Bíblia. Concorde em parte com a lei natural, mas vai além dela. Alguns dos destaques mais preciosos de Tomás aparecem em sua discussão da "nova lei", a parte do Novo Testamento que trata da lei divina (ST, Qs.106-108). O Espírito Santo a

inscreve no coração do cristão, criando uma disposição interior de amor a Deus. É, secundariamente, uma lei escrita. A disposição interna correta oferece a motivação que dá aos atos sua virtude própria. Sem ela, o ato não possui qualidade moral. Conquanto os reformadores protestantes, mais tarde, aprovassem essa ênfase, veriam com críticas sua diminuição da exigência radical do evangelho quanto ao ideal do "meio áureo" e sua distinção entre os padrões dos "conselhos evangélicos" para os melhores cristãos e os mandamentos da lei divina para todos os demais. O aspecto da "recompensa pela virtude" da ética tomista requer críticas, como também seu otimismo quanto à capacidade da razão não regenerada de funcionar bem nesta e em outras áreas.

*ELI Summa Theologica*, 1-11, 11-11, e *Summa Contra Gentiles*, Livro III, convenientemente apresentado em *Basic Writing of Saint Thomas Aquinas*, Vol. 11, org. por Anton C. Pegis, Nova York, Random, 1945; *Commentary on the Nichomachean Ethics*, traduzido por C. I. Litzinger, 2 vols. Chicago, Leguery, 1964.

ELTON M. EINIGENBURG

**ARBITRAGEM.** Ver também *Ética Empresarial; Relações Industriais; Relações Trabalhistas*. O termo "arbitragem" é, geralmente, associado à resolução de disputas trabalhistas e vista por muitos como desejável alternativa à greve. Numa situação de arbitragem voluntária, ambos os lados na disputa concordam que uma terceira parte, designada por eles, negocie os detalhes de uma solução que seja aceitável para ambas as partes. A arbitragem compulsória geralmente envolve a interferência do governo contra os desejos dos empregados, do empregador ou de ambos. Em geral, os governos relutam em intervir, e só o fazem quando estão em jogo a segurança pessoal, a saúde pública ou a segurança nacional, ou quando o impacto econômico de uma greve pode, ou já tenha se tornado, intolerável.

A relutância do governo, porém, pode ser indesejável quando uma greve realizada por, relativamente, poucas pessoas, puder causar confusão geral em nossa sociedade complexa e interdependente.

A arbitragem parece um caminho mais viável para a solução de disputas trabalhistas do que uma greve. É preferível se chegar a uma decisão por meio de avaliação racional dos méritos de pontos de vista conflitantes a depender da idéia de que a força tenha a razão de que o lado que conseguir permanecer economicamente firme por maior tempo tem o melhor argumento e merece vencer.

É importante que as negociações de arbitragem sejam justas, que a arbitragem seja empregada somente depois que outros esforços de negociação e conciliação tenham falhado e que uma decisão seja aceita de boa fé e implementada completamente por ambas as partes.

Muitos empregados e empregadores cristãos têm dado pleno apoio à adoção de medidas de arbitragem porque tais medidas eliminam quase toda a confusão econômica, diminuem bastante os ressentimentos entre empregados e patrões e evitam o jogo de interesses públicos ou o ferimento de observadores inocentes.

JOHN H. REDEKOP

**ARISTOCRACIA.** A aristocracia é uma categoria de classe social que, dentro de uma sociedade hierárquica antiga, era a elite, geralmente baseada no direito nato ou no recebimento de título de nobreza hereditário de uma família (por exemplo, Duque, Barão, Conde) ou em outros privilégios geralmente acompanhados de propriedade de terras. Os membros da aristocracia obedeciam a regras morais singulares que governavam seu estilo de vida, seus costumes, maneira *de* vestir, sua linguagem e maneira de culto. Quando funcionava mais perfeitamente, sua posição social exigia uma relação de condescendência e deferência, não de igualdade — em relação às classes não-aristocráticas. Antes do século dezanove, em um estágio menor de diferenciação, a aristocracia ocupava as principais posições na igreja e no estado, especialmente na administração real e no exército, enquanto seus padrões prevaleciam nas artes, arquitetura e educação. Desde o surgimento do ideal democrático, a aristocracia tradicional foi relegada a uma posição mais periférica, substituída por novas elites, figurativamente denominadas aristocracia, mas baseadas em riqueza (os Rockefellers ou oligarcas na América Latina), na educação (cientistas), na boa aparência (personalidades do

mundo de música cinema e televisão) ou em outros critérios.

C. T. McINTIRE

**ARMAMENTO.** Ver também *Paz e Guerra, Desarmamento*. As Escrituras declaram que o governo é divinamente ordenado e autorizado para proteger o bem-estar geral de seus cidadãos e oferecer proteção e segurança contra o predador. Como "ministro de Deus", o governo foi estabelecido para defender as boas obras e empregar a espada na execução de juízo sobre "aquele que comete o mal". A Escritura autoriza apenas a forma de governo que sustente o bem e resista ao mal (Rm 13.1-7).

As nações resistem as ordens de Deus a ponto de buscar, por meio de conquista, a dominação de outras. A fim de defender aquilo que é bom e proteger e dar segurança contra o invasor, toda nação precisa estar preparada para "empunhar a espada". Isto significa armamento, o meio pelo qual o governo permanece alerta à necessidade de proteger o bem-estar de seus cidadãos de ameaças externas. O armamento é necessário, também, para resistir a ameaças subversivas do bem-estar e da segurança interna da nação.

O porte de armas no serviço legítimo do governo, como no caso do soldado ou do oficial de policiamento, não conflita com os requerimentos pessoais da fé e da virtude cristã. Jesus não encontrou no porte de armas por parte do centurião romano uma barreira espiritual para seu comentário sobre sua grande fé (Mt 8.10).

O desenvolvimento de armas nucleares, porém, criou um dilema para os cristãos. Conquanto as nações devam poder proteger-se da sua utilização e tal capacidade possa, na verdade, evitar um conflito nuclear, a proliferação de armas nucleares tem se tornado uma ameaça de destruição ::em quaisquer limites morais. Sobre-tudo, o custo altíssimo dos armamentos absorve fundos que seriam mais necessários para outros propó: itos (consultar *Energia Atômica*).

O dinheiro gasto se multiplicou geometricamente nos últimos anos. Os Estados Unidos e a Rússia gastaram cerca de dez por cento do produto nacional bruto em segurança nacional em 1969, durante a "guerra fria", o que montava em oitenta bilhões de dólares para os Estados Unidos, e sessenta bilhões para a Rússia. Em 26 de maio de 1972, os dois países concor-

daram em limitar sistemas de mísseis antibalísticos e aprovaram uma força interina sobre sistemas nucleares ofensivos por cinco anos enquanto procuravam um acordo mais abrangente. Mais tarde, muitas outras nações desenvolveram armas nucleares e outros novos acordos foram discutidos, muitos dos quais foram assinados por quase todos, com exceções.

Desde então, com a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e com o surgimento de novos tipos de ameaças, como o terrorismo que atingiu seu ápice em 11 de setembro de 2001 com o ataque às torres gêmeas do World Trade Center, em Nova York, e o recrudescimento das lutas e guerras no Oriente Médio, o cenário armamentista mudou muito. Além de todas essas coisas, as exigências da "globalização" atual sobre os aspectos políticos e econômicos do mundo e o contraste entre o poder das nações dominantes e o das emergentes ou das pobres, vai provocando maior transformação. Novas e mais poderosas armas, incluindo armas químicas e biológicas, produzem uma corrida armamentista maior e mais cara, exigindo mais investimento em armamentos para se manter ou obter poder e mais investimento nas estratégias para impedir o uso dessas armas. (Dados atualizados por W.M.G.)

Numa análise final, o armamento não é a causa do mal, mas o coração do homem é que tem de ser transformado. Enquanto houver avareza e fome de poder dominando indivíduos e nações, homens e mulheres de boa vontade devem estar dispostos a apoiar o seu governo no uso de armamentos defensivos por uma causa justa e "para o bem" e a apoiar os esforços de seus governos e outras organizações legais para coibir os abusos. (Dados atualizados por W.M.G.)

JOHN C. BROGER

**ARMÍNIO E ÉTICA ARMINIANA.** Jacó Arminio (1560-1609) foi ordenado pela Igreja Reformada Holandesa, em 1588, após seus estudos na Universidade de Leyden e sob Teodoro Beza, em Genebra. Em Amsterdã, ele se destacou como hábil pregador e expositor, assumindo a posição de Professor de Teologia, em Leyden, em 1603. Suas palestras públicas sofriram a oposição de Francisco Gomar, um colega mais velho, que tinha idéias calvinistas extremadas. Aos poucos, Arminio veio a expressar dá-

vidas quanto a alguns aspectos do Calvinismo. Gomar persistiu nas suas acusações de heterodoxia e o forte conflito entre os dois continuou até a morte de Armínio, em 1609.

Após a morte de Armínio, seus seguidores cristalizaram suas idéias na *Remonstrança*, um folhetim de cinco pontos: (1) Os decretos de Deus são baseados em sua presciência acerca da fé do homem; (2) a expiação de Cristo basta para todos os homens, mas é usufruída apenas por aquele que crê; (3) o homem é depravado e precisa da graça de Deus para salvação e bondade; (4) a graça de Deus é a fonte da redenção, mas pode ser resistida pelo homem; (5) os crentes experimentam vitória final se eles persistirem em se entregar a Deus até o final.

Os calvinistas responderam com a *Contra Remonstrança*, onde expuseram os cinco pontos do Calvinismo. A controvérsia continuou até que as autoridades holandesas convocaram o Sínodo de Dort, em 1618, a fim de unificar o país. Este sínodo desaprovou os cinco artigos dos Remonstrantes e confirmou a Confissão Belga e o Catecismo de Heidelberg como padrão de ortodoxia. Os pastores remonstrantes foram condenados e expulsos de seus púlpitos. Muitos fugiram para a Inglaterra e a França.

O princípio proeminente da ética arminiana é a idéia de livre arbítrio. Se o homem é verdadeiramente livre, só ele é responsável por suas escolhas. A eleição e predestinação de Deus são baseadas na presciência. Os decretos divinos não constroem ao pecado ou à graça. Se o homem é livre, ele pode resistir a graça de Deus antes ou depois que ela for oferecida. Assim, os arminianos rejeitam a doutrina calvinista de graça irresistível e da perseverança (segurança) dos salvos. O crente é aquele que escolhe livremente a obra e o caminho de Deus. Ele é santificado pela fé e, pelo novo nascimento, capacitado a viver uma vida boa.

A ética arminiana enfatiza os deveres humanos. Boas obras resultam da nova vida. Contudo, o novo homem em Cristo tem de obedecer aos mandamentos de Deus como condição de comunhão divina. As virtudes básicas de amor, temor, confiança e honra, são evidências ao mundo da presença de Cristo no cristão. O processo de santificação confirma o homem em santidade, capacitando-o a obedecer a Deus. A vida cristã é condicionada sobre a fé que se expressa na obediência a Deus.

Armínio influenciou grandemente os Remonstrantes e, mais tarde, a teologia do livre arbítrio de Charles Wesley. Algumas de suas idéias teológicas e éticas continuam no arminianismo wesleiano da Associação Nacional Holiness e Sociedade Teológica Wesleiana.

BERT H. HALL

**ARREPENDIMENTO.** A mensagem de Jesus e a dos seus discípulos imediatos era caracterizada pela exigência de que o homem se arrependesse (Mc 1.15; 6.12; ver também Lc 10.13; 11.32; 13.3, 5; 15.7, 10). O chamado ao arrependimento (e a promessa do perdão) foi uma apresentação bem comum no evangelho da igreja primitiva (At 2.38; 3.19; 17.30; 20.21; 26.18, 20; ver também Hb 6.1). Por outro lado, "arrependimento" é raramente mencionado por Paulo e jamais aparece nos escritos de João.

No grego, os dois significados predominantes de *metanoeo* são "mudança de mente" e, secundariamente, "lastimar ou ter remorso". A nota de remorso (q.v.) está presente na parábola do coletor de impostos (Lc 18.13; ver também Lc 4; II Co 7.10).

O conceito vétero-testamentário de arrependimento, entretanto, era mais radical. O equivalente mais próximo em hebraico seria *sub*, "fazer a volta"; e.g., Ezequiel 33.11: "Convertei-vos, convertei-vos dos vossos maus caminhos"; e Oséias 6.1: "Vinde, e tornemos para o Senhor". Assim, o verdadeiro arrependimento não significa apenas sentir tristeza ou mudança de mente mas, também, "fazer a volta", alterar radicalmente o curso de direção da vida, seus motivos básicos, suas atitudes e seus pontos de vista (cf. Lc 15.17-21; Mt 18.3). Por isso é que a tradução preferível para *metanoeo* é, freqüentemente, *converter-se*, entendido literalmente como "fazer a volta". Uma completa teologia de conversão resolveria a relação entre arrependimento como dom de Deus (At 5.31; 11.18) e arrependimento como responsabilidade do homem (e.g., Mc 1.15; At 2.38).

Arrependimento e fé vão juntos como os dois lados de uma mesma moeda (At 20.21; I Ts 1.9; Hb 6.1), sendo o arrependimento entendido como tornar *do* pecado e fé, como tornar *para* Deus. Embora um implique o outro, o evangelho do NT põe a ênfase no apelo mais positivo da fé; os cristãos são, geralmente chamados, de "os crentes", nunca de "os arrepen-

didados" (observe também a quase total ausência do conceito de arrependimento em Paulo e João). A vida ética cristã é motivada pela base positiva, não por uma renúncia negativa.

No NT, arrependimento é visto como um passo *decisivo*; por isso é que desde os batistas, o batismo é requerido como expressão de arrependimento - um ato decisivo de renúncia do velho modo de vida, uma entrega completa sobre a misericórdia de Deus (Mc 1.5-5; At 2.28; 22.16). Uma ênfase muito forte no arrependimento "de uma vez por todas" causou debate nos primeiros séculos sobre a possibilidade de um segundo arrependimento (cf. Hb 6.4; 1 Jo 1.5-2.2).

A natureza *incondicional* do arrependimento é ressaltada pela parábola do coletor de impostos e o fariseu, pois o fariseu declara suas alegações diante de Deus e não é justificado; o coletor de impostos é justificado porque não declara qualquer reclamo ou condição: "Ó Deus, sê propício a mim, pecador!" (Lc 18.13).

A *abrangência* do arrependimento é indicada em Mateus 12.33; 23.26. O arrependimento é uma árvore e seu fruto, uma questão interior e exterior, afetando o homem desde o fundo de sua personalidade, de modo direto, a totalidade de sua vida (veja também Lc 3.8-14; Mc 10.21; Lc 19.8; At 26.20). O arrependimento não pode nunca ser reduzido a um aspecto ou outro, nem algo escondido do coração sem conseqüências visíveis nem mera penitência (Vulgata, Douay).

JAMES D. G. DUNN

**ARTE.** A esquematização moderna das artes encontrou sua forma no século dezoito. Ela distingue *a*; belas artes das artes aplicadas, ou artesanato, que sem limites autodefinidos são ainda diferenciados dos utensílios, artefatos, etc., alguns dos quais, em nossos dias, passaram novamente a ganhar significado estético sob a égide de desenho industrial. Dentro das belas artes se distinguem: arte literária (prosa e poesia), música, drama, dança, artes visuais, arquitetura (chamada também de "fina construção", já que a construção comum não é considerada arquitetura), escultura, pintura, junto com as artes menores, como gráficas (gravuras, estampas) e desenho. Sob artes aplicadas, considera-se cerâmica, tapeçaria, têxteis, trabalhos em ouro e prata, etc. Essas distinções foram criadas, principalmente, pelo colecionador de

objetos artísticos, ou tendo ele em vista, e pelo amante de artes em geral. A grande tradição na arte européia, a começar da Renascença, olha a obra de arte como a criação individual de um artista alinhado com os poetas, filósofos e homens de letras em geral. Em outras culturas e na Idade Média, tal sistema era desconhecido. Essas artes eram vistas sob as *artes technichae*, distintas das sete *artes liberales*. Nesse sistema a música era colocada sob a matemática, como ciência dos tons e não como a música em si que era tocada ou cantada.

O que é arte? Ela deve ser definida pela qualidade ou pela estrutura? No primeiro sentido, uma má escultura e um romance de qualidade fraca não são arte, enquanto que, no segundo sentido, eles o são, ainda que maus. Essa segunda definição oferece vantagens, pois a abordagem normativa é mais clara e permite uma análise da estrutura da arte. Sendo assim, tratamos uma pintura simplesmente como uma pintura e não uma "obra de fina arte" ou uma não-entidade, o que conflitaria com a realidade experimentada.

A arte pode ser definida como beleza criada pelo homem e, como tal, tem muito em comum com a beleza natural (ver *Beleza*). A beleza de algo criado pelo homem está diretamente relacionada com seu significado, que, como tal, inclui sua função, mas jamais é idêntica a ela. Um enfeite é belo se tiver significado, quer, simplesmente, dando o destaque necessário àquele lugar, quer tornando mais clara a estrutura e o uso do objeto que adorna, e acrescentando à vida e beleza no ambiente humano. Um jogo abstrato (não-figurativo) de formas e cores pode ser belo e, como tal, fascinante, se estiver signifi cantemen te, tornando mais agradável o ambiente, mais humanamente vivível e, ao mesmo tempo, servir ao propósito do lugar.

Mas a arte humana também pode expressar algo, retratando formas humanas ou naturais, contando uma história, cantando sobre uma situação, e assim por diante. Isso pode ter grande significado: na forma como honramos o governo em seu chefe ou como celebramos uma grande tradição, como é o caso de moedas ou selos, ou como focalizamos a atenção sobre aquilo que oferece significado a determinado prédio, como é o caso de um quadro do julgamento de Salomão no saguão de um tribunal (nada incomum em séculos passados). A boa

qualidade do trabalho escolhido para esse uso é essencial; uma pintura mal feita e barata é prejudicial à função que acabamos de descrever, impedindo seu significado.

Antes de nosso tempo, as obras nunca eram feitas apenas pelo prazer da arte; a arte pela arte é uma invenção recente. Uma obra de arte sempre recebia lugar de destaque dentro de um contexto mais amplo. Pense nas fontes de Bernini na Piazza Navona em Roma ou o obelisco no centro de Washington, capital dos Estados Unidos. Peças de altares, afrescos com histórias bíblicas, capitéis nas colunas de um prédio, mosaicos no chão, esculturas no jardim, todos eram escolhidos para desempenhar papel significativo dentro de uma estrutura total feita pelo homem, na qual eles cumprem uma função - embora o fato de que possam ser retirados do contexto e ainda permanecem belos mostra que não se pode igualar beleza e função. Por outro lado, só se pode entender a beleza total de uma imagem de devoção católica romana, por exemplo, se entendermos o uso a que se destinava e se considerarmos o modo como ela responde uma necessidade religiosa específica. A função que a obra de arte tem a desempenhar específica sua forma e, assim, sua beleza. Até mesmo as pinturas de armários e as pequenas esculturas decorativas num quarto, que simplesmente acrescentam à qualidade humana e vivencial de nosso ambiente, têm uma função que, como tal, jamais deverá ser igualada à utilidade. Dessa forma, vemos uma norma da arte: ela tem de estar no devido lugar. Tanto a música de marchas quanto a música de câmara podem ser belas, mas devem ser utilizadas de acordo com a função a que foram destinadas.

A história da arte demonstra que o homem tem necessidade de retratar coisas que lhe são queridas ou importantes - a própria imagem humana, o retrato da pessoa amada, os animais que nos cercam, as paisagens que nos são importantes. O homem retrata as coisas diretamente ligadas ao seu redor, canta sobre coisas que conhece, conta histórias do mundo social em que vive. Ou será melhor perguntar: será que essas coisas se tornam mais preciosas para nós mediante sua retratação? O quadro da vista pela janela, a história sobre o poço no jardim, junto com os objetos que nos cercam, tais como velhas carriolas e velhas armas, ajudam a construir um contato emocional, assim como,

também, uma compreensão intelectual das pessoas e coisas naturais que nos cercam, nosso ambiente. Dessa forma, a arte está relacionada à vida. Ela "trabalha" para conquistar as realidades para nós, desvendando seu significado, aprofundando nosso amor por elas, focalizando nossa atenção para que descubramos aspectos antes desconhecidos. Uma humanidade com pouca ou nenhuma arte (figurativa) é pobre em sua relação para com a realidade (por isso encontramos espaços vazios e não adornados onde pessoas místicas meditam, isto é, simplesmente porque elas querem quebrar seu contato com a realidade).

Neste sentido, a arte é constituída pela própria realidade e, por outro lado, por nossa visão e por nossa compreensão dessa realidade. Na tensão entre esses dois, se encontra a avaliação e a apreciação da obra de arte; gostamos de ver confirmada a nossa visão, mas preferimos o verdadeiro, o natural e o real. Ao contrário da maioria dos críticos de hoje, não cremos que a qualidade seja o último e talvez o único critério para a arte. A qualidade é um pré-requisito. Quando esta não está presente, jamais chegaremos, realmente, a avaliar as questões mais importantes. O *que*, não o *como*, é o teste final; a qualidade é a primeira norma da arte, mas sua norma última é a verdade e o amor, o enriquecimento da vida humana, o aprofundamento de nossa visão.

É claro que este conteúdo só pode se tornar verdadeiro, real e expressivo, na realização técnica e artística. Nunca se pode separar conteúdo da forma. O conteúdo só pode ser experimentado por meio da forma e a forma foi criada para expressar o conteúdo. Em uma boa obra de arte, quase que se pode dizer que forma e conteúdo são uma unidade inseparável. O conteúdo aqui é muito maior do que a matéria do assunto. Tanto assunto quanto a matéria dizem respeito àquilo sobre o que fala a obra de arte, enquanto que o conteúdo significa o *que* se está falando a respeito dela. Uma obra de arte - uma canção, um poema, uma peça, um quadro - não é cristão por ter um tema bíblico, mas somente o é se a compreensão do tema demonstrar mentalidade e inspiração cristãs. Muitas histórias bíblicas são retratadas com sentido humanista ou não-bíblico, enquanto que uma paisagem ou uma cena do cotidiano pode ser retratada de maneira bíblica, com percep-

ção cristã. Somente nestes termos pode haver qualquer discussão frutífera de arte cristã.

E. Gilson, *Painting and Reality*. Londres, 1957; K. Berger, *Decouverte de La Peinture*, Lausanne, 1958; R. Huyghe, *Dialogue avec le visible*, Paris, 1955; F. Württemberger, *Weithild und Bilderwelt*, Viena, 1958; H. Sedimayr, *Kunst und Wahrheit*, Hamburg, 1958; E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Garden City, N.Y., Anchor-Doubleday, 1955; L. Hospers, *Meaning and Truth in the Arts*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1946; H. Read, *The Meaning of Art*, Baltimore, Penguin, 1949; H. Read, *Icon and Idea*, Londres, 1955; E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, Princeton, Princeton University, 1960; R. Arnheim, *Art and Visual Perception*, Londres, 1956; K. Shoulding, *The Image*, Ann Arbor, University of Michigan, 1956; W. Schöne, *Das Licht in der Malerei*, Berlin, 1954; H. R. Rookmaaker, *Kunst en Amusement*, Kampen, 1962; H. R. Rookmaaker, *Modern Art and the Death of a Culture*, InterVarsity Press, 1970; Lawrence Lipking, *The Ordering of the Arts in Eighteenth-century England*, Princeton, Princeton University, 1970.

H. R. ROOKMAAKER

**ASCETICISMO.** Ver também *Abstinência*, *Autonegação*. Asceticismo, do grego *askesis*, significava originalmente "exercício" ou "prática" ou "treinamento" feito por um atleta ou por um soldado para se atingir determinado alvo. Os filósofos gregos aplicaram o termo para a disciplina moral, conduta virtuosa e prática da justiça. De acordo com o uso moderno, denota comumente um exercício religioso que envolve autonegação e abstenção de determinados confortos e prazeres.

Na história da religião, o asceticismo tem tido um papel muito importante, e é encontrado especialmente nas religiões que enfatizam uma visão dualista do mundo e do homem. Entre os antigos hebreus, o asceticismo desempenhava um pequeno papel. Há, no Antigo Testamento, um elaborado sistema de leis dietéticas, mas o jejum, geralmente, ocorria em base voluntária, especialmente como sinal de arrependimento em períodos de crise nacional (1Sm 7.6; I Rs 21.9 em diante). Os sacerdotes tinham de se abster de beber vinho antes de oferecer sacrifício (Lv 10.9; Ez 44.21) e os nazireus eram controlados por regulamentos bastante restritos (Nm 6.3-8) contudo, o asceticismo jamais foi parte essencial da religião dos

hebreus antigos. O asceticismo tornou-se mais comum depois, especialmente na forma de jejum e dízimo em seitas como a dos fariseus (Mt 9.14; Lc 18.12) e dos essênios.

O Novo Testamento encoraja a disciplina cristã e a negação de si mesmo, mas se opõe a todas as formas de asceticismo praticadas com a finalidade de merecer a salvação. Mantém o costume do Antigo Testamento de jejum em tempo de oração (Mt 4.2; Lc 2.57; At 13.2) e sugere um asceticismo evangélico que exorta o cristão a sofrer voluntariamente as aflições (Mt 10.38) e a exercer vigilância, paciência, autocontrole e amor, enquanto aguarda a volta do Senhor (Mt 24.42; 25.13) mas o mero desempenho de atos externos não tem valor algum (Mt 6.2,6,16-18). Paulo descreve o cristão como um atleta que constantemente treina e pratica o autocontrole a fim de ganhar a corrida da vida (1Co 9.24-27; 1Tm 4.7 ss), lutando para controlar sua natureza pecaminosa (Gl 5.17) e procurando andar no Espírito (Gl 5.25).

Trechos tais como Mateus 5.29 e Lucas 4.26 não estabelecem regulamentações ascéticas para a entrada no reino de Cristo, mas enfatizam que o Senhor tem de ser primeiro na vida do crente (Mc 10.29 em diante).

Em tempos pós-apostólicos, uma forma mais legalista e exterior de asceticismo entraram na igreja cristã devido a influências hele-nistas. O gnosticismo, juntamente com o montanismo e o maniqueísmo, tendia a distorcer o conceito cristão de autonegação, ensinando o desprezo pelo mundo material, a abstinência do casamento e um moralismo severo que negava todo perdão para determinados pecados.

Na Idade Média, o asceticismo assumiu outras formas mais. O Cristianismo foi visto como consistindo principalmente na observação de determinados dias santos, ritos, jejuns, peregrinações, etc., enquanto o cumprimento consciente dos deveres em casa e no trabalho era visto como mundano, imperfeito e sem honra. Os Reformadores Protestantes rejeitaram o asceticismo medieval, considerando-o uma perversão do evangelho. Lutero, em seu livro *Liberdade do Homem Cristão*, ataca o asceticismo medieval em seu ponto mais vulnerável, afirmando que o cristão é livre para gozar todos os dons e as bênçãos de Deus e que, privar-se de seu uso, não produz mérito para a salvação.

Os reformadores, contudo, não eliminaram formas verdadeiras de asceticismo que agradam a Deus, feitas dentro da liberdade do evangelho. Eles também pregavam obediência à lei moral de Deus, amor ao próximo, sobriedade, domínio próprio, suportar as aflições e mortificar a carne. Lutero expressou a visão protestante quanto ao asceticismo da seguinte forma:

Todos podem usar sua própria disciplina quanto à vigilância e ao jejum, pois cada um sabe o quanto precisa fazer para disciplinar o seu próprio corpo. Aqueles, porém, que pensam que se tornaram piedosos por meio das obras, não têm respeito pelo jejum, mas somente pelas obras, imaginando que sejam piedosos quando se esforçam nessa direção, às vezes quebrando a cabeça e estragando o corpo. - Lutero, *Obras*, Edição Erlangen, xxvii, 27, 190.

†11 Werner Elert, *The Christian Ethics*, Filadélfia, Fortress, 1957; HERE, ii, 63-1 11910; "Treatise on Good Works", Luther's Works, American Edition, vol. 44, Filadélfia, Fortress.

HOWARD W. TEPKER

ASILO. A provisão de asilo era uma forma prática e razoavelmente efetiva de punição do assassino e, ao mesmo tempo, de proteção do inocente. A lei vétero-testamentária considerava a pessoa culpada até que fosse provada a sua inocência. O assassinato podia ser vingado, imediatamente, pelo parente mais próximo da vítima. Assim sendo, oferecia-se asilo para proteger tanto aqueles que fossem, falsamente, acusados de assassinato, quanto aqueles que haviam matado, involuntariamente, uma pessoa. Seis cidades de refúgio foram especificadas. Se o acusador persistisse em seu caso, os anciãos da congregação julgariam o suspeito (Dt 20,4-6) e, caso fosse provado culpado, o entregariam ao postulante. Caso fosse inocente, seria detido na cidade de refúgio até que uma anistia geral fosse dada no evento da morte do sumo sacerdote.

O sistema de asilo é mencionado em Êxodo 21.12-14; Números 35.5-28; Deuteronômio 4.41-43; 19.2-10 e Josué 20.1-9. As primeiras referências delineiam o sistema em termos gerais. As três cidades da Transjordânia foram, primeiro, mencionadas em Deuteronômio 4.41-43. Só depois da conquista, foram as outras três cidades de Canaã designadas por nome (Js 20.7).

R. LAIRD HARRIS

ASPIRAÇÃO. Aspiração é o ato derivado por um desejo intenso, geralmente o anseio por uma posição mais alta ou pela posse de bens, considerada superior aos da situação presente da pessoa. É usada como sinônimo de ambição, desejo intenso ou vontade e pode envolver cobiça.

HERBERT K. JACOBSEN

ASSASSINATO DE VIÚVAS. Em algumas sociedades pagãs, as mulheres dos chefes eram assassinadas quando morria o marido, e enterradas com ele. A idéia era teológica, baseada na visão que tinham da vida após a morte, na qual o prestígio dependia de ter mulheres e servos que acompanhassem o falecido. Isso era essencial para os que adoravam seus ancestrais.

As viúvas aceitavam esse dever e resistiam às reformas propostas pelos missionários e colonizadores. O assassinato era feito em uma cerimônia. Na ilha Fiji, uma corda era usada para o estrangulamento, presas por duas pessoas que ocupassem posição mais alta do que a vítima. Na ética da Melanésia, a morte honrosa ou misericordiosa de mulheres era sempre por meio do estrangulamento. O costume desapareceu com a nova escatologia e ética do Cristianismo.

ALLAN TIPPETT

ASTROLOGIA. Este método de adivinhação por meio da observação dos planetas, estrelas ou fenômenos a eles relacionados, a fim de saber o futuro, era praticado no antigo Oriente Médio desde a antiguidade. Listas de estrelas e presságios se encontram datadas de 2370 a.C. (Sargão de Agade) e no período seguinte, da Antiga Babilônia, junto de textos elementares de astronomia. Referências às estrelas em orações e diversas profecias (observações de Vênus) atestam a uma origem ainda mais antiga.

No meio do segundo milênio antes de Cristo, no mais tardar, uma "série canônica" de cerca de 60 tabuletas (Enuma Anu Ellil — "Quando os deuses Anu e Ellil...") relatavam profecias baseadas na lua, no sol, nos planetas, estrelas fixas e dados meteorológicos (trovões, granizo, raios, chuva, terremotos) com predições concomitantes para todo o país. Essas previam fomes, epidemias, inundações, guerra ou, inversamente, prosperidade e paz para a família real, vitória, domínio universal, revolução ou morte. Sinais

eram extraídos do desaparecimento ou reaparecimento da lua, de sua relação com o sol, de eclipses ou, menos extensivamente, de formações de nuvens, de halos lunares ou de movimentos planetários. É notável que essas observações não fossem aplicadas a indivíduos.

Até o décimo quarto século a.C., esses textos eram conhecidos dos hititas, elamitas e ocidentais (*mari, catna*). Em Ugarit, havia aqueles que "conheciam o curso das estrelas" (*1 Aqht* 50, 194. 201). Supõe-se que "as estrelas em seu curso lutaram contra Sícera" (*Jz* 5.20) se refira não a uma figura poética, mas à reflexão do conhecimento hebraico acerca dessas práticas. A forte aversão hebraica à astrologia era baseada na proibição mosaica de seu uso, bem como de outros métodos de adivinhação e augúrios (*Lv* 19.26; *Dt* 18.10-14). Isso repousava sobre seu monoteísmo exclusivo, evitando as práticas politeístas de seus vizinhos que adoravam os planetas e as estrelas, e crença na revelação divina direta, que fazia desnecessárias as técnicas de adivinhação dos pagãos.

Na Assíria, até o oitavo século a.C, a astrologia ultrapassava até mesmo a adivinhação por meio do exame das entranhas de animais. Isafas advertiu contra "os que dissecam os céus e fitam os astros, os que em cada lua nova te predizem o que há de vir sobre ti" (*47.13*) como também o fez Jeremias (*10.12*) que disse aos da Judéia que não se alarmassem com os "portentos dos céus" como as outras nações.

Horóscopos individuais são os primeiros documentados na Babilônia de 410 a.C. e na Grécia em 4 a.C., e podem estar ligados à introdução do zodíaco no quinto século (outros datam sua presença no sétimo século a.C. ou até mais cedo). Esses documentos dão a data de nascimento (ou concepção) com observações astronômicas e uma predição do futuro da criança. Tais cálculos genetiológicos passaram para o Egito, Grécia e o ocidente, tornando muito conhecida a astrologia "dos Caldeus (neobabilôni os)" (*Dn* 2.27; 4.7).

No Novo Testamento, a astronomia foi usada pelos sábios do Oriente (magos) para datar o nascimento do "rei dos judeus" (*Mt* 2.1 em dial ate), assim como, também, sua volta na redenção final e no juízo (*Is* 13.11; *Ez* 32.7; *Dn* 7.10; *J12*.10; 3.15; *Mt* 24.29; *Mc* 13.5; *Lc* 21.23; *Ap* 6.13; 8.10-12; 9.1). A visão bíblica é a de que as estrelas nos lembram a generosi-

dade de Deus (*Êx* 32.13; *Dt* 1.10; *1Cr* 27.23; *Ne* 11.12) e o controle divino (*Jó* 9.7). Comparadas ao próprio Deus, as estrelas são insignificantes (*Dt* 4.19; *At* 7.42 em diante).

DONALD J. WISEMAN

ATEÍSMO. Ver também *Cepticismo, Teísmo*. Etimologicamente, o ateísmo denomina uma visão filosófica que nega a existência de Deus. No século dezenove, o termo *agnosticismo* foi cunhado para designar a visão que ao afirmar nem nega a existência de Deus. O deísmo admite um Deus que age sobre o mundo apenas pela regularidade da lei natural. O teísmo aceita milagres e revelação. Mas a questão toda não é tão simples.

Em primeiro lugar, como não existe possibilidade média entre a existência e não existência de Deus, o agnosticismo só foge do ateísmo quanto ao nome. Demócrito, La Place e Nietzsche eram, sem dúvida, ateus, mas Spinoza falava constantemente de Deus, *Deus sive Natura* (Deus, isto é, Natureza). Mas se Deus e a natureza forem tomados como idênticos, não será isso ateísmo, também?

Kant postulava Deus, liberdade e imortalidade como bases necessárias para a moralidade. Mas ele insistia também que Deus não era um conceito constitutivo (conceito de um ente existente) e sim regulador (uma regra para a direção de nossa conduta). Não é isso, também, ateísmo?

No século vinte, Paul Tillich e o Bispo Robinson denunciaram a deidade antropomórfica que "está aí fora", um policial cósmico e uma teologia de monoteísmo monárquico. Para esses autores, Deus não era uma entidade além das coisas ordinárias da experiência. Ele era ser-em-si-mesmo. Isso presumivelmente significa a qualidade comum da existência em tudo que existe. Mas isso também não seria tão ateuista quanto Spinoza?

O problema é que a palavra "Deus" não recebe um significado definido único. Não só o Deus de Spinoza é totalmente diferente do de Pascal, mas em termos de religiões positivas como o Alá do Islã, Shiva do Hinduísmo e os fetiches dos animistas nada têm em comum. Dizer que "Deus" é o nome daquilo que se adora ou serve ao dá ao termo qualquer conteúdo concreto. Nem a definição de Deus como "o que satisfaz as necessidades do homem"

seria boa, pois os homens não concordam sobre quais são as suas necessidades.

É, portanto, relativamente sem importância se uma pessoa crê ou não na existência de Deus. Existência é um pseudoconceito. A questão importante é "Quem é Deus?". A esta pergunta o Cristianismo oferece uma resposta trinitariana. E obviamente a Trindade e Shiva nada têm em comum.

Por esta razão, não se pode discutir a teoria ética do ateísmo, há variedades demais. O epicurismo, embora asseverasse, estranhamente, a existência de deuses, era virtualmente ateu. Contudo, duas teorias não poderiam ser mais opostas que a de Epicuro e de Kant. Semelhantemente, não havia concordância em nenhuma coisa entre Spinoza e Nietzsche.

O Humanismo do século vinte é um movimento mais unificado e uma medida de concordância na Ética pode ser encontrada entre os seus expoentes.

GORDON H. CLARK

**ATIVISMO.** Ver também *Quietismo*. O ativismo, como seu oposto, o quietismo, vem em estágios. Em sua forma extrema, o quietismo advoga o cessamento de toda vontade e desejo. A "absorção por Deus" é quase um nirvana budista com roupagem cristã. A forma extrema do ativismo seria uma vida toda de ação e volição sem qualquer conhecimento do que se está fazendo ou do que se deveria fazer. É óbvio que o Cristianismo não é nenhuma dessas coisas. A discordância quanto às proporções oscila entre os "intelectuais de torre de marfim" e os ativistas não intelectuais. Em geral, os evangélicos europeus são mais intelectuais, enquanto os norte-americanos, ainda que não se envolvam nas demonstrações barulhentas dos liberais, são fortemente ativistas.

GORDON H. CLARK

**ATLETISMO.** Ver também *Corpo, Esportes*. O apelo primitivo dos jogos foi fundamental para o desenvolvimento do atletismo, quer relacionado com o desafio que o homem faz às forças naturais, como o desafio à gravidade no salto e na corrida, quer relacionado com os desafios de força e habilidade em esportes de contato como futebol ou luta livre. Objetos, como a bola, são usados para determinar habilidades, e instrumentos, como o taco, a vara, ou meios

de transporte, como patins ou carro de corrida, usados para estender a capacidade humana.

A maioria das atividades atléticas é justificada pela promoção da saúde e pelo desenvolvimento do caráter, mas as possibilidades de se ferir alguém e de promover características negativas de personalidade por causa da intensa competição têm de ser consideradas. Na verdade, onde o dinheiro se torna um fator significativo - como no futebol, na corrida ou no boxe - são estimuladas as características animais do homem, com fins lucrativos. Além do mais, o interesse nacional em competições esportivas espetaculares tem estimulado apostas e jogos de azar. O cristão não pode ser insensível às implicações éticas nesses divertimentos.

GERALD L. BORCHERT

**ATO, AÇÃO, ATOR.** O termo "ato" poderá significar o feito conseqüente ou a execução (a ação) da intenção de agir; ou ainda, conforme é, às vezes, empregado por psicólogos e filósofos contemporâneos, um evento fisiológico não-humano (por exemplo, levantar um braço). Em ambos os casos, os eventos não têm significado moral a não ser que estejam associados ao intento humano (erguer o braço para indicar uma virada). Um ato é intencionalmente desempenhado por um ator - aquele que faz o ato. O problema ético da ação é, o que constitui o valor moral de uma ação?

Nas teorias éticas teleológicas, o valor moral de uma ação depende de seu efeito (dos seus atos). Uma grande fraqueza desse conceito está na falta de conhecimento de uma relação intrínseca entre um bom ato (por exemplo, segurança econômica para o pobre) e a ação que o atinge (por exemplo, "roubar dos ricos"). Para os etólogos, o valor de uma ação depende da intenção da ação e não do bem atingido. Uma grande fraqueza dessa suposição é que a intenção de agir não porta evidência confiável de seu valor em qualquer dada situação. Etólogos evangélicos consideram tanto as boas intenções quanto os efeitos valiosos como aspectos essenciais da correção de uma ação. Uma ação estará certa apenas se sua intenção estiver em conformidade com o propósito de Deus na Criação e suas conseqüências serão valiosas apenas se elas estabelecerem os fins propostos por Deus. As intenções, os atos e os alvos humanos atingidos na história

estão sujeitos ao juízo do Criador. Mas a ética cristã é caracterizada como uma ética de ser (ator), não de fazer ou de conseqüências. *O que devo ser?* é logicamente anterior a *o que devo fazer?* ou a *o que devo alcançar por meio de meu ato?* Atores ou agentes são causas ativas criadas por Deus à sua imagem intelectual e moral. A superioridade do homem sobre as outras criaturas existe em virtude de sua capacidade de conhecer (mente) e amar (vontade) ao seu Criador. Sem o conhecimento das normas dadas por Deus não pode haver ação moral responsável nem retidão. A consciência é uma fonte universal e falível do conhecimento da lei de Deus e, conseqüentemente, da responsabilidade do homem de obedecê-la. O conteúdo específico, infalível, bíblico do dever (especialmente nas regras dos Dez Mandamentos e do Sermão do Monte), juntamente com os alvos bíblicamente revelados da ação humana, é fonte essencial de conhecimento para direcionamento moral não disponível apenas para a consciência.

Sem o exercício da vontade ou sem uma resposta causal ao propósito de Deus na criação é impossível a ação moral. Entretanto, o livre arbítrio, a capacidade de escolher igualmente entre dois cursos incompatíveis de ação, não é mais essencial para a agência moral finita do que o é para a agência moral de Deus, que, por sua natureza, tem de escolher apenas o que é bom. Os atores humanos são responsáveis por suas ações. "Desde toda a eternidade e pelo mui sábio e santo conselho de sua própria vontade, Deus ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado nem é violentada a vontade da criatura nem é tirada a liberdade ou a contingência das causas secundárias, antes estabelecidas" (Confissão de Fé de Westminster, cap. III, 1).

Os evangélicos reconhecem que toda a raça humana está envolvida na queda de Adão. Para os calvinistas, isso significa a perda total da capacidade de se realizar atos que cumpram o requisito da lei moral de Deus, antes da regeneração sobrenatural. Outros evangélicos consideram a natureza humana como parcialmente maculada com o pecado hereditário e atestam que os cristãos têm alguma capacidade de realizar bons atos. Todos os evangélicos assumem que essa regeneração sobrenatural seja essencial para a justiça. Ações moralmente boas sub-

seqüentes à regeneração são realizadas dentro da força que Deus e o Espírito Santo dão dia a dia e não são jamais perfeitas nesta vida.

Na ética pessoal, a ênfase recai sobre os efeitos da ação sobre o próprio agente; enquanto na ética social, a ênfase incide nos efeitos da ação sobre os outros. Ações sociais evangélicas são baseadas na premissa de que a redenção precede a reorganização social a fim de se atingir a justiça na sociedade.

Ela Carl. F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1946; A. Melden e Paul Kegan, *Free Action*, Londres: Roulledge, 1961; Paul Ramsay, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Nova York: Scribner, 1967.

ROY W. BUTLER

**ATOS DE DEUS.** Uma expressão usada para se referir a acontecimentos ou experiências que pareçam desafiar os princípios comuns de causa e efeito (por exemplo, tornados, inundações). Nesse sentido, a frase oferece testemunho pelo menos indireto do cuidado providencial de Deus até mesmo numa cultura secular determinada a remover todo vestígio de crença no Criador da vida e do pensamento. Em seu contexto usual, essas palavras ecoam uma consciência da dimensão de alguma espécie de revelação geral (Rm 1.20). Na esfera da revelação específica, a expressão é, às vezes, modificada pelo adjetivo "poderoso". Nesses casos, as palavras se referem a uma tradução de diversos termos bíblicos usados pelos autores sagrados para se referir aos feitos de Deus que ele realizou para a redenção do homem (por exemplo, o Êxodo, a Volta, a Encarnação, etc.; conferir com 1 Pedro 2.9).

MARTIN SCHARLEMANN

**AUTENTICIDADE.** Basicamente o termo significa possuir autoridade que não está aberta ao desafio ou ter autoridade inerente e, conseqüentemente, direito ao respeito. No pensamento mais recente, a palavra adquiriu um significado que vai além do léxico e esse uso está intimamente relacionado com o modo de pensar existencial. Soren Kierkegaard, embora não utilizasse o termo, antecipou seu uso moderno em sua definição da verdadeira individualidade em seu livro *Purity of Heart* (Nova York, Harper & Row, Sec. 1 3), onde ele enfatiza a importância do indivíduo de se dispor a agir com responsabilidade,

à parte do apoio da multidão, e louva o modo de vida em que a pessoa está consciente de si mesma como indivíduo e em que ouve a voz eterna da consciência.

No século vinte, Martin Heidegger enfatizou a busca de autenticidade dentro da própria pessoa. Usou os termos *eigentlich e eigentlichkeit* com ênfase especial sobre o elemento de *eigen* (o próprio ser). A autenticidade é definida por Heidegger em termos de o indivíduo assumir responsabilidade pela direção de sua própria vida em vez de permitir que seja determinada por fatores externos. A constituição ontológica do homem é expressa pelo termo *dasein* (traduzido como "estar ali"), que deixa implícito o seu *estar ali*, sua finitude e, especialmente, sua vulnerabilidade em relação à morte. O *dasein* do indivíduo é ameaçado por sua "descartabilidade", que responde em termos de ansiedade e que encontra uma forma de viver relativamente estável à medida que se torna "livre para sua própria morte" (*Sein und Zeit*, Sec. 64; ver também Sec. 129, 184, 263, 268, 298).

John Macquarrie interpreta a visão de autenticidade de Heidegger em termos da realização de uma forma de caráter unitária e estável na qual a antinomia da existência está equilibrada a fim de que haja uma atualização ordenada das potencialidades individuais (*Principles of Christian Theology*, Nova York, Scribner, pp. 64,67). A autenticidade parece ter, nesse contexto, a conotação de integridade e de autoconfiabilidade individual.

HAROLD B. KUHN

**AUTOCONTROLE.** Ver também *Temperança*. Embora a palavra não apareça nas traduções mais antigas da Bíblia, muitos cristãos adotaram o termo "autocontrole" em lugar de temperança nos três trechos em que encontramos o vocábulo *egkrateia* (At 4.25; Gl 5.23; 2Pe 1.6). O verbo, usado no sentido de exercitar o autocontrole, aparece duas vezes (1Co 7.9; 9.25). Somente uma vez é empregado o adjetivo (Tt 1.8). Apesar da ausência da palavra no AT, o fenômeno está ali. José, com dificuldade, conteve suas emoções quando conversava com seus irmãos despercebidos de sua identidade (Gn 43.31). Davi, apesar da pressão da parte de seus homens para matar Saul na caverna, se refreou de tomar a vingança em suas mãos (1Sm 24).

A falta de autocontrole na pessoa regenerada produz um sentimento de fracasso e de vergonha; no não-regenerado, ela produz avanços cada vez mais ousados na prática do pecado, muitas vezes, acompanhados de impudícia e total falta de vergonha que exibem o fracasso moral como se fosse uma virtude.

Uma aparente contradição se apresenta na lista do fruto do Espírito, em relação ao autocontrole (Gl 5.23). Se o Espírito é quem o produz na vida do crente, como poderia ser chamado, corretamente, de autocontrole? Poder-se-ia dizer que o significado correto é o controle do ser em lugar de ser controlado pelo ser. Além disso, a operação do Espírito não deveria ser considerada como uma força tão unilateral que excluísse o elemento da responsabilidade humana para se atingir o resultado desejado (cf. Fp 4.13).

As áreas em que o autocontrole opera são muitas: nos apetites, na ambição, no temperamento ou gênio, na linguagem, etc. Aquilo que poderia ser, em si mesmo, algo repressível, psicologicamente nocivo, fica livre disso quando o autocontrole está jungido ao serviço cristão. Paulo nota que o atleta em treinamento não considera doloroso o ter de limitar a si mesmo, porque somente assim ele poderá ter esperança de ganhar a corrida (1Co 9.24-27). Se nosso alvo for suficientemente digno, o sacrifício não será um fardo, mas será bem-vindo. O autocontrole é altamente pessoal, mas seus efeitos poderão servir como inspiração e exemplo para muitas vidas.

EVERETT E HARRIS.

**AUTODEFESA.** O ensino de Jesus, conforme documentado em Mateus 5.35-43 (ver Lc 6.30) é definitivo. A retaliação proporcional era permitida pela *lex talionis* (Êx 21.23-25; Lv 24.19-21; Dt 19.21). Era cumprido, porém, mediante uma sentença judicial e o indivíduo não tinha o direito de tomar a lei nas próprias mãos. De qualquer modo, a intenção da lei era restritiva e não permissiva e a vingança era expressamente proibida (Lv 19.18; Pv 20.22; 24.17).

Jesus repudiou, em termos nada ambíguos, qualquer direito à defesa própria nos casos menores. A menção de dar a outra face em Mateus 5.39 pode fazer referência ao tapa dado por um agressor com a parte de trás da mão que era um acréscimo de insulto à injúria e, de acordo com a

Mishná, exigia pesada multa (1 Kamma 8:6). O método cristão seria o de enfrentar a violência com o amor (Rm 12.17; 1Co 13.4-7; 1Ts 5.15). Isso, contudo, não deveria eximir o cristão da responsabilidade de defender aqueles que foram colocados sob sua guarda (cf. Gn 14.14). Mesmo sob pressão extrema, o cristão deveria se recusar a fazer valer as exigências do auto-interesse. (Dados atualizados por W.M.G)

O exemplo pessoal de Jesus confirma e interpreta seu ensino (Jo 18.10, 22, 23; 1Pe 2.23). Teria ele encontrado o princípio da não resistência no caráter do Servo Sofredor (cf. Is 51; 53.7)? Reconhecer Jesus como Senhor implica conformidade com seus padrões.

Nenhum desafio a essa ética mais alta poderá acrescentar referências a supostas pressuposições escatológicas errôneas ou tentativas exageradas de se distinguir entre a autoproteção, autodefesa e amor ao próximo. Certamente, Jesus sugeriu uma atitude, mais do que delineou de uma série de regras, ele apresentou uma atitude que deveria se refletir no comportamento real e descreveu tais circunstâncias, conforme escrito em Mateus 5.39-42.

Isso levanta o problema ético de reconciliar o ensino do Senhor com as reivindicações do Estado, particularmente em casos de atentados criminosos e em tempos de guerra (cf. *Pacifismo, Paz e Guerra*). Alguns poderão perguntar se a não-resistência não seria uma ameaça à estabilidade da ordem social e se, na verdade, não estimularia a prática do mal. É claro que Jesus não estava propondo uma legislação pacifista universal, mas uma atitude pacífica. Simplesmente, disse a seus discípulos como eles deveriam se portar numa situação unilateral. (Dados atualizados por W.M.G)

A. SKEVINGTON WOOD

### **AUTODISCIPLINA.** Ver *Autocontrole*.

**AUTO-EXAME.** Muitos fatores distintivos da situação humana surgem da capacidade do homem de ser consciente de si mesmo. Desse fato singular, surgem as perguntas perenes básicas para a vida religiosa: Quem eu sou? Por que estou vivo? De onde vim?

Jesus desafiou seus ouvintes ao exame de si mesmos quando os lembrou de que onde estivesse seu "tesouro", ali "também estaria seu coração" (Mt 6.21).

O conhecimento próprio é importante para o progresso espiritual do crente. Quanto à participação na ceia do Senhor, Paulo aconselhou aos coríntios: "Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e, assim, coma do pão, e beba do cálice" (1Co 11.28). Além disso, todos deveriam examinar e provar a si mesmos para verificar se estavam "firmes na fé" (2 Co 13.5).

Para o cristão, um exame de si mesmo analisa a relação de dependência de Deus em contraposição a apoios e tratamentos meramente psicológicos.

STEWART D. GOVING

**AUTONEGAÇÃO.** No simbolismo do sacrifício religioso, a oferta de uma oferenda ou de uma vítima sacrificial representa a oferta interior do adorador a Deus. Disse Jesus: "Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me" (Mt 16.24). Essa situação se segue ao seu anúncio de que em breve morreria como sacrifício pelo mundo (Mt 16.21). Seus discípulos também deveriam seguir um caminho de autonegação.

Paulo escreve à congregação de Filipos sobre a "mente de Cristo", o qual "...subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz" (Fp 2.6-8). O próprio Paulo escreveu que havia sido "crucificado com Cristo; logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim" (G12.19, 20). Ele exorta aos irmãos em Cristo a seguir este exemplo: "Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus ..." (Rm 12.1-2).

Para compartilhar mais intimamente da cruz de Cristo, seus seguidores, através dos séculos, têm, muitas vezes, se privado de muitos prazeres e confortos. Entre os católicos romanos, o desejo de se oferecer a Deus numa vida de oração e sacrifício levou ao estabelecimento das comunidades religiosas. O desejo de santidade extraordinária levou, em alguns casos, à autone-

gação ou mortificação, que chegava a se configurar abuso do corpo. A aprovação prévia de um confessor sábio para tais penitências foi projetada para corrigir esse comportamento.

Entre os protestantes, a busca de santidade também tem conduzido a excessos. Contudo, o chamado de Cristo para tomar a cruz é que nos apresenta ao alto preço do discipulado. Bonhoeffer nos lembra: "Quando Cristo chama um homem, ele o convida a vir e morrer" (*The Cost of Discipleship*, Nova York, Macmillan). Mas permanece havendo a alegria de compartilhar a vitória do Senhor. Deve-se ter "por motivo de alegria" todas as coisas na vida cristã, à medida que se caminha em direção à perfeição em Cristo (Tg 1.2-4).

**AUTONOMIA.** Ver também *Heteronomia*. Autonomia é uma palavra empregada, geralmente, em um sentido político, significando o direito de governo próprio e de autodeterminação. Na ética, a autonomia significa ater-se apenas à moralidade auto-regulada e à completa independência de compulsões ou restrições externas. Torna o indivíduo moralmente soberano, livre para seguir aquilo que ele entende ou intui como certo e para rejeitar toda e qualquer autoridade fora de si mesmo.

Kant (q.v.) introduziu a idéia à discussão ética moderna. Por autonomia, ele quis dizer a faculdade da vontade de ser seu próprio legislador. O critério principal de Kant foi a universalidade da ética. Para ele, o único texto para uma máxima moral consistia na resposta à pergunta: Posso, coerentemente, querer que esse ato seja feito por todos os seres racionais? Aos preceitos que, de modo coerente, pudessem ser aplicados universalmente, Kant chamou de imperativos.

Assim, a ética seria autônoma. Estaria arraigada completamente à boa vontade do homem que cumpre seu dever para com seus próprios valores e que se abstém de agir sobre qualquer premissa que não possa ser coerentemente universalizada. O ser racional dá as ordens da moralidade a si mesmo e não obedece a ninguém a não ser a si mesmo. O próprio agente moral é autônomo e não aceita os critérios morais de qualquer autoridade divina ou de outra autoridade externa. O homem é lei para si mesmo e tem o poder de se ater às regras que ele mesmo promulga.

Por um lado, a construção de Kant pode ser vista como uma declaração racional de sua Lei Áurea (q.v.). Mas declarada como está, a teoria apresenta sérias dificuldades. Kant despreza completamente o fato de que, com engenhosidade suficiente, quase todo preceito pode ser universalizado e devido a um mundo caído que Kant procura ignorar, pode e será quebrado. Além disso, o princípio kantiano é vazio e furado. Não oferece direção positiva à vida moral. Não pode informar ao ser quais sejam as finalidades morais que deva seguir. Por esta razão, ele depende de sistemas éticos existentes. Tende a sancionar os deveres aprovados pela tradição moral da época.

A autonomia, em termos éticos, alcança sua expressão completa no pensamento existencialista (ver *Ética Existencialista*). O pensamento existencialista, de acordo com Sartre, se encontra apenas na liberdade absoluta de escolha. Ele torna absoluta a moral individualista. O resultado é que ficamos tragicamente presos à situação humana finita. Cada um de nós é compelido a escolher a finalidade, as regras e as virtudes às quais desejamos nos ater. A pessoa se autentica por um ato puro de vontade. A autonomia, em termos éticos, conduz diretamente à uma ética arbitrária.

CLARK H. PINNOCK

**AUTO-REALIZAÇÃO.** Ver também *Ética idealista*. A visão cristã é orientada pela antropologia bíblica, em contraste com a visão não cristã, orientada pela antropologia humanista. A visão não cristã diz que o homem abriga dentro de si toda a capacidade necessária para conduzir seu ser essencial ao pleno desenvolvimento. A visão cristã é a de que o homem deverá operar a morte da velha natureza e "nascer de novo" com um novo ser segundo Cristo (cf. Jo 3.3).

A visão não cristã é otimista quanto à bondade inerente do ser; a visão cristã é realista com esperança - realista quanto ao pecado inerente ao ser humano, com esperança na sua redenção em Cristo. A busca de auto-realização com base na visão não cristã é como buscar a justificação mediante a santificação. A visão cristã busca a santificação por meio da justificação.

CHARLES R. WILSON

AUTORIDADE. Na ética, como em tudo mais, a suprema autoridade é de Deus, o Criador e rei de céus e terra, que estabeleceu o universo de conformidade com sua vontade, para funcionar de acordo com sua lei. Toda autoridade constituída está subordinada a essa regra primária e possui sua garantia pela delegação do poder de Deus (Jo 19.11; Rm 13.1).

A obediência a Deus prestada por um agente racional não deve ser vista como renúncia da agência livre. A verdadeira liberdade e conformidade com a lei, longe de serem mutuamente exclusivas, são, na verdade, complementares.

Somente quando o homem anda no caminho delineado pelos mandamentos de Deus é que ele consegue a verdadeira realização de sua personalidade. A lei não é uma imposição despótica que confina o homem e que restringe sua oportunidade de gozar a vida. Pelo contrário, é a revelação graciosa de Deus da estrutura do universo espiritual que ensina o homem a se mover ao longo das linhas de força do cosmos em vez de obrigá-lo a viver a cruz do propósito de seu verdadeiro destino (cf. SI 119.1, 99, 130, 165; Jo 10.31, 36; Tg 1.25; etc).

O homem tem um senso nato da majestade da lei (Rm 2.14,15), mas, por causa do pecado, sofre de um duplo aleijão:

1. O homem não discerne adequadamente o que é a lei de Deus e está sujeito a sérias aberrações no que se refere a esse assunto, embora haja um consenso geral saudável de humanidade que condena inales como matar, roubar, mentir, covardia, etc. O homem em pecado tem uma necessidade imperativa de receber de Deus uma revelação autoritária que sirva de norma permanente.
2. O homem caído é incapaz não apenas de render obediência perfeita à lei de Deus, como, também, de viver conforme a luz que ele mesmo possui. Não existe quem faça o bem como sabe que deveria fazer, sendo necessária a graça redentora de Deus para livrar o homem de tal situação (cf. Rm 7.7-25, que provavelmente descreve essa condição do cristão e, *a fortiori*, em termos de alguém que não foi renovado pela graça).

Todo teísta, reconhecendo a autoridade da revelação divina, naturalmente procurará salvaguardar seus direitos em sua visão do mundo

e da vida. Mas os teístas diferem entre si quanto ao escopo dessa revelação e quanto ao modo como ela é comunicada. O cristão evangélico confessa que a Bíblia é a "única infalível regra de fé e prática". Dessa forma, ele procura evitar os perigos dos pontos de vista que, por um lado, elogiam a tradição eclesíastica como igual às Escrituras, e por outro, localizam a voz de Deus em algum elemento da natureza humana, seja este a consciência (moralismo), emoções (romantismo), ou mente (racionalismo). O erro comum de todas essas posições, afirma o evangélico, é que elas elevam alguma palavra humana em paridade com a Palavra de Deus, que deve reter em todos os tempos sua primazia máxima. Quer a Palavra de Deus seja diluída por acréscimos (tradicionalismo), ou diminuído por ser sujeito a seleção em termos de alguma outra norma (liberalismo), o resultado é o mesmo: a voz do homem assume igualdade, ou, até mesmo, precedência em relação à voz de Deus. Somente quando o senhorio de Deus (em Cristo) for reconhecido, pode o homem encontrar a autoridade adequada para a vida e para a morte.

P.T. Forsyth, *The Principles of Authority*, Londres, 1913, reimpresso Naperville, IL, Allenson, 1952; Norval Gedenhuys, *Supreme Authority*, Londres, 1953; Bernard Ramm, *The Pattern of Religious Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957.

ROGER R. NICOLE

AVAREZA. Ver *Ganância; Cobiça*. A palavra se refere ao desejo desordenado e totalmente absorvente de possuir bens materiais. A avareza é um desejo dominante em relação ao dinheiro; e a cobiça, o mesmo desejo dominante em relação às posses de outrem. O décimo mandamento (Ex 20.17 e Dt 5.21) lida, de modo expressivo, com este pecado, enquanto que outros mandamentos tratam de vícios a ele relacionados. Jesus admoestou quanto ao poder das riquezas (Lc 12.15; Mt 6.19-24; 19.16-22; etc.). Na lista de vícios oferecida por Paulo (Rm 1.29ss., 1 Co 5.11; 6.9; 2 Co 12.20; G1 5.19; Ef 4.31; 5.3; Cl 3.5ss.), o destaque da avareza vem logo depois dos pecados sexuais. Isso se confirma nos ensinamentos e na experiência dos cristãos desde a igreja primitiva. A lista dos "sete pecados mortais" formulada por Gregório, o Grande, incluía a avareza.

Em sua essência, a avareza é o mesmo pecado da idolatria (Cl 3.5). O desejo de possuir as coisas de maneira fácil consome as pessoas, moldando a vida humana de reverso ao que Deus quer fazer. Além de atrapalhar a vida social (Pv 28.25) e de conduzir a outros pecados, a avareza é errada porque dá valor máximo a um bem temporal e porque leva à apostasia (SI 10.3). No final, será sempre necessário escolher entre Deus e Mamom, como ensinou Jesus (Mt 6.24). Na Idade Média os homens eram ensinados a vencer a avareza por meio da prática da virtude

oposta, a de generosidade ou liberalidade. Embora não deixe de ter seu valor (Ef 4.28), essa solução poderá gerar uma atitude legalista. No lugar da avareza deveríamos desejar somente os valores de Deus e deixar que outros valores encontrem seu lugar com referência nele. Nas palavras de Agostinho: "Não permito que esses ocupem minha alma, mas que Deus ocupe todo meu ser" (*Confissões* x.51).

DONALD W. DAYTON

**AXIOLOGIA.** Ver *Valores*.



**BARREIRA DE COR.** Ver *Apartheid; Relações raciais; Segregação*.

**BARTH, KARL.** Ver também *Ética Dialética*. O nome de Barth (1886-1968) está tão integralmente ligado a questões teológicas que sua importante contribuição ética pode ser facilmente esquecida. Num sentido verdadeiro, contudo, Barth foi impelido a repensar a sua teologia por causa da falha ética do protestantismo liberal. Criado em um evangelho social otimista com associações socialistas, Barth foi abalado severamente pela Primeira Guerra Mundial e pela fraqueza que seus professores alemães demonstraram ao apoiar a política guerreira do Kai ser. Altamente cômico, também, da inadequação *querigmática*, Barth concluiu que o fracasso ético fosse devido ao fracasso da teologia. Afim de descobrir o que deveria ser feito, ele primeiro teria de perguntar *em que* deveria crer. Contudo, se a questão teológica se tornava agora a primeira e a mais urgente, a questão ética ainda seria recolocada e respondida novamente dentro dela e com ela.

Uma vez entendido isso, o princípio básico da ética de Barth fica imediatamente visível. A ética é uma ética teológica. Uma teologia liberal produzirá uma ética correspondente, quer consciente quer inconscientemente. Semelhan-

temente, uma teologia que funcione dentro de dois critérios, natural e sobrenatural, ou filosófico e teológico, produzirá uma ética do mesmo tipo. A tarefa do etólogo evangélico é, portanto, derivar sua ética de uma teologia bíblica e evangélica. Para isso ele não terá de ser, necessariamente, um dogmático nem incorporar sua ética na dogmática, mas poderá construir seu trabalho sobre a obra de outros. O próprio Barth, porém, tomou o caminho de combinar a dogmática à ética, no qual este último cresceria naturalmente do primeiro.

Isso explica a estrutura da *Dogmática da Igreja* e o lugar da ética em seu contexto. No estilo das epístolas do Novo Testamento, cada volume contém um capítulo ético. A *Prolegomena* (I, 1 e 2) inclui um capítulo sobre o mandamento divino juntamente com a eleição divina. O volume sobre a criação (III 1-4) tem um capítulo concludente (III,4) sobre a ética da criação. Se completos, os volumes sobre reconciliação (IV) e redenção (V) teriam terminado com capítulos semelhantes sobre a ética desses temas. Barth não viveu para completar o projeto. Sendo assim, não é possível se ter uma visão completa de sua ética. Mas o que há é suficiente para nos dar um quadro geral de seus princípios e de suas conclusões.

Na prolegômena ética (§ 18: "A Vida dos Filhos de Deus"), Barth coloca diversos pontos preliminares. Ele demonstra que a questão da conduta (ou seja, da obediência) surge em razão do fato da revelação. A essência da vida cristã é o amor. O amor autêntico, porém, é uma resposta ao amor de Deus. O amor é uma ordem, contudo, Barth enfatiza que essa ordem (*farás ... não farás*) é também um futuro, uma promessa. O amor de Deus é primordial, mas o amor ao próximo também deve ser vivido cristologicamente à luz da própria humanidade de Cristo. As obras feitas em amor são feitas para Cristo representado no próximo.

Quando Barth enfrenta com maior rigor os fundamentos da ética na doutrina de Deus (11,2), seu tema principal é o da aliança, cuja essência é Jesus Cristo. A aliança tem dois lados. Consiste numa promessa: "Serei vosso Deus" e no mandamento correspondente: "Vós sereis meu povo". O mandamento é o tema do capítulo VIII e Barth o desenvolve em algumas seções: primeiro, em relação ao problema da ética; depois, como a reivindicação, a declaração e o juízo de Deus.

Na primeira seção, Barth explica e estabelece mais completamente a inter-relação da teologia com a ética, ou seja, promessa e mandamento, lei e evangelho. O que Deus requer do homem só pode ser conhecido quando Deus é conhecido. O conhecimento de Deus leva consigo o conhecimento do propósito divino e do destino humano. Mas a graça que concede este destino (evangelho) é também a graça que a comanda (lei). O homem tem de cumpri-la tanto no sentido de se ter boa vontade quanto no sentido de se ter obrigação. A própria graça coloca o homem debaixo do mandamento. A lei assim é implícita no evangelho e por ele estabelecida. O elo entre promessa e mandamento, enfim, é cristológico, pois Jesus Cristo, elegendo a Deus e ao homem eleito, é também o Deus santo e homem glorificado. Assim, Jesus Cristo é a base final e norma para a ética. O decreto de Deus repousa sobre o dom da graça em Jesus Cristo, assim como seu conteúdo está em conformidade com ele e o seu cumprimento é possibilitado por ele. Semelhantemente, a soberania, a qualidade de definição e a bondade do mandamento de Deus como decisivas quanto ao que devemos fazer também estão arraiga-

das em Jesus Cristo. Finalmente, o mandamento, como juízo que condena e justifica, excluindo, assim, toda a ética legalista da autojustiça e orientando a ética para um cumprimento escatológico, repousa sobre o juízo que Jesus sofreu vicariamente por nós.

Uma vez estabelecido esse fundamento, Barth coloca aspectos e questões específicos sob três cabeçalhos do mandamento de Deus, como Criador, como Reconciliador, como Redentor. Assim, em III, 4, ele lida com questões que surgem da criação. Dois assuntos adicionais são aí entretecidos. O primeiro relaciona a ética da criação aos Dez Mandamentos. O segundo é um agrupamento de questões conforme a estrutura do relacionamento quádruplo que Barth comentou acerca da vida humana, ou seja, relacionamento com Deus, com os outros homens, consigo mesmo e com os limites naturais da vida. Esses relacionamentos envolvem questões como as obrigações para com Deus, com o casamento, problemas de força (guerra, pena de morte, aborto, suicídio), o uso de tempo e talentos, e vocação.

O tratamento varia, mas encontramos muitos fatores em comum. Barth evita o casuísmo e pede particularidade. Isso não significa ética situacional, pois os atos corretos têm fundamento teológico duradouro; a norma bíblica precisa ser consultada e os critérios de ações corretas podem ser discernidos e declarados. Na maioria dos casos, Barth, anteriormente radical, tende a atingir conclusões surpreendentemente conservadoras, embora não por meio da mera repetição de argumentos conhecidos.

No desenvolvimento de sua metodologia, Barth não teve sucesso uniforme. Talvez seu maior sucesso tenha sido na área de sexo e casamento. Aqui, a própria Bíblia apresenta um fundamento teológico claro e o material bíblico pode ser exposto com força correspondente. Em outras áreas, a relação ético-teológica ainda é forte e perspicaz, mas de vez em quando certa artificialidade parece ameaçá-la, como se uma fonte teológica individual tivesse de ser encontrada a todo custo. Talvez o argumento (em outro ensaio) de que a publicação aberta do evangelho exija diplomacia aberta seja o pior exemplo disso.

Em um sentido, a ética de Barth fica de pé ou cai com sua teologia. Daí as perguntas podem ser levantadas ao nível mais radical: a base

aliancista em Deus; a referência cristológica exclusiva; a inter-relação de lei e evangelho; o problema da ética pagã; a aplicação de percepções ou princípios teológicos. Os julgamentos detalhados de questões específicas, naturalmente, darão lugar a perguntas e críticas próprias, embora seja óbvio que se possa esperar aqui uma mistura particular de concordância e não concordância independentes das premissas.

Talvez o maior serviço de Barth seja o de confrontar a ética cristã com a realidade final que, além de concordar e discordar sobre questões específicas, tem certas opções éticas fundamentais que precisam ser entendidas e apreendidas, se é que uma ética pura, uma vida e um testemunho cristãos poderosos devam ser atingidos. Barth também oferece uma demonstração convincente do caminho no qual uma compreensão teológica específica pode e tem importantes implicações éticas e no qual estas oferecerão uma ética de imperativo autêntico. Uma crítica do método de trabalho do próprio Barth não deve ser desculpa para fugir da tarefa de enfrentar problemas práticos estabelecendo primeiramente as premissas teológicas de ação.

GEOFFREY W. BROMILEY

Uma leitura da obra de Barth o mostrará como um teólogo que desejou manter distância dos usos tradicionais da Escritura na ética, como o *biblicismo* (textos prova usados sem os critérios necessários) e, ao mesmo tempo, que emitiu opiniões que beiraram esse uso da Bíblia. As incongruências nesse sentido se devem à sua idéia de que "o mandamento de Deus não nos encontra na forma de leis, princípios e preceitos fundamentais, ou verdades morais universais, mas na forma de simples mandamentos, proibições e diretivas historicamente singulares e temporariamente" (*Church Dogmatics*, 2/2: 662, 669). A questão é que ele crê na obediência à pessoa do Deus vivo, mas não na unidade da Escritura como expressão dos seus mandamentos. (Dados atualizados por W.M.G)

**BEBIDA EM EXCESSO.** Ver *Alcoolismo; Temperança*.

**BELEZA.** Ver também *Estética; Arte*. Como conceito, a beleza está junto com a verdade, o amor, a realidade, a vida e a justiça. Como esses, ela possui um amplo e todo abran-

gente escopo e importância, e é difícil dar uma definição restrita. Esses universais, contudo, sempre se manifestam no particular, no individual e no pessoal.

Além do mais, tais conceitos são intimamente ligados e, assim, não se pode falar sobre um sem tocar no outro. A beleza estará sempre onde houver verdade, amor, vida e realidade, enquanto que pecado, mentira, ódio e morte (no sentido mais profundo), sendo realidades negativas, são feias e conduzem à feiura. Neste sentido, um casamento, o relacionamento de um grupo de pessoas, uma ação, um modo de pensar, podem ser chamados de belos à medida que demonstram amor, unidade, liberdade, etc. Em certo respeito, pode-se chamar isso de beleza interior (cf. 1Pe 3,3), mas isso se exprimirá em beleza exterior, visível, perceptível. Nesta altura, pode-se também começar a falar sobre arte e beleza criados pelo homem.

A beleza sempre se relaciona com significado e sentido. Nisso ela demonstra semelhança com a beleza da natureza. A distinguibilidade da qual se aplica também a artefatos feitos pelo homem e pela própria humanidade.

A beleza na natureza é relacionada a significados. Por exemplo, a árvore é bela como árvore. As árvores são belas em si mesmas, sendo criadas por Deus. Têm um lugar significativo na estrutura total da natureza, juntamente com as montanhas, os rios, o sol e a lua e sua luz, condições climáticas, outras plantas e animais, toda a estrutura ecológica sem exclusão do homem. Eles possuem função definida nesta totalidade, contudo não devemos definir seu significado de modo funcional, pois seu significado é mais que a soma de suas funções. A realidade concreta e significativa da árvore em si mesma, sem referência a qualquer outra coisa fora da árvore a não ser Deus ainda que sempre aberta a toda espécie de relacionamentos com outras criaturas, constitui sua beleza.

A beleza na natureza como criação de Deus mostra o "estilo" de Deus, variedade sem fim e grande unidade. A unidade é resultado da simplicidade inerente da natureza; por exemplo, todos os animais têm algumas qualidades peculiares em comum, como movimento, percepção (com um número limitado de sentidos), alimentação, geração, alguns até mesmo têm algo em comum com as plantas. Contudo, dentro desses modelos simples de estrutura bási-

ca, há uma variedade quase infinita de espécies, cada qual possuindo lugar definido na totalidade da estrutura ecológica, realizada dentro da criação. Mas a variedade não termina aqui; até mesmo dentro de uma espécie, cada exemplar específico e individual é diferente dos demais, de modo não completamente aleatório, mas em relação com seu lugar e ambiente, com sua própria história, sua relação com outros representantes da mesma ou de outras espécies.

Dessa forma, a beleza da natureza torna-se manifesta em sua totalidade significativa, na qual nada é autônomo ou fica sozinho e, ainda assim, tudo tem uma peculiaridade e um significado que transcende o aspecto funcional. É uma beleza superabundante e, como tal, está também aberta para o homem; nisso o amor criativo de Deus é claramente discernível (cf. Rm 1.20), pois o homem foi colocado dentro dessa abundância para utilizá-la e guardá-la (cf. Gn 2.15). O homem descobre nela duas possibilidades: dar-lhe nomes e determinar seus usos. Ele tem de fazer isso em amor e reverência para com os propósitos de Deus e o significado das coisas. A criatividade do homem (segundo ele existe à imagem de Deus) está na abertura de possibilidades, acrescentando à vida, e em amor, criando nova beleza - enquanto que o pecado sempre degrada a vida, fere a natureza, traz morte e resulta em feiúra. Aqui podemos ressaltar os problemas ecológicos de nosso tempo. No mesmo sentido, o homem, em sua relação com outros homens e com Deus, pode ser criativo produzindo harmonia, amor mútuo, cuidado, acrescentando à vida e alargando sua liberdade; enquanto que o pecado leva à confusão, ao ódio, tira a liberdade, conduz à morte e acaba em feiúra. Conhecer a verdade (Jo 3.20 e seguintes) produz vida e liberdade e, inevitavelmente, também beleza.

H. R. ROOKMAAKER

**BEM-AVENTURANÇAS.** Ver também *Bênçãos, Felicidade, Sermão do Monte. Bem-aventurado*, derivado do latim, *beatitudo*, possui uma longa história no pensamento cristão. Seu significado principal é "ser abençoado". Daí provém o seu uso para designar uma forma literária da Escritura começando com a expressão "Bem-aventurado", declarando o bem-estar diante de Deus que tem a pessoa consagrada que encarna as qualidades estipuladas.

Embora as "Bem-aventuranças" geralmente se refiram ao trecho de Mateus 5.3-12 - a seção inicial do chamado Sermão do Monte - a forma é bem representada no Antigo Testamento (por exemplo, SI 1.1; 2.12; 32.1; Pv 8.32,34; Is 30.18; Dn 12.12). Aqui, o homem justo que guarda toda a lei de Deus é visto como quem receberá bênçãos temporais tais como longevidade, abundância de bens, paz e prosperidade na terra, vida abundante e a bênção de adorar a Deus no santo lugar. É importante notar que no Antigo Testamento o homem é visto como uma totalidade, e as bem-aventuranças afirmam a presença de Deus na totalidade da existência do justo.

Embora as bem-aventuranças como forma sejam menos freqüentes no Novo Testamento, sua presença no Sermão do Monte tem dado ainda maior preeminência a elas. Aparecem também em Romanos 4.7-8; 14.22; João 20.29 e sete vezes no livro do Apocalipse (1.3; 14.13; 16.15; 18.9; 20.6; 22.7, 14). Embora se assemelhem formalmente às bem-aventuranças do Antigo Testamento, oferecem material sobre os dias do reino escatológico de Deus que vão além das bênçãos visíveis e tangíveis.

Dois tipos de perguntas ou problemas típicos pesam sobre a interpretação das bem-aventuranças. O primeiro é mais formal: quantas são as bem-aventuranças? Como adquiriram sua forma atual? Comparando Mateus 5.3-12 com Lucas 6.20-23, surgem essas perguntas às quais é necessário responder. Porém, elas não são decisivas para a ética cristã e, aqui, podemos deixá-las de lado.

Mais essencial é a questão da relevância e, na verdade, da aplicabilidade das bem-aventuranças. Uma diversidade de interpretações tem sido feitas. Em *Understanding the Sermon on the Mount* (Nova York, Harper & Row, 1960), H. K. Macarthy documenta pelo menos doze abordagens comuns e secundárias. A bênção (citando apenas algumas possibilidades) tem sido vista como uma recompensa pela obediência perfeita (*visão perfeccionista*), um *ideal impossível* calculado para levar o homem ao arrependimento, ou pertencente a um breve período intermediário (ética de íterim) que precederia a vinda final do reino de Deus. Esses pontos de vista e outras interpretações que, essencialmente, neutralizam a relevância das bem-aventuranças para a conduta cristã hoje,

são basicamente deficientes quando aplicadas como critério único de interpretação.

Acima de tudo mais, as bem-aventuranças vêem as bênçãos do reino como um dom gracioso que abarca tanto a era presente quanto a era escatológica. Assim, a bênção pertence hoje àqueles que não parecem abençoados. As bem-aventuranças, de modo paradoxal, confrontam o homem com promessa e conclamação (Bornkamm). Somente enquanto o homem de fé se submete ao reino de Deus na obediência da fé, é que este dom de vida se torna seu; é, contudo, totalmente um dom de Deus. E isso é bem-aventurança no pleno sentido do significado bíblico.

Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, tr. Irene e Fraser McLusky, Nova York, Harper, 1960, pp. 75-61; George Ladd, *Jesus and the Kingdom*, Nova York, Harper, 1964; Joachim Jeremias, *The Sermon on the Mount*, tr. Norman Perrin, Filadélfia, Fortress, 1970 (4<sup>a</sup>. ed.).

ROBERT F. MEYE

**BEM COMUM.** Ver *Utilitarismo*.

### **BEM INSTRUMENTAL INTRÍNSECO.**

O bem intrínseco é a qualidade de algo que tem valor em si mesmo, ou valor interno. Na filosofia clássica, é a idéia de que a virtude seria a sua própria recompensa e de que a excelência moral deveria ser buscada por seu próprio valor. Para Aristóteles, a felicidade é o bem humano intrínseco porque seria "algo final e auto-suficiente, e o fim da ação" (*Nichomachian Ethics*, Livro 1, cap. 7, 1097 b.). Os valores intelectuais, morais e estéticos, tradicionalmente, têm sido considerados intrínsecos.

Os bens instrumentais são propriedades que são apenas meios, ou bens, a serviço de outros fins, e, geralmente, bens intrínsecos. A saúde e a riqueza, por exemplo, são consideradas meios para o bem religioso ou intelectual.

Existem algumas críticas a respeito dessa categoria de meios e fins como direção acurada para a identificação e discriminação de valores. "Os meios e os fins se mesclam na experiência", e nenhum valor poderá pertencer a um deles à parte do outro (R. Sorley, *Moral Value and the Idea of God*, Cambridge University, 1918, p. 41), e os valores que sejam fins em si mesmos deverão ter menor valor do que o valor de toda a experiência da qual fazem parte.

Dewey e H. R. Niebuhr negam a validade de qualquer distinção entre meios e fins, considerando todo o bem como sendo instrumental. X é um meio para Y, e Y para Z, *ad infinitum*. "Mas, a não ser que algumas coisas fossem boas em si mesmas e não apenas meios para atingir o bem, nada teria utilidade alguma. Valorizar tudo apenas como um meio significaria fazer tudo para alcançar um benefício futuro que jamais haveria de chegar" (A. C. Ewing, *Ethics*, Nova York, Free Press, p. 13).

O conceito bíblico de bem intrínseco se opõe a todas as teorias não-bíblicas por causa de sua ênfase na transcendência de Deus e na criação absoluta. Os evangélicos, reconhecendo a validade da distinção entre valores instrumentais e valores intrínsecos, crêem que o argumento em favor de valores intrínsecos poderia ser levado para a relação de Deus para com sua criação. Todos os bens criados são instrumentais. A vontade de Deus é o único bem intrínseco.

Deus exerce sua vontade *necessariamente* e os fins humanos, *livremente*. Seu livre arbítrio não é arbitrário, mas baseado na totalidade dos seus atributos; contudo sua vontade é livre em referência à criação. A significância desse conceito de que "o bem intrínseco é a vontade de Deus" reside no fato de que não é possível se fazer nenhuma dedução simples dos fins humanos específicos a partir da natureza de Deus. A doutrina anticristã da continuidade do ser de Deus no mundo, se opõe à filosofia grega clássica, ao idealismo moderno ou à filosofia escolástica sob a influência de Aristóteles. O Cristianismo evangélico se opõe fortemente à doutrina de continuidade do ser porque ela entra em conflito com a doutrina da criação a partir do nada. Deus não é apenas o primeiro em ordem de ser e valor, mas também o Criador soberano de todos os seres além dele mesmo, e sua vontade é reconhecida como sendo a fonte da ordem de seu valor.

ROY W. BUTLER

**BENDITO.** Ver também *Bem-aventuranças, Felicidade, Prazer*. A palavra "felicidade" indica um conceito usado amplamente em todas as culturas e sociedades como uma espécie de conceito modelo pelo qual os homens avaliam e criticam sua própria vida e a dos outros também. Existe uma variedade de palavras que têm a mesma autoridade e força que o termo "felicidade".

dade" e assim, pode-se dizer que a felicidade é um conceito que nem sempre exige a mesma expressão verbal. Fica bastante claro que uma vida não será considerada significativa, se não for feliz nem aberta a essa possibilidade. Não é raro, por exemplo, advertir alguém de que "não case com aquele homem, pois ele a fará infeliz". Esse é sinal de como as questões sobre uma vida significativa e boa estão ligadas à felicidade - e isso não para poucos, mas para muitos.

As primeiras reflexões filosóficas mais longas sobre a felicidade se encontram na *Ética* a Nicômaco e na *Retórica* de Aristóteles. No último livro, ele diz que oradores precisam reconhecer que todos os homens desejam e buscam a felicidade, caso contrário seu discurso não atingirá o público desejado, não obstante a causa que representem. Mas a felicidade tem suas condições, diz ele, e assim a riqueza, inteligência, saúde e amigos estão entre os pré-requisitos necessários, e somente os bem-afortunados encontrarão a felicidade. Parece que Aristóteles achava que ser feliz fosse uma característica muito geral da pessoa que foi diferenciadamente dotada. A felicidade do homem é como a saúde para o corpo. A pessoa não é, simplesmente, feliz acerca disso ou daquilo, do mesmo modo que não é saudável com respeito a isto ou aquilo. As emoções requerem alvos, e assim, a pessoa pode ficar zangada com respeito a isso ou aquilo, mas a felicidade tem a vida em geral como seu contexto. Ainda assim, a pessoa foi feita para a felicidade, e as táticas e estratégias da vida só valem a pena dentro dessas condições.

Mas Aristóteles estava errado a esse respeito, pois os homens têm aprendido com o aprendizado do contentamento, apesar das condições ou até mesmo falta de condições. Ele errou, tamllém, ao pensar que a pessoa de boa posição é automaticamente feliz, porque não deixou lugar para o fato de que, a fim de ser feliz, a pessoa precisa também se sentir feliz. Os antigos epicureus, como também John Stuart Mill, do século dezenove, discerniam que a felicidade era algo a ser sentida, mas decidiram que em grande parte a felicidade era um excesso de prazeres sentidos em oposição a dores sentidas. Assim, Mill ligava a busca de prazer com o destino de um governo liberal, argumentando que a felicidade, o prazer e a boa vida poderiam ser alcançados se dirigidos pela máxima: "o

maior bem para o maior número de pessoas". Certamente ele estava correto ao observar que a felicidade tinha de ter o componente psicológico, mas estava errado ao pensar que tinha que ser composto de estados de prazer.

O componente psicológico da felicidade não é um prazer sentido tanto quanto é uma atitude. Pode-se tomar e assumir uma atitude. A atitude necessária para a felicidade é uma aquisição muito ampla no curso da vida humana. Mais ainda, não é, simplesmente, passiva, mas é ativa e tem, portanto, uma função de boa receptividade. É aqui que tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos dizem respeito a uma condição fundamental do ser humano, ou seja, a necessidade de uma felicidade profunda e não vulnerável. Mas a Bíblia mostra claramente que Deus com todo seu poder e amor não pode tornar um homem feliz enquanto esse estiver invejoso, odiando, vingativo, egocêntrico e ciumento. Apesar da glória da graça e da salvação de Deus, existe algo no homem que impede a felicidade sobre a terra como também sua entrada no céu. A questão parece ser a de como e até que ponto nós nos colocamos nas mãos de Deus. Isso significa colocarmo-nos sob a tática e as estratégias da própria Bíblia.

A promessa bíblica está decididamente do lado da "bênção". Mas essa qualidade de bênção não é acidental, não é algo que se consegue por mérito nem por mero desejo. Crer em Deus e obedecer aos seus mandamentos certamente significa uma visão radical e não comprometedora do mundo e de si mesmo, na qual florescem a bênção e a felicidade. A fê cristã é como o leito do rio para os pensamentos e as emoções, no qual o contentamento, a paz e a felicidade podem, verdadeiramente, fluir. Tanto é este o caso que o apóstolo Paulo disse "Regozijai-vos; outra vez digo, regozijai-nos". Seria uma ordem impertinente, não fosse o leito do rio sobre o qual a vida humana pode correr feliz.

PAUL L. HOLMER

**BENEFICÊNCIA.** Ver também *Altruísmo*. Beneficência é fazer o bem. "Assim brilhe a vossa luz diante dos homens", disse Jesus aos seus discípulos, "para que vejam as vossas obras e glorifiquem a vosso Pai que está nos céus" (Mt 5.16). Aristides escreveu no segundo século sobre a obediência ao que Jesus disse: "Portanto não cometem adultério ou forni-

cação, nem cobiçam o que guardam em segurança, nem cobiçam o que não lhes pertence. Eles honram pai e mãe e mostram beneficência ao vizinho. Se eles julgam, julgam com justiça e retidão" (Aristides, *Apologia* 15). O cristão demonstra, fazendo o bem, o carinho universal de Deus e o estilo de vida construtivo recomendado a todos os homens em geral, e, em particular, a aqueles que crêm.

MORRIS A. INCH

**BENEVOLENÇA.** Ver também *Beneficência, Filantropia*. A benevolência é desejar o bem. É a disposição subjetiva correspondente ao bom comportamento objetivo (beneficência). O salmista acertadamente distingue a questão: "Pois não te comprazes em sacrifícios; do contrário eu tos daria; e não te agradares de holocaustos. Sacrifícios agradáveis a Deus são o espírito quebrantado; coração compungido e contrito, não o desprezarás, ó Deus" (SI 51.16-17). A ênfase bíblica não está sobre a atitude a ponto de excluir o ato, ou vice versa, mas a concordância da bondade.

MORRIS A. INCH

**BENNETT, JOHN C.** Desde que ele escreveu seu primeiro livro (*Social Salvation*, Scribner, 1935) como jovem professor assistente de teologia no Seminário Teológico Auburn, John Coleman Bennett (1902- ) foi, talvez, a figura mais influente e, certamente, a mais normativa do movimento do evangelho social (q.v.). Às vezes, seus pontos de vista, sempre em mudança, têm seguido o pensamento do clero liberal; outras vezes, formado o pensamento desse clero. Geralmente os dois coincidem.

Depois de ter sido criado na Igreja Presbiteriana (U.S.A.) e se formado com louvor de Willians College, Bennett ganhou a bolsa acadêmica Rhodes, na Oxford Mansfield College. Em 1930, ele passou ao corpo docente do Union Theological Seminary, na cidade de Nova York (que mais tarde se uniu a Auburn) e lá permaneceu durante toda sua carreira, exceto durante cinco anos na Pacific School of Religion (de 1938-1943). Em 1939, ele transferiu sua ordenação para os congregacionais, os quais eram mais receptivos às suas idéias (hoje Igreja Unida de Cristo). As forças que ajudaram a determinar a visão teológica de Bennett, como ele mesmo diz, são muitas e variadas. Incluíam

o Barão Von Hugel, F. R. Tennant, Nicholas Beryaev, John Oman, William Temple, e mais particularmente Reinhold Niebuhr, seu colega no corpo docente do Union, com o qual fundou e editou por muitos anos o *Christianity and Crisis*. Bennett foi influenciado, por breve tempo, por Frank Buchman e o Rearmamento Moral (q.v.). Seu terceiro livro, *Christian Realism* (1940) mostra a influência da neo-ortodoxia barthiana conforme mediada por Niebuhr. Ele lidou com a morte e a capacidade de permeação do pecado humano, um elemento que o liberalismo tendia a julgar errôneo ou a desprezar na história. Nos anos seguintes, Bennett defendeu um "liberalismo disciplinado" que reconhecia a visão dos *barthianos*, mas que rejeitava as concessões ao Cristianismo tradicional. Bennett via a Bíblia como o documento da atividade redentiva de Deus na história, mas não como revelação escrita inspirada.

Como professor, Bennett era estimulante, profundo e brilhante. Seus cursos cobriam ampla gama de teologia passando por Orígenes, Agostinho, Aquino, Lutero, Ritschl e Brunner. Desde cedo, demonstrou capacidade de reduzir um consenso à boa escrita. Líder ativo no Conselho Nacional de Igrejas, ele redigiu muitas de suas principais resoluções sobre questões sociais e políticas. Um exemplo destacado foi o documento de Cleveland de 1953, que defendeu o reconhecimento da China Comunista pelos Estados Unidos. Bennett compôs grandes seções dos relatórios do Concílio Mundial de Igrejas, em Amsterdam, em Evanston e em Nova Delhi, sempre sobre questões de ordem social. Em seu *Christianity and Communism* (Nova York, Association Press, 1962), ele descreveu o Marxismo, como havia feito Temple, como uma heresia do Cristianismo.

Em anos mais recentes, Bennett participou cada vez mais ativamente de movimentos sociais e políticos liberais. Serviu como diretor do Partido Liberal de Nova York de 1955 a 1965. Seu apoio público à candidatura de John F. Kennedy despertou interesse nacional e ajudou a solidificar o apoio liberal no leste do país. Bennett cedo se opôs ao envolvimento na guerra do Vietnam; sua esposa visitou Hanói como membro de um grupo de oposição à guerra. Durante os anos de 1964-1971, ele foi presidente do Union Theological Seminary e, em uma ocasião, foi desafiado por teólogos a quem ele mesmo

incentivava a tornarem-se ativistas políticos. Eles tomaram o seu gabinete e o deixaram trancado para fora durante vários dias. Passou, depois, a lecionar na Califórnia.

Embora conhecido por seus alunos como homem de espírito piedoso e católico, "a metafísica do personalismo individualista" jamais o interessou muito. Em toda sua carreira, ele não mostrou atitude de "deixar nada como está" em relação à ala evangélica da igreja. Seus contatos com líderes evangélicos foram poucos, desde os dias em que viajou como palestrante do Movimento de Estudantes Cristãos na Grã-Bretanha.

SHERWOOD E. WIRT

BENTHAM, JEREMY. Ver *Hedonismo; Utilitarismo*.

BERDYAEV, NIKOLAI. Berdyaev (1874-1948) foi um teólogo russo que se identificou com o marxismo em 1894, mas que, mais tarde (1907), voltou para o Cristianismo. Sua forte oposição ao marxismo, entre 1917 e 1920, o levou a ser preso e condenado a um período de trabalho forçado. Acabou sendo solto e, em 1920, foi eleito para o corpo docente da University of Kiev. Porém, mais conflitos o levaram de novo para a prisão e finalmente à sua deportação da União Soviética em 1922. Depois de breve período em Berlim ele passou a residir em Paris onde desen/olveu extensa carreira literária.

Sua ortodoxia teológica é questionável e sua participação na Igreja Ortodoxa foi limitada. Seu sistema de pensamento é, basicamente, ético e construído sobre quatro princípios-chaves. Primeiro, a teologia oferece uma norma fundamental para a descrição e descoberta da boa vida, pelo homem. Ele enfatiza fortemente a imagem de Deus e o Espírito divino. Essa norma ou fundamento teológico se encontra em contraste usado com as filosofias materialistas contemporâneas do início do século vinte, o naturalismo, o marxismo e o capitalismo burguês. Embora Berdyaev visse o Cristo Encarnado como suprema revelação de Deus, argumentava que o homem conhece a Deus principalmente de modo místico e intuitivo. Filosofias naturalistas e materialistas procuram tornar o homem e a natureza em objetivo, com o resultado de que ambos, o homem e a natureza, tornam-se objetos, e conseqüentemente, são colocados dentro da estrutura de espaço, causalidade e racionalização.

O resultado final dessa distorção é a perda de significado. A correção de Berdyaev deriva de um segundo elemento em sua liberdade ética existencial. Em um lugar ele declara: "Coloquei como base da minha filosofia não o ser, mas a liberdade". Em *Spirit and Reality* (p.1 15) ele disse: "O mal e o sofrimento existem porque existe a liberdade". Um terceiro princípio, sua preocupação com a personalidade humana, reflete uma característica geral da Ortodoxia Oriental. A personalidade é uma espécie de síntese do humano e do divino (cristologia *encarnacional*). Conseqüentemente, o mal e a Queda estão associados com todas as tentativas *despersonalizantes* de fazer do homem um mero objeto em vez de a imagem de Deus. O homem pode ocupar o palco central nas preocupações éticas do homem porque Deus é uma *pessoa*, assim, o homem deriva sua própria pessoalidade de Deus. Além do mais, o conceito de *sobemost*, comunhão ou comunidade, liga a sua ética tanto à eclesiologia - o mundo como uma comunidade transformada - quanto à escatologia - o Reino de Deus como alvo da história e se encontra além da história.

Nicolas Berdayev, *The Destiny of Man*, Nova York, Harper, 1951; Nicholas, *Meaning of History*, Meridan, 1921; Nikolai, *Slavery and Freedom*, Nova York, Scribner, 1944; Malthew Spinka, *Nicolas Berdayev: Canil-ve of Freedom*, Filadélfia, Weslininster, 1930.

DONALD M. LAKE

BERGSON, HENRI. Henri Bergson (1859-1941) fez duas importantes contribuições para a teoria ética. A primeira foi seu argumento contra o determinismo em *Time and Free Will* (1898, trad. para o inglês de Pogson, Nova York, Macmillan, 1910). Ele argumentou que a coerência da hipótese determinista depende inteiramente de uma espacialização do tempo na imaginação. Qualquer que seja a utilidade científica desse conceito de tempo, ele se revela como sendo mera invenção quando comparado com os dados imediatos da consciência temporal. Assim, o próprio determinismo se encontra como uma invenção sem apoio na experiência.

Em *The Two Sources of Morality and Religion* (1932, trad. para o inglês de Audra e Berretton, Nova York, Holt, 1935), Bergson desenvolveu uma tipologia fenomenológica da moralidade e da religião baseada nas categorias

"fechada" e "aberta". A dimensão de obrigação moral derivada do instinto social é denominada de moralidade fechada. Embora ela restrinja o egoísmo individual, não é, no geral, altruísta. É mais uma forma de egoísmo grupai, pois é o mecanismo pelo qual o auto-interesse do social é feito obrigatório para o indivíduo.

A moralidade aberta difere em escopo e fonte. É radicalmente universal, sem quaisquer distinções sociais entre quem está dentro e quem está fora. Aqui, é possível um altruísmo genuíno. Sobretudo, esta é uma moralidade de aspirações. Ela se deriva, não da compulsão de pressões sociais, mas da atração mediada por indivíduos carismáticos. Para Bergson, os evangelhos são um paradigma de moralidade aberta, e ele acha o Cristianismo contra o pano de fundo dos profetas hebreus, como o supremo exemplo histórico dessa espécie de moralidade. Não fica claro que os conceitos de aspiração e individualidade carismática façam justiça à importância de Jesus e dos profetas quanto à natureza incondicional do imperativo divino.

Bergson nota que a moralidade aberta não foi trazida ao mundo pelos filósofos, e ele argumenta que a filosofia jamais o poderia ter feito. Isso porque a moralidade, embora sempre capaz de racionalização, não vem da razão, mas das dimensões afetivas do ser. A moralidade fechada surge do eu sub-racional, enquanto a moralidade aberta é arraigada no eu supra-racional.

Embora, provavelmente, seja mais bem conhecido por seu livro *Creative Evolution* (1907, trad. para o inglês de Mitchell, Nova York, Holt, 1911), nenhuma das contribuições de Bergson à ética está intimamente ligada à sua teoria de evolução. Entre os muitos aspectos interessantes da influência de Bergson para nós, hoje, está a obra de Piaget, seu discípulo, o qual também exerce enorme influência na educação moderna (ver Jean Piaget, *Epistemologia Genética*, Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 84, n.). (Dados atualizados por W.M.G.)

MEROLD WESTPHAL

**BESTIALIDADE.** Ver também *Relatório Kinsey; Sexo*. A bestialidade, ou zoofilia, é a prática de relações sexuais entre humanos e outras formas de vida animal. O termo pode ser usado para qualquer contato sexual entre humanos e animais, tais como estímulo oral e masturbação.

Os estudos de Kinsey indicaram que entre 40 e 50 por cento da população masculina rural dos Estados Unidos teve algum contato com animais domésticos. Isso, em contraste com 4 por cento entre homens urbanos, 1,5 por cento de meninas na pré-adolescência e 3,6 por cento de mulheres adultas. A maioria desses contatos foi ocasional e não representava qualquer ligação patológica ou de longa duração.

A relação sexual de humanos com animais é relatada em muitos antigos códigos e leis. *O Épico de Gilgamesh* retrata Enkidu, o caçador, tendo relação sexual com animais selvagens (cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, Princeton University, 1955, p. 75). O Antigo Testamento é especialmente forte em sua proibição de tais atos. São condenados como "perversão" (Lv 18.23); uma maldição recai sobre as pessoas que os praticam (Dt 27.21) com o requerimento da pena de morte (Lv 20.15-16; Êx 22.19). No Novo Testamento, a bestialidade, assim como a homossexualidade, era proscrita como "paixões desonrosas", as quais Paulo associa com o pecado do homem e a ira de Deus (Rm 1.18-27).

O pensamento moral cristão condena, universalmente, a bestialidade por diversas razões: (1) é uma perversão, pois os atos de coito humano devem ser limitados ao macho e fêmea dentro da raça humana; (2) é uma violação de proibições bíblicas e (3) causam mal psicológico e pessoal com culpa ou desajuste sexual.

A bestialidade é considerada um crime de sodomia (q.v.) em quarenta e nove dos estados norte-americanos. O estatuto do estado de Rhode Island o descreve como "crime abominável e detestável contra a natureza e confere pena de prisão de não menos que sete e não mais que vinte anos. Tais leis refletem a condenação social de longa data quanto à bestialidade através da história da civilização ocidental".

PAUL D. SIMMONS

O Código Penal brasileiro inclui a bestialidade entre os itens do "ultraje público ao pudor" (Art. 233 do C.P.: 'Praticar ato libidinoso em lugar público ou aberto ou exposto ao público'. Pena - detenção de 3 meses a 1 ano ou multa. É a ofensa aos bons costumes ou hábitos de decência social, por meio de exibições, atos, gestos obscenos em lugar público. Êx.: cópula em jardins, praças, carros descobertos, zoofilia,

exibicionismo. Isso revela qual seja o tipo de preocupação moral da nossa sociedade). Há um isolamento do preceito relacional em relação ao princípio ético-moral bíblico, uma vez que o ato é colocado como ofensa à sociedade e não como ofensa a Deus e ao homem criado à sua imagem. (Dados atualizados por W.M.G)

**BÍBLIA.** Ver também *Autoridade; Revelação*. Embora a Bíblia seja a principal fonte da moral e ética judaico cristã, algumas pessoas têm desafiado sua autoridade como base ética. Apontam para aparentes discrepâncias morais no Antigo Testamento e, também, enfatizam um contraste entre a visão de Deus do Antigo e aquela apresentada no Novo Testamento. Outros, ao defenderem uma completa e irrestrita liberdade de expressão em relação à obscenidade, atacam determinados trechos da Escritura classificando-os como sendo "obscenos".

As discrepâncias morais mais comumente levantadas se relacionam com a conquista da Terra Prometida, durante a qual muitos cananeus pereceram nas mãos dos israelitas (por exemplo, Js 8,10,11). Objetam quanto a Deus ter ordenado, como declara o AT, a destruição dos habitantes de Canaã por ser algo incompatível com uma alta visão da divindade. Várias considerações esclarecem esse problema. "O culto ugarítico revelado por textos cuneiformes" mostra a natureza depravada da religião cananéia na sua prostituição cerimonial, tanto homossexual quanto heterossexual (R.K.Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1969, pp.119 ss), e na sua crueldade e bestialidade (K.A. Kitchen em *The New Bible Dictionary*, J.D.Douglas, org., Grand Rapids, Eerdmans, 1965, artigo "Canaan, Canaanites", p. 186). Cem° os israelitas eram recipientes e portadores da revelação divina do monoteísmo, era essencialmente importante que evitassem a contaminação moral e espiritual do culto natural de Canaã. Deus, assim, ordenou a remoção desse povo tal como um cirurgião extirpa um câncer. Essa ordem não foi completamente obedecida, o que levou, como a história subsequente mostra, à adulteração da vida religiosa e social de Israel com a adoção das práticas idólatras que as assediaram durante séculos e acabaram atrair sobre eles o juízo do cativo.

Relacionado a essa objeção, acerca da incoerência moral da ordem aos israelitas para

destruírem os cananeus, está a dicotomia, vista por alguns, entre o Deus do Antigo Testamento e o Deus do Novo Testamento. Há quem fale de Iavé como uma divindade vingativa, contrastando com o amoroso Pai Celestial sobre quem Jesus ensinava. Contudo, muitos trechos do AT atestam o amor de Deus por seu povo, e um dos grandes conceitos da religião hebraica é sua misericórdia (seu firme amor). Certamente, o AT coloca forte ênfase sobre o aspecto da justiça e o juízo de Deus. E é certo, também, que Jesus revelou mais completamente a paternidade de Deus, fazendo conhecido o seu amor pela humanidade por meio dos seus ensinamentos e, sobretudo, por meio de sua obra redentora. E assim mesmo, nenhum líder ou profeta do AT proferiu palavras de juízo mais fortes do que as de Jesus em sua condenação dos escribas e fariseus (Mt 23) nem ensinou mais especificamente a respeito da natureza drástica do castigo eterno do que ele (por exemplo, o "fogo consumidor", "onde o verme não morre" e "o fogo não se apaga", Marcos 9.43-46, e, também, o fechamento solene da parábola do rico e de Lázaro onde "foi firmado um grande abismo"entre os que estão no paraíso e os perdidos, Lucas 16.19-31).

A doutrina de Deus é revelada progressivamente na Escritura. Mas a revelação progressiva jamais deve ser confundida com idéias discrepantes a respeito de Deus,

A acusação de obscenidade na Bíblia provém da tendência que alguns defensores do pleno *laissez-faire* em expressão literária têm de justificar sua posição alegando que a própria Escritura é imoral, incidentes tais como o adultério de Davi com Bateseba (2Sm 11,12), o estupro de Tamar (2Sm 13), ocasionais expressões de cruzeza (por exemplo, 2 Rs 18.27) e a celebração do amor conubial nos Cantares de Salomão, são postos como evidência. Basta, porém, ler esses trechos que se percebe o quão longe eles estão da obscenidade ou da pornografia. De conformidade com o cenário cultural do antigo oriente, a Bíblia fala claramente sobre funções do corpo, mas jamais de modo grosseiro, chulo. Suas referências aos diversos atos de sexualidade imoral não vão além de declarações breves e sem adornos, sobre o que aconteceu. A Bíblia nunca apresenta o pecado sexual nos detalhes lascivos característicos da porno-

grafia. Em vez de detalhar os atos pecaminosos, ela retrata as conseqüências desses atos e, como na história do grande pecado de Davi, relaciona a transgressão ao juízo.

O Cântico de Salomão é uma franca celebração do amor conjugal. É um poema repleto de imagens tiradas da natureza e dos arredores de Jerusalém. Os encantos da noiva são comparados aos das pombas, a um rebanho de cabras, a uma romã, a gazelas gêmeas, a um monte de trigo, às piscinas de Hesbom, a uma torre do Líbano, etc. Basta ler seus trechos mais íntimos, como 4.1-15 ou 6.4-7.13, para se entender o quanto essa belíssima poesia se acha longe da obscenidade.

O Antigo Testamento foi citado pelos próprios escritores do Novo Testamento como autoridade em questões de ética. Os pais da igreja também usaram o Antigo e o Novo Testamentos como semelhante autoridade. O mesmo fizeram Tomas de Aquino e Agostinho. Somente com o surgimento da alta crítica e a sua rendição ao pluralismo por causa do abandono da fé na unidade bíblica, é que se começou a abandonar a Escritura como única regra de fé e prática. (Dados atualizados por W.M.G.)

FRANK E. GAEBELEIN

**BIGAMIA.** Ver também *Monogamia*; *Poligamia*. A Bíblia não fala, especificamente, da monogamia como relação ideal do casamento (exceto no caso do "bispo", que deve ser marido de uma só mulher), mas somente a monogamia faz justiça ao ensino da Bíblia sobre a natureza recíproca da relação conjugal e a igualdade dos sexos. A poligamia é o casamento que envolve pluralidade de esposas. Na sociedade ocidental, a poligamia é proibida. O homem que a pratica é culpado do crime de bigamia e nenhum cristão pode, em sã consciência, aprová-la. A bigamia está geralmente ligada ao engano. Os cristãos, insiste Paulo, devem fazer o que é honesto aos olhos de todos os homens (Rm 12.17).

Ainda que a Bíblia não fale especificamente sobre a monogamia, e que a poligamia tenha sido praticada até mesmo por alguns dos grandes vultos da Bíblia, há fortes razões em sua defesa. A expressão de Jesus com relação ao divórcio, "não foi assim desde o princípio" (Mt 19.8), abre uma linha de raciocínio para propor que a monogamia é um princípio bíblico. Pri-

meiro, o sentido *prima fatie* de Gênesis 2.24 é de que o homem se une a uma mulher e que os *dois* serão uma só carne. Segundo, não há, em nenhuma das passagens onde a instituição é recomendada, qualquer instrução bíblica que inclua mais de duas pessoas no casamento (Mt 19.3-9; Mc 10.3-9; Ef 5.22-33). (Dados atualizados por W.M.G.)

STUART B. BABBAGE

**BLASFÊMIA.** Conforme seu uso nas Escrituras, a blasfêmia é um pecado que consiste na menção verbal ou ação grosseiramente desrespeitosa para com Deus, que expressa uma rejeição arrogante de sua majestade ou autoridade, ou lança desprezo sobre sua providência, suas palavras ou obras. A proibição básica contra blasfêmia se encontra no Segundo Mandamento: "Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão (ou falsamente, sem bom propósito)". A blasfêmia pode ser considerada o contrário de "benção" do nome de Deus. Ocasionalmente a palavra hebraica "bendiga" (*bera!*) ainda é usada, eufemisticamente, como palavra especial para "maldição" ou "blasfêmia" (por exemplo, em Jó 1.5; 1Rs 21.10,13). O procedimento em casos de blasfêmia e sua punição são descritos em Levítico 24.10-13, onde um mestiço egípcio-israelita foi apedrejado até à morte por causa de sua ofensa. Foi uma acusação forjada da mesma natureza que fez com que Nabote fosse executado sob a instigação de Jezabel (1Rs 21.13-14) que induziu falsas testemunhas a afirmar que ele amaldiçoou a Deus e ao rei (Acabe).

Os termos específicos para "blasfêmia" no Antigo Testamento eram *giddép*, *hârap* e *qabab*.

(a) O mais comum destes, *giddép*, significava originalmente "cortar", "ferir", "injuriar" ou "blasfemar". Isso é ilustrado nos servos de Senaqueribe, cuja queda foi pronunciada por Isaías (Is 37.6,23, e os paralelos de 2Rs 19.6,22). O salmista reclama dos ímpios que "repreendem" (*hârep*) e "blasfemam" (*giddép*) - a mesma combinação de verbos em Isaías 37.23. Para Ezequiel, Deus pronuncia juízo sobre os antepassados judeus que o blasfemaram por meio de idolatria e suas práticas abomináveis (20.27-28).

(b) *Harâp*, "falar rispivamente contra" é traduzido como "blasfemar" em Isaías 65.7 na versão inglesa King James.

(c) *Qâbab*, "enunciar uma maldição contra", ocorre duas vezes, em Levítico 24.11 e 16. Além desses, *na'as*, "desprezar, rejeitar" (no *piei*) é traduzido como "dar ocasião à blasfêmia" em 2Samuel 12.14; Salmo 74.10 e Isaías 52.5.

No Novo Testamento, o termo é *blasphemèa*, "falar mal de" - usado tendo Deus como objeto (Rm 2.24; 1Ts 1.20; 6.1; Tg 2.7; Ap 13.6; 6.9, 11, 21) ou tendo Cristo como Deus (Mc 3.28; Jo 10.36) ou como usurpar a prerrogativa de Deus de perdoar (Mt 3.29; Lc 12.10) ou a Palavra de Deus (Tt 2.5). Esse mesmo verbo é usado também em relação a "invectivar" outros homens (Tt 3.2; 1Tm 3.8; ICo 10.30, etc.) sem conotação de sacrilégio, a não ser quando esses homens devam ser vistos como representantes de Deus, criados à sua imagem (Tg 3.9).

GLEASON L. ARCHER

**BOAS OBRAS.** Ver também *Justificação, Mérito*. No cerne do ensino de Jesus está o amor a Deus. O requerimento básico para os participantes do reino de Deus é a obediência à sua vontade (Mt 7.21). Em seu ensinamento sobre a vida no reino, Jesus destacou uma justiça maior do que mera conformidade para com a lei. Significava viver em um relacionamento de filhos que imitem o Pai (Mt 5.48). Isso envolve total dedicação a Deus e serviço amoroso em relação ao próximo (Lc 10.7). O NT ensina que as boas obras deveriam ser o padrão de vida cristã.

O princípio de merecimento e de galardão pelas boas obras tinha lugar de destaque nos ensinamentos éticos do judaísmo. Jesus, porém, rejeitou a idéia de que Deus fosse obrigado a recompensar o crente pelas boas obras (Mt 20.8 e seguintes). As boas obras são devidas a Deus e o cristão deveria estar envolvido nelas, mas não com o propósito de recompensa. Na verdade, a pessoa que faz boas obras apenas para ser vista e recompensada, perde o galardão (Mt 6.1). Sua motivação deveria ser o amor a Deus e ao próximo.

A Epístola de Tiago enfatiza a importância das boas obras na vida cristã. Alguns têm feito questão de enfatizar a aparente contradição entre a repetida afirmação de Paulo de que a justificação é concedida mediante fé (Rm 3.28; 5.1; Gl 2.16) e a de Tiago de que "pelas obras o homem é justificado" (Tg 2.24). À

primeira vista, essas duas afirmativas poderiam parecer contrárias, mas um exame mais minucioso demonstrará que são suplementares e não contraditórias. Paulo ensinou que a fé é resposta humana à graça de Deus - a base da justificação. Essa fé não é um mero assentimento intelectual a respeito de Deus, mas a entrega da vida a Ele. Este é o ato inicial pelo qual Deus aceita o crente e o inicia no caminho cristão. A fé, então, prova a si mesma mediante as boas obras, não sendo fé verdadeira a não ser que tenha as obras como seu resultado. A forte posição de Tiago não é contra a doutrina paulina, mas contra uma distorção da mesma. Alguns cristãos utilizaram a doutrina paulina de justificação pela fé para ignorar o que se requer do cristão quanto a questão das boas obras. O próprio Paulo rejeitou, vigorosamente, essa distorção (Rm 3.8; 6.1-2). Tiago procurou corrigir a distorção colocando grande ênfase nas boas obras, vendo a justificação como mais que o ato inicial, mas parte do progresso na vida espiritual.

Lindsay Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, Londres, London University, 1948; Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; B. H. Branscombe, *The Teaching.s of Jesus*, Nashville, Abingdon, 1931; William Barclay, *Letters of James and Peter*, St. Andrew's Press, 1958.

LESLIE HUNT

**BOICOTE.** O termo geralmente se refere a uma recusa coletiva de se negociar com um indivíduo, uma empresa comercial ou um governo, com esperança de que esse ato produzirá uma mudança de política. Aparentemente o nome é derivado de um certo Capitão Boycott (1832-1897), que foi alvo desse tipo de ação coletiva da parte de irados inquilinos irlandeses que procuravam dar fim à política de exploração dos proprietários de suas moradias.

Em tempos modernos, o boicote tem sido amplamente usado para exercer pressão moral sobre indivíduos e grupos de diversos tipos que continuam suas práticas "maldosas" apesar de insistentes pedidos de mudança. Na maioria dos casos, a ação do boicote envolve somente atividades pacíficas como a recusa da compra de certos bens, a utilização de determinados serviços, e a tentativa de convencer outros a fazer o mesmo.

Diversas grandes ações de boicote, em anos recentes, foram apoiadas ou mesmo instigadas por cristãos. Houve uma grande campanha contra a compra de produtos da África do Sul para que aquele país alterasse sua política racista de *apartheid*. O falecido Martin Luther King organizou grandes boicotes, incluindo um que foi bem-sucedido contra a segregação racial nos ônibus públicos em várias cidades dos Estados Unidos. Em algumas partes do mundo não-comunista, na época de seu apogeu da Guerra Fria, houve boicote contínuo de bens produzidos nos países comunistas.

Um dos maiores problemas associados ao boicote é que muitas vezes fica difícil determinar o que está certo ou errado numa disputa. Frequentemente, a questão moral não fica tão claramente estabelecida como os organizadores do boicote querem que acreditemos. Assim, essa arma não deve ser usada sem considerar com cuidado a questão.

Outro problema é que o boicote é basicamente uma arma indiscriminada. Os inocentes podem ser prejudicados mais do que os presumivelmente culpados,

Os cristãos que, acertadamente, procuram promover a justiça e a dignidade humana, precisam avaliar profundamente qualquer potencial situação de boicote da qual eles possam vir a participar. Não adianta muito conduzir um boicote contra determinado partido numa disputa, se ambos os lados estiverem errados nem haverá benefício se o peso do boicote cair sobre pessoas inocentes.

Em muitas situações, um boicote simbólico pode ter tanto efeito quanto uma ação generalizada. Uma atividade limitada que se preste a trazer o caso para a atenção de legisladores, da mídia e do público em geral pode ser suficiente para produzir as mudanças políticas desejadas.

JOHN H. REDEKOP

**BOM, BONDADE.** Veja também *benignidade*, *benevolência*. Os termos bíblicos usados para descrever bom e bondade possuem um largo espectro de significado. No AT, a palavra *tob* ("agradável", "alegre", "prazeroso") é usada para descrever algo ou alguém que estivesse alcançando os padrões morais práticos requeridos (Êx 3.8; Gn 24.1; Pv 13.22). A LXX traduz *tob* pelo termo grego *agathos* (o termo normal para bondade física ou moral; Ec 9.2), e *kalos* ("boni-

to", "nobre"; Jó 10.3). As duas palavras gregas são usadas como sinônimas no NT (Rm 7.12, 16; ambas, *agathos* e *kalos* descrevem a lei). Paulo usa *agathosune* para a bondade do cristão (Gl 5.22 e Rm 11.22); o termo hebraico correspondente para a bondade de Deus é "amor para sempre", como em Salmo 136.1ss.

A contribuição distintiva dos escritores bíblicos ao conceito de bom(dade) se relaciona com o seu entendimento teocêntrico, oposto à visão antropocêntrica típica dos pensadores de tradição grega. Diferentemente dos gregos, eles "definem bom em termos de Deus" e não o reverso (J. Packer, *NDB*, pA82). A Bíblia ensina que ser bom é da natureza essencial de Deus; ele é santo e, portanto, perfeito (Lv 11.44s; SI 100.5). Isto não é uma abstração, uma vez que suas obras e seus dons são eles mesmos bons e revelam o caráter da bondade de Deus (1Tm 4.4; At 14.17). Na relação pactuai entre Deus e seu povo, os dons espirituais de Deus são assegurados ao crente; e destes, os dons materiais (especialmente no AT) são, de certa forma, uma marca (Rm 8.28; cf. Jó 42.10). O penhor último e ativo dessa benignidade se acha no dom de Deus do seu próprio Filho para a salvação dos homens (Rm 8.32). Com base na doutrina escriturística da criação e da nova criação feita por Deus, se funda o ensino claro e lógico da Bíblia de que a lei de Deus é boa em si mesma (SI 119.39), assim como é boa a obediência do homem a essa lei (2Tm 2.2ss.).

A visão cristã de bom(dade), obviamente, vai de encontro ao sistema de pensamento do mundo secular com respeito à filosofia e ética. Isso, porém, oferece um adicional e singular entendimento ético desse conceito, procedente do ensino bíblico acima pesquisado. Esse é o ponto de partida para a avaliação de qualquer ética cristã. "Bom" poderia ser definido em termos ontológicos como as ações que os homens devem executar (Platão), o objetivo a que todas as coisas se dirigem (Ari stóteles), o prazer físico (*epicurianismo*), a razão sem paixão (estoicismo), ou a fonte última de todas as coisas (Plotinus). Da maneira, porém, como Agostinho e Tomás de Aquino viam, o bem ontológico (ainda que desejável) é não-permanente e sem referência ao propósito final para o qual o homem foi criado. Na demonstração cristã, o bem deveria ser definido também nesses termos (morais). O sentido agostiniano e tomista

para o bem, portanto, é construído como os sentidos platônico e aristotélico, mas vai muito além desses. Agostinho via o bem como "ser" e como um grau de perfeição dada ao homem pela graça divina. Sobretudo, uma vez que bondade é, em última instância, identificada com Deus, o transcendente e soberano Criador, a própria bondade do homem deveria se relacionar com o seu propósito de crescer em bondade e, finalmente, gozá-lo para sempre. Aquino, igualmente, argumenta em favor da existência de Deus como a "causa primeira" e o "ser necessário" para prover uma base necessária para mudança e multiplicidade na criação. Ele, assim, insistiu que esse "ser superior" fosse sinônimo do bem. O próprio homem não deveria, apenas, existir (e "ser" bom) como, também, desenvolver-se moralmente por meio de um ato criativo de escolha, pois a bondade moral e ontológica, no pensamento de Tomás de Aquino, seguia o pensamento de Agostinho, ainda que não fossem necessariamente idênticos.

O conceito do "sumo bem" debatido por filósofos racionalistas tende a ser de caráter subjetivo (existencial) e relativo em conteúdo (verificar a obra de Spinoza, Kant, Hegel e Sartre). Por outro lado, o conceito cristão é objetivo e único. Não lida com uma *intelectualização* proposicional, mas oferece como base do bem um Deus pessoal e vivo que se revelou como amor e bondade em Jesus Cristo. A bondade e o bem são qualidades absolutas que se vêem perfeitamente em Jesus Cristo; seu conteúdo total, bem como seu significado, não podem, portanto, ser definidos pragmaticamente. Além do mais, o bem deveria ser definido, em parte, em termos de seus opostos, isto é, o mal e o pecado. A doutrina bíblica do homem deixa claro que o mal não é só a ausência da perfeição (como queriam os escolásticos), como também a tentação de escolher o erro em lugar do certo, o homem em lugar de Deus (cf. Rm 1.25), e assim, quando se cede a isso, ocorre o pecado.

Existem, ainda, três características na visão cristã do bem. Primeiro, sendo o homem o que é, ele só poderá se tornar bom mediante Cristo. A bondade, como a salvação, é um dom do Espírito de Deus, não por nosso merecimento (Gl 5.22). Segundo, as boas obras do homem seguem a sua confiança em Cristo e a obediência aos mandamentos de Deus. Não conduzem à salvação, mas deveriam ser a mar-

ca da mesma (Tg 2.18). Finalmente, a bondade do homem está relacionada com seu fim último e com o propósito de Deus para a sua igreja e para toda a criação (Rm 8.19-23). Enquanto isso, o cristão é chamado para crescer na graça (2Pe 3.18) e ser transformado à semelhança do Senhor, mediante o Espírito (2 Co 3.18).

STEPHEN S. SMALLEY

**BONHOEFFER, DIETRICH.** Relativamente desconhecido durante sua vida, Bonhoeffer (1906-1945) tornou-se figura central na luta contemporânea para clarificar a mensagem e exercer o discipulado da igreja. Seu apelo atinge uma ampla variedade de pessoas, especialmente devido à sua participação na resistência alemã contra a tirania nazista, pela qual acabou sendo executado - mas, também, por causa do caráter fragmentário de suas mais provocantes explorações teológicas. Embora os intérpretes de Bonhoeffer discordem sobre quase todas as questões de peso, a linha principal é traçada entre os que o enxergam no crescimento de um ponto de vista essencialmente estável e aqueles que enxergam mudanças fundamentais e direções radicalmente novas no seu desenvolvimento. Os últimos consideram a visão de Bonhoeffer como que se movendo "da igreja para o mundo" (o título de um livro escrito pelo famoso teólogo de Berlim, Hanfried Müller), abandonando posições cristãs por amor do envolvimento com questões do mundo e, os anteriores, vendo seu desenvolvimento em termos de um compromisso gradativamente mais profundo com Jesus Cristo, em quem Deus e o mundo se juntam. A maneira como se escolhe compreender o desenvolvimento de Bonhoeffer terá muito a ver com o juízo quanto à validade de sua contribuição.

Na opinião deste escritor, a continuidade da vida e do pensamento de Bonhoeffer é muito mais impressionante que as suas mudanças. Essa continuidade é centrada na persistente recusa de reduzir a realidade a pedaços. Desde o começo de seus estudos teológicos até ao tempo de sua morte, ele rejeitava toda idéia do Cristianismo como aquilo que separa o homem de seu envolvimento nas dores e promessas do mundo de Deus. Quando falava sobre a terra, muitas vezes acrescentava as palavras: "na qual foi plantada a cruz de Jesus Cristo". Talvez o trecho em que essa rejeição de dualismo tenha

ficado mais clara seja aquele denominado "Pensar em termos de Duas Esferas", em sua *Ética*. Bonhoeffer diz que:

"...desde os primórdios da ética cristã após o tempo do Novo Testamento, o principal conceito sustentador do pensamento ético, aquele que, continuamente, consciente ou inconscientemente, determina todo o seu curso, é o conceito da justaposição e conflito de duas esferas; uma divina, santa, sobrenatural e cristã, enquanto a outra, mundana, profana, natural e não-cristã ... Pode ser que seja difícil quebrar o fascínio desse pensamento formulado em termos de duas esperas; mas, certamente, essa idéia está em total contradição com o pensamento da Reforma e, conseqüentemente, está longe da realidade. Não são duas realidades, mas uma só realidade, a realidade de Deus, que foi manifesta em Cristo dentro da realidade do mundo... não existem duas esferas mas somente uma, a do reconhecimento de Cristo, em quem a realidade de Deus e a realidade do mundo se fundem".

Quando se entende este tema central, todas as peças do fenômeno Bonhoeffer se encaixam. Isto foi *por causa de* seu compromisso com Cristo, expresso tão claramente nos livros (*The Cost of Discipleship*, Nova York, Macmillan, e *Life Together*, Nova York, Harper & Row), escritos enquanto treinava homens para o ministério na "Igreja Confessante" e quando ele se achava envolvido na resistência ativa contra Hitler, a quem ele considerava ser o anticristo (q.v.). Suas expressões famosas, formuladas em *Letters and Papers from Prison* (ver. ed., Nova York, Macmillan, 1967) (interpretações não-religiosas de conceitos bíblicos), "transcendência deste mundo", "santo mundanismo", "o mundo vindo à maturidade)" foram todas escritas para centralizar o Cristianismo, especificamente, em Jesus Cristo, em vez de numa religiosidade geral.

Isso encontrou expressão ética, então, na recusa de Bonhoeffer de focalizar a tomada de decisões cristãs em abstrações morais ou religiosas (princípios, ideais, valores, idéias) e sua insistência em seguir a Cristo de modo concreto. Ele era "situacionista" ou "contextualista" no sentido de que via sempre o mandamento de Deus de modo concreto. Diferia de muitos situacionistas contemporâneos porque fundamentava toda faceta de sua posição, especificamente, em Cristo e se esforçava muito para construir estruturas que, embora não fossem

absolutas, ofereciam dimensões corporativas e históricas para a tomada de decisões pessoais. Seu significado final não estará naquilo que ele tinha para dizer sobre questões éticas específicas (por exemplo, aborto, etc.) nem mesmo em seu "sistema" total, que jamais terminou de elaborar, mas nas sugestões bastante provocativas que vieram de sua mente brilhante e de sua vida consagrada.

111 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision - Man of Courage*, tr. Erico Mosbacher e outros, Edwin Robertson, org. Nova York, Harper & Row, 1970; Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, tr. Neville Horton Smith, Nova York, Macmillan, 1963; *The Cost of Discipleship*, tr. Reginald H. Fuller, Nova York, Macmillan, 1963.

JAMES H. BURTNESSE

**BRADLEY, F. 11.** (1846-1924) foi o principal idealista britânico. Embora Bradley jamais tivesse proferido palestras em Oxford, onde foi docente do Merton College, ele exerceu grande influência por meio de cinco principais obras escritas entre 1874 e 1914. Ele utilizou o pensamento de Hegel e de filósofos contemporâneos alemães numa tentativa de contra-atacar o empirismo inglês de J.S. Mill como também os imperativos categóricos de Emanuel Kant. Em seus Estudos Éticos de 1876, ele identificou a "Auto-realização como o Fim Ético". Bradley não queria dizer isso em um sentido estritamente individualista porque, argumentava ele, a "autorealização sempre implica uma totalidade maior". Essa "totalidade maior" era social e metafísica (e religiosa), ou seja, o Absoluto. "O ato," diz ele, do qual o ser se apropria pela fé, "é no Cristianismo, nada que venha fora do mundo, não um contrato divino que exclui o humano; é, antes, a unidade inseparável do humano e do divino... Não é conhecido, na sua verdade, até que seja apreendido como uma totalidade orgânica humana, como um corpo com diversos membros, como um ser que, em muitos seres, realiza, deseja e ama a si mesmo".

Embora o Absoluto fosse o ideal para o que o "eu" se direciona, Bradley enfatizou que havia estágios intermediários no desenvolvimento social do ser. Imediatamente, cada indivíduo precisa reconhecer as comunidades e os grupos com os quais estivesse envolvido. Esses fins próximos, na ética, são determinados pela convergência de interesses privados ou pessoais e pelo

bem-estar comum do grupo. A família, a sociedade e o Estado formam as unidades básicas de comunidade de nossa sociedade.

Um dos principais ensaios de *Ethical Studies* é "My Station and My Duties", no qual Bradley defende uma visão aristocrata do estado e da sociedade. Cada indivíduo está colocado em uma família e nação específicas, e as classes mais cultas têm uma responsabilidade social maior em função das classes mais baixas. Bradley via a nação inglesa como tendo papel decisivo na formação da história do mundo e nos ideais éticos do homem.

F.H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History*, 1874; *Ethical Studies*, 1876; *The Principles of Logic*, 2 vols. 1883; *Appearance and Reality*, 1893; *Essays on Truth and Reality*, 1914. R.W. Church, *Bradley's Dialectic*, 1942; H. Rashdall, *The Metaphysics of Bradley*, 1912.

DONALD M. LAKE

**BRUNNER, EMIL.** Emil Brunner (1889-1966) nasceu em Zurique, berço da Reforma protestante. Depois dos estudos do *Gymnasium*, estudou teologia em Zurique e Berlim. Foi então para o Union Theological Seminary, em Nova York, onde o liberalismo teológico estava no auge de sua influência nos Estados Unidos.

Em 1912, Brunner foi ordenado ministro da Igreja Reformada Suíça. Casou-se com Margrit Lautenberg, que lhe deu quatro filhos, dois dos quais morreram. Quando o segundo filho morreu em um acidente ferroviário no verão de 1952, Brunner escreveu sobre sua tristeza pessoal em *Eternal Hope* (Filadélfia, Westminster), um estudo da visão cristã das últimas coisas.

Brunner foi treinado como liberal em seus estudos teológicos. Seu primeiro livro publicado era um estudo do simbolismo do conhecimento religioso no qual faz uma tentativa, em suas próprias palavras, "de ultrapassar a Schleiermacher"; contudo, uma profunda mudança começou a acontecer em seu ponto de vista teológico quando ele pastoreava sua primeira igreja, em Glarus. Tão logo Barth (q.v.) publicou seu *Comentário sobre Romanos* (1919) - que caiu como uma bomba sobre o campo de jogo dos teólogos - Brunner passou a se identificar abertamente com a posição teológica de

Barth, escrevendo uma entusiasmada resenha desse seu livro. Logo surgiu como um dos principais expoentes da teologia barthiana e foi designado *Privat-dozent* (palestrante não salariado) no corpo docente teológico da University of Zürich. Ali, ele se estabeleceu como acadêmico de grande valor com a publicação de *Die Mystik und das Wort* (Tübingen Mohr, 1924, não traduzido), uma das mais profundas críticas já escritas sobre a teologia de Schleiermacher. Logo após essa publicação, ele foi designado professor de teologia em Zurique, cargo que manteve (com algumas interrupções) até sua aposentadoria em 1955.

No início dos anos 1930, Brunner se envolveu em uma controvérsia com Barth sobre a questão da teologia natural. Brunner dizia que existe "uma revelação natural quebrada" de Deus no coração de todos os homens, ou seja, apesar de todos os homens serem pecadores, eles mantêm algum conhecimento do verdadeiro Deus e alguma capacidade de ouvir e de entender o evangelho. Não houvesse esse ponto de contato, qualquer ensino seria inútil. Barth respondeu com seu *NeM! (Não!)*, cujo subtítulo foi: "Uma resposta irada a Emil Brunner". Barth estava apavorado com a idéia de liberalismo religioso e com o conceito de "centelha divina" no homem, o qual necessitava apenas de ser refrescado pelo ambiente e pela educação para tornar-se uma chama de bondade essencial. O Espírito Santo, afirmava ele, não precisa de nenhum "ponto de contato".

Nesse meio tempo, Brunner se tornou interessado no movimento do Grupo de Oxford (cf. Rearmamento Moral) e participou das reuniões nas casas e em grupos de estudo bíblico, que supriam a necessidade que havia na vida de cristãos leigos insatisfeitos com as igrejas estabelecidas.

Enquanto fervia a controvérsia sobre teologia natural entre os discípulos de Brunner e os de Barth, Brunner aceitou um convite para ser professor visitante no Seminário de Princeton em Nova Jersey e no Seminário Union em Nova York. A direita teológica se uniu à esquerda teológica para desafiar sua posição. Do lado dos evangélicos conservadores, o desafio foi provocado por sua recusa em identificar a Palavra de Deus com as palavras da Escritura e o modo, às vezes displicente, com o qual ele se afastava das doutrinas estabelecidas da igreja,

especialmente, quanto à sua rejeição do nascimento virginal. Voltando da América para sua cidade natal, Zurique, Brunner continuou a proferir palestras em grandes classes de caráter cosmopolitano. Em 1947, ele proferiu uma série de palestras no Gifford Lectures, sobre *Cristianismo e Civilização* e, no ano seguinte, 1948, foi delegado da assembléia fundadora do Concílio Mundial de Igrejas em Amsterdam.

Em 1949, Brunner viajou pela Ásia e pelo Extremo Oriente deixando, conforme ele disse, um pedaço de seu coração no Japão. Para grande surpresa do mundo acadêmico, foi para aquela terra que ele voltou em 1953, aos sessenta e três anos de idade, para assumir a cadeira de filosofia cristã na Christian International University. Foi assim, disse ele, para que pudesse ter uma pequena parcela de participação na transformação do Japão em um país cristão e para usar os últimos anos que Deus lhe dera na frente da batalha missionária. Em razão da saúde precária de sua esposa, ele foi forçado a encurtar sua estada ali, voltando para a Suíça em julho de 1955. O esforço terrível de palestrar em inglês durante longas horas em salas sem aquecimento teve seu preço. Na viagem de volta para casa, sofreu uma isquemia que acabou para sempre com sua carreira de professor e impediu muito de seu esforço como literato. O terceiro volume de sua *Dogmática*, em grande parte ditada a um amanuense, veio a lume em 1960. Morreu em 6 de abril de 1966, em sua casa em Zurique.

A contribuição de Brunner para a teologia é, acertadamente, incluída em um dicionário de ética cristã em função do seu vital interesse nas implicações práticas da dogmática. Algumas de suas obras mais significativas foram dedicadas à ética teológica. A antropologia era uma dessas partes básicas no seu interesse, exposta em *Homem em Revolta* (1937), no qual ele apresenta o homem como um ser pessoal e usa categorias e entendimentos retirados de Kierkegaard e do pessoalismo de Ebner e Buber, filósofos que enfatizavam o relacionamento do "eu" com o "tu". Ele diz que o homem, como pessoa, é responsável diante de Deus, mas como pecador, se encontra em rebelião contra ele. O poder de fazer o certo vem da habitação do Espírito de Cristo, o qual torna o homem, pela fé, uma nova criatura. O ato certo, conforme Brunner, é motivado pelo amor, e o Espírito é que ilumina o momento da decisão

para que o homem saiba o que é que o amor requer dele naquele momento. Este é o mandamento (*das Gebot*) de Deus.

Entretanto, esse mandamento divino não pode ser compreendido à parte das "ordenanças da criação" (*die Ordnungen*), as estruturas da vida dadas por Deus (família, trabalho, igreja, estado, cultura), mediante as quais Deus sempre torna conhecida a sua vontade. Essa teoria ética é exposta, principalmente, no seu *The Divine Imperative* (1932). As implicações sociais, culturais e políticas dessa abordagem são expostas no livro *Justice and the Social Order* (1945) e em *Christianity and Civilization* (1948-49). Essa abordagem, num certo sentido, antecipou a ênfase atual na "ética situacional" (q.v.). Talvez o problema mais crítico da teoria ética de Brunner seja como conciliar as reivindicações absolutas do amor na situação sempre em mudança de cada momento, de modo a evitar, por um lado, o legalismo, e pelo outro, o relativismo. Em seu esforço para esclarecer essa questão, teve sua contribuição muito aclamada. Contudo, é duvidoso que ele apreciasse as conclusões daqueles que viam nesse esforço a antecipação da "nova moralidade".

PAUL K. JEWETT

**BRUXARIA.** No correr da História, cada tribo e nação da humanidade tem praticado alguma forma de bruxaria. C.G. Jung descreveu isso como um arquétipo mágico.

No AT, Israel teve de entender com os feiticeiros cananeus (Dt 18.10-12; 2 Cr 33.1-6) e o pecado da bruxaria era punido com a morte.

No NT, encontramos Simão, o Mago, e Elimas (At 8.9; 13.8) e descobrimos que os feiticeiros terão seu fim no lago de fogo (Ap 21.8).

Na história eclesiástica, a Bula Papal "Vox in Rama" (1233) e a famosa "Bula das Feiticeiras", de Inocente VIII (1484), ambos trataram do problema da feiticeira; e o pernicioso "martelo das bruxas" (*Malleus Maleficarum*), de 1489, resultou nas horríveis caças às bruxas que matou muitas pessoas inocentes. Embora a era do Iluminismo (q.v.) visse um declínio na crença em feiticeiros, essa crença nunca desapareceu completamente, e hoje testemunhamos um ressurgimento de interesse tanto na magia negra quanto no culto satânico.

Formas de bruxaria ainda praticadas hoje incluem mágica de amor e ódio; perseguição e

proteção mágica; lançar e quebrar maldições; mágica de morte; transfigurações (transformações em animais, etc.), translocações (viagens por meios sobrenaturais) e, pior de tudo, ocorrem ainda os casamentos demoníacos (*incubi e succubae*).

Embora algumas práticas de bruxaria possam ser atribuídas à ilusão e à sugestão, muito pode ser relacionado a reais forças satânicas. É, portanto, responsabilidade do obreiro cristão - e não do psiquiatra - clarificar, admoestar e aconselhar aqueles que estão envolvidos nesse campo.

K. E. Koch, *The Devil's Alphabet; \_\_\_\_\_ Between Christ and Saem*, Grand Rapids: Kregel, 1968.

KURT E. KOCH

BUBER, MARTIN. Martin Buber (1878-1965) foi um dos mais destacados pensadores judeus de nossa época. Nasceu em Viena, onde estudou até o seu doutorado. Em seus primeiros anos foi editor de jornais sionistas em Viena e Berlim e estudou o hasidismo (movimento espiritual e ético iniciado no século dezoito). Buber foi inspirado pela idéia do homem completo e se dedicou à proclamação de um humanismo baseado na tradição judaica.

Em 1923, Buber mudou-se para Frankfurt, onde ensinou na Livre Academia Judaica, fundada por Franz Rosenzweig, com quem iniciou a tradução da Bíblia judaica para o alemão. No mesmo ano, tornou-se professor de história judaica da religião e ética na Frankfurt University, onde também lecionava história das religiões. Perdendo seu cargo por causa do nazismo, ele foi para a Palestina, em 1938, e trabalhou como professor de sociologia na Hebrew University of Jerusalem até sua aposentadoria em 1951. Ali, ele procurou, pelo seu ensino, ganhar o estado de Israel para um humanismo hebreu, baseado na Bíblia e na tradição judaica, unindo judeus e árabes e rejeitando o nacionalismo restrito.

O *I and Thou* de Buber (1925, trad. inglesa de 1937) exerceu larga influência. Alguns teólogos protestantes adaptaram suas idéias às suas perspectivas de Deus e da revelação. Buber contrasta o âmbito do pessoal (eu-tu, q.v.) com o impessoal (eu-aquilo). Ele adverte que, até mesmo na esfera do pessoal, o "tu" tende a tornar-se um "aquilo". Mas por meio de nossa relação com as coisas, assim como,

também, com as outras pessoas, podemos descobrir o "tu" eterno.

Em outro lugar, Buber resumiu os ensinamentos do Hasidismo com palavras que poderiam ser tomadas como expressão de suas próprias idéias: "Deus deve ser visto em todas as coisas e alcançado por todo ato puro".

Martin Buber, *I and Thou*, Edinburgo, Clark, e Nova York, Scribner, (1937) 1960; *Between Man and Man*, Boston, Beacon (1948), 1955; *The Eclipse of God*, Nova York, Harper (1952), 1957; *The Kingship of God*, Londres, Allen and Unknow, 1967; *Tales of the Hasidim*, 2 vols., Nova York, Schocken, 1947-48; Londres, Thames & Hudson, 1955, *Hasidism*, Nova York, Philosophical Library, 1948; H. U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, Londres, Harvill, 1961; M.L. Dummond, *Martin Buber: Jewish Existentialist*, Nova York, Oxford, 1960; M.S. Friedman, *Martin Buber: the Life of Dialogue*, Nova York, Harper (1955) 1960; W. Herberg, org., *The Writings of Martin Buber*, Nova York, Meridian, 1956; M. Schillp e M. S. Friedman, org. *Martin Buber*, LaSalle, Open Court, 1967; R.G. Smith, *Martin Buber*, Londres, Lutterworth, 1966.

COLIN BROWN

BULTMANN, RUDOLF. Bultmann (1894-1976), professor de Novo Testamento e História Cristã Primitiva em Marburg (1921-51) foi um dos teólogos contemporâneos mais radicais e influentes.

Sua *History of the Synoptic Tradition* (1921 - História da Tradição Sinótica) foi pioneira na crítica da forma, e seu estudo sobre Jesus (1926) interpretou o evangelho em termos existencialistas. Seu famoso ensaio sobre "New Testament and Mythology" (1941) delineou o programa da desmitificação do evangelho que ele elaborou em obras escritas posteriormente.

Os liberais que o precederam haviam reivindicado a presença de elementos míticos (por exemplo, o nascimento virginal e o túmulo vazio) no Novo Testamento. Bultmann dizia que todo o *ethos*, formas de pensamento e linguagem do NT, eram mitológicos, incluindo a visão pré-científica, de três patamares, do universo (céu, terra e inferno). Anjos e demônios, graça sacramental, expiação por meio de sacrifício, intervenções divinas, a vinda de um redentor celeste e a escatologia derivavam dos mundos míticos de escritores apocalípticos judeus e gnósticos. Tomados de modo literal e historicamen-

te, são obsoletos e inaceitáveis para o homem moderno. Mas a intenção do mito não é apresentar uma visão objetiva do mundo e, sim, expressar o entendimento que o homem tem de si mesmo e do seu ambiente. O NT deve, portanto, ser desmitificado e reinterpretado.

Quando Bultmann faz isso, o resultado tem semelhanças marcantes com o existencialismo de Martin Heidegger, algo que o próprio Bultmann admite. O evangelho apresenta o homem como tendo a possibilidade de entender e autenticar sua existência desafiando a si mesmo a escolher entre a "humana existência separada da fé" e a "vida de fé". Na primeira, o homem é dominado pela "carne", a esfera da realidade visível, concreta e tangível (seja ela o rudo prazer sensual ou o orgulho da auto-realização). Quando o homem faz isso, torna-se pesado de cuidados. Perde sua verdadeira vida e torna-se escravo da fé que ele desejava dominar. A vida autêntica de fé é baseada nas realidades invisíveis e intangíveis. Significa o abandono *de* toda segurança engendrada pelo eu, Ela é caracterizada no NT como uma "vida de fé" e "vida segundo o Espírito" (Rm 8.13 ss; 01 2.20 ss; 6.8; Fp 4.6). Não é um repúdio asceta do mundo, mas uma distância que se põe em si e ele, num espírito de "como se não fosse" (I Co 7.29 ss; cf. Fp 4.12).

A base da vida cristã é o evangelho da cruz e a ressurreição de Jesus Cristo. Mas ao dizer isso, Bultmann retém um profundo ceticismo histórico que não lhe permite dizer como era Jesus, mas somente que ele viveu e morreu. Não podemos penetrar além da fé da igreja primitiva. É em tal fé que o crente hoje se compreende e reconhece a "vida autêntica" ou "auto-compromisso".

Por meio do evangelho, o homem é liberto da carne, da lei e de seu próprio passado. Ele agora está livre para amar, que é a "existência escatológica do homem". "O amor como mera existência em relação ao próximo é possível somente àquele que está livre de si mesmo" (*Theology of the New Testament*, I, p. 234). A fé é a renúncia das obras e um ato de decisão pelo qual o homem se entrega à graça. "Cristo é o fim da lei, no que ele dá ao homem a liberdade de viver numa base futura e para o futuro, livre do passado e de si mesmo" (*Ensaio*, p.64).

A rejeição que Bultmann faz de um sistema ético articulado segue de sua visão do evan-

gelho, da existência humana e da Escritura. O imperativo fundamental é amar. Isso exige um amor que entenda os alvos das outras pessoas que nos encontramos, e em descobri-las, descubrimos o que fazer.

O radicalismo de Bultmann vai além do liberalismo mais antigo proveniente do Iluminismo, o qual apresentava o Cristianismo como uma forma de moralidade altruísta. Em muitos sentidos, é mais bíblicamente orientado; ao mesmo tempo, é mais céptico. O entendimento que Bultmann tem de mito, seus princípios de interpretação e seu julgamento histórico têm sido desafiados por muitos. O cepticismo de Bultmann não tem razão de ser, e parece que seu próprio ensino era uma forma sofisticada de fideísmo que convidava o homem a colocar fé cega em uma mensagem que o próprio Bultmann se esforçou para demonstrar que não era digno de confiança. Mas se essa fé não é digna de confiança, o relacionamento entre fé e ética para com a revelação histórica requer outra abordagem diferente.

R. Bultman, *Theology of the New Testament*, Nova York, Scribner, e Londres, S.C.M., I, 1953,11, 1953; *Essays*, Londres, S.C.M., I 1955; *Existence and Faith*, Londres, Hodder, 1961; *The Presence of Eternity: History and Eschatology*, Nova York, Harper, 1958; *Faith and Understanding*, Londres, S.C.M., 1969; *Jesus Christ and Mythology*, Londres, S.C.M., I 1958; *Primitive Christianity*, Londres, Thames and Hudson, 1956; *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, Blackwell, 1963; *The Gospel of St. John*, Oxford, Blackwell, 1971; H.W. Bartsch, org. *Kerygma and Myth*, Londres, S.P.C.K., I, 1953; 11, 1962; Carl E. Braaten e Roy A. Harrisville, *Kerygma and History*, Nashville, Abingdon, 1962; Ian Henderson, *Rudolf Bultmann*, Londres, Carey Kingsgate, 1965; C. W. Kegley, org., *The Theology of Rudolf Bultmann*, Nova York, Harper, e Londres, S.C.M., 1966; J. Macquarrie, *An Existentialist Theology*, Londres, S.C.M., 1955; *The Scope of Demythologizing*, Londres, S.C.M., 1960; A. Matet, *The Thought of Rudolf Bultmann*, Shannon, Irish University, 1969; L. Malevez, *The Christian Message and Myth*, Londres, S.C.M., 1958; T.F. O' Meara e D. M. Weisser, org., *Rudolf Bultmann in Catholic Thought*, Nova York, Herder, 1968; H.P. Owen, *Revelation and Existence*, Cardiff, University of Wales, 1967; W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, Londres, S.C.M., 1968.

COLIN BROWN



CAÇA. Ver também *Animais; Crueldade*. A Bíblia não ensina que a caça com o propósito de suprir necessidades verdadeiras do homem seja errada. A caça feita por esporte ou para obtenção de lucro posta outra questão para a qual não há respostas fáceis. Será menos cruel, para algumas populações animais, que sejam controladas por meio da caça regulamentada, do que a morte dos animais excedentes por causa de doenças ou da fome. Não haveria doença ou fome se não houvesse a maldição da natureza como resultado do pecado. O cristão deveria encontrar a resposta centrada no propósito de Deus para criar os animais da terra. A ordem de Deus a Adão e Eva, de se multiplicarem e subjugarem a terra (Gn 1.28), não foi uma permissão para destruir a natureza. O portador da imagem de Deus deveria comportar-se como representante de Deus em relação à natureza. Todos os animais do campo e todas as aves do céu foram colocados sobre a terra para honrar a Deus e para o bem do homem.

ELMER B. SMICK

CALÚNIA. Ver também *Escândalo*. A calúnia, como a maledicência, é o comentário falso e difamatório que expõe outra pessoa ao ódio, desprezo ou ridículo.

O critério legal para ambos, calúnia e maledicência, é o efeito causado à reputação do outro, mas a maledicência envolve o uso de meios mais permanentes. Enquanto a calúnia possa envolver sinais significantes, gestos ou olhares, ou a palavra falada, incluindo a disseminação de comentários extemporâneos, a maledicência ataca a reputação de outra pessoa por meio de material publicado na mídia. O Código Civil e o Código Penal brasileiros asseguram indenização por injúria, difamação ou calúnia que consiste na reparação dos danos resultantes (C.C., Art. 953 e C.P., Arts. 138 a 145). Os

proprietários ou dirigentes dos meios de comunicação e os autores de calúnia são, igualmente, responsabilizados pelos danos morais e materiais causados à reputação de outrem, (Lei 5.250, de 9 de fevereiro de 1967, Art. 49). Aquilo que é comunicado não será considerado calunioso se (1) for justificado pelos fatos; (2) consistir em comentário justo - isto é, opinião legítima em vez de alegação maliciosa - ou matéria de interesse público; (3) for amparado pelo privilégio absoluto (como, por exemplo, parte de processos legislativos ou judiciais) ou privilégio de imprensa (idem, Art. 12).

O NT inclui uma variedade de termos para designar a maledicência, sempre de modo deplorativo (cf. *kakalogein*, "falar mal de", At 19.9; *katalaloi*, "falar por trás", Rm 1.30 etc.). *Blasphemia* inclui tanto falar mal de Deus quanto do homem (cf. Rm 3.8; 1Co 10.30). O principal dos caluniadores é o diabo (*diabolos*, de *diaballô*, Lc 16.1). Mulheres chamadas para o diaconato não poderão ser maledicentes (1Tm 3.11), nem qualquer que, por meio de palavras ou exemplos possam influenciar mal os jovens (Tt 2.3).

O cristão aprende a aceitar a *dusphêmia*, infâmia, como parte de sua vocação (2 Co 6.8) e a responder com bênção (2 Co 4.13). O termo grego *skandalon*, arдил, deu origem à nossa palavra "escândalo" (ofensa à sensibilidade moral). O NT deixa claro que uma pessoa poderá se escandalizar motivada pelo seu próprio desentendimento ou orgulho, em vez de por causa da deturpação da verdade; assim, (Tradução e dados atualizados por W.M.G) Cristo se tornou escândalo para os judeus que esperavam um Messias terreno (1Co 1.18). Em uma sociedade pluralista, o cristão é conclamado a não somente evitar toda e qualquer ofensa, mas a dar testemunho positivo.

CARL F. H. HENRY

### CANIBALISMO ou ANTROPOFAGIA.

A antropofagia ocorria em todo o mundo quando começou a moderna expansão missionária. Nunca foi provado que fosse proveniente da falta de alimentos. Relacionado à organização social, rituais ocupacionais, cerimoniais de guerra e sistemas sacrificiais, o canibalismo institucionalizou a vingança na guerra e na feitiçaria, humilhando um inimigo, justiça da comunidade contra pessoas que mataram alguém, e a aquisição de *mana*. (*Mana* é uma força sobrenatural impessoal para a qual certos povos primitivos atribuem a boa sorte, poderes mágicos, etc). Partes dos corpos desmembrados eram dadas às pessoas dentro de papéis específicos na tribo a fim de transmitir as capacidades naturais do inimigo - físicas, intelectuais, e procriacionais. Os corpos oferecidos em sacrifício humano na construção de templos, no lançamento de canoas, na guerra e em expedições de caça a cabeças eram compartilhados pelo grupo. As expedições de caça de cabeças proviam crânios que tinham *aforça da alma* para fortalecer a tribo e garantir a perpetuidade. A antropofagia praticada entre grupos inimigos era feroz. Menos comum, a antropofagia de dentro do próprio grupo era restrita, honorífica e transmissora de *mana*. Os missionários encontravam a antropofagia como um sistema e uma atitude de valores básicos de paganismo e demonismo. As missões e os governos têm eliminado quase totalmente a antropofagia; contudo, de vez em quando, ela surge em seitas nativistas antiocidentais.

Jean de Lery (1534-1611), francês, discípulo de Calvino, que esteve no Brasil entre 1555 e 1558 com o grupo de Villegagnon, foi considerado por Levy Strauss como o precursor da antropologia moderna. O relato do experimento de uma colônia reformada no novo mundo, bem como sua experiência entre os índios do Brasil, em seu livro *Viagem à Terra do Brasil* (Belo Horizonte, Itatiaia e São Paulo, USP, 1980), trás notável descrição do canibalismo e da posição moral cristã quanto a ele, assim como uma excelente proposta de postura ética.

"...não comem a carne, como poderíamos pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos ..., quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se re-

cusássemos, o que sempre nos aconteceu, a mim e outros que, graças a Deus, não esquecemos a nossa crença. Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer que alguns dos intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens .... Não abominemos, portanto, demasiadamente, a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais .... [Uma vez,] graças à autoridade que Deus emprestou às minhas palavras, ficaram os tupinambás tão abalados que não só prometeram seguir nossos ensinamentos e não mais comer carne humana, mas ainda se ajoelharam conosco enquanto orávamos" (ps. 200, 201, 202, 218). (Dados atualizados por W.M.G.)

ALAN R. TIPPETT

**CAPITALISMO.** Ver também *Comunismo, Competição, Responsabilidade Corporativa, Socialismo*. O Capitalismo é um sistema econômico baseado em propriedade privada, lucro pessoal e iniciativa privada nos negócios. O socialismo, como sistema oposto, substituiu o estado pelo indivíduo no empreendimento econômico.

I. *História.* O capitalismo surgiu nos tempos medievais quando a Europa se movia em direção a uma economia comercial. Os mercados distantes para os produtos têxteis exigiam capital para financiar o aumento da produção e o transporte. Até o século dezessete, o capitalismo já havia substituído o feudalismo como o sistema econômico da Europa.

O século dezenove foi a era do capitalismo clássico. Adam Smith argumentou em favor do "capitalismo de *laissez-faire*" (de deixar estar) - auto-regulamento de um mercado livre. Sua teoria foi a fórmula de sucesso usada para a Revolução Industrial (q.v.) na Europa e nos Estados Unidos. A iniciativa individual foi estimulada, aumentou a produtividade e o padrão de vida subiu. Foi também uma época em que se fizeram multimilionários e em que companhias gigantescas se formaram com a ajuda da política governamental, a qual favorecia a proteção doméstica e a expansão internacional da indústria.

O capitalismo foi desafiado pela Revolução Russa de 1914. Marx havia previsto as desigualdades potenciais da livre empresa. Como reação, ele disse, o estado teria de prote-

ger o trabalhador e controlar o uso do capital para o bem público. Lênin, considerando que o poder econômico estava ligado ao governo, à igreja e à estrutura das classes, clamava por uma revolução social como única alternativa para transformar o sistema econômico.

O capitalismo clássico foi, também, testado pela economia de após a Primeira Guerra Mundial nos Estados Unidos. Durante os anos de 1920, os mercados internacionais diminuíram e excessos de produção aumentaram. Conseqüentemente, o desemprego e as exigências reduzidas dos consumidores tornaram-se fatores chave na Grande Depressão. A resposta pública veio no "New Deal" de Roosevelt, com a introdução de novos controles sobre fortunas particulares, riqueza individual e iniciativa individual.

Desde esse tempo, os Estados Unidos e outras nações ocidentais tornaram-se "economias mistas". O capitalismo na sociedade pós-industrial é uma mistura de controle público e particular dos meios de produção. Exemplos de capitalismo clássico ainda estão sendo testados na Alemanha e no Japão. Mas todas as nações estão sob grande pressão para investir parcela maior de seu capital em recursos humanos, ou seja, educação, saúde e segurança. A esperança é que esse investimento dê ao capitalismo o novo conhecimento e mercado em expansão de que ele necessita para o futuro.

II. *Questões éticas.* O capitalismo, de modo geral, tem sido apoiador do Cristianismo. O conceito de propriedade privada tem sido um esteio contra o estabelecimento de um estado religioso. O lucro particular tem incentivado o crescimento econômico, o que melhorou o padrão de vida de todas as pessoas. A liberdade de iniciativa individual nos negócios tem ajudado a manter a margem de liberdade para escolha religiosa. Contudo, a associação do capitalismo com o Cristianismo tem, também, produzido problemas imensos no cenário contemporâneo.

A. *A Natureza da Riqueza.* A igreja primitiva se opunha às tendências capitalistas porque o pecado da avareza, dizia-se, estava relacionado ao acúmulo de riquezas e o pecado da usura era cometido com o empréstimo de dinheiro mediante o pagamento de juros. O Antigo Testamento contém leis contra a usura e contra a cobrança de juros. Jesus não falou diretamente contra a riqueza e

contra emprestar dinheiro, mas enfatizou o perigo das riquezas e a responsabilidade do rico em relação ao pobre. Evidentemente, o teste contínuo para o capitalismo é a prioridade do amor e o propósito do acúmulo de riquezas.

- B. *A Doutrina do Homem.* O capitalismo clássico foi definido por Adam Smith com uma visão otimista do homem. Ele presumia uma "harmonia autocrática" dentro de uma livre empresa porque a bondade do homem acabaria regulando seu interesse próprio competitivo. O tempo e o sucesso do capitalismo tem ofuscado esse conceito teológico. À medida que as raízes do mau capitalismo são atacadas, porém, a doutrina do homem volta a fazer parte do debate.
- C. *Cultura e Cristianismo.* A Reforma Protestante foi uma reação contra o domínio institucional de indivíduos. Como todo homem foi declarado sacerdote e toda ocupação lícita foi considerada um ofício divino, a disciplina do trabalho e a vida frugal tornaram-se uma ética de trabalho. Em um sistema de capitalismo emergente, podia-se esperar, também, que a riqueza pudesse ser uma recompensa dessa disciplina. Portanto, o capitalismo, o protestantismo e a cultura ocidental cresceram de mãos dadas. Os radicais têm destacado essas mesmas instituições como razão para transformação revolucionária. A igreja é atacada não somente pelos valores que proclama como, também, porque faz parte do sistema. O capitalismo talvez seja compatível com o Cristianismo, mas se os dois se associarem, poderá ser fatal para ambos.
- D. *Materialismo.* O capitalismo não pode ficar parado. Para sua existência, depende de mercados em expansão. O perigo inerente dessa dependência é o materialismo. Os proçiutos assumem valores distorcidos e a riqueza é medida em função dos bens materiais. Então, à medida que os mercados naturais sofrem uma retração, novas exigências do consumidor têm de ser criadas por meio de uma obsolescência planejada. O resultado é a violação direta da admoestação de Jesus quanto ao amor ao dinheiro.

*E. Desigualdade.* Idealmente, o capitalismo, em um "mercado puro", eliminaria a pobreza por causa da oferta de emprego a todos os trabalhadores. Mas, na prática, o capitalismo produziu maior desigualdade relativa à medida que novas expectativas dividiram ricos e pobres. Negociações trabalhistas, atos antitrustes, impostos de renda e controles governamentais têm sido empregados em contraposição a essa tendência. Mas, ainda assim, a revolução em prol da igualdade econômica continua. Para o futuro, a questão é se uma economia mista pode ou não reter o valor da liberdade individual enquanto recobra o sentido de responsabilidade social. O Cristianismo evangélico tem uma importante parcela de responsabilidade nessa questão porque esta é uma questão moral com implicações para o futuro da igreja.

DAVID L. MCKENNA

**CARÁTER.** Ver também *Desenvolvimento; Educação Cristã; Santificação.* Caráter se desenvolve a partir de pressuposições básicas. Essa relação entre o ser e as idéias muitas vezes é denegrida. Mas não foi por acaso que os cristãos primitivos eram primeiro "crentes" e depois o "povo do caminho". O comportamento nunca é promovido pela depreciação da crença ou da ética.

Um ponto básico da "neo-ortodoxia" acadêmica atual é o repúdio de uma forma de "puritanismo". Mais recentemente, o termo "puritanismo" tem sido usado como termo pejorativo para se referir à ortodoxia, mas esse jamais deveria ser empregado como sinônimo de puritano; mas, sim, entendido como uma corrupção desse designativo de pureza de doutrina e prática que motivou grande parte dos reformadores (Dados atualizados por W.M.G.). Hugh Hefner e outros têm se tornado muito ricos pregando essa doutrina. A dificuldade, na verdade, está em enfrentar o dragão do puritanismo contra o qual a imensa espada da *Playboy* se ergue. Eles dizem que, se pudéssemos encontrar o inimigo, seriam assediados por promotores de caráter que produzem sentimento de culpa. Embora não radicalmente puritanos, os líderes no começo dos Estados Unidos estavam muito preocupados com a moral e a reli-

gião. Norman Cousins relaciona longas cartas entre Adams e Jefferson nas quais eles tinham até mesmo tempo de discutir a questão de "interpolação" na Bíblia e a relação da Escritura com a moral e a política (*In God We Trust*, Nova York, Harper, 1958, p. 261). O caráter norte-americano inicial foi orientado por homens preocupados com a verdade e com sua relevância, ainda que muitos somente mantivessem uma tradição de valores cristãos. O Brasil da época da colonização conheceu esse tipo de caráter na vida e nas palavras de cristãos reformados franceses e holandeses (Dados atualizados por W.M.G.).

A abordagem psicológica do caráter contém muitas sugestões provocantes. A personalidade é parte da pessoa, e padrões comportamentais podem ser classificados e estudados. Freud, como se sabe, relacionou o comportamento a tendências da infância, especialmente as sexuais. A psicologia tem-se interessado por problemas de ajuste e acomodação daqueles que muitas vezes chamamos de "personalidades fortes". As conclusões comuns sugerem que "personalidades fortes" têm grandes dificuldades porque moramos em um "mundo em transformação". Sócrates também enfrentava esse dilema após ter lido Heráclito, cuja ênfase na transformação é difícil superar. O que muitas vezes se esquece neste contexto é que as "personalidades fortes" não choram por si mesmas, mas por "povos em ajuste" que eventualmente terão de mudar em razão de "personalidades fortes" tais como Einstein, Sócrates e Jesus.

Os ajustes nos relacionamentos humanos são uma necessidade contínua; porém, um clima de pensamento e de ética que elimine todos os absolutos operacionais poderá mover rapidamente a sua mercadoria nos círculos acadêmicos, mas se mostrará irrealista nos negócios, na sociedade ou até mesmo em comunidades.

O caráter ilustrado na posição solitária assumida por Lutero talvez obtenha poucos votos a seu favor. Alguém já fez um estudo dos grandes líderes da história humana que seriam eleitos? Muitos desses líderes eram carismáticos, gente dedicada, básicos na crença e simples na fidelidade. Alguns acham que Lutero foi dogmático, tolo e nada prático. James Atkinson resume esse ponto de vista: "Quando Lutero assumiu posição solitária contra a igreja,

ele se postou do lado errado e abriu mão de sua vida e de sua salvação" (*The Trial of Luther*, Nova York, Stein and Day, 1971. P. 65).

Outros acham que Lutero era possuidor de **uma** mente relevante. Quando a multidão corre para um lado do barco, a coisa relevante a fazer pode ser se inclinar o mais possível para outro lado. Isso exige caráter acima do humanismo limitado que se baseia na compreensão da relevância valorizada pela época. Podemos encontrar isso tanto na Bíblia quanto no jornal do dia. Como observou Karl Barth: "Ambos, a linguagem da Bíblia e a linguagem dos jornais, apontam para o mesmo fato: a história não é a portadora da humanização".

Somente uma nova natureza habitada pelo Espírito Santo tem o poder fixador do caráter necessário para enfrentar condições de estresse. Muitos humanistas bem-intencionados se tornaram amargos debaixo da descoberta contínua da fragilidade, do suborno, da crueldade e da desumanidade para com homens nessas ocupações. Missionários cristãos, com a nova natureza de Cristo, possuem caráter que não somente perdura como também transforma. A Rússia e a China sabem que eles são vulneráveis a essa espécie de dedicação de caráter e mantêm as diversas "cortinas" fechadas a pessoas assim propulsionadas por Deus.

Qualquer pessoa que tenha essa espécie de integridade básica, em qualquer período da história, viverá sob tensão e não experimentará o descanso humano. É difícil para as mentes orientadas pelo voto político compreender o forte diálogo de Calvin<sup>o</sup>, Lutero, Zuínglio e Arminio. O fato que revela o caráter desses homens é que se punham em pé e lutavam pelas suas convicções. Eles sentiam, honestamente, que os seus valores maiores e mais significativos residiam na religião e na fé, e estavam dispostos a debater sobre seus pontos. O mundo é mais rico hoje por causa deles. Nós revelamos nossos próprios valores e nosso caráter básico quando a única questão que debatemos com emoção é a da mudança na escala do pagamento de salário.

WALTER H. JOHNSON

**CARISMÁTICO, MOVIMENTO.** Ver também *Espírito Santo*. O termo designa, principalmente, aqueles que enfatizam o batismo do Espírito Santo como subsequente à conversão, acompanhado do sinal *falar em língua*

*desconhecida*, porque recebe esse dom. A glossolalia (falar em línguas) é considerada a vidência inicial de ter recebido o Espírito Santo em sua plenitude e reproduz o que ocorreu no Dia de Pentecostes. A língua recebida é tida não apenas como um balbuciar estático sem significado, mas uma língua definida não humana (ou raramente humana). Embora se dê primazia à glossolalia, a cura divina com resultados maravilhosos é uma segunda ênfase carismática, juntamente com a interpretação de línguas. Os pentecostais afirmam nove dons: sabedoria, conhecimento, fé, cura, milagres, discernimento de espíritos, línguas, interpretação e profecia. Embora eles tracem sua posição por meio de um histórico intermitente até à igreja primitiva, o Pentecostalismo é visto como tendo origem norte-americana. Seus precursores imediatos vieram do movimento *holiness*, com sua ênfase na "segunda bênção" após a conversão. Por meio dela, o crente receberia, ostensivamente, o Espírito Santo, a vida dirigida pelo Espírito, consagração a missões estrangeiras - em que os pentecostais têm tido sucesso fenomenal - e o desprezo pelo "mundanismo" manifestado pelos divertimentos, jóias, uso de cosméticos e luxo. Ao estudar essas coisas nas Escrituras, alguns líderes do movimento *holiness* passaram a procurar e esperar pelos dons do Espírito juntamente com sua habitação.

O começo do movimento carismático é atribuído, geralmente, a Charles Fox Parham, diretor da Faculdade Bíblica Betel, em Topeka, Kansas, onde foram reportadas línguas em 1 de janeiro de 1901, embora tivessem ocorrido, anteriormente, na Carolina do Norte, em 1896, sob William F. Bryant. De grande influência foi o Reavivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, em 1906, sob liderança de William J. Seymour (aluno de Parham). Nos anos de 1960, a glossolalia se espalhou em diversas denominações, incluindo entre alguns católicos romanos.

Os críticos contestam que as línguas citadas em Pentecostes eram, na verdade, línguas humanas, não balbucios extáticos. Ressaltam as dificuldades que Paulo teve com a igreja de Corinto, a qual enfatizava línguas. Paulo falou da prioridade da fé, da esperança e do amor sobre os dons espirituais. Preferia falar em uma língua compreendida por seus ouvintes. Insistia que todos os crentes fossem cheios do Espírito, mas não exortava nem esperava que todos experi-

mentassem as línguas. Os oponentes das doutrinas carismáticas têm mantido que Cristo e muitos cristãos foram cheios do Espírito sem que experimentassem esse dom de línguas. Propõem o teste bíblico da plenitude do fruto do Espírito, o maior dos quais é o amor. Duvidam de uma posição cujo maior apoio é a experiência em vez de ser fundamentada no pleno ensino das Escrituras. Questionam a insistência de se "entregar" a boca a Deus e começar a balbuciar palavras para, supostamente, facilitar o recebimento das línguas. Enquanto isso, os apoiadores do movimento acreditam que sua posição represente o "evangelho pleno" e apontam para seu sucesso como segmento que mais depressa cresce no Cristianismo.

FLOYD E McCALLUM

Mais recentemente, surgiu um novo tipo de carismatismo, caracterizado pelos, assim chamados, "encontros de poder". Desenvolvido desde o final da década de 1960, esse movimento apresenta quatro variedades: (1) a ênfase na batalha espiritual (correta no sentido de crer que nossa luta é espiritual [ver Ef 6.12]) com espetaculares expulsões de demônios (inadequadas no sentido de atribuir todas as lutas ao âmbito sobrenatural, negligenciando a luta contra a carne e contra o mundo); (2) a mais bem articulada teologia não-carismática de alguns dispensacionalistas que, não obstante, enfatizou demasiadamente o poder do diabo (reservando, contudo, a operação ao âmbito pastoral e do aconselhamento, mais por meio de leituras bíblicas e de oração do que por meio de "encontros" espetaculares com demônios); (3) a "terceira onda do Espírito Santo", enfatizando "sinais e maravilhas", "crescimento de igreja" espetacular e a centralidade das missões (a noção de territórios espirituais regidos por demônios é característica dessa variedade); (4) a perspectiva mais tradicionalmente evangélica, a qual fugiu dos "encontros de poder" espetaculares e pregou a verdade e a fé, mas que enfatizou a auto-ajuda e o auto-livramento de demônios e de maldições. Esses modos todos são utilizados pelo fenômeno atual de igrejas que, além de aceitarem e proclamarem todas essas coisas, promovem um "evangelho" de sucesso e de prosperidade (mas que usam conceitos e práticas pagãos). Teólogos puritanos, autores de diferentes linhas teológicas e conhe-

cidos autores reformados têm tratado da questão de lutas espirituais em um sentido bíblico mais tradicional, sem, contudo, cair no ekbalismo (gr., *ek*, para fora, e gr., *bailo*, lançar) espetacular das demonstrações de poder como ponto vital da pregação e da estratégia evangélicas. (Ver David Powlison, *Encontros de Poder*, São Paulo: Editora Cultura Cristã; Augustus Nicodemus Lopes, *Batalha Espiritual*, São Paulo: Editora Cultura Cristã, s.d.; Richard E Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1979.) (Dados atualizados por W.M.G.)

CARNE. Ver *Ascetismo*; *Corpo*.

CARNELL, EDWARD JOHN. Carne]] (1919-1967) foi, primariamente, um sociólogo cristão. Sua principal obra sobre ética, *Christian Commitment (Compromisso Cristão)*, constituiu um argumento moral para a cosmovisão cristã. Julgamentos morais comuns, que são a base da comunhão humana e evidências de uma "participação intuitiva no ambiente moral e espiritual", são fundamentados sobre a natureza de Deus. Carnell argumentou que o direito moral é aquilo que Deus requer, mas que sua vontade tem de ser vista na experiência humana, se é que sua verdade deverá ser reconhecida na proposição das Escrituras.

E.J. Carnell, *Christian Commitment*, Nova York, Macmillan, 1957; *Kingdom of Love and Pride of Life*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960.

ROY W. BUTLER

CARTÉIS. Ver também *Monopólio*. Os cartéis são uma combinação voluntária de empresas privadas independentes que oferecem serviços ou produtos semelhantes, formados para limitar a competição e controlar os preços. Cada participante recebe uma quota ou área geográfica exclusiva. Um dado monopólio é sujeito à invasão praticada por firmas não aliadas se os lucros forem excessivos e se sua supressão for impossível de ser feita. Os membros podem, furtivamente, vender fora da associação ou vender acima ou abaixo do preço determinado. Embora seja ilegal na maioria dos países, os cartéis (ou conjuntos de mercado) são apoiados por alguns países, mantendo representantes do governo na mesa de negociações e tribunais espe-

ciais para cumprir as regras e resolver as disputas. Por meio de garantias de não-invasão territorial de um monopólio, os cartéis internacionais fortalecem os monopólios.

HARVEY A. MAERTIN

**CARTISMO.** O cartismo foi um movimento de reforma política britânica durante um período de depressão econômica, centrado na *Carta do Povo* (People's Charter, 1837) entre 1838 e 1848. Este documento, obra de William Lovett e Francis Place, exigia parlamentos anuais, sufrágio adulto (masculino), voto por meio de cédula, abolição da qualificação de propriedade para membros da Casa de Comuns, pagamento de membros e distritos eleitorais iguais. Resultado direto da decepção da classe trabalhadora como Documento de Reforma de 1832, o cartismo foi marcado por reuniões gigantescas, esquemas grandiosos e amargas diferenças na liderança quanto a alvos e métodos. Jornais foram iniciados e uniões *charter* foram formadas através do país (com um número de membros estimado em cerca de 40.000 pessoas). A solidariedade atingida veio a beneficiar muito as ligas comerciais e o movimento cooperativo. A causa fracassou em 1842, quando as condições econômicas melhoraram, mas teve um reavivamento breve em 1848, quando uma petição supostamente assinada por quase seis milhões de pessoas foi apresentada ao parlamento. O cartismo foi finalmente desacreditado quando foi provado que o documento era falso, assim como algumas de suas assinaturas. A legislação subsequente acabou implementando todas as reivindicações do cartismo exceto a de parlamentos anuais.

Foi denominado cartismo, também, o movimento político português de defesa da carta constitucional outorgada por D. Pedro IV de Portugal e I do Brasil, entre 1832 e 1858. (Dados atualizados por W.M.G.)

JAMES D. DOUGLAS

**CASAMENTO COMUNITÁRIO.** Ver *Casamento; Poligamia; Sexo*.

**CASAMENTO INTER-RACIAL.** Ver também *Casamento; Relações Raciais*. Uma vez que as Escrituras não falam explicitamente em nenhum lugar sobre a permissão para o casamento racialmente misto, o cristão deverá encontrar suas respostas por decisão ética própria.

Mas não deve concluir que aquilo que as Escrituras não proíbem, elas permitem. As Escrituras oferecem ensino positivo que capacita o cristão a tomar decisões morais com confiança.

As Escrituras não enfatizam raça ou questões raciais. Ensinam que Deus é Criador de todos os homens a partir de um só [e de uma mesma raça, At 17.26] e todos foram criados à sua imagem e semelhança. Como a cor da pele não faz parte da imagem de Deus no homem, ela não pode ter precedência sobre o que constitui o fator mais distinto do ser humano. Nada incidental em nossa humanidade poderá sobrepujar o salmista quando pergunta "O que é o homem?" e responde "Mas tu o criaste pouco menor do que os anjos, e o coroaste de glória e honra" (Sl 8.4,5). À luz disso, o significado da cor da pele desvanece e outras diferenças raciais se dissolvem em insignificância.

Cristo morreu pelos homens de toda tribo, língua e nação e a igreja é casa de oração para todos os povos. O pensamento bíblico vê uma distinção definida entre judeu e gentio, baseada na eleição, mas a teologia bíblica não considera a questão da cor ou raça do homem (cf. *Racismo*).

Há apenas uma exigência nas Escrituras quanto ao casamento cristão: que se case "no Senhor". As Escrituras não limitam o direito do cristão de casar-se com outro cristão de outra raça ou cor. Conseqüentemente, nenhum estado ou sociedade humana ou igreja tem o direito de proibir o casamento inter-racial.

Essa liberdade de se entrar em um casamento inter-racial não livra o cristão que o está considerando da responsabilidade das decisões éticas que o acompanham. Os cristãos vivem em sociedade. Quando se contempla um casamento racialmente misto, é necessário ter consciência de que se sujeitará a pessoa e o cônjuge, bem como os filhos, ao fardo pesado que as sociedades racistas e considerações culturais colocam sobre os casamentos e as famílias de raças mistas. Ainda que, no Brasil, o preconceito e o racismo operem de modo diferente, contudo, ele existe. Além disso, o mundo, hoje, não se limita ao país no qual alguém vive, mas se estende até onde permitam as oportunidades de passeio, de estudo ou de trabalho. Certamente, essa circunstância não deveria ser um motivo para impedir um cristão de fazer aquilo que é bom e no qual há virtude. (Dados atualizados por W.M.G.). Quanto ao casamento, o

cristão está de fato livre, desde que seja "no Senhor". O que deverá ser lembrado é que as Escrituras têm uma perspectiva negativa do divórcio, e o casamento que resulta em filhos deveria ser ainda mais indissolúvel. O que as Escrituras permitem, ninguém deveria proibir, mas toda liberdade inclui a liberdade de decidir, à luz da situação concreta, como proceder com respeito àquilo que as Escrituras nos deixam livres para escolher, sempre em verdade e amor.

JAMES DAANI

**CASTIDADE.** Ver também *Adultério; Asceticismo; Corpo; Celibato; Fornicação; Casamento; Santificação; Virgindade*. A castidade é entendida como a abstenção de qualquer forma de relação sexual expressamente proibida nas Escrituras, como também abstenção de pensamentos ou atos voluntários que conduzam à impureza. Porém, a castidade deve ser entendida, também, de modo positivo, que afirma e representa o padrão de relações e de atitudes sexuais ordenadas e abençoadas por Deus (Otto Piper, *The Christian View of Sex and Marriage*, Nova York, Scribner, 1960, p. 166). Sendo assim, tanto a virgindade (2 Co 11,2) quanto à fidelidade dentro do casamento (Tt 2.5; 2Pe 3.2) são descritas no N.T. como sendo comportamentos *castos* (gr., *hagnos*).

Nem o Antigo nem o Novo Testamentos (ver ensino de Paulo em 1Co 7) oferecem descrição detalhada da forma de castidade cristã dentro e fora do casamento. Contudo, reconhecem o poder de união dado por Deus, tanto para abençoar quanto para amaldiçoar, a relação sexual (Mc 10.6 e ss; 1Co 6.16) lançando o fundamento para a linguagem mais forte possível na Bíblia quanto à castidade e à impureza. O adultério e a fornicação são sempre condenados na Bíblia como exemplos grosseiros de pecado (Jr 3.8; Ez 16; Os 4.13; Mc 7.21; Rm 1.29; 1Co 6.9 e ss.). Jesus condenou atitudes impuras com estas palavras severas: "Aquele que olhar para uma mulher com lascívia já adulterou com ela em seu coração" (Mt 5.28). O apóstolo Paulo admoestou que a relação sexual ilícita corta a união do crente com Jesus Cristo (1Co 6.15).

Embora Paulo tenha entendido que o desejo sexual pudesse se tornar um instrumento de pecado (Rm 1.24 e ss.; 1Co 7.2), ele também afirmou a expressão honrada e santa do desejo

sexual dentro da aliança do casamento (1 Co 7.1 e ss.; 1 Ts 4.1 e ss.), fato mal reconhecido por muitos críticos dos ensinos de Paulo.

Tem havido muitos desvios de direção na história da igreja, quer quanto ao ascetismo sexual quer quanto à licenciosidade sexual. Atitudes não bíblicas para com o mundo material e corporal acabaram levando a uma falsa ênfase no ascetismo sexual, na virgindade e no *celibato* (cf. HERE). Alguns cristãos falharam em reconhecer que, embora a urgência do Reino de Deus permitisse e ainda considerasse tais práticas meritórias, não as exigia nem o significado do sexo as requeria. Em tempos mais modernos, a veneração das ciências humanas (antropologia, sociologia, psicologia), como também uma visão inadequada da autoridade e do significado das Escrituras, tem conduzido, freqüentemente, ao abandono do ensino bíblico. Tais modificações não lidam com os problemas verdadeiros do homem moderno no que diz respeito às relações sexuais, porque não se aproximam da profundidade com a qual as Escrituras vêem o significado tanto do sexo quanto do pecado.

Peter Bertoci, *Sex, Love and the Person*, Nova York, Sheed and Ward, 1967; HERE; Otto Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage*, Nova York, Scribner, 1960; Evelyn M. Duvall, *Why Wait Till Marriage?*, Nova York, Association, 1965,

ROBERT P. MEYE

**CASTIGO.** Ver também *Sofrimento*. No uso bíblico, o termo "castigo" (*painia*) se refere aos atos de Deus para instruir, corrigir e aperfeiçoar seu povo. A instrução deveria ser suficiente para realizar o alvo divino, se houvesse completa obediência, mas como este não é o caso, por causa do pecado humano, são necessárias medidas corretivas. Os castigos podem trazer dor e sofrimento, às vezes tocando o corpo e, certamente, afetando o espírito humano (S132.3-4). O benefício recebido é múltiplo, quer manifestado no arrependimento ou na submissão à vontade de Deus quer na gratidão pelas coisas antes aceitas como corriqueiras. O orgulho é reprimido. A relação do humano com o divino é colorada em melhor perspectiva.

Por meio da experiência do castigo de seus filhos, Deus é percebido como um Pai que ama. Entender, portanto, que a aflição proveniente

dele é administrada em amor. O sofrimento não deve ser visto como punição no sentido legal, mas como parte do processo de maturidade administrado com sabedoria por parte daquele que sabe o que é necessário para o nosso bem. O castigo, na verdade, traz-nos a segurança de que somos filhos do Pai celeste (Hb 11.7-8). A justiça de Deus está envolvida nele, pois uma falha na disciplina de seus filhos errantes refletiria em seu caráter. Esse castigo disciplinar demonstra que a eleição não é operada com base em nenhuma espécie de favoritismo. Por exemplo, ele não deveria ser tão severo que ocasionasse a morte (1Co 11.30). Quando a disciplina é aplicada, todos os santos aprendem a necessidade de andar no temor de Deus (At 5.11). Por meio de sua função de instrução e correção, a Palavra de Deus pretende tornar desnecessária a aplicação de castigos extremamente severos por parte do Pai (2Tm 3.16-17).

EVERETT F. HARRISON

**CASTIGO CORPORAL.** Ver também *Reforma Carcerária; Punição*. Os tribunais definem o castigo corporal como aquilo que envolve ação sobre o corpo, em contraste com o castigo pecuniário, ou multas, e a execução (cf. *Pena de Morte*). Geralmente o castigo corporal envolve agressão física, embora alguns juristas incluam prisão. Em muitos países, os códigos criminais especificam bater como castigo por furto armado, sufocar, drogar e diversos crimes sexuais. Colocar ferros no prisioneiro, mesmo na lei comum, era considerado ilegal, exceto para evitar a fuga. Onde o castigo corporal não é proibido nos Estados Unidos, o confinamento com ferros em calabouço e limitação de alimento a pão e água foi visto como válido (cf. Howard v. Estado, 28 Ariz 433). Onde proibido por lei, será uma violação dos direitos se derem três tapas no rosto de um prisioneiro desobediente.

Para os antigos, a tortura do submundo era o padrão de castigo. Através de ilustrações como a de urubus comendo o fígado de Titio e a incapacidade de Sísifo de completar sua sentença de rolar pedras, Homero representa o castigo no mundo além como retaliação de vingança (Odisséia 11). Alguns estudiosos vêm de modo semelhante o castigo futuro de que fala a Bíblia (cf. Lc 16.23).

Organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas e a Organização dos Estados Americanos, adotam preceitos exarados da Declaração Universal dos Direitos do Homem e da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem em defesa da dignidade humana e contra os tratamentos e penas cruéis que violem seus princípios. No Brasil, esses princípios são consagrados na Constituição brasileira e em toda a legislação nacional. A questão da tortura e do tratamento desumano tem sido muito discutida no País, mormente, em face de denúncias internas e estrangeiras sobre a prática de castigos corporais nos diversos segmentos da sociedade. O direito brasileiro proíbe a prática de tortura ou de tratamento desumano e a define como o ato de se infligir sofrimento físico ou mental à pessoa sob guarda, poder ou autoridade, com emprego de violência ou de grave ameaça, quer para se obter informação ou declaração ou confissão quer para provocar ação criminoso ou omissão de natureza criminosa. Não se deve confundir a disciplina física adequada à situação e à idade, justa e amorosa, que os pais deveriam aplicar aos filhos. Muitas vezes, uma criança terá de conhecer vicariamente, por meio da disciplina, a dor que poderá ser causada como consequência da desobediência. Por exemplo, uma criança que ainda não tem maturidade para entender o perigo de desobedecer aos pais e sair à rua, poderá ser atropelada por um carro; o conceito ainda lhe é abstrato, mas será concreto se a disciplina lhe for aplicada. Contudo, não deve, também, confundir a disciplina paterna do modo como descrita na Bíblia com o espancamento que muitos pais praticam, principalmente, sob a emoção da ira descontrolada e pecaminosa. (Dados atualizados por W.M.G.)

Conquanto no AT o derramamento de sangue requiera a vida para purificar a terra, a lei hebraica parece ser mais dirigida à recompensa da pessoa que sofreu dano (cf. Êx.22.1 e seg.). O castigo corporal, como o uso de chibatadas, era usado para corrigir comportamento errado (Dt 21.18; 22.18), mas havia limites prescritos para evitar a degradação do irmão (25.1-3).

A maioria dos pais reconhece alguma espécie de conexão entre uma espécie de castigo corporal e a correção (cf. Pv 13.24), mas o cristão considera que tais castigos sem apoio e preocupação pelo indivíduo pode levar à bru-

talidade e rebeldia. Uma preocupação saudável para com os prisioneiros não deve, porém, ser confundida com a permissividade da sociedade contemporânea. A falha em se reconhecer padrões de instabilidade nos criminosos muitas vezes tem levado à recomendação de tratamentos mais adequados para pessoas estáveis. Para se atingir a restauração de desviados instáveis e sua reinclusão na sociedade, provavelmente, será mais estabilizador o reforço de fatores positivos do que o uso de meios negativos, como a agressão física. Mas a experiência com o criminoso endurecido, sem uma transformação espiritual, não oferece muita margem para otimismo ou esperança de reforma.

GERALD L. BORCHERT

CASUÍSMO. Ver também *Direito Canônico*. Embora a palavra "casuismo" seja, geralmente, associada com a Idade Média e com o catolicismo romano, encontramos exemplos mais antigos no estoicismo e no judaísmo: Na essência, o casuismo é simplesmente a aplicação da lei ou de leis às circunstâncias mutáveis da vida cotidiana. Todas as contingências concebíveis são levadas em conta e uma lista detalhada de regras é oferecida a fim de que a permissibilidade ou culpabilidade de um ato seja determinada. Torna-se questão complicada, naturalmente, quando os motivos e os fins são considerados.

Em sua primeira proclamação, o Cristianismo era fortemente oposto ao casuismo legalista que, como Jesus via, poderia facilmente corromper ou diminuir o valor dos mandamentos divinos em função das tradições humanas. Contudo, o problema que o casuismo tentava resolver, ou seja, como as circunstâncias podem alterar os casos, permanecia autêntica. Pode-se argumentar que nosso Senhor praticou o casuismo legítimo quando, por exemplo, demonstrou que a compaixão tem precedência sobre o sábado. Neste caso, é claro que o ponto é que, mesmo regras detalhadas que sejam certas em si mesmas, podem ser transpostas pelos mandamentos divinos.

O casuismo cristão foi sujeito ao seu principal desenvolvimento em questões ligadas à disciplina penitencial. À medida que penitentes confessavam ofensas diversas, percebeu-se, rapidamente, que até os mesmos pecados não poderiam ser igualmente julgados, em ra-

zão das muitas variáveis existentes (por exemplo, os graus de homicídio na lei secular). Tratados penitenciais foram, então, compostos para tentar avaliar exatamente o grau de culpabilidade e a disciplina espiritual apropriada. Esses tratados penitenciais também serviam a um propósito positivo, pois formavam a base da lei quanto à permissível idade de determinadas linhas de ação. Podiam demonstrar como, dadas determinadas circunstâncias, um ato talvez devesse ser considerado justificável ainda que, normalmente, fosse errado porque: (a) seria mais certo do que o oposto ou (b) seria uma exceção ao mandamento ou (c) cairia dentro de uma qualificação do mandamento, ou (d) teria um motivo interior de alto valor transcendente à violação externa.

O crescimento da lei canônica, obviamente, apressou o desenvolvimento do casuismo, já que ela oferecia uma codificação de regras que exigiam uma aplicação detalhada e um contra-balanceamento recíproco. Assim, encontramos no período medieval um novo conjunto de *summae* penitenciais no qual os cânones da igreja são aplicados detalhadamente tanto para os sistemas penitenciais quanto para as diretrizes espirituais. Depois do Concílio de Trento, um sistema compreensivo foi desenvolvido e o treinamento no casuismo foi reconhecido como parte importante no preparo para o sacerdócio.

Inevitavelmente, surgiram diferenças de opinião dentro da teoria casuista. Alguns grupos assumiam um ponto de vista mais rigoroso quanto ao que era permissível, outros tomavam rumo mais moderado, enquanto outros, ainda, como advogados que procuram brechas dentro das leis de impostos, esticavam as leis até aos limites da credibilidade. A batalha entre os severos jansenistas e os elásticos jesuítas na França do século dezessete é um exemplo disso. Os jansenistas eram tutoristas, permitindo um ato somente quando havia total autoridade em seu favor. Os jesuítas, por sua vez, eram probabilistas (cf. *Probabilismo*), permitindo uma ação caso algum apoio pudesse ser encontrado em seu favor. As acrobacias morais resultantes da prática jesuíta são analisadas arrasadoramente nas *Cartas Provincianas* de Pascal.

O casuismo tem certa semelhança com a ética situacional (q.v.), pois ambos lidam com atos realizados nas complicadas circunstâncias da vida real. A ética situacional pode, no

final, abrir uma série de precedentes (como no direito comum) que cumprem propósito semelhante ao do casuísmo. Semelhantemente, a ética situacional pode levar a alguns juízos em que o certo e o errado parecem trocar de lugar tão estranhamente como no casuísmo. Contudo, a ética situacional não é tão essencialmente legal como o casuísmo. Ela opera dentro de um critério mestre muito mais simplificado, em vez de um corpo de regulamentações detalhadas. Não tenta desenvolver um esquema de culpabilidade nem oferece um conjunto de juízos antecipados que cubram possíveis contingências. Vê apenas a particularidade dentro das situações e, assim, dos atos morais.

Em contraste com isso, o casuísmo presuppõe uma lei codificada. É a aplicação de regras, muitas delas absolutas, a situações práticas. Não opera com um critério mestre, embora algumas regras, obviamente, tenham precedência sobre outras. Tenta cobrir toda possível situação para que um juízo autoritário possa ser dado sobre o que pode ou não pode ser feito. Não deixa muito espaço para a responsabilidade individual. Procura também ser compreensivo, não deixando espaço para a categoria de coisas indiferentes nas quais o curso pode igualmente ser adotado em conformidade com outros fatores. Se a ética situacional abre demais as portas para padrões individualistas, o casuísmo as fecha demais contra a liberdade ética.

As fraquezas éticas do casuísmo são evidentes. Pode ser detalhista na codificação a ponto de ser absurdo. Ele quase admite o raciocínio de que se pode fazer algo legalmente correto mesmo quando isso é patentemente errado do ponto de vista ético. Substitui uma ética externamente legalista por uma ética interior de responsabilidade. Representa abrir mão do indivíduo para o especialista que consegue interpretar e até mesmo manipular a lei. Isso ameaça a raiz da verdadeira moral tentando impor uma escala humana de valores ou uma culpa ética. Ainda quando praticada com a maior cautela, quase não consegue evitar o legalismo. Mesmo quando não se espera que a autojustificação cumpra a lei, a vida ainda é regulada por um complicado código que, por um lado, impede o crescimento moral e, de outro lado, obscurece as questões mais profundas da lei.

Contudo, o princípio do casuísmo não pode ser descartado juntamente com seu abuso. Se casos complicados formam más leis, a vida consiste de casos, alguns dos quais são difíceis. Os mandamentos de Deus têm de ser trabalhados na vida cotidiana e, conquanto a conduta correta não seja sempre tão obscura como alguns sistemas modernos apresentam, muitas escolhas éticas são mesmo difíceis. O casuísmo reconhece que os mandamentos de Deus são o critério e não apenas um conceito generalizado. Na ética cristã, portanto, alguma consideração deve ser feita para com o modo como esses critérios se aplicam em determinadas circunstâncias, e algumas diretrizes têm de ser oferecidas, ainda que como último recurso o cristão tenha que formar seu próprio juízo e se responsabilizar pelos seus próprios atos. Mas o ponto chave é que os mandamentos não devem ser infinitamente multiplicados. O conselho ético não deve, em si mesmo, tomar-se uma lei restritiva. Nem sua aplicação deve ser feita de modo a tornar evasivo o que é eticamente certo em favor do que é legalmente possível. O alvo do verdadeiro casuísmo deve ser ajudar o cristão a desenvolver um julgamento moral maduro e responsável enquanto enfrenta a faina de viver cristamente, sujeito aos mandamentos de Deus na esfera de um mundo caído. Mas isso, afinal de contas, não é mero casuísmo; é a ética cristã.

GEOFFREY BROMILEY

**CAVALHEIRISMO.** Ver também *Corteisia*. Originado no sistema feudal, o termo cavaleirismo (*chevalier*, cavaleiro e, portanto, nobre) veio a descrever o cavaleiro ideal galante, honrado, protetor dos fracos, generoso para com os inimigos. Com as Cruzadas, quando as grandes ordens religiosas e militares passaram a existir, surgiu um fator marcante e integrador. Essa nova dimensão surgiu quando, por exemplo, os Templares (1117) juraram rejeitar o cavaleirismo mundano, o qual buscava o favor humano para "lutar em prol do superior e verdadeiro Rei". Os monges soldados policiavam as estradas para a Terra Santa e foram, na assim chamada *era dourada* do cavaleirismo, os defensores da causa dos peregrinos, das viúvas e dos órfãos contra a crueldade dos pagãos, dos assaltantes e oportunistas. Em alguns casos, o "mundo" venceu e muitos guardiões voltaram bastante "corrompidos" pela moral

do Oriente. Contudo, o cavalheirismo, de modo geral, beneficiou grandemente a Idade Média, mantendo os padrões morais, trazendo princípios humanitários à prática da guerra, e (em diversos graus discutidos por historiadores) ao *status* da mulher. Mesmo depois de mudado para cavaleiro (símbolo de superioridade, acima do soldado a pé), o conceito do termo cavaleiro sobreviveu. Embora hoje seja mais associado à considerável literatura romântica que surgiu em torno dele, o cavalheirismo teve impacto duradouro sobre a tradição de uma ética pessoal não limitada, como o era o antigo código de honra, às classes mais altas.

JAMES D. DOUGLAS

### CELEBRAÇÃO. *Ver Alegria.*

**CELIBATO.** *Ver também Virgindade.* O celibato (do latim *caelebs*) é o estado não-casado. As Escrituras não o obriga a nenhum grupo. Alguns discípulos (por exemplo, Pedro) eram casados e o bispo, ou o diácono, deveria ser marido de uma só mulher. Poderia, sim, haver um celibato voluntário em função de algum serviço específico. Jesus não era casado. Havia aqueles que se faziam eunucos por causa do Reino. Paulo, em 1 Coríntios 7, mostra porque a viúva, ou o viúvo, poderia mais bem servir o Senhor se não se casassem de novo.

A ênfase sobre o celibato parece ter sido promovida, primeiramente, pela heresia do dualismo. A rejeição do corpo, tido como sendo algo ruim, colocou o casamento sob suspeição. O monasticismo tratou o celibato como um ideal e introduziu a idéia de torná-lo um compromisso permanente. Conquanto o dualismo tenha tido certa influência nessa matéria, houve, também, a influência das idéias de consagração plena que, seguindo os conselhos de perfeição evangélica, trataram do celibato como estando no âmbito das coisas recomendadas, mas não exigidas. No terceiro e quarto séculos, muitos Pais da Igreja elogiavam os méritos superiores do celibato.

Um movimento já se desenvolvia, anteriormente, para impô-lo sobre o clero. Já era referido em Ancira (314) e Nicéia (325), movendo-se na direção da proibição do casamento após a ordenação. A posição de ordenação de casados, mas não de casamento dos ordenados, tornou-se a regra na Igreja Oriental. O Ocidente, porém, forçou na direção do celibato

total, o qual foi adotado em Cartago (890) e apoiado pela lei civil. Encontrou, porém, resistência e somente após Gregório VII (1074) e Urbano II (1089) ameaçarem despojar quem se casasse é que ele foi estabelecido. Mesmo então, foram feitas exceções nas igrejas *uniatas* (grupo da Igreja Cristã Oriental que se uniu à Igreja Católica) e, em muitos círculos, uniões não oficiais substituíram as legítimas.

A Reforma efetuou uma mudança drástica nesta área. Zuínglio casou-se em Zurique, Lutero em Wittenburgo e Cranmer na Inglaterra. Achar uma esposa para Calvino, em Strassburgo, foi um interlúdio divertido. Como Erasmo observou com humor, o que muitos chamaram a "tragédia" de Lutero, realmente acabou sendo uma comédia, porque resultou no seu casamento. Felizmente, havia ex-freiras e viúvas para unir aos novos não-celibatários.

A despeito da pressão, Trento votou a favor de se manter o celibato, anulando todos os atos realizados por um sacerdote após seu casamento. Mas a questão não ficou fechada. Os antigos católicos aceitavam o casamento; estados modernos reconhecem o casamento do clero e, em anos recentes, tem havido uma agitação no mundo católico romano a favor da revogação da regra de celibato, mas com muita resistência da parte dos seus defensores.

Os principais argumentos em favor do celibato são: (1) o perigo do sacerdócio hereditário; (2) a incompatibilidade do casamento com o ministério e (3) a necessidade de consagração exclusiva, requerendo, assim, o desligamento dos cuidados com a família. Esse terceiro é um argumento forte e bíblico, mas não serve de base para o celibato compulsório ou permanente.

Em contraste, pode-se dizer que (1) o casamento vem de Deus; (2) o clero casado pode muitas vezes estar mais bem equipado para ajudar com problemas pessoais e (3) o celibato, conquanto seja um chamado e uma bênção para alguns, pode ser um fardo se imposto sobre outros. Acima de tudo, as Escrituras não têm regulamentação fechada quanto ao celibato em relação a qualquer cristão, ainda que haja uma posição bíblica em referência a uma situação diferente, classificando de heresia também a proibição de casamentos (ver 1 Tm 4.1-4). A legislação contrária ao casamento é, portanto, logo de início, invalidada.

GEOFFREY BROMILEY

CENSURA. A palavra censura vem de um termo latino que significa valorizar ou taxar. Refere-se à restrição ostensiva ou supressão de declarações, opiniões ou idéias, geralmente escritas, de tamanho valor, negativo ou positivo, que a autoridade procurará impedir a publicação ou disseminação.

Em geral, a censura se aplica a duas espécies de casos: (1) segurança nacional e (2) doutrina religiosa e moral. Geralmente é feita de uma de duas maneiras: (1) após o fato, ou seja, repressão após a publicação, e (2) supressão prévia, por exemplo, por meio de uma ordem do tribunal proibindo um periódico de publicar determinado artigo. A censura após o fato permite a publicação, mas a sujeita a processos criminais de calúnia e a processos civis por danos morais ou perdas; a censura prévia, particularmente desagradável para aqueles que prezam a liberdade civil, nega completamente a liberdade de expressão e de imprensa.

A censura levanta a pergunta fundamental sobre se um governo, uma autoridade ou uma igreja deveriam decidir se as pessoas são competentes para discriminar o que deve ser publicado ou lido.

*Base Escriturística.* É difícil encontrar nas Escrituras uma base para a censura de matéria que envolva a segurança nacional ou o comportamento pessoal. Jesus Cristo é a fonte da verdade (Jo 1.17) e a própria verdade (Jo 1.14). A promessa é de que a verdade do Senhor durará eternamente (Sl 117.2; Mt 24.35), o que implica que os crentes não precisam temer a falsidade, a distorção ou a disseminação da informação humana. A verdade, cedo ou tarde, ficará evidente.

Na teocracia do Antigo Testamento, os que pregavam a idolatria, mesmo sendo um cônjuge ou um amigo, deveriam ser mortos (Dt 13.18). Mas essa censura extrema se aplicava apenas a declarações sobre falsos deuses, ou seja, idolatria. Quando Patricia Buckley Bozell, gerente editorial da revista católica conservadora *Triumph*, correu até a tribuna, em uma universidade católica, e agrediu uma militante do movimento de libertação feminina, a qual havia feito comentários contra a virgem Maria, ela defendeu seu ato dizendo que sua primeira lealdade era para com Deus e sua responsabilidade contra a blasfêmia era maior do que a de agir com a neutralidade profissional de uma jornalista.

A Bíblia relata incidentes de censura; mas, geralmente, tratava-se de atos impiedosos. O rei Jeoaquim, de Judá, censurou o rolo de profecia de Jeremias de maneira muito semelhante ao do censor militar na Segunda Guerra Mundial, o qual eliminava trechos das cartas de soldados que mencionassem manobras de combate (Jr 36). Quando o rei Acaz, de Israel, desprezou o profeta Micaías porque suas profecias eram sempre negativas, o rei Josafá o admoestou: "Não diga isso, ó rei" (1Rs 22.8), como quem diz: "O rei não deveria censurar o profeta". Os cristãos queimaram seus livros sobre magia, em Éfeso, mas isso não configurou censura, pois eles o fizeram voluntariamente.

*Fundo histórico.* Platão, Agostinho e Maquiavel argumentavam que aqueles que eram qualificados para identificar o mal deveriam ter o poder de evitar sua disseminação. Aquino disse: "As leis humanas não proíbem todos os vícios ... senão aqueles que são nocivos para os outros, cuja não proibição tornaria difícil manter a sociedade humana". Aristóteles, o juiz Oliver Wendell Holmes Jr. e John Dewey argumentavam que o homem só é livre quando pode fazer suas próprias escolhas.

Durante os tempos da igreja primitiva e durante a Idade Média, havia extrema censura. A lei comum sobre maledicência sediciosa previa que as pessoas poderiam ser "processadas por qualquer comentário sobre o governo que pudesse ser entendido como tendo a má intenção de depreciá-lo aos olhos do público ou de perturbar a paz ..." Mas, na última metade do milênio passado, junto com a difusão do protestantismo, o governo e a igreja suprimiram muitas de suas próprias restrições.

Na obra *Aeropagítica*, num pedido em favor da impressão gráfica sem a exigência de licença especial requerida na Inglaterra de 1644, John Milton argumentou que as restrições são a "desvalorização e vilipêndio de toda a nação". A necessidade de licença especial "impede e atrasa a importação da mercadoria mais rica que possuímos, ou seja, a verdade", disse Milton, acrescentando que "um estado governado pelas leis de justiça e pelo poder do direito, ou uma igreja construída e fundamentada sobre a rocha da fé e do verdadeiro conhecimento não podem ser assim tão pusilânimes". John Stuart Mill disse, em seu ensaio *Sobre a Liberdade*, em 1859, que a única razão para a

interferência na liberdade de ação de outra pessoa é a da autodefesa: "Por mais sensível que seja a persuasão de uma pessoa quanto à falsidade e a conseqüência perniciososa de uma opinião - e não só quanto à falsidade e à conseqüência mas, também, quanto à sua imoralidade e impiedade - se na busca desse juízo particular, ainda que respaldado pelo juízo de seu país e de seus contemporâneos, ela impedir que tal opinião seja ouvida, estará presumindo infalibilidade. E quanto a essa presunção de infalibilidade ser menos objetável ou menos perigosa só porque a opinião em questão é chamada de imoral ou impiedosa, esse, de todos os casos, é o mais fatal". Disse Reiklejohn: "Quando os homens governam a si mesmos, eles próprios, e ninguém mais, deverão emitir julgamento sobre a falta de sabedoria, a injustiça e o perigo. Isso significa que todos devem ter o direito de ser ouvidos, o estulto e o sábio, o injusto e o justo, o perigoso e o seguro, o estrangeiro e o cidadão".

*Situação Contemporânea.* A Primeira Emenda na Declaração de Direitos da Constituição americana, interpretada literalmente e na visão de uma minoria que inclui o Juiz Hugo L. Black, tem como imperativo que nenhuma declaração, até mesmo uma declaração difamatória, possa ser reprimida.

Reconhecendo o problema criado pelo discurso proferido no funeral de Marco Antônio, que incitou com habilidade a violência da multidão, e atendendo o aforismo do juiz Holmes de que a liberdade de expressão não se aplica ao homem que grita "Fogo!" num teatro abarrotado de gente, a Suprema Corte dos Estados Unidos adotou diversos testes para equilibrar a autoridade e a liberdade, pesando o interesse legítimo do governo na preservação da ordem contra a liberdade individual de expressão. Seguindo a filosofia expressa por Holmes no caso de *Abrams vs. Estados Unidos*, em 1919 - que diz que "o primeiro teste da verdade é o poder do pensamento de conseguir ser aceito na competição do mercado" - a corte reconheceu, nas palavras do juiz Louis D. Brandeis, em *Whitney vs. Califórnia*, 1927, que "nenhum dano que surja da fala pode ser julgado como claro e presente quando a incidência do mal apreendido for tão iminente que possa acontecer antes que haja oportunidade de uma plena discussão... somente uma emergência pode justificar a repressão".

O chefe do judiciário Charles Evans Hughes escreveu a opinião da Suprema Corte em *Near vs. Minnesota*, 1931, que derrubou, julgando inconstitucional, uma lei estadual que permitia aos oficiais do estado proibir publicação de "jornal, revista ou periódico tido como maldoso, escandaloso e difamatório". Ele disse que o estatuto era a própria "essência da censura" porque "não lida com punições, não oferece castigo, exceto em caso de desprezo pela violação da ordem do tribunal, e só suprime e proíbe".

*Segurança Nacional.* Quando debatia o Ato de Espionagem de 1917, o Congresso retirou uma provisão que teria dado ao presidente amplos poderes em tempos de guerra de proibir a publicação "de qualquer informação relacionada à defesa nacional, que, a seu critério, seja de caráter possivelmente útil para o inimigo". Em 1957, o Congresso rejeitou uma recomendação feita pelo Comitê de Segurança do Governo dos Estados Unidos que tornava crime revelar "informações classificadas como 'secretas' ou 'altamente secretas'".

Em *The New York Times vs. Estados Unidos e Estados Unidos vs. Washington Post*, a Suprema Corte deliberou que os jornais poderiam publicar o chamado "Dossiê do Pentágono" sobre o estudo secreto do Departamento de Defesa a respeito da guerra do Vietnam. O juiz Black declarou: "Tanto a história quanto a linguagem da Primeira Emenda apóiam a idéia de que a imprensa tem liberdade de publicar notícias, seja qual for a fonte, sem censura, ressalva ou restrições anteriores".

*Obscenidade* (q.v.). A justificativa filosófica que permite até mesmo censura limitada da pornografia (q.v.) torna-se clara por meio da aplicação do teste de equilíbrio; o verdadeiramente obsceno é tido como totalmente sem valor e, portanto, não pode ser equilibrado.

Desde 1970, cinco leis federais americanas proíbem a distribuição de material obsceno pelos correios, importações, transmissões de rádio e televisão, e transportes interestaduais.

O Comitê Americano sobre Obscenidade e Pornografia em 1970 recomendou abolir todas as leis que proíbem a distribuição de materiais de sexo explícito para adultos que consentem. A maioria do comitê disse que não encontrava evidência de que sexo explícito tenha papel significativo como causa de crime, desvios sexuais ou distúrbios emocionais severos. Três

membros do comitê, dissentindo, chamaram tais recomendações de "carta magna do pornógrafa". O presidente Nixon, rejeitando as recomendações, disse: "Se não for impedida e revertida a distorcida e brutal apresentação de sexo em livros, peças teatrais, revistas e no cinema, ela poderá envenenar a fonte da cultura norte-americana e ocidental e da civilização".

WESLEY G PIPPERT

O Brasil, com sua longa tradição de governos fortes, desde o seu período imperial até o fim do governo militar (c. 1984), e o conseqüente abuso do artifício da censura oficial apoiado pelo legalismo religioso, apresenta hoje um avanço considerável nas áreas das liberdades civis que, entretanto, carece de estudo e de posicionamento cristão. O Supremo Tribunal Federal tem acompanhado a evolução internacional dessa matéria, "rejeitando o poder que oculta e o poder que se oculta" (Min. Celso de Melo). Todas as discussões a respeito da censura e da liberdade de expressão, porém, têm sido tratadas à luz das argumentações de defensores da autonomia individual, como John Milton, e de reguladores, como Benjamim Franklin que advogava a liberdade com a repressão de abusos. Ainda que sejam citados os valores humanistas cristãos, pouco é dito com base na ética cristã bíblica. Por isso permanece o dilema: como conciliar o direito da publicação da verdade com o direito do amor que encobre multidão de pecados?

A ética cristã bíblica propõe que os valores da verdade e do amor devem sempre ser exercidos em conjunto, diluindo o dilema com exemplos que mostram que a ordem dos valores morais deve ser estabelecida, em termos de prioridade, na base ética do amor. Algumas vezes a verdade vem primeiro; noutras, o amor; contudo, ambos devem ser exercidos. Assim, a liberdade de expressão deve levar em conta o poder libertador do amor. Nem tudo o que pode ser dito deve ser dito; nem tudo o que deve ser dito tem de ser dito no momento certo. Isto visto, surge outra questão: quem decide sobre os limites dessa liberdade (uma vez que para o amor não há limites)? Nisto a Declaração Universal dos Direitos Humanos, art. XIX, oferece boa base garantindo a indivíduos e a meios de comunicação o direito de expressão de opiniões, pensamentos e informações. Enquanto trata da liberdade de expressão tanto do fruto da atividade

intelectual quanto das opiniões de consciência e de crença, fala também dos limites do exercício dessa liberdade, responsabilizando o indivíduo e a empresa pelas possíveis violações dos direitos do próximo, público ou privado. Assim, os abusos da liberdade de expressão, a maculação da honra das pessoas, a incitação contra a ordem social legítima e a agressiva pornografia pela *internet* devem ser controlados pelo estado, que é ministro da espada de Deus, na forma da lei. Para isso, a lei deve ser dinamicamente construída, pois a liberdade é e será cada vez mais usada para ferir a liberdade do próximo. A verdadeira liberdade de expressão só será real quando for limitada pelo amor - e a verdade em amor do Cristianismo é a sua única possibilidade. (Dados atualizados por W.M.G.)

W. M. G.

**CENSURA COM DISCIPLINA.** Ver também *Disciplina*. Este termo, vindo do latim *ensor*, tem o sentido geral de culpa ou correção. Corresponde à admoestação bíblica que deve ser dada ao irmão em erro. Seu primeiro uso na igreja é, portanto, doutrinário, como na censura de heresias. A censura eclesástica é uma penalidade especial por faltas graves. Essa censura é dada pela igreja e pode, portanto, ser por ela retirada.

GEOFFREY W. BROMILEY

**CEPTICISMO.** Ver também *Dúvida*. Na concepção popular, o cepticismo significa, apenas, uma dúvida ou atitude questionadora em relação a uma ou outra coisa. O cepticismo ético seria uma dúvida, ou melhor, uma negação, de princípios morais. Isso, muitas vezes, é resultado de um cientismo não-ceptico, dogmático. A física parece tão certa que compele a sua aceitação, onde todo mundo tem seus próprios padrões morais; portanto, este último é visto como sendo relativo, subjetivo e sem aplicação universal.

O cepticismo filosófico é a negação de que haja possibilidade de conhecimento. É o resultado normal da epistemologia empírica e tem sido combatido, uniformemente, por realistas como Platão, Agostinho, Descartes, Hegel, e sem sucesso, pelo não-realista, embora não-empírico, Kant.

O cepticismo começou com os sofistas antes de 400 a.C. Platão demonstrou que sua

identificação do conhecimento como sendo percepção implica que seja impossível o conhecimento.

Pino (365-275) iniciou uma escola contínua de cépticos que durou até 200 a.C. Ele negava o conhecimento, considerava a virtude algo convencional e, assim, recomendava a vida passiva ou apática.

Arcesilau (315-240) atacou o critério estóico da verdade — a representação compreensiva — e insistia na suspensão do juízo. Carneades (219-129) também fez oposição aos estóicos; não existiria critério, pois qualquer imagem sensorial poderia ser enganosa.

As insolubilidades demonstrariam que a lógica não seria confiável. A ação prática não exigiria opiniões; como seres vivos, os homens não poderiam evitar fazer algo. Existe alguma evidência de que Carneades admitiu que algumas de suas ações seriam preferíveis a outras, o que seria uma incoerência.

Enesídemo (80-130 a.D.) coligiu dez argumentos dos quais alguns são as imagens sensoriais dependem dos órgãos, os quais diferem de animal para animal; portanto, nenhuma imagem seria mais verdadeira em relação à natureza do que qualquer outra. Um sentido poderá contradizer o outro, assim como o poste metade imerso na água poderá parecer torto, mas ao tato parecerá reto; nenhum objeto é experimentado em isolamento, e o ambiente altera sua aparência; os costumes e a moral variam — nenhuma visão única poderá ser assumida como sendo certa.

Sextus Empiricus (c. 200 a.D.) foi o último dos antigos cépticos, Plotino (205-270), e mais tarde, Agostinho (354-430) venceram a escola do cepticismo refutando o empirismo em que ela se baseava.

Em tempos modernos, passando por Montaigne, um não-filósofo popular, o maior céptico de todos foi David Hume. Para ele, o conhecimento consistiria de imagens sensoriais as quais seriam imagens do nada ocorrendo em um mundo inexistente.

Kant procurou restabelecer o espaço, o tempo e a causalidade. Isso, presumivelmente, permitiria uma ciência de aparências, mas o mundo "real" das coisas permaneceria desconhecido. Depois de Hegel, para quem nada estaria além do conhecimento, veio o irracionalismo exemplificado em Kierkegaard, Ni-

etsche, James e Dewey. Embora raramente sejam assim mencionados, estes também eram cépticos (ver os verbetes relativos aos nomes mencionados).

Êla Gordon H. Clark, *Thales to Dewey*, Boston: Houghton, Mifflin, 1957, capítulos sobre Hume, Platão, Teteto.

GORDON H. CLARK

**CERTO E ERRADO.** Certo e errado dizem de características objetivas que se ligam inalienáveis e diretamente a atos e suas consequências. Os cristãos concordam com os realistas morais que cada **um** de nós está sujeito a um padrão incondicional de valores. Mas os cristãos dizem que o certo e o errado são julgados moralmente por algo mais do que o padrão de se conduzir ao maior bem (ou mal) possível. Os cristãos são, também, simpáticos à premissa idealista (como a de Platão) de que o certo e o errado se relacionam ao padrão do bem último e de que é sempre melhor fazer o certo do que o errado. Mas eles relacionam a certeza e o erro dos atos não, simplesmente, ao bem *intrínseco*, mas à revelação bíblica de que o bom e o certo são dispostos por Deus. Perguntar se a vontade de Deus é boa é uma redundância.

Em seus esforços para clarificar a linguagem, filósofos analíticos, geralmente, aceitam a linguagem da ética como significativa, mas não relacionada a padrões morais objetivos (cf. *Linguagem Ética*). A clarificação impõe a alguns a pressuposição de que a resposta é dada em termos de antecipações específicas, i.e., à medida de nosso entendimento. Isso não nega a possibilidade do mistério e da revelação, mas assume, gratuitamente, a impossibilidade de se dizer qualquer coisa sobre eles, uma vez que a linguagem é o veículo da verdade revelada.

Os cristãos insistem que a Bíblia revela a vontade de Deus em termos específicos. A moralidade cristã não é baseada sobre uma ética situacional (q.v.) em que cada homem faz o que é certo ou errado aos seus próprios olhos (Jz 20.25). Julgamentos morais são mais do que respostas culturalmente moldadas e biologicamente induzidas. Nem são simples expressões de sentimento em que "Isto é errado" realmente significa "Não gosto disto". Nem ensinam os cristãos que o certo e o errado são ditados arbitrariamente por Deus.

No ensino cristão, não existe tensão entre a moralidade do certo e errado, e o conceito de crescimento na direção do ideal moral. A re- denção das conseqüências dos nossos malfeitos em relação à lei de Deus está à disposição por meio do perfeito sacrifício de Cristo. A vontade de Deus é revelada, pessoal e historicamente em Jesus Cristo, cujos beneficiários têm prazer em se conformar com os mandamentos divinos. O Espírito Santo assiste o crescimento do crente rumo ao ideal da perfeita humanidade de Cristo. A moralidade cristã não é apenas uma questão de certo e errado; mas também, a capacitação divina no sentido do ideal *crístocêntrico* (Rm 8.11; Fp 2.1-3).

II A. R. C. Duncan, *Moral Philosophy*, CBC, 1965; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; T. E. Hill, *Contemporary Ethical Theories*, Nova York, Macmillan, 1950; A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Nova York, Oxford, 1961; I. T. Ramsay, org., *Christian Ethics and Contemporary Philosophers*, Londres, SCM, 1966.  
SAMUEL J. MIKOLASKY

CÉU. A palavra para céu (hebraico, *shamayim*, grego *ouranos*, pl. *ouranoi*) às vezes tem significado estritamente físico, e em outras ocasiões é usado com significado distintamente religioso. No uso anterior, refere-se ao céu em que voam as aves e o espaço sideral. Assim, as aves voam (Gn 1.29), as nuvens são formadas nele e dele caem as chuvas (1Rs 18.45; Mt 16.2,3). O céu é também o ambiente em que vemos o sol, a lua, as estrelas e os planetas (Gn 15.5; Dt 4.19; Hb 11.12).

Quando usado com significado religioso, é a habitação de Deus (1Rs 8.30, 32; Sl 2.4; Is 66.1; Mt 5.16; 6.9). Mateus às vezes usa o termo "reino do céu" onde os outros evangelhos dizem "reino de Deus". Essa substituição de "céu" por "Deus" vem talvez do temor judaico de dizer o nome divino. No AT, o céu não é mencionado como herança futura do crente da mesma forma como no ensino do Novo Testamento (cf. *Imortalidade*).

O Filho de Deus desceu do céu (Jo 3.31) e em sua ascensão voltou para lá (At 1.11; 1Pe 3.22). Ele, hoje, está no céu, na presença do Pai, ministrando em favor dos santos (Hb 9.24; Rm 8.34; Cl 3.1). Cristo descenderá do céu em glória e para juízo, quando, então, os santos

serão juntados a ele e os desobedientes serão punidos (At 1.11, 1Ts 1.10; 4.16; 2Ts 1.7-9). Os crentes estarão com Deus no céu (Cl 1.5; 1Pe 1.4). Na Nova Jerusalém que desce do céu, Deus habitará com os homens e "limpará toda lágrima dos seus olhos; não haverá mais morte, nem tristeza, nem choro, nem dor, pois essas coisas já passaram" (Ap 21.3,4).

No mundo do primeiro século após a vinda de Cristo, o céu era visto como "em cima" e no âmbito das estrelas. Essa linguagem é simbólica e, embora reconheçamos suas limitações, continuamos a falar de modo semelhante porque nas áreas que transcendem à experiência humana é preferível proceder por meio de analogias. O importante não é a referência espacial, mas a presença de Deus. Os conceitos de comunhão e relacionamento são idéias centrais. Deus transcende os limites de espaço e de tempo.

O NT deixa muito a dizer com respeito à vida futura e a natureza do céu. "Ainda não se manifestou o que haveremos de ser. Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque haveremos de vê-lo como ele é" (1Jo 3.2). As Escrituras dão informação suficiente para acalmar nossa ansiedade e para nos dar firme segurança quanto ao futuro, ainda que muitas questões que nos provocam curiosidade permaneçam sem respostas. Onde falhar o conhecimento humano, poderemos ainda ter a confiança de que Deus não falha. Já vimos a evidência desse poder na ressurreição dos mortos de Jesus Cristo (Rm 1.4).

Os cristãos são peregrinos neste mundo, ou seja, sua estada aqui é transitória (1Pe 1.1), pois sua verdadeira cidadania está no céu (Fp 3.20). Dali aguardam o Salvador, o Senhor Jesus Cristo.

D. GEORGE VANDERLIP

CHAMADO. Ver *Vocação*.

SIDNEY A. WILLIAMS

CHOQUE DE REIVINDICAÇÕES MORAIS. Ver *Conflito de Deveres; Interesses*.

CIBERNÉTICA. Derivado do vocábulo grego *kybernetes*, "timoneiro", o termo denota a ciência do controle e da comunicação, quer na sociedade humana, nos organismos individuais ou na automatização artificial. Isso abarca toda espécie de processo que dependa do fluxo e da

troca de *informações*, em vez de simples *energia*. Os mecanismos auto-reguladores, sistemas de sinalização e computadores são exemplos típicos de aparelhos "cibernéticos".

A cibernética levanta dúvidas éticas em três níveis diferentes:

1. O aumento do entendimento dos mecanismos de auto-regulamentação na sociedade, por exemplo, na economia ou na política, aumenta as responsabilidades do governo e ao mesmo tempo dá uma maior oportunidade para a manipulação da sociedade por meio de "engenharia social". Não há, porém, base para se esperar que tomadas de decisões computadorizadas resolvam todos os problemas de estabilidade social enquanto os próprios sistemas de valores humanos não puderem fazê-lo (cf. Vickers, *Value Systems and Social Process*, Londres, Tavistock, 1968).
2. O estudo do cérebro humano como um mecanismo cibernético lança nova luz sobre a natureza do homem como um fenômeno científico. Alguns dos fatores característicos do comportamento humano poderão ser explicados em termos de cibernética como sendo dependentes da *organização* peculiar de nosso cérebro, em vez de dependentes de qualquer isenção que ele possa derivar das leis da física. É inevitável que surja a sugestão, embora esteja muito além de nosso conhecimento atual, de que, talvez, todo comportamento humano, até mesmo as escolhas morais ou devoções religiosas, possa ser semelhantemente explicável. Aqui, é necessário não confundir *explicação* com *rejeição*. Um sinal de alerta em código Morse pode ser completamente explicado em termos da física do transmissor, mas isso não seria razão para se ignorar a mensagem. Semelhantemente, até mesmo uma explicação cibernética completa do comportamento humano não ofereceria razão para se desvalorizar seu significado pessoal. Os relatos mecanicistas e pessoais ou espirituais de ações humanas não são, logicamente, rivais, e sim, complementares.
3. O rápido desenvolvimento de "inteligência artificial" nas últimas décadas é, às

vezes, imaginado como sendo uma ameaça à doutrina cristã do homem. Um computador digital é essencialmente um aparelho para manipulação de símbolos de acordo com regras lógicas estabelecidas. Ele pode realizar centenas de milhões de operações por segundo, realizando cálculos lógicos e numéricos. Pode também mudar suas próprias regras, dentro de certos limites, à medida que procede aos cálculos. Mas dizer que essas máquinas "pensam" seria um solecismo, como o seria se disséssemos que o cérebro do homem, e não o próprio homem, pensa.

Estudos têm considerado (Teorema de Turing) que qualquer tarefa especificamente lógica e precisa, em princípio, poderá ser feita por um computador. Note, porém, que isso *não* significa que "os computadores podem fazer tudo o que o homem pode fazer". Logo de início, eles são limitados por nossa incapacidade de entender, quanto mais de especificar plenamente tudo o que o homem é capaz de fazer.

Os poderes dos sistemas de computadores de agir como "cérebros" são, contudo, surpreendentes. Uma comparação justa requeria que o computador fosse complementado com órgãos sensores artificiais e com meios de agir e de se locomover. "Modos conversacionais" de interação com seres humanos, incluindo a fala sintética, já oferecem imitações convincentes de diálogo com um agente de propósito e inteligência. Embora "os computadores façam apenas o que foram programados para fazer", a sensibilidade desses sistemas para os sinais de seu ambiente, bem como seu poder de modificar seus próprios programas, poderá, rapidamente, tornar o seu comportamento tão imprevisível quanto o de um ser humano.

Argumenta-se, às vezes, que a produção artificial de uma inteligência consciente "usurparia a prerrogativa do Criador"; mas isso seria confundir a *criação* com a *reprodução*. Parece não haver aqui qualquer questão bíblica em dúvida, por mais implausível que a idéia seja por razões técnicas.

Uma distinção importante na tecnologia de computação deve ser feita entre "hardware" (o equipamento físico) e "software" (o programa lógico que governa seu comportamento). A relação complementar entre os dois é semelhante àquela entre os aspectos físicos

e mentais da natureza humana, e o paralelo pode ser instrutivo com relação ao "problema de mente e corpo".

São os próprios cérebros "computadores"? É unânime a opinião que diversas partes do cérebro, como o cerebelo, computam; embora sob princípios diferentes dos aparelhos digitais. Outras funções cerebrais, porém, são menos compreendidas, como, por exemplo, a colocação de prioridades, o início da ação espontânea, e a mediação de nossa experiência consciente. Esses podem envolver processos muito diferentes dos de computação, embora não sejam necessariamente menos mecânicos.

111 G. Guilbaud, *What is Cybernetics?* Londres, Heinemann, 1959; D. M. MacKay, *Information, Mechanism and Meaning*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1969; G. Vickers, *Value Systems and Social Process*, Londres, Tavistock, 1968; N. Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1954.

DONALD M. MACKAY

Existe uma ética cibernética? S. E. Bromberg diz que têm sido feitas tentativas de se construir uma ponte conceitual entre biologia e comportamento humano por meio do exame dos sistemas de *feedback* (retroalimentação) cultural e biológico que inspiram a evolução dos processos sociais. No centro desse sistema ético em desenvolvimento está um processo cibernético que surge entre interação da cultura e da biologia usando *feedback* informacional entre os dois para maior adaptação e sobrevivência (*The Evolution of Ethics*). Essa tentativa é, claramente, darwiniana, e exclui Deus da questão ética. Comentando sobre o altruísmo na tese ética dos teóricos evolucionistas E. O. Wilson e Michael Rose, Bromberg diz que esse altruísmo requereria a questão de Deus, e que a ética cibernética permanece somente com o fenômeno natural observável. "A ética cibernética não exclui a idéia de que a natureza seja criação de Deus, mas permanece distante da política e da crença religiosa". Para o cristão, aquilo que é certo ou errado é definido pela revelação do Criador e, especialmente, pela Escritura, e não pela evolução. A Escritura é guia em relação àquilo que ela expressa verbalmente, é guardiã em relação àquilo a que ela não se dirige explicitamente, e bússola em relação

àquilo que ela não aborda (J. Douma, *Os Dez Mandamentos*, São Paulo: Os Puritanos, 2003). (Dados atualizados por W.M.G.)

**CIÊNCIA E ÉTICA.** Ver também *Energia Atômica; Poluição Ambiental; Tecocracia e Tecnologia*. A inter-relação da ética com a ciência se tornou, rapidamente, uma questão de importância crucial em nosso tempo. Precipitada pelo desenvolvimento da guerra atômica, a consciência dessa questão tem sido aumentada pela crise ecológica, o estupro tecnológico de nosso ambiente, o crescente entendimento e manipulação de material genético humano no nível biológico e os avanços na ciência médica. Quando o autor de *Ad Diognetum*, no segundo século da era cristã, comparou a função do cristão no mundo à da alma dentro do corpo, ele nos lembrou de nossa própria posição no mundo atual. A igreja não tem o direito de se opor aos avanços científicos mas, como voz profética e da consciência cristã na comunidade humana, deveria fazer-se ouvida no direcionamento adequado e no uso correto de tais avanços.

Precisamos esclarecer nosso pensamento quanto ao método e a função da ciência natural e quanto aos limites que são postos por sua própria abordagem da natureza. A ciência moderna e sua ênfase na experiência nasceu dentro de nossa cultura ocidental quando do colapso da grande era da fé no final do período medieval. Tem raiz no racionalismo grego, com sua ênfase nas estruturas racionais e matemáticas implícitas à realidade. A outra raiz está na natureza afirmativa do mundo mantida pela fé cristã. A fé bíblica não nega o mundo, como fazem muitas religiões orientais (por exemplo, hinduísmo e budismo). Sua doutrina da criação vê Deus declarando o mundo bom (Gn 1). Seu entendimento do homem como feito à imagem de Deus o vê como tendo domínio sobre as ordens inferiores da criação (Gn 1.26, **18s.**; Sl 8.5s.). Sua voz profética declara a história como cenário para o cumprimento do propósito divino. Sua revelação central se encontra em Jesus de Nazaré como presença encarnada do Deus vivo numa vida humana autêntica, na qual nossa humanidade e nossa historicidade são afirmadas como tendo significado no propósito e na vida do próprio Deus. Os milagres de cura de nosso Senhor ligam nosso mundo e ambiente

natural ao cuidado divino. A esperança cristã encontra lugar para a redenção de todo o universo, de modo que toda a criação geme em trabalho de parto, esperando o desvendar final dos filhos de Deus (Rm 8.22). Naquele dia, Cristo resumirá todas as coisas nele, coisas na terra e coisas no céu, e haverá novo céu e nova terra em que reine a justiça (Cl 1.19; Ef 1.10; 2Pe 3.13; Ap 21.1; Is 65.17; 66.22). Além disso, a revelação de Deus nos vê mediante aquilo que é observável dos sentidos, da natureza, dos movimentos da história, pelo comportamento de seres humanos como os profetas, e de modo supremo, de Jesus de Nazaré. Da fé cristã, a ciência derivou sua preocupação com a natureza e sua abordagem empírica dessa natureza.

Tendo tal pano de fundo, a metodologia da ciência se desenvolveu como uma combinação do racionalismo (especialmente em sua forma matemática) e empirismo. Crendo que a natureza seja inteligível, o cientista procura elaborar experimentos com os quais testa a validade desses modelos, e relações gerais na natureza com as quais descreve sua regularidade. Assim, seus modelos deverão ser universalmente aplicáveis, quanto mais matemáticos eles forem, mais suscetíveis serão à validação acurada pela medida experimental. Além disso, o cientista procura prever o comportamento futuro da natureza e controlá-lo até certo ponto. Daí sua preocupação com o comportamento passado, crendo que condições semelhantes gerarão resultados semelhantes.

Tudo o que isso significa é que o cientista não se preocupa, como cientista, com aquilo que não possa ser observado experimentalmente, com aquilo que não esteja sujeito à medição, com a tabulação e a máquina causal. O primeiro filósofo da ciência moderna, Sir Francis Bacon, deixou isso muito claro quando argumentou que a ciência não tem lugar em sua metodologia para lidar — de modo teórico ou prático — com o que não possa ser sujeito à observação empírica. As primeiras e últimas causas, formas, a alma humana, categorias como "Deus", "teologia", "propósito", "alma", "criação" não encontram lugar no vocabulário científico. Isso significa que, puramente no nível científico, o cientista não tem condições de lidar com a ética e a consciência.

Existem, é claro, cientistas como Julian Huxley e C. H. Waddington que acreditavam

que se pudesse derivar um sistema de ética da abordagem científica da natureza. Mas essa derivação não seria, na verdade, parte da disciplina científica. Surgiria de certa abordagem filosófica de um posicionamento de fé. Quando os cientistas afirmam que a abordagem científica do mundo é a única forma viável de conhecimento e negam todo o conhecimento espiritual e revelacional que não possa ser verificado cientificamente, esse naturalismo ou "cientificismo", na verdade, não será uma ciência, mas imposição sobre a ciência. A ciência, em si mesma, seria eticamente neutra.

Uma só dimensão da personalidade humana do cientista, porém, concerne à busca da verdade científica. O homem é um ser de dimensões múltiplas. Ele se distingue da ordem animal, conforme enfatizou W. H. Thorpe, pela preocupação com valores absolutos. Esses valores abarcam a bondade e a beleza, como também a verdade. Nos séculos passados, com demasiada freqüência, a busca da verdade esteve divorciada do bem no nível moral. Mas o cientista tem consciência, por mais *que* seus interesses científicos tendam a submergi-la. É um ser responsável pela busca da verdade e do bem.

Na cultura ocidental, tanto a busca científica quanto a obrigação moral têm origem na exposição cristã. Nós os separamos colocando-nos à deriva e com isso desumanizamos o homem. Um cientista sem preocupação moral, por mais que seu trabalho científico demonstre gênio e interesse, será apenas sombra do homem nobre. É certo que em nível cristão o juízo científico e moral deveriam caminhar juntos.

Nos primórdios do desenvolvimento científico, a maioria dos cientistas era formada de homens com compromisso cristão — por exemplo, Copérnico, Galileu, Descartes, Bacon, Boyle, Newton, Ray, Priestley. O juízo ético que faziam sobre as conseqüências da descoberta científica é bastante evidente, porque eles acreditavam que, no trabalho científico, estudavam a mente e a sabedoria do Criador. O homem à imagem de Deus era o homem cientista, pois a ciência era o meio de exercer o domínio sobre a natureza. Deus deu ao homem compreensão da sua sabedoria e da criação (*The Wisdom of God and Creation* foi o título do livro de John Ray). Encontramos Michael Faraday recusando-se a concordar com o uso do gás venenoso (século dezoito) e Sir Isaac

Newton asperamente condenando uma invenção que tornava a artilharia ainda mais destrutiva. Em nossos dias, grande número de cientistas protesta contra a prostituição da ciência atômica em instrumentos de guerra nuclear. Alguns são humanistas e até marxistas, muitos sem compromissos cristãos, mas testificam a preocupação ética do cientista. Assim, temos a constatação de Thorpe de que o que distingue o homem da ordem animal é sua preocupação com valores.

Em termos da exposição cristã, certos princípios morais prosseguem sendo claros. Como a consciência da comunidade, os cristãos necessitam enfatizar profeticamente esses princípios, pregando, ensinando e utilizando todas as formas de testemunho cristão. É central a ênfase no interesse pela pessoa humana como potencialmente filha de Deus por quem Cristo quis morrer. Esse princípio precisa ser aplicado aos terrores de guerra moderna, química e nuclear, e à exploração tecnológica dos seres humanos por parte da indústria moderna. O valor supremo da pessoa humana leva consigo também a questão do relacionamento moralmente responsável dos seres humanos, especialmente no que diz respeito ao relacionamento entre os sexos na natureza da aliança do casamento. É necessário aplicar o pensamento cristão a questões de vanguarda - o uso indiscriminado do aborto, a inseminação artificial de óvulos femininos por meio de espermatozoides de homens selecionados, as possibilidades abertas pela compreensão da codificação do material genético humano e sua possível manipulação. Da mesma forma, os métodos psicológicos e os recursos químicos usados para a "manipulação cerebral", que roubam das pessoas a liberdade e a capacidade de decisão dadas por Deus, conclamam o juízo profético de pensadores cristãos. Finalmente, a igreja jamais desenvolveu uma aproximação ética da natureza, e, agora, o problema ecológico confronta a todos nós. No entanto, o material para essa abordagem ética está desvendado na Bíblia, com sua ênfase na estrutura de aliança que se aplica à relação do homem com a natureza, sob os termos de sua relação com Deus e com o próximo. Somente quando tivermos aceitado esse nível de responsabilidade moral é que poderemos responder, de modo responsável, às questões ecológicas de nosso tempo.

L. Augenstein, *Come, Let Us Play God*, Nova York: Harper and Row, 1969; C. A. Coulson, *Science, Technology and the Christian*, Nashville: Abingdon, 1960; F. T. Ebling, org., *Biology and Ethics*, Nova York: Academic, 1969; J. S. Huxley, *Evolution and Ethics*, Nova York: AMS, 1896; A. Rosenfeld, *The Second Genesis: The Coming Control of Life*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969; E. C. Rust, *Science and Faith: Towards a Theological Understanding of Nature*, Nova York: Oxford University, 1967; ———, *Nature and Man in Biblical Thought*, Londres: Lutterworth, 1953; ———, *Mutue: Garden or Descri?*, Waco: Word, 1971; W.H. Thorpe, *Science, Man and Morais*, Ithaca: Cornell University, 1966.

ERIC C. RUST

CINISMO. Ver também *Desespero; Niilismo; Pessimismo*. O Cinismo, cujo fundador preferia antes enlouquecer a sentir prazer, foi uma escola de inspiração sócrática. A virtude poderia ser ensinada, provejou Antisthenes, embora ele e seus discípulos tivessem pouca base epistemológica e, às vezes, empregassem as falácias esfarapadas dos sofistas. Essa aparente incoerência desaparece quando se percebe que o ensinamento não era uma disputa dialética, mas o exercício prático, uma ação. Hércules foi seu herói, e eles assumiam o papel de heróis ou, pelo menos, de exemplos para outros homens. Sendo assim, praticavam o *ascetismo* (q.v.), suportando os rigores das intempéries, desprezando as riquezas, pedindo pão àqueles a quem desprezavam, e em rebeldia contra a sociedade sofisticada, viviam como cães. Diógenes, para fins de coerência, lançou fora sua caneca de latão e ordenou a Alexandre, o Magno, que se afastasse de onde estava, pois lhe tapava a luz do sol.

Com o passar do tempo, o movimento, por sua mendicância e atitude animalesca, desenvolveu tendências hedonistas. Seus bons aspectos foram absorvidos no estoicismo e providos de fundamento epistemológico.

O significado moderno do termo cinismo é um resultado de um desenvolvimento inadequado, mas compreensível, de sua origem grega. [Com](#) sua virtude asceta, os primeiros cínicos desprezavam a sociedade. Assim, hoje, o cínico é aquele que mantém uma atitude de descrença debochada quanto à sinceridade dos homens. Ficou perdido o seu aspecto de ascetismo moral.

GORDON H. CLARK

CIRCUNSTÂNCIAS. Ver *Ética Interina; Ética Situacional*.

CIÚME. Como termo descritivo do comportamento humano, "ciúme, freqüentemente, é visto negativamente como um senão ético".

A etimologia da palavra hebraica é incerta, mas a sua raiz talvez signifique "ficar ruborizado". No NT grego, o sentido básico de ciúme é "encher", "borbulhar", com uma designação secundária de "ferver". Essas idéias se relacionam, primariamente, com uma emoção passional com respeito a uma pessoa ou causa.

Voltado, egoisticamente, para o interior, o ciúme poderá gerar um ódio furioso. O AT abunda em exemplos. O ciúme levou os irmãos de José a sentenciá-lo à escravidão no Egito (Gn 37.11ss). Um Saul assassino caçou Davi como um animal, com a canção das mulheres de Israel soando em seus ouvidos: "Saul feriu os seus milhares, mas Davi, os seus dez milhares" (1 Sm 18.7).

No NT, os líderes judeus em Antioquia se encheram de ciúme quando viram as multidões se ajuntarem para ouvir Paulo e Barnabé. Conseqüentemente, eles incitaram contra eles os cidadãos proeminentes da cidade (At 13.45, 50). O ciúme e seu irmão gêmeo, a "inveja" (q.v.), fazem parte da lista das "obras da carne" mencionadas no NT, junto com a imoralidade e a embriaguez (Gl 5. 19-21).

O ciúme, contudo, tem ainda um lado positivo, o zelo. Deus se mostrou ciumento quanto ao seu povo e quis protegê-lo da contaminação dos ídolos pagãos (Êx 20.4-5; cf. Dt 4.24). Em Naum, Deus se mostrou como o Vingador contra as nações pagãs, por causa de sua devoção singular a Israel (1.2). A apostasia de Israel levou Deus a ter ciúme do seu nome no meio do povo escolhido (Ez 39.25).

O ciúme por uma causa poderá produzir zelo e devoção admiráveis nos seres humanos. Paulo, ansiando pelo bem-estar espiritual dos coríntios, sentiu "um ciúme divino" em relação a eles (1 Co 11.2).

Diferente do termo inveja, que é usado quase que exclusivamente num mau sentido, no NT, o ciúme que inspira preocupação com propósitos justos é enaltecido. Assim, por exemplo, pais ciumentos em relação à conduta piedosa dos seus filhos serão eles mesmos enriquecidos espiritualmente (Ef 6.1-4).

PAUL BENJAMIM

CIVILIZAÇÃO. Ver também *Cultura; Decálogo*. A palavra "civilização" vem do latim *civis*, "cidadão", cunhada no século dezoito, na França, onde foi empregada pela primeira vez por Mirabeau em 1756. Naquela época, o conceito tinha a conotação da ascensão do homem a um nível superior ao do seu estado original e primitivo - em outras palavras, era a humanização da natureza. Neste estágio de desenvolvimento, o conceito de civilização ainda une inseparavelmente a moralidade subjetiva e a condição objetiva da moral, ou seja, o âmbito da motivação ética e da organização mais refinada da sociedade (leis, etiqueta, urbanidade, formas culturais da vida). Dessa maneira, tornou-se inevitável - pelo menos na França e na Inglaterra - que, ainda no século dezanove, em meio ao rápido desenvolvimento das ciências naturais e da tecnologia, o conceito de civilização igualmente implicasse o complexo total da humanização.

Ainda que, por outro lado, na Alemanha, a distinção definitiva entre cultura e civilização tenha sido feita bastante mais cedo - desde o Iluminismo - não é correto pensar que essa diferenciação seja apenas um desenvolvimento extravagante e espúrio. Pelo contrário, a tese de que a civilização e a cultura são heterogêneas contém um problema material muito importante.

Já em Kant, são observadas as primeiras indicações dessa diferenciação. Inicialmente, é claro, a civilização é entendida, aqui também, como a marca do "homem refinado". Com essa frase, Kant entende que esse homem é aquele que não se conforma com seu estado natural, mas que se une a outros em comunidade "com base num contrato original ditado pelo próprio homem" (*Critique of Aesthetical Judgement*, § 41). Em sua *Idea of a General History of World Citizenship* (§ 7<sup>o</sup>), por outro lado, essa diferença já se torna bastante perceptível. Moralidade e ética fazem parte da cultura, enquanto que civilização é entendida como uma organização pseudo-moral de "polidez externa" - noutras palavras, como um mecanismo de funcionamento social: "Por meio da arte e da sociedade tornamo-nos altamente *cultos*. Tornamo-nos insuportavelmente *civilizados* quanto a toda espécie de comportamentos socialmente aceitáveis. Não basta apenas que nos compreendamos por meio desses desenvolvimentos já alcançados. A idéia

de moralidade ainda pertence à cultura; seu uso, porém, só se aplica àquilo que se assemelha, em termos de moral, ao amor à honra e à decência externa, a qual, somente, deve ser chamada de civilização moderna". Aqui temos uma clara revelação da cultura como um *ens humanissimum* superior à civilização meramente externa. Pestalozzi mencionou, em 1797, esse sentido de que o "mero avanço externo da civilização" leva à queda moral, enquanto que somente "o amor humano", ou seja, uma motivação moral, cria a cultura (H.P. Mazel em *Die Religion in Geschichte Gegenwart*, 3a. ed., vol. VI, 1920).

Karl Marx também assume uma posição crítica contra a civilização: "A civilização humana moderna ... separa a natureza objetiva do homem da sua natureza meramente externa. Não entende o conteúdo do homem como sendo sua realidade" (S. Landshut, *K Marx, Die Fruchtschichten, Kritik der Hegeleschen Staatsphilosophie*, 1955, p. 99). Aqui, o pensamento básico e variado de Marx nos confronta com o fato de que "os produtos externos do homem o emancipam desses mesmos produtos e colocam o homem diante de algo estranho que pode "aliená-lo" e, assim, agir de maneira *humanizadora* sobre ele. Neste sentido, a civilização externa pode se tornar, como produto moral, um poder alienador. Portanto, a civilização é separada, também, da natureza como fenômeno da externalidade material, ainda que essa justaposição não possa ser facilmente feita.

Em Nietzsche, encontramos uma crítica à civilização feita com ênfases levemente diferentes, mas de nenhum modo menos enfática. O "primeiro princípio da civilização: Qualquer costume é melhor que nenhum costume" (*Morgenrate*, vol. 73, 21), certamente, eleva a civilização como sucessora do estado natural e torna-a representante da moralidade. Mas essa vitória civilizada sobre a natureza não deve ser, de modo nenhum, interpretada como indubitavelmente positiva. Ele se refere a um "antagonismo básico entre cultura e civilização" (*Der Wille zur Macht*, vol. 78, 88) que surge, entre outras coisas, "porque o conforto da civilização torna as coisas boas acessíveis também ao covarde" (73, 137); porque a civilização cria, simultaneamente, enquanto cresce, um "aumento dos elementos mórbidos" (78, 585); e porque "resulta no declínio fisiológico de uma raça" (83, 397).

Em Marx, ~o em Nietzsche, o antagonismo entre cultura e civilização torna-se mais pronunciado porque ambos são testemunhas do desenvolvimento das ciências naturais e da tecnologia que transformaram o mundo no final do século dezenove. Por causa dessa problemática, cresce a discrepância entre o progresso tecnológico-civilizador externo e a situação retardada interior do homem. Goethe mencionou ocasionalmente que o homem certamente progrediria mais e mais, mas que o *próprio homem* sempre permaneceria o mesmo. As mencionadas testemunhas do tempestuoso desenvolvimento da civilização tecnológica diriam ainda que a tecnologia, na verdade, significa uma regressão para a humanidade e que a tecnologia aliena o homem de sua verdadeira identidade. Ela o envolve num mundo artificial, com "sistemas secundários" (Freyer) que faz que ele viva uma vida de segunda categoria. Ameaça, também, destruir a relação imediata entre os homens e, conseqüentemente, a comunicação pessoal, porque os mecanismos de bem-estar abstratos e impessoais, dirigidos por computadores, colocam-se *entre* os homens, prevenindo o contato direto entre eles, criando uma "multidão solitária" (Vance Packard). Até mesmo as chamadas "relações humanas" tornam-se racionalizações impessoais de amor ao próximo, pois não têm em mente o centro pessoal do homem, mas somente a efetividade econômica de sua capacidade de trabalho dentro do processo produtivo. Assim eles também pertenceriam à civilização tecnológica e não à cultura no sentido mais estrito da palavra.

É compreensível que o progresso tecnológico, que está determinando a civilização, é muitas vezes visto desta forma crítica. O tempo de entusiasmo, deflagrado pelos primeiros períodos de civilização, isto é, do progresso científico e tecnológico, parece chegar ao fim, abrindo caminho para a "fadiga de civilização" da qual já falava Nietzsche (*Nachlasz* II, 83, 393). Os movimentos modernos e radicais da juventude, com seu comportamento e estilo de vida, simbolizam o protesto contra uma civilização esvaziada que parece frustrar a liberdade e autodeterminação do homem. Até mesmo a fuga para o antiumido imaginário das drogas (q.v.) deve ser compreendido como parte desse protesto. É quase como se a perfeição de conforto do mundo civilizado con-

frontasse ainda mais o homem com sua própria imperfeição, com sua estagnação sem expectativa e com sua incapacidade de transformar a si mesmo (em vez de apenas transformar seu mundo). Albert Einstein mostra isso com sua famosa palavra dizendo que "vivemos numa época de meios perfeitos, mas de fins confusos". A civilização pertence ao âmbito desses "meios" de se conquistar a vida, tornando-a mais fácil. Ela nos apresenta superestradas cada vez mais livres e sem empecilhos, mas não nos mostra para onde essas estradas nos levam. Não oferece resposta à pergunta da base, do alvo ou do significado da vida. Mas a simplificação da vida faz que a questão sobre o propósito dessa vida simplificada seja levantada ainda mais intensamente.

Abrir espaço para uma crítica geral da civilização com base nas razões acima mencionadas seria uma impertinente falta de Cristianismo. Pois a civilização tem origem nos dons da criação dados por Deus; na verdade, ela é protegida pela ordem, dada na criação, de "dominar a terra" (cf. *Mandado Cultural*). Por essa razão, não é perguntado se ainda nos é permitido *desejar* a civilização e seu progresso. É claro que devemos desejá-la, sendo a razão óbvia a de que isso faz parte da natureza do homem criada por Deus. É possível se oferecer razões também bastante "mundanas" pelas quais o homem não poderá se furtar à lei do progresso da civilização. A única pergunta levantada por essa mencionada ambivalência é: *em nome de quem* desejamos o progresso da civilização? Queremos esse progresso em si mesmo ou para que, com sua ajuda, esperamos servir ao homem que foi criado, chamado pelo nome, dolorosamente redimido e buscado por Deus? Quando trabalhamos em prol do progresso da civilização somente pela civilização, fazemo-lo em cega *ingenuidade* - que pode, porém, estar ligada a uma intuição engenhosa e de alta inteligência - tudo em nosso poder; fazemos meios de destruição em massa, destruímos o ambiente por meio do uso de tóxicos; como biólogos, mexemos com os genes e procuramos manipular o homem a instrumentos técnicos. Caso isso aconteça, nossa civilização acabará sendo destrutiva e provocará a auto-destruição do homem. Provavelmente, essa é a raiz da inquietação da juventude, como uma antevisão dessa situação trágica. Somente se

mantivermos em mente que o homem não foi criado para a civilização, mas a civilização para o homem, sendo o homem o "fim", e os diversos aspectos da civilização somente os "meios", então estaremos no caminho certo. Mas, a fim de proteger o monopólio do *humanum*, temos de tomar conhecimento da incondicionalidade do homem e da intocabilidade de sua dignidade. Se não for assim, sem que percebamos, apesar de todos os jargões humanistas, ele se tornará mera função no mundo das coisas. Mas como respeitar o tabu da dignidade humana sem o conhecimento de que o homem permanece referente a Deus e de que ele teme que a razão esteja sob um apadrinhamento removido de toda manipulação pragmática?

O que acabamos de dizer pode ser ilustrado por uma lenda *hassídica*: Um velho rabino, famoso por sua sabedoria, foi visitado por um homem que queixava amargamente pelos males provocados, na sua opinião, pelo progresso tecnológico da civilização. Disse ele: - Será que todo esse lixo tecnológico não é completamente sem valor, considerados os valores verdadeiros da vida? O rabino respondeu: - É possível aprendermos com todas as coisas, não apenas com aquelas que Deus criou, mas também com as que foram criadas pelo homem. - O que podemos aprender - perguntou o homem, duvidando - da estrada de ferro? - Que é possível perder tudo por causa de um breve momento, responde o rabino. - E do telégrafo? - Que toda palavra deve ser contada e responsabilizada. - E do telefone? - Que um ouve ali e então que falamos aqui e agora. O visitante entendeu o que o rabino queria dizer, e seguiu seu caminho. - Buber, *The Tales of Chassidim*, 1949.

HELMUT THIELICKE

**CLARK, GORDON HADDON.** Apenas um dos livros de Gordon Clark (1902-1985) *Readings in Ethics* (Nova York, Appleton Century, Crofts, co-org. com T.V.Smith) é totalmente dedicado à ética. Mas a ética tem uma posição de muito destaque em suas obras: *Christian View of Men and Things* (Grand Rapids, Eerdmans) e *Religion, Reason and Revelation* (Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1961) e *The Philosophy of Gordon H. Clark* (Ronald Nash, org. Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1968).

A tarefa da ética é a direção moral que exige regras morais universais (alternativa ao ceticismo moral), que, por sua vez, requer uma teoria de justificação moral. A ética de Clark, baseada na revelação, é uma teoria de orientação moral baseada no que ele concebe como uma teoria de leis morais racionalmente justificável. A origem dessa orientação moral é a revelação divina proposicional (a Bíblia), na qual são dadas leis universais definidas que governam questões como a pena de morte, a guerra e o sexo. Clark não nega a dificuldade da aplicação de algumas das leis a certos problemas particulares, mas argumenta que os sistemas competidores não oferecem direção alguma.

Teorias éticas empíricas são logicamente injustificáveis, pois lhes falta argumento indutivo válido que derive a obrigação moral dos fenômenos observáveis. A principal falha das teorias dedutivas, por outro lado, está na falta de argumento válido a partir de princípios abstratos para situações específicas. A fim de evitar o fracasso dessas teorias, Clark propõe que o raciocínio moral comece com o axioma da revelação: "A Bíblia é a Palavra de Deus". A revelação bíblica é absolutamente verdadeira e fatural e nela se encontra o postulado moral justificável: "O certo é o que Deus legisla". Deus é o soberano criador de todas as coisas, incluindo a lei moral. Ele poderia ter criado o mundo com uma ordem física diferente, e não existe razão *a priori* pela qual esse mundo não teria de aplicar a mesma ordem moral. Quanto a uma interpretação teísta, "a honestidade é a melhor política exatamente porque foi assim que Deus criou o mundo. Qualquer coisa que Deus faça é certa porque ele a faz" (*Religion, Reason and Revelation*, p. 188). Sem a legislação soberana de Deus, costume e hábito seriam as únicas fontes da expectativa de honestidade como a melhor política.

G1 Gordon H. Clark e T.V. Smith, org., *Readings in Ethics*, Nova York, Appleton-Century-Crofts, 1931; ———, *A Christian View of Men and Things*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952; ———, *Religion, Reason and Revelation, Filadélfia*, Presbyterian and Reformed, 1961; *The Philosophy of Gordon H. Clark*, Ronald Nash, org. Filadélfia, Presbyterian and Reformed, 1968.

ROY W. BUTLER

CLASSES SOCIAIS. Nosso Senhor Jesus Cristo era ouvido com alegria pelos pobres. Ele escolheu seus discípulos dentre as habilidosas classes trabalhadoras do povo. Muitos de seus seguidores vieram dos mais pobres da terra. Contudo, ele conversava com jovens ricos, homens cultos que faziam parte da estrutura dos poderosos de seus dias e entrou em conflito com aqueles que se sentiam confortavelmente seguros em sua posição de liderança religiosa e de poder político. Noutras palavras, ele sabia comunicar a verdade, da qual era a perfeita encarnação, a pessoas de todas as classes sociais. Contudo, não muito após a morte, o sepultamento e a ressurreição de Jesus Cristo, no processo de desenvolvimento da igreja, ficou evidente que as distinções de classe estavam se tornando uma base de preferência na comunidade de cristãos. Tiago 2.1-9 pergunta: "Não fazeis distinção? ... mas desprezastes o pobre". Todo o contexto deste trecho é um desafio à comunidade cristã de não edificar sobre a base das distinções das classes sociais. Essa falha tem se repetido com frequência, e nós podemos obter algum lucro dos recentes estudos da história cristã.

Max Weber, no livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*<sup>24</sup>, primeiro, uma distinção entre o tipo de expressão religiosa a que ele denominava de "seita" (com forte ênfase na conversão espiritual pessoal, no testemunho religioso espontâneo e nos padrões morais que se destacam e contrastam com o resto da cultura mundana), e "igreja" (com forte ênfase na acomodação à ordem secular, no desenvolvimento de rituais e da organização da religião, e no uso do poder da igreja como agente na sociedade). A "seita" é exclusiva quanto a seus membros, seguindo as linhas da religião e da moral. A "igreja" é exclusiva quanto a seus membros, seguindo as linhas da cultura e do prestígio. Conquanto o crédito da formulação original dessa perspectiva seja conferido a Weber, foi Ernst Troeltsch que, em sua longa obra sobre o ensino social das igrejas cristãs, *The Social Teachings of the Christian Churches* (Nova York, Harper & Row), documentou a ascendência das formas da igreja sobre as formas de seita da fé cristã, à medida que as igrejas sacrificaram e comprometeram os ideais cristãos num esforço de "progredir" de classe social. Richard Niebuhr, em seu livro *The Social*

*Sources of Denominationalism* (Magnolia, MA, Smith), documenta a acomodação norte-americana nesse processo.

As bem colocadas distinções de Weber, Troeltsch e Niebuhr, porém, não oferecem ajuda específica para a compreensão da estrutura de classes sociais. Aqui, o livro do Tenent Lloyd Warner, *Social Class in America* (Magnolia, MA, Smith) é de maior ajuda. Ele desafia a conclusão de Aristóteles de que o desenvolvimento de uma classe média seja a melhor solução para os excessos de um sistema de classes de ricos e pobres, mestres e escravos que se desprezam e se invejam entre si, mas que "desejariam passar pela vida em segurança" (*Politics*, tr. Benjamin Fowcett, Nova York, Modere Library, 1943, pp. 190-193).

Warner ressalta que cada uma das três classes sociais pode ser subdividida em outras duas classes. Ele enumera seis "características de *status* social": (1) a quantidade e a espécie de educação, (2) a quantidade e a fonte de renda, (3) a espécie de grupos, clubes, organizações e associações a que pertence, (4) o tipo de ocupação ou emprego que tem, (5) a localização da residência e (6) o tipo de móveis, decoração, apetrechos e luxos que possui. As fontes mais sutis de conflito existem *dentro* das classes sociais. Por exemplo, a classe mais baixa é dividida em dois grupos: o grupo mais baixo da classe mais baixa, composto de trabalhadores sem habilidades especiais, e o grupo mais alto da classe mais baixa, composto de trabalhadores especializados. O conflito entre essas pessoas é mais intenso na área de trabalho. Aquilo que é entendido, muitas vezes e erroneamente, como conflito racial é, na verdade, um conflito entre as classes trabalhadoras, como no caso dos negros que durante séculos foram alojados numa casta de trabalhadores não especializados. A "casta" é diferente da "classe" porque uma casta é um *status* de origem e de permanência (ao passo que é possível nascer em uma classe social e ascender à outra). Outro exemplo de conflito *interno* das classes é o da fonte de renda entre pessoas ricas. Duas famílias têm, hipoteticamente, a mesma riqueza, mas uma delas a recebeu por herança ou usa a riqueza como meio de gerar mais riqueza, enquanto a outra é uma família de novos ricos e cuja riqueza foi amealhada com o próprio esforço. A primeira seria tida como pertencente à classe

abastada superior e a segunda, como de classe abastada inferior.

Diversos problemas de significado moral e religioso podem ser mais bem compreendidos por meio de referências às classes sociais. Por exemplo, em 1952, Herbert Schneider demonstrou que as denominações variam muito quanto à distribuição de seus membros em linhas de classe social. "No extremo do *status* mais alto, cerca de um quarto dos episcopais e dos congregacionais são da classe mais alta; menos da metade são da classe mais baixa. Na outra extremidade, menos que um décimo dos católicos romanos e dos batistas são da classe superior; cerca de dois terços são da classe mais baixa" (N.J. Demerath, *Social Class in American Protestantism*, Chicago, Rand McNally, 1965, pp. 2 e ss.).

Outro fator com nuances específicas de classe social é o do comportamento sexual. Por exemplo, a pessoa de classe mais baixa e a pessoa de classe média alta cujas filhas engravidam sem estarem casadas tendem a optar por diferentes soluções, quer considerando manter a criança em casa ou entregá-la para adoção quer considerando o aborto. As estruturas de valores sobre a família e o comportamento sexual são formadas pelo ambiente da classe social. "Assim, o significado central de classe social ... é que define e sistematiza o ambiente diferente de aprendizado para as crianças de diferentes classes" (Robert M. Goldenson, *The Encyclopaedia of Human Behavior, Vol. II*, Nova York, Doubleday, 1970, p. 1221). O comportamento sexual é apenas um dos tipos de aprendizado envolvido; as atitudes em relação à propriedade, à necessidade de estudar e a diferença em relação a outras pessoas também são definidas e sistematizadas por esses ambientes de aprendizado.

Na vida das igrejas, encontramos uma atmosfera consideravelmente condicionada pelos fatores de classe social envolvidos na vida do povo. Por exemplo, no desenvolvimento das grandes cidades norte-americanas após a Segunda Guerra Mundial e no Brasil após a década de 1960, os subúrbios foram projetados para acolher classes sociais estratificadas. As igrejas que se estabelecem nessas áreas apresentam uma representação de classe social bem definida. Como resultado, seus membros se tornam cativos de atitudes, crenças e costumes

sociais peculiares ao seu grupo. As crianças se desenvolvem, muitas vezes, sem contato significativo com pessoas das outras classes.

Quando nos voltamos para o ministério de nosso Senhor e vemos o acesso infinito que ele tinha - e como Senhor ressurreto hoje tem - a pessoas de todas as camadas da sociedade, concluímos duas coisas: primeiro, que os cristãos têm um trabalho a fazer, de quebrar as paredes de separação das outras classes sociais e segundo, que quando o fazemos, nosso próprio desenvolvimento humano no ambiente de Deus encontrará um ambiente renovado e mais amplo, que agrade mais ao Senhor.

WAYNE E. OATES

### CLERO, PROBLEMAS ÉTICOS DO.

Ver também *Pregação*. A maioria dos pastores de tradição reformada tem interiorizado códigos de ética bíblica que a orienta nas muitas relações interpessoais envolvidas no ministério. Uma vida devocional caracterizada pela fidelidade nutrirá a sensibilidade espiritual e a integridade ética do pastor. O critério máximo de seus juízos éticos será a glória de Deus. Ele pode depender da presença habilitadora do Espírito Santo que disse em Cristo: "Eis que estou convosco até a consumação dos séculos" (Mt 28.20).

A cultura ocidental é orientada para o sucesso. Os pastores de igrejas urbanas, muitas vezes, são pressionados por leigos profissionais liberais e empresários que fazem parte de seus conselhos e, ultimamente, pelos pastores estrategistas do movimento de crescimento de igrejas, a desenvolverem programas que resultem numa expansão quantitativa de membros e de finanças. Um desvio imperceptível do verdadeiro ministério da igreja acompanhará uma obsessão ministerial de tratar o dilema humano com a palavra proclamada para fazer crescer a instituição visível como um fim em si mesmo. É uma tentação constante para o pastor fazer concessões a uma ética pragmaticamente orientada; qualquer "bem" imediato pode ser racionalizado, o que influirá profundamente em sua pregação. Critérios bíblicos seguros ditarão a integridade tanto da missão quanto do método.

As relações éticas entre pastores não são regulamentadas, na maioria das denominações, em referência objetiva a padrões codificados. O Conselho de Medicina articula os princípios

de prática para a prática médica. A Ordem dos Advogados tem uma comissão permanente para adjudicar as violações éticas. Na história eclesial recente, algumas denominações modificaram seus históricos livros de disciplina e ordem na igreja dando mais atenção ao comportamento pastoral.

A relação do pastor com seus colegas de ministério, envolvendo também seu precursor e sucessor, é uma área sensível. Quando a associação em uma equipe múltipla está envolvida, como também no intercâmbio político das denominações, há o perigo inevitável de conflito de egos que poderá começar com motivações não conscientes e passar a divisões danosas.

A história da polarização congregacional e denominacional *sugere que*, a não ser em questões fundamentais de consciência, as razões ostensivas e públicas, muitas vezes, disfarçam os não-admitidos conflitos ego dos pastores. A exortação de Paulo: "preferindo-vos em honra uns aos outros" (Rm 12.10), fala sobre a ética interpessoal aplicável entre os servos de Cristo.

JAMES FORRESTER

### CLONAGEM. Ver *Genética*.

**COABITAÇÃO.** A coabitação é o caso de um homem e uma mulher viverem como marido e mulher sem serem casados. Uma definição mais estreita ou figurada, às vezes empregada, é o coito. A evidência mostra que a coabitação tem aumentado ao redor do mundo, especialmente nas faculdades e universidades seculares. O termo "juntar" é muitas vezes usado para o caso de um casal que vive em coabitação.

Seria errada a coabitação? Se a base moral da pessoa for relativista, a resposta poderá ser sim ou não, dependendo do seu julgamento e dos seus valores. Uma mudança marcante em direção ao relativismo tem feito aumentar a idéia de que não há nada de errado na coabitação de dois seres que pensem que se amam e que tratam um ao outro com consideração.

Mas quando se crê em absolutos morais, especialmente nos absolutos prescritos por Deus na Bíblia, a coabitação é errada, principalmente em uma cultura que reconhece o casamento legal como testemunho público de um homem e uma mulher que se comprometem um com o outro e, assim, assumem as responsabilidades e os privilégios do casamento.

A maior parte da coabitação parece ser temporária e sugere que os parceiros estão interessados nos privilégios do casamento sem assumir suas responsabilidades.

A Palavra de Deus contém claros mandamentos proibindo o adultério (Êx 20.14) e a fornicação (1Co 6.18). Além do mais, Deus diz que seus mandamentos nos são dados para o nosso bem (Dt 10.13). Assim, qualquer pessoa que tenha o compromisso de amar e de obedecer ao Senhor da Bíblia deve concluir que a coabitação em nossa cultura é moralmente errada.

JOHN W. ALEXANDER

**CÓDIGOS FAMILIARES.** A família (q.v.) faz parte da ordem básica e natural da criação. A vida em unidade familiar, de modo ordeiro, é fato inegável da existência. Nenhum povo, por mais primitiva que seja a sua cultura, existe sem o benefício da família e de um código familiar. As regras da vida têm sido mais rígidas nas culturas agrárias simples, e mais permissivas ou indiferentes a códigos morais nas culturas mais sofisticadas. Pela descendência genealógica e conexão familiar, cada pessoa (pai, mãe, filho, filha, etc.) tem sua "posição" na família; isso se reflete, também, na sociedade, já que a família é o microcosmo da humanidade. Certas regras básicas ou mandamentos estão implícitos na esfera de uma "casa" - quer ela seja concebida em termos abrangentes ou estritos - sob a soberania de Deus. Padrões de moral ou noções de conduta não diferem muito, até mesmo nas culturas pagãs, daquelas do mundo orientado pela Bíblia.

Entretanto, a vida cristã começa com a fé. As boas obras (q.v.), segundo a definição das Escrituras e na teologia cristã, procedem da fé, de acordo com os mandamentos de Deus. A fé tem apenas um assunto principal, Cristo, e diligentemente se deleita na vontade santa de Deus. Lutero acrescentou uma "tabela de deveres" (Haustafen) a seu catecismo menor, lembrando a cada cristão que "considere seu estado de acordo com os Dez Mandamentos, quer seja pai, mãe, filho, filha, etc..." Para o cristão, conforme sua "posição" os mandamentos de Deus tomam-se a gloriosa possibilidade de vida a seu serviço, especialmente, em termos da explanação do NT. Maridos e esposas encontram novo vigor para a vida a dois nos trechos exortativos, ou parêneses, da Palavra de Deus,

compartilhando amor, fidelidade, honra e respeito e oferecendo perdão para as falhas do outro (Ef 5.21-22; C13.18,19; 1Tm 2.8-15; Tt 2.4-6; 1Pe 3.1-10; Mt 19.6ss.); os pais (cf. *Pais*) olham para os filhos como dons preciosos a eles confiados por Deus a fim de serem criados e instruídos na sua Palavra (S1 127.3; 1Tm 5.18; Ef 6.4; Cl 3.21; Pv 22.15); e os filhos, por sua vez, consideram que Deus concedeu aos seus pais o lugar mais alto, na verdade, "como se estivessem em seu lugar sobre a terra", como diz Lutero no catecismo maior - levando assim o quarto mandamento à óbvia proximidade com o primeiro, pois seria impiedade mostrar desprezo, desrespeito, desobediência e desonra aos pais (Rm 1.30). Além disso, "a honra não consiste somente em amar, como também em demonstrar deferência, humildade e temor, como se estivéssemos na presença da majestade ali escondida" (Lutero).

O respeito às autoridades constituídas tem seu princípio e seu fim na unidade familiar e nas suas regras de vida, espalhando horizontalmente suas artes para todos os aspectos da vida social, econômica, política, religiosa. Elert declara: "Pois o centro da vida onde surgem as questões de autoridade, e o único lugar onde elas poderão ser resolvidas, é o círculo familiar" (*The Christian Ethos*, 86). Na fé e no batismo, o cristão encontra nova dimensão e nova dinâmica para a vida piedosa e triunfante. Sobre isso se fundamenta a exortação apostólica (1Co 6.11; 2 Co 5.17; 1Pe 1.23; 3.21; 1Jo 4.10,11; 5.4). Nenhum código familiar jamais transcendeu o "perfeito amor" da fé cristã o qual atua, na família da fé, em obediência ao Senhor e à sua vontade revelada.

EUGENE F. KLUG

**COERÇÃO.** Ver também *Compulsão*; *Não-resistência*. Coerção é a pressão exercida sobre um agente voluntário para o compelir à ação ou para deixar de agir de determinada maneira. A pressão poderá vir de outro indivíduo, de um grupo ou de uma instituição. O valor moral da coerção depende da motivação do agente que exerce a pressão e dos resultados da ação forçada (Mt 27.17-28). Às vezes, há apenas uma fina linha divisória entre ação coerciva legítima e ilegítima. A violência criminosa (SI 140.11; Lc 3.4), a chantagem e a tirania política são exemplos de coerção ilegítima, enquanto que o

poder e a autoridade do estado podem exemplificar o uso legítimo da força de coerção. Quando o indivíduo que está sendo coagido é membro do grupo que exerce a coerção, talvez *esse* não sinta *que* sua liberdade moral tenha sido totalmente sacrificada, pois ele mesmo faz parte da coerção. É exatamente o caso de governos representativos que, quanto à coerção, ocupam uma posição moral muito diferente do que a tirania da pura força.

Nenhuma autoridade pode depender, definitivamente, da coerção física por qualquer período mais longo (Ez 7.23). Existem dimensões psicológicas nos casos *de* coerção em *que* a pessoa forçada põe toda a sua personalidade à disposição daqueles que têm autoridade para *exercer* a pressão (Mt 10.28; 'c 12.4). Ela poderá fazê-lo consciente ou inconscientemente. Historicamente, em todo caso de submissão involuntária a coerção tem se provado social e pessoalmente desmoralizante, como, por exemplo, no caso da escravatura.

WATSON E. MILLER

**COLETIVISMO.** Ver também *Comunismo; Individualismo*. A idéia fundamental sobre a qual o coletivismo se baseia é a de que todo o organismo social é mais do que a soma de suas partes. O indivíduo, portanto, deve submeter seus interesses aos da "vontade geral", ou pelo menos, à vontade da maioria. Esse conceito, geralmente, *envolve* a autoridade absoluta do elemento controlador da sociedade, o que, em muitos casos, significa uma ditadura, quer de um grupo quer de um indivíduo. Esse controle pretende incorporar a vontade da totalidade do grupo no qual todos estão igualmente sujeitos à autoridade máxima.

Historicamente, o *coletivismo* sempre existiu ao lado do *individualismo*. Frequentemente, os dois aparecem como lados opostos da mesma moeda. O coletivismo tem se mostrado mais forte em tempos de ameaça à ordem estabelecida - quando os oponentes do ideal coletivo lutam para realizar um tipo de organização social mais individualista - como na política, eclesiástica ou econômica, ou como quando uma *sociedade* é ameaçada por inimigos externos. Geralmente, o coletivismo se apóia numa filosofia que propõe que somente uma ação coletiva pode oferecer ao homem uma vida boa, vencendo o "inimigo máximo", o atomismo do universo.

Uma das primeiras expressões filosóficas de coletivismo se encontra no livro de Platão, *A República*. Algum tempo mais tarde, o estabelecimento do Império Romano ocorreu, em grande parte, em função da segurança coletiva e como resultado da desintegração da velha república. Alguns dizem que o exemplo mais perfeito de coletivismo na história foi o sistema feudal medieval desenvolvido sob a égide da Igreja Católica Romana, que buscava estabelecer o Reino de Deus sobre a terra. Com seu ideal de uma sociedade hierárquica sob a direção da igreja, ela procurou, ainda que sem sucesso, estabelecer uma civilização completamente coletivista.

O século dezesseis viu outra abordagem diferente do coletivismo. Reformadores Protestantes, como João Calvino e seus seguidores e os Anabatistas, pensavam em termos de um coletivismo mais igualitário do que *aquele* da Idade Média, que estivesse diretamente sob o senhorio de Cristo, o qual fala à totalidade do seu povo. Enquanto isso, uma *espécie* de coletivismo secular desenvolveu-se com o surgimento de monarcas absolutistas que procuravam atingir autonomia econômica e política para seus novos estados nacionais. Ao mesmo tempo, obras como a *Utopia* de Sir Thomas More (1478-1535), *Le Contrat Social* de Jean Jacques Rousseau (1712-78) e *Du System Industriel* de Claude Henri, Cocote de St. Simon (1760-1825), defendiam uma espécie *de* coletivismo muitas *vezes* chamada de "utópico". Karl Marx (1818-83) assumiu a partir daí, querendo dar uma base científica ao materialismo e insistindo que "somente a ditadura do proletariado" poderia resultar em um verdadeiro coletivismo.

As teorias coletivistas mais recentes foram desenvolvidas por escritores tais como C. Virgil Georghiu, Alduous Huxley, George Orwell e Herbert Marcuse, que pensaram em um coletivismo imposto sobre a sociedade por uma minoria interna ou por uma força invasora externa. Nas suas projeções, eles prevêm não apenas o coletivismo político e econômico, como, também, uma uniformidade de pensamento a ser determinado pelo poder governante orientado por um sistema ditatorial e operado por uma elite burocrática que utilizará a tecnologia moderna.

Sob a influência de Marx, em grande parte, foram feitas numerosas tentativas para estabe-

tecer um estado coletivo no século vinte. A ex-URSS comunista e suas nações satélites, com sua propriedade pública dos meios de produção, planejamento burocrático, controles monetários e polícia secreta, colocaram em prática as idéias coletivistas, mas sem sucesso. O Nacional Socialismo (nazismo) na Alemanha e o Fascismo na Itália, ambos fortemente influenciados pelo marxismo, também procuraram estabelecer um coletivismo racial nacional. O exemplo mais recente dessa tentativa foi na China Comunista. Muitas nações chamadas democráticas se encaminharam, firmemente, na direção do desenvolvimento do "bem-estar social" e daquilo que se propôs chamar "democracia participativa". Contudo, a história demonstra que o coletivismo jamais é completo ou total. Algo na constituição do homem resiste ao controle totalitário.

Também fora da esfera política, encontramos o pensamento e a ação coletivistas nas nações "livres". O desenvolvimento de "comunidades" entre os desafetos da sociedade ocidental, em razão do conformismo e da uniformidade da mesma, igualmente resultou numa contracultura coletivista. A companhia de sociedade com os empregados, o sindicato de trabalhadores e até mesmo cooperativas de várias igrejas, tanto católicas romanas quanto protestantes, com sua gerência de burocracia centralizada, têm sido encaminhadas nessa direção.

Do ponto de vista cristão, existe um verdadeiro coletivismo que se manifesta na comunidade cristã como o "corpo de Cristo" e no mandamento de amar o próximo como a si mesmo. Isso é fundamentalmente um coletivismo espiritual, não um que se conforma ao idealismo humanista. No Antigo tanto quanto no Novo Testamento, há uma ênfase no fato de estarem todos os homens e todas as organizações humanas sob o domínio soberano de Deus em Jesus Cristo, Senhor de tudo.

O cristão, portanto, sempre tem se colocado em oposição ao coletivismo "mundano", pois sua responsabilidade principal não é para com o "coletivo" inventado pelo humano, mas para com o Deus soberano. Isso é verdade nos negócios, nos sindicatos de trabalhadores, na igreja, em governo político e em todas as demais esferas da atividade humana. Além do mais, já que todas as coletividades no mundo são compostas de pecadores, nenhuma é perfeita. Conseqüen-

temente, nenhum coletivismo humano pode exigir o compromisso total do cristão. Somente quando o reino de Cristo for visivelmente revelado é que a verdadeira coletividade, à qual podemos nos aliar completamente, será estabelecida.

O grande diferencial da igreja é sua dinâmica singular e plural. Existe o membro e existe o corpo; existe o indivíduo e a coletividade. O termo mutualidade substitui o termo coletividade, pois este redime a luta de classes e torna a existência dinâmica do indivíduo e da coletividade em um cooperativismo bíblico. Se não tivermos uma mudança de valores que transforme a ganância do objetivo de conforto e abundância numa experiência com a verdade e com o amor de Deus, jamais veremos o poder do Reino de Cristo nem jamais seremos sal da terra e luz do mundo. Uma vez que, pelo arrependimento, tenhamos voltado para o objetivo de viver em amor e obediência em relação a Deus e em sua verdade em amor em relação ao próximo, praticaremos a mutualidade. Nesse sentido, a vivência terrena da Igreja deveria ser uma experiência cooperativa. (Dados atualizados por W.M.G.)

III *Encyclopedia of Social Sciences*, Nova York, Macmillan, 1963, "Collectivism", "Individualism"; *International Encyclopedia of Social Sciences*, Nova York, Macmillan, 1968, "Communism", *Christelijke Encyclopedie*, Kampen, Kok, 1958, "Collectivisme", "Individualisme"; B. Zylstra, *From Plurality to Collectivizm*, Asen, van Gorcum, 1969; 1-1. van Riessen, *The Society of the Future*. Filadélfia, Presbyterian and Reformed, n.d.; J.E11111, *The Technological Society*, Nova York, Knopf, 1965; 1-1. Marcuse, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon, 1966.

W. STANFORD REID

## COLONIALISMO, COLONIZAÇÃO.

Ver também *Isolacionismo*. O colonialismo é "a política de uma nação que procura adquirir, estender ou reter a dependência de países além do mar". O governo do poder colonial rege a população e o território em questão.

As colônias têm diversas origens. Emigrantes procurando novo lar além mar (como exemplo, as colônias norte-americanas). A conquista militar para promover e manter o comércio (por exemplo, a conquista britânica da Índia). Os tratados podem transferir as colônias de um país para outro (por exemplo, Porto Rico

da Espanha para os Estados Unidos). Uma colônia, como posto militar externo, pode alegar a proteção dos interesses nacionais (Ilhas Malvinas em relação à Inglaterra, por exemplo). Um povo poderá solicitar o *status* de colônia (como no caso do Havai em relação aos Estados Unidos). Povos relativamente sem defesa em áreas estratégicas poderão se tornar colônias ou curadoria no interesse da paz e estabilidade da área geral (como no exemplo da curadoria norte-americana das 11 has Mariana).

Os motivos e a prática de todas as pessoas envolvidas determina a ética do colonialismo. Os emigrantes adotam uma nova terra à qual suas vidas e seu futuro estão ligados. Os interesses da terra mãe e da colônia diferem, e laços sentimentais diminuem com a vinda das novas gerações. Finalmente, as duas populações se tornam, de fato, duas nações separadas, exigindo a independência, obtida pela razão ou pela luta (veja o caso da Independência do Brasil. Dados atualizados por W.M.G.).

O domínio de um povo sobre outro povo de raça e cultura diferentes causa antagonismo. Em geral, os súditos são tratados como cidadãos de segunda categoria dentro de seu próprio país. Eles se ressentem disso e, mesmo que almejem o *status* e as vantagens materiais dos dominadores, até mesmo preferem ser mal dirigidos (o que nem sempre é o caso) por sua própria gente do que bem dirigidos por estrangeiros. Busca-se a liberdade a não ser que tenham suas próprias razões para permanecer dependentes (como no caso de Porto Rico).

Se a independência é um princípio para um homem, ela se aplica a todos os homens. Semelhantemente, se um poder maior tem direito à liberdade, também o tem o menor. Não existe justificativa para o domínio e exploração de uma colônia com vistas ao lucro que se possa gerar.

A princípio, a autodeterminação nacional é justa, mas deve ser conduzida para o benefício do povo e necessariamente qualificada pela prática.

Como a liberdade do indivíduo não é um direito absoluto quando prejudica a comunidade, assim também o bem-estar da comunidade de povos poderá sobrepujar o direito de um povo à independência política. Em tais casos, o poder colonial deve permitir à colônia o máximo possível de governo próprio, promover o

desenvolvimento de sua economia e a preparação para sua eventual liberdade.

WILLIAM K. HARRISON, JR.

**COMPAIXÃO.** A compaixão é o amor (q.v.) em ação. É a aplicação da fé cristã às dores humanas. É a ajuda ao próximo. Compaixão é levar as cargas do outro.

Nosso Senhor Jesus, em seu ministério, parece ter agido precisamente com essa motivação. "Quando viu as multidões, teve compaixão por elas porque estavam sofredas e sem ajuda ..." (Mt 9.36). Compaixão é seguir o exemplo que Jesus deu, de dar a vida pelos outros.

O Cristianismo vê a compaixão como uma característica essencial da vida moral. É o cumprimento da ordem de Jesus *de* amarmos uns aos outros (cf. IJo 3.11-18). "Irmãos, levai as cargas uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo" (GI 6.2; cf. 5.14).

Tal simpatia amorosa é dirigida pela consciência da graça de Deus: "Antes, não tivestes misericórdia, mas agora recebestes misericórdia" (1Pe 2.10). "O sentimento de Deus toma-se nosso próprio sentimento. Junto com o seu perdão recebemos a compaixão que segue o padrão de sua própria compaixão" (R. Newton Flew, *Jesus and His Way*, Londres, Epworth, 1963, p. 147).

Em Lucas 10.29-37, Jesus retrata essa compaixão mostrando Deus como o Bom Samaritano. Ela consiste no desprendimento ativo do amor que alivia as feridas com vinho e óleo, que leva o paciente até à hospedaria, e que se responsabiliza pelos custos. A lei do amor de Jesus se traduz, aqui, nos empenhos da vida: (1) na preocupação do samaritano com a necessidade do próximo, não com a sua; (2) na direção de sua atenção para o ponto de maior sofrimento; (3) no mandamento de Jesus: "Vai e faz o mesmo"; (4) na obrigação estendida a cada próximo (q.v.) que estiver em necessidade.

A descrição que o interlocutor de Cristo, o advogado, fez do samaritano também é digna de nota: "O que agiu com misericórdia para com o homem ferido..." O samaritano não apenas demonstrou simpatia para com o próximo, mas realizou um ato de bondade, não "para" o sofredor, mas "pelo" (no grego, *met'autou*, ao lado de).

Sentimentos de preocupação, pena ou dó, muitas vezes fazem que a pessoa sinta simpatia em relação ao sofredor. Mas a verdadeira

compaixão não é algo meramente emocional ou passivo; é também um forte estímulo à ação. "Essa emoção tornar-se volição... A compaixão autêntica resulta em ajuda ativa" (Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Filadélfia. Westminster, 1947, p. 323).

"Não amemos de palavra nem de língua, mas de fato e de verdade" (1Jo 3.18).

WAYNE G. McCOWN

**COMPETIÇÃO.** Ver também *Capitalismo*. A competição econômica é uma busca de um fim econômico que outra pessoa também, ao mesmo tempo, esteja procurando obter. Pode ser considerada, em termos analítico-teóricos, como tratado pelos profissionais acadêmicos da área ou em termos do mundo real do trabalhador, de empresários e dos técnicos do governo.

Teoricamente, a competição pura ou perfeita existe quando há grande número de pequenos compradores e vendedores independentes, cada qual deles perfeitamente informado, com liberdade de entrada, de movimento e de saída do mercado; quando todos os produtos são homogêneos e relativamente ilimitados; e quando os recursos estão igualmente à disposição de todos. No sentido empresarial, o mercado é puro se nenhum indivíduo ou grupo for suficientemente forte ou nenhum deles mantiver controle suficiente para afetar o mercado.

A competição imperfeita resulta da ausência de um desses requisitos para um mercado puro e, geralmente, de um fator monopolizador que envolva controle de preços. A lei comum define a competição desleal como sendo uma representação enganosa, e a lei comercial a define como atividade de monopólio.

A competição operacional é um conceito que reconhece que a competição pura não existe no mundo real e que ela é praticamente impossível de se obter e manter. A competição operacional existirá quando o comprador for protegido de exploração da parte dos vendedores por meio de um suficiente espectro de escolha livre entre vendedores rivais. As Escrituras requerem que os empresários sejam justos e imparciais em seus negócios: "Balança justa e perfeita terá. Utilizarás medida perfeita e correta, para que teus dias sejam longos na terra que o Senhor teu Deus te der" (Dt 25.15). "Balança enganosa é abominação ao Senhor, mas o peso justo é seu deleite" (Pv 11.1).

Edward H. Chamberlain, *Theory of Monopolistic Competition*, Cambridge, Harvard University, 1962.; Paul A. Samuelson, *Economics*, 8th Edition, Nova York, McGraw Hill, 1970.

HARVEY A. MAERTIN

**COMPLEXO DE ÉDIPO.** Ver também *Freud*. De acordo com Sigmund Freud, o desenvolvimento infantil masculino inclui um desejo sexual por sua mãe com uma reação temerosa para com o pai. Esse fenômeno ocorre dentro do *período fálico-edipal*, que ocorre entre as idades de três e cinco anos. Quando este conflito for resolvido, termina o período fálico-edipal. Essa fase é precedida pela fase oral e anal, e seguida pelos períodos lactente e genital.

Freud, citando como fonte principal o livro de Sófocles, *Édipo Rei*, dizia que esse "desejo e conflito sexuais" em relação à mãe e ao pai da criança constituem uma resposta universal. De acordo com essa famosa lenda, Laio, rei de Tebas, fica ciente, por meio de um oráculo, de que seu filho ainda não-nascido será seu assassino. O filho (Édipo) é resgatado, cresce como filho de um filho de um rei, em outro país. Ele consulta um oráculo para saber de sua origem, o qual lhe diz que ele está destinado a matar seu próprio pai e a casar-se com sua mãe. Embora ciente dessa revelação, Édipo encontra-se com Laio, com quem discute e a quem mata. Ao entrar em Tebas, ele resolve o mistério da Esfinge, é eleito rei pelos tebanos e assim recebe como recompensa a mão de Jocasta. Seguem-se muitos anos de paz, tempo no qual Édipo e Jocasta tornam-se pais de quatro filhos. Quando surge uma praga, o povo consulta o oráculo e a tragédia se desenrola. Édipo é julgado como assassino de Laio e revelado como filho de Laio e Jocasta. Chocado ao saber que havia matado o pai e se casado com a própria mãe, Édipo fura os próprios olhos e abandona o país. Os dois crimes de Édipo, conforme a interpretação de Freud, representam os desejos universais de todos os filhos machos, e quando esses não são resolvidos efetivamente, fornecem base para neuroses futuras.

HAROLD W. DARLING

**COMPORTAMENTISMO (Behaviorismo).** Ver também *Determinismo*. O comportamentismo é um resultado do materialismo e como tal está implícito no antigo Demô-

crítico e explícito em Thomas Hobbes. O comportamentismo contemporâneo pode ser visto em William James (*Essays in Radical Empiricism*, Magno] ia Mass, Peter Smith, cap. 1, "Existe a consciência?"), mas é mais conhecido popularmente como tendo origem na obra de John B. Watson, psicólogo. O comportamentismo filosófico é exposto por Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*, Nova York, Barnes & Noble). Burrou Frederick Skinner construiu um modelo de ciência do comportamento humano, chamado de *behaviorista*.

Tanto Watson quanto Ryle [e Skinner] repudiam a existência de uma alma e Watson, em especial, deprecia a introspecção. A teoria iguala o pensamento com os movimentos do corpo, no começo os movimentos na laringe; o pensamento é chamado de fala *subvocal*.

A motivação deles é fazer a psicologia ser vista como científica e restringi-la ao que é observável, o que não é possível com respeito à mente. Mas se o pensamento é o movimento da laringe, então a "observação" que Watson faz do meu comportamento é, simplesmente, o movimento da sua laringe.

Uma objeção dirigida especificamente contra a teoria do movimento da laringe é que a remoção cirúrgica da laringe não impede o paciente de pensar.

Para se esquivar disso, John Dewey deu uma base mais ampla ao pensamento. "Os hábitos formados no processo de exercer aptidões biológicas são os únicos agentes da observação, lembrança, percepção e juízo; uma mente ou consciência ou alma em geral que realize essas operações é um mito... O conhecimento que não for projetado contra o escuro desconhecido vive nos músculos, não na consciência" (*Human Nature and Conduct*, Nova York, Modern Library III i, cf. *ibid.* I ii, e *The Quest for Certainty*, Nova York, Putnam, pp. 86, 166).

Se o pensamento é um movimento muscular, ou, como acrescenta Dewey, interação entre tecido muscular e movimentos de coisas fora da pele da pessoa, seguir-se-ia que duas pessoas não poderiam pensar o mesmo pensamento e, assim, não poderiam comunicar. A razão é que um conjunto de movimentos não é outro conjunto de movimentos. Os movimentos de meus músculos não são os movimentos dos seus músculos e, se um pensamento é um mero mexer de músculos, não podemos ter o mesmo pensamento.

Pela mesma razão é impossível que uma pessoa tenha o mesmo pensamento duas vezes, pois se meu movimento muscular de hoje não for *ipso facto* o movimento de ontem, jamais poderei recuperar o pensamento de ontem. Isso torna impossível a memória, evita as comparações entre sensações diferentes e destrói o fundamento do conhecimento.

O próprio Skinner levantou algumas das objeções que poderiam ser feitas à sua teoria: o behaviorismo ignora a consciência, os sentimentos e os estados da mente; despreza dotes inatos e argumenta que todo comportamento é adquirido ao longo da vida; formula o comportamento, simplesmente, como um conjunto de respostas a um estímulo; não leva em conta os processos cognitivos; não explica as conquistas criativas como nas artes ou na matemática; não designa nenhum papel para o "eu" ou senso de "eu"; não lida com aspectos escondidos ou profundos do ser; limita-se à previsão e ao controle do comportamento (cf *About Behaviorism*, Nova York: Alfred A. Knopff, 1974, p. 2). É claro que ele nega essas objeções, mas elas continuam sendo válidas. Claro é, também, que, mesmo que o comportamento não seja a totalidade da preocupação com o homem, ele é parte do homem e a própria Escritura faz bom uso de alguma coisa desse método. Por exemplo: o "despindo-vos" e "revestindo-vos" da Epístola aos Efésios.

GORDON H. CLARK

Roger F. Hurding diz que "o comportamentismo, especialmente em Watson e em Skinner, sofre de uma falta de realidade na avaliação das pessoas. Porque a variedade complexa e rica da vida interior de homens e de mulheres, incluindo criatividade, imaginação, aspiração, fé em Deus e amor ao próximo, não pode ser avaliada e escrutinada superficialmente, eles a dispensam ou, simplesmente, explicam-na em termos de condicionamento de comportamento .... eles usam a própria autoconsciência para desprezar a autoconsciência das pessoas que eles mesmos estudam ..." (Hurding, *Tree of Healing*, Grand Rapids: Zondervan, 1985, p.51 (Dados atualizados por W.M.G.)

COMPORTAMENTISMO E CIÊNCIAS SOCIAIS. O comportamentismo (*behaviorismo*) é o estudo do comportamento humano por meios empíricos, com a esperança de desenvol-

ver teorias com qualidades explanatórias e antecipatórias. O comportamento humano é definido em termos amplos para incluir atitudes e opiniões, como também atos claros. A abordagem empírica ao estudo do comportamento humano é usada para desenvolver fatos e generalizações precisos e verificáveis. Todos os valores e fatos que não sejam empiricamente verificáveis (como as reivindicações baseados em autoridade de revelação) são excluídos. Fatos e generalizações empiricamente baseadas são, então, utilizadas em uma tentativa de desenvolver teorias de qualidades explanatórias e antecipatórias. O alvo da ciência comportamentista é desenvolver teorias que expliquem por que modelos observados do comportamento humano são verdadeiros. Uma vez que estes forem estabelecidos, torna-se também possível prever modelos de comportamento humano. Uma vez que se sabe que determinado modelo de comportamento humano é causado por um determinado fator, sabe-se que, quando esse fator estiver presente, daquele modelo particular de comportamento humano outros modelos logicamente dedutíveis resultarão.

O comportamentismo nas ciências sociais levanta dois problemas éticos em potencial para o cristão. O primeiro está relacionado à declaração implícita, quando não explícita, da parte da maioria dos cientistas sociais comportamentistas, de que os fatos empíricos são os únicos em que se pode confiar, e que valores e fatos baseados na revelação não são confiáveis. O cristão, com sua aceitação da autoridade e confiabilidade da Palavra de Deus, tem base firme para a aceitação de determinados valores e fatos sem ser por meios empíricos. A existência de vida após a morte é, por exemplo, um fato que o cristão aceita com base na revelação de Deus, mas que a maioria dos comportamentistas recusaria aceitar por não poder ser demonstrada empiricamente. O cristão tem de rejeitar, portanto, a idéia de que o empirismo seja o milico possuidor de verdade e acerto.

Isso não significa, porém, que o cristão não possa aceitar a veracidade de fatos empíricos. Entre todos os homens, o cristão deve se preocupar com o acerto e a verdade, e até onde fatos empíricos possam adiantar nosso conhecimento do mundo social, devem ser aceitos e usados. O cristão não faz objeção a fatos empíricos, mas somente à dependência desses com exclusão de

todos os outros fatos e demais formas da verdade. Assim, o cristão pode aceitar o comportamentismo como método de melhor conhecimento do mundo social, mas insiste também em seu direito de mover-se além do puro comportamentismo, integrando fatos da revelação com fatos obtidos pelo comportamentismo.

Um segundo problema em potencial do comportamentismo nas ciências sociais é sua visão determinista do homem e do comportamento humano. O comportamento humano é visto como a consequência da soma total de fatores que influenciam o homem. Se for possível separar esses fatores de influência, o comportamento humano, presumivelmente, torna-se explicável e previsível. Mas essa visão do homem não deixa espaço para a vontade do homem e para a responsabilidade moral do indivíduo. Como o comportamento do homem é visto simplesmente como resultado da soma total de influências que agem sobre o indivíduo, seu livre arbítrio individual - e, assim, sua responsabilidade moral como indivíduo - fica completamente ignorado.

Contudo, não é necessário que o cristão aceite uma visão determinista do homem a fim de reconhecer o forte e generalizado impacto que o ambiente exerce sobre as atitudes humanas e seus padrões de comportamento. Pode-se de fato chegar a um melhor conhecimento, se não um conhecimento completo, do comportamento humano pelo estudo das influências ambientais. O cristão insistirá apenas que o homem tem a capacidade de subir acima ou descer abaixo das influências de seu ambiente, e muitas vezes o faz, e confundir as predições dos cientistas comportamentistas.

12:11 Bernard Berelson, *The Behavioral Sciences Today*, Nova York, Basic Books, 1963; Heins Eulau, org. *Behavioralism in Political Science*, Nova York, Atherton, 1969.

STEVEN V. MONSMA

COMPROMETIMENTO. Ver também *Casuísmo; Ética Situacional*. No uso técnico na ética, o comprometimento é um termo comparativamente recente. Ganhou uso popular somente no século dezenove. Materialmente, contudo, indica um problema antigo que já ocorria na ética pagã. Em muitas situações, é levantada uma tensão entre deveres, reclamos e critérios

conflitantes. Essa lei natural assim poderá ser contrária à lei humana, às convenções ou tradições. Ou um mandamento, ainda que claro em si mesmo, poderá estar em conflito com outro mandamento, ou ainda, em dado momento, em tensão com as circunstâncias. Nesses casos haverá necessariamente um elemento de violação, não importa qual seja a decisão. Um comprometimento ético não implica, sempre, o comprometimento de um princípio com o fim de se usufruir vantagem, ganho ou mero expediente, como costuma ser. Pode significar o ajuste de diversos elementos a circunstâncias nas quais um princípio só possa ser mantido às custas de outro. Pode ser o equilíbrio dos critérios em que a decisão deverá favorecer um ou outro, ou uma tentativa de, de alguma maneira, atender aos critérios das questões em conflito. Qualquer que seja a decisão, haverá sempre uma violação com respeito às questões em que não for possível a observação absoluta de todos os critérios; embora, nesse caso, qualquer das decisões em vista possam ser certas e qualquer ato considerado seja, portanto, eticamente bom.

Na ética bíblica, surge uma tensão entre mandamento e mandamento, à medida que são feitas tentativas de se cumprir os mandamentos de Deus no cotidiano. Como um mandamento de Deus é absoluto, é exigida obediência absoluta, mas em um mundo caído isso pode atrair certo conflito. Às vezes, a dificuldade é devido à oposição *de* mandamentos específicos como o que Deus deu a Abraão de oferecer 'saque em oposição à proibição bíblica do sacrifício humano. Em outros casos, são mandamentos gerais que entram em conflito, como o mandamento de seguir a Jesus e o de cumprir o dever para com os pais; ou o de pregar o evangelho e o de obedecer à lei civil quando esta proíbe a pregação. Em muitos desses casos, não está aí envolvido um elemento forte de comprometimento, porque a Bíblia deixa claro que existe precedência nos mandamentos. Adorar o único Deus tem precedência sobre honrar aos pais, e obedecer a Deus, como Pedro disse com nobreza, tem prioridade sobre obediência às autoridades civis, ainda que esta última obediência também seja ordenada por Deus. A lei mosaica apresenta um bom exemplo de um comprometimento divinamente instruído, quando, devido à dureza dos corações das pessoas, é permitida a dissolução do casamento a despei-

to da lei original de sua indissolubilidade. A dureza do coração, o pecado do homem, é que cria a situação na qual surge o comprometimento. A pessoa deve saber se há sanção divina imediata ou se é da responsabilidade do próprio homem fazer o que é certo em circunstâncias nas quais seja impossível a observação absoluta de dois ou mais mandamentos divinos aparentemente conflitantes.

A verdadeira tensão, portanto, não é entre um mandamento de Deus e outro, pois em si mesmos os mandamentos de Deus são totalmente compatíveis e alguns mandamentos específicos não teriam sido dados se Deus não estivesse legislando para homens caídos. A tensão está entre os mandamentos de Deus e as circunstâncias do mundo caído nas quais seu pleno cumprimento se torna impossível. Em nenhum lugar isso se ilustra melhor do que no Sermão da Montanha. O Sermão da Montanha apresenta os mandamentos de Deus em sua forma mais extrema, mas justamente por isso, sempre tem sido visto como sendo de certa forma não prática na vida diária, quer individual, quer social. É verdade que alguns grupos tenham tentado viver literalmente conforme os ditos de Jesus; mas, para isso, teriam de deixar de cumprir outras obrigações. Na sua maioria, portanto, os cristãos têm visto o Sermão da Montanha de forma a produzir um certo comprometimento em seu real cumprimento aqui e agora. Assim, o ensino ético de Jesus é entendido como um ideal, ou uma ética interina e pré-escatológica, como uma ética escatológica, ou como uma ética de dispensações. Assim preservam o absolutismo para o ensino como tal, mas não para seu cumprimento na vida cotidiana. Nesse nível, há um comprometimento. Pode-se fazer juramentos com legitimidade entreter os amigos e resistir o mal de acordo com outros critérios bíblicos.

Torna-se evidente que o comprometimento aqui está próximo ao casuísmo por um lado, e à ética situacional do outro lado. O casuísmo é uma tentativa de trabalhar antecipadamente os compromissos para que uma clara linha de ação possa ser seguida até nos casos mais detalhados. A ética situacional enfatiza a singularidade de cada problema, tentando encontrar uma ordem ou um critério geral, como, por exemplo, o amor, que jamais deverá sofrer comprometimento. O casuísmo tem de trabalhar com

critérios, enquanto a ética situacional propõe uma distinção entre os critérios relativos (que são negociáveis) e os absolutos (que não são negociáveis). A ética situacional pressupõe que o ato coberto pelo critério absoluto seja certo ainda que esteja contra outras leis enquanto o casuismo, com mais sobriedade, diz que pode ser um ato mais sujeito a debates.

É necessário reconhecer, é claro, que o comprometimento poderá facilmente se tornar em uma evasão do direito sobre os pleitos de padrões conflitantes ou circunstâncias impossíveis. Nessa linha, já que muitas pessoas poderão se magoar quando obedecerem a Deus em vez de obedecer ao homem, o amor poderia ser usado para justificar a obediência ao homem. O comprometimento dessa espécie é obviamente indefensável. O verdadeiro problema vem quando a questão não está tão claramente delineada, ou seja, no caso de mandamentos de igual tamanho em que o primeiro tem de ser cumprido para se poder cumprir o segundo, e o cumprimento do segundo é de certa forma comprometido pelo primeiro. É fácil e comum surgir essa situação ao observarmos os mandamentos de Deus no aqui e agora da vida sob o pecado, tornando inevitável o comprometimento. É importante garantir que (a) somente o compromisso certo seja feito e (b) lembrar que, ainda que o ato resultante seja certo, existe um elemento de erro na violação feita. A justificativa de um ato errado baseada no "compromisso válido" é uma forma perigosa de auto-engano. Mas também o é a idéia de que um comprometimento certo não seja na verdade um comprometimento, mas o cumprimento absoluto do mandamento absoluto de Deus.

GEOFFREY W. BROMILEY

**COMPULSÃO.** Ver *Instintos, Obsessão*. Em geral, a compulsão se refere a um estado de ser compelido. Psiquiatricamente, a compulsão é um impulso ou uma tendência mórbida, indesejável e incontrolável de agir que, quando expressa, leva a um ato compulsivo. Esses impulsos muitas vezes acompanham a obsessão - de idéias ou pensamentos - que também são persistentes e inaceitáveis. As compulsões e a obsessão, quando ocorrem juntas, formam a síndrome obsessiva compulsiva.

Atos compulsivos geralmente não expressam o impulso diretamente, mas são tentativas

de modificar ou afugentar a ansiedade causada pelo impulso. Uma forma comum de compulsão clinicamente observada é lavar as mãos repetidas vezes. Lavar repetidamente as mãos acompanha a obsessão de que qualquer sujeira sobre as mãos contaminará as pessoas que tocar.

Atos compulsivos podem também se expressar em rituais elaborados e complexos que, quando não cumpridos, produzem grande ansiedade no indivíduo. (Dados atualizados por W.M.G.)

ARMAND M. NICHOLI II

**COMUNIDADE.** Ver *Civilização; Cultura*.

**COMUNIDADE DOS ESSÊNIOS.** O grupo de essênios, que vivia perto da margem noroeste do Mar Morto (Qumran moderno) durante a maior parte do período de 150 a.C. até 68 a.D., produziu os rolos do Mar Morto. Sobre a questão da identidade essênica da comunidade de Qumran ver, de M. Mansoor, *The Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 143-152).

As seções I-III abaixo resumem os principais pontos éticos da comunidade; a seção final compara esses com os do Novo Testamento.

I. *Razão de Ser.* Essa comunidade semimonástica acreditava que Israel havia se tornado espiritual e moralmente impuro sob os líderes daquela época. Os essênios se separaram, então, a fim de constituírem um "remanescente fiel" como ponto de partida para a era messiânica, o que esperavam para breve e que tivesse início com o arrependimento do remanescente de Israel (1 QS 1.1.5).

II. *Princípios.* O mais alto ideal de Qumran era a justiça de Deus. O elo entre o sumo bem e os preceitos éticos concretos era a vontade revelada de Deus. Eles criam que Deus não havia deixado de revelar a sua vontade. De sua fidelidade à aliança feita com os pais, Deus havia feito surgir a Comunidade, como um remanescente, e havia revelado o que estaria fazendo com Israel, o que estaria prestes a fazer e quais seriam os deveres dos essênios sob tais circunstâncias (CD 1.3-12). Tudo isso foi exposto nos *Documentos de Damasco* pertencentes à Comunidade.

A aceitação da justiça de Deus pelos membros do grupo, como seu bem mais alto, não era condicionada tanto pela esperança de re-

compensa quanto por uma resposta de amor à fidelidade de Deus e à sua graça maravilhosa manifesta na sua eleição a despeito de sua indignidade. O medo da punição, certamente, estaria presente na motivação, mas era jungido à aceitação do castigo junto com todos os demais juízos justos de Deus (1 QS 10.11-13).

Essa ética envolvia uma demanda de perfeição, tanto externa quanto interna. Era apoiada por fortes sanções. Os membros eram disciplinados por meio de multas, expulsão e, até mesmo, da morte (IQS 6.24-7.25, CD 9.1). Eram admoestados, também, por meio de maldições e bênçãos solenes, indicando sanções a ser impostas pelo próprio Deus. A ênfase, aqui, era sobre o relacionamento do homem com Deus nesta vida e o prazer eterno ou a punição eterna na vida vindoura.

Tudo isso implica responsabilidade moral; contudo, a Comunidade acreditava também na predestinação, sem nenhum sentimento de incompatibilidade. Eles criam numa dupla predestinação (1 QH 15.13-22), no dualismo ético (1 QS 3.15-4.26), na depravação total e no pecado universal do homem. Havia uma dimensão cósmica em sua ética: o homem teria a obrigação de louvar a Deus em consonância com o movimento dos corpos celestiais, os quais lhe obedeceriam perfeitamente.

III. *Preceitos*. A obrigação de amar só se estendia a aqueles a quem Deus havia amado. Haveria uma obrigação paralela de odiar aqueles a quem ele odiava, mas isso não deveria ser traduzido em ação geral até o Dia da Vingança, na guerra santa final contra todas as forças do mal, da qual todos os membros da Comunidade participariam (1 QS 10.17-21, 1 QM 1.1-14). Seu pacifismo não era absoluto. Junto com a paciência de Deus, aguardavam o último dia (cf. Philo, *Quod omnis probus* 78). Semelhantemente, sua abstinência dos sacrifícios do Templo era apenas temporária. Nos últimos dias, os seus sacerdotes esperavam conduzir o culto em um Templo purificado (1 QM 2.1-7; cf. Josefo Ant. xviii, 1,19 e Philo, *Quod omnis probus* 75).

O celibato e a prática da comunhão de bens eram dois dos fatores mais marcantes dos costumes dos essênios para os observadores externos (e.g. Philo, *Apol. Pro Judaeis* 4-17, Plínio, o Ancião, *Hist. Nat.* V. 17, 4), mas para os próprios membros, nenhum dos dois eram fundamentais. Nem todos os essênios eram celi-

batários (Josefo, *De bell. Jud.* 11.8.1601, CD 7.6-9). A prática, provavelmente, resultou do desejo de estrita pureza cerimonial e da consciência de estar vivendo numa situação de conflito semelhante a uma guerra santa (A. Marx, *"Les racines du célibat essénien"*, Ver. Qu., VII, pp. 323-342).

Muitos dos seus preceitos poderão ser considerados como sendo paralelos aos de Cristo. Eles se opunham a juramentos, ao palavreado tolo, ao abuso dos votos, à ira, à vingança e à avareza. O ensinamento dos essênios sobre o sábado era o mais distante possível do de Cristo e ainda mais rígido do que o ensinamento dos fariseus.

IV. *Relação com o Cristianismo primitivo*. Havia algumas diferenças marcantes entre a ética do NT e a de Qumran. Além dos fatores já mencionados (lei do amor, observação do sábado), a exigência do Novo Testamento quanto à perfeição era qualitativa e não quantitativa (W. D. Davis, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Nova York, Cambridge University Press, 1964, pp. 209-219); suas sanções comunitárias muito mais flexíveis e seu tom muito mais demonstrativo. Em vez de maldições, tinham os seus ais, expressando piedade e não ódio por aqueles que cometiam erros.

As semelhanças permanecem sendo importantes, mas são mais bem explicadas em termos de um pano de fundo comum ao judaísmo "sectário" (ou seja, não-farisaico). Não existem paralelos verbais nem sinais de empréstimo direto um ao outro.

IA H. Ringren, *The Faith of Qumran*, Filadélfia, Fortress, 1963; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Baltimore, Penguin, 1968.

PAUL GARNET

COMUNISMO. Ver também *Marx e Ética Marxista*. O marxista vê a moralidade cristã como deliberadamente criada pela classe dominante e exploradora para justificar a opressão das classes exploradas. Racionaliza suas conclusões como se segue:

*Histórica*. Os sistemas éticos, conforme a teoria marxista, refletem (como toda forma de consciência humana) as relações prevaletentes de produção que são subjacentes e caracterizam qualquer época histórica. Essa é a doutrina marxista do materialismo histórico.

As relações de produção são sustentadas entre os poucos donos e os muitos trabalhadores que operam o empreendimento produtivo. Essas relações sempre acabam, consciente ou inconscientemente, num padrão de luta entre as classes - o conflito de interesse inerente entre exploradores (os que são donos) e explorados (os que precisam vender ou dar seu poder de trabalho em troca da subsistência).

A luta de classes é eticamente significativa porque a consciência humana e todas as suas formas culturais e institucionais derivam seu caráter do conflito. Todos os sistemas éticos refletem os interesses da classe e mudanças, conforme a própria estrutura de classes, ocorrem, em resposta às transformações no modo e nos relacionamentos de produção. Os padrões éticos dominantes de determinada época refletem os interesses da classe dominadora (os proprietários). A disputa ética e o casuismo, conquanto presumivelmente desempenhados no alto nível teórico, na verdade, espelham as tensões e mudanças nas relações produtivas e no antagonismo das classes.

Analisando a história da humanidade, Marx destacou uma época pré-histórica e quatro épocas históricas. A sociedade primitiva, pré-histórica, emerge na história com as civilizações clássicas, com base no trabalho escravo e nos sistemas éticos de produção que refletem o domínio do senhor sobre o escravo. A sociedade clássica deu lugar ao feudalismo - baseado nas relações do senhor feudal com o trabalhador e criando uma moralidade que incorporava os valores do príncipe. O feudalismo foi vencido pela produção capitalista, na qual a luta entre o proprietário (a burguesia) e o trabalhador (o proletariado) define a moral e todas as demais formas de consciência.

A transformação histórica ocorre porque as mudanças no modo de produção fazem desencadear a dinâmica na forma de luta de classes. O processo histórico ocorre dialeticamente, conforme a terminologia hegeliana, cada época gerando a próxima como sua antítese para, então, se juntar como síntese - e nova tese. Este é o materialismo dialético marxista (cf. *Ética Dialética*). Os sistemas éticos tendem, portanto, a se contradizer uns aos outros, para, então, ressurgir em níveis mais altos de síntese.

Em cada época, a classe dominante impõe sobre a sociedade os meios que mais bem ser-

virão a seus fins. A teoria ética denomina esses meios de "bons" e toda oposição de "má", servindo a religião para endossar a moralidade prevaiente com se fosse uma sanção divina. "A classe dominante", escreveu Leon Trotsky em seu panfleto *Their Morais and Ours* (México, *Pioneer*, 1939, p.15), "força os seus fins sobre a sociedade e habitua-a a considerar todos os meios que contradigam os seus fins como sendo imorais". (Lembre-se de que Aristóteles pensava na moralidade como sendo uma *habitução*).

*Revolucionária*. Tal como em determinadas sociedades capitalistas, quando as classes exploradas (o proletariado) atingem autoconsciência e percepção da natureza da luta de classes, elas atingem uma nova moralidade: "bom" é aquilo que promove a revolução contra os opressores e "mau" é aquilo que impede a revolução. Como apenas a vanguarda do proletariado, o partido ou a liderança, consegue discernir claramente a natureza, a estratégia e as táticas da luta revolucionária, na prática, é essa liderança que define o certo e o errado. As táticas poderão requerer o que é certo hoje seja errado amanhã, e vice-versa. Essa "dialética" é meticulosamente exposta por Engels em *Anti-Dühring* (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1959).

*Transicional*. Caso ocorra a Revolução, como na Rússia, na China, em Cuba e em outros lugares, a moralidade toma forma ligeiramente diferente. Agora, o proletariado vitorioso concede, deliberadamente, todo poder à sua liderança - a ditadura do proletariado - a fim de assegurar a transição para uma sociedade sem classes, isto é, o estágio fina] da história (cf. V.I. Lênin, *The State and Revolution*, Moscow, F.L.P.H., n.d.; e partes relevantes em Anne Freemantle, org., *Mao Tse-Tung: An Anthology...*, Nova York, Mentor, 1962). A moral é, então, definida - como que por um *fiat* da ditadura - como o princípio de que o "bem" é aquilo que estimula o avanço para uma sociedade sem classes (ou aquilo que defende o partido contra os seus inimigos) e o "mal" é aquilo que impede o progresso (ou que coloca o partido em perigo). Novamente, a "linha" pode mudar, e isso realmente ocorre, às vezes de maneira radical. Trotsky escreveu no mesmo panfleto: "Tudo o que *realmente* conduza à libertação da humanidade é permissível" (p. 45) e essa

"libertação" significa "aumentar o poder do homem sobre a natureza e abolir o poder do homem sobre o homem" (p.45).

*Pessoal.* A moralidade pessoal não possui *status* marxista. Os interesses e valores do indivíduo são completamente absorvidos e definidos pelo partido. A decisão pessoal consiste apenas na obediência absoluta "ao Bolchevique", disse Trotsky, "o partido é tudo" (ibid, p.40).

Assim como no marxismo a "liberdade" é definida como a descoberta da necessidade histórica e dialética, assim também a virtude marxista se encontra na completa submissão aos ditames do partido, até mesmo na confissão do erro e na aceitação da execução. A independência é rebeldia, rebeldia é traição política e imoralidade ética, sendo assim, punida de acordo com a devida severidade.

*Final.* O único absoluto na ética marxista é o materialismo, que exerce sua influência sobre a história por meio de relações econômicas que instigam a luta de classes. Os sistemas éticos dominantes nas épocas históricas são temporais e transitórios. Toda a moralidade, no sentido tradicional, desaparecerá quando o ideal de uma sociedade sem classes for alcançado em todo o mundo e o estado desaparecer. As relações humanas serão, pela primeira vez, relações verdadeiramente humanas, conforme se presume no famoso ditado de Marx: "de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade".

*Resumo.* Engels escreve:

"Todas as teorias morais têm sido, até agora, em última análise, produtos das condições econômicas da sociedade obtidas naquele tempo. Como a sociedade, até agora, tem se movimentado em antagonismos de classe, a moral tem sido, também, a de moralidade de classe, justificando o domínio e os interesses da classe dominante ou, desde que a classe oprimida tenha se tornado suficientemente poderosa, tem demonstrado sua indignação contra esse domínio e os interesses futuros dos oprimidos... Uma moral verdadeiramente humana que permaneça acima das lutas de classe e acima de qualquer lembrança das mesmas torna-se possível num estágio da sociedade em que ela não somente tenha vencido a luta de classes como, também, a tenha esquecido na vida prática". *Anti Dühring*, pp.131-32.

*Avaliação.* O marxismo é o esforço mais sofisticado do homem para salvar a si mesmo na história e através da história. Ironicamente, os estados comunistas, até hoje, têm se mostrado como exemplos de imposição de normas éticas pelo poder mandante; a luta de classes torna-se uma ditadura do partido, mortífera e assassina. A sociedade sem classes se afasta cada vez mais para as românticas e inatingíveis visões de uma utopia.

A teoria ética marxista é essencialmente descritiva e hipotética. Os relacionamentos humanos são totalmente determinados por forças dialéticas inexoráveis sobre as quais os participantes não têm controle decisivo e, em última instância, não podem ser ou vir a ser relacionamentos verdadeiramente éticos. As ondas do oceano podem ser descritas, mas não podem ser responsabilizadas por seu comportamento - o que é uma chave para a ética. Desse modo, com base no materialismo marxista, o comportamento humano pode ser descrito - embora essa própria *escolha* já quebre os elos da cadeia da necessidade - mas não pode ser definido ou julgado como sendo um elemento ético. O opressor e o oprimido são apenas figuras num mosaico, vítimas da história; a moralidade não encontra nele nenhum lugar.

Também, a obediência absoluta ao partido ou ao ditador não pode fazer parte da moralidade, exceto, talvez, na escolha inicial e sustentada dessa autonegação. Nas bases marxistas, a rebelião contra o sistema exhibe consciência ética.

O problema da "liberdade" e da decisão ética conseqüente têm sido bastante debatidos no marxismo e em suas críticas. Hegel e Kant lidaram com isso. Marx negava a absoluta necessidade na história - "não somos robôs" - mas sua teoria dialética dependia disso. Até que esse paradoxo seja resolvido, a moralidade marxista pode, no máximo, ser descritiva de como os seres humanos têm se comportado, e a ética marxista permanece uma racionalização para o uso de qualquer meio para se atingir qualquer fim desejado. Sofre, assim, a mais severa acusação que o marxismo faz contra a moralidade de classe e contra o Cristianismo.

CU John Lewis, "Marxism and Ethics", em *Marxism and the Open Mind*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957, pp. 94-131; "Ethik", em Geoge Klaus e Manfred

Buhr, *Philosophisches Wlitionerhuch*, Leipzig, VEB Verlag, n.d., pp. 164-181 (primeiro léxico marxista).

LESTER R. DE KOSTER

### CONCEITOS DE REGRAS GERAIS.

Alguns filósofos morais crêem que há princípios racionais e experimentalmente validados de direitos e obrigações, que demandam aceitação universal. A formulação de tais princípios é um tipo de contribuição no sentido de simplificar a tomada de decisões morais. Uma regra geral, ou princípio, não especifica atos concretos a serem realizados, mas indica uma base mais ou menos abrangente para se determinar ações corretas. Regras gerais exibem graus variados de generalidade. Algumas, como os imperativos categóricos de Kant, requerem mais interpretação a fim de prover direção quanto a casos particulares de tomada de decisão. Outras, como a chamada regra de "axiomas médios", precisam de menos explanação para tornarem claros quais sejam os tipos de atos requeridos. Surge a questão de se os princípios gerais são simples orientações de prudência quanto à conduta ou se eles têm de ser aceitos como prescritivos. Eles pertencem ao ambiente da meta-ética. Muitos teóricos da ética concordariam que, embora sejam declarações válidas e significantes, oferecem pouca ajuda à moralidade prática. Moralistas cristãos, insistindo que "o amor é o cumprimento da lei", deveriam considerar se o amor terá de ser entendido como que descartando todas as outras regras e tornando-as supérfluas; ou se ele é, simplesmente, o poder na vida dos cristãos que os habilita a preencher os requisitos de todas as regras.

DELBERT R. GUIISH

### CONCÍLIO MUNDIAL DE IGREJAS.

Ver também *Ecumenismo e Ética*. Formado em agosto de 1948, na Assembléia de Amsterdã, hoje é constituído de quase três centenas de grupos eclesiais de confissões protestante, anglicana e ortodoxa. Sua sede está em Genebra e suas assembleias são realizadas de seis em seis anos, em diversos lugares do mundo.

Sua declaração de bases para a filiação define o CMI como sendo "uma comunidade formada de igrejas que confessam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador, de acordo com as Escrituras e, portanto, busca cumprir seu chamado comum para a glória de um Deus Pai,

Filho e Espírito Santo". Como não existe teste de doutrina, mas a ênfase recai na confissão, sua fórmula acomoda toda uma gama de divergências neoprotestantes; até mesmo, os unitarianos encontram abrigo nele, pois aquilo que é "de acordo com as Escrituras" varia muito nas exposições, por exemplo, de Bultmann e Barth. Em termos teológicos, os evangélicos protestam contra a exploração da ambigüidade semântica como servidora da mistura e união de igrejas.

O CMI se envolveu, corretamente, com o dever cristão, com respeito às comunidades de nações e raças, com problemas de guerra, paz e ordem internacional, com o desafio da crítica da injustiça social do marxismo, com grandes áreas de preconceitos sociais contemporâneos, incluindo a contribuição para o fim do *apartheid* da África do Sul, com questões de trabalho e economia. Contudo, ele se dedicou menos à exposição de princípios cristãos no contexto da revelação nas Escrituras e mais à manutenção de posições particulares de toda espécie. Sua negligência em relação à ética pessoal tem sido muito notada.

Desde o início, o CMI afirmou não ter intenção de se tornar super-igreja. Contudo, muitas publicações, muitos pronunciamentos públicos, fóruns altamente difundidos pela imprensa e *lobbies* políticos têm revelado uma tendência especial de os porta-vozes do Concílio Mundial de Igrejas se apresentarem como se fossem representantes da igreja no mundo. As posições do CMI, quanto a questões políticas e sociais são, freqüentemente, liberais e pró-socialistas, e unilateralmente críticas do capitalismo.

A formulação de política do CMI chegou ao ápice na Conferência de Genebra sobre Igreja e Sociedade, em 1966, quando mil e duzentos líderes evangélicos se uniram em Berlim para o Congresso Mundial de Evangelismo, sem qualquer inspiração conciliar. As duas conferências mundiais expuseram as respectivas prioridades do ecumenismo conciliar e dos evangélicos mundiais, ou seja, a preocupação do primeiro com específicos políticos e a dedicação do segundo ao cumprimento da Grande Comissão de Cristo.

Um professor de Princeton, Paul Ramsey (q.v.), caracterizou "Genebra 1966" como a pior incursão de eclesiais em questões políticas

desde a Idade Média, não somente esmiuçando todos os precedentes da Reforma como, também, oferecendo contrastes desagradáveis, até mesmo, com o papado romano moderno. As queixas de Ramsey contra o conclave patrocinado pelo Concílio Mundial de Igrejas foram as de que sua política extrapolaria tanto a competência da igreja quanto careceria de dados fatuais; de que o direito da igreja de opinar sobre questões seculares controvertidas seria altamente questionável; de que a igreja ecumênica não possuiria um pensamento "comum" sobre o significado de uma "sociedade responsável"; e de que, em vez de fingir competência na questão de fazer política, a igreja deveria, idealmente, alimentar, julgar e reparar a ética moral e política. Ele desprezou os líderes ecumenistas que identificavam a ética social cristã com a política da cidade secular e considerou seus pronunciamentos específicos como "eventos na história da salvação".

Por trás da conferência de Genebra, esteve a influência de John C. Bennet (q.v.) e de uma "cúria" neoprotestante norte-americana que buscava prestígio próprio e exibição para seus pontos de vista de política partidária. Ao dizer aos estadistas o que se requereria deles, Genebra enunciou coisas específicas, enquanto entendia como discursadores os homens de igreja de alto escalão político que tinham acesso aos fatos mais relevantes, ou seja, com respeito à política e à estratégia do Vietnã. A revista *Christianity Today* declarou, em protesto, que a igreja institucional "não possui mandado divino, nem competência, nem jurisdição nessas questões" (8 de outubro, 1965, p. 34). Mas seu editor insistia que os evangélicos não reagissem com mais polêmicas ao preço de negligenciar questões urgentes de justiça social.

Ill John C. Bennet, org., *Christian Social Ethics in a Changing World*, Nova York: Association, 1966; E. Duff, *The Social Thought at the World Council of Churches*, Nova York: Fernhill, 1956; David P. Gaines, *The World Council of Churches*, Peterborough, N.H.: Bauhan, 1966; Cari F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1967; Paul Ramsey, *Who Speaks for the Church?* Nashville: Abingdon, 1967; C. C. West, "Ethics in Ecumenical Movement", em John C. Macquarrie, org., *Dictionary of Christian Ethics*, Filadélfia: Westminster, 1967.

CARL F. H. HENRY

**CONCÍLIOS DE IGREJAS.** Ver também *Conselho Americano de Igrejas Cristãs, Associação Nacional de Evangélicos; Conselho Nacional de Igrejas, Conselho Mundial de Igrejas*. Basicamente, os concílios de igrejas podem ser descritos, simplesmente, como equivalentes eclesiásticos das associações comerciais. No âmbito local e regional, as congregações individuais e tribunais eclesiásticos intermediários compõem os membros dos concílios de igrejas. No âmbito nacional e internacional, as comunidades e denominações inteiras são seus principais (e, no caso dos Conselhos Nacional e Mundial de Igrejas, exclusivos) constituintes.

Não existem laços formais organizacionais entre quaisquer concílios, mas a maioria se considera manifestação do movimento ecumênico. Tem havido temor difundido de que o ecumenismo conciliar fosse o prelúdio à criação de uma super-igreja, mas essa possibilidade agora parece mais remota. Quando acalmou a euforia *ecumênica* do Vaticano II, a maioria dos concílios começou a diminuir sua importância. O elo comum mais aparente não é o desejo de unidade, mas a campanha para o alívio de problemas sociais através de intervenções governamentais.

Os concílios evangélicos geralmente preferem outros nomes, como "associação" ou "fraternidade". Não são tão numerosos, ativos ou visíveis quanto aqueles compostos por igrejas de liderança teologicamente liberal.

Os concílios teologicamente liberais se orgulham de defender posições que, no princípio, eram impopulares, mas que acabaram se tornando política pública. Estão ansiosos para ganhar a corrida de seus constituintes com posições "proféticas", argumentando sempre que uma discordância de base não pode ser vista como critério ético. Contudo, quando as posições se tornam políticas corriqueiras, eles consideram isso uma vindicação ética. Parece que acham que o público pode estar errado antes do fato, mas não depois dele.

Os concílios teologicamente liberais tendem a ser também altamente seletivos nas questões que confrontam. Nos seus primeiros vinte anos, o Conselho Nacional de Igrejas enfrentou uma série de questões políticas, mas despendeu pouco ou nenhum estudo em relação a questões prementes como poluição, segurança de tráfego, pornografia, ética médica e crime. Promoveu campanha contra pena capital, mas

nada disse sobre a redução do índice de suicídio. Conclamou em favor da tomada de medidas contra a África do Sul em relação à opressão de não-brancos, mas, virtualmente, silenciou-se quanto à supressão de liberdade religiosa nos países comunistas. Permaneceu neutro quanto ao conflito árabe-israelense.

No fim dos anos 1960 e começo dos anos 1970, os concílios teologicamente liberais, aparentemente, começaram a sentir certa frustração com o processo político. A influência econômica estava sendo, crescentemente, explorada como meio de mudança social.

DAVID KUCHARSKY

Os concílios mundiais e regionais, tanto os teologicamente liberais quanto os conservadores, experimentam as dificuldades do novo pensamento filosófico e da nova ordem econômica e política do final do século XX e início do século XXI. À medida que o mundo caminha para uma "globalização", mais e mais os interesses e controles se tornam localizados. O processo não é diferente do ocorrido no passado recente, quando experimentamos a tensão histórica do internacionalismo *versus* nacionalismo político, econômico e cultural. No presente, existe uma tensão entre a globalização político-econômica e a preservação da identidade social das diversas esferas de autoridade, como as do governo, da igreja e da família. Além disso, o próprio progresso da "globalização" político-econômica provoca um sentimento de auto-suficiência das suas partes componentes. O ecumenismo religioso, proposto pelos concílios teologicamente liberais, enfrenta o que seus próprios dirigentes chamam de "nova configuração ecumênica" do século XXI (Conrad Raiser, Genebra, 26 de agosto de 2002), a qual requer novas aproximações quanto às questões litúrgicas (culto "confessional" e culto "interconfessional"), e novas aproximações em relação à justiça e à paz no mundo. Os concílios conservadores, por sua vez, não conseguem obter a coesão desejada entre os evangélicos, tanto por causa dos mesmos movimentos do pensamento e ordem modernos, de globalização e de individualização, quanto pela suspeita a respeito da natureza e do caráter dessas associações. Os progressos feitos no sentido de um ecumenismo religioso não correspondem ao progresso de uma unidade em Cristo. (Dados atualizados por W.M.G)

**CONCÍLIOS ECLESIASTICOS.** O termo concílio é usado para definir um dos sentidos do termo igreja, sendo que os outros sentidos são o de assembleia pública e o de corpo de Cristo. O termo concílio é usado para se referir (1) a diversas congregações, ou igrejas, consideradas como um só corpo, freqüentemente chamadas hoje de denominação, sob uma mesma superintendência geral e (2) aos governos das igrejas locais e seus governos superiores e às assembleias de seus regentes quando reunidos em concílio eclesiástico. A existência desses concílios eclesiásticos suscita as questões éticas do poder e da autoridade original e inerente de executar leis e de distribuir justiça à igreja conforme sua constituição, assim como as de atender sobre a vida espiritual dos seus membros e de manter a ordem das igrejas sob seu cuidado. A Bíblia, é claro, respalda esse poder e essa autoridade. Entretanto, existem os limites traçados pela divisão de ministério, como o da espada, entregue ao governo civil e o da Palavra, entregue à igreja, e os limites da ação da igreja e os da liberdade cristã em matérias de foro íntimo.

WADISLAU M. GOMES

**CONCUBINATO.** Ver também *União Estável*. O concubinato é a prática habitual de relações sexuais entre um homem e uma mulher sem as sanções ou o status do casamento. Casos de concubinato são freqüentes nas Escrituras do Antigo Testamento. Conquanto a descendência da união possa compartilhar da herança (Gn 21.10), não havia garantia, e tanto ela como sua mãe podiam ser facilmente deserdadas, como no caso de Agar e o filho que ela deu a Abraão (Gn 21.14). A concubina esperava gozar o afeto de seu parceiro (Jz 19.1-3), e geralmente tinha os privilégios da casa da esposa. A prática do concubinato entre os hebreus é mais bem entendida à luz do seu desejo de filhos consagrados como esperança religiosa: "Filhos são herança do Senhor e o fruto do ventre o seu galardão" (SI 127.3). A prática, tão típica da época patriarcal, tornou-se cada vez mais o privilégio da realeza rica e desapareceu quando as implicações do ideal monogâmico se tornaram mais evidentes (cf. Mt 19.8).

MORRIS A. INCH

**CONCUPISCÊNCIA.** A concupiscência é uma palavra traduzida do grego *epithumia* (cf

Rm 7.7,8; Cl 3.5; 1 Ts 4.5). A palavra grega poderá se referir ao legítimo desejo ou apetite, como na expressão de Jesus de desejar muito comer a última páscoa com os discípulos (Lc 22.15). Mas sua referência mais comum é à lascívia (2Pe 2.11), especialmente em paixão sexual (Rm 1.24; 1Ts 4.5). O uso mais definitivo dessa palavra se encontra em Romanos 7.7,8, que é traduzida em outras versões como cobiça. A conotação varia com o texto mas, geralmente, implica um desejo egoísta muito forte de se obter e de se possuir aquilo que não pertence legitimamente à pessoa. A concupiscência descreve apetites que pervertem os desejos e impulsos naturais, assim tornando-se causa de comportamento mau ou malicioso.

MERRIL C. TENNEY

**CONFIANÇA.** Ver *Fé*.

**CONFISSÃO.** Ver também *Arrependimento*. A confissão dos pecados tem desempenhado importante papel ético. A confissão a Deus é obviamente parte integrante do arrependimento autêntico. Em um sentido geral, portanto, a renúncia ao pecado expressa, a princípio, no batismo é também uma forma de confissão. Na igreja primitiva, a readmissão penitencial após a disciplina por faltas abertamente conhecidas incluía a confissão que era pública perante toda a congregação. Aos poucos, porém, a confissão particular começou a substituir a confissão pública original. Parece que teve seu início no monasticismo com a confissão de faltas internas (pensamentos) ao abade. Apesar da oposição, ela foi estendida ao clero e finalmente tornada obrigatória para os leigos. No Quarto Conflito Luteroano de 1215, a confissão auricular foi estabelecida, embora ainda não fosse muito freqüente. Só no século dezesseis foram feitas tentativas de forçar a confissão regular, semanal no caso de padres. Com a confissão, veio uma forma de absolvição, que originalmente foi uma oração ("Que o Senhor te absolva") mas, mais tarde, tornou-se declaração do sacerdote ("Eu te absolvo"). Com a Reforma, algumas igrejas mantiveram formas de confissão particular. A Igreja Anglicana, por exemplo, recomenda que qualquer que tenha peso de consciência procure "algum Ministro de Deus discreto e sábio, e abra seu coração entristecido". A maioria das igrejas

reformadas, incluindo a Anglicana, introduziu ao culto público uma oportunidade de confissão geral com a declaração da promessa divina de perdão a aqueles que se arrependem e crêem. Também tem sido costume recomendar aos ofensores que confessem suas faltas, fazendo restituição, quando possível, àqueles a quem ofenderam. A prática de confissões partilhadas não tem encontrado apoio geral como interpretação correta ou cumprimento da ordem de Tigo 5.16, mas acontece em alguns grupos. Pode-se concluir que, além da confissão a Deus, deve haver oportunidade de confessar também na igreja, não necessariamente em uma só forma. Os critérios da verdadeira confissão são (1) que ela não se torne mera forma de obrigação; (2) que não sugira que os homens tenham verdadeiro poder de remir o pecado; (3) que sirva para manter corretos os relacionamentos e (4) que seja meio de segurança.

GEOFFREY W. BROMILEY

**CONFLITO DE DEVERES, INTERESSES.** Existe conflito de deveres quando parece haver uma obrigação ética de fazer duas ou mais coisas mutuamente exclusivas. Se um ato for realmente dever da pessoa, porém, um ato contraditório não poderá também ser dever dessa pessoa. Mas, na prática, surgem situações em que razões morais parecem apoiar o desempenho de atos incompatíveis. Por exemplo, pode parecer que existe uma obrigação de não mentir (cf. *Mentira*) ao policial de um estado totalitário e ao mesmo tempo salvar a vida de uma pessoa inocente que esse policial procura (cf. Gn 22; Jz 11.34-40; Mt 8.21-22). A pessoa que reconhece esses conflitos de deveres não se torna com isso um relativista ético; o relativista ético nega padrões éticos objetivos, enquanto o que reconhece haver conflitos apenas reconhece que há ocasiões em que o cristão terá de decidir qual de dois ou mais princípios éticos tem a prioridade.

Não existe forma fácil de calcular como resolver tais conflitos. A Bíblia ensina que alguns deveres (demonstrar amor, justiça e misericórdia) estão acima de outros (Mt 23.23; 1Co 13; Lc 14.5). O cristão deve depender do Espírito Santo, não numa rejeição anti-intelectual de cuidadosa análise, mas com feliz confiança no Espírito que dirija seus cuidadosos planos (Jo 14.16; 16.13; At 13.1-2; 20.22-23; Rm 7.6).

O conflito de interesses de um oficial do governo ou de um profissional surge quando sua vantagem particular vem de encontro aos interesses públicos de direito ou de um cliente. Duas regras gerais são úteis para os oficiais públicos: não participar de ação governamental que afete diretamente o seu interesse particular, nem aceitar presentes particulares.

W.D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon, 1939; Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Vol. 2: *Politics*, Filadélfia, Fortress, 1969; Vernard Eller, *Promise: Ethics in the Kingdom of God*, Garden City, Doubleday, 1970; *Conflict of Interest and Federal Service*, Cambridge, Harvard University, 1968.

**CONFORMIDADE.** Ver também *Costume; Tradição*. Em geral, conformidade se refere a ato voluntário de um indivíduo pelo qual ele torna seus padrões de ação ou suas crenças coincidentes com um dado conjunto de valores, ideais, práticas, usos ou coisa semelhante. A conformidade exterior (que envolve apenas ações externas) deve ser distinta da conformidade interior (que envolve crenças). O termo pode também ser usado para ações semelhantes da parte de um grupo social. Mais freguetemente, se refere ao indivíduo que segue determinado padrão de usos ou crenças afirmado por um grupo social. Mas, no sentido mais profundo, a conformidade tem uma visão que forma as ações e até mesmo a personalidade da pessoa segundo o modelo de um arquétipo. Assim, o platônico procura conformar-se às Idéias ou Modelos dos quais falava Platão. A tarefa do cristão é conformar os seus atos à imagem de Deus em Cristo (Rm 8.20); uma ênfase que é uma das maiores motivadoras do Novo Testamento. O tema de Cristo como modelo arquétipo ou tema de santa conformidade é assim parte importante e tema repetido na literatura devocional (conferir obras tão divergentes quanto a *Imitação de Cristo* de Thomas à Kempis e *Em Seus Passos Quer Faria Jesus?* de Charles Sheldon). No final, escolhemos conformarmos-nos com um dos dois: Cristo ou o anticristo. A conformidade com Cristo obviamente implica não conformar-se com o mundo pecador (Rm 2.23). Sempre existe o perigo do mundanismo. A praticidade geralmente estabelece um comprometimento (q.v.) com o mundo. Uma igreja, como

um indivíduo, pode passar por períodos de comprometimento das demandas da santa conformidade e uma volta para a conformidade com os códigos de qualquer estabelecimento que tenha as rédeas do poder secular.

Dois usos especiais do termo devem ser notados. Na história da igreja, parece ligado ao ritual da Igreja Anglicana (a igreja protestante estabelecida na Inglaterra) no século dezesseis e depois. Aqueles que se recusaram a conformar-se ao ritual eram chamados de Não-conformistas (ver *Não-conformismo, Ética Puritana*). O termo correto é, muitas vezes, usado em sentido pejorativo: conformar-se é seguir, cegamente, os costumes do grupo. Nesse contexto, a pesquisa sociológica recente tem demonstrado a poderosa influência da pressão do grupo de semelhantes, indivíduos às vezes adotam avaliações claramente errôneas de fatos físicos desde que o grupo de seus iguais apóie (ou diz ter) tais erros.

fgi "Conformity", *Encyclopedia of the Social Sciences*, org. E. R. Seligman, Nova York, Macmillan; David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950.

**DIRK W. JELLEMA**

**CONSCIÊNCIA.** A palavra "consciência" (o "conhecimento interior" - "inwit" - de Chaucer e Joyce) vem do latim *conscientia*, que, como o termo grego *suneidesis*, significa *co-conhecimento*. Denota um testemunho interior à responsabilidade moral, a capacidade humana inerente de distinguir entre o bem e o mal. É o guia para a tomada de decisões e aponta para sua dimensão moral.

Consciência não é um termo do Antigo Testamento. Ali, a ênfase está sobre a lei transcendente de Deus que foi dada para o homem obedecer. A consciência é uma idéia no âmbito da introspecção. Mas sem usar o termo, o Antigo Testamento descreve experiências de consciência. "O coração de Davi o feriu" (1Sm 24.5; 2Sm 24.10). A idéia de consciência está implicitamente presente sempre que a responsabilidade do homem é apresentada. O Antigo Testamento ensina a responsabilidade do homem para com Deus, de ouvir sua Palavra e aceitar sua vontade. Jeremias lida com a idéia de consciência quando dá o seguinte oráculo: "Porei neles a minha lei, escreverei sobre o seu coração" (31.33).

Os estudiosos do Novo Testamento, muitas vezes, ligam a consciência com os ideais do estoicismo, mas tal derivação é duvidosa. O termo é muito raro em escritos e papiros gregos. A palavra não aparece em Epíteto, Plutarco ou Marco Aurélio. Não há fonte literária da qual Paulo possa, com justiça, ser acusado de emprestar a idéia. É mais provável que os escritores do Novo Testamento (a idéia ocorre principalmente nos escritos de Paulo, Hebreus e Pedro) encontraram a palavra na conversa cotidiana, apropriaram-se e desenvolveram-na à luz da revelação divina. O termo não se encontra nas narrativas do Evangelho (João 8.9 não é considerado autêntico), embora apareça a idéia em Mateus 6.22-23 - "a luz que há em ti".

No Novo Testamento, consciência tem significado central. Pela consciência, o homem conhece que se confronta com as exigências e os juízos de Deus. Sua consciência está aberta para com Deus (At 24.26; 2 Co 1.12). Dependendo da vida que tenha vivido, o homem pode ter "boa" consciência (1 Tm 1.5; 2 Tm 1.3; Hb 13.18) ou "má" consciência (1 Tm 4.2; Tt 1.15; Hb 10.2, 22). Conforme Paulo, todos os homens são "lei para si mesmos" porque as exigências de Deus são "escritas no coração", enquanto também suas consciências "dão testemunho" (Rm 2.14-15). Evidentemente, a consciência é propriedade natural de todos os homens, a contrapartida interior ao processo de "ira" que Paulo vê operando na ordem e sociedade natural (Rm 1.18). Paulo elabora a idéia da consciência imperativa que antecede o ato e fala com a autoridade de Deus, obrigando o homem a agir de determinada forma. É a capacidade no homem de avaliar sua vida e passar julgamento favorável ou desfavorável sobre ela. No homem redimido, a consciência pode, juntamente com o Espírito Santo, dar testemunho da verdade (Rm 9.1).

O uso generoso que Paulo faz do termo em I Coríntios sugere que tenha sido de uso constante naquela cidade. Em outros lugares, Paulo emprega a mesma idéia, mas sem usar o termo (por exemplo, Rm 14.5, 15). Em I Coríntios 8 e 10, Paulo faz diversas considerações. Devemos evitar ferir a consciência do irmão mais fraco (8.10). Ao mesmo tempo, a liberdade da consciência forte não deve ser impedida pelos escrúpulos do fraco (10.29). A consciência fraca pode ser devida à falta de

conhecimento, força do hábito ou incapacidade de compreender os atos de outros (1 Co 8.7,10). A consciência não pode ser ignorada em nossas relações com os outros homens. Embora passível de erro e muitas vezes enganada, nossa consciência deve ser atendida e respeitada. A pessoa deve agir em fé com base em suas convicções (Rm 14.1-23).

De acordo com o Novo Testamento, o homem tem nas profundezas de sua personalidade um monitor moral que foi afetado, mas não destruído pelo pecado. Isso o coloca ligado à ordem moral objetiva do universo. Essa ordem é traduzida pela consciência para a percepção humana. Pode-se perceber, quando os homens pressionam para reformas morais que desafiem diretamente os padrões sociais existentes, que isso não surge dos costumes culturais. A relação das normas objetivas de Deus dadas na revelação específica não deve ser vista como competindo com a consciência como se fosse uma autoridade estranha. A lei revelada na aliança está intimamente relacionada com a realidade moral dada na consciência. Uma boa consciência é a base para a aceitação da lei transcendente e uma má consciência resulta no julgamento de si mesmo, que será complementado no futuro por Deus com o seu próprio juízo (Rm 2.16). Aqui, a Palavra de Deus encontra concordância interna no coração do homem.

Ao mesmo tempo, o Cristianismo não idealiza a consciência. Ela não pode ser venerada como a própria Palavra de Deus. Pelo pecado e por treinamento faltoso, a consciência pode ser enfraquecida a ponto de ser praticamente sem efeito. A consciência é passível de engano e até mesmo cauterizada (1 Tm 4.2). O senso moral interior do homem não basta para a vida moral completa. A luz que há em nós pode se tornar em trevas (Lc 11.35). O homem revoltado, muitas vezes é capaz de silenciar e suprimir as demandas da consciência. As variantes exigências de consciência em culturas diferentes refletem, em parte, o efeito do pecado na vida humana.

Embora o ato de conformidade com a consciência nem sempre será bom, o ato contra a mesma será necessariamente mau. Somos clamados a obedecer à voz da consciência e jamais resisti-la.

CLARK H. PINNOCK

**CONSELHO AMERICANO DE IGREJAS CRISTÃS.** Ver também *Ecumenismo* e *Ética*. Esta coalizão de pequenas denominações independentes do Concílio Federal (mais tarde denominado Concílio Nacional) de Igrejas Cristãs surgiu em protesto ao monopólio do movimento ecumênico sobre as designações protestantes de capelania, controle crescente de campos de missões estrangeiras e orientação liberal na teologia e em questões sócio-políticas. Seu espírito motriz foi o reverendo Carl McIntire, de Collingswood, Nova Jersey. Organizado rapidamente em 1941 antes da formação da National Association of Evangelicals (Associação Nacional de Evangélicos), ela exige, diferente dos projetos da NAE, uma separação imediata e completa das denominações e corporações "apóstatas", ou seja, de movimentos associados ao NCC (Conselho Nacional de Igrejas) e instituição de um concílio rival de igrejas. O jornal *Christian Beacon* foi sua voz jornalística. Seus membros nas denominações totalizavam pouco menos que um milhão de pessoas. O que diziam, de ter um grupo bem maior de membros individuais de outras igrejas, nunca foi sustentado por uma lista publicada. O movimento internacional foi conhecido como Conselho Internacional de Igrejas Cristãs.

No Brasil, essa entidade foi representada pela Igreja Presbiteriana Fundamentalista que, saída da Igreja Presbiteriana do Brasil, há alguns anos deixou suas características separatistas e voltou ao seio da comunidade original. (Dados atualizados por W.M.G.)

A ênfase de McIntire foi principalmente polêmica e negativa. Ele criticava o que chamava de "comprometimentos escusos" dos evangélicos de dentro e de fora do NCC que não estivessem associados ao ACCC (Conselho Americano de Igrejas Cristãs). Ganhou excessiva cobertura da mídia por meio da organização de demonstrações públicas contra as pressões políticas da NCC. Enquanto líderes eclesásticos ecumênicos faziam pressão em favor da retirada dos Estados Unidos do Vietnã, McIntire insistia vigorosamente no bombardeio de Hanói para a obtenção de vitória militar.

A própria ACCC tornou-se vítima de lutas internas, finalmente dividindo-se sobre a questão de "McIntire-ismo", ou concentração das instituições e agências da ACCC (incluindo a Faculdade Shelton e Seminário Teológico Fai-

th, hoje desfeitos) sob seu controle pessoal. Quando os líderes da ACCC elegeram uma liderança rival, McIntire, em 1970, instalou-se como presidente durante um recesso, purgou a lista dos novos líderes, fazendo propaganda por meio de seu programa de rádio "Hora da Reforma" e o jornal *The Beacon (O Farol)*, e congelou suas contas bancárias. Os líderes da ACCC, entrincheirados na sede do movimento em Valley Forge, e dizendo falar pela maioria, acusaram McIntire de transformar as solicitações da organização em propósitos pessoais e para tomada de bens. Houve um acordo fora dos tribunais em que McIntire concordou em abrir mão de todas as reivindicações sobre a ACCC em troca da transferência, para o seu controle, do Fundo Cristão de Assistência Internacional.

CARL H. HENRY

**CONSELHOS.** Veja também *Lobbies Eclesiásticos*. Por meio desse termo, alguns éticos cristãos denotam recomendações especiais sobre comportamento, que não tenha a intenção de ser regra para todas as pessoas. Os conselhos assim se distinguem dos preceitos, que são universalmente regulamentares. Os chamados "conselhos de perfeição" ou "conselhos evangélicos" são aqueles associados historicamente cgm a vida monástica: pobreza, castidade e obediência. O raciocínio bíblico citado mais vezes para os conselhos é a recomendação de Jesus ao jovem rico de ir, vender todos os bens e dar aos pobres (Mt 19.31), geralmente reconhecido como não sendo uma incumbência para todo crente.

A relevância contemporânea para o termo se encontra especialmente na ética social, onde os meios e os fins são muitas vezes difíceis de distinguir. Muitos cristãos hoje se sentem impelidos a tomar alguma posição construtiva com respeito às grandes questões públicas mas (1) são incapazes de encontrar base bíblica suficiente para cursos específicos de ação e (2) reconhecem a grande dificuldade para determinar quais os rumos que darão os resultados desejados dentro de uma sociedade não regenerada. Dada essa ambigüidade, o cristão parece obrigado a depender de sua própria consciência enquanto respeita a consciência dos outros. Uma séria consequência desse ponto de vista é que parece diminuir a possibilidade de absolutos na ética social. Em contraste, os *lobbies* de

igrejas hoje, geralmente aliados ao movimento ecumênico, dão a impressão de que estão promovendo preceitos em vez de conselhos. Há nisso alguma ironia, pois muitos lobistas religiosos tendem a ser situacionistas éticos (cf. *ética situacional*) e o situacionismo dá pouco ou nenhum espaço para preceitos.

DAVID KUCHARSKY

**CONSENTIMENTO.** O consentimento é a concordância voluntária ou a aquiescência com aquilo que é proposto ou desejado, ou a cumprimento com um curso de ação. Como o consentimento pode não necessariamente implicar concordância completa, poderá incluir certa hesitação ou relutância em concordar com o pensamento ou a ação proposta. Podem estar envolvidas as aparências, como também atos claros.

A responsabilidade varia com a natureza e o grau do consentimento. A mera permissão é, sem dúvida, uma espécie de volição, mas geralmente tem responsabilidade diferente da que envolve participação ativa ou plena cooperação. Muitas vezes, pode ser difícil determinar o grau de responsabilidade envolvido.

Viver em relações sociais com indivíduos e grupos, inevitavelmente, envolve a tomada de decisões sobre propostas feitas por outros, incluindo as exigências de diversas autoridades e a cooperação com atividades que não conhecemos bem ou para as quais não estejamos favoravelmente dispostos. Pode ser que peçam nosso consentimento sem que possamos julgar o mérito ou a falta, o certo ou o errado de cada a situação. O máximo que podemos fazer é examinar as Escrituras, buscar a vontade de Deus, entregar o caminho ao Senhor, e então consentir ou discordar com boa consciência. Muitas vezes, isso envolve a dependência no entendimento de outros, em especial outros cristãos maduros e sábios.

Como o consentimento envolve a concordância voluntária, não se poderá dizer que uma pessoa deu seu consentimento se ela tiver sido forçada a tomar determinada decisão ou a ceder a determinado curso de ação. Isso não constitui consentimento, pois a pessoa não deu sua aquiescência de livre vontade (q.v.).

É importante a questão de consentimento em diversas áreas da ética, como, por exemplo, casamento, divórcio, serviço militar e governo civil. Uma consideração pertinente é o dilema

de muitos pastores que discordam dos pronunciamentos de sua denominação quanto a questões teológicas ou determinados programas de ação social, quando estes são feitos em nome de toda a denominação. Deixar de protestar nessas situações, quando existe discordância, poderá parecer consentimento.

No direito, o consentimento real ou implícito é elemento necessário de todo contrato ou acordo. Idades diferentes são determinadas pelo direito (idade do consentimento) a fim de estabelecer períodos determinados da vida quando as pessoas são presas por suas palavras e seus atos a determinadas categorias da atividade humana, como o consentimento no casamento, escolha de um guardião, estabelecimento de contratos, e assim por diante.

RALPH E. POWELL

**CONSERVADORISMO ÉTICO.** Ver também *Conformidade; Moralidade Convencional; Revolução; Mudanças Sociais*. Entendido como o ponto de vista de que os padrões comportamentais devam mudar devagar, quando devem mudar, o conservadorismo ético nunca foi compatível com o Cristianismo. A igreja primitiva claramente denunciava as idéias do mundo romano quanto a questões como relações sexuais, o não reconhecimento da pessoa-lidade de escravos e de mulheres, e embriaguez. Uma ética radicalmente distinta, baseada no Antigo Testamento e nos ensinamentos de Jesus, foi proclamada pelos apóstolos e foi feita uma tentativa sincera de praticá-la.

Em quase todo lugar, tem persistido um abismo entre os padrões bíblicos e os convencionais. Em alguns lugares, ainda que não necessariamente seu cumprimento, muitos padrões cristãos foram incorporados à lei civil e às convenções sociais. Quando os outros procuram mudar esses padrões, os cristãos superficialmente aparentam ser colocados na posição de conservadores éticos. Contudo, seu verdadeiro compromisso é a compreensão da ética bíblica, a ser alcançada quando não presente, a ser conservado quando atingido. O Cristianismo nada tem em comum com os pensadores e as sociedades tradicionais, argumentam em favor do conservadorismo simplesmente porque as mudanças são desconcertantes. Visão histórica e globalmente, o Cristianismo não é distinguido pelo conservadorismo, mas por

suas drásticas inovações éticas. Na verdade, às vezes, a inovação religiosa (por exemplo, abstinência do casamento) vai além das diretrizes explícitas da Bíblia.

DONALD TINDER

### CONSERVADORISMO POLÍTICO.

Ver também *Liberalismo Político*. O conservadorismo político é uma tradição de pensamento político tendo sua origem na reação contra o ideal libertário e o individualismo da Revolução Francesa de 1789. Seu primeiro porta-voz foi Edmund Burke (1729-1797) que, em seu livro *Reflections on the Revolution* (Reflexões sobre a Revolução), atacou as idéias teóricas e abstratas de liberdade que estavam sendo anunciadas pelos revolucionários franceses. Burke dizia que uma declaração *a priori* sobre os direitos do homem não tinha valor a não ser quando oferecidas as aplicações substanciais dentro do contexto de uma dada sociedade. Governar uma sociedade era questão de sabedoria prática vinda das experiências históricas de um dado povo, dizia ele. Daí, a reforma da vida política não poderia ser alcançada simplesmente por meio de declarações abstratas baseadas em argumentação *a priori*. Assim, Burke enfatizou a importância da história e da tradição como base para mudanças políticas e sociais, argumentando que uma sociedade é parceria não só dos vivos como também dos mortos e dos que ainda virão a nascer. O conservadorismo de Burke não era simplesmente baseado em oposição a todas as mudanças, mas na crença de que as mudanças sempre devam ser incrementais e evolucionárias, geradas pela autoconsciência e pelas tradições de uma determinada sociedade.

O conservadorismo político do século vinte foi caracterizado por diversos temas repetidos. Primeiro, os conservadores políticos geralmente reconheciam alguma espécie de ordem moral universal. Assim, quando falavam de questões políticas tais como liberdade, poder e direito, estavam igualmente preocupados com as circunscrições morais que pertenciam a esses assuntos. Segundo, os conservadores políticos reconheciam as incoerências e imperfeições da natureza humana. Assim, eram cautelosos em suas tentativas de reforma social, reconhecendo que o progresso nos afazeres humanos nunca poderia ser visto como certo ou automático. Terceiro, os conservadores po-

líticos geralmente concordavam que algumas desigualdades dentro da sociedade seriam naturais e benéficas. Conquanto houvesse discordância quanto a quais deveriam ser as bases para a diferenciação social (ou seja, propriedade, sangue, cultura), havia um consenso de que as ordens e classes sociais ofereciam valiosas salvaguardas contra os impulsos majoritários dentro das sociedades. Cada posição na sociedade levava consigo sua própria responsabilidade moral de serviço para com a sociedade num todo. Quarto, os conservadores políticos enfatizavam que o homem teria de ser visto como mais que simplesmente um ser racional; símbolos, tradições e sentimentos são importantes para os homens e assim, para o governo da sociedade. O conhecimento político teria, portanto, de transcender o conhecimento teórico sobre a sociedade e ser informado pelo conhecimento prático obtido mediante a experiência nos afazeres humanos.

Os princípios do conservadorismo político produzem atitudes críticas contra as tentativas de mudanças e inovações sociais e políticas. Assim, os que mais se beneficiam das situações sócio-políticas vigentes dentro de uma sociedade muitas vezes usam princípios conservadores para facilitar sua defesa do *status quo*. Na Europa, onde se pode dizer que existe forte e viável tradição de conservadorismo político, o conservadorismo político muitas vezes está associado com o apoio de igrejas nacionais estabelecidas, os direitos de propriedade e da aristocracia, e apoio geral para interesses imperialistas. Em sua forma mais extrema, tem sido associado ao nacionalismo, à monarquia e ao imperialismo. Muitos conservadores políticos europeus se encontraram simpatizando com as críticas fascistas do vazio moral da civilização ocidental nos anos 1920 e 1930, mas muito poucos deram apoio aberto às práticas totalitárias dos regimes fascistas.

Existe discussão quanto à existência de autêntica tradição de conservadorismo político nos Estados Unidos. O conservadorismo político norte-americano tem sido fortemente influenciado pelo capitalismo do "deixe estar" dos economistas de Manchester e da filosofia social dos Darwinistas Sociais (ver *Darwinismo Social*), que tem forte semelhança com o liberalismo político clássico a que o próprio Burke se opunha.

Da perspectiva da teologia cristã, existem determinados pontos claros de afinidade entre o conservadorismo político e o Cristianismo. O conceito cristão de pecado corresponde à visão conservadora da falibilidade humana e, conseqüentemente, sua relutância em envolvimento com esforços utópicos de reforma da ordem social. O conceito cristão de estado como sendo ordenado por Deus corresponde à insistência do conservador de que o estado seja uma ordem moral e, assim, não pode ser visto como simplesmente produto de um contrato social. A rejeição cristã de um conceito puramente racionalista da natureza humana se relaciona com a reação conservadora contra o nacionalismo de muito da filosofia moderna. Por outro lado, a preocupação do conservador em manter ordem e autoridade dentro da sociedade, muitas vezes, ofusca sua sensibilidade à necessidade de transformação social ou dos direitos dos indivíduos como objetos especiais da criação de Deus. O conceito cristão de escatologia e as implicações radicais do Sermão da Montanha são igualmente difíceis de reconciliar com o temperamento um tanto historicista do conservadorismo político.

F.J.C. Hearnshaw, *Conservatism in England*, Londres, Macmillan 1933; Russell Kirk, *The Conservative Mind*, 2<sup>a</sup> ed., Chicago, Regency, 1954; Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, 2<sup>a</sup> ed., Nova York, Knopf, 1962; Peter Viereck, *Conservatism from John Adams to Churchill*, Princeton, N.J., Van Nostrand, 1956; Reginald White, org. *The Conservative Tradition*, Londres, N. Kaye, 1950.

PAUL B. HENRY

CONSTITUCIONALISMO. O constitucionalismo é a doutrina de que a ordem e a justiça podem ser mantidas na comunidade política somente através do regime da lei. É baseada na observação de que os governos humanos tendem a ser despóticos e demoníacos em seu uso do poder. Os princípios morais, baseados num corpo de leis popularmente aprovado que os governem, são invocados com o fim de se contrapor a essa tendência amoral. Alguns creem que essa lei seja divinamente revelada na Bíblia. Outros acham que ela pode ser discernida racionalmente por todos os homens através da razão. Outros, ainda, contendem que

seja discernível à luz da experiência humana. Em cada caso, espera-se tanto do dominador quanto dos dominados, que vivam de acordo com a lei.

Os defensores do constitucionalismo têm empregado o modelo platônico do homem justo, o modelo aristotélico do homem temperante, o modelo ciceroniano do homem racional e o modelo bíblico do homem aliancista como base para a sua análise teórica. Modelos institucionais foram criados da *polis* grega, da comunidade hebraica e da corporação romana. Filósofos especulativos e teólogos cristãos desenvolveram conceitos de leis naturais, direitos naturais, soberania limitada e igualdade humana a fim de implementar suas teorias de constitucionalismo.

Esses conceitos foram aplicados primeiro por estados europeus do século dezesseis, onde minorias religiosas receberam direitos de tolerância e cidades ou companhias mercantis foram autorizadas a governarem a si mesmas debaixo dos termos das cartas. Em cada instante, a carta definia os direitos e privilégios do grupo, colocando limites sobre os poderes do soberano nacional. A Revolução Puritana na Inglaterra do século dezessete aumentou a exigência de incluir determinados direitos para todos os povos. Essa revolução culminou na Revolução de 1688 e o Tratado de Direitos (1689) colocou os fundamentos para o constitucionalismo tanto na Inglaterra quanto nos (então futuros) Estados Unidos (cf. *Declaração de Direitos*).

O constitucionalismo está intimamente ligado à demanda de constituições escritas como limitação do poder governamental. Certos fatores aparecem na maioria desses instrumentos: uma declaração de direitos; uma descrição das principais instituições de governo com listagem de suas respectivas áreas de jurisdição; qualificações gerais exigidas para que se participe do governo; e provisões para a alteração do documento original.

Opiniões judiciais recentes indicam que o constitucionalismo é positivamente conceituado como doutrina a ser invocada na extensão de direitos sociais e econômicos iguais para todos, como também forma de restringir os atos arbitrários do governo que violem os direitos civis e políticos já estabelecidos.

SAMUEL R. KAMM

**CONTEMPLAÇÃO.** Ver também *Misticismo, Adoração*. Contemplação é uma espécie de conhecimento experimental, intuitivo e não discursivo, que envolve a admiração de seu objeto. Aristóteles considerava a contemplação a forma mais alta de atividade humana, pois é a única atividade de Deus (*Ética Nicomaqueana*). Platão via a contemplação filosófica como lembrar a verdadeira beleza da existência pré-natal do homem (*Fedro*). O pensamento neoplatônico influenciou o Cristianismo patrístico com um misticismo contemplativo que envolvia a renúncia do mundo em busca de uma união extática com o Único.

A vida contemplativa, caracterizada pela solidão e pela oração, tem sido praticada desde o início do período cristão e é importante no monasticismo católico romano. Os teólogos católicos expõem três níveis de contemplação teológica: primeiro, o conhecimento natural de Deus adquirido pela razão (estudiosos católicos modernos, como Karl Rahner, questionam a validade de tal conhecimento de Deus); segundo, contemplação sobrenatural adquirida baseada no conhecimento de Deus através da fé e do amor; e, terceiro, a contemplação misticamente infundida que envolve uma experiência intuitiva de união com Deus. Isso é experimentado em graus de oração contemplativa, desde orações de simples união, e finalmente de união transformadora, ou total submissão a Deus e transformação em Deus.

A ênfase protestante sobre a justificação pela fé é principalmente oposta ao ideal da subida do homem até Deus por meio da escada mística do processo contemplativo. Nygren, em *Agape and Eros*, considera essa espécie de misticismo uma intrusão do egocêntrico princípio de Eros como oposto ao descendente amor-ágape de Deus concedido livremente sobre o pecador. Porém, alguns protestantes enfatizam a habitação do Espírito e elaboram isso num princípio de "luz interior", como o fazem os pietistas alemães e os *Quakers* ingleses.

MORTON H. SMITH

**CONTENTAMENTO.** Ver também *Tranquilidade*. Contentamento é uma palavra rara nas Escrituras, mas a idéia é comum para os dois Testamentos. Disse Davi: "O Senhor é meu pastor; nada me faltará" (SI 23.1). O contentamento é baseado na confiança em Deus, e

isso em dois aspectos: a segurança de que ele faz bem todas as coisas e o reconhecimento de que o conhecimento pessoal dele e a comunhão com ele constituem o supremo bem, superior em muito a todas as demais bênçãos sobre as criaturas. O ensino de Jesus, especialmente suas lembranças do amor e cuidado do Pai pelos seus filhos, faz a ansiedade desnecessária e pecaminosa (Mt 6.25-34). O conceito é ainda iluminado pelo apóstolo Paulo que assevera que aprendeu a viver contente em toda situação, no meio de qualquer condição terrena, quer de necessidade ou de abundância (Fp 4.11,12). A palavra que ele usa para "contente" (*autarquia*) significa auto-suficiente, mas em um sentido que a distingue do ideal estoico de independência de circunstâncias por causa de um espírito indomável. Pelo contrário, Paulo é auto-suficiente porque o ser redimido está em Cristo, o qual habita nele e lhe dá forças. O mesmo apóstolo, após denunciar aqueles que buscam lucro financeiro com a religião, passa a dizer que a piedade, acompanhada de contentamento, é grande lucro (1Tm 6.6). Noutras palavras, a piedade vive numa atmosfera não maculada pelo desejo de enriquecimento próprio. O restante do capítulo transmite a verdade de que o contentamento é estimulado pela esperança, como também pela fé, porque Deus proveu não apenas para esta vida como também para a vida vindoura.

EVERETT F. HARRISON

**CONTINÊNCIA.** Ver também *Abstinência; Temperança*. Basicamente, continência significa restrição ou temperança em relação aos apetites. Mas uma restrição dupla modifica o sentido original. A continência toma a cor da abstinência e se aplica especificamente às relações sexuais. Daí o uso costumeiro de restrições sexuais para a prática da abstinência.

Isso é ensinado nas Escrituras, embora não na forma de uma lei proibitiva imposta sobre determinados grupos. Fornicação é um pecado, e a continência fora do casamento é ordenada. A continência temporária foi colocada sobre os israelitas casados no Sinai. Jesus falou daqueles que se tornaram eunucos por causa do Reino; isso parece sugerir continência voluntária por um período ou para o resto da vida. Paulo ensinava de modo semelhante. Conquanto o casamento seja bom, poderá haver

períodos de continência concorde dentro do casamento, e alguns cristãos aceitam o celibato em lugar do casamento (ou novo casamento) com o propósito específico de servir.

Em conexão com isso, deve-se notar que (1) a continência não é recomendada como o único jeito certo ou que a relação sexual seja errada e (2) a continência não é necessariamente uma virtude maior, pois cada pessoa tem seu próprio dom de Deus nesse mister e (3) não há questão de obrigação externa, somente de um compromisso interno.

Na história cristã, porém, a continência veio, rapidamente, a ser considerada como virtude mais alta do que o uso certo do sexo dentro do casamento, e ficou também sob controle da lei. No movimento monástico, a continência foi elemento integrante desde o princípio, e com ela, a institucionalização do voto de celibato por toda a vida logo foi imposta, e quebrar esse voto tornou-se pecado não menos odioso que o adultério. Logo tentativas foram feitas de impor obrigação semelhante sobre o clero. Isso poderia ser feito de diversas maneiras, mandando que nenhum padre se case depois de ordenado, mandando os padres casados se separarem das esposas ou viverem com elas apenas como irmãos e, finalmente, só aceitando padres não casados.

O resultado dessa continência legislada foi um triste capítulo da história cristã. Talvez, a consequência mais infeliz tenha sido a perda do verdadeiro entendimento da continência e de seu valor. A continência, na verdade, tem seu lugar, sendo um mandamento absoluto a ser seguido fora do casamento. Dentro do casamento, é uma disciplina útil que poderá ser praticada voluntariamente, por períodos mutuamente determinados - e a incontinência sexual certamente deve ser evitada. Algumas pessoas têm, temporária ou permanentemente, o dom e a vocação divina para o celibato, o qual elas deverão exercitar, humildemente, no serviço de Deus e para a sua glória. Porém, a imposição da continência por meio de regulamentação eclesiástica não tem base bíblica ou ética a não ser para evitar a fornicação.

GEOFFREY W. BROMILEY

**CONTRABANDO.** O contrabando é o transporte de qualquer objeto proibido por lei, trazido para dentro ou fora de um país. Um uso

antigo da palavra refere-se a bens que uma nação pode apreender a fim de cortar o comércio exterior de um inimigo. Existe contrabando de pessoas, como prisioneiros políticos ou criminosos. Configuram contrabando os itens escondidos a fim de se evitar pagamento de alfândega, sujeitos à apreensão e à cobrança de penalidades, além de prisão e multa para o turista. Armas militares são freqüentemente contrabandeadas para forças guerrilheiras ou nações beligerantes. Drogas ilegais, especialmente heroína, têm sido os mais lucrativos e comuns itens de contrabando. Esse tráfico, embora seja uma ameaça internacional, tem envolvido figuras do submundo e, não raras vezes, pessoas em cargos públicos e autoridades.

PAUL D. SIMMONS

**CONTRACEPÇÃO.** Ver também *Aborto, Controle de Natalidade*. A contracepção pode ser definida como evitar a concepção ou a gravidez por meio de várias técnicas ou aparelhos artificiais. Em linguagem comum, essa definição cobre todos os aparelhos geralmente denominados contraceptivos, exceto os DIUs, que na verdade não evitam a fertilização e sim evitam a implantação do óvulo já fertilizado. Não existe consenso completo sobre o modo de funcionamento do DIU. Sabe-se que a peristaltese tubária aumenta e passa rapidamente o óvulo das trompas para o útero. O DIU mantém as paredes do útero separadas e pode interferir na implantação normal do óvulo. Não foi demonstrado que óvulos fertilizados tivessem sido abortados do útero, contudo, a ovulação ocorre, os espermatozóides não são impedidos de entrar na trompa de falópio e as trompas não são bloqueadas aos óvulos - e a implantação não ocorre.

Assume-se que a contracepção aqui discutida é a que ocorre dentro do casamento. As Escrituras não oferecem texto de prova sobre o assunto de contracepção. Porém, a visão bíblica de Deus do homem, do casamento e da família, nos leva a uma premissa escriturística. Deus criou o homem e a mulher e cada um com desejo sexual e capacidade de relação sexual, tanto física como emocionalmente. Ao exercerem o direito de união sexual, os homens e as mulheres o fazem dentro da lei moral estabelecida por Deus. Fica claro no relato de Gênesis que a mulher não foi feita unicamente para a propa-

gação da raça, mas para o companheirismo da relação social em amor com o homem. O Novo Testamento explica o amor do casamento e o compara com a relação de Cristo com sua igreja. Torna claro também que a função sexual do casamento é ordenada por Deus.

A Bíblia ensina, claramente, que a união sexual tem propósitos outros além da procriação. Paulo deixa implícito que as relações sexuais freqüentes dentro do casamento são naturais e desejáveis. Certamente, não há na Bíblia a idéia de que união para satisfação do desejo sexual seja errada. Não existe justificativa bíblica para a idéia de que a relação sexual não seja um bem independente à parte da procriação e criação de filhos.

Se a relação sexual tem finalidades além da procriação, os parceiros do casamento têm o direito de controlar a natalidade. Isso é verdadeiro para a família em particular, e também para toda a sociedade, por uma variedade de razões, tendo em vista a evidência de que, sem controle populacional, em pouco tempo este planeta estaria com população excessiva, além da sua capacidade de sustento e alimentação da humanidade.

Os diversos aparelhos usados por homens e mulheres a fim de se evitar a fertilização, assim como, também, as diversas medicações, espumas e duchas usadas pelas mulheres como agentes espermicidas, são passíveis de falha em graus diversos. Nos países desenvolvidos e em desenvolvimento, a "pílula" é a forma mais usada de contraceptivo, tendo, provavelmente, mais que qualquer outro avanço científico nesse campo, alterado os padrões morais. Quer o hormônio em questão seja estrogênio ou progesterona quer uma combinação dos dois, a pílula evita a ovulação - a extrusão do óvulo do ovário - e assim, mantém óvulos e espermatozoides sem possibilidade de produzir a fertilização. O alto grau de sucesso desse método, junto com a facilidade de aquisição e administração, tem feito com *que* seja aceitável pelas consumidoras, apesar de algumas contra-indicações médicas quanto a seu uso.

A pílula da "manhã seguinte" (controle de natalidade pós-coito), como o DIU, não tem como objetivo o isolamento do espermatozoide e do óvulo, mas procura alterar, por meio do uso de hormônios, a parede do útero para tornar impossível a implantação do óvulo. Aqui

então se aplicam as mesmas considerações éticas que foram mencionadas para o dispositivo intra-uterino.

A pílula contraceptiva, embora bastante aceitável nas sociedades afluentes e cultas, é menos aceitável num ambiente subdesenvolvido e sem recursos por causa de seu custo e da necessidade de tempo exato de tomar durante vinte e oito dias consecutivos antes de alguns dias de descanso. O DIU, por sua vez, é barato, geralmente só precisa de medição uma vez, e está disponível para as massas femininas. Essa vantagem apresenta um dilema cristão para os que vêem seu valor como contraceptivo para as multidões, contudo crêem que destrói o produto da concepção com todo seu potencial de formação de um ser humano dirigido para Deus.

Walter O. Spitzer e Carlyle L. Saylor, orgs. *Birth Control and the Christian: A Protestant Symposium on the Control of Human Reproduction*, Wheaton, Tyndale, 1969.

C. EVERETT KOOP

**CONTRATOS.** Ver também *Ética Empresarial*. A relação contratual é antiga como a história humana. Os contratos (como também tratados, pactos, alianças e hipotecas) são mencionados em muitos lugares nas Escrituras (Gn 21.27; 24.31; 26.28,29; 31.50; 1Sm 11.1,2; Ne 9.38; 10.1; Ez 17.12-20; Lc 6.34 entre outros). A quebra de contratos é um dos pecados especificamente nomeados da lei mosaica (Nm 30.2,4,12). Os exemplos maiores da tradição contratual são a concordância entre os parceiros no casamento humano (cujos detalhes são escritos pelos judeus ortodoxos no *ketubat*, um documento formal) e as alianças de Deus com Israel e com os redimidos em Cristo.

Legalmente, um contrato é um acordo, feitas as considerações valiosas suficientes, entre dois ou mais lados, para realizar ou deixar de realizar um ato. As provisões do contrato podem ser especificadas por escrito ou podem ser derivadas, sem documento escrito, de alguma relação já existente. O contrato ideal é um acordo feito com a presença dos principais participantes de uma transação. Basicamente, o contrato obriga cada lado a fazer o que for necessário e certo dentro da transação. Contudo, o contrato mais realista é aquele que **AO**

deixa nada ao acaso ou para a essencial boa fé dos lados envolvidos. Ele detalha cuidadosamente cada possível obrigação das partes dentro da transação. O conceito cristão da relação contratual, seguindo as Escrituras, vai um passo além dos detalhados compromissos contratuais para um compromisso implícito de lealdade pessoal das partes do contrato, ainda que ambas ou uma das pessoas não sejam cristãs.

Dois enganos subvertem a confiança desejada entre as partes contratantes: a falsa representação dos termos contratuais e a evasão voluntária de responsabilidades contratuais. Um aumento contínuo dessas formas de engano tem abarrotado os tribunais, causando séria deterioração na qualidade da justiça civil e uma crescente suspeita geral dos motivos dos indivíduos e das organizações empresariais (ver *Fraude de Consumidor*).

É óbvio que o cristão deverá cumprir integralmente seus compromissos contratuais (1Ts 4.12). Contudo, surge um dilema quando a outra parte se recusa a cumprir as obrigações do contrato. À primeira vista, parece que a resposta está na paciência exemplificada em Mateus 5.39,40, mas isso é difícil de se manter quando dessa falta resulta a perda de renda ou de prestígio.

BELDEN MENKUS

CONTRIÇÃO. Ver *Arrependimento*.

CONTROLE DE NATALIDADE. Ver também *Aborto, Contraceptivos, Esterilização*. No sentido mais amplo, o controle de natalidade inclui qualquer ato ou aparelho que mantenha separadas duas pessoas de sexo oposto que tenham o potencial de procriar, qualquer ato ou aparelho que torne a pessoa, o macho ou fêmea, incapaz de realizar a totalidade da função sexual, qualquer ato ou aparelho que mantenha separados os espermatozoides e os óvulos durante ou após a relação sexual, e qualquer ato ou aparelho que destrua o produto da concepção (o zigoto formado pelos gametas masculino e feminino), não obstante a idade do produto de concepção.

O conte ole de natalidade deve se distinguir do controle populacional (q.v.) em que o último poderia se preocupar com a destruição de indivíduos selecionados após o nascimento e antes da morte natural.

O cristão deve estar consciente da necessidade do controle da reprodução humana nas famílias, individualmente, assim como, também, em áreas geográficas, nações ou grupos étnicos, à luz da economia, da prevenção de sofrimento e da visão, em longo prazo, de suprimento adequado de alimentação.

A gravidez isolada, também, pode não ser desejada por indivíduos, famílias, povos ou sociedade em geral, por uma variedade de razões, que incluem desejo, economia, conveniência, gravidez resultante de estupro ou incesto, defeito genético no feto, conhecido ou presumido, ou risco médico para a gestante, real ou presumido.

É coisa básica nessa discussão a convicção de que a relação sexual é permitida somente dentro do casamento. A ética cristã de controle de natalidade é baseada na visão bíblica da santidade do casamento e sua resultante vida familiar, na santidade da vida humana e na obrigação de preservá-la e, até certo ponto, na nossa compreensão da soberania de Deus. Como seres humanos, somos limitados pela lei moral de Deus, mas temos de reconhecer que nós vemos a lei moral por meio de olhos de homens pecadores que precisam constantemente da direção do Espírito, enquanto tentamos compreender a Palavra de Deus na Escritura naquilo sobre o que não foi dado mandamento explícito.

Para o cristão, há um dilema sempre que uma decisão ética é tentada apenas com base na situação, quando os relacionamentos conjugais estão em risco, quando o bem-estar de uma gestante está em jogo, quando o produto concebido é indesejado devido a estupro ou incesto, ou por defeitos congênitos físicos ou mentais presumidos. Para o não-cristão, o dilema pode não ser tão grande, dependendo da sensibilidade de sua consciência. Se a motivação de contracepção for certa (ou seja, em vista da responsabilidade do homem diante de Deus), a técnica é também correta.

Não se pode dizer o mesmo com respeito ao controle de natalidade, porque é preciso que se leve em conta - pelo menos teoricamente - a vida do produto da concepção. Os espermatozoides e óvulos não podem reproduzir a si mesmos; cada um tem metade do número total de cromossomos das células do corpo que os produzem. Uma vez que esses dois gametas, espermatozoide e óvulo, tiverem se unido, formarão um zigoto com o complemento total de cromos-

somos. A não ser que algo destrua esse zigoto, ele se desenvolverá em um ser humano; tem o potencial para a consciência de Deus e para a reprodução, e merece ser tratado de acordo com o respeito cristão pela santidade da vida.

O tamanho e o peso do feto que irá sobreviver são possíveis de serem provados. O tempo em que o produto da concepção se toma em alma está aberto a conjecturas filosóficas e não é sujeito à prova empírica.

A abstinência de relações sexuais, a prática da tabelinha (ou seja, relações somente naqueles dias em que não há probabilidade de um óvulo a ser fertilizado) e o coito interrompido (retirada antes da ejaculação) são meios de controle de natalidade com riscos variados de falha, com o poder potencial de produzir discórdia no casamento e de expor um ou ambos os parceiros às tentações de fora do casamento como suprimento daquilo que não está sendo achado no casamento. A esterilização como método anticoncepcional está sujeita aos mesmos princípios morais que qualquer outra forma de contracepção. A vasectomia para homem quase não oferece risco, enquanto que a ligação de trompas para a mulher é um procedimento com maiores riscos e complicações. Toda a esterilização tem de ser vista como irrevogável, uma vez que existe essa possibilidade.

Dos diversos chamados aparelhos e técnicas contraceptivos, sejam barreiras mecânicas, lavagens químicas ou hormonais, todas, a não ser o dispositivo intra-uterino (DIU), evitam que o óvulo e o espermatozóide se unam. O DIU, porém, geralmente, impede a implantação de um óvulo já fertilizado na parede uterina, e é, portanto, um ataque sobre o produto concebido e não uma barreira contra a fertilização.

À luz da tese já desenvolvida, o aborto é a destruição da vida humana em potencial. Fazer um aborto a fim de preservar a vida da mãe (não, apenas, uma indicação psiquiátrica inconseqüente) não é uma contravenção. Em outras ocasiões, a compaixão cristã pode até trazer à mente de algumas pessoas a possibilidade do aborto, mas é ataque criminoso à santidade da vida humana.

Se soubermos algo como Jesus Cristo quis que amássemos, seriam desnecessárias as leis pelas quais lutamos para estabelecer como diretrizes. O cristão conhece a lei de Deus e procura amar com o amor de Cristo.

Numa época em que a liberdade se torna licenciosidade, o cristão deve tomar cuidado com todas as suas decisões, especialmente com respeito à intenção e à boa consciência.

Na Walter Spitzer e Carlyle L. Saylor, org., *Birth Control and the Christian: a Protestant Symposium on the Control of Human Reproduction*, Wheaton, Tyndale, 1916.

C. EVERETT KOOP

**CONTROLE POPULACIONAL.** Ver também *Controle de Nascimento; Contracepção*. A rápida expansão da população mundial tem dado motivo para preocupação crescente. Em 1830, seu número montava em um bilhão de pessoas; em 1930, eram dois bilhões; em 1930, três bilhões; em 1975, quatro bilhões e em 2002, seis bilhões.

Junto à superpopulação vem um aumento dos males sociais. As técnicas necessárias de suprimento para as necessidades do homem não têm acompanhado a expansão da população. Falta de alimentos, moradia, educação e assistência médica se tornam problemas pungentes. A superpopulação, a insuficiência de moradias, a falta de recursos sanitários básicos levam à difusão de doenças. A possibilidade de se vencer esses problemas dentro de um futuro previsível não é muito otimista.

A quantidade de alimentos deveria ser considerada em relação à qualidade dos alimentos. A desnutrição é problema muito disseminado. Em alguns países, até pessoas que recebem calorias diárias suficientes estão doentes ou morrendo devido à falta de proteínas, vitaminas e minerais. Crianças desnutridas sofrem permanente retardamento físico e mental.

Na segunda metade do século XX, quase metade da população adulta mundial era analfabeta. Algum progresso tem sido feito na erradicação do analfabetismo, particularmente, no leste da Ásia e na América Latina. Em muitos países, entretanto, cresce o analfabetismo. Embora tenha havido progresso em alguns países em desenvolvimento, um grande número das crianças em idade escolar não está matriculado nas escolas.

Ponto básico em relação à responsabilidade do homem na criação de Deus é a declaração bíblica: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a" (Gn 1.28). A história

revela que o homem tem obtido maior sucesso na multiplicação do que no domínio da terra. Ambos deveriam ser aceitos como parte significativa do mandado da criação.

Sujeitar a terra significa, pelo menos, que o homem é responsável por mantê-la sob controle. Juntando isso com a admoestação bíblica de ajudar as pessoas a viverem dignamente, parece ser necessária alguma forma de controle populacional. Além disso, a magnitude do problema sugere que a responsabilidade do cristão vai além da atenção ao indivíduo, ao suporte de grupos organizacionais, incluindo programas nacionais e internacionais. No entanto, a pesada demanda de bens essenciais, cada vez mais insuficientes, empobrece a vida e poderá levar à regulação do comportamento da sociedade. Assim, outros "direitos inalienáveis" considerados necessários para se compartilhar o evangelho e ter uma vida plena poderão ser perdidos.

LLOYD A. KALLAND

**CONVERSÃO.** No seu sentido mais geral, a conversão significa tornar de um uso para outro, de uma fé para outra forma de crença. No sentido bíblico, deriva do conceito de voltar atrás (hebraico: *shub*, *grv. anastrepho*, *n. anastrophe*), usado geralmente em relação ao estado espiritual e moral. O substantivo aparece somente uma vez no NT com referência à conversão dos gentios (At 15.3), mas o verbo em diversas ocasiões é empregado para descrever a mudança inicial de atitude e vontade que leva os homens para uma relação com Deus. A descrição mais completa ocorre nas palavras ditas a Saulo de Tarso em sua própria conversão: "Para abrir os seus olhos, para que tornem das trevas para a luz e do poder de Satanás para Deus, a fim de que eles recebam a remissão dos pecados e uma herança entre aqueles que em mim são santificados pela fé" (At 26.18). Uma declaração semelhante aparece nas epístolas paulinas: "vos convertestes dos ídolos ao Deus vivo, para servir um Deus vivo e verdadeiro, e aguardar a vinda do Filho dos céus" (1 Ts 1.9,10). A conversão envolve uma renúncia dos maus atos e do falso culto, uma entrada num novo relacionamento com Deus, o perdão dos pecados, e a perspectiva de um lugar entre o povo de Deus.

Aliados íntimos do conceito de conversão, estão o arrependimento (q.v.) e a fé (q.v.), as atitudes negativas e positivas implícitas na

mudança do relacionamento. A conversão envolve profunda insatisfação moral com o status e as crenças existentes da pessoa que motiva uma reviravolta para outra posição, como também confiança de que a nova posição que se toma será mais racional e mais satisfatória. A conversão não é mera troca superficial de um conjunto de crenças por outro, ou de um modelo de comportamento por outro; mas, no mais profundo sentido cristão, tem de ser uma volta de todo o coração para Deus.

O aspecto interior da conversão é definido pelo novo nascimento (Jo 3.3-8), uma transformação tão radical de mente, emoções e vontade que só pode ser descrita pela figura do nascimento para uma nova vida. Como o bebê entra no mundo físico com uma existência totalmente nova e cresce numa nova experiência, assim também a conversão, neste sentido, é um novo começo em relação a Deus. A regeneração é o ato divino que inicia e ocorre juntamente com a conversão.

O evento da conversão pode ser diferente de um indivíduo para outro. Saulo de Tarso teve uma conversão repentina e radical; a conversão de Lídia (At 16.14,15) parece ter sido fácil e voluntária. Em todos os exemplos bíblicos, porém, a conversão foi marcada por um compromisso definitivo com os mandamentos e o programa de Deus, e por clara transformação de atitude e direção de vida.

MERRIL C. TENNEY

**CONVICÇÃO** (de pecado). O Catecismo Menor de Westminster afirma que a convicção do pecado é obra do Espírito Santo e o primeiro passo para a salvação (P. 30). Com a consciência despertada, o cristão experimenta repetidas vezes a convicção de pecados cometidos após sua conversão.

O AT oferece muitos exemplos de convicção de pecado, sendo o mais conhecido o arrependimento de Davi após o dedo acusador de Natã. Os salmos penitenciais de Davi, especialmente o 32 e o 51, atestam a profundidade de sua convicção.

No ritual do Antigo Testamento, as ofertas pelos pecados e pelas transgressões foram ordenadas especialmente para expressar a confissão pessoal (q.v.) do pecado. No dia anual de expiação, o sumo sacerdote, representando toda Israel, fazia uma confissão geral dos pecados da

nação sobre a cabeça do bode expiatório que então, simbolicamente, os levava embora (Lv 16.21-22). A carta aos Hebreus, claramente, aponta para Cristo como aquele que foi simbolizado pelos bodes da oferta pelo pecado (Hb 13.11-13).

Cristo conduziu a mulher samaritana à convicção do pecado e, por meio disso, a ele mesmo (Jo 4.17,29). Seu ensino incluía, regularmente, a repreensão do pecado, deveria produzir convicção em seus ouvintes (Jo 8.24, 44; Mt 21.33-45). Em Pentecostes, a multidão reunida foi "tocada no coração por seu pecado contra Cristo e muitos se arrependeram para a salvação" (At 2.37).

Existe um remorso (q.v.) pelo pecado que, embora semelhante à convicção, não leva ao arrependimento e à fé. Caim e Judas ficaram tristes pelo que fizeram. Félix tremeu com a pregação de Paulo (At 24.25), mas não teve convicção suficientemente profunda para fazê-lo buscar o Cristo de Paulo.

Muitos esforços têm sido feitos para descartar da teologia a convicção do pecado. A idéia de Bushnell sobre a educação cristã minimizava sua necessidade: que a criança adequadamente educada cresceria normalmente na experiência cristã. Edward S. Ames, em seu livro *Psychology of Religious Experience* (Boston, Houghton & Mifflin, 1910, ps.258ss.), equiparava a convicção do pecado às experiências psicológicas de perplexidade e tensão subjetiva. Tais autores pensam na convicção do pecado como produto de fatores internos e não causado pelo Espírito Santo nem necessário para uma vida emocional saudável. Alguns chegam a considerar nociva a idéia de pecado.

É verdade, claro, que a convicção não deixa de ser um estado psicológico assim como o é a fé sincera. Mas a Bíblia fundamenta a convicção do pecado como experiência básica na qual o pecador está profundamente cômico de que transgrediu a lei de Deus e, por isso, é culpado. Depois que se experimenta o perdão de Deus em Cristo, uma atitude de convicção, confissão e confiança continua através de toda a vida cristã.

R. LAIRD HARRIS

**COOPERAÇÃO ECLESIASTICA.** Ver também *Separação Eclesiástica*. A cooperação entre cristãos individuais nas congregações, agências e comunidades especializadas, e a cooperação entre esses mesmos grupos são, em princí-

pio, amplamente divulgadas mas, na prática, é grande a discordância quanto a formas, a limites e a métodos. Mesmo onde há concordância, sua implementação é incompleta.

A Bíblia ensina que há somente uma igreja, o corpo de Cristo, na qual todos os cristãos foram inseridos por Deus (Ef 1.22,23; 2.15,16; 4.4-6). A Bíblia vê todos os verdadeiros cristãos em cada lugar e cooperando globalmente como partes de um corpo, com funções e estilos distintos (1Co 12.12-26). Quando os membros do corpo funcionarem sem a devida cooperação, esse corpo estará doente, deficiente ou morto. Uma grande falha ética dos cristãos é sua demonstração inadequada da cooperação como corpo, pela qual Jesus orou "para que o mundo creia" que ele foi enviado do Pai (Jo 17.21).

Reconhecendo sua importância, a maioria dos cristãos apostólicos buscou cooperar através da liderança de bispos, um para cada local. As resoluções de disputas episcopais foram tentadas por concílios ou pelo papa. Mas o resultado foi a criação de bispados e papas rivais. O episcopado nunca atingiu um grau de cooperação verdadeira e, até mesmo, a tem impedido por meio de associações políticas. Além disso, os evangélicos crêm que muitos bispos que reivindicam a doutrina da sucessão apostólica, como também muitos atuantes no movimento ecumênico, não têm se conformado com a doutrina dos apóstolos e, portanto, não são autênticos líderes eclesiaísticos. O episcopado, pelo menos, procurou demonstrar uma cooperação visível aos não-cristãos. Com o desenvolvimento do protestantismo, até mesmo essa tentativa foi abandonada.

Durante dezesseis séculos, a maioria dos cristãos acreditava que poderia haver somente uma expressão organizada da igreja em cada lugar. O conceito de *denominacionalismo* surgiu quando diversos grupos, embora organizados independentemente em toda a Inglaterra, reconheceram um ao outro como irmãos.

Cada denominação dizia que tinha a tradição mais bíblica, mas jamais que fosse a única expressão da igreja (ao contrário do que fazem as seitas). Como condições para seus membros, as denominações colocavam padrões éticos e doutrinários mais restritos do que sua própria definição de igreja. Isso foi um impedimento à cooperação de todos os cristãos, em suas devidas funções, como partes de um só corpo.

As denominações têm facilitado a cooperação entre congregações distantes, mas têm fugido à plena cooperação entre as congregações vizinhas. A inevitabilidade da existência de denominações pode ser explicada histórica, sociológica e psicologicamente, mas sua existência não pode ser justificada bíblicamente. A discórdia na igreja de Corinto foi severamente censurada (1Co 1.10-13). Paulo enfatizou, gravemente, que todas as raças e classes são espiritualmente unidas em Cristo (C13.11). O argumento de que as denominações são como divisões dentro do exército só se aplicaria se os esquadrões lutassem de modo interagente, conquanto atendessem a comandantes não coordenados.

Quanto for possível, as pessoas e os grupos cristãos devem receber em pensamento, palavra e atos todos os demais a quem denominam de irmãos, e não apenas aqueles que partilham exatamente do mesmo ponto de vista específico, até mesmo no assunto de cooperação. A resposta dos coríntios às façções "de Paulo" e "de Apoio" não foi "de Cristo", mas a atitude "somos todos um em Cristo". As doutrinas e práticas fundamentais que consideramos separadoras de cristãos e não-cristãos devem ser claramente distintas das doutrinas secundárias em que os cristãos não concordam. A cooperação deverá começar sempre que se encontrar alguma concordância, não esperando que haja concordância completa em tudo. Especialmente em tempos de avivamento e de perseguição, e nos ministérios "não denomi nacionais" especializados, prevalecem tais atitudes. A cooperação poderia ser mais permanente e generalizada se os cristãos estivessem realmente se esforçando para manter a unidade, "tendo paciência uns com os outros em amor" (Ef 4.3,2). Enquanto isso, Deus trabalha pacientemente nas ocorrências de expressões inadequadas de cooperação, enquanto nos conclama, por sua Palavra, a uma obediência mais plena.

DONALD TINDER

**CORAGEM.** Juntamente com sabedoria, justiça e temperança, a *coragem (andreaia)* fazia parte das quatro virtudes cardeais dos gregos (Sabedoria 8.7). Definindo a coragem como capacidade de agir racionalmente em face do medo, os filósofos gregos procuravam indicar as coisas dignas de ser temidas. Enquanto a coragem do soldado era o exemplo mais desta-

cado de coragem, a fim de que tenha valor ético, a coragem terá de se originar da escolha daquilo que é nobre e não apenas por meio da força física ou pela ignorância da realidade do perigo. O exemplo dado por Sócrates ao escolher a morte desafiou o mundo grego a aceitar também o conceito da coragem de sabedoria.

Enquanto valorizavam e louvavam o guerreiro, os hebreus valorizavam a coragem moral gerada por confiança em Deus: "Esperai no Senhor e sede fortes" (Sl 127.14). O mártir preferia a morte a ser infiel à sua fé (1 Macabeus 2.21,22).

Ainda que a palavra *andreaia* não ocorra no Novo Testamento e o verbo correspondente *andrizomai* seja usado apenas uma vez (1Co 16.13), *tharsos* é traduzido como coragem (At 28.15) e o cristão é conclamado a ficar firme. A covardia está entre os pecados mortais (Ap 21.8). O cristão poderá ter bom ânimo (coragem) por meio da fé no Deus que é soberano sobre o mundo e em Jesus, o qual, ao vencer a morte, venceu o maior dos medos humanos. Não somente a coragem do mártir, o qual é fiel até à morte (Ap 7.14), deverá ser idealizada, mas, também, a coragem moral daquele que está seguindo ao Senhor (Hb 12.2) sem desanimar com as tribulações, suportando voluntariamente a dor e a tentação.

JACK P. LEWIS

**CORPO.** Ver também *Asceticismo, Bestialismo, Jejum, Glotonaria, Ressurreição*. O corpo do homem é uma maravilhosa criação de Deus, dotado pelo Criador de incontáveis dons e por ele elevado acima de todas as demais criaturas. Em seu estado original, o homem era "muito bom", livre de pecado e de suas consequências, capaz de viver na presença do Deus santo, possuidor de imortalidade. Como consequência da Queda, porém, o pecado permeou e corrompeu todas as áreas da natureza humana. O corpo humano ficou sujeito ao sofrimento, às fraquezas de várias espécies e, finalmente, à morte. O ser físico do homem, porém, não é intrinsecamente mau nem inseparavelmente ligado ao pecado. Conquanto o termo "carne" (*basca; sarx*) em ambos os Testamentos possa denotar o homem em sua fragilidade, em distinção da essência divina, em nenhum lugar as Escrituras sugerem que o corpo do homem em si mesmo seja mau, aprisionando a alma e rebaixando-a ao pecado. Quando Paulo descreve a

carne como sendo totalmente corrupta e continuamente em guerra contra o espírito (G15.17 ss.), não está se referindo ao ser físico humano e sim à sua natureza humana caída.

A Bíblia fala do homem como uma totalidade e como tendo uma natureza dicotomista, um ser composto de corpo e alma que operam em harmonia tão próxima que são concebidas como um só. John Gerhard diz:

"Na vida eles (corpo e alma) estão ligados um ao outro pelo ser mais íntimo de onde os afetos e sofrimentos da alma transbordam para o corpo; a alma nada faz fora do corpo, nem o corpo faz qualquer coisa independente da alma". (*Luci Theologici* xvii, 149).

Contudo, ao descrever morte e ressurreição, a Bíblia sugere a dicotomia do homem. Chama a morte de partida da alma (Gn 35.18), um despir do corpo (1Pe 1.14), perecer do corpo mas não da alma (Mt 10.28), uma volta do espírito para Deus (Ec 12.7; Lc 23.46), uma condição na qual o corpo está separado do espírito (Tg 2.26; 2 Co 5.8). As Escrituras geralmente descrevem a ressurreição como o levantar do corpo (Is 26.10; Fl 3.21; 1Co 15.44).

Hermam Dooyeweerd, numa apostila não publicada (*The theory of man in the Philosophy of the Law Idea*), argumenta que o homem é um ser uno, nem dicotômico nem tricotômico, e que o corpo é a expressão temporal da alma. O fato de que corpo e alma se separam na morte prova que há essa unidade, sem a qual impera a morte. (Dados atualizados por W.M.G.).

Embora o corpo ressurreto seja de natureza espiritual (1Co 15.44), isso não implica, necessariamente, uma existência não-material e não-física. O corpo de Cristo após sua ressurreição tinha carne e ossos que podiam ser reconhecidos e tocados (Lc 24.39) e em sua segunda vinda, Cristo transformará nossos corpos corruptíveis para que sejam como o seu corpo incorruptível e glorioso (Fl 3.21). Os mortos serão restaurados à vida, mas com novos atributos: imortalidade, glória, liberdade das fraquezas físicas, da tristeza e das limitações terrenas (Lc 20.36; Dn 12.3; 1Co 15.41 e seguintes).

Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, Chicago, University of Chicago, 1946; J.A. Schep, *The Nature of the Resurrection Rody*, Grand Rapids, Eerdmans, 104.

HOWARD W. TEPKER

**CORTESIA.** A cortesia tem a ver com as amabilidades e o decoro que acompanham os bons modos na sociedade. A cortesia, conforme a conhecemos na sociedade ocidental, vem de modelos de gentileza incorporados à corte de Provençal no século onze pelas poucas mulheres ali, que marcavam o tom do que era adequado como hábito de companheirismo decente para a multidão de homens que havia ao seu redor. Uma antiga tradição pagã considerava sagrada uma hospitalidade básica e o respeito pelo visitante estrangeiro. O costume oriental não-cristão mantinha, de modo bem detalhado, as cortesias sociais (como o serviço de chá, as amenidades da conversação). Mas somente na sociedade feudal imitativa das cortes, onde existiu um gérmen de cavalheirismo (q.v.) protetor dos homens em relação às mulheres, foi que a etiqueta se diferenciou, pela primeira vez, como código ou norma específica para as relações sociais. A cortesia é primeiramente questão de costume social — o uso não formalizado, difuso e integrador que determina comunidade assume para a interação pessoal — e não um item de dimensões estritamente éticas. (A moral — ou seja, decisões éticas — não serão consideradas normas por muito tempo, enquanto os costumes — as práticas sociais — forem vistos apenas como convenções arbitrárias e não como *normas* feitas por homens para uma atividade humana diferente, mas complementar). A cortesia e a tecedura do civismo do ocidente cristianizado, hoje, estão se desmoronando porque se tornaram rotinas falsas que tentam substituir os laços éticos, sem que tenham o ânimo cristão (uma alma cristã) original. Se a cortesia de hoje em dia não for fundamentada numa ampla renovação de modos bíblicos perspicazes, a prática libertadora de se elogiar com autenticidade e de se amar o próximo, que observamos na história, tornar-se-á parecida com os hábitos de um clã ou com o protocolo de pressão social determinado pela vontade tirana da maioria.

CALVIN G. SEERVELD

**COSTUME.** Ver também *Conformidade; Moralidade Convencional; Tradição*. Geralmente, este termo se refere aos modelos de hábitos ou usos habituais de um indivíduo ou de um grupo social. Os costumes do indivíduo ou do grupo social refletem, de modo geral, os valores que eles têm, e são um poderoso meio de incul-

car, pelo menos, o respeito externo por esses mesmos valores. Assim, o jovem Jesus, "como era de costume, foi à sinagoga no dia de sábado" (Lc 4.16). O costume de observância religiosa regular tende a fortalecer os valores. O desvio dos costumes de um grupo social poderá resultar em pressões sociais e, em casos extremos, em ostracismo social. Sendo instituições sociais, as igrejas geram costumes de diversos tipos. Por exemplo, o costume de se realizar dois cultos aos domingos, de o pastor usar toga (ou não usar toga), ou de os homens usarem terno e gravata nos cultos, etc. Os costumes podem ser considerados moralmente bons ou maus. O NT reconhece isso ao lidar com os costumes (cf. Lc 1.9; Jo 18.39; At 16.21; 1Co 11.16). O padrão cristão para avaliação do costume é a revelação de Deus. Mas o reconhecimento desse padrão máximo nem sempre produz concordância entre os cristãos. Será que o costume de lavar os pés deveria ser seguido hoje?

Nas sociedades pré-modernas, os costumes do grupo eram, muitas vezes, vistos como divinamente sancionados; desse modo, violar um costume da tribo seria incorrer na ira dos deuses. O costume era também visto, nas sociedades cristãs pré-modernas, como sendo uma "lei não escrita". Os códigos legais das tribos germânicas eram, basicamente, de costumes codificados. Nos tempos medievais, a lei feudal costumava ser altamente respeitada. A lei inglesa (e, portanto, a norte-americana) é essencialmente baseada na "lei comum" ou consuetudinária, a qual, por longo tempo, não foi escrita. Existe, portanto, importante tradição de leis como essencialmente baseadas no costume em vez de baseadas nos atos legislativos (cf. os conflitos do final da Idade Média e do começo da era moderna entre o direito consuetudinário germânico e o direito prescritivo romano).

O costume pode ser visto como a melhor fonte da lei, pois representa os padrões de ação desejados pela comunidade. Essa atitude tem paralelo na história religiosa; assim, por exemplo, a ênfase judaica dos rabinos sobre os costumes religiosos como sendo leis não escritas; os antigos crentes russos cismáticos e sua insistência sobre a sanção divina para os costumes religiosos tradicionais em detrimento das reformas impostas pela igreja; o respeito do catolicismo romano pelos costumes religiosos como sendo, em certo sentido, dados por Deus. A lei canô-

ca católica ainda considera os costumes religiosos locais como obrigatórios sob certas condições (basicamente, o costume deverá ser compatível com a lei canônica e seguido há muito tempo pela comunidade), e vê o Espírito Santo formando e operando por meio dos costumes, tradições e usos da igreja romana. Os reformados objetaram à ênfase do catolicismo medieval na validade dos costumes e insistiram que todos os costumes e tradições deveriam ser testados pela Palavra de Deus (a qual deixa algumas questões sem solução, por exemplo: um costume não mencionado na Bíblia deveria ser seguido ou não?) (cf. *Adiáforo*).

DIRK JELLEMA

**CRÉDITO.** Ver também *Dívida; Usura*. Na relação de crédito, o credor obtém algum controle sobre o devedor. O uso errado do poder sobre outro é sempre um sério erro moral. Nos tempos do Antigo Testamento, os empréstimos não eram de cunho comercial, mas tinham a intenção de aliviar a pobreza. O credor deveria suspender a exigência de pagamento todo ano sabático (Dt 15.2). Não poderia, sob circunstância nenhuma, exercer usura em relação ao pobre (Êx 22.25). Além do mais, o credor podia ser moralmente obrigado a emprestar em circunstâncias de necessidade. A posição cristã preferida, é claro, é dar, e não emprestar, àqueles que estão em apuros financeiros.

As atitudes pessoais quanto a dívidas foram liberalizadas pelo conceito que promete altos níveis de demanda por meio do crédito expandido que contribui para a prosperidade econômica, a invenção de novos instrumentos de crédito e o exemplo do governo em relação a gastos deficitários. Muitos consumidores, hoje, financiam sem reservas morais suas viagens internacionais e outros gastos não essenciais mediante contratos de dívidas. Processos por não pagamento se multiplicam nos tribunais. Cartões de crédito internacional, conveniente para muitas pessoas, têm se tornado causa de falência. (Seria possível para um governo totalitário utilizar um cartão de crédito nacional em lugar de dinheiro para controlar seus cidadãos). O crédito do consumidor tem feito abaixar o preço de alguns bens, permitindo economias de produção em massa; tem possibilitado que famílias jovens gozem, antecipadamente, de bens duráveis; e tem redirecionado os ganhos

da família, em alguns casos, para bens não desejados por meio de uma economia forçada pelas prestações mensais. Muitas famílias, escolas e igrejas, assim, têm hipotecado sua renda futura e reduzido o presente poder de compra por causa dos altos juros cobrados.

O crédito torna-se a base de uma economia capitalista porque permite a compra e a distribuição antes que os compradores últimos paguem pelos bens adquiridos. O capital de crédito permite crescimento e inovação econômica. Permite aos governos exercerem controle limitado sobre o desemprego e a inflação, controlando o suprimento do dinheiro. Fornecendo injeções de capital, as economias avançadas podem criar efeitos de expansão múltipla nas nações mais pobres, onde existe sobra, pouco acima da subsistência básica. Sempre que se goza de uma posição favorável e se tornam evidentes as necessidades dos menos favorecidos, há uma oportunidade para a assistência cristã.

WALTER P. GORMAN III

**CREDULIDADE.** A credulidade ou "crença fácil" é, muitas vezes, atribuída a pessoas pobres e ou a trabalhadores do campo, sem formação. Aqueles que passaram algum tempo em universidades modernas estão bem conscientes de que a geografia e o poder aquisitivo não são os fatores determinantes, ainda que influentes. Em todo lugar, em todo ajuntamento móvel de seres humanos, poderá ser encontrado o orgulho da dúvida ou do cepticismo. Na verdade, os acadêmicos contemporâneos, em seus "novos" jogo-de-palavras, apenas revivem um cepticismo prevaiente em 4 e 5 a.C. Alguns metafísicos, filósofos, etólogos e linguístas atuais se assemelham aos não-cognitivistas e relativistas, como Górgias, que dizia: "Nada existe; se existisse, não poderíamos conhecê-lo; se pudéssemos conhecê-lo, não o poderíamos comunicar".

Eric Hoffer observa que o homem comum discerne, com surpreendente percepção, os exageros e as falácias do crédulo mundo acadêmico. O homem comum não pode aceitar a velha fê de nossos pais, mas acredita que "alguma espécie de teologia religiosa é humanamente mais satisfatória do que a teologia do naturalista" (Gustav Weigel, *The Modern God*, Nova York, Macmillan, 1959, p. 34). Pais sofisticados (palavra derivada dos sofistas pré-

socráticos), influenciados pela descrença moderna no sobrenatural, às vezes, acham crédulas as crenças bíblicas de seus filhos, enquanto muitos filhos acham ingênuo o cepticismo fácil usado como marca de maturidade por esses pais.

Muitos crédulos modernos simplesmente aceitam a idéia de que possa haver uma sociedade sem normas. Esse ponto de vista, aparentemente inócua, está na raiz da maioria das tensões éticas em todos os termos do pensamento atual. É atraente porque é a filosofia de Hugh Hefner (diretor da revista *Playboy*) verbalizada em contextos diversos. Enquanto não seja novo (cf. Gn 3.6; Pv 14.15), é uma expressão atual da surpreendente credulidade do homem.

WALTER H. JOHNSON

**CREMAÇÃO.** Ver também *Sepultamento*. Esta é uma de três maneiras pelas quais o homem dispõe de seus mortos, sendo as outras o enterro e a exposição às aves de rapina. Na tradição bíblica, a cremação somente era conhecida como um método excepcional, ocasionado por circunstâncias raras (por exemplo, 1Samuel 31.12, onde os homens de Jabes-Gileade queimaram os corpos de Saul e seus filhos para evitar a profanação nas mãos dos filisteus) ou por condições severas, como na execução criminosa (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9; Js 7.15,25). Vemos em Amós 2.1 o horror com que a cremação era, normalmente, vista, quando a queima dos ossos do rei de Edom foi tratada como um ultraje porque seus inimigos moabitas pareciam continuar sua vingança até ao mundo dos mortos.

A cremação, como método de disposição dos mortos, não é mencionada no Novo Testamento, sendo a única exceção uma leitura variante do texto de 1Coríntios 13.3. Mas, mesmo aqui, refere-se à morte por meio do martírio e não por meio da cremação. Os pais da igreja preferiam "o antigo e melhor costume de enterrar na terra" (Minucius Felix, *Octavius*, 34, escrito no começo do terceiro século) à cremação praticada no mundo romano. A crença cristã na ressurreição do corpo era forte impedimento para a adoção desse método. Também, a associação com o fogo era muito próxima da lembrança de que os ímpios serão punidos pelo fogo do inferno. O desgosto pela cremação prevaleceu na Europa através da Idade Média até ao século dezenove.

Em 1874, foi proclamado um congresso em Milão, na Itália, para discutir as implicações legais, higiênicas e religiosas da cremação. No mesmo ano, na Inglaterra, foi formada uma sociedade que defendia esse método de disposição funerária, mas que enfrentou oposição. Nos Estados Unidos, o primeiro crematório foi construído em 1876. No século vinte, a prática ganhou aceitação popular por causa, principalmente, de métodos mais avançados (como o uso de gás e eletricidade), por causa do ambiente mais digno dos crematórios e por causa do fator econômico relacionado à escassez de terrenos para enterrar nos populosos países europeus. Do ponto de vista cristão, a esperança da ressurreição não exige uma identidade literal entre o corpo do morto e seu "corpo espiritual" (1Co 15.42-45). Isso tornou mais aceitável a cremação entre os cristãos.

No budismo, como também entre os hindus, a cremação é uma forma normal de se dispor dos mortos, e em terras predominantemente budistas (no Sudeste Asiático, por exemplo), é o método ainda mais usual. As condições climáticas e as crenças religiosas contribuem para sua aceitação.

○ *A Dictionary of Comparative Religion*, S. G. F. Brandon, org. Nova York, Scribner, 1970,

RALPH P. MARTIN

**CRIANÇAS.** Ver também *Adoção; Família; Casamento; Órfãos; Procriação*. A ética cristã prossegue considerando o alto valor das crianças demonstrado no Antigo Testamento em que, desde Gênesis 4 e através de toda a história hebraica, a família com filhos era a principal unidade da sociedade. "Os filhos são herança do Senhor ... feliz o homem que enche deles sua aljava" (SI 127.3,5). O autor de Provérbios comenta sobre a criação de filhos: "Ensina a criança no caminho em que deve andar, e quando for velho, não se desviará dele" (22.6). O Antigo Testamento conferia grande importância ao bem-estar e à educação da criança. Os pais eram proclamados a ensinar "diligentemente a vossos filhos" os mandamentos do Senhor (Dt 6.7). Os filhos eram exortados no mandamento: "Honra a teu pai e a tua mãe" (Êx 20.12).

O Novo Testamento também estima as crianças como presente de Deus. Jesus reforçou as atitudes do Antigo Testamento quando con-

vidou as crianças para estarem com ele: "Deixai vir a mim os pequeninos, e não os impeçais, porque dos tais é o reino de Deus" (Lc 18.16). Os apóstolos diziam às crianças que obedecessem aos pais enquanto suas ordens não violassem as diretrizes divinas (Ef 6.1-4; Tt 1.6). As virtudes da infância, tais como inocência, fé e amor, são transferidas por analogia aos cristãos em sua posição de "filhos de Deus".

Apoiados pelas doutrinas de criação divina e da dignidade da vida humana, os cristãos primitivos se opunham às práticas de infanticídio (q.v.) e aborto (q.v.) correntes no mundo mediterrâneo pagão. Orfanatos cristãos tiveram início ainda no reinado de Juliano (361-363). O batismo de crianças, praticado desde o segundo século, indica sua relação próxima com a igreja.

O período medieval testemunhou o crescimento de uma teologia cristã em relação às crianças. A "idade da responsabilidade" foi fixada próxima dos doze anos. O batismo infantil, então praticado quase universalmente, trouxe as crianças imediatamente para dentro da família da igreja. A educação foi encorajada pela igreja e pelos sistemas escolares oficiais. A crescente importância das crianças, nessa época, é vista na sua inclusão nas formas de arte e também nas famosas Cruzadas Infantis à Terra Santa em 1212 (duas tentativas em que 50.000 crianças alemãs e francesas marcharam para libertar a Terra Santa dos Turcos).

A Reforma Protestante continuou a ministrar às crianças e aos jovens. Lutero escreveu hinos infantis. Calvino foi chamado para Genebra para estabelecer um sistema educacional e formular um Catecismo. As igrejas reformadas traziam as crianças para serem membros sob os termos da teologia da Aliança, enquanto os Metodistas, mais tarde, as consideraram herdeiras dos benefícios incondicionais da expiação até que pudessem exercer a fé por si mesmas.

Quando a Revolução Industrial trouxe um aumento de trabalho infantil, Robert Raikes começou seu movimento de Escola Dominical e F. D. Maurice promoveu legislação sobre o trabalho infantil, à medida que a ética cristã se opunha a esse mal.

O século vinte fortaleceu o conceito cristão de que as crianças têm valor como indivíduos e de que sua educação e bem-estar devem ser garantidos pela sociedade. Escolas públicas e particulares oferecem educação, muitas

vezes, compulsória, que atinge a maioria das crianças nos países industrializados.

A Constituição Brasileira (Art. 108, parágrafo 1º) defendeu a garantia, a todo cidadão, de acesso ao ensino fundamental obrigatório e gratuito. No entanto, os números indicam a grandeza do problema. Cerca de quatro milhões de crianças entre 7 e 14 anos encontram-se fora da escola; 1,7 milhões de crianças evadidas das escolas públicas do 1º grau; índice de reprovação de 50% de crianças, a maior parte oriunda da classe mais pobre. (Dados atualizados por W.M.G)

Apesar de certo avanço no tratamento dos problemas, existem vários problemas éticos. A ética cristã ainda não resolveu o problema do aborto (q.v.). A maioria dos cristãos se opõe ao "aborto sem restrições", argumentando que o sexto mandamento proíbe tirar a vida, ainda que a de um feto não nascido. Muitas crianças em países do mundo não desenvolvido vivem em condições de carência física e emocional. Nos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento ainda persiste a insídia do trabalho infantil.

Conquanto as missões cristãs tenham procurado aliviar os problemas, a tarefa é grande demais para a pequena força missionária. A consciência cristã é em parte representada por organizações nacionais e internacionais tais como a UNESCO e a UNICEF. Os evangélicos têm apoiado programas como Aliança Pró-Evangelização de Crianças e o movimento de clubes bíblicos.

O lugar da criança na família em uma sociedade tecnológica móvel não parece tão seguro quanto era na economia agrária antiga. Isso tem conduzido à delinquência juvenil, bem como tem causado numerosos problemas de retardamento religioso, psicológico e educacional das crianças.

Os pais cristãos muitas vezes enfrentam o problema se devem mandar seus filhos a escolas públicas seculares ou para as particulares. O problema crescente da violência e das drogas entre os jovens tem dado um impulso maior ao movimento de escolas cristãs.

BERT H. HALL

CRIME. O crime ocorre quando um ato é realizado ou omitido em violação da lei pública considerada necessária para a proteção e o bem-estar geral das pessoas governadas por essa mes-

ma lei. As leis e os castigos variam em cada entidade política, dependendo de uma combinação de fatores culturais, religiosos, sociais, econômicos e legais que se relacionam entre si através dos anos. Em geral, porém, atos anti-sociais, tais como estupro, traição, assassinato e furto são puníveis em todas as sociedades, enquanto o adultério, o homossexualismo ou a bebedeira poderão ser, em algumas jurisdições, considerados não como crimes, mas como doenças.

Qualquer sistema legal pelo qual se determina um crime é uma tentativa de se obter justiça (q.v.) para o maior número possível de pessoas. As leis mudam a fim de atenderem as demandas da justiça, havendo injustiças inerentes em qualquer conjunto de leis. Os corpos legislativos são autores das leis e os tribunais, os árbitros e averiguadores das mesmas.

Um surto de revoltas como a da prisão de Attica, Nova York, no começo da década de 70, enfureceu a nação, fazendo-a tomar uma posição mais séria quanto às condições existentes no sistema penal e rever o que, em grande parte, tem sido apenas um objetivo teórico do sistema - a reabilitação. Representantes da igreja, que estiveram calados quanto à reforma carcerária (q.v.), de repente tornaram-se árdios defensores da reforma. O silêncio datava quase até a época de William Penn e os Quakers que, em 1682, estabeleceram na Pennsylvania um código penal de excepcional brandura. Uma marca dessa reforma foi o estabelecimento de casas de correção, tendo, como base teórica, a ênfase em reformas humanitárias do sistema moderno.

Por volta de 1970, nos Estados Unidos, havia grande ênfase na reabilitação e o otimismo da época levava a crer que, embora houvesse uma crescente incidência de crimes paralelos à urbanização dos Estados Unidos, o total de pessoas detidas nas prisões estivesse diminuindo (de 1945 a 1973, o número de encarceramentos era por volta de 106 caindo para 93 para cada 100.000 habitantes [Blunstein and Cohen, 1973]). Contudo, desde então, esse número cresceu enormemente. Por volta de 1983, havia 313 encarceramentos para cada 100.000 habitantes. Desde 1980, a soma total de encarcerados no período subiu de 1,8 milhões para 5,1 milhões em 1995 (RIS, 1995). A situação no Brasil é igualmente grave. Os números parecem ser menores, mas quando se leva em conta que, enquanto nos Estados Unidos as penas de encar-

ceramento chegam até à prisão perpétua e, no Brasil, elas chegam somente até aos 30 anos, percebe-se tal gravidade. Somente em 2000 havia, no Brasil, mais de 175.000 presos. O aumento da criminalidade, tanto em geral quanto organizada, os problemas do atual sistema judiciário e o descontrole do sistema carcerário tornou-se uma questão de segurança nacional. (Adaptação e dados atualizados por W.M.G.)

Os sistemas carcerários nunca conseguiram resolver o problema da reforma de modo prático. Sua proposta deveria ser a de punir o criminoso e reabilitá-lo, a fim de que retornasse à sociedade como cidadão produtivo que não reincidisse em práticas delituosas. Na verdade, têm funcionado mais como centros de detenção do criminoso e como "escola do crime", do que como instrumento de detenção da criminalidade e de proteção aos cidadãos livres.

Existem precedentes bíblicos para uma penologia que exija justiça e, ao mesmo tempo, aja com compaixão em relação ao ofensor. Antes que houvesse uma intervenção governamental, Deus estabeleceu que Caim fosse castigado - mas dentro de limites bem definidos (Gn 4.11-16). As sociedades desprezaram esses princípios até que as tendências vingativas da anarquia as forçassem a produzir códigos legais para sua própria proteção. A lei de talião, o "olho por olho, dente por dente" da Bíblia, com toda sua austeridade, era mais humanitária quando comparada à lei da vingança sem limites.

Jesus conferiu significado especial à compaixão em relação ao prisioneiro (Mt 25.36). Não obstante, a história de teólogos católicos e protestantes na Europa e nas Américas mostra que eles têm se calado, em sua maioria, quanto a reforma dos sistemas penais, emprestando-lhes, pelo menos tacitamente, uma sanção religiosa.

Mas o maior problema de crime não está na reforma e na reabilitação e, sim, na prevenção. Isso se torna, em primeiro lugar, um problema da juventude. Em testemunho perante o comitê do congresso em 1967, o Procurador Geral dos Estados Unidos, General Ramsey Clark, disse:

"De todas as estatísticas no retrato do crime, uma das mais incríveis é que... quatro entre cinco, 80 por cento, das pessoas condenadas por sérios crimes foram anteriormente condenadas por outro crime, geralmente menor e quase sempre quando eram adolescentes".

Estamos aqui falando de uma probabilidade de oitenta por cento dos crimes mais sérios. Se nos dirigíssemos antes e cedo o suficiente a essas pessoas para evitar que cometessem o primeiro delito leve, ou se não conseguirmos atingir essa oportunidade, pelo menos teremos feito todo esforço, com base individual, de dar àquele transgressor uma oportunidade de existência legal, e poderíamos reduzir a maior parte dos crimes mais sérios.

Charles Colson, em seu livro *E agora, Como Viveremos?* (com Nancy Pearcey, RJ: CPAD, 2000, ps. 19-29), diz que a reforma da justiça criminal é imprescindível. Deverá haver mais rapidez nos processos, julgamentos mais rápidos, maior rigor no cumprimento das leis e maior respeito pelo ser humano. Colson disse, sobre o homem que conseguiu sucesso nessa tarefa, no Equador: "Cresco acreditava que o poder transformador de Cristo poderia mudar um antigo criminoso de tal maneira que até ele mesmo aceitaria a responsabilidade por seu próprio encarceramento" (p. 27). (Dados atualizados por W.M.G.)

Se a igreja acredita que o crime não é apenas contra a sociedade como tal, mas contra o Deus que criou o homem à sua imagem, então o mandato - e até mesmo o programa de ação - torna-se claro com as palavras de Ramsey Clark. Até agora a vocação da igreja tem sido desordenadamente leviana nesta área.

Beccaria, *Crime and Punishment*, 1764; Daniel Glaser, *The Effectiveness of a Prison and Parole System*, Indianapolis, Liberal Arts Press - Bobbs Merrill, 1964; Robert M. McIver, *The Prevention and Control of Delinquency*, Nova York, Atherton, 1966; *Editorial Research Report, Vai 1*, 1970.

WILLIAM F. WILLOUGHBY

**CRUELDADE.** Ver também *Animais; Caça; Esportes; Sofrimento; Vivissecção*. Algumas pessoas acham que a Bíblia, especialmente no AT, é um documento primitivo que sanciona ou, até mesmo, autoriza crueldades grosseiras - por exemplo, o sacrifício de Isaque, o extermínio dos cananeus, retaliação na base de "olho por olho" e dizeres imprecatórios extremistas em alguns Salmos (137.8,9; 139.21 e seguintes). Mas a Bíblia não sanciona o sofrimento sem sentido.

A crueldade não pode ser definida apenas em termos de sofrimento físico nem será adequada uma definição que não leve em conta a verdadeira condição humana de pecado. O sacrifício de Ishaque não foi realizado e acabou ensinando exatamente o contrário do sacrifício humano praticado no mundo antigo. O extermínio dos cananeus foi uma ordem de Deus baseada no princípio de escolha de um mal menor sobre um mal maior: se eles tivessem sobrevivido, o resultado teria produzido maior sofrimento do que o seu extermínio. O princípio de "olho por olho" não era de retaliação, mas ressaltava o princípio de justiça igual para todos nos tribunais da lei. Os salmos imprecatórios são interpretados de diversas maneiras; mas, talvez, mais sabiamente, como a expressão extremada de homens capazes de odiar tudo aquilo que se opõe a Deus e ao seu reino. Deus odeia o mal, não porque ele mesmo seja cruel, mas porque é justo.

Jó pensava que Deus fosse cruel até que reconhecesse que o Criador tem o direito de usar até os atos cruéis de Satanás para realizar propósitos superiores em favor das criaturas sobre as quais colocou o seu amor. Os profetas ensinam sobre o plano de Deus de por fim à guerra, o maior instrumento de crueldade e horror do homem. A lei bíblica do amor, da compaixão, de levar as cargas uns dos outros, de curar os enfermos e cuidar da viúva e do órfão tem base teológica no ato humano terrivelmente cruel da crucificação de Cristo, quando, então, Deus pagou o preço máximo para trazer fim à multiplicação da crueldade no mundo.

ELMER B. SMICK

**CRUZ VERMELHA.** Ver *Movimentos Sociais Cristãos*.

**CULLMANN, OSCAR.** Oscar Cullmann nasceu em Estrasburgo em 1902. De 1938 em diante, ele foi professor de Novo Testamento e de História da Igreja Primitiva em Basiléia, e de 1949 em diante, também professor de Cristianismo Primitivo na Sorbonne em Paris.

Foi o mais notável expoente moderno da escola *Heilsgeschichte* (história da salvação). Suas principais contribuições teológicas foram *Christ and Time* (Londres, SCM, revisado em 1962) e *Salvation in History* (Londres, SCM, 1967). Seu tema fundamental é o "Já, mas ainda

não" [dos reformadores] - sendo o "já" a primeira vinda de Cristo e sua ressurreição, e o "ainda não" a sua segunda vinda (*Parousia*). "Estamos num período de tempo em que já fomos redimidos por meio de Cristo ... mas em que, também, o pecado característico de todo o período anterior a *Parousia* ainda não foi eliminado" (*Christ and Time*, p.92). "É característica de toda a história da salvação do Novo Testamento que, entre a ressurreição de Cristo e sua volta, existe um intervalo cuja essência é determinada por esta tensão" (*Salvation and History*, p. 202), ou seja, entre o "já" e o "ainda não".

O presente, portanto, tem de ser concebido essencialmente como um intervalo entre os eventos decisivos do passado e o completo que ainda está por vir; entre o dia-D e o dia da Vitória. Esse estado temporário do presente é normativo para a ética. A possibilidade da ética cristã deriva inteiramente da vitória decisiva do passado. A urgência da ética cristã deriva da proximidade do fim; o intervalo também é o tempo do fim.

A conduta ética, portanto, envolve tanto um indicativo quanto um imperativo. "No Cristianismo primitivo era totalmente inconcebível uma ética sem teologia. Tudo o que "deve ser feito" é baseado naquilo que "é"... Recebemos o Espírito; isso significa que deveremos "andar no Espírito". Em Cristo, já temos a renúncia do poder do pecado (*Christ and Time*, p. 224). Essa tensão entre o "já" do indicativo e o "ainda não" do imperativo é expressa, mais claramente, em Romanos 6.1-11 (indicativo) e em 12-19 (imperativo). Ver também *Baptism in the New Testament* (Londres, SCM, 1969), onde Cullmann entende a fé como resposta ética à graça do batismo.

O Espírito Santo tipifica o presente, sendo tanto a decisiva "primeira prestação" da salvação, o "é", e o poder que capacita para o que "deve ser". Sua operação demonstra-se especialmente na *dokimazein* (provação), ou seja, na "capacidade de formar o juízo cristão ético correto em cada dado momento" (*Christ and Time*, p. 228) e no amor *agape*, o novo princípio de aplicação característica da ética cristã.

A natureza do presente significa também que a ética cristã não é caracterizada por uma renúncia negativa do mundo. O cristão reconhece que as estruturas do mundo partilham a transitoriedade do presente, mas reconhece também

que ele tem um papel positivo, dado por Deus, para desempenhar no presente. Enquanto estiver cumprindo este papel e se contentando com aquilo que é de César, o cristão respeitará tais papéis sem vacilar (Rm 13.1 e seguintes). (Cf *Church and State*, Cullmann, *The State in the New Testament*, Nova York, Scribner, 1956).

JAMES D. G. DUNN

CULPA. Culpa é, basicamente, um conceito legal. O tribunal declara a pessoa culpada e, portanto, passível de censura ou de punição, quando convencido de que uma lei, à qual essa pessoa esteja sujeita, foi quebrada. A culpa, portanto, não está na qualidade do ato em si, mas existe em relação a um sistema legal, isto é, um conjunto de regras que determinam quais os atos cuja transgressão incorrem em culpa e até onde os motivos e o conhecimento da lei ou das circunstâncias, da parte do agente, afetam o veredicto.

Para aqueles que vêem a moralidade, principalmente, como questão de auto-realização ou de harmonização de objetivos individuais, a lei moral e a culpa moral são determinadas por convenções, no máximo úteis, mas não um fato último de nossa existência. Se, por outro lado, a moralidade for vista como o reconhecimento de uma lei moral objetiva, haverá espaço para a idéia de culpa moral; a consciência surge como acusadora e juíza, punindo o transgressor por meio de um senso de perda de integridade. Para o teísta, tanto a lei moral quanto o veredicto da consciência derivam sua autoridade de Deus, seu Criador. A penalidade não significa apenas a alienação de si mesmo, mas separação de Deus. A doutrina cristã da Queda, porém, envolve a consequência de que a consciência do homem e os sentimentos de culpa gerados por ela, não refletem, necessariamente, a situação moral conforme a perspectiva de Deus.

Os sentimentos subjetivos de culpa, portanto, deveriam ser distinguidos da realidade objetiva. Os psicólogos, geralmente, julgam que os sentimentos de culpa tenham origem na experiência dos anos pré-escolares e que os métodos de criação afetem seu caráter bem como sua intensidade, sendo mais fortes naqueles cujos pais trataram com uma combinação de afeto caloroso e firme disciplina. Para os freudianos, a culpa estaria ligada à formação do "superego" como um policial interno controlador dos impulsos básicos, os quais acarretam a

desaprovação dos pais e, assim, produzem a perda do senso de bem-estar. Identificando-se com o pai, ou mãe, desaprovador e, assim, tornando contra si mesmo a frustração irada, a criança procuraria evitar um afastamento doloroso demais para ser admitido conscientemente. Uma vez adulta, a pessoa estaria impedida de reconhecer as verdadeiras causas dos sentimentos de culpa, e porque ainda sente neles, silente, a voz imperiosa dos pais, ela as investe de uma autoridade que talvez não tenham.

Para o cristão, a culpa é um fato da condição humana, resultante da Queda, ainda que o homem deteste ter de admiti-lo (Rm 3.19). O entendimento de que os sentimentos de culpa existam como subproduto da maneira como a pessoa foi criada não contradiz o fato da culpa verdadeira, uma vez que a família humana não é um acidente biológico, mas uma instituição ordenada por Deus como microcosmo de seu próprio relacionamento com suas criaturas (*Gn* 1.27-28; *Ef* 2.14-25) mas, igualmente, decaída. Contudo, a força dos sentimentos de culpa ou sua ocasião poderão variar entre indivíduos. Ninguém chega à maturidade sem que tenha sofrido alguma medida de condicionamento em relação à identificação com a figura paterna ou materna como fonte de seu bem-estar e aos sentimentos de seu próximo; isto é, ninguém cresce sem alguma capacidade de sentir culpa. O pecado, fragmentando o ser humano e a relação familiar, tornou impossível que nossos sentimentos de culpa reflitam, corretamente, a lei de Deus. Contudo, sua existência ressalta nosso fundamental afastamento da comunhão com Deus. Entretanto, a culpa, vista como categoria quase legal, relacionada com uma lei moral impessoal, não explica totalmente essa alienação.

O uso bíblico do termo reflete isso. No hebraico, *'asham* não é um equivalente tão exato do termo "culpa" que cubra tanto a condição do ofensor quanto a oferta pela qual ele faz expiação. As circunstâncias sob as quais essa oferta é oferecida sugerem que, às vezes, a impureza ritual está sendo considerada e não a própria culpa (*Lv* 5.1-6.7). Tanto as ofensas morais quanto a poluição ritual seriam as barreiras que impediriam a comunhão com Deus, e nisso estaria a sua seriedade. Além do mais, embora somente o castigo do ofensor pudesse expiar a culpa perante uma lei impessoal, a comunhão poderia ser restaurada, embora somente pela

iniciativa do lado inculpável. O cristão já não tem mais culpa perante Deus e não precisará mais *se sentir* culpado, porque Deus, em Cristo, levou sobre si as conseqüências de pecado e ofereceu a reconciliação ao crente, a despeito do que ele, realmente, mereceria (1Pe 3.18).

Sentimentos persistentes de culpa na ausência de motivo adequado ou depois de já ter assegurado o perdão são sinais de um problema espiritual comum, muitas vezes, associados a condições depressivas que requererão aconselhamento sensível e, às vezes, até mesmo, ajuda médica. O mesmo se poderá dizer do ofensor compulsivo, o qual poderá, até mesmo, sentir intensa culpa por atos pelos quais - se estiveram, realmente, fora do seu controle consciente - não poderia ser responsabilizado. Em ambos os casos, muitas vezes, as causas estarão enterradas tão profundamente no inconsciente, que os recursos pastorais não tragam alívio instantâneo; o sofredor poderá pensar, até mesmo, que tenha cometido o "pecado imperdoável" (q.v.). O caminho da ajuda cristã deverá ser a de capacitá-lo para enfrentar as causas reprimidas por meio da fé em Cristo e da confiança na Palavra de Deus, com apoio compreensivo do conselheiro; entretanto, dever-se-ia lembrar que, muitas vezes, esse é um processo demorado e que requer grandes esforços.

Paul Tournier, *Guilt and Grace*, Londres, Hodder & Stoughton, 1962 (do ponto de vista de um psiquiatra cristão); John G. McKenzie, *Guilt: Its Meaning and Significance*, Londres, Allen and Unwin (relaciona a teologia e a psicologia da culpa, do ponto de vista totalmente conservador; O *Concilium*, Vol 6 no.6 (June, 1970), contém um estimulante simpósio católico romano).

O conselheiro cristão deverá estar apto para diferenciar a culpa verdadeira (todos nós somos judicialmente culpáveis diante de Deus por causa da culpa do pecado, herdada de Adão quanto pela continuação do pecado ao longo da vida - ver Romanos 5.12,19) e o sentimento de culpa. Deverá, também, discernir entre o sentimento de culpa verdadeiro, provocado pela culpa do pecado e eliciado pela consciência, e o falso sentimento de culpa, provocado por uma falsa avaliação que uma pessoa faz de si mesma ou de seus atos. Em ambos os casos, contudo, haverá um ponto em comum a ser tratado:

a causa da culpa ou do sentimento de culpa. Ainda que a dor causada pela culpa ou pelo sentimento de culpa deva ser observada e compreendida, ela não será o objeto primário do tratamento. A dor, em si mesma, é amigável, pois é o sinal da consciência que adverte a pessoa de que ela está chegando no limiar de sua capacidade de lidar ou de suportar uma certa situação, atitude ou ato. Ambas, a culpa verdadeira e a culpa falsa, derivam-se de uma avaliação, correta ou incorreta, quer da situação quer da atitude quer do ato. Em qualquer dos casos, o conselheiro deverá conduzir a pessoa a considerar a redenção de Cristo como o caminho para a resolução da culpa, verdadeira ou falsa. À luz da Palavra de Deus, a justificação, pela graça mediante a fé, é o caminho da paz em relação a Deus, ao homem interior e ao próximo. Assim, o homem sem Deus deverá, primeiro, resolver a questão da culpabilidade de todos os homens em relação a Deus e, depois, a questão da culpa, verdadeira ou falsa. O cristão já está justificado e tem paz com Deus; tudo o que ele precisará fazer será arrepende-se quer da situação, da atitude ou do ato pecaminoso (avaliação correta da culpa verdadeira) quer da avaliação incorreta da situação, atitude ou ato. O falso sentimento de culpa é, sempre, revelador de um problema mais profundo que poderá estar mascarando ou reprimindo uma situação, atitude ou ato, a fim de evitar uma dor já conhecida. O arrependimento, interiormente, se manifesta por meio de uma conversão em relação ao que Deus diz sobre o objeto da culpa (se ela é pecaminosa ou não) e sobre nossa percepção e reação em relação ao objeto da culpa e ao que Deus diz sobre ela. Essa conversão exigirá a conscientização do problema (culpa verdadeira ou falsa), a confissão (verbalização) da culpa verdadeira ou admissão da avaliação errada, a restituição (retorno à avaliação correta segundo a Palavra de Deus) e a restauração (re-educação na justiça). Romanos 1-8; 2 Coríntios 7; 1 João 1-2 e 2 Timóteo 3.16 são textos que se prestam ao estudo dessa matéria. (Dados atualizados por W.M.G.)

CULTURA. Ver também *Civilização; Mandado Cultural*. A palavra "cultura" é derivada do radical latino *tolere*, "arar ou cultivar". No uso atual, o termo possui conotação humanista e antropológica. Matthew Arnold, em seu

livro *Culture and Anarchy* (Nova York, Cambridge University, 1869), popularizou o conceito humanista de cultura como "a busca de perfeição total por meio do conhecimento... do que de melhor se tem pensado e dito no mundo". T. S. Eliot falou da cultura como "aquilo que faz a vida valer a pena ser vivida" (*Notes toward the Definition of Culture*, Nova York, Harcourt, Brace, 1949, p.26).

Hoje, o uso descritivo do termo é mais preva- lecente do que o senso idealista de cultura. Esse uso foi articulado primeiramente por E. B. Taylor, em 1871, como "aquele complexo total que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e muitas outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Os antropólogos modernos usam o termo para designar o modo distinto de vida de uma determinada sociedade, incluindo valores, modos, moral, hábitos e artefatos.

O que acima de tudo distingue o homem até mesmo dos animais mais avançados é a possessão e a transmissão de cultura, incluindo linguagem.

Os antropólogos notam a grande variedade das culturas. É verdadeiro que determinadas necessidades básicas são comuns a todas as sociedades. Dentro da comunidade, o assassinato, incesto, a mentira e o furto são universalmente condenados. Mas hoje as pessoas vêem essas questões como propriedade, relações familiares, tempo e trabalho, como comem, bebem, se vestem, como atitudes e atividades que variam de sociedade para sociedade. Devido a tais variações, os antropólogos nos advertem que os atos e costumes de cada sociedade deverão ser julgados à luz de seu complexo cultural total.

Isso não significa que os padrões morais sejam dispensáveis. Conforme M. J. Herskovits:

"O relativismo cultural deve ser distinguido dos conceitos do relativismo do comportamento individual, que negaria todos os controles sociais sobre a conduta. A existência de forças morais integradoras tem sido percebida em toda a sociedade humana. A conformidade com o código do grupo é uma exigência para que haja qualquer regularidade na vida". (*Man and His Works*, Nova York, Knopf, 1949, p.63).

Em visl a do complexo inter-relacionamento dos diversos fatores da cultura, antropólogos, como Bronislaw Malinowski, têm argumenta-

do contra os esforços missionários, os quais eles consideram como uma interferência que ameaça desequilibrar as culturas primitivas. Como resposta, W. E. Albright observa que: "A história das missões cristãs, desde o primeiro século depois de Cristo, é a demonstração mais conclusiva do fato de que as culturas podem mudar sua religião sem cometer suicídio nacional" (*History, Archeology and Christian Humanism*, Nova York, McGraw Hill, 1964, p. 49).

Deparamos com o fato de que a revelação de Deus na história foi originalmente mediada pelo judeus dos tempos do Antigo e do Novo Testamentos, os quais representavam uma variedade de culturas bastante diferentes da nossa.

Mesmo no Novo Testamento, é possível se discernir diferenças culturais. Jesus não faz referência aos jogos atléticos gregos que forneceram muitas ilustrações para sermões ao apóstolo Paulo. Pentecostes não apagou as diferenças culturais entre os cristãos hebraístas e os hele- nistas (At 6). Paulo pode perceber a diferença entre a mensagem supracultural do evangelho e sua flexível adaptabilidade em diversas culturas. No seu desejo de alcançar todos os grupos com o evangelho, ele declarou que estava pronto a ser "tudo para com todos" (1Co 9.22), sem, porém, comprometer o evangelho.

A relação dos cristãos com a cultura é um problema que levanta diversas respostas. Em um arguto estudo (*Christ and Culture*, Nova York, Harper, 1951), H. Reinhold Niebuhr classificou as reações à cultura da forma como se segue: I. Cristo contra a cultura; II. O Cristo da cultura; III. Cristo acima da cultura. A. os *sin- tetistas*, que vêem o Cristianismo como o cumprimento e restaurador de valores humanos; B. os *dualistas*, que vêem o homem como sujeito a duas moralidades, a cristã e a cultura; C. os *conversionistas*, que acreditam que Deus vem ao homem dentro de sua cultura a fim de transformar o homem e sua cultura.

O expoente mais destacado de *Cristo contra a cultura* foi Terttdiano. Treinado no direito romano, Tertuliano rejeitou participar da vida política. Mais veementemente, rejeitou o uso da filosofia grega para expor o Cristianismo, exclamando: "O que Atenas tem a ver com Jerusalém?" Contudo, Tertuliano tinha dívida para com certos conceitos clássicos e para com a retórica romana até mesmo quando expressava sua rejeição à cultura pagã.

No outro extremo, *O Cristo da cultura*, Orígenes e Clemente de Alexandria usaram tanto os conceitos filosóficos neoplatônicos que se faz difícil decidir entre se eles eram cristãos platônicos ou platônicos cristãos. Um exemplo mais recente pode ser visto na busca, por parte de estudiosos liberais, para descobrir seu ideal de um mestre ético no chamado "Jesus histórico" dos evangelhos.

Tomás de Aquino é representante do *sinteticismo*, que vê a igreja como geradora da verdadeira cultura. Aqui a dificuldade está em que um determinado tipo de cultura tende a se tornar absoluto. Lutero e Roger Williams são representantes do *dualismo*, que enxerga o homem como uma espécie de anfíbio - nas palavras de Niebuhr - vivendo em duas esferas. A posição do *conversionismo*, o qual busca a transformação da cultura e da sociedade, é representado por Calvino e Wesley.

Nossa cultura moderna é tão diferente dos tempos bíblicos, que críticos, como Bultmann, se descartaram da Bíblia como sendo em forma de mito. Por outro lado, alguns conservadores extremistas, como Carl McIntire, procuram encontrar na Bíblia uma justificativa para o "estilo de vida americano". O estadista missionário Hendrik Kraemer deplorava a identificação inconsciente, feita por missionários, do Cristianismo com a cultura ocidental.

Michael S. Horton, em *O Cristão e a Cultura* (São Paulo, ECC, 1998) diz que ninguém anteviu mais claramente os "dois reinos" de que fala Lutero do que Agostinho, e ninguém elucidou e construiu mais sobre esses fundamentos do que Calvino. Essas duas categorias culturais, o reino de Deus e o reino dos ho-

mens, são conflitantes para nós, cristãos, porque estamos doutrinariamente à deriva, de um lado odiando a cultura secular, como os anabatistas, e por outro, amando demais este mundo, como os liberais protestantes. A proposta é a de que temos de adotar uma posição de combinação dos paradigmas do "Cristo e a cultura em paradoxo" e "Cristo, o transformador da cultura", porque este mundo é do Senhor e, no entanto, somos peregrinos na terra (ps. 49-51). (Dados atualizados por W.M.G.)

Assim como os missionários traduziram o evangelho numa multidão de línguas, também o Espírito Santo pode agir em muitas e variadas culturas (Cl 1.27-28; 3.11; Ap 5.9). Para que a Bíblia seja significativa hoje, precisamos de (1) compreender o ambiente cultural dos trechos bíblicos originais; (2) compreender o receptor da cultura, quer seja a nossa ou a de outros; (3) aplicar os princípios bíblicos supraculturais de modo culturalmente relevante.

Kaj. Birket-Smith, *The Paths of Culture*, Madison, University of Wisconsin, 1965; Émile Cailliet, *The Christian Approach to Culture*, Nashville, Abingdon, 1953; Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Nova York, Oxford University, 1957; C. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, Nova York, Sheed and Ward, 1950; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Londres, Oxford University, 1961; Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Nova York, Harper and Brothers, 1954; Richard H. Niebuhr, *Christ and Culture*, Nova York, Harper and Brothers, 1951.

EDWIN M. YAMAUCHI

CÚMPLICE. Ver *Crime*,



DANTE. Dante Alighieri (1265-1321), provavelmente, um dos dois maiores escritores do mundo ocidental (junto com Shakespeare), resume com vasto conhecimento e gigantesca compreensão as crenças religiosas da cristandade medieval. Místico (isto é, ele cria que a alma poderia, através de longo processo de purificação, se unir, em êxtase, com Deus) e alegorista (ou seja, acreditava que objetos, pessoas e eventos representassem outras coisas além delas mesmas, tendo significados múltiplos), ele procurou englobar toda a história do homem, passado, presente e futuro, na *Divina Comédia*. No uso medieval, "comédia" é uma história que começa tragicamente - a Queda - com final feliz - Redenção; "divina" porque a história é sobre coisas sagradas. De Agostinho, ele derivou a ênfase no amor como chama central da vida do homem e a realidade central do universo como sendo o fogo empírico (celeste) do amor de Deus; de São Bernardo, ele derivou a visão mística; de São Tomás de Aquino (que codificou e interpretou Aristóteles para os propósitos cristãos), ele adquiriu a visão complexa da hierarquia de toda a vida (ou seja, a crença de que todas as coisas existem dentro de um padrão inter-re) acionado desde o mais baixo até o mais alto); e de Virgílio, ele obteve a estrutura, uma jornada ou peregrinação, que fez do inferno, um purgatório e até ao Paraíso. Seu sistema ético foi edificado sobre o conceito da "escada do amor" (*scala d'amore*), pela qual o homem poderia se erguer, passo a passo, até o Céu (união de êxtase com Deus) por meio de um processo de purgação dos desejos sensuais e da expansão da consciência espiritual que se tem de Deus. A complexidade de seu sistema ético só é igualada pela complexidade de sua alegoria e de seu simbolismo. No centro do seu simbolismo está Beatriz, sobre quem concentrou seu

amor quando tinha nove anos de idade, e ela oito, e que veio a representar (com um misto de identificação com a Virgem Maria) a beleza e o amor divino. Subindo, degrau a degrau, na devoção à personagem terrena (ele mal conhecia Beatriz - a quem os estudiosos não conseguiram identificar com certeza), às virtudes espirituais que ela representava, Dante, em sua jornada, como na jornada da alma de todos os homens nesta vida, alcançou a Visão Bendita. No caminho da Divina Comédia, os pecados e as virtudes são categorizados e colocados numa hierarquia muito complexa (cf. "sete pecados mortais" sob o verbete *Pecado*), refletindo o sistema ético medieval, que era essencialmente um sistema de "obras".

CALVIN D. LINTON

DARWIN E ÉTICA DARWINIANA. Ver também *Ética Evolucionária*; *Darwinismo Social*. Embora explicações naturalistas da ética estivessem por aí muito tempo antes de Darwin (1809-1882), suas obras levantaram novamente a questão da natureza moral do homem. Em seus livros, *Origem das Espécies* (1859) e *A Linhagem do Homem* (1971), ele argumentou que todos os seres vivos, incluindo o homem, são resultado de transformações progressivas em longo prazo. Estudiosos da evolução têm, desde então, procurado mostrar que a capacidade do homem de fazer julgamentos morais é também resultado do processo da divergência hereditária que Darwin usou para explicar semelhanças e variações anatômicas. Essas tentativas naturalistas realçavam os perigos que surgem quando se busca derivar a ética de uma teoria da evolução.

Tais tentativas, nos tempos de Darwin, enfatizaram apenas a luta pela existência, formativa da antiga ética de dentes e garras, igno-

rando outros aspectos da evolução. Herbert Spencer, entretanto, procurou abrandar essa visão áspera, insistindo que a sobrevivência individual é um bem maior. Embora Darwin, em sua *Linhagem*, concordasse que a seleção natural seria socialmente benéfica, contudo, em sua *Origem* ele foi fortemente empírico; observou que a eliminação dos fracos trairia "a parte mais nobre de nossa natureza". Thomas Huxley, argumentando que a bondade se opunha à luta pela sobrevivência, desacreditou dessa "teoria de gladiadores" porque ela negava princípios éticos sãos - mas ele mesmo não sabia de onde viriam estes princípios.

Tentativas mais recentes enfatizam as descobertas da ciência, notadamente da genética e da antropologia, como pistas para as características singulares do homem - e o uso continuado da linguagem não-biológica nas formulações éticas. Julian Huxley, embora negasse a visão de seu avô, de que o progresso social tenha de desafiar o processo cósmico, encontrou inspiração no florescimento da individualidade humana, caso o homem apenas oriente a sua própria evolução. Novas possibilidades evolutivas deverão, portanto, ser valorizadas por si mesmas. George Gaylord Simpson procura padrões éticos na promoção do conhecimento, como sendo essencialmente bom, e a aplicação da responsabilidade humana, a qual "é arraigada à verdadeira natureza do homem".

Avaliando criticamente esses pontos de vista, Theodosius Dobzhansky indaga sobre quais sejam os critérios que poderiam medir as possibilidades evolutivas de Huxley, observando que "uma mais alta sabedoria" foi dada certa vez a pescadores galileus. Concedendo que "a ética é produto da evolução", ele diz que a ciência moderna nos informa *como* obter nossos padrões sobre o que é certo ou errado, mas não *por que* *deveríamos* considerá-los certos ou errados. Em contraste, C. H. Waddington sugere que a evolução tenha oferecido ao homem não a ética, mas a capacidade de adquiri-la. Comportamento ético sábio significaria, assim, promover a evolução humana, mas ele não soube dizer como aprenderíamos sobre qual comportamento estaria afinado com a evolução.

Sua ênfase na individualidade, na responsabilidade humana e nas escolhas éticas de sabedoria é louvada entre os moralistas naturalistas. Mas os proponentes dessa ética, por

mais inteligentes e diversas que sejam as suas tentativas, estão limitados por seu pressuposto monístico de que só a natureza seja real. Rejeitando ultimatoss, eles extrapolam à ética das descrições essencialmente biológicas de eventos na natureza, fugindo, assim, ao uso aceitável do método científico. Dizendo que a ética é derivada do processo cósmico, eles não conseguem concordar sobre como o homem deveria agir nem como deveria resolver o dilema de por que o homem não age como deveria. E ninguém está livre de fazer uma interpretação errada como a que Spencer fez de Darwin.

Cal Th. Dobzhansky, *Mankind Evolving*, New Haven, Yale University, 1964; J. Huxley, *Knowledge, Morality and Destiny*, Nova York, 1957; T. H. Huxley, e J. Huxley, *Touchstone of Ethics*, Nova York, 1947; G. G. Simpson, *The Meaning of Evolution*, New Haven, Yale University, 1967; C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Nova York, Athenium, 1961.

RICHARD P. AULIE

DARWINISMO SOCIAL. Ver também *Ética Evolutiva*. O darwinismo social é uma filosofia social do século dezenove cujos proponentes encontraram, nas teorias da evolução que então prevaleciam, uma justificativa naturalista para os processos de estratificação e transformação social, Alguns teóricos, como Herbert Spencer (1820-1903) na Inglaterra e seu discípulo americano, William Graham Sumner (1840-1910), viam no princípio biológico de "sobrevivência dos mais aptos" a sanção científica e ética para o capitalismo de tipo *laissez-faire* (q.v.) e limitação do estado. Outros, como Ludwig Gumplowicz (1838-1909), sociólogo austríaco polonês, encontraram uma explicação naturalista para a origem das instituições humanas, especialmente, do estado, na velha teoria de conflito de grupos. Outros ainda, como Lester F. Ward (1841-1913), sociólogo americano, conceberam uma explicação científica para a transformação social que combinava uma visão de zigzague do movimento evolutivo na sociedade, uma teoria das desigualdades naturais nos homens, e a idéia de manipulação racional dos processos evolutivos por parte dos homens para justificar uma resposta científica aos problemas da política. Por meio da "sociocracia", afirmava Ward, a sociedade poderia ser dirigida por leis cientificamente determinadas.

Na América, o darwinismo social marcou a transição entre uma sociedade baseada em direitos naturais fundamentados no conceito divinamente sancionado de lei natural, para um conceito de sociedade baseada nos direitos do indivíduo, conforme revelado no processo evolutivo do conflito social. "Todos os direitos, toda a liberdade e todo poder social que herdamos", disse Sumner, "são produtos da história". Sustentando essa generalização estava a doutrina darwiniana de seleção natural por meio da sobrevivência do mais apto, usada para justificar os resultados da mudança industrial numa economia *laissez-faire*. Sumner buscou, portanto, aprovar o individualismo econômico e oferecer uma sanção científica auto-evidente para o hedonismo ético da sociedade de após Guerra Civil na América do Norte. O novo empreendedor industrial teria de ser aceito como produto legítimo de sua sociedade. Seguindo o princípio utilitarista do interesse próprio, ele descartou seu dever para com a humanidade e ganhou o direito à aceitação social.

O darwinismo social teve seu ímpeto diminuído à medida que as teorias de Mendell, de transmissão genética de características individuais, tomaram o lugar de explicações ambientais de transformação social e individual. Simultaneamente, a tendência para os monopólios no capitalismo *laissez-faire* deram lugar a teorias idealistas e de direito comum de controle social da economia por meio de leis estatutárias. Até mesmo os tribunais buscaram um novo equilíbrio entre o conceito darwiniano de liberdade individual, expresso de modo comum como "liberdade de contrato", e o conceito do interesse público, enquanto ofereciam opiniões definindo as relações entre empregadores e empregados.

SAMUEL R. KAMM

DECÁLOGO. Os Dez Mandamentos (ou "dez palavras" conforme são designados em Êx 34.28; Dt 4.13; 10.4) são documentados em Êxodo 20.1-17 e Deuteronômio 5.6-32. Algumas diferenças nos pormenores ocorrem entre os relatos de Êxodo e de Deuteronômio, mas uma harmonia é possível a partir do Papiro Nash do segundo século a.C., encontrado na área *Fayyum* do Egito, em 1902 (cf. bibliografia sobre Papiro Nash em H.H.Rowley, *Men of God*, Londres, T. Nelson, 1963, p. 3, n.1).

Muitos negam uma origem mosaica do Decálogo e o atribuem ao período dos profetas (Rowley, *ibid.*, p. 1, n.2) ou até mesmo ao tempo do exílio (*ibid.*, p. 1, n.3) em vez da data de 1440 a.C. Mas, recentemente, tem havido uma tendência de voltar a crer na origem mosaica e no ambiente do Sinai (*ibid.*, p. 2, n.1 e 2; também J. J. Stamm e M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, Naperville, 111, Allenson, 1967, pp.22 e seguintes). A principal evidência tem sido as comparações favoráveis da forma literária do Decálogo e todo o livro de Deuteronômio com os Tratados Hititas do segundo milênio *vis a vis a vis a* forma literária dos tratados do primeiro milênio (M. G. Kline, *The Treaty of the Great King*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963).

Parece que há três expressões positivas da vontade de Deus no Decálogo, em que as declarações negativas estão subordinadas a "Eu sou o Senhor teu Deus" (20.2), "Lembra do Sábado" (20.8) e "Honra a teu pai e tua mãe"(20.12) (J. J. Owens, "Law and Love in Deuteronomy", *Review and Exposition*, 61, 10964, pp. 274-83). Estas três formas verbais não finitas introduzem as três esferas da moral do homem.

1. *A relação do homem com Deus* (20.22-7). Como no Salmo 50.7, a afirmação de abertura deve ser traduzida juntamente com as versões grega e latina: "Eu sou lavê, teu Deus". É uma revelação e uma base de fé mais do que uma simples ordem. Além do mais, o contexto para cada um dos dez mandamentos é a graça e redenção de Deus, pois a Aliança tinha sido iniciada pelo êxodo do Egito, divinamente dirigido (20.2b). Seguem-se três mandamentos negativos que implementam uma relação certa com Deus, interna, externa e autenticamente. Não existem outros deuses aos quais recorrer, caso se abandone lavê. (Quanto à expressão "além de mim", ver de W. E Albright, *From Stone Age to Christianity*, Nova York, Doubleday Anchor, 1957, p. 297, n. 29). Além do mais, nenhum ídolo deveria ser feito desses falsos deuses para adoração material e externa. Finalmente, o Nome de Deus, ou seja, sua pessoa (SI 20.1), seus atributos, sua autoridade e doutrina (Mq 4.5; SI 22.22; Jo 17.6,26) não deve ser abu-

sado ou mal-usado com propósitos vazios ou ilegais. Quando se usa o nome de Deus, deve-se adotar a pessoa e o propósito desse Deus em seu uso.

2. *A Relação do Homem com a Adoração* (20.8-11). A segunda declaração positiva é moral, declarando que o Deus soberano tem direito ao tempo do homem. Portanto, ele separou o sábado para descanso e serviço a Deus. É parcialmente cerimonial, quando especifica o sétimo dia, mas moral e eterno quando fala de uma mordomia de nosso tempo. A motivação dessa função de descanso e serviço é dada na explicação dupla do exemplo de Deus na criação (Êxodo) e redenção do Egito (Deuteronômio).
3. *A Relação do Homem com a Sociedade* (20.12-17). A terceira ordem positiva começa com a unidade básica da família e subjuga essa à santidade da vida, do casamento, da propriedade, da verdade e dos desejos internos.

O sexto mandamento usa a palavra *rasah*, que significa qualquer matança ilegal, como nosso vocábulo "assassinato". Em todas as quarenta e seis vezes que ocorre, nunca é usado como *harag* (163 vezes) ou *hemit* (201) para matar alguém na batalha ou a destruição de alguém que caiu sob o juízo de Deus (J. J. Stamm, *Sprachliche Erwagungen zum Talbot*, "Du solst nicht toten", *Theologisches Zeitschrift* I 1945, pp. 81-90; também John Murray, *Principles of Conduct*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, pp. 107-122). Essa palavra resalta a integridade da vida de um homem.

O adultério é uma violação da unidade estabelecida por Deus no casamento em Gênesis 1.27; 2.18, 21-24. José viu a fidelidade sexual já em tempos pré-mosaicos como um pecado contra Deus e contra a sociedade (Gn 39.9) (cf. Murray, *ibid.*, pp. 45-81).

O roubo e a mentira são proibidos pelo Deus que é dono de todas as coisas e é a própria verdade. Enquanto o nono mandamento aponta principalmente para declarações em tribunal, textos como Êxodo 23.1-3 e Levítico 19.16 demonstram como as situações informais também fazem parte desta palavra. Os nove mandamentos anteriores devem ser julgados não apenas de um ponto de vista externo, mas também da perspectiva do desejo do coração do homem. A cobiça é uma

das características de Baal, mas não de Deus ou de suas criaturas (cf. H. Gordon, "A Note on the Tenth Commandment" em JBL, 31, 1963, pp. 108-109 e "The Ten Commandments", *Christianity Today*, 8, 1964, pp. 625-28).

O Decálogo pode ser resumido com uma palavra: amor. Esse foi o ensino inspirado de Moisés em Deuteronômio 4.6 e o de Paulo em Romanos 13.10 e 1 Timóteo 1.5. Assim, os dois Testamentos enfatizam a prioridade de uma resposta interna. Da mesma forma, os profetas nunca pararam de repreender o povo por sua religiosidade externa sem base interna.

Jesus enfatizou o mesmo ponto no Sermão do Monte. As dez palavras foram colocadas em forma de sínodoque, pois quando ele proibia qualquer pecado específico, também encorajava qualquer preceito oposto. Por exemplo, "Não matarás" significa que eu devo procurar ajudar e auxiliar a vida de todos os homens. Assim, essas palavras passaram a englobar tudo, alcançando até mesmo as ocasiões ou situações que induzam a esses pecados. Finalmente, a forma da lei não faz diferença, pois todo ato moral tem dois aspectos: ordena e proíbe. Assim sendo, todos os atos morais são escolhas de caminhos e recusa de outros. Os mandamentos morais não são cumpridos apenas pela ausência do ato errado ou falta de atividade (que se equipara à morte na esfera moral), mas pela escolha de uma ação sobre outra.

O Decálogo faz parte da lei moral de Deus. Como é baseado em sua natureza e seu ser, permanece sendo válido para os cristãos, enquanto Deus for Deus (o chamado terceiro uso da Lei). Enquanto muitas pessoas neguem que os aspectos cerimoniais e civis da lei possam ser isolados da lei moral, o seu Senhor ordena que façam exatamente o que eles acham impossível fazer (Mt 23.23; 9:13; 12.7).

LEI Thomas Watson, *The Ten Commandments*, Londres, Banner of Truth, 1965 (r.p. 1692); Ezekiel Hopkins, *A Practical Exposition upon the Ten Commandments*, Edinburg, A. C. Black, 1841 (r.p. 1701); John Calvin, *Institutes*, 11, vii, viii; Ernest F. Kevan, *The Moral Law*, Marshallton, Del, *Sovereign Grace*, 1963; Robert C. McQuilkin, *Walter C. Kaiser, ir. God's Law and God's Grace*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958.

**DECISÃO.** Uma decisão é um ato de escolha que pode ser vista como vindo de dentro

e envolvendo todo o ser do homem. Isso inclui o passado e o futuro do homem, como também aquilo que ele é no presente.

Os existencialistas chamam a atenção para a inter-relação na experiência da paixão, do pensamento, da decisão e da ação. Isso é obviamente verdade na escolha dos grandes valores morais e amplos alvos que o indivíduo escolhe como indispensáveis à sua visão da vida. Para Sartre decidir ser marxista ou Paulo decidir entregar sua vida a Cristo é, portanto, ser participante ativo, virtual e persuasivamente engajado.

Uma das funções da ética cristã é clarificar como esses compromissos de vida influenciam tanto nos julgamentos gerais quanto nos particulares de obrigação e valor moral. Em virtude de sua centralidade, esses compromissos têm influência sobre os tipos de programas que se escolhe, sobre o meio que se está disposto a empregar para atingir esses alvos, e sobre o modo como se trata as pessoas e se responde aos princípios. Podem, também, influir em certas decisões de prudência, condicionais e técnicas de significado para a vida moral no mundo contemporâneo.

O que foi dito acima ressalta a profundidade e complexidade do problema da escolha. O voluntarismo existencial (q.v.) é, talvez, uma reação exagerada ao entendimento ocidental tradicional da ética como uma disciplina intelectual. Ali a decisão moral é vista como vinda no clímax de um processo deliberativo, no qual um indivíduo tenha considerado as razões pró e contra cursos alternativos de ação, tendo feito uma seleção nítida na forma de uma intenção de fazer x em vez de y. Nesta visão, as explicações de atos que se pensam resultados de deliberação são feitos em termos de dar razões pela ação daquele que faz a escolha. Pode-se supor que ele estivesse seguindo alguma regra moral como cumprir sua promessa. Ou, se conhecemos bem o indivíduo, podemos dizer que ele realmente decidiu com base utilitária, ou que ele tenha levado em conta as pessoas e circunstâncias que fazem parte da situação.

Não há dúvida de que uma teoria ética adequada às complexidades fenomenológicas totais da experiência moral deve ser preparada de modo a incluir ambas as perspectivas. Os homens têm de "resolver em sua mente" o que fazer quando os princípios morais conflitam entre si. Há ocasiões em que a *desejabilidade*

de determinados fins e a disponibilidade de certos meios têm de ser pesados cuidadosamente. Os cristãos em busca de direção moral nas Escrituras não estão livres da responsabilidade cognitiva de descobrir exatamente quais princípios morais de ação são ali ensinados, de olhar para sua importância dentro do contexto original histórico-cultural, e então determinar como o mandamento divino se relaciona com situações contemporâneas específicas.

É bom lembrar que a ética pertence ao âmbito de decisões práticas em que a perplexidade e ansiedade, muitas vezes, estejam presentes, e onde as escolhas poderão ser influenciadas por sentimentos de amor e ódio, pelo desejo e pela vontade, por nossas intenções exercidas de boa ou de má fé, por causa de nossa disposição para o auto-engano e para a racionalização, e por causa de nosso senso de dever em termos dos escrúpulos e das sanções da sociedade. Uma ética cristã, fundamentada sobre a perspectiva *revelacional e redentiva*, poderá oferecer uma base teológica e prática para a resposta do homem total, incluindo a necessidade de reflexão cuidadosa que conduza a uma conduta responsável, atenciosa.

Certamente, a Bíblia dá exemplos de diversas abordagens. O AT contém, por exemplo, documentos de séculos da prática de leis de casuismo (Se... então...) paralela a muito da lei casuística do Oriente Médio conforme foi trazida e assimilada pelo relacionamento pactuado do amor redentivo de Deus. Existe a lei *apodita* (Tu farás...) com seus Dez Mandamentos e o mandamento supremo de amar a Deus e ao próximo. Além disso existem os ensinamentos bíblicos sob forma de provérbios, parábolas, admoestações proféticas e narrativas. Lemos sobre as intensas lutas de Já e de Abraão, dos momentos de fraqueza moral e de injunções como a "lei áurea". O apóstolo Paulo fala sobre a lei como preceptor que nos conduz a Cristo, que é o paradigma da vida moral do cristão. Tudo isso e muito mais aponta para a riqueza dos fatores que podem influir na formação do caráter cristão e que, sob direção do Espírito Santo, como também pelo raciocínio sensato, pode nos levar a decisões que honrem a Cristo no cotidiano.

A ética especulativa tradicional centraliza o problema da decisão num contexto de dever, de lei natural, de bem ideal, de felicidade ou de uti-

lidade. Na ética religiosa, a tendência atual é a de se apelar para o "amor" (cf. *Ética Situacional*).

Conquanto seria demais esperar que o estudo da ética cristã resolva todos os problemas morais, ela deve ter um claro arcabouço de entendimento. Quanto a questões específicas, pode ajudar o cristão a estabelecer um arrazoado moral sadio, uma perspicaz análise do contexto e uma capacidade de apropriar-se de princípios de conduta cristã. Nada, porém, pode substituir uma sensibilidade ao conselho de Deus (Salmo 1) e um senso de obediência bíblica - de se "fazer justiça, amar a misericórdia, e andar em humildade perante o teu Deus" (Mq 6.8).

Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Nova York, Macmillan, 1955; William F. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963; Arthur F. Holmes, *Faith Seda Understanding*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971; Gene Outka e Paul Ramsay, *Faith, Norma and Context in Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1968; Alvin Plantinga, org., *Faith and Philosophy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964; Ensaio por William Frankena; Paul Ramsay, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1967; Mary Warnock, *Ethics Since 1900*, Nova York, Oxford, 1966.

WILLIAM W. PAUL

**DECLARAÇÕES DE DIREITOS.** Ver também *Direitos Civis*, *Direitos Naturais*, *Direitos*. As Declarações de Direitos são conjuntos de documentos constitucionais que enumeram as liberdades fundamentais do povo. Especificam privilégios de expressão pessoal, tais como liberdade de religião, de fala, de imprensa, de assembléia; privilégios de participação política, tais como o direito de voto e escolha de representantes num corpo legislativo; privilégios de participação econômica, tais como o direito de possuir propriedades, de ter voz para opinar sobre o uso dos impostos públicos; e o privilégio de igualdade perante a lei, incluindo o direito de *habeas corpus* e o direito de julgamento perante um júri. Os direitos pessoais são atribuídos a Deus e à natureza. Os direitos de participação e proteção são considerados essenciais para o desenvolvimento pessoal e comunitário.

A Carta Magna (1215) foi a primeira das chamadas Declarações de Direitos. Ela alista as liberdades tradicionais dos ingleses sob o costume feudal e as "leis do reino". As mais promi-

nentes entre elas eram o princípio de governo pela "lei da terra", o princípio de governo pelo "justo processo legal", o princípio do direito a julgamento no "tribunal do júri" e o princípio de "nenhum imposto sem representação".

A "Declaração de Direitos" de 1689 redefiniu e confirmou muitos dos privilégios garantidos pela Carta Magna. Exigindo que os novos monarcas ingleses, William e Mary, subscrevessem seu apoio a esses preceitos, a Declaração de Direitos tornou-se a base do constitucionalismo inglês (q.v.). Muitos de seus preceitos foram copiados mais tarde pelos redatores de constituições na América e em todo o mundo.

As Declarações de Direitos redigidas por colonos ingleses nos séculos dezessete e dezoito inauguraram o conceito de direitos como valores a ser atingidos numa nova sociedade, assim como, também, de privilégios a ser protegidos. Sua sanção se encontrava não somente na lei comum inglesa, mas em sistemas de valores mais gerais e subjetivos tais como a ética cristã e humanitária. A primeira constituição formulada por estados americanos começou com uma declaração de direitos baseada sobre sua experiência sob a lei comum da Inglaterra, que julgavam ser natural. Os formadores da Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), procurando uma sanção mais universal para justificar suas reivindicações, apuseram sua declaração de separação do reinado britânico baseados na suposta violação de direitos afirmados pelas "Leis da Natureza e o Deus da Natureza". Os que redigiram a Declaração de Direitos Norte-Americana, as primeiras dez emendas da Constituição de 1787, retornaram aos direitos ingleses tradicionais como a declaração de limites sobre os poderes do novo governo.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), redigida pela Assembléia Nacional Francesa, identificou esses direitos como "naturais e não prescritos". Nela, os homens eram declarados portadores do direito de nascer e de permanecer "livre e igual em relação a tais direitos". A nação, falando em nome da vontade geral, foi designada fiadora e determinadora dos direitos. Esses deviam incluir os direitos de isenção à prisão arbitrária e ao castigo excessivo, tal como, também, a liberdade de comunicação do direito de propriedade privada. Fazendo da nação o único determinador das

liberdades humanas, os direitos naturais foram, aos poucos, transformando-se em liberdades civis, ou seja, as liberdades necessárias para se manter as instituições republicanas. As declarações de direitos incluídas nas constituições de democracias totalitárias, como foi a da antiga União Soviética (1936) e a da República Popular da China (1954), não são naturais nem são civis. Elas não deixam implícitos os limites do poder político, mas sancionam a ação do estado em defesa de suas respectivas revoluções.

A Declaração Internacional dos Direitos Humanos (1948), redigida pela Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas, procura universalizar os direitos humanos expostos nas constituições de estados modernos. Pelos termos da Declaração, e na opinião de juristas, os direitos humanos são atribuídos ao homem por sua pessoalidade. Tais direitos são concebidos como salvaguarda da dignidade do indivíduo em contraposição ao poder do estado e das forças da sociedade em que vive. Na Declaração e em muitas novas constituições, encontram-se garantias de privilégios, tais como emprego, educação, saúde, seguro social, descanso, lazer e gozo de benefícios culturais da sociedade tecnológica moderna, considerados direitos para usufruto de todos os homens.

SAMUEL R. KAMM

**DELIBERAÇÃO.** Deliberação designa, na filosofia moral, o processo pelo qual os homens fazem escolhas morais.

Uma vez que a escolha moral é feita em referência a algum padrão considerado normativo, ela deve proceder de uma avaliação dos valores expressos nas diversas alternativas. Objetos ou qualidades que aquele que faz a escolha julga ter valor em si mesmos, são ditos de valor intrínseco e recebem avaliação prioritária sobre as coisas cujo valor é instrumental, isto é, seu valor é apenas um meio para o suprimento de uma necessidade (cf. *Intrínseco, Bem Instrumental*). Similarmente, quando a escolha é entre dois ou mais objetos ou assuntos de valor intrínseco, a escolha moral repousa sobre aquele que tem maior valor para o que faz a escolha.

Inevitavelmente, em tal discriminação de assuntos, sobressaem duas questões: O que é certo? e: O que é bom? Se a decisão com respeito ao valor é baseada sobre alguma forma

ou padrão articulado do certo, a abordagem ética é designada como sendo formal; se a decisão na qual as conseqüências da escolha são a principal consideração, a abordagem ética é teleológica.

A relação entre a questão do certo (q.v.) e o bom (q.v.) levanta ainda outro dilema. Os julgamentos baseados unicamente sobre aquilo que é certo são condicionados por fatores psicológicos e sociológicos que muitas vezes ofuscam o significado desse certo do modo como ele é aplicado em diversas situações; conseqüentemente, sem alguma referência àquilo que é bom, os julgamentos poderão ser arbitrários. Por outro lado, os julgamentos estritamente teleológicos estão sujeitos à futilidade que o homem experimenta quando age sem referência ao processo criativo do universo (Harold H. Titus e Morris Keeton, *Ethics for Today*).

Para o cristão, Dietrich Bonhoeffer procura resolver a tensão entre o que é certo e bom asseverando que o chamado para ser bom e para tornar o mundo bom por meio da ação só se cumpre à medida que as realidades do ego e do mundo estiverem fundamentadas na realidade última de Deus em Cristo (*Ethics*, org. por Eberhard Bethge, Nova York, Macmillan, 1965, pp. 188-89). O conceito de Deus como Realidade Última e como Aquele Que Reina Soberano não deixa espaço para a desobediência na história bíblica (Js 24.24), mas o Deus que deve ser obedecido é também o Deus que se mostra preocupado com a qualidade de vida do mundo e de seus habitantes (Mq 5.8; Is 5.7). Se o primeiro mandamento é "Amarás o Senhor teu Deus..." (Dt 6.5), a relação dialética entre Deus e Israel exigia a outra responsabilidade: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo..." (Lv 19.18).

O Novo Testamento contém o reconhecimento do judaísmo da relação entre os mandamentos de amar a Deus e amar ao próximo (Mt 12.30-31 etc.), mas a base máxima para a responsabilidade ética do cristão não está na exigência formal de Deus e sim na natureza de seu ser: "Nós amamos porque ele nos amou primeiro" (1Jo 4.19; Jo 3.16; cf. expressão semelhante em Dt 4.37 e Os 11.1). Assim, o certo e o bom estão inseparavelmente unidos no Novo Testamento como a mais alta conduta do homem, numa expressão direta do ser daquele que deu o mandamento.

Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Eberhard Bethge, Nova York, Macmillan, 1965; Jacques Elltd, *To Will and to Do: An Ethical Research fim- Christians*, Tr. C. Edward Hopkin, Filadélfia, Pilgrim, 1969; Harold Titus e Morris Keeton, *Ethics for Today*, 4a. ed., Nova York, American, 1966.

ROGER W. KUSCHE

DELINQUÊNCIA JUVENIL. Comportamento que se opõe aos padrões mantidos pela sociedade e pela lei de uma cultura em particular que é definido por e dentro dessa mesma cultura. De modo geral, as maiores ofensas são roubo, violência, vandalismo e todos os graus de crueldade até o ponto de assassinio.

O estudo de delinquentes não se encaixa no escopo de qualquer disciplina científica. Advogados, psicólogos, antropólogos, psiquiatras, geneticistas e outros, com diferentes objetivos em mente, têm buscado entender o comportamento delinquentemente. Muitas classificações diferentes têm sido propostas. Entretanto, como P. D. Scott demonstrou ("Delinquency", chap. XVI, *Modern Perspectives in Psiquiatria*, J. G Howells, org., Edimburgo, Oliver & Boyd, 1965, p. 375), geralmente as classificações são de três tipos: "as baseadas num comportamento específico do ofensor; as baseadas em suas qualidades pessoais, incluindo motivação e as baseadas em sua interação com outros". Ainda, como nos lembra Adelaide M. Johnson ("Juvenile Delinquency", chapter 42, *American Handbook of Psiquiatria*, S. Arieti, org., Nova York, Basic, p. 841), apenas há alguns anos "alguns investigadores ajuntaram todos os delinquentes numa única categoria". Johnson crê que esse estudo das causas da delinquência leva à conclusão de que, falando de modo geral, há duas categorias de comportamento anti-social, "o inconscientemente impulsionado indivíduo delinquentemente da chamada 'família normal', e a gangue ou grupos sociológicos operando em certo nível econômico". Scott (*op. cit.*, ps. 375-377), por outro lado, encontra uma quádrupla classificação ainda mais significativa: (1) pela atitude dos pais, referindo-se à qualidade da disciplina paterna e sua importância na determinação do comportamento do filho; (2) por primeiro classificar as características dos filhos delinquentes e, então, observar as características de seu ambiente familiar; (3) pela utilização de uma escala

de avaliação para classificar os delinquentes em *pró-social* (aqueles que vêm de ambientes familiares estáveis) e *anti-social*, membros de gangues, com disciplina paterna frouxa, e *a-social*, aqueles que, por diversas razões, experimentaram cedo uma severa rejeição paterna; e (4) na base de uma tipologia que observa o curso do desenvolvimento psicológico normal e examina os estágios nos quais o desenvolvimento do delinquentemente ocorreu errado e as causas de suas aberrações.

Qualquer classificação em particular que seja escolhida, tende a refletir a ênfase dada aos fatores intrínsecos e extrínsecos da causação do comportamento delinquentemente. A maior parte dos pesquisadores das causas da delinquência tem, no passado, se preocupado com o estudo dos fatores extrínsecos, isto é, com os fatores sociais e ambientais. Ainda, como observou Cowies *et al* em recentes relatórios de pesquisas (J. Cowie, V. Cowie, E. Slater, *Delinquency in Girls*, Londres, Heinemann, 1968, p. 174), "A contribuição relativa dos fatores hereditários e ambientais para uma causação da criminalidade adulta permanece sendo uma questão aberta. A predominância de opinião favorece a maior importância dos fatores sociais e ambientais na determinação de se um indivíduo cai na criminalidade ou não; mas o tipo de crime em que ele possa cair e a extensão em que a sua vida seja governada por tendências criminais parecem ser em grande parte reflexos de sua personalidade, em que fatores genéticos cedem aquilo que é mais característico". Certamente, os estudos mais antigos sobre delinquência depositaram muita ênfase na pobreza, na superpopulação e nas desvantagens econômicas dos lares de onde vinham os delinquentes. Além disso, havia os efeitos de outras pessoas no lar, da vida perturbada da família, de lares partidos e da falha educacional. Entretanto, como muitos pesquisadores apontaram, correlações da delinquência não são, necessariamente, suas causas. Um exemplo recente é o de W. R. Little e Ntsckhe (*Britsb Journal of Delinquency*), citado por Scott, usando amostras de técnicas inusitadamente representativas e satisfatórias, que mostraram que, em Londres, a mudança é agora dirigida na direção de classes sociais médias do Registro Geral de classificação. Cowie (*op. cit.*) também insta que, conquanto o efeito da separação maternal e da privação faça parte

de diversas teorias de delinquência, um assessor não comprometido concluiria das evidências que elas seriam ainda impressões generalizadas e hipóteses sem comprovação.

Mais recentemente, junto com o rápido crescimento do conhecimento da genética (q.v.), tem havido um interesse renovado nos fatores causais psicológicos. Aqui há, de modo geral, dois diferentes tipos de teoria: os que tomam os fatores físicos como diretamente causativos da delinquência, e os que consideram a conexão menos forte. Esta última argumenta em defesa de uma predisposição ao comportamento delinqüente, o qual, então, se desenvolve sob certas circunstâncias. As visões fortes e diretamente causativas dos fatores genéticos não são consistentemente suportadas. O que emerge é uma visão de fatores físicos como predisponentes por meio de traços temperamentais para o comportamento delinqüente, em associação com outros fatores tais como os sociais. O efeito dessas teorias é focalizar a atenção sobre o criminoso em vez de sobre o sistema legal ou sobre os fatores sociais ambientais.

Finalmente, é significativo que um dos mais recentes relatórios de pesquisas, já referido (*Cowie et al*), conclui que: "Parece quase sobrepujante a evidência de que as perturbações da vida familiar estão entre as maiores causas da delinquência juvenil". Em face das pressões de uma sociedade permissiva, seu comentário adicional é também significativo: "Há um crescente reconhecimento de que o filho precisa de um sistema de regras que ele possa entender claramente, e que uma orientação indevidamente permissiva não o encaminha a uma vida saudável ou à felicidade, ou a tornar-se um membro tolerável da sociedade. Eles acrescentam que o filho "jamais enfrenta um mundo sem proibições, pois quando as proibições da infância são ultrapassadas, as da sociedade adulta permanecem", e que "Disciplina em seu sentido apropriado é treinamento em autodisciplina". Finalmente, comentando sobre a inconsistência no comportamento paternal, eles mostram que "o mais desfavorável de tudo é a perigosa variação entre um extremo e outro, deixando o filho incapaz de saber o que esperar de um ato ou outro. Essas descobertas são exatamente o que tem sido preconizado por nosso presente conhecimento da teoria do condicionamento".

A esse respeito, a resposta cristã seria, certamente, a de defender a clara, consistente, amorosa e compassiva aplicação dos padrões morais e éticos cristãos. Desde os tempos abraâmicos, um filho tem sido considerado uma bênção familiar sem preço (Gn 15.2). Treinar um filho no caminho do dever para com Deus e para com o homem é uma responsabilidade paternal (Pv 22.6); e amor, respeito e obediência aos pais, um dever, dos filhos (Ef 6.2).

Resumindo, assim, os muitos e complexos problemas que surgem quando tentamos entender a delinquência juvenil, que esboçamos acima, não podem ser completamente isolados das considerações da parte desenvolvida, em alguns casos, pela delinquência paternal.

MALCOM A. JEEVES.

DEMITOLOGIA. Ver *Bultmann; Ética Existencialista; Mito*.

DEMOCRACIA. Democracia se refere ao governo exercido pelo antigo povo grego (*demos*), usado para distinguir o governo por cidadãos comuns daquele da aristocracia. A Bíblia diz muito sobre governo, mas pouco ou nada explicitamente sobre a democracia.

Através de grande parte da história, os governos denominados de "democracias" outorgavam muito pouco poder político às camadas mais baixas da sua sociedade. A democracia ateniense não oferecia o voto aos estrangeiros residentes, os quais, talvez, somassem um número maior do que os cidadãos. Após a Carta Magna inglesa (1215 a.D.), foram necessários setecentos anos e a aprovação das Leis do Milho, antes que os ideais democráticos viessem para os ingleses comuns.

Qualquer que seja a designação oficial do governo, o regime vigente sempre requer a comunicação e a distribuição de risco e de poder. Assim, as democracias têm os seus gabinetes, e monarquias limitadas, os seus ministérios. Até mesmo as Repúblicas Populares têm seus comitês ou presidência de partido. A falha em seguir esse limite realista do poder, geralmente, tem produzido demagogia, em que grandes massas de pessoas seguem a um único líder carismático durante o curto período de tempo em que suas promessas prendem a atenção do povo.

A democracia pode ter começado com as cidades-estados sumerianas, no terceiro milê-

nio a.C., mas seu primeiro desenvolvimento documentado é o dos governos gregos nos séculos sexto e quinto a.C. Ali se preveniu a anarquia, à medida que as oligarquias foram forçadas a entregar o controle ao povo. Começou com governos aristocráticos, pequenos e restritos, que viviam do labor dos trabalhadores, os quais, aos poucos, perdiam suas próprias terras por sistemas injustos de distribuição de terras e justiça nos tribunais. Contudo, as mudanças nas estratégias bélicas em terra e mar, durante o sexto século, aumentaram grandemente a efetividade dos sem-terra. Agora necessários para o exército e a marinha, e aliados aos comerciantes de classe média interessados em comércio e estabilidade política, eles conseguiram depor a aristocracia. Geralmente, após um período de tirania exercido por um homem, a revolução nessas cidades gregas acabava com o estabelecimento da democracia.

A mais conhecida dessas, a democracia de Atenas, foi cuidadosamente equilibrada pela eleição anual de um magistrado chefe, o *archon*, o qual presidia a assembleia de todos os cidadãos, a *ecclesia*. Diversos outros estratagemas, como o controle dos militares e a competência especial de um conselho de anciãos, também ajudavam impedir a volta da tirania por meio do discurso bem-sucedido de um demagogo em potencial. Quando esses sistemas desmoronaram, no decurso da guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta, a democracia ateniense tropeçou em más decisões, uma após outra. Isso incluiu a execução do maior filósofo de Atenas, Sócrates, após uma vida inteira de serviço correto e um ocasional debate irritante. Depois disso, a democracia passou a ter uma reputação má e odiada no mundo antigo.

A experiência romana, anterior ao surgimento de Júlio César, meio século antes de Cristo, melhorou a fórmula ateniense de democracia, tirando proveito das perspectivas políticas de Aristóteles e do pragmatismo romano de fronteira. Isso levou a um sistema de averiguação e equilíbrio, louvado por Políbio, para os gregos, e por Cícero, para o resto do mundo educado. Esse sistema equilibrava o poder político entre o povo reunido em assembleia popular juntamente com o abastado e idoso senado, e os principais líderes militares e civis, os cônsules. Em geral, o povo concordava ou discordava quanto às consultas sobre guerras, co-

brança de impostos e posse oficial dos governantes individuais. A assembleia popular, geralmente era dirigida nesses atos por comerciantes da classe média que apoiavam os cônsules. O Senado era a assembleia deliberativa do Estado. Seus membros poderiam propor ações ao próprio Senado ou à assembleia popular. Os cônsules tinham importantes direitos de veto um sobre o outro (havia sempre dois) e sobre qualquer ação pública específica.

Este sistema de responsabilidade, de fiscalização e de prestação de contas, foi algo irresistível para fundadores de diversos estados, existindo até hoje na forma de três poderes: executivo, legislativo e judiciário. A competência constitucionalmente prescrita para cada poder limita-se à ação reguladora, ao legislativo; as decisões judiciais, ao judiciário; e a administração e comando das forças armadas, ao executivo. Porém, geralmente, se reconhece, nos governos presidencialistas, que o executivo tenha desenvolvido maior poder e, às vezes, a presidência consegue contrabalançar o peso do congresso.

Na Inglaterra, a monarquia limitada tomou forma de democracia parlamentar, regida sem uma constituição e com forte presunção de domínio do partido, tanto na designação de ministérios quanto na política local do primeiro ministro. Sendo, essencialmente, um sistema bi-partidário, a Inglaterra tem evitado as complexidades da maioria das democracias européias, as quais precisam formar coalizões entre os muitos partidos a fim de conseguir suficiente maioria nos votos parlamentares para formar um governo. Essas maiorias, muitas vezes, se mostram instáveis em tempos de pressão. Até nos períodos de estabilidade, as facções dentro das coligações são, às vezes, incapazes de prover diretrizes políticas claras de uma maioria ideológica.

Nos países comunistas, os votos são dados, na grande maioria, maciçamente, para candidatos de partido único; as questões a serem debatidas são poucas. Mas até mesmo na China de hoje, aparecem sinais claros da necessidade de o governo se aliar à classe média.

Democracia do povo, fiscalizações e prestações de contas e demagogia atestam que o papel da democracia na história é o da constante necessidade de controle político efetivo da parte de seus líderes.

JOHN W. SNYDER

**DEMONOLOGIA.** Ver também *Feitiçaria*. No animismo pré-cristão e nas religiões dessa natureza, acreditava-se que os demônios fossem seres etéreos intermediários que tinham o poder de influenciar a boa, mas especialmente a má fortuna dos homens.

Esse conceito primitivo passou para a filosofia grega, e durante a era de Empédocles, Platão e Plutarco, evoluiu para uma idéia de hierarquia de demônios. Os próprios demônios eram vistos como espíritos dos mortos. Eram considerados parceiros na magia e na vidência, e como causas de doenças, catástrofes e possessão.

O AT faz diferença entre os anjos de Deus (SI 91.11; Dn 9.21) e os anjos caídos (Gn 6). A idéia de espíritos dos mortos é quase totalmente ignorada (1Sm 28.13; Is 8.19). Contato com os espíritos dos que partiram é terminantemente proibido e classificado junto com a feitiçaria (Dt 18.10-12). Em contraste com as crenças animistas e helenistas, o Antigo Testamento descreve o abismo intransponível que existe entre os bons e maus espíritos.

No Novo Testamento, a palavra "demônio" é mencionada apenas uma vez. Por outro lado, o adjetivo "demoníaco" ocorre cinquenta e cinco vezes nas narrativas do evangelho, e espíritos "impuros" ou "iníquos" vinte e oito vezes. Não há menção dos espíritos dos mortos. Os anjos de Deus (Mt 22.30; Lc 12.8; 15.10; Jo 21.51) e os anjos de Satanás (Mt 25.41; 2 Co 12.7; Ap 12.7) novamente se postam em forte oposição uns aos outros. O contato com poderes demoníacos pode resultar da participação em ritos pagãos ( I Co 10.20) e por meio da feitiçaria, havendo fortes admoestações contra tais práticas (01 5.20; Ap 9.21; 18.20; 21:8; 22:15). O NT descreve a batalha entre a *civitas dei* e a *civitas diaboli* - os reinos de Deus e de Satanás - luta na qual a humanidade também está envolvida (Ef 6.12; 1Pe 5.8). Ilustrações desse conflito não só são encontradas na própria vida de Jesus, como também há diversos relatos de exorcismo, de maus espíritos (Mc 5; Lc 8; At 16). Ao nome de Jesus, Satanás tem de fugir.

Teólogos liberais e modernistas não somente negam a existência do diabo e de seus demônios, como também a dos anjos, e mais recentemente, até mesmo a existência de Deus. A seus olhos, Jesus era uma criatura do seu tempo, envolvido na visão mitológica do mundo antigo.

Para eles, o demoníaco é apenas o sub-humano ou super-humano dentro do homem, e a possessão apenas uma forma de doença mental ou psíquica. Mas isso não faz justiça nem à Bíblia nem à experiência de cristãos nos dias atuais.

O Novo Testamento faz clara diferença entre doença mental e possessão (Mt 4.24; 8:16). Na verdade, esses dois fenômenos são caracterizados por um conjunto de sintomas completamente diferentes. Quando se ora com autoridade por uma pessoa doente mental, ela permanecerá calma durante a oração. Uma pessoa possesora, por outro lado, começará a se sentir atormentada e esbravejará. Igualmente, as pessoas possesoras podem rapidamente cair em estado de transe durante tempos de aconselhamento espiritual ou se tornam clarividentes, ou começam a falar em línguas que nunca aprenderam antes - sintomas jamais presentes em casos de mera perturbação psicológica.

Q Kurt E. Koch, *Occult Bondage and Deliverance*, Grand Rapids, Kregel; \_\_\_\_\_, *Christian Counselling and Occultism*, Grand Rapids, Kregel; \_\_\_\_\_, *Demonology, Past and Present*, Grand Rapids, Kregel: Merrill F. Unger, *Biblical Demonology*, Winona Lake, Scripture Press.

KURT E. KOCH

Nos últimos anos, o antigo tema bíblico, e correto, da batalha espiritual assumiu uma nova face, caindo no que David Powlison (*Encontros de Poder*, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2000) chamou de "modo *equibalístico*" (lançamento de mísseis). Trata-se do movimento de "livramento" espiritual, que exagera no uso do exorcismo. Nos evangelhos, quando Jesus encontrou uma pessoa possesora, ele demonstrou misericórdia em relação a ela, expulsando demônios. O problema é que os proponentes do movimento equibalístico pretendem usar o "encontro espiritual" como demonstração de poder evangelístico, incluindo nessa demonstração de "sinais e maravilhas" a expulsão de iras, abuso de drogas, fascinação com o mundo, com o oculto e até auto-estima. Essa "pessoalização" de claros pecados que procedem igualmente da influência do diabo, do mundo e da carne provoca uma irresponsabilidade do pecador em relação a Deus - como se lhe fosse dito: "você não tem culpa, o demônio o faz pecar". A verdade compreende a luta espi-

ritual contra todo o mal, quer venham do diabo quer da carne quer do mundo. (Dados atualizados por W.M.G.)

**DEMONSTRAÇÃO.** Ver também *Protesto*. A demonstração é uma ação física, em contraste com mera expressão verbal, para protestar contra um ato ou uma política de uma autoridade governante. Geralmente é uma ação coletiva, projetada para provocar uma mudança na ação ou na política contra a qual se protesta. Formas comuns de protestos incluem marchas, comícios, boicotes, piquetes ou greves de fome individuais ou em grupo; as formas menos comuns vão de orações no local até a auto-imolação.

As demonstrações têm sido forma de protesto durante toda a história moderna. Nos Estados Unidos, no começo da década de 1960, elas foram associadas ao movimento de direitos civis, especialmente com a teoria da não violência de Dr. Martin Luther King Jr., que combinou os conceitos de Gandhi, de resistência pacífica, com apelos à justiça social. King conduziu o boicote de 1956 dos ônibus em Montgomery, Alabama, que, tanto quanto qualquer outro evento, iniciou a "revolução negra" e também conduziu a Marcha sobre Washington no verão de 1963 - uma das maiores demonstrações na América moderna e, certamente, uma das mais bem sucedidas pelo seu impacto sobre a passagem da Lei de Direitos Civis de 1964.

As demonstrações de direitos civis típicas incluíram a "sentada" de estudantes em lanchonetes públicas, "viagens de liberdade" em ônibus integrados, jejuns nas prisões, e campanhas eleitorais de deboche, que dramatizavam a situação dos que não tinham voto. A contra-revolução branca foi caracterizada por demonstrações contra a integração nas escolas, moradia "aberta" (havia leis de zoneamento racial para moradias), e levar estudantes em ônibus de um bairro para outro para assegurar a integração. No final da década de 1960, os oponentes da Guerra no Vietnã assumiram as técnicas de demonstração dos líderes negros de direitos civis; este movimento atingiu seu zênite com a Marcha sobre o Pentágono em 1968 e a Mobilização de Novembro em 1969.

Muitos pastores ativistas se destacaram na liderança das demonstrações de direitos civis e contra a guerra. Essencialmente, esta for-

ma de protesto é um ato de consciência, refletindo coragem moral pessoal ou sentimento de ira contra aquilo que se percebe como um mal gritante. Em geral, o protesto é dirigido contra uma política ou uma lei governamental injusta, mas pode também ser contra uma instituição particular ou um indivíduo. Grupos minoritários ou desprovidos têm descoberto que uma combinação de um apelo à consciência com um formato dramático são forma efetiva de transmitir sua mensagem numa sociedade democrática, onde os políticos têm a tendência de falar representando os privilegiados ou a maioria, já que a mídia das massas dará a uma demonstração o mesmo tratamento que dá a um pronunciamento marcante.

O Brasil conheceu essa forma de protesto desde primórdios da história, como na conhecida aclamação de Amador Bueno, em 16?? e as demonstrações constitucionalistas de 1932. A década de 1960 trouxe as demonstrações sindicais e estudantis, antigovernistas, e as marchas da família pela liberdade em apoio ao golpe militar de 1964. Após a desilusão com o regime militar, cresceram as manifestações, principalmente, estudantis e das classes trabalhadoras. A restauração da democracia também trouxe seus protestos como o retorno ou surgimento do movimento dos sem-terra, dos sem-teto, etc. Nem mesmo a mudança drástica do poder em eleições livres, que concedeu o governo à oposição, conseguiu parar os protestos compostos de apelos à consciência e a ação violenta dos sem-terra.

A Palavra de Deus, ainda que permita a expressão privada e pública de protesto, ela impõe o respeito ao governo e ao próximo, requerendo, portanto, que qualquer protesto seja não-revolucionário. (Dados atualizados por W.M.G.)

JOHN B. ANDERSON

**DEPRAVAÇÃO.** A "depravação" é um termo teológico técnico relacionado ao estado do homem após a Queda e sua conseqüente separação de Deus. Descreve a falha inerente na natureza do homem que o deixa incapaz de obedecer de modo completo à lei de Deus ou de alcançar a santidade por seus próprios esforços. "Depravação total" não quer dizer que todo homem seja totalmente ímpio ou que possua, necessariamente, inclinações criminosas.

Significa que ele é totalmente pecador porque desobedece a Deus, e porque, até mesmo numa luta para alcançar virtude, ele pode ser instigado por uma motivação egoísta e orgulhosa. A "imagem de Deus" no homem não foi totalmente apagada, pois este ainda possui alto potencial e poderá ter bons impulsos a motivá-lo. Mas ele está constantemente sujeito a motivos egoístas e impuros que viciam as boas obras que ele possa realizar.

A evidência dessa depravação se manifesta na história moral da raça humana. A formação inicial de qualquer grupo étnico pode começar com altos motivos e um código de leis justas, mas começará a se degradar e acabará em declínio moral. O homem, às vezes, tem conseguido melhorar o conhecimento e a cultura, mas não consegue elevar permanentemente a sua natureza. Nenhuma civilização existiu que tivesse eliminado inteiramente a corrupção política, a degradação de alguns de seus constituintes ou a indiferença quanto a valores morais e espirituais.

Naquilo que a natureza humana está permeada pela depravação, a vontade (q.v.) é afetada de modo a distorcer suas escolhas pelo egoísmo. As escolhas poderão envolver atos maldosos ou não, mas são formadas sem preocupação ou com pouca atenção para a vontade declarada e o propósito de Deus. As declarações bíblicas: "Todos nós andamos como ovelhas desgarradas; cada um se desviou do caminho" (Is 53.6) e "Todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus" (Rm 3.23) dão testemunho desse fato.

Em termos teológicos, a depravação total é relacionada ao pecado original (q.v.), que não se refere a atos pecaminosos e, sim, à condição ou natureza que herdamos de Adão, cujo pecado alienou a ele e a seus descendentes de Deus. Esse tem sido o ponto de vista da teologia agostiniana, perpetuada pela Reforma. Os pelagianos, seguidores do monge britânico Pelágio (401-409 a.D.), argumentavam que o homem não é condicionado por seu ambiente ou pela hereditariedade, mas é sempre capaz de escolher livremente entre o bem e o mal. Pelágio negou a existência do mal herdado na natureza humana, afirmando que o homem poderia viver uma vida perfeita se assim desejasse. A doutrina da depravação total é realista, sem descartar o lado melhor da humanidade, nem desprezar a existência de suas falhas.

MERRILL C. TENNEY

**DESARMAMENTO.** Ver também *Arma-mento, Paz e Guerra*. Um problema gravíssimo para a existência futura é a ameaça de uma guerra nuclear total. Se as nações continuarem a se armar com instrumentos bélicos de última geração, aumentarão a probabilidade de um holocausto desse porte. É muito provável que o desenvolvimento de armas nucleares com a finalidade de se manter um equilíbrio de poder resulte no uso desse poder.

Os defensores do desarmamento reconhecem que "o poder corrompe, e o poder absoluto corrompe de modo absoluto". Reconhecem que a violência gera a violência, e procuram meios de estabelecer políticas de "boa vizinhança" com todos. Advogam uma tentativa nacional de procurar boas relações com as nações que lhe são opostas, e alcançar o bem-estar mútuo. Contendem que a guerra é basicamente um resultado de problemas econômicos e advogam o estabelecimento de uma economia baseada na ajuda mútua entre os povos. A guerra jamais foi solução, em longo prazo, para os problemas da humanidade.

O fato de que o desarmamento tenha de começar onde estamos, com as grandes potências já armadas com poder bélico nuclear, não exige que uma potência deva, repentina e totalmente, se desarmar e tornar-se completamente vulnerável. Mas um programa de redução mútua de armas deveria substituir a corrida armamentista. Uma nação terá de correr o risco de dar o primeiro passo, de boa fé. Se isso não for feito, o futuro só poderá oferecer o risco da destruição nuclear do mundo.

O homem foi criado para viver em comunidade e para ela. Tudo que se presta à destruição humana é uma violação dessa comunidade, da vida humana e, conseqüentemente, da vontade de Deus para o homem.

MYRON S. AUGSBURGER

**DESCRITIVISMO.** Ver também *Prescritivismo*. No discurso ético, o descritivismo se refere a métodos que atendem principalmente aos dados factuais como base para a decisão das questões morais. A sociologia, bem como as ciências afins, podem dar os fatos, ou esses podem ser obtidos da situação imediata ou do contexto em que aquele que faz as decisões está agindo. Os descritti vistas cristãos serão dirigidos pelo modo como Deus opera no ho-

mem dentro do mundo. Uma vez que método descritti vista requer decisões baseadas naquilo que é (o modo indicativo) em vez de se basear naquilo que a lei, a tradição e o dever possam *prescrever* (modo imperativo), o descritivismo contrasta radicalmente com o caráter autoritário da moralidade herdada.

DELBERT R. GISH

**DESEJO.** Desejar é almejar, ter profunda vontade ou querença. As conotações morais não são inerentes ao termo. A virtude de um desejo depende de seu uso e da atitude que se tem. O desejo sexual é certo dentro do casamento (1Co 7.2-6), mas errado fora do casamento (Mt 5.28).

Os critérios bíblicos pela moralidade do desejo são dois: (1) Os mandamentos bíblicos declaram o que se deve ou não se deve desejar. O desejo de servir a Cristo ou de ajudar os pobres é bom (Is 26.8-9; Mt 19.21); o desejo de matar ou cobiçar é mau (Êx 20.13; Dt 5.21). (2) O não cristão não pode cumprir os desejos do Espírito Santo porque o Espírito não habita nele (1Co 2.9-14). Ele segue os maus desejos de sua natureza pecaminosa (Pv 21.10), impuros (Rm 1.24), satânicos (Jo 8.44), escravizadores (Tt 3.3), sedutores (Tg 1.14,15) e infrutíferos (Sl 112.10). O cristão é habitação do Espírito Santo (Rm 8.9), cujos desejos guerream contra os da natureza pecaminosa (Gl 5.17). O cristão rejeita os desejos da natureza pecaminosa (Rm 13.14; 1Pe 4.2-4) quando anda no Espírito (Cl 5.16), reconhecendo que sua natureza pecaminosa, com seus desejos, foi crucificada com Cristo (Gl 5.24).

Deus deseja um amor fiel, o conhecimento de Deus, a verdade entre os homens, e também que ninguém perea (Sl 140.6; 51.6; Os 6.6; 2Pe 3.9). Ele satisfaz os desejos dos justos e mansos (Pv 10.24; Sl 10.17), daqueles cujo prazer está nele (Sl 37.4) e dos que o temem (Sl 145.19).

RALPH H. ALEXANDER

**DESEMPREGO.** Ver também *Emprego; Renda Garantida; Trabalho*. No sentido mais amplo, o desemprego é a condição em que o indivíduo não tem ocupação ou emprego com percepção de salário. Receber renda de investimentos passivos (ações, títulos, poupança, investimentos imobiliários, etc.) não remove uma pessoa da posição de desempregado.

Um uso mais restrito da palavra limitaria a pessoa à condição de desempregada somente quando ela desejasse emprego ou ocupação remunerada e não o pudesse obter. Esse significado eliminaria a maioria dos jovens desempregados até a idade inicial apropriada para trabalho conforme a área geográfica, raça, credo, religião, sexo ou estilo de vida familiar. Também não seriam considerados desempregados os trabalhadores que deixaram voluntariamente seu *status* de trabalho, digamos, por aposentadoria ou porque não tivessem desejo de trabalhar. Tecnicamente, uma pessoa que fosse forçada a se aposentar, mas que ainda desejasse continuar trabalhando, seria classificada como estando desempregada; na prática, essa pessoa seria classificada como aposentada, não desempregada. Uma pessoa portadora de deficiência física ou mental que desejasse encontrar trabalho, mas que não o conseguisse devido à sua condição física ou mental, deveria ser considerada como estando desempregada; porém, do ponto de vista social, tais pessoas, em geral, recebem mais respeito daquelas que, sendo fortes e capazes, não tenham ocupação remunerada.

Desde a década de 1930, muitos países livres têm assumido planos de compensação para os desempregados. O Brasil, recentemente, aprovou uma lei que garante uma renda mínima aos desempregados. Geralmente, as leis de proteção ao desempregado destacam que, para obter o benefício, o desempregado deverá fazer todo esforço pessoal para encontrar trabalho. À medida que aumenta o tempo em que a pessoa está desempregada, poderá ser que a pessoa desempregada seja forçada a aceitar trabalho em outro campo de atividade ou a receber treinamento para novo tipo de trabalho. Os benefícios poderão ser reduzidos em quantidade ou número, ou a terminar completamente. (Dados atualizados por W.M.C.) Muitos trabalhadores em potencial preferem receber os benefícios de desemprego a trabalhar; como resultado, eles se esquivam do espírito da lei por diversos meios.

O trabalhador que ganhe auxílio de desemprego tem o dever para consigo mesmo, para com o estado e para com seu empregador quando despedido, de obter emprego o mais rápido possível, mesmo quando o pagamento for reduzido ou o trabalho menos desejável. O apóstolo Paulo escreveu: "se alguém não quer tra-

balhar, também não coma" (2Ts 3.10). O cristão que confere a devida importância a esse texto deverá também se preocupar com as oportunidades de trabalho para o desempregado. Em uma economia agrária, a pessoa desempregada poderia trabalhar na roça para sustentar sua família. A revolução industrial criou uma força trabalhista mais dependente de empregos não rurais. A situação atual do novo trabalhador que depende de empregos nas indústrias e as leis federais e estaduais feitas para ajudar o trabalhador industrial poderão obscurecer a força moral da doutrina bíblica de "quem não trabalha, sem razão adequada, não come".

ROBERT P. BENJAMIN

**DESENVOLVIMENTO.** Ver também *Caráter; Educação Cristã; Ética Evolucionária*. O desenvolvimento é o processo de "desdobramento" do organismo humano enquanto este interage com seu meio ambiente. Os termos "crescimento" e "desenvolvimento" são muitas vezes intercambiáveis, mas o crescimento é apenas uma parte do processo total de desenvolvimento.

Tradicionalmente, a biologia tem contribuído muito para o estudo do desenvolvimento humano. Mas desde os anos de 1930, os pontos de vista da psicanálise e investigações longitudinais mantidos por cientistas sociais e educadores têm acrescentado novas dimensões a esses estudos. Ambos, a hereditariedade e o ambiente, desempenham importantes papéis do desenvolvimento do homem. Os órgãos dos sentidos de uma pessoa, seu sistema endócrino e sua mente recebem estímulos do seu ambiente, respondendo, diferenciando e integrando o que recebem de modo a formar padrões de comportamento. Embora em geral os padrões comportamentais permaneçam estáveis e coerentes durante a vida da pessoa, acredita-se que os comportamentos específicos e variáveis sejam resultados de requerimentos imediatos exigidos pelos dois: hereditariedade e ambiente. O relacionamento interativo entre fatores hereditários e influências ambientais parecem universais, mas a cultura em que a pessoa foi criada reflete marcantemente os modos particulares pelos quais ela se desenvolve. Por exemplo, as idéias sancionadas pela cultura e os métodos pelos quais a cultura permite que o indivíduo expresse as suas emoções

ajudam a modelar seu comportamento. Apesar das restrições impostas pela cultura, o indivíduo cria, até certo ponto, um modelo de comportamento singularmente seu. Teorias recentes, com evidentes implicações para a educação cristã, dizem que a experiência adquirida no início da vida contribui muito, tanto para a quantidade quanto para a qualidade do desenvolvimento humano.

As áreas de desenvolvimento humano nas quais o caráter moral e ético tem sido estudado intensamente estão no âmbito sócio-emocional. Especialistas em educação cristã talvez tenham dependido demais dos dados psicológicos e sociológicos para compreenderem como o caráter ético cristão se desenvolve. O questionário de educação e caráter reportado por Hartshorne e May, em três volumes, pareceu revelar que a consciência não é "característica unitária", porque muitas crianças demonstram pouca coerência no comportamento moral e ético de uma situação para outra (Hugh Hartshorne e Mark A. May, *Studies in the Nature of Character*, Nova York, Macmillan, 1930). Estes autores, bem como Berkowitz, reforçaram as descobertas de muitos educadores de que apenas a posse do conhecimento moral e ético não faz com que a pessoa se comporte de maneira moral e ética (Leonard Berkowitz, *The Development of Motives and Values in the Chile*, Nova York, Basic Books, 1964). Os psicólogos tendem a explicar a capacidade de um indivíduo para resistir à tentação dizendo, por exemplo, que "o indivíduo tem forte senso de valor-próprio".

O teórico e pesquisador que talvez tenha obtido maior impacto sobre a educação do caráter é Piaget, que apresentou uma seqüência desenvolvimentalista no julgamento moral e ético que ele atribuiu a influências combinadas de maturação e ambientação.

RONALD C. DOLL

**DESERÇÃO.** Ver também *Abandono; Divórcio; Separação Conjugal*.

**DESESPERO.** Ver também *Cinismo; Melancolia; Nihilismo; Pessimismo*. Desespero, o contrário de esperança, é o estado de espírito em que se abandona toda expectativa de salvação. Sendo ato positivo da vontade, esse estado de espírito de uma pessoa poderá surgir

de uma falta de reconhecimento da dependência de Deus e da interdependência com o próximo, de uma convicção da excessiva magnitude dos próprios pecados, de uma convicção de que as exigências sejam grandes demais para a sua capacidade, de uma falta de confiança na graça de Deus, ou de uma combinação de quaisquer desses fatores. O desespero é incompatível com a vida de fé (2 Co 4.18) e, no extremo oposto da presunção, ele entra na área de pecado, por causa do questionamento da bondade, da misericórdia e da fidelidade de Deus - o qual faz que todas as coisas cooperem para o bem daqueles que o amam e que são chamados segundo seu propósito (Rm 8.28) - e por causa da rejeição do dever de buscar a salvação e a perfeição de Deus.

Embora ocorra poucas vezes na Bíblia, o termo "desespero" (*exaporeein*) aparece uma vez no Novo Testamento como desesperando da vida quando em grande perigo (2 Co 1.8). Paulo também descreveu a condição dos gentios como sendo uma de "sem esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12).

Deve-se fazer distinção entre o desânimo e a ansiedade (q.v.), e o desespero. O desânimo é experimentado por todos os homens que se deparam com grandes dificuldades; a ansiedade é um medo excessivo; contudo, nenhum desses dois termos significa abandono de esperança. O NT compara o desespero à perplexidade (2 Co 4.8). O desespero é o abandono da busca do alvo final. A preguiça, o envolvimento nos prazeres e falta de gratidão a Deus pelas suas bênçãos poderão predispor um homem ao desespero.

111 S. Kierkegaard, *Sick unto Death*, tr. Walter Browne, Princeton, Princeton University, 1941, 231; B. W. Molinski, "Despair", *Sacramentum Mundi*, 268-70.

JACK P. LEWIS

**DESFOLHAÇÃO.** Ver também *Poluição ambiental*. Desfolhação, ou remoção de folhas das árvores por meio do uso de inseticidas. O uso de produtos químicos para conter o crescimento de folgas indesejáveis aumenta a produção agrícola e hortigranjeira, mas ele mesmo é agressivo em relação ao meio-ambiente (Dados atualizados por W.M.G.). O *napalm*, um desfolhador, foi empregado extensivamente com propósitos militares no Vietnã. Exterminadores de ervas daninhas lançadas sobre as flo-

restas a partir de helicópteros voando a baixa altitude, estima-se haver matado quase metade da vegetação de mangue do Vietnã do Sul, milhões de pés cúbicos de boa madeira e colheitas suficientes para alimentar meio milhão de pessoas por um ano. O objetivo era impedir emboscadas, auxiliar na detecção de movimentos do inimigo e cortar o suprimento de alimentação aos vietnamitas. Contudo, a destruição da realidade criada, em vista da responsabilidade de "cultivar e guardar" o jardim (Gn 2.15) tem estimulado preocupações ecológicas em relação à maciça destruição da natureza e seus recursos (cf. Dt 20.19-20).

(XI Philip M. Boffey, "Herbicidas no Vietnã: Estudo da AAAS encontra ampla devastação", *Science* 171: 43-47, Jan 8, 1971.

KENTON K. BRUBAKER

**DESIGUALDADE.** Ver *Igualdade*.

**DESINTERESSE.** Ver também *Boa Vizinhança*. A fim de se descrever o caráter especial do amor ao próximo requerido aos cristãos no Novo Testamento, algumas pessoas usam a expressão "amor desinteressado". Amar o próximo como a si mesmo significa amar a outra pessoa *por ela mesma*, sem motivações ulteriores ou interesse próprio, portanto, amar desinteressadamente. Júlio César de Thomas Wilder ilustra bem a idéia:

Não seria maravilhosa a descoberta de que eu seja odiado até a morte por um homem cujo ódio seja desinteressado? Já é raro encontrar um amor desinteressado; até agora, entre os que me odeiam, não tenho descoberto nada além dos propagadores de inveja, de ambição autopromocional, ou de destruição que console a si mesma. Há muitos anos não sinto contra mim um ódio desinteressado. Dia após dia eu olho os meus inimigos procurando ver o homem que me odeia "por mim mesmo", ou até mesmo "por Roma". (*The Ides of March*, Harpers, 1948, pp. 218, 113.)

Quando se procura ver como o amor desinteressado poderia ser separado do amor com interesses, talvez as palavras de Jesus ajudem: "Mas eu vos digo: Amai vossos inimigos..." (Mt 5.43 e seguintes). Se o amor persiste apesar da hostilidade contínua, então esse amor é verdadeiramente desinteressado. A parábola de Jesus

do bom samaritano ensina essa mesma qualidade de amor ao próximo (Lc 10.25). O samaritano, sem aparente pensamento de recompensa ou interesse em si mesmo, demonstrou misericórdia em relação a um homem sem condições de ajudar a si mesmo. Novamente, a expressão de amar o próximo "como a si mesmo" porta a mesma idéia. Você ama a si mesmo por amor de si. O amor cristão é essa espécie de amor próprio desinteressado, virado ao avesso.

Em contraste com esse amor desinteressado que o cristão deveria ter por seu próximo, podemos relembrar os numerosos incidentes recentes de assaltos, estupros e, até mesmo, assassinatos, como o incidente famoso em que os gritos da vítima por socorro foram ignorados por pessoas que passavam perto e que se recusavam a ajudar, demonstrando uma visão egoísta de falta de amor ao próximo.

ij Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1950, pp. 92ss.

ALAN E JOHNSON

**DESOBEDIÊNCIA CIVIL.** Ver também *Demonstração; Protesto; Rebelião; Resistência*. A desobediência civil tem como consequência, invariavelmente, a violação de um estatuto ou ordenança legal. Sendo assim, constitui um desafio ao estado ou à autoridade estabelecida. Pode envolver o ato ou os atos de um indivíduo isolado ou as ações coletivas de um grupo. Embora as leis violadas sejam frequentemente penais por natureza e muitas vezes foram feitas para a proteção de direitos de propriedade, os que se envolvem em atos de desobediência civil são estimulados, muitas vezes, não pelo desejo de engrandecimento pessoal, mas pelo desejo de mudar alguma faceta de ordem social, econômica e política existente. Com frequência, justificam os atos de desobediência civil com base em alguma lei mais alta, na qual seu ponto de vista superexcede a autoridade estadual, e à qual se sentem responsáveis.

A agravante de sua queixa é a de que uma injustiça está sendo cometida sob a égide do estado. Pode ser uma guerra supostamente justa, práticas discriminatórias que neguem a proteção igual da lei para um particular grupo étnico, ou poder econômico exercido por um cartel, ou até um ataque generalizado à legitimidade dos que exercem o poder do estado.

Neste último caso, a desobediência civil pode servir de prelúdio para a revolução, como no caso dos colonos norte-americanos que se recusaram a pagar imposto sobre o selo para a Coroa Britânica e que culminou na Guerra pela Independência dos Estados Unidos. Porém, em princípio, a desobediência civil é, essencialmente, não violenta e até mesmo encoberta, como, por exemplo, na "trilha subterrânea" dos tempos anteriores à Guerra Civil americana, que desafiou o conceito existente de propriedade de escravos como de bens móveis.

O século vinte viu o surgimento de algumas figuras verdadeiramente históricas que empregaram táticas de desobediência civil. Mahatma Gandhi motivou as massas indianas a almejar a sua independência do reinado britânico, conduzindo campanhas que envolviam a resistência pacífica ao reconhecimento da soberania britânica. Nos Estados Unidos, Martin Luther King Jr. tornou-se expoente da desobediência civil como meio de lançar fora as correntes que mantinham milhões de negros americanos em prisão legal como cidadãos de segunda classe. As legislaturas do sul, como também algumas do norte, tinham promulgado a lei de dois sistemas educacionais, um superior para brancos e um de segunda categoria para os negros. As chamadas leis "Jim Crow" requeriam que as raças se mantivessem separadas nos trens e ônibus, nos restaurantes, nos parques e nas piscinas. Hoje, embora ainda não tenha terminado a luta pela igualdade sob a lei, grandes ganhos resultaram porque Martin Luther King conduziu marchas e protestos em lugares onde eram nitidamente ilegais.

Na segunda metade da década de 1960, a guerra no Vietnã tomou-se amargamente controversa. A recusa de prestar juramento às forças armadas, ou simples recusa em registrar para o serviço militar, e a fuga em massa de cerca de cem mil jovens americanos em idade de registrar para servir o governo, tornaram-se novo símbolo de desobediência civil.

A atitude e as crenças de crentes evangélicos quanto à desobediência civil devem ser baseadas no que ensinam as Escrituras. Romanos 13.1-12 deixa implícito que as ordens do estado devem ser obedecidas porque o poder existente é ordenado por Deus. Paulo está falando ali de governos legítimos e de leis justas. Existem governos claramente injustos e corruptos

que promulgam leis carentes de legitimidade. Um único ato de desobediência civil, em lugar de mobilizar o desprezo pela lei, pode, muitas vezes, servir para provocar um exame judicial mais profundo dos estatutos discriminatórios locais. A obediência absoluta a práticas imorais ou corruptas do estado, tanto regidas por leis quanto politicamente praticadas, não pode ser um preço que o cristão deva pagar pelo reconhecimento de que os governos são ordenados por Deus. Mesmo numa democracia representativa, podem ser aprovadas leis que entrem em conflito com a consciência. Nesse caso, a autoridade básica do governo não deve ser desafiada, mas sim a lei ou a política específica que, para a consciência do indivíduo, pareça conflitar com a lei mais alta.

O cristão tem de estar preparado, em alguns casos, para responder ao chamado dessa lei mais alta; mas tem de estar preparado, também, para aceitar as penalidades da não-concordância com a autoridade do estado. Seus atos de desobediência civil devem ser de caráter não violento e em oração, inspirado pela ética do amor cristão pelo próximo e não pelo amor-próprio. Ele deve se convencer de que todos os demais canais para a realização de mudanças já tenham sido obstruídos de tal forma que só um ato de desobediência civil seria uma alternativa razoável.

JOHN H. ANDERS

**DESTINO.** Ver também *Astrologia; Escatologia e Ética; Providência Divina*. As Escrituras apontam para a realidade de um alvo final, ou finalidade, que Deus estabeleceu para sua criação em geral e para a humanidade em particular. Na perspectiva revelacional, é inegável a direção providencial de Deus e seu governo soberano na história e sobre seu povo. Isso não reduz o homem à condição de uma marionete cujo fado é inalterável; nenhuma força determinista coloca de lado a responsabilidade e a liberdade do homem. A idéia de uma necessidade indiferente e inescrutável à qual tudo está sujeito é um conceito não-cristão totalmente estranho à Bíblia. O dicionário Aurélio definiu destino como sendo uma sucessão de fatos, que podem ou não ocorrer, os quais constituem a vida do homem e são considerados como resultantes de causas independentes de sua vontade; sorte, fado, fortuna. Nesse

sentido, de um curso determinado de eventos inexoráveis decretados por um poder ou por uma agência irresistível, não se coaduna com as realidades bíblicas.

O pensamento não-cristão incorpora ampla gama de idéias quanto ao termo destino, incluindo pontos de vista claramente deterministas e os que oferecem livre decisão com base em que o homem seja destinado a ser livre. O anterior coloca algum poder inescrutável, objetivo, a que tudo está sujeito, embora, às vezes, faça distinção entre o modo como a inevitabilidade afeta os agentes pessoais e os impessoais. O segundo insiste que o destino se baseia na liberdade da pessoa, contudo essa liberdade participa da formação do destino; somente tem essa liberdade a pessoa que tenha um destino significativo.

Os gregos, muitas vezes, concebiam o destino como sendo uma maldição que pendia sobre uma casa nobre (cenário para o espírito trágico grego); e por vezes como fraqueza ou defeito do caráter individual. O pensamento freudiano procura combinar esses dois motivos na tragédia do conceito de destino, o chamado complexo de Édipo, de Freud.

Na explicação confusa de Spengler, o destino é místico e vago por natureza, e procura juntar uma teoria sem futuro dos gregos com a escatologia cristã.

Muito do pensamento contemporâneo coloca o destino em contraste com a liberdade, cada qual limitando o outro (enquanto o fado é simples contradição à liberdade). Mas o destino não contradiz a liberdade e, sim, aponta suas condições e seus limites. Não é um fado sem significado, mas a necessidade unida ao significado.

Dominando vastas áreas de pensamento moderno está a noção determinista de destino como aquela apresentada pelo materialismo dialético, que não deixa lugar para a liberdade ou para a providência divina. No marxismo, o destino do homem é o estado total e a nacionalização de toda a vida numa sociedade ideal, sem classes. Por diversas razões, muitas nações modernas asseveram que um destino especial foi designado para elas ou para seu povo, conforme se evidencia pelo termo "Terceiro Mundo".

RALPH E. POWELL

Em contraste com a dialética entre natureza e liberdade, entre pura contingência e pura chance, a verdadeira liberdade só se realiza como produto da soberania de Deus, fruto do seu *shalom*. Portanto, é só *coram deo* (diante de Deus) que se poderá desenvolver uma idéia adequada sobre a questão do destino. À medida que o pensamento cristão avaliar o pensamento secular e expuser suas insolúveis antinomias, à medida que os apologetas cristãos, por exemplo, encararem as propostas seculares e procurarem demonstrar que a alma humana e o comportamento humano só poderão ser compreendidos em relação a Deus como Criador, Juiz e Redentor, então o verdadeiro conceito de liberdade ficará claro. Liberdade *para* glorificar a Deus e para gozá-lo, mais do que liberdade *de* alguma coisa; liberdade como análogo criado da liberdade divina, mas nunca autônoma; liberdade para o *shalom* divino; liberdade real, mas derivada. Esse é o conceito de liberdade que começa no conhecimento de Cristo, no conhecimento de si mesmo à luz de Cristo e na resposta amorosa à revelação daquilo que Deus predestinou para os seus filhos desde antes da fundação do mundo. É com base nessa liberdade, de natureza escatológica, portanto, futura e presente, que o cristão não só encontra sua liberdade, mas também promove liberdade substancial, libertação e redenção, até mesmo no ambiente deste começo de século, para aqueles cuja rejeição de Deus os torna cegos para o seu destino.

In D. C. Gomes, "O problema da Sina da Liberdade na Obra de Freud e de Skinner", *Rides Reformata*, Vol. III, No. 2, Julho/Dezembro de 1998, São Paulo, Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, ps. 113-36.

DAVI CHARLES GOMES

**DETERMINISMO.** Ver também *Livre Arbitrio*. O determinismo apresenta muitas formas. As três mais importantes são o determinismo físico, o determinismo lógico e o determinismo teológico.

O determinismo físico ou mecanicismo é o mais popularmente associado ao termo. Na antiguidade, Demócrito, Spinoza, Kant, La Place e a ciência geral do século dezenove, seguido pelo comportamentismo do século vinte, diz que todos os movimentos, incluindo os movimentos dos corpos humanos, podem ser des-

critos por diferentes equações. Kant, que permitiu liberdade no mundo *noumenal*, asseverava claramente que os homens no mundo visível, seguindo suas inclinações, não têm liberdade alguma. Como o determinismo é estritamente matemático, não é possível nenhuma declaração de propósito. Spinoza acrescentou, embora isso não seja característico da maioria dos mecanicistas, que aquilo que não acontece é, logicamente, impossível.

A segunda forma é o determinismo lógico, do qual os antigos estoícos e os hegelianos do século dezenove foram exemplos distintivos. Eles não eram mecanicistas; acreditavam em um propósito; portanto, poderiam ser chamados de deterministas racionais ou teleológicos. O Logos universal controla tudo que acontece, ou a Razão Absoluta se desenrola na história. O que quer que aconteça, tem de acontecer; e, mais coerentemente do que em Spinoza, o que não acontece é, logicamente, impossível. Os estoícos acrescentaram sua teoria de recorrência eterna (cf. *Estoicismo*).

Os estoícos também enfatizavam a ética que dizia que uma boa vida era uma vida de virtude. O determinismo mecanicista pode tornar a moralidade sem significado (embora a grande obra de Spinoza tenha o título de *Ética*), mas o determinismo teleológico pode ser fortemente ético. Como, para o estoíco, o Logos é Deus, isso oferece transição para a terceira forma de determinismo, o determinismo teológico, ou seja, que Deus pré-ordena tudo que se passa. Note aqui que Josefo (*História dos Hebreus*, XVIII.i.3) reporta que, enquanto os saduceus de vida fácil acreditavam no livre arbítrio, os meticulosos fariseus e os severos essênios eram deterministas: "Os fariseus ... vivem com simplicidade e desprezam os requintes de dieta, e seguem a conduta da razão ... e quando determinam que todas as coisas são feitas pelo destino, não tiram do homem a liberdade de agir como acha que deve agir; já que sua noção é que agrada a Deus criar um temperamento pelo qual aquilo que ele quer é feito, mas para que a vontade do homem possa agir com virtude ou com vícios".

O catolicismo romano se atém ao livre arbítrio e Erasmo fez disso seu ponto principal contra Lutero, que respondeu em sua obra-prima *O aprisionamento da Vontade*. Melanchton, neste e em muitos outros pontos, repudiou a

Lutero, Calvino, Knox, os Artigos Irlandeses de Religião, a Confissão de Fé de Westminster e a posição reformada como um todo eram completamente deterministas. Arminio, no começo do século dezessete, repudiou a fé reformada e tomou um passo para trás para o Romanismo.

Na William Cunningham, "Calvinism and the Doctrine of Philosophical Necessity" pp. 471-524 *em The Reformers and the Theology of the Reformation*, Londres, Banner of Truth, 1967; John Giles, *The Cause of God and Truth*, Marshallton, Dei., Sovereign Grace Book Club, 1957 (?); Jacques Loeb, *The Mechanistic Conception of Life*, Chicago, 1912; Augustus Toplady, *Philosophical Necessity Asserted*, pp. 784-819, em Complete Works of, Londres, 1869.

GORDON H. CLARK

DEUS. Veja também *Ateísmo; Deuses Falsos*. Preocupamo-nos aqui não com a existência de Deus ou com a qualidade de ser conhecido, mas apenas com seu caráter. Uma vez que isso é parte dos dados da revelação especial, devemos evitar recorrer à especulação. Nem devemos nos fechar em analogias tal como a utilização de comparações entre nós mesmos e Deus na base da criação do homem à imagem divina. O efeito do pecado na humanidade deverá ser levado em conta, e, mesmo sem esse fator, tal comparação deverá ser tomada como mais como indicativa do que como determinante. Deus se agrada de adaptar-se à nossa limitação com propósitos educativos, mas ele não poderá ser forçado a se encaixar nos moldes humanos. O caráter divino poderá ser conhecido por meio dos atos de Deus e por meio de suas palavras. Frequentemente, as palavras ajudam a interpretar os atos. Declarações sobre seu caráter feitas pelos escritores das Escrituras acrescentam ao nosso estoque de conhecimento. Sobretudo, Deus se manifesta por meio do seu Filho (Jo 1.18); desentender-se com o Filho é confrontar o Pai (Jo 14.9). Não tendo pecado, o Filho é apto a revelar fielmente a própria pessoa de Deus.

Há um certo perigo em se tomar certos atributos de Deus de modo isolado. A aproximação se torna impessoal e acabamos por perder o senso de totalidade e de inter-relação; Deus se torna um símbolo que carrega uma variedade de rótulos. Tudo o que Deus é, ele o é em todo o tempo. Ele não cessa de ser justo

quando é gracioso. Como que para enfatizar isso, a Bíblia, não sem frequência, junta características da deidade que pensamos ser apenas antitéticas, como misericórdia e verdade (Sl 85.10), bondade e severidade (Rm 11.22).

No AT, Deus se revela como aquele que é auto-existente (Êx 3.14), que não permanece distante do seu povo e que é tocado por suas aflições (Êx 3.9), sempre disposto a intervir em seu favor, apresentando fidelidade pactuai (Êx 3.6, 17). Ainda assim, esse Deus que se aproxima para libertação e para comunhão pessoal (Gn 15.1) insiste em fazer conhecida a sua santidade, mantendo seu povo redimido à distância quando a lei foi dada (Êx 19), prescrevendo-lhe purificação cerimonial em detalhes minutas (Lv 11.17), e comunicando-lhe essa visão central por meio de solene reiteração angélica (Is 6.3).

Intimamente ligada à santidade está a justiça, a qual poderia ser chamada de santidade em ação. Se santidade é o que Deus é em si mesmo, justiça é o que Deus é em seu tratamento com outros. Juntamente com a asserção de sua bondade e graciosidade para com Israel, está a declaração de sua prontidão para punir o pecado do seu povo (Êx 34.6-7). Vendo que essa é a nação do pacto, a obrigação de refletir sua justiça nas relações humanas é obrigatória (Am 5.24).

Conforme seu próprio pronunciamento, o Deus de Israel é um Deus ciumento (Êx 20.5). Ele não pode tolerar o reconhecimento e culto de deidades da imaginação humana. Ele não dividirá a sua glória com ninguém. Isso demonstra que Israel não deu origem à sua própria deidade, inspirado pelo desejo de ser como as nações. Seu Deus era diferente de todos os outros.

Quando o relato das infidelidades de Israel para com Deus, seu esposo, é revelado em Oséias, o que é enfatizado ali não é o ciúme divino, mas um amor indestrutível, paciente, que busca a esposa infiel e a traz de volta. Este é o ápice da revelação do caráter de Deus no AT.

No NT, duas apresentações se destacam. Uma é a imediação da revelação do caráter divino na pessoa do Filho de Deus. À medida que Jesus de Nazaré se relaciona com os filhos dos homens, ele está revelando Deus em termos humanos no meio de toda sorte de situações. Uma vez que poucos o reconheceram como Deus manifesto em carne, seu caráter teve de conquistar seu propósito sem o benefício do *status*. Obviamente, teve de se revelar por meios humanos.

O que o nosso Senhor tem a dizer sobre Deus é, em grande parte, coletado dos seus ensinamentos sobre ele como Pai. Ele ensinou benevolência por meio da imparcialidade da provisão de Deus em favor de todos os filhos dos homens (Mt 5.45), seu gracioso e abundante cuidado pelos seus, de modo que a ansiedade se toma uma afronta desnecessária (Mt 6.5-13; 7.7-11). Seus ensinamentos sobre a perfeição do Pai parecem, especialmente, projetados para basear seu amor (Mt 5.48; cf. 1Jo 4.8). Ele não deixa de mencionar a prontidão do Pai em responder a todos que amam seu Filho (Jo 14.23; cf. Rm 8.39). Na mensagem do evangelho é realçada a verdade de que Deus não esconde seu amor, antes, prova-o a nós pelo dom de seu Filho como o Redentor para morrer em nosso lugar por causa dos nossos pecados (Rm 5.8).

A Bíblia se inclina a situar a perfeição de Deus com o uso do termo "glória" (hb., *peso do Senhor*; gr., *esplendor, honra, dignidade*). Discernimos a glória de Deus nos céus em termos de sabedoria e poder, enquanto na fecundidade e beleza da terra ressoa a sua glória. A glória é pessoalmente refletida no Filho (Hb 1.3) para que olhos crentes o vejam (Jo 1.14). A glória de Deus é restaurada no homem à medida que são refeitos à imagem divina (2Co 3.18). Aqueles que rejeitam o Filho têm de provar a amargura do juízo, a qual é fruto da rejeição do amor e da graça de Deus em Cristo. Esta é sombra da glória divina. Deus não é menos perfeito nessas sombras do que em qualquer outro lugar "...eu sou Deus, e não há outro, eu sou Deus, e não há outro semelhante a mim" (Is 46.9).

EVERETT F. HARRISON

Deus, como o Eu Sou, é a fonte de todo conhecimento *pístico* (relativo à fé) e base para todo conhecimento ético e moral por ele encapsulado. Procedimento ético implica conformação com a glória e com a graça de Deus, e moralidade implica conformação com sua vontade revelada nas Escrituras. O único meio de obtê-las é a união com Jesus Cristo, o caminho, a verdade e a vida. (Dados atualizados por W.M.G)

**DEUSES, FALSOS.** Do ponto de vista da revelação bíblica, todas as deidades outras que não Yahweh Elohim são produtos imaginários da mente humana decaída, tão corrompida pelo pecado quanto inapta para ver que

meros artefatos de metal, madeira ou pedra são totalmente desprovidos de vida, realidade ou poder. Devem ser desprezados como "obras de mãos de homens" (Dt 4.28), e são totalmente impotentes para livrar aqueles que as invocam, pois são desprovidos de existência real.

Senaqueribe da Assíria falhou em entender que sua fácil conquista sobre outras nações e seus deuses impotentes (cujas imagens lançou no fogo) resultou de sua não-existência: "... porque deuses não eram, senão obras de mãos de homens, madeira e pedra" (2Re 19.18). Antes, em seu desdenhoso desafio a Deus, ele descobriria que teria de lidar com o único Deus verdadeiro. Ezequias, em sua oração, afirmou: "Ó Senhor, Deus de Israel, que estás entronizado acima dos querubins, tu somente és o Deus de todos os reinos da terra; tu fizeste céus e terra" (19.15).

Isaías, ousadamente, afirma como porta-voz de Yahweh: "... eu sou eu mesmo e ... antes de mim nenhum deus se formou, e depois de mim nenhum deus haverá. Eu, eu sou o Senhor, e fora de mim não há salvador" (Is 43.10, II). Ele provou isso a Israel por meio de seus miraculosos livramentos e suas claras predições de eventos futuros relativos aos seus programas de redenção e de juízo sobre o ímpio: "Eu anunciei a salvação, realizei-a e a fiz ouvir; deus estranho não houve entre vós, pois vós sois minhas testemunhas, diz o Senhor; eu sou Deus" (v. 12). Os pagãos, que cultuam falsos deuses, não vêem que as deidades cujas imagens adoram não têm realidade objetiva além da matéria que o homem usa para erigi-las. É diante do resíduo da madeira cortada para usar na fogueira ou fogão, moldado segundo figuras antropomórficas, que o homem se dobra e ora, dizendo: "Livra-me, pois és meu deus" (cf. Is 44.13-17).

Entre os israelitas heréticos ou sincretistas, não se achava esta clara definição entre o verdadeiro Deus e a não-realidade de todos os outros "deuses". Numerosas referências aparecem no AT sobre a manutenção de cultos idólatras paralelos ao culto de Yahweh - um fato mal-interpretado por alguns acadêmicos modernos para indicar que todos os hebreus, desde Abraão até Amós, ou mesmo no período pós-exílico, tinham consciência da existência ontológica de outros deuses, conquanto ligados a Yahweh por certa lealdade tribal ou nacional. A Escritura hebraica, porém, consistente-

mente, afirma que o conhecimento de Yahweh como único Deus verdadeiro e vivo era acalentado pelos recipientes de especial revelação desde Adão. Também os líderes, no desenvolvimento de Israel como nação pactuata, desde o tempo de Moisés, claramente, entendiam que outras deidades não tinham existência genuína, não importando quão firmemente as nações pagãs cressem nisso. "Prata e ouro são os ídolos deles, obras das mãos de homens. Têm boca e não falam; têm olhos e não vêem; têm ouvidos e não ouvem; têm nariz e não cheiram. Suas mãos não apalparam; seus pés não andam; som nenhum lhes sai da garganta. Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem e os que neles confiam" (SI 115.4-8).

Ainda assim, como a nação israelita viesse a estar sob a influência da cultura pagã ambiental, foi difícil para o povo crer que todos os pagãos estivessem totalmente errados em sua cosmovisão metafísica. Desde o início, houve uma luta constante para escapar da idolatria. Jacó teve de ordenar à sua casa que descartasse seus ídolos (Gn 35.2-4). Moisés teve de suprimir a adoração do bezerro de ouro por meio da destruição de 3000 dos seus devotos (Êx 32.27-28) e, igualmente, em relação ao culto de Baal-Peor (Nm 25.1-9). O culto de Baal, tão difundido entre cananeus e fenícios, continuou a flagelar Israel após a conquista. Baal-berith (que alguns pensam referir-se a Yahweh como "o Senhor do pacto") foi cultuado depois da morte de Gideão (Jz 8.33). Acabe foi induzido por sua esposa fenícia a construir um templo a Baal e sua consorte, Aserá, em sua capital (1Re 16.31-33). Esse templo foi, mais tarde (842 a.C.), destruído por Jeú, após o massacre de todos os adoradores que estavam nele (2Re 10); ainda assim, até o final do Reino do Norte, o baalismo continuou a florescer (cf. Os 2). Outras deidades mencionadas no AT são o Bel babilônico (Jr 50.2; 51.44-52), e Merodaque (Jr 50.2); as deidades astrais mesopotâmicas, Sicut e Quim (Am 5.26); o Dagon filisteu (1Sm 5), Asterote, a deusa dó amor e da guerra (Jz 2.13; 10.6; 15m 7.3; 1Re 11.33); Tamuz, o deus-vegetal (Ez 8.14), e a deusa Aserá (frequentemente citada como esposa de Baal, mas especialmente adorada pela rainha mãe, Maaca - 1Re 15.13).

GLEASON L. ARCHER

As implicações ético-morais da idolatria consistem, primeiro, de que os ídolos são substitutos de Deus, formados à imagem e semelhança da criatura, animada ou inanimada, refletindo, assim, a condição decaída do homem, sua rebelião, autonomia e reversão *noética*; segundo, o homem criado para refletir, amar e obedecer a Deus se torna escravo dos seus ídolos de reposição, moldando seu caráter segundo aquilo que adoram (Rm 1.18-32). (Dados atualizados por W.M.G.)

**DEVER.** O dever é uma ação requerida pela obrigação moral ou legal, ou pela força dessa obrigação. O dever tem caráter imperativo, derivado de algum, tipo de mandado. Há uma concordância geral quanto à diferença fundamental entre o dever como aquilo que deve ser, e as coisas como são. O primeiro é considerado de existência normativa, parte do que deve ou não ser praticado. A natureza e fonte deste mandato são significados exato ao dever em geral e aos deveres específicos, quer a fonte seja a natureza, a razão, a divindade, a raça humana ou um sistema de valores. Na antigüidade, e mesmo através da Idade Média, a reflexão sobre este assunto quase sempre foi um reflexo sobre deveres particulares, pois, antes de Kant, quase todos os sistemas morais eram concretos, nos quais o conteúdo das leis e mandamentos tinha maior importância do que sua forma (quanto à natureza excepcional da revelação bíblica, cf. *Lei*).

Para os sistemas morais de tendência naturalista, o dever é derivado da natureza (cf. *Lei Natural*). Para os estóicos, o dever implica, principalmente, viver de acordo com a razão universal. Para o sistema moral idealista, por outro lado, o dever é deduzido de um imperativo categórico supremo. Kant (q.v.) não tolerava nenhuma autoridade externa tal como os mandamentos divinos. Mas sua insistência em que o dever fosse auto-legislado repousa sobre o enorme pressuposto da continuidade moral direta do homem com o divino. Além disso, sua definição de dever, quaisquer que fossem as implicações claras da forma da ética, deixa seu conteúdo em dúvida total, omissão que tem de ser considerada muito séria.

Em reação anti-racional a essa deificação idealista da vida moral, a ética existencialista (q.v.) assumiu duas formas: a ateísta e a teísta.

Na primeira, o dever não é um imperativo que confronte antecipadamente ao homem, mas aquilo que é valioso torna-se valioso na escolha. Para o segundo, o dever tem raízes numa interiorização apaixonada e perde seu caráter universalmente válido, mesmo que se apele à revelação bíblica.

Freqüentemente, no decurso do desempenho do dever, o estudioso da ética depara com outro dever que parece conflitar com o primeiro. Uma das principais tarefas da ética é estabelecer prioridades nesses conflitos, como fez o Senhor Jesus na parábola do bom samaritano (o princípio positivo de fazer o bem, ainda ao inimigo, toma precedência sobre o negativo de evitar a contaminação pelo contato com um "cadáver" (Lc 10.25-37). E o ensino sobre deixar a oferta no altar — a reconciliação com o irmão ofendido, ligado a mim no amor da aliança — tem precedência sobre a expressão ritual de amor a Deus, (Mt 5.23). Em conjunto, os preceitos escriturísticos seguem a ordem dos deveres em relação a Deus, aos outros, a si mesmo; mas como provam as ilustrações acima, toda a realidade está tão interligada que cada caso tem de levar em consideração todo o contexto moral).

Os mandamentos de Deus libertam o crente da escravidão ao casuismo sem negar sua liberdade como agente moral. Assim, ele pode vencer a tensão inserida na vida ética quando o prazer e o dever entram em oposição. Um dever como a oração, por exemplo, é um dever e um prazer, porque a pessoa na qual Deus opera "tanto o querer como o realizar" (Fl 2.13) desejará guardar os mandamentos como meio de expressão do seu amor em relação a ele. Muitas vezes, aqueles que criticam a ética da obediência se esquecem de que o senso de dever não precisa, necessariamente, advir de uma má consciência; de acordo com Gênesis 1-3, até mesmo o homem não caído está obrigado ao mandamento divino. A julgar o fato de que, na era apostólica, esperava-se que os gentios recém-convertidos se familiarizassem com a legislação mosaica e com as admoestações éticas dos evangelhos e das epístolas, "ouvir" o mandamento é um requisito para o entendimento do dever. Tal como o prólogo do Decálogo apõe seu princípio na ação salvadora de Deus, assim também, no NT, os mandamentos deveriam ser "ouvidos" *em Cristo* e em sua redenção que

opera de dentro para fora. Como o Redentor é também o mesmo Criador que conferiu ao homem a sua imagem, sua vontade expressa mantém perfeita coerência, sem necessidade de ser realizada ou humanizada. Assim, no caso do cristão obediente, a tensão entre a heteronomia e a autonomia é vencida por uma *teonomia* operosa na qual o homem pode ser livre.

Nos dois mandamentos nos quais Jesus resumiu a Lei (amar a Deus e ao próximo), o último deixa implícito um amor-próprio adequado e um altruísmo esclarecido que dependem do primeiro mandamento e que se desenvolvem na direção do próximo (q.v.). Isso implica o dever do homem de desenvolver e usar todas as capacidades naturais como parte de seu serviço vocacional fundamentado no amor cristão ao próximo. Só então ele poderá ir além dos direitos e das reivindicações e considerar seu dever para com o próximo como sendo uma obrigação devida a alguém a quem ele aprendeu a atribuir valor sem, necessariamente, ver esse valor (cf. novamente a parábola do bom samaritano). Mas, como Jesus deixa subentendido na parábola, o cristão não poderá encontrar a plena maturidade cumprindo, meramente, aquilo que lhe foi mandado; tem de haver, nessa obediência, o traço ousado de uma alegria santa na realização do ato. Uma visão assim criativa do dever individual e coletivo só será possível para aqueles que vivem em grata obediência a Deus e ao próximo.

RICHARD T. FOULKES

**DEWEY, JOHN** (1859-1952). A filosofia de Dewey, diferente da de Aristóteles e Agostinho, é basicamente ética, pois toda pesquisa, lógica ou física tem, para ele, o propósito de resolver os problemas da vida. Ele diz que o conhecimento apenas pelo conhecimento é anátema.

Como existem maneiras eficientes e maneiras ineficazes de se resolver os problemas da vida, e como os problemas mudam de tempos em tempos e de lugar para lugar, ele conclui que não existem normas fixas para a ação humana. "Nós instituímos padrões de justiça, verdade, qualidade estética, etc... exatamente como colocamos uma barra de platina como medidor padrão de comprimento... A superioridade de um conceito de justiça sobre outra é da mesma ordem que a superioridade do sistema métrico..."

(*Logic, The Theory of Inquiry*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, p. 216). Outra ilustração ainda melhor é a de que as regras da moralidade, tal como as regras gramaticais, oferecem resultados imprevisíveis e não intencionais do costume. Não existem padrões ideais antecedentes. (Ver *Human Nature and Conduct*, Nova York, Modern Library, I, seção 5).

O método científico pode determinar quais os costumes em dado tempo e lugar sejam melhores do que outros. Não deveríamos desconfiar da capacidade da experiência de desenvolver ideais e normas, como fazem os cristãos na sua crença na lei divina; nem gozar os prazeres sem ponderar sobre eles, sem respeitar o método usado para produzi-los, embora essa atitude seja melhor do que a do teísmo. Os valores são fugidios. Faz-se necessário um método para se discriminar entre eles com base em suas condições e conseqüências. A razão para se ter um valor é, muitas vezes, (para que tivesse um argumento conclusivo, Dewey deveria ter dito *sempre*) a de que o objeto é um meio para, ou um resultado de outra coisa.

Nada tem valor em si mesmo. Um bem autêntico difere de um bem espúrio por causa de suas conseqüências. As conseqüências também não são boas em si mesmas. Elas são boas somente como um meio para se alcançar algo mais. Nada leva suas próprias credenciais. Tudo é instrumental; não há valor final intrínseco sobre o qual dependem outros valores.

A ciência poderá estabelecer as normas ou pelo menos mostrar quais os costumes melhores do que outros, porque o problema não é de certeza intelectual, como querem os racionalistas e os cristãos, mas de segurança. A química melhora os alimentos que oferecemos, e assim a ciência, ao estudar as condições pelas quais os valores são estabelecidos com maior segurança, resolve o problema da ética.

Novamente, a ciência é a solução porque nem todos os prazeres são valores *de jure*, em contraste com os *de facto*. "Os prazeres provenientes da conduta dirigida pela percepção dos relacionamentos têm significado e validade devido ao modo como são experimentados. Não se deve arrepender de tais prazeres; eles não deixam um resíduo de gosto amargo" (*Quest for Certainty*, Minton, Balch, 1929, p. 267). Por exemplo, o aquecimento, a iluminação, a velocidade dos transportes e das comunicações,

todos têm sido desenvolvidos, não por causa do desejo de obtê-los, mas por meio do estudo de suas condições. "Havendo obtido conhecimento das relações, seguiu-se a capacidade de se produzir; o gozo dessas vantagens resultou de maneira natural" (p. 269).

Os exemplos de aquecimento, iluminação e comunicação concretizam o ponto de vista de Dewey de que não existem valores intrínsecos. Mas se não há valor intrínseco, por que se envolver em investigações científicas trabalhosas para tornar seguros o aquecimento e a iluminação? Se Dewey responde "para se obter algo mais", a pergunta se repete. Por que uma pessoa deveria desenvolver, com trabalho árduo, todas essas coisas, como meio para se obter outra coisa que por si mesma não tenha valor intrínseco? A questão moral não é, como diz Dewey, como tornar mais seguro o valor; mas, sim, como selecionar quais sejam os valores a assegurar?

Dewey admite que existam ideais errados. Sem o prazer estético, a humanidade poderia tornar-se uma raça de monstros econômicos (*Reconstruction in Philosophy*, Nova York, Holt, 1920, p. 127). Mas por que não escolher a monstruosidade econômica? Se um valor *de jure* for conferido por um estudo científico de meios complicados, não somente a monstruosidade econômica, como também qualquer outro propósito imaginado será justificado.

Dewey também oferece os exemplos do assassinato e da crueldade irrestrita (*Ethics*, com Tufts, pp. 252, 265, 292). Mas é significativo que Dewey, com os massacres comunistas e as touradas espanholas ante seus olhos, em nenhum lugar oferece provas científicas de que essas coisas sejam más.

Existe uma razão pela qual Dewey não ousa tentar provar que matar é mau. Fazê-lo seria formar uma regra fixa, uma hierarquia de valores e qualidades intrínsecas. Assim, Dewey torna todos os julgamentos morais como determinações estéticas em casos singulares. Cada caso contemplado de assassinato tem de ser decidido singular e individualmente. Assim, em alguns casos, o assassinato pode ter resultados benéficos.

A crítica final é, portanto, que a técnica científica não poderá selecionar qualquer objetivo. Poderá ser usada para propósitos contrários. Os métodos científicos de comunicações são eficientes para disseminar o evangelho e

igualmente eficientes na subjugação totalitária dos húngaros, checos e vietnamitas. Isso significa que Dewey não terá resolvido o problema da moralidade.

12A Gordon H. Clark, *Dewey*, Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1960; P.A. Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*, Nova York, 1951.

GORDON H. CLARK

**DEZ MANDAMENTOS.** Ver *Decálogo*.

**DUALISMO "ESTE MUNDO/OUTRO MUNDO".** Expressão inglesa, *otherworldliness*. Ver também *Escatologia e Ética*; *Secularismo*; *Mundanismo*. A idéia é bíblica, mas não a expressão "de outro mundo"; ela vem da visão escriturística do mundo (o universo e sua história) como sendo (a) criado por Deus por meio de e para Jesus Cristo (Jo 1.3; Cl 1.16) e, portanto, bom (Gn 1.31); (b) em rebelião contra Deus por causa do pecado do homem e temporariamente sob poder daquele que é mau e que é a maldade personificada (Rm 5.12; 1Jo 5.19); (c) a esfera da ação redentora de Deus em Cristo no passado, presente e futuro (Jo 3.16; 4.42; Ef 1.10).

Contudo, Deus é Criador e Salvador soberano e, em última instância, Senhor do universo e da história; não existe na doutrina cristã nenhuma base para um dualismo completo. Até o dia quando o reino deste mundo se tornar, finalmente, "o reino do Senhor e de seu Cristo" (Ap 11.15), existirá um dualismo ético: uma tensão no mundo entre-o controle de Deus e o de Satanás (cf. Jo 8.42-44). O cristão não pode fugir a essa tensão. Como membro do corpo de Cristo, ele deverá viver com responsabilidade dentro do mundo (Jo 17.18), ainda que, espiritualmente, não pertença a ele (Jo 17.14).

Eis o paradoxo: Deus é o Criador do mundo e, neste sentido, o mundo é bom. Mas o mundo é, também, corrompido porque é organizado em oposição a Deus e, nesse sentido, o crente não deveria amar o mundo nem as coisas que há no mundo (1Jo 2.15-17). Em razão disso, o discípulo deverá ir por todo o mundo para evangelizá-lo em nome do Senhor (Mt 18.19; Mc 16.15). Os cristãos, sendo "de outro mundo", são, portanto, ao mesmo tempo afirmadores e negadores do mundo (cf. E. Bruner, *The Divine Imperative*, Londres, Lutterworth, 1937, ps. 170-178).

Como o mundanismo é uma atitude antes de ser um ato, o crente que anda no Espírito pode cultivar uma disposição, às vezes, chamada de "mundanismo santo". Isso é mais criativo e positivo do que a descrição "de outro mundo" usada no sentido de retirada ou fuga do mundo a fim de se preocupar com o mundo por vir (mas ver também Hb 13.14). Não se poderá dizer, porém, que os motivos dos *ancoritas*, como Si meão Stilites (c.390-459) e aqueles que pertenceram ao movimento monástico, desde Antônio do Egito até seu florescimento sob Benedito, foram totalmente negativos. Eles se retiraram (e ainda hoje outros se retiram) a fim de estar quietos e orar pelos outros e para aprender a autodisciplina; suas vidas foram, muitas vezes, exemplos para nós. Contudo, os perigos da introspecção em relação a essa espécie de existência são óbvios; ainda é possível se viver a vida cristã e amar a beleza sem que isso configure ascetismo ou mundanismo no sentido não-cristão. (Dados atualizados por W.M.G)

STEPHEN S. SMALLEY

11 Ver Michel S. Horton, *O Cristão e a Cultura*, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

**DINÂMICA.** Ver também *Espírito Santo*. A palavra "dinâmica" pode ser usada como adjetivo ou substantivo. O adjetivo significa "caracterizado por energia e força" (como em "uma personalidade dinâmica") ou "que produz um efeito de movimento e energia, ação, transformação" (como em "o evangelho dinâmico"). O substantivo significa uma força energética específica, que produz ação (como por exemplo, "a dinâmica ética do cristão").

O termo *dinâmica* está relacionado à palavra grega *dunamis*, poder. No NT, o termo *dunamis* é usado para indicar a posse e o exercício do poder em relação a cada uma das pessoas da Trindade Santa (Ef 1.19; 2Pe 1.3; Rm 15.13). Assim, o termo poderia se referir à onipotência divina. *Dunamis* é também uma posse do povo do Senhor, um poder recebido de Deus (2 Co 4.7; Ef 3.20); do Espírito Santo (At 1.8; Ef 3.16). À medida que o Todo-Poderoso exercita seu *dunamis* por meio da Palavra (Hb 1.3; Rm 1.16, o evangelho; 1Co 2.4-5), a posse que o crente tem desse poder se associa à Palavra divina e seu conhecimento (Cl 1.9-11; Ef 6.10-17; Rm 14.1-15.7; cf At 1.8 com Jo 14.26).

Segundo as Escrituras, o Espírito Santo usa o evangelho e o sacramento do batismo para operar a fé em Jesus como Salvador do pecado nos corações daqueles a quem ele salva. Mediante a fé, o homem é unido espiritualmente em Cristo e experimenta a regeneração de seu ser interior; o cristão torna-se, interiormente, nova criatura, dotado com o poder básico de vencer o pecado e de viver para a glória de Deus (1Co 12.3; Tg 1.18; 2 Co 5.17; Rm 6.1-14). O crente está sujeito ao fortalecimento do Espírito, quando ele obtém conhecimento adicional da vontade e da Palavra divina. Ele é movido mais e mais no sentido de uma vida de santidade, e impelido, especialmente, para o cultivo do amor, para a confiança, a alegria e a esperança no Senhor; é movido a dar testemunho ousado a respeito de Jesus e do seu evangelho, a demonstrar fidelidade no trabalho do Reino e serviço amoroso ao próximo, a se gloriar nos sofrimentos por amor a Cristo, e a fazer tudo o que o Senhor requer por meio de Cristo que o fortalece (Fp 4.13; ver trechos acima e outros). A fé no fato de que, em Cristo e por meio do Espírito, ele tem poder para destruir o pecado, capacita o crente a utilizar esse poder e a progredir na obediência à vontade de Deus. Poder-se-ia dizer, então, que o Espírito Santo, Cristo, a Palavra de Deus, a fé e o poder que ele recebeu de Deus, ou a combinação desses fatores influentes, sejam a dinâmica ética do cristão que o impele para a vida de santidade.

WALTER E. MAIER

**DIPLOMACIA.** A diplomacia é a arte, ciência ou prática de negociações internacionais. Os contatos entre as nações são inevitáveis. Algumas têm relação com um objetivo comum; outros, com conflitos de interesse. Em teoria, as negociações são feitas a fim de se alcançar um objetivo mutuamente aceitável, ainda que nenhum dos lados consiga todos ou a maioria dos seus objetivos. Na prática, as negociações podem ser simplesmente uma manobra tática para se ganhar alguma vantagem.

Quando se prevê os terríveis custos da guerra e da corrupção na sociedade, fica evidente que a paz, a equidade e o progresso seriam mais bem servidos se o governo obedecesse à ênfase bíblica para que sirvam como ministros da justiça.

A história demonstra que os princípios bíblicos são mais "honrados na quebra do que na observação deles". A aparência de integridade e de boa vontade poderá ser exibida apenas a fim de produzir o engano e, assim, possibilitar uma vantagem injusta sobre alguém.

A reputação se constrói mais sobre o que se faz do que sobre o que se professa. Um governo que, consistentemente, demonstre sua probidade é mais capaz de negociar soluções justas, e essa negociação proba deveria ser o seu objetivo. Todo governo tem a responsabilidade de proteger a pessoa, os direitos e a propriedade de seus cidadãos. Deveria, portanto, sempre estar alerta contra tentativas de engano perpetradas com palavras bonitas e promessas por qualquer outro governo. Se o outro governo for honrado e capaz de cumprir o acordo, as garantias poderão ser mínimas ou relevadas. Mas se a experiência demonstrar que o outro lado, muitas vezes, se utiliza de negociações diplomáticas como meio de engano a fim de obter vantagens subsequentemente exploradas, o governo terá de conseguir a garantia de que possa supervisionar o cumprimento dos termos do acordo. Essa salvaguarda de um governo contra o engano e a traição não justifica o emprego de táticas semelhantes desonestas.

Alguns cristãos servem a seu país em posições nas quais poderiam influenciar a política estrangeira da nação ou nas quais poderiam servir como negociadores. Seu primeiro propósito deveria ser de glorificar a Deus (1Co 10.31) e não aos homens (Cl 3.22,23). Eles deveriam aplicar a regra áurea nas relações com seus oficiais superiores e seus associados. A ética bíblica não deve ser abandonada aos interesses daquilo que é prático ou oportuno. Talvez tenham de escolher entre obedecer a Deus ou aos homens, e neste caso o cristão fiel não poderá titubear em pagar o preço que sua obediência a Deus possa lhe custar (At 5.29). Na sua decisão, porém, ele deverá se certificar de que aquilo que lhe é pedido é, realmente, contrário à vontade de Deus conforme expressa na Bíblia. Muitas vezes os homens fazem aquilo que querem e tentam justificar seus atos dizendo que estão fazendo a vontade de Deus. É fácil, quando se quer, usar a Bíblia erradamente.

Nas negociações com o outro lado, o diplomata cristão deverá ser cortês mas firme, ser fielmente atento à política de seu governo.

Aqui também, será essencial que a declaração seja acurada. Como o mundo, muitas vezes, pratica e espera o engano, ele deverá estabelecer sua própria credibilidade. Poderá fazê-lo, somente, se for coerentemente verdadeiro. Os esforços do outro lado para atacá-lo e ao seu país com mentiras e insultos de vários tipos não deverão perturbá-lo, pois se Deus for por ele, quem será contra ele? (Rm 8.31). Permitir-se ficar emocionalmente envolvido com o outro lado não o ajudará; antes, poderá, na verdade, prejudicar o sucesso das negociações. Em razão de sua boa vontade para com o próximo, os cristãos muitas vezes poderão ser ingênuos. Mas essa ingenuidade não demonstrará virtude cristã e, sim, a falha em ser realista quanto ao que é o coração do homem. Sendo sábio como a serpente e inocente como a pomba (Mt 10.16), o cristão poderá, com a ajuda de Deus, conseguir o respeito e a confiança que promoverá o sucesso de uma negociação que, de outro modo, não teria êxito.

WILLIAM K. HARRISON, JR.

**DIREÇÃO ESPIRITUAL.** A Bíblia tem dado lugar a uma tradição constante do "homem de Deus" como guia e diretor espiritual. No AT, isso está implícito no conceito de pastoreio ministerial do rebanho. Está explícito no ministério de nosso Senhor Jesus Cristo. A direção espiritual é função do Espírito Santo (Jo 16.13). É também um dos aspectos do ministério contemporâneo.

O pastor tem obrigação de estar em tal relação vital com Cristo para que possa, de modo criativo e imaginativo, trazer a luz da Palavra de Deus ao caminho da vida comum que compartilha com os membros de sua igreja. O pastor, como guia, tem a obrigação ética de manter pura e vibrantes as fontes de sua própria vida. Se for o seu dever conduzir os homens a Deus pelo Cristo vivo, ele mesmo tem de conhecer pessoalmente aquele que é o Caminho. Uma experiência pessoal de vida é condição mínima para assumir eticamente a responsabilidade de guia espiritual. Assim também, o homem que conhece o Caminho, mas falha sempre na missão de apontar a Cristo no ministério pastoral ou no púlpito, estará violentando a ética do seu papel como guia espiritual.

A direção espiritual como função ministerial é desempenhada de modo direto e indireto.

Paulo e Silas influenciaram indiretamente seus companheiros de prisão, à meia-noite, quando "oravam e cantavam hinos" na cela interior da prisão (At 16.28).

A direção é característica de uma relação de pessoa a pessoa. Envolve, de um lado, uma necessidade, e de outro, a competência. A ponte de comunicação e *rapport* será condição necessária para uma direção efetiva. O conselheiro é eticamente obrigado a perceber o problema real do aconselhado em termos da referência desse aconselhado para, então, apresentar os novos dados relevantes no campo fenomenal do aconselhado, de modo a ajudá-lo a obter percepção pessoal da situação.

A direção deve ter como alvo o desenvolvimento de uma motivação autônoma por parte do aconselhado. Não será ético perpetuar a dependência do aconselhado em relação ao guia, por mais que isso o envaideça. O pastor cristão será efetivo somente quando sua direção espiritual levar seu paroquiano à plena maturidade e competência espirituais.

A direção cristã poderá envolver a confissão de pecados, a condução a Cristo, a condução à vida espiritual mais madura, a direção numa situação de pressão como no caso de uma doença terminal ou luto. O pastor, em seu voto de ordenação, assume a responsabilidade de dar orientação em momentos críticos da confusão humana. Ele tem a obrigação ética de responder do modo mais competente, sendo ele mesmo guiado pelo princípio bíblico dinâmico de "tudo que fizerdes, fazei-o para a glória de Deus" (1Co 10.31).

JAMES FORRESTER

**DIREITO AO TRABALHO.** Ver também *Relações de Trabalho*. A expressão "lei do direito ao trabalho" é, ordinariamente, usada para se descrever a legislação que protesta o direito de um indivíduo ao trabalho quer ele escolha quer não se juntar ou pagar contribuições a um sindicato. No Brasil, o trabalho é regulamentado pela Consolidação das Leis do Trabalho que rege as relações individuais e coletivas, sua organização e a proteção ao trabalhador, a qual prevê a participação dos sindicatos (Dados atualizados por W.M.G.). Nos Estados Unidos, na ausência de tal legislação, contratos de acordos coletivos entre o empregador e o sindicato têm incluído, geralmente, uma provisão

que obriga o empregador a despedir o empregado que não paga contribuição ao sindicato, mesmo quando a manutenção dessas políticas e práticas sindicais viole a consciência do empregado. Os oponentes da legislação do direito ao trabalho argumentam que essa disposição estimula os "independentes", os quais, não obstante, usufruem benefícios da representação sindical. Os defensores da legislação do "direito ao trabalho" respondem que os sindicatos, como toda instituição humana, podem ser bons ou maus, e que a lei do "direito ao trabalho" oferece ao indivíduo a oportunidade de exercer sua própria discricção, suportando a organização apenas se ele crê que ela opera em seu interesse e no interesse da sociedade.

A ética bíblica considera o trabalho como um dever humano a ser cumprido como um chamado divino, e o direito humano ao trabalho deveria ser, nessas circunstâncias, protegido de toda prática discriminatória. O princípio do direito ao trabalho se opõe a qualquer política restritiva.

REED LARSON

**DIREITO CANÔNICO.** O direito canônico é uma codificação das regras da vida cristã que compõem a base da disciplina eclesiástica. A palavra "cânone" reflete Gálatas 6.15 em diante, mas nesse contexto, provavelmente, denota a soma dos cânones. A "lei" é basicamente a lei divina revelada nas Escrituras; a lei humana desenvolveu suas aplicações. Os regulamentos originais foram feitos pelos primeiros sínodos e concílios em resposta a questões específicas. Coletâneas já eram feitas no quinto século e um código de cânones foi reconhecido na França no tempo de Carlos Magno.

A codificação final no Ocidente veio com a centralização papal, no século onze, e foi, principalmente, obra de Graciano, cujo *Decretum* ressalta o atual *corpus iuris canonici*. Com essa codificação, todo o sistema de disciplina eclesiástica sofreu uma expansão surpreendente. As cortes eclesiásticas floresceram, sendo Roma a corte de apelo final. Casos eclesiásticos que cobriam todas as ofensas da parte do clero, eram cuidadosamente distinguidas dos casos civis, sendo a principal questão entre Henrique II da Inglaterra e Becket a isenção do clero do direito criminal. As faculdades de lei canônica, exigidas para treinamento do pesso-

al, rivalizavam com as de direito civil nas universidades medievais.

A lei canônica cobre quatro áreas principais: (1) pessoal, que lida com o clero e os monges; (2) material, que lida com os sacramentos, com a liturgia, etc.; (3) judicial, que lida com casamentos, etc.; e (4) penal.

Embora incorpore a lei divina, a lei canônica é principalmente eclesiástica, de forma que a igreja não pode mudá-la, emendá-la ou dispensá-la. Embora algumas de suas formas estejam, obviamente, abertas às críticas, a lei canônica é, em si mesma, inevitável. É preciso que qualquer igreja que ordene suas atividades tenha uma lei canônica, por mais simples que seja.

GEOFFREY W. BROMILEY

**DIREITO DIVINO DOS REIS.** Ver também *Profetas*. Em sua forma extrema, essa teoria afirmava que os monarcas derivavam sua autoridade diretamente de Deus, eram responsáveis somente a ele, e poderiam requerer obediência irrestrita e inquestionável de seus súditos, sob pena de incorrer tanto no divino quanto no régio desprazer. Alguns estudiosos traçam a sua origem à nova linha dos "ungidos de Deus", iniciada quando os judeus do AT trocaram a teocracia pela monarquia; outros identificam a teoria com a prática posterior de "sagar" os imperadores do Oriente e do Ocidente em sua coroação, processo pelo qual, pensava-se, eles adquiriam algum atributo divino especial. Contudo, nos tempos medievais, o conceito parecia estar restrito à crença de que os regentes tinham autoridade divina, porém, não sem limites.

Com o crescimento do nacionalismo, os reis se apressaram a reconhecer as possibilidades do direito divino como contrapeso às reivindicações papais; assim foi gerado o notório princípio *cujus regio ejus religio* que tornava a religião do súdito dependente da vontade do monarca. Nem Lutero nem Calvino parecem, na prática, ter tomado nenhuma atitude forte e coerente quanto a esse direito divino; mas, na Inglaterra, o termo inaugurou uma nova fase política no reinado de Henrique VIII, após sua separação de Roma. A igreja da Inglaterra adotou uma doutrina modificada de direito divino, talvez porque sua forma se prestasse igualmente bem, por um lado, para se precaver do domínio de Roma, e por outro, para agradar aos puritanos, assegurando, ao mesmo tempo,

a posição estatal da igreja da Inglaterra. Escreveu o bispo John Jewel, em palavras aceitáveis a Elizabeth I: "Ensinamos publicamente que os príncipes devam ser obedecidos como homens enviados por Deus, e que quem resiste à sua autoridade, resiste à ordenança de Deus" - uma declaração que, em 1626, foi ecoada por William Laud, o qual foi, mais tarde, arcebispo de Canterbury. Mas, paradoxalmente, foi na Escócia, terra com claro histórico de desrespeito aos reis, que o direito divino foi enunciado com maior autoridade. Apesar da admoestação de George Buchanan a seu aluno em *De Jure Regni apud Scotos* (1579), James VI foi rápido em afirmar a seu filho que "tal como questionar quanto àquilo que Deus considera blasfêmia, assim é disputar o que um rei possa fazer no alto de seu poder". Conquanto admitissem que o parlamento exercesse sua função, os reis da dinastia Stuart mantiveram, firmemente, que os seus membros estariam lá apenas como privilégio especial concedido pelo rei. Quando Charles I, rei do então Reino Unido da Escócia e Inglaterra, retirou deles esse privilégio, isso os levou à guerra civil, a um período de ditadura militar sob Cromwell, e depois disso, (mais um período de supremacia dos Stuart) à derrubada de uma dinastia e ao descrédito do que fora sempre uma teoria indefensável. O direito divino dos reis perdurou, sob diversas formas, na Europa continental, mas não subsistiu após o fim do século dezoito.

J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2<sup>a</sup> edição, 1914.

JAMES D. DOUGLAS

**DIREITO INTERNACIONAL.** Ver *Nações Unidas; Governo Mundial*.

**DIREITO ISLÂMICO.** Ver também *Ética Islâmica*. Tradicionalmente, o Islã tem sido dominado por duas ciências: teologia e a lei sagrada (*Shari'a*, ou caminho dos mandamentos de Deus). Se a teologia diz ao muçulmano o que ele deve crer, a *Shari'a* ensina o que ele deve fazer ou deixar de fazer; o Islã é muito mais explícito sobre a conduta que Alá requer do homem do que sobre a natureza do seu próprio deus. Além disso, a *Shari'a* cobre todos os aspectos da vida; não apenas o direito, como entendido no Ocidente — nacional e internacional, público e

privado, criminal e civil, substantivo e processual — mas também questões de moral, observação religiosa e conduta social.

A *Shari'a*, portanto, é considerada direito divino, firmemente baseado na revelação. Na doutrina clássica, sua fonte era o Alcorão (como a *ipsissima verba* de Deus, escrito desde a eternidade, em árabe, no céu, e comprovada pelo profeta Maomé conforme ditado na ocasião propícia); a *sunna*, prática ou ensinamento do próprio Maomé (tido como igualmente inspirado em seu conteúdo, se não em sua forma); a *ijma*, ou consenso de juristas muçulmanos (ainda outra indicação da vontade divina); e *qiyds*, ou deduções analógicas dessas três fontes principais. Os estudiosos modernos indicam que essa visão tradicional, tanto da *sunna* quanto da *ijma'*, foi um desenvolvimento posterior; e que o material primário do *Shari'a* era a lei dos costumes e prática administrativa do período Ummayyad, sistematizado pelos estudiosos juristas à luz de princípios islâmicos.

Fica claro, portanto, que a *Shari'a* não era apenas lei divina, mas, também, a lei dos legisladores; foi construída, direta ou indiretamente, pelas suas deduções dos textos sagrados. Eventualmente, foram estabelecidas quatro escolas *Sunni* (ortodoxas) de direito, juntamente com vários sistemas heterodoxos. Os primeiros juristas gozavam um amplo espectro de deduções independentes (*Ohm*). Logo, porém, essa facilidade foi vista como ultrapassada e a lei foi caindo, progressivamente, em desuso.

Durante o primeiro século, a lei islâmica era influenciada por conceitos gerais do direito romano, conhecidos pelos primeiros convertidos; e o mesmo é provavelmente verdadeiro quanto a muitos conceitos rabínicos. Mas esses elementos estrangeiros logo foram absorvidos num amplo e sofisticado sistema distintamente islâmico, o qual tem mantido unido os povos islâmicos ao longo dos altos e baixos da sorte política, e que representa ainda um dos grandes sistemas legais autóctones.

Até recentemente, a *Shari'a* prevalecia em todo o mundo muçulmano. Na verdade, nunca foi a única lei, pois a lei dos costumes e a vontade do executivo sempre competiram com seus requerimentos; os tribunais dos juízes dedicados à sua aplicação, os *qadis*, eram paralelos a tribunais presididos por governadores locais, a polícia, ou até mesmo o regente ou seu encarte-

gado. Mas a *Shari'a* era a lei à qual todos prestavam honra. Os *gadis* eram tribunais de jurisdição residual e básica.

Por volta de 1850, porém, isso começou a mudar, inicialmente, nas esferas de direito comercial, criminal e constitucional, onde a *Shari'a* nunca foi completamente aplicada. Agora, estava sendo, progressivamente, substituída na maioria dos países islâmicos, por direitos e estatutos baseados, na maioria, nos modelos ocidentais, e a legislação passou a ser, comumente, aplicada por um novo sistema de tribunais seculares. Assim, o cumprimento judicial da *Shari'a* passou a se restringir, principalmente, ao direito da família; ainda era aplicada do modo antigo, não codificado e sem reformas, por pessoas treinadas de forma tradicional.

A partir de 1915, porém, muitos governos muçulmanos começaram a achar necessário introduzir reformas, até mesmo no direito da família, que sempre fora o cerne da *Shari'a*. Mas aqui, todos, exceto os turcos, achavam que não poderiam adotar reformas com a contribuição de leis estrangeiras, mas que a lei para a família deveria se manter estritamente islâmica. Os reformadores enfrentaram o sério problema de como uma reforma da lei baseada na revelação divina poderia ser feita por meros seres humanos. Para isso, lançaram mão de quatro expedientes: uma escolha eclética entre a ampla variedade de opiniões atribuídas a juristas do passado; um recurso processual que proibia os tribunais de fazer cumprir a lei em determinadas circunstâncias; uma apelação a novas interpretações dos textos sagrados; e regulamentos administrativos baseados nesses princípios ou apresentados como "não sendo contrários à *Shari'a*". Por esses meios, notáveis reformas foram introduzidas na maioria dos países muçulmanos, e a posição legal das mulheres recebeu grandes melhoras.

Ainda mais recentemente, os muçulmanos têm argumentado que os mesmos princípios deveriam ser aplicados a outras partes da *Shari'a*, o que, então, poderia substituir a legislação de inspiração estrangeira. Assim, os códigos civis mais recentes representam um amálgama — em variadas proporções — de seções baseadas em fontes européias e de outras baseadas em fontes islâmicas. O fato de que a lei da família esteja sendo, aos poucos, codificada tem possibilitado

que alguns países muçulmanos unifiquem seus tribunais. Mas é notável que, onde ainda prevalece a *Shari'a*, ela seja aplicada, hoje, sob a autoridade de propostas legislativas — um princípio que teria sido totalmente abominável durante o período clássico.

J. N. D. ANDERSON

**DIREITOS.** Ver também *Declaração de Direitos; Direitos Cívicos; Direitos Naturais; Propriedade; Responsabilidade*. Diversas declarações sobre os direitos humanos foram escritas nos últimos trezentos anos. A Declaração de Independência americana, de 1776, declarou que "todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis, que entre estes está a vida, a liberdade e a busca da felicidade". Noções similares de direitos humanos inerentes têm sido ponto central em muito do pensamento moderno sobre o relacionamento do homem com outros homens e com o governo. A afirmação americana, porém, difere de modo significativo de outras duas conhecidas declarações. Diferente da Declaração Francesa dos Direitos do Homem (1789) e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (adotada pela assembleia geral das Nações Unidas, em 1948), a Declaração de Independência americana, claramente, relaciona os direitos aos relacionamentos do homem como criatura de Deus. Enquanto a declaração das Nações Unidas simplesmente evita a referência a qualquer base transcendente e divina para os direitos humanos, a francesa é ostensivamente hostil às proposições teístas. Os filósofos franceses do século dezoito, rejeitando o ponto de vista de que o homem é, essencialmente, mau e incapaz de salvar a si mesmo, desenvolveram uma doutrina dos direitos humanos em oposição consciente à visão cristã do homem. Naquela época tanto quanto hoje, o humanismo (q.v.) erra em considerar os direitos humanos como fins em si mesmos separados de qualquer referência a Deus.

O Cristianismo reconhece que Deus é fonte e sanção dos direitos humanos, que os direitos humanos são meios para o fim de ajudar o homem a cumprir seus deveres para com Deus, e que o governo existe para o propósito primário de proteger os direitos humanos básicos. Quando os homens exercitam propriamente

seus direitos, eles cumprem suas obrigações para com Deus e para com os outros homens. Os direitos dos homens estão subordinados aos deveres para com Deus.

Ter um direito é ter um reclamo legal ou moralmente justificável de possuir ou obter algo ou de agir de certa maneira. Ter um direito é um relacionamento triplíce que envolve a pessoa que possui o direito, outras pessoas que têm o dever de observar tal direito, e a questão ou coisa a que o direito diz respeito.

Uma importante distinção existe entre direitos positivos e direitos naturais (q.v.). Direitos naturais são direitos que o homem possui sem consideração de decretos e políticas de um estado. O direito natural é baseado na lei natural (q.v.) (que o Cristianismo interpreta como lei de Deus) e na dignidade humana (q.v.), a qual o homem possui em virtude de sua criação à imagem de Deus. Direitos positivos são dados pelo estado, baseados na lei positiva e respaldado por alguma espécie de sanção. Embora os direitos naturais devam ser expressos em direitos positivos, o Cristianismo evita o ponto de vista positivista que rejeita a noção do direito natural. Leo Strauss observou: "Rejeitar o direito natural equivale a dizer que todo direito é positivo, e isto significa que direito é, exclusivamente, apenas aquilo que é determinado por legisladores e cortes de diversos países" (*Natural Rights and History*, Chicago, University of Chicago, 1953, p. 2). Entretanto, muitas teorias de direitos naturais são tão não-bíblicas e anticristãs quanto às posições positivistas. Teorias de direitos humanos que fundem esses direitos em bases humanistas e naturalistas (e.g., a declaração francesa) são incompatíveis com a verdade revelada. Se Deus não existe e se o homem não é uma criatura de Deus, por que, afinal, um homem possuiria direitos que uma árvore, um cachorro ou um camelo também não possuísem? Certamente, a hipótese cristã de que o homem porta a imagem de Deus (q.v.) supre uma base para os direitos humanos que as teorias seculares falham em prover.

Alguns poderão argumentar que nenhuma doutrina de direitos humanos poderá ser encontrada nas Escrituras. Isto é, certamente, verdadeiro, se alguém buscar nas Escrituras uma declaração semelhante àquela produzida pelo Iluminismo. Alguns, também, poderão apelar para o fato de que o conceito de direitos humanos é

um desenvolvimento pós-medieval e não poderia, portanto, ter qualquer relacionamento necessário com o pensamento cristão. Há, entretanto, uma resposta simples. Em muitos casos (aqueles que os filósofos chamam de direitos requeridos), direitos e deveres são correlatas. Isto é, se *A* tem um direito com respeito a *B*, *B* tem um direito correspondente com respeito a *A*. Nesse sentido, cada direito requerido é, simplesmente, um dever visto de diferente perspectiva. Em outras palavras, certas noções de que em certos tempos são declaradas em termos de direitos, em outras ocasiões poderão ser expressas em termos de deveres. Quando as Escrituras afirmam que *A* tem um *dever* para com *B*, estão dizendo que *B* tem um *direito* em relação a *A*. Assim, a segunda tábua do decálogo pode ser vista como sendo não apenas uma lista dos deveres do homem para com os outros homens, mas uma lista de direitos humanos. Dessa forma, as Escrituras implicam que os homens possuem direitos à vida, à propriedade, à verdade, etc.

Parece-nos melhor, entretanto, não considerar qualquer direito humano como absoluto ou inalienável. Os direitos humanos se colocam, algumas vezes, em conflito, e requerem adjudicação. As Escrituras, por exemplo, reconhecem que, conquanto o homem tenha direito à vida, esse direito poderá ser sacrificado no caso de uma ofensa capital. O proponente dos direitos naturais deveria, sobretudo, evitar o ponto de vista errôneo, inspirado por Thomas Paine em sua obra *Right of Man*, e pela Declaração Francesa, que confunde direitos humanos com desejos humanos. Essa confusão é encontrada, por exemplo, na Declaração Universal das Nações Unidas. Tais direitos alegados como direito a pagamentos iguais, ao casamento, e mesmo o direito à inatividade, são mais aspirações do que direitos.

1 William K. Frankena, "The Concept of Universal Human Rights", em *Science, Language and Human Rights*, Filadélfia, University of Pennsylvania, 1952; "Natural and Inalienable Rights", *Philosophical Review*, vol. 64, 1955; A. I. Melden, org., *Human Rights*, Belmont, California, Wadsworth, 1970; Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago, 1953.

RONALD H. NASH

**DIREITOS CIVIS.** Os direitos civis são privilégios e liberdades estendidas pela lei a to-

dos os cidadãos de uma determinada sociedade. Associados ao privilégio de cidadania, teoricamente eles se aplicam de igual modo a todo cidadão, oferecendo certa medida das liberdades valorizadas pela sociedade e o significado, em termos humanos, de participar dessa mesma sociedade. Porém, em algumas sociedades supostamente igualitárias, alguns direitos civis foram, na prática, negados a determinados grupos de cidadãos, mesmo após a abolição da sua discriminação legal. Em outras sociedades, as distinções entre cidadãos de classes diferentes foram estabelecidas pela lei, baseadas em características de grupos raciais, religiosos, sexuais ou outras; nessas sociedades, pela lei, os direitos civis são concedidos a alguns grupos e negados a outros.

A Bíblia está repleta de mandamentos e promessas que estabelecem princípios de direitos civis, tanto na formação de Israel como estado quanto nos estatutos do reino de Cristo tratado no Sermão da Montanha. O princípio maior é o do controle, da presença e da autoridade de Deus determinando a responsabilidade humana. Dessa responsabilidade vertical é que decorrem os seus direitos horizontais, isto é, os deveres e direitos inter-relacionais humanos. Essa foi a maior diferença entre os caminhos da Revolução Francesa e da Revolução Americana em relação às bases do direito civil; o primeiro considerou a questão da liberdade como uma questão de direito, enquanto a segunda, como uma questão de responsabilidade. Contudo, não demorou muito para que as doutrinas humanistas permeassem ambos os sonhos de liberdade, e com elas os reclamos de direitos independentes das responsabilidades. Essa não-diferenciação entre liberdade e forma é que tem levado algumas culturas, como a brasileira, a promoverem declarações de direitos em relação aos mais diversos grupos - das etnias, da criança e do adolescente, do cidadão, do velho, etc. - que acabam por conflitar entre elas mesmas, (Dados atualizados por W.M.G.)

Alguns direitos civis são tradicionalmente considerados inalienáveis. Por exemplo, Thomas Jefferson mencionou, na Declaração de Independência dos Estados Unidos, o direito do homem à "liberdade e à busca da felicidade". A maioria das pessoas, não importando a nacionalidade, toma como básico o direito ao casamento e à constituição de família, o direito de posse de propriedade pessoal, o direito de

mudar livremente de lugar dentro de certas jurisdições políticas, o direito de procurar trabalho de sua própria escolha, o direito de acesso à água e ao ar, e o acesso à propriedade pública.

Outros direitos civis - o do voto, o de liberdade de expressão e pensamento, o direito de corrigir injustiças - não têm sido tão claramente evidentes e são conquistados por meio de um processo histórico de luta contra o poder arbitrário de reis. A tradição anglo-americana é exemplo clássico. Embora a Carta Magna de 1215 fosse um documento escrito especificando os direitos e as obrigações feudais dos barões ingleses e dos seus súditos, foram a tradição inglesa, primariamente, oral, e os "direitos do homem inglês", que formaram a base da Revolução Americana. Mesmo que esses direitos parecessem evidentes aos que se sentiam furtados deles, nada havia que estivesse escrito. Com a preocupação principal de evitar a possibilidade de tal tirania arbitrária nos novos Estados Unidos da América, muitos desses direitos foram claramente delineados em sua Constituição, especialmente, nas suas primeiras dez emendas que compõem a Declaração de Direitos. Como resultado, ser cidadão americano tem significado, tradicionalmente, que a pessoa tem o direito de criticar seu governo, se reunir em assembleias para pedir acerto de injustiças, carregar armas, prestar culto de qualquer forma que escolher, e exercer o direito do voto.

A negação de direitos civis básicos a milhões de americanos que foram vendidos como escravos foi uma das maiores crises na história da nação, e precipitou a Guerra Civil. A Proclamação de Emancipação e as Emendas décima terceira, décima quarta e décima quinta, adotadas após a Guerra Civil, foram elaboradas para garantir tais direitos civis aos negros americanos. A cláusula de proteção igual da décima quarta emenda tem se provado como uma das mais fortes armas para a obtenção de maior igualdade de tratamento de grupos minoritários por governos estaduais e locais.

Após a Segunda Guerra Mundial, o movimento de direitos civis nos Estados Unidos se inflamou após mais de três quartos de século de relativa aquiescência. Sem dúvida, a decisão de 1954 da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Brown vs. Board of Education*, que especificava recursos educacionais separados-mas-iguais, representou uma nega-

ção inconstitucional das leis de igual proteção, dando grande impulso ao renascimento do movimento de direitos civis. A primeira importante lei de direitos civis de após guerra feita pelo Congresso, 1957, referia-se aos direitos de voto. Em 1960, 1964, 1965 e 1968 outras leis importantes de direitos civis foram promulgadas, mas somente após forte oposição e prolongadas instruções parlamentares, as quais, muitas vezes, resultaram na aprovação de leis mais fracas do que as originalmente propostas. Aos poucos, porém, o alcance e a aplicação das leis de direitos civis se expandiram a ponto de atingir muito mais que apenas o direito de voto. Acomodações iguais, moradia justa e oportunidade igual de emprego têm se tornado assunto de ações legais e os tribunais e órgãos administrativos receberam poder para fazer cumprir a lei nessas áreas.

Os cristãos têm o claro dever de apoiar os esforços pela integração racial e plena implementação de uma ampla escala de direitos civis nas áreas de educação, emprego e participação no processo político. Não existe base nas Escrituras para se acreditar em discriminação, quer ostensiva quer velada, baseada em alguma noção de superioridade racial, pois as Escrituras nos conclamam a crer que todos os homens têm uma só origem (At 17.26) e que todos podem igualmente receber a pregação da graça de Deus oferecida mediante seu Filho, Jesus Cristo. A força moral da nação dependerá em muito da disposição de seus cidadãos de deixar de lado o preconceito e tomar para si o desafio de construir uma sociedade em vez de duas - uma pobre e outra rica ou uma negra e outra branca - que sejam separadas e desiguais.

JOHN B. ANDERSON

**DISCIPLINA.** A base bíblica para a disciplina eclesiástica está em Mateus 18.15-18, juntamente com a aplicação de 1Coríntios 5 (incesto); 1 Tessalonicenses 3.6 (ociosidade) e 2 Timóteo 2.17 (erro). A disciplina era levada a sério na igreja primitiva, especialmente, quando havia uma recaída no paganismo. No segundo século, a excomunhão permanente poderia ser imposta, mas a opinião oficial, apoiada por *O Pastor de Hermas* e formulada por Calixto de Roma e Cipriano de Cartago, permitia a readmissão após um período longo probatório que culminava com a pública confissão.

Novos desenvolvimentos, a maioria nocivos, ocorreram a partir de Gregório I até o Concílio de Trento. Penitências foram impostas para ofensas menores, com possível comutação financeira. Foi estabelecida a confissão auricular feita a um sacerdote. O purgatório tornou-se uma suposta extensão da disciplina temporal e, a fim de prevenir sua ameaça, surgiram os mais terríveis abusos da Idade Média, como venda de indulgências e as missas particulares. O sistema de tribunal eclesiástico formalizou a disciplina, mas não teve grande proveito espiritual. Os ofensores mais sérios poderiam ser entregues ao poder civil para os castigos que a igreja não tinha permissão para administrar.

A Reforma acabou com o sistema medieval, mas encontrou dificuldades com o problema da disciplina. O estado, às vezes, exercia seu poder como representante dos leigos. Calvino colocou a disciplina nas mãos do consistório de presbíteros regentes. Os anabatistas exercitaram a disciplina por meio da proibição, embora, infelizmente, isso tenha causado muita confusão interna.

A igreja moderna está, em grande parte, caracterizada por uma erosão da disciplina. O sistema dos estados em grande parte desmoronou, enquanto o pluralismo torna difícil o exercício interno da disciplina. Há, ainda, o risco de ações cíveis por maledicência quando os padrões morais de uma igreja diferirem daqueles do estado.

A disciplina é bíblica, mas raramente, quando nunca, tem sido aplicada com sucesso. Se a falta de disciplina enfraquece a vida interna e o testemunho externo da igreja, a perversão da disciplina carrega *em si* sérios perigos de legalismo, da discórdia e até mesmo da hipocrisia. Atingir uma disciplina verdadeiramente bíblica e evangélica que sirva para a edificação doutrinária e ética talvez seja uma das tarefas mais urgentes para a igreja realizar hoje.

GEOFFREY W. BROMILEY

**DISCRIMINAÇÃO.** Ver *Preconceito; Relações Raciais; Segregação*.

**DISPENSA.** Uma dispensa é uma suspensão de lei canônica ou de regras eclesiásticas em determinados casos e por razões especiais. Assim, se a igreja tem uma regra de que ninguém possa ser ordenado ao ministério abaixo da idade de vinte e um anos, qualquer exceção a essa regra será uma dispensa. No quinto sécu-

lo, quando as determinações dos sínodos passaram a ser coligidas em leis canônicas, o poder da dispensa era reconhecido. Com a crescente codificação da lei canônica, especialmente com a centralização da igreja ocidental em Roma, um sistema detalhado de dispensas foi elaborado. Algum poder foi dado aos bispos nas questões locais, nas emergências ou como legados papais. Mas, na maior parte das vezes, o poder de dar dispensas era limitado ao papado, sobre o princípio de que o regimento da igreja vinha do papa e não poderia ser mudado ou desconsiderado, exceto com sua sanção.

Estritamente falando, a dispensa pertence ao ofício pastoral da igreja e isso significa que deve ser feito sem cobrança pecuniária. O estabelecimento de uma máquina legal complicada, porém, resultou em consideráveis despesas e, assim, criou-se o costume de cobrar taxas para cobrir os custos incorridos. Como a lei canônica abarcava tantas coisas na vida dos membros da igreja, era necessário grande número de dispensas, e as dispensas tornaram-se lucrativa fonte de renda para a igreja romana.

Algumas dispensas poderiam ser dadas com grande benefício. Assim, quando o celibato foi finalmente imposto sobre o clero por Gregório VII, as dispensas ainda poderiam ser concedidas, como nas chamadas igrejas *uniatas*. Semelhantemente, as regras dos jejunus podiam ser relaxadas no caso de idosos e doentes. Em alguns casos, é claro, as regras continham exceções embutidas, como na Regra Beneditina quanto aos monges doentes. Em outros momentos, as dispensas por diversas causas podiam tornar-se procedimento estabelecido.

Contudo, o sistema de dispensas também abriu a porta para graves abusos que impediram o crescimento espiritual e a saúde moral da igreja. Dois exemplos podem ser dados do período da Reforma. O escândalo das indulgências, que levou ao protesto de Lutero que marcou uma era, em 1514, foi ocasionado por uma custosa dispensa que permitiu a Alberto de Mainz que fosse pluralista, a despeito das claras regras, dos males financeiros e da negligência pastoral envolvidos nisso. Assim, o casamento de Henrique VIII da Inglaterra com Catarina de Aragão ocorreu, originalmente, mediante dispensa, porque ela já tinha sido (pelo menos tecnicamente) casada com seu irmão mais velho, recaindo, assim, nos graus de parentesco proibidos para

casamento. Incidentalmente, as dispensas eram mais ou menos essenciais para todos os casamentos, uma vez que o fantástico sistema de relação espiritual aumentava o risco de se casar, até mesmo sem saber, dentro dos graus de parentesco proibidos. Tudo isso era matéria para ser moída pela mó papal, e seu valor moral não é aparente hoje, especialmente, quando se lembra que, em situações forçosas, dispensas poderiam ser obtidas até mesmo para bigamia.

Outro elemento duvidoso no sistema total de dispensas era a reivindicação de que o papa poderia dispensar os cristãos dos juramentos de lealdade a autoridades civis. Esta era uma questão importante nos violentos conflitos entre os papas e os poderes seculares na Europa medieval. Assim, Gregório VII escreveu quanto ao Imperador Henrique IV: "Eu absolvo todos os cristãos do compromisso do juramento que fizeram ou farão em relação a ele" (Fevereiro de 1076). Semelhantemente, os católicos romanos ingleses foram incitados a se revoltarem contra Elizabeth I, a tentarem assassiná-la, e finalmente, a promoverem uma causa comum com a Armada Espanhola (1588), na tentativa de depô-la. Embora dizendo ter, por direito, o poder de dispensar dos juramentos, o papado também procurou substanciar isso reivindicando também a autoridade civil sobre a matéria.

Em princípio, o poder da dispensa se aplicava apenas às leis eclesiásticas e não à lei divina ou das Escrituras. Essa representa uma distinção importante, pois o caso do casamento de Henrique VIII baseava-se no argumento de que a dispensa dos graus de parentesco proibidos em Levítico era ilegal. Mas a observação dessa distinção, na prática, era, muitas vezes, difícil. O casamento do levirato, por exemplo, é outra regra bíblica que levou os luteranos a se oporem à situação de Henrique. As dispensas em favor da bigamia podiam ser defendidas com base em precedentes patriarcais. Semelhantemente, se Paulo parece exigir completa lealdade às autoridades civis em Romanos 13, o Antigo Testamento tem o relato de um golpe de estado (o de Jeú) comandado pelo próprio Deus; e Pedro e os apóstolos praticaram a desobediência civil.

Contudo, o princípio é são e importante na ética. Nenhuma lei dos homens, por mais correta que seja em si mesma, pode reivindicar a mesma autoridade divina absoluta da lei das Escrituras. Da lei das Escrituras, não existe dispensa

em tribunal nenhum. Até mesmo quando as circunstâncias de um mundo caído tornam impossível a observação completamente pura dessa lei, não poderá haver infração sem que isso configure pecado. As regras eclesiásticas podem ser tornadas relativas por causa de fatores históricos, geográficos ou culturais, mas dever-se-ia tomar cuidado para que isso não se torne uma dispensa deliberada ou automática, como também por simples relativização, da lei bíblica.

GEOFFREY W. BROMILEY

**DISPUTA.** Uma disputa pode se resultar de uma denúncia ou objeção. Neste sentido, ela poderá ser baseada num fator amoral e não ser um mal em si mesma. Pode até ser um bem em potencial se vista, meramente, como uma "causa" a ser disputada ou um "caso" a ser defendido (i.e., Lv 26.25).

Uma disputa, entretanto, geralmente implica *discórdia* - troca de palavras ásperas, que, freqüentemente, termina em explosão de raiva. Nesse sentido, ela expressa profundo ressentimento que, muitas vezes, dá início a uma hostilidade contínua que afeta um grande número de pessoas e áreas da vida. Como tal, a disputa é um mal.

Jesus estava irado quando purificou o templo (Mc 11; Jo 2), contudo, sua ira era justa. Os cambistas envolvidos naquele cenário forneceram base para a atitude de Cristo. Foi à sua malversação do lugar em função da adoração na casa do Senhor que Jesus dirigiu sua reprovção. Ele expressou sua queixa contra eles da maneira correta, não com ressentimento hostil.

Muitas disputas, entretanto, não são corretas. Quando surge uma queixa em relacionamentos interpessoais em que existe ira, envolvendo ciúme, inveja e/ou refletindo egoísmo, então essa disputa é má e leva ao mal. É pecaminosa. Deus propôs, na redenção, vencer as falhas e as disputas da humanidade. Em seu ato redentor, ele proclamou a vitória sobre nossas próprias queixas e propôs um caminho de paz entre os homens e paz com Deus.

FRANK J. KLINE

**DIVERTIMENTOS.** Ver também *Lazer*. O refrigério na vida é oferecido não apenas para descanso e renovação espiritual; mas, também, para períodos de relaxamento e desligamento das rotinas da vida. Em contraste com a recre-

ação, que geralmente envolve atividade física e mental, os divertimentos, geralmente, são entendidos como experiências lúdicas mais leves, tais como jogos, passeios e atividades, como espectadores, que envolvam produção de entretenimento e esporte. Às vezes os passatempos são incluídos nesta categoria.

O cristão, quando avalia a legitimidade de várias diversões, deve considerar questões financeiras e de uso do tempo, tais como se as atividades são *despersonalizantes*, se são perigosas ou se são corruptoras da sensibilidade do espírito. O contexto é extremamente importante na decisão quanto à escolha dos divertimentos, como exemplificado no uso do cinema, de mesas de bilhar e cartas, quer seus lugares e números sejam mudados quer não. Enquanto os puritanos tinham aversão ao prazer e diversão, tratando-os como perversão do discipulado cristão, a exagerada indulgência nas diversões e atividades de fuga em busca do prazer do mundo contemporâneo parece ser um sinal claro da crescente superficialidade nas relações interpessoais.

Em geral, porém, a necessidade de um equilíbrio entre dever e prazer é essencial para uma vida plena. Embora divertimentos legítimos pouco acrescentem, em si mesmos, ao entendimento do homem, podem, como subproduto, acrescentar dimensões à vida em termos de relações sociais agradáveis e de refrigério à existência, tanto para a existência cheia de ocupação e tensão quanto para aquela que se caracteriza pelo tédio da linha de produção.

GERALD L. BORCHERT

**DÍVIDA.** Ver também *Crédito*. O escalonamento devastador da dívida pública e privada é um dos fatores mais gritantes de nossos dias. O dinheiro das dívidas governamentais, quando pago, diferente da dívida privada, geralmente volta para a unidade econômica. A multiplicação da dívida particular nas últimas décadas, o financiamento de atividades de lazer e até mesmo a prática de igrejas e seminários de financiar luxuosos prédios às custas de gerações futuras podem ser menos defensável. A dívida é usada em Mateus 6.12 como sinônimo de pecado. O pagamento da dívida de pecado do homem por Jesus sobre a cruz liberta os crentes sob a graça e permite o serviço cristão sem o peso da culpa (Rm 4; 6.23).

WALTER P. GORMAN III

A questão de dívida é mais grave hoje do que nunca. As transformações político-econômicas marcantes do fim do século XX se postam como chapas de raio-X do coração humano. Desde a perda do Éden por causa do pecado, o ser humano, sem Deus, se encontra refém do conhecimento do bem a partir do conhecimento do mal, nutrindo um profundo senso de que uma injustiça foi cometida. A vocação para cultivar a Deus e para amar a Deus e ao próximo cedeu lugar ao culto de si mesmo e ao amor por si mesmo; e o mandato de cultivar e guardar cedeu lugar à luta pelo poder por meio do desejo de produzir para acumular. O homem sem Deus crê que a perda do Éden foi uma "injustiça", e desde então, como na história de Caim e Abel, o homem autônomo tem procurado repará-la; como na história de Esaú e Jacó, a cobiça se tornou a mola mestra do progresso; e hoje, nos vemos presos na tentação de Balaão. Essa troca de princípios - de significado (de ser valeroso, por ter poder) - e de segurança (de ser amado, por ter prazer) - se reflete em toda a história humana, apresentando, ciclicamente, momentos críticos de grandes mudanças paradigmáticas caracterizadas pelo humanismo, ora otimista ora pessimista. Na história moderna, essas mudanças podem ser vistas no quinto século a.C., na idade áurea do pensamento grego, com seu uso da razão objetiva para libertar a ciência e a filosofia do jugo da religião e da superstição; depois, na Renascença humanista, quando a intoxicação com o pensamento grego promoveu a exaltação do homem e das obras de suas mãos; mais tarde, no Iluminismo, o pensamento humanista "evoluiu" para a exaltação do poder do homem pela força da razão - com tremendas conseqüências nos campos da ciência e da política; a próxima mudança foi marcada pelos movimentos humanistas do século vinte, proclamando que após a "evolução cósmica" (inorgânica) e a "evolução biológica" (orgânica), havia chegado a "evolução proposital psicossocial", na qual o homem se tornava o autor de si mesmo. Contudo, o otimismo humanista cedeu lugar ao pessimismo; a injustiça não foi jamais desfeita. O que o mundo viu foram lutas de classe, guerras mundiais, o fim dos sonhos da "esquerda" política e o surgimento do poder global, juntamente com as guerras sem qualquer traço de sentimento humanitário, desde o Vietnã até as guerras desencadeadas pelo terrorismo, como

foi o caso do "11 de setembro". Nesse clima é que se desenvolve a atual mudança, quando, então, a ordem edênica, de *cultivar e guardar*, é totalmente substituída pela ordem secular de dominar e acumular. A justiça que deveria mover a produção e o controle em função do serviço e do amor a Deus e do decorrente amor e serviço em relação aos homens, tomou o nome de uma "justiça-social" que pretende promover o bem-estar da sociedade por meio da promoção econômica financeira. Finalmente, o ídolo que tomou o lugar de Deus na tentação do Éden, se mostra hoje em toda a sua extensão: nem cultivar nem guardar, nem produzir nem acumular, mas vender, estimulando a cobiça, a inveja e a ira. A diferença entre esse comércio e o comércio de Caim, de Esaú e Jacó e de Balaão, é que hoje nem é preciso haver o que comercializar. O próprio dinheiro é o produto e o meio aquisitivo. A venda de dinheiro é a grande descoberta da razão. Nada é de graça, muito menos pela graça. Se o valor de um homem não estiver em Deus, deverá estar no próprio homem; se, ainda assim, o homem não satisfizer os reclamos de seu senso de injustiça, ele sempre poderá trocá-lo pelas suas obras; não satisfeito ainda, ele poderá comercializar sua razão; e quando perder a razão, ainda lhe restará vender dinheiro. Dessa forma, o homem que antes honrava seu nome pagando suas dívidas, hoje tem de ter dívidas a fim de ser honrado com mais crédito. Sem querer dizer que toda dívida seja pecaminosa, a Bíblia, contudo, diz: "A ninguém fiquéis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros" (Rm 13.8). (Dados atualizados por W.M.G.)

**DIVÓRCIO.** Ver também *Casamento; Novo Casamento*. O divórcio é a dissolução legal dos laços do casamento, o qual envolve separação permanente dos cônjuges e o direito legal de se contrair novas núpcias.

No AT, conquanto o divórcio nunca fosse ordenado, era tolerado em determinados casos, cuja natureza há muito tem sido e ainda é controvertida (Dt 24.1-4). A legislação básica prescrevia que uma carta escrita de divórcio fosse dada à mulher repudiada, protegendo mais os direitos da mulher do que o faziam as leis das culturas vizinhas.

O Senhor Jesus condenou o divórcio (Mt 5.31, 31; 19.3-12; Mc 10.2-12; Mc 16.18), es-

tigmatizando como adultério o casamento de uma pessoa divorciada. A declaração aparece sem ressalvas em Marcos e Lucas, mas Mateus preserva uma cláusula de exceção "exceto por impureza sexual". Tem havido debate considerável quanto ao significado dessa expressão. Há três principais pontos de vista sobre ela:

1. "Impureza sexual" significaria a falta de castidade antes do casamento. Esse ponto de vista sofre a objeção de que a lei mosaica oferecia um modo específico de lidar com este problema (Dt 22.13-21). Além disso, poderia desequilibrar a estabilidade de todos os casamentos nos quais um dos cônjuges não fosse virgem na época da união.
2. A "impureza sexual" diria respeito à consangüinidade, o que tomava o casamento incestuoso, conforme a lei mosaica (Lv 18.6-18). É digno de nota que, na lei, esse tipo de relação é mencionado no mesmo contexto (Lv 20.10-21) que alguns dos grandes males sexuais (homossexualidade, bestialidade, etc.). Esse ponto de vista poderia explicar a presença da cláusula de exceção no evangelho segundo Mateus, escrito para pessoas de cultura judaica, e a sua ausência em Marcos e Lucas, cuja audiência não veria tanta relevância no tema. Uma dificuldade que ocorre com este ponto de vista é o sentido nada comum do termo "impureza sexual" (embora At 15.29 e I Co 5.1 talvez fossem casos paralelos). Seria de imaginar que a solução para essa situação fosse a anulação, não o divórcio, pois o casamento jamais deveria ter ocorrido.
3. A "impureza sexual" significaria um ato de adultério. Como o ajuntamento sexual, até mesmo de natureza casual, faz com que os dois se tornem uma só carne (I Co 6.15,16), parece que o adultério na verdade dissolve a aliança do casamento. Quando o cônjuge que permaneceu fiel descobre que ocorreu um adultério, poderá buscar a legalização do rompimento do casamento, assim como, não havendo culpa de sua parte, poderá contrair outras núpcias. Naturalmente, ele (ou ela) poderá, também, escolher o caminho do perdão e assim restaurar a união com o seu cônjuge. Esta parece ser a interpretação

mais natural das declarações de Jesus em Mateus. O termo "impureza sexual", em vez de adultério, pode ter sido empregado como recurso de variedade de estilo, ou a fim de indicar que algumas outras formas de grave imoralidade sexual além do adultério (como homossexualismo, bestialidade, etc.), poderiam ser base para a dissolução do casamento. Marcos e Lucas talvez tenham deixado de documentar a cláusula de exceção porque, dessa forma, a intenção de Cristo de reinterpretar o pensamento corrente quanto ao divórcio - o ponto chave deste pronunciamento - seria apresentada com maior vigor. Esse silêncio não poderia ser usado para proibir a exceção expressamente contida em Mateus.

O ensinamento de Paulo está de acordo com a explicação acima (I Co 7.10-15; Rm 7.1-3). Alguns interpretam que I Coríntios 7.15 estaria dizendo que o abandono perpetrado por um cônjuge descrente, tal como o adultério, poderia ser razão suficiente para o divórcio. Às vezes, isso é chamado de "privilegio paulino", e talvez seja uma interpretação possível, mas não fica plenamente claro que a declaração "o irmão ou a irmã não está sob jugo nesses casos", signifique que o crente abandonado poderia contrair novo matrimônio. Em Romanos 7, Paulo usa o casamento como ilustração da relação do homem com a lei e, obviamente, não tem a intenção de estabelecer um código completo de casamento e divórcio. O fato de que não incluí a cláusula de exceção que Cristo fez não é, portanto, indicação de que ele quisesse descartar o adultério como base legítima para o divórcio.

Em vista da grande lassidão que prevalece hoje quanto a sexo e casamento, alguns talvez se perguntem se o ponto de vista rígido do NT sobre o assunto permanece sendo válido. É óbvio que a vida de muitas pessoas tem se complicado e se emaranhado em sérios problemas devido ao descaso generalizado em relação à lei divina. Esses problemas têm de ser enfrentados com compaixão e compreensão. Mas para aqueles que desejam um aprofundamento dos princípios do Novo Testamento a fim de se acomodar aos tempos atuais, propomos as seguintes perguntas: deveríamos aceitar que as leis de Deus sejam adaptadas às opiniões humanas mutáveis e às práticas pe-

caminosas, em vez de firmá-las como padrão permanente em meio à relatividade humana? Não enfrentaram, também, Cristo, os apóstolos e a igreja cristã primitiva, um mundo com perversão igual, ou até maior, do que a de nossos dias, e assim mesmo, procederam segundo a estrita base estabelecida no Novo Testamento? Quem melhor que o Deus que criou "homem e mulher" e que estabeleceu o casamento, em primeiro lugar, sabe o que é bom para o homem?

Ill James M. Boice, "The Biblical View of Divorce", *Eternity* XXI (Dezembro 1970, 19-21); Oral Collins, "Divorce in the New Testament", *The Gordon Review* V11,4 (Summer 1964), 155-169; Kenneth E. Kirk, *Marriage and Divorce*, 2<sup>nd</sup> ed., Londres, 1948; John Murray, *Divorce*, Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1953; J. Ridderbos, *Gereffirmeerd Theologisch Tijdschrift* xxii, 1-4 (maio junho 1921)1-17, 49-67, 103-116.

ROGER R. NICHOLE

**DOENÇAS SEXUALMENTE TRANSMISSÍVEIS.** Conhecidas, antes como doenças venéreas (do nome Vênus, a deusa do amor), são doenças transmitidas pelo contacto sexual.

Uma abordagem sindrômica das doenças sexualmente transmissíveis (DSTs) poderá ser dividida em quatro categorias: (1) a úlcera uretral, a ser atribuída a uma das seguintes doenças ou a associação delas: sífilis primária, cancro mole, herpes genital, linfogranulosa venerea, donovanose; (2) corrimento vaginal: uretrite gonocócica, não gonocócica; (3) corrimento vaginal e dor pélvica: cervite conócica, não conócica, vulvovaginite bacteriana, tricomoníase, candidíase, doença inflamatória pélvica; (4) a presença de DST, varicela-zoster, tuberculose, toxoplasmose, mononucleose, histoplasmose, meningite, hepatite, diarreia e outras infecções, quando renitentes, poderão indicar a ocorrência da infecção com o vírus da AIDS (HIV). Ainda que a transmissão do HIV seja feita por meio de troca de fluido corporal, como no caso da transfusão de sangue ou do compartilhamento de seringa contaminada, especialmente, no uso de drogas, ele se transmite, acentuadamente, na troca de fluido no ato sexual.

Duas das principais doenças sexualmente transmissíveis, antes da AIDS, foram a gonorréia e a sífilis. Fortes aumentos nessas duas

doenças foram relacionados às duas guerras mundiais. O advento da penicilina trouxe um forte declínio; mas, desde cerca de 1957, a incidência das doenças venéreas tem aumentado, gradativamente, até os dias atuais.

A história da medicina mostra que, qualquer que seja a causa, o método de alastramento, e o tratamento conhecido de uma doença infecciosa, seu controle é possível, e na maioria dos casos, em curto prazo. Por que isso não tem sido verdadeiro no caso das doenças sexualmente transmissíveis? (Dados atualizados por W.M.G). Algumas razões são o aumento da população mundial, especialmente, dos jovens sexualmente ativos; o aumento da urbanização e a anonimidade a ela relacionada, solidão e diminuição de controles sociais; a facilidade para viajar e maior mobilidade; a ignorância; maior promiscuidade devido a melhores e mais disponíveis métodos de controle de natalidade; uma maior resistência aos antibióticos; uma mudança de costumes sexuais com maior promiscuidade hetero e homossexual.

Sendo assim, a prevenção envolve esforços educativos, médicos e morais. O maior desses é o moral. A promiscuidade é, claramente, o grande causador das DSTs. O padrão de Deus de monogamia cristã é, certamente, o maior remédio para a sociedade. Jesus disse "Se me amais, guardareis os meus mandamentos" (Jo 15.15). "Amar a Jesus e erradicar as doenças venéreas" é mais relevante do que muitos imaginam.

MERVILLE O. VINCENT

**DOENÇAS VENÉREAS.** Ver *Doenças sexualmente transmissíveis*.

**DOENTES, CUIDADO DOS.** Ver também *Movimentos Sociais Cristãos; Hospitais; Ética na Medicina; Senilidade*. A ética do Israel profético, tal como a do judaísmo rabínico, evidenciava compaixão especial pelos pobres, oprimidos e doentes. Continuando a bênção da aliança, a ética do NT chama a si o interesse pelos necessitados, "coços, deficientes, cegos e mudos", tanto no ministério de Jesus quanto na missão dos apóstolos. A causa da doença não poderia ser atribuída, prontamente, à presença demoníaca ou à prática pecaminosa; uma séria patologia provia a matriz para a manifestação das obras de Deus (Jo 9.3). Da parábola do bom samaritano (Lc 10) até as figuras do

Juízo Final ("*estive enfermo e tu me visitaste*", Mt 25.35), corre o fio teológico da caridade [cristã](#). Com base nisso, os cristãos primitivos fundaram os primeiros hospitais públicos caritativos, em contraste direto com os hospitais gregos e romanos, abertos apenas para os ricos e privilegiados.

Toda doença e todo distúrbio de personalidade, geralmente, exibem disfunção física, emocional, social e espiritual. O comentário de C. S. Lewis é, especialmente, adequado: "Deus susurra no nosso prazer e fala à nossa consciência, mas grita em nossa dor; ela é o seu megafone para acordar um mundo surdo" (*The Problem of Pain*, Londres: Fontana, 1957, p. 81). Gradações de desconforto físico e psíquico merecem diversos graus de cuidado pastoral e apoio da comunidade. O tratamento de pacientes requer habilidades de aconselhamento espiritual, oferecendo percepção moral e eterna, apoio pessoal e maturidade e entendimento dos problemas. O trabalho é, primeiro, redentor, e segundo, terapêutico. A maioria dos pacientes necessita de ambos.

A preocupação ética no cuidado de pacientes deveria ser exibida onde as pessoas se tornam "casos" totalmente desumanizados. A pressão sobre o paciente e sobre sua família nos procedimentos de transplantes, cirurgia radical de câncer, psicoterapia em casos de alto risco, tratamento intensivo dos doentes terminais, etc, gera considerações éticas de grande alcance que poderão invalidar sua iniciativa ou continuidade. Ambos, a santidade da vida e a inviolabilidade da pessoa, são argumentos para tratamento médico e moral abrangente.

Os seguidores de Cristo são chamados para assumir um papel no cuidado dos doentes. "Chorar com os que choram" (Rm 12.15) sugere abertura em relação aos traumas, à amargura, à ansiedade e à solidão das pessoas. A Consulta Tübingen ("A Igreja Curadora"), de 1964, relaciona, de modo específico e criativo, a cura cristã às responsabilidades da congregação local. Aqui, os dons espirituais e terapêuticos da comunidade cristã poderão apoiar o membro incapacitado. O óleo de unção (Tg 5.14) e a oração dos fiéis acrescentam seu bálsamo aos cuidados médicos oferecidos. A Ordem de São Lucas tem procurado oferecer a diversas denominações um apoio sistemático de cultos de oração semanais em favor dos pauroquianos doentes ou deficientes.

O cuidado para com doentes tem sido fator concomitante da mensagem de Cristo no passar dos séculos da história eclesial. O desejo de viver, a fé para permanecer, a base da esperança e o apoio do amor são todos fundamentados no evangelho. A preocupação do cristão com a humanidade argumenta em favor de uma mais ampla distribuição de cuidados totais de saúde no contexto de uma ética de *agape*.

LEWIS P. BIRD

DOGMA. Ver também *Aquino e Ética Católica Romana; Encíclicas Papais*. Vindo do grego *dokein*, "pensar" ou "parecer", originalmente a palavra dogma se referia a ensinamentos distintos de diversas escolas de filosofia ou a decretos públicos. Esse segundo sentido ocorre na Septuaginta em Ester 3.9; Daniel 2.13; 6.8. Em Lucas 2.1, dogma é o decreto de Augusto; em Atos 16.4, são os decretos dos apóstolos e em Efésios 2.15 e Colossenses 2.14, os juízos da lei contra os pecadores.

Na igreja dos primeiros séculos, a palavra era usada de modo solto para referir-se a qualquer ensinamento cristão. No final do quarto século, porém, passou a significar as verdades da revelação que o Espírito Santo havia dado à igreja. Hoje, dogma significa o ensinamento cristão estabelecido derivado da revelação e definido oficialmente pela igreja.

Como um dogma tem de ser expresso na linguagem da época em que foi escrito e está sujeito às limitações da linguagem, não tem, de acordo com a crença protestante, o caráter absoluto da revelação, mas precisa ser examinado à luz dessa revelação. Há sempre, portanto, a possibilidade de a igreja ter errado na formulação de seus dogmas. Com Lutero, o protestantismo reconheceu de modo firme que, tristemente, concílios eclesiais têm errado e continuam errando, e negou o ensino da infalibilidade da igreja e de seus pronunciamentos dogmáticos.

No seu ensino sobre o desenvolvimento de dogmas, a igreja católica romana diz que o Espírito Santo mantém a igreja livre de erro nos seus pronunciamentos dogmáticos. Essa "infalibilidade" não implica a perfeição das formulações eclesiais, mas implica seu caráter irreversível. Atualmente, a teologia católica romana enfatiza o condicionamento histórico, o fato de as declarações dogmáticas serem incompletas, os aspectos negativos quanto ao ensino de infalibilidade - isto é, que o Espírito Santo só guardou a igreja livre do

erro - e a impossibilidade de se recuperar o contexto exato em que uma declaração dogmática específica foi promulgada na história.

M. EUGENE OSTERHAVEN

**DOMINGO.** Parece que, desde cedo, os cristãos adotaram o domingo como dia separado para o culto. O termo domingo, na língua portuguesa, procede do latim, *domine*, em referência ao dia da ressurreição de Jesus Cristo. O nome inglês, *sunday*, vem do termo pagão usado para se referir ao dia dedicado ao deus sol. (Dados atualizados por W.M.G.) O relato de Atos se refere ao costume, em Trôade, de se partir o pão no primeiro dia da semana (At 20.7), e Paulo instruiu os novos convertidos, em Corinto, a separar o dinheiro para a coleta nesse mesmo dia (1Co 16.2).

Aparentemente, foi visto como insatisfatório designar uma ocasião tão importante apenas com um número, quer fosse o "primeiro", quer "oitavo" (*Ep. Barn. 15.9*), e até o tempo em que foi escrito o Apocalipse o título "dia do Senhor" tinha se tornado corrente (Ap 1.10). Alguns concluíram que a prática teria sua origem na Síria e seria criação do Cristianismo gentílico. O mundo greco-romano estava familiarizado com o arranjo babilônico dos dias que formavam semanas e Justino, o Mártir, falou do domingo como sendo conhecido por todos (1 *Apol. 67*).

Haveria, contudo, raízes mais antigas no Cristianismo judaico e na própria Palestina? Eusébio (HE III, 27.5) indica evidências da existência de um grupo de ebionitas que guardava o domingo em comemoração da ressurreição do Senhor. H. Dumaine acredita que essa observância judaico-cristã se originou na igreja primitiva (DACL IV, col. 893).

A razão mais óbvia para o reconhecimento do domingo como dia santo do cristão é, sem dúvida, a verdadeira razão. A associação com o aparecimento do Senhor ressurreto é de primeira importância. Este fator determina o conceito cristão do dia do Senhor e os conseqüentes padrões de comportamento. Imediatamente, livra-o de qualquer traço de legalismo sabatista. "Dedicamos o domingo à alegria," anunciou Tertuliano (*Apol. 16*). Mais tarde, os pais da igreja passaram a explicar o simbolismo do sol fazendo referência a Malaquias 4.2.

Foi isso que Theodor von Haering tinha em mente quando insistiu que não seria, estritamente, evangélico o fundamento da observação do

domingo sobre o decálogo (*The Ethics of the Christian Life*, ET, Londres: Williams and Norgate, 1909, p. 162). Antes, deveria ser interpretado em termos do ensino de Jesus (Mc 2.23-28; 3.16; Lc 13.10-17; Jo 7.23) e na ênfase paulina sobre a liberdade cristã (015.1). Estes são os critérios bíblicos mais salientes pelos quais as atitudes éticas para a guarda do domingo deveriam ser avaliadas. A reintrodução de sanções obrigatórias seria um retrocesso. Por outro lado, é necessário reconhecer que o uso cristão do domingo, como sendo o dia do Senhor, cobre duas grandes ênfases do AT com respeito ao sábado dos judeus. Não era apenas dia de descanso e um memorial da criação (Êx 20.8-11) e da aliança (Êx 31.13-17; Is 56.4, 6). Era, também, dedicado a Deus como sinal de santificação (Ez 10.12). O domingo cristão marca a recriação do homem em Cristo, o segundo Adão (1Co 15.22; 2Co 5.17) e a inauguração da nova aliança no sangue do Salvador (Mt 26.27,28).

A idéia judaica do descanso sabático no sentido de cessação do trabalho não infiltrou o pensamento cristão até o quarto século. Antes do decreto de Constantino, em 321 a.D., que fez do domingo um feriado público, os cristãos iam trabalhar como todo mundo. Embora sob forte influência cristã, parece que Constantino fez a isenção do trabalho nesse dia, principalmente, com base humanitária—um fator que deveria ainda ser considerado. Mesmo após o ano 321, porém, os cristãos continuaram a manter a diferença essencial entre o dia do Senhor e o sábado. Eles o consideravam dia de culto e não dia de descanso.

Ao seguir a rejeição de Jesus quanto a qualquer exercício arbitrário de força para estabelecer uma regulamentação sabatista, os cristãos primitivos, na verdade, cumpriam as implicações essenciais do descanso divino sobre o qual a instituição judaica se baseava. O próprio descanso de Deus de sua criação está longe de ser algo passivo (Jo 5.17; Ef 1.10). Ele cumpre seu propósito redentor e se identifica, ativamente, com o modo como o cristão reflete mais bem o espírito tanto do sábado quanto do dia do Senhor.

W. Hodgkins, *Sunday: Christian and Social Significance*, Londres: Independent, 1960; H. P. Porter, *The Day at Light: The Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*, Londres: SCM, 1960; W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Church*, ET Londres: SCM,

1968; M. G Glassbrook, "Sunday", *HERE XXI*, Nova York: Scribners, pp.103-111

A. SKEVINGTON WOOD

J. Douma (*Os Dez Mandamentos*, Quarto Mandamento, S. Paulo, Os Puritanos, 2003), trata, extensamente, da questão do sábado e do domingo. É interessante ressaltar o que ele diz, já nas conclusões, sobre os aspectos *provisório e permanente*, os quais ele prefere aos termos *cerimonial e moral* em relação a esses dias santos. Certamente, Cristo é o cumprimento do sábado judaico, o qual se funda no descanso divino da criação e que comemora a libertação do povo de Deus da escravidão do Egito, sendo "sombra" do que temos, agora, em Cristo, o qual é a sua "substância". O cordeiro pascal, Cristo, foi imolado (1Co 5.7), e, portanto, é passado o sábado como sendo a instituição que olhava para o Egito e para o êxodo, O domingo cristão olha para a redenção da cruz e a ressurreição. Aplica-se, aqui, a argumentação de Hebreus 4 quanto ao descanso provisório e o descanso permanente. Um era o dia do descanso do Senhor; o outro, é o dia do Senhor do descanso. (Dados atualizados por W.M.G.)

**DOR.** Ver *Sofrimento*.

**DROGAS ALUCINÓGENAS.** Ver *Drogas*.

**DROGAS.** Ver também *Sugestão*. Uma droga é um elemento químico tomado ou administrado para produzir um efeito desejado sobre algum sistema biológico. Exceto os carboidratos, lipídios e proteínas, que servem como alimento, não são considerados drogas. Não há distinção clara entre o uso válido, o mau uso e o abuso de uma droga.

Aqui faremos uma revisão breve apenas de algumas drogas que têm ação rápida sobre o sistema nervoso central, levando a mudanças de sentimentos, emoções, percepção ou comportamento. Algumas dessas drogas são amplamente utilizadas, na verdade, e geralmente não são consideradas perigosas (ver classificação Categoria A). Outros (Categoria C) são sujeitos ao mau uso denominado de "abuso". Nos Estados Unidos e em outros países de costumes e leis semelhantes, o abuso de drogas quase sempre é consequência de auto-administração pelo usuário.

### CLASSIFICAÇÃO DAS DROGAS CONFORME O USO E POTENCIAL DE ABUSO

Categoria	A	B	C
<i>Drogas típicas</i>	Aspirina Cafeína (café) Teofilina (chá) Teobromina (chocolate) Nicotina	Anfetaminas Tranquilizantes Barbitúricos Álcool Esteróides Maconha	Cocaína Ópio Morfina Heroína LSD, merla, craque outros alucinógenos
<i>Potência conforme o uso</i>	Baixa	Intermediária	Geralmente alta
<i>Tolerância</i>	Sim, exceto p/ aspirina	Definitiva	Óbvia
<i>Perigos</i>	Insignificante, exceto para cigarros para anfetamina e álcool	Perigo pessoal se mal usado Perigo Social	Perigo pessoal e social
<i>Riscos de viciar</i>	Pouco, exceto tabaco 1 em dez usuários	Álcool e maconha,	Quase universal entre usuários (mas incerto quanto a LSD)
<i>Controle do uso</i>	Não controlado, taxado	Controlado, regulamentado, às vezes, taxado	Proibido
<i>Aceitação pública da automedicação</i>	Geralmente aceita	Aceita, sob protesto da parte de indivíduos e grupos	Não aceito; aprovado apenas pelos usuários e simpatizantes

Alguns críticos supõem que alguns riscos do uso de drogas para o indivíduo e para a sociedade, alistados na Categoria C, provêm das tentativas de se controlar seu uso e distribuição. É verdade que esse controle acarreta problemas reais; não se segue, porém, que a proibição legal seja, contudo, errada. O número de usuários, assim como o de potenciais viciados, varia segundo a disponibilidade de qualquer droga. Nos países, cidades ou culturas onde o acesso às drogas foi deixado livre, a população usuária tem se caracterizado pela indiferença quanto ao bem-estar social, econômico e pessoal. Isso demonstra que tornar o ópio acessível não é, moralmente, muito diferente de resolver tranquilizar uma população por meio do acréscimo de alguma substância química ao fornecimento de água de uma cidade.

O uso repetido e regular da maioria das drogas na tabela acima é acompanhado por dois fenômenos de considerável interesse científico como também prático. O primeiro é a *tolerância*, em que, determinada dose da droga tenha menor efeito sobre um usuário regular do que sobre um não-usuário. Quando a droga está regularmente presente no corpo, as células nervosas parecem adquirir a capacidade de resistir à sua ação. O segundo fenômeno é a *dependência*. Do mesmo modo que os neurônios são capazes de resistir à ação da droga, eles podem se tornar incapazes de funcionar normalmente, caso essa droga seja retirada.

A *habituação* e o *vício* são fenômenos psicológicos que surgem da tolerância e da dependência. A habituação envolve sutis mudanças neurológicas relacionadas ao aprendizado, à experiência e à memória, enquanto o vício apresenta as conseqüências de mudanças físico-químicas mais definidas no sistema nervoso. No caso do hábito, a falta da droga leva a mudanças de ânimo, emoção ou controle do comportamento. No caso do vício, pelo contrário, todos esses estão significativamente presentes, mas há, também, mudanças fisiológicas como salivação, suor, respostas vasomotoras, náuseas e outros sintomas da abstinência.

As drogas alistadas na Categoria B são assunto da maioria das disputas atuais sobre o abuso de drogas. A disponibilidade do álcool nos Estados Unidos desde a revogação da lei seca elevou para mais de nove milhões o número de alcoólatras; contudo, um retorno à proi-

bição nem chega a ser considerado pelo público. A maconha é igualmente fácil de ser obtida, embora seja ilegal. Há pouca evidência de que o vício dessa substância se torne um problema de conseqüências mais sérias do que já é hoje. É interessante que os estudantes que entram em contato com a "cultura das drogas" façam sua lista em ordem de prioridade quanto aos riscos que cada droga acarreta, quase na mesma ordem dos farmacólogos, com a exceção de estudantes que conheçam menos o que é a esquizofrenia e que dêem menor atenção do que os médicos quanto ao uso de drogas como LSD, a qual produz, temporária ou permanentemente, um estado semelhante ao da esquizofrenia.

Uma visão cristã do uso de drogas da Categoria B deveria incluir os seguintes pontos: (1) são usadas apenas para alterar funções do sistema nervoso central numa direção que, mais cedo ou mais tarde, impedirão essas mesmas funções; (2) elas induzem à tolerância, à dependência e, talvez, ao vício aberto como no caso do alcoolismo; (3) seu uso poderá ser ilegal; (4) os efeitos que seu uso pretende provocar são descritos no NT como devendo ser obra do Espírito Santo na personalidade de cada crente em Cristo, quando bons, e advindos da carne, do mundo e do diabo, quando maus.

L.S. Goodman e A. Gilman, *The Pharmacological Basis of Therapeutics*, Nova York, Macmillan, 4<sup>a</sup>. ed., 1970; L. Lasagna, *Life, Death and the Doctor*, Nova York, Knopf, 1968.

JOHN R. BROBECK

**DUPLICIDADE DE MENTE.** Ver *Motivações mistas; Singularidade*.

**DÚVIDA.** Ver também *Incredulidade*. Paul Tillich escreveu: "Se compreendermos a fé como o pensamento de que algo é verdade, a dúvida será incompatível com o ato de fé. Se a fé for entendida como sendo uma preocupação, em última instância, com o que se crê, então a dúvida será um elemento necessário" (*Dynamics of Faith*, Nova York, Harper & Row, p. 137). Tillich relaciona a verdade apenas ao finito e o interesse pelo infinito. Mas as Escrituras relacionam ambas ao Deus infinito. A verdadeira diferença, portanto, entre a fé e a dúvida, não é quanto ao seu objeto, mas quanto ao seu sujeito, seu assunto principal. Logicamente, ou se

crê ou se descrê (duvida). Psicologicamente, é possível crer e desacreditar ao mesmo tempo e com o mesmo referencial. Essa flutuação ocorre, não porque mude a evidência para a verdade, mas porque o crente muda sua avaliação ou seus sentimentos quanto a essa evidência. Se os cristãos sempre vissem com clareza e certeza, a dúvida não poderia ocorrer; contudo, já que nem sempre enxergam com clareza e certeza, sua avaliação muda e, assim, ocorre a dúvida. Como disse o salmista: "[Essas dúvidas são] minha aflição" (S177.10).

Será, então, que deveríamos cair no abismo neo-ortodoxo de achar que todos os homens

são tanto crentes quanto descrentes, apagando assim a distinção entre quem crê e quem não crê? De acordo com a Bíblia, não. Os homens não-convertidos, ainda que confrontados com as evidências, não creem para a salvação. Os cristãos são aqueles que continuamente (embora não sempre sem interrupções) creem (Jo 8.31). Em sua aflição, podem ocasionalmente, duvidar. Mas os não-cristãos jamais são verdadeiros crentes, embora possa parecer que o sejam (Jo 123-25; cf. *Apostasia*); os cristãos nunca são totalmente incrédulos, embora às vezes o possam parecer (Jo 8.31).

JOHN H. GERSTNER



EBIONITAS. O termo se refere a uma seita de judeus cristãos que, nos primeiros séculos da era cristã, aceitavam o Cristianismo ao mesmo tempo em que mantinham as práticas do judaísmo. A reconstrução de sua história, crença e prática é difícil porque ela terá de ser baseada, principalmente, em relatos fragmentários e polêmicos dos escritos dos pais da igreja. O nome aparece, primeiro, em Irineu (*Adv. Haer.* 1.26.2). Os pais da igreja identificavam sua origem em Ebion, mas hoje, geralmente, há concordância em torno do parecer de *que* a origem desse termo seja a palavra hebraica traduzida como "pobres", como epíteto, quer identificando a situação econômica de uma pessoa, quer transmitindo uma conotação mais espiritual da palavra, como nos Salmos e nas bem-aventuranças de Jesus. Alguns estudiosos observam semelhanças com os essênios ou com a comunidade de Qumran relacionada aos rolos do Mar Morto. Existiam variações dentro do próprio ebionismo. Alguns estudiosos discernem três grupos: (1) os nazarenos, os quais mantinham uma cristologia mais ortodoxa e que se associavam com cristãos gentílicos; (2) o grupo dominante que se recusava à associação com os gentios e (3)

uma forma sincretista, que demonstrava afinidade com o gnosticismo (Justino o Mártir: *Dialogue* xlvi e Epifânio *Haer.* xxix). Todas essas variações parecem ter desaparecido antes do quinto século.

Em geral, os ebionitas consideravam Jesus como sendo apenas um homem, "o verdadeiro profeta" prometido por Moisés (Dt 18.15). Jesus tornou-se o Cristo em virtude de sua perfeita obediência à lei (Eusébio HE, iii.27 e vi.17). Os ebionitas, portanto, se opunham aos ensinamentos de Paulo e defendiam uma ética estritamente legalista, insistindo na circuncisão, na observância do sábado e em outros aspectos do judaísmo. Há evidências, também, de ascetismo, especialmente entre os grupos mais sincretistas que não comiam carne, não bebiam vinho e desprezavam o casamento. De forma bastante incoerente, essas práticas os levaram a rejeitar o sistema sacrificial do AT (Epifânio, *Panarion* xxx.16).

Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity*, Chicago, Regnery, 1964, pp. 55-67; H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, Mohr, 1949.

RALD W. DAYTON

**ECOLOGIA.** *Ver Beleza; Poluição Ambiental.* Ecologia significa o estudo do equilíbrio das coisas vivas no meio-ambiente. Como aplicado hoje, o termo diz respeito à destruição que o homem causa na natureza. Deus criou todas as coisas boas e com propósito (Gn 1). O propósito primário de Deus - de que o homem o glorificasse (isto é, refletisse seu caráter) e, conseqüentemente, derivasse gozo desse propósito gracioso - incluiu o domínio benigno do homem sobre a natureza (Gn 2). Segundo Francis A. Schaeffer, a Queda do homem, por causa do pecado, atingiu a realidade criada em, pelo menos, quatro áreas: na relação do homem com Deus, na totalidade da vida do indivíduo (homem interior e exterior), nas relações interpessoais e nas relações do homem com a natureza. A Queda determinou uma quebra na uniformidade da ordem natural desequilibrando, também, a ecologia (Gn 3). A tensão entre a vida no Paraíso e a vida nas terras do lado de fora do Éden gerou uma luta pelo poder e pela sobrevivência oposta ao *shalom* (paz, harmonia), cujo processo se acelera e se estende à medida que o tempo passa. O homem não-cristão é também anticristão e, dessa forma, sua cosmovisão afeta profundamente sua relação com a natureza. Criados para cultivar e servir ao Criador com contentamento (autarquia, isto é, auto-suficiência dependente) no cultivo e na guarda da natureza, o homem decaído se inclina a cultivar e a servir aos ídolos de substituição e, dentre outras distorções, ele domina a terra cultivando-a sem a necessária preservação. Muitos incrédulos, desde Caim (Gn 4), mas, especialmente hoje, desejam salvar a terra da destruição ecológica. Contudo, eles o desejam motivados pelo mesmo desejo de Caim e condicionados pela idolatria (Rm 1.18 ss.). Por isso é que vemos tanto misticismo secular e religioso envolvidos com a proposta de "salvação do planeta". O cristão deveria entender que o pacto de Deus inclui um pacto com a natureza (cf. Gn 9), assim como deveria entender que sua redenção em Jesus Cristo inclui a expectativa da redenção da natureza (Rm 8). Se a justificação e santificação do crente abarcam a totalidade da sua vida numa experiência de lá, mas ainda não" (isto é, temos tudo, mas ainda teremos a plenitude de tudo), ele, certamente, tem uma responsabilidade em relação ao anseio da própria natureza e deverá agir redentivamente sobre ela.

WADISLAU M. GOMES

filSchaeffer, Francis A., *The Complete Works of Francis A. Schaeffer*, (Westchester, IL: Crossway Books, 1985

**ECONOMETRIA.** Econometria é um termo da economia que aplica a matemática ou técnicas de quantificação a dados econômicos a fim de se desenvolver ou de se testar uma teoria. Em geral, trata-se de um modelo matemático que consiste em uma equação ou equações nas quais se desenvolvem relacionamentos quantitativos. O modelo é então aplicado a dados ou a seus testes. O ciclo se repete enquanto os dados ou seus relacionamentos estão sendo refinados, possivelmente, por meio de mais experimentos. Embora Augustin Cournot usasse a matemática como ferramenta analítica em 1838, somente nas décadas de 1960 e 1970 foram feitos esforços significativos para desenvolver os tipos de dados necessários. A ciência tem oferecido métodos analíticos mais potentes e computadores capazes de resolver grandes problemas.

As teorias de Keynes deram grande impeto ao estudo econométrico da economia nacional como, também, forneceram bases para o estudo de seus componentes. A técnica de *input-output* analisa a distribuição dos recursos supridos e dos produtos finais obtidos. Certos índices de *input-output* devem ser mantidos constantes na maioria dos estudos. Estudos de tempo em série indicam os valores e as relações das variáveis econômicas na passagem de sucessivos intervalos de tempo. A maioria dos dados de tempo em série é afetada pela atividade dos consumidores. A análise de exemplos em cada seção trabalha com uma visão dos dados classificados por área geográfica ou alguma outra dimensão de um determinado tempo ou dentro de um curto período de tempo. Às vezes, é difícil isolar os elementos temporários dos permanentes. A análise da regressão estabelece a média dos relacionamentos entre variáveis à medida que muda o variável causativo (independente). As variações podem ser discutidas em termos estatísticos de quantidade e probabilidade. Os estudos econômicos são complicados pela tendência dos relacionamentos ou parâmetros tomados como fixos de variar com o passar do tempo. Como todas as possíveis variáveis ou os dados possíveis não poderiam ser levados em conta, os

resultados poderão conter um erro ou uma tendência intrínseca, especialmente quando usados para se fazer previsões.

111 Robert Dorfman, Paul A. Samuelson e Robert M Solow, *Linear Programming and Economic Analysis*, Nova York, McGraw Hill, 1964; Paul A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, Nova York, McGraw Hill, 1965.

HARVEY A. MAERTIN

**ECONOMIA.** Ver *Capitalismo; Comunismo; Socialismo*. Disciplina que trata da produção, distribuição e consumo de bens.

**ECUMENISMO E ÉTICA.** O termo "ecumenismo" designa um complexo fenômeno *trans-denominacional* cujo caráter tem sofrido mudanças consideráveis. Como movimento, a transcendência das barreiras denominacionais após a Reforma se apóia na cooperação evangélica com propósitos evangelísticos e missionários, o qual, já em 1819, alistava batistas, anglicanos e metodistas ingleses, cooperando para finalidades mútuas. Essa mesma preocupação de cumprir o mandado evangelístico da igreja se refletiu em escala global no Congresso Mundial de Evangelismo (Berlim, 1966); seus participantes incluíram representantes de igrejas tanto do Concílio Mundial de Igrejas quanto de fora dele, os quais jamais haviam participado de uma conferência mundial dedicada ao evangelismo.

O ecumenismo conciliar, até então, havia se dedicado mais às preocupações das áreas ético-sociais do que às áreas de teologia ou de evangelismo. Isso se deveu, principalmente, a uma liderança modernista que tendia a uma perspectiva religiosa metafisicamente agnóstica, era centrada na experiência e dedicada ao evangelho social (q.v). Na ausência da crença cristã histórica na revelação transcendental de Deus, o modernismo permitiu uma ampla gama de noções metafísicas, opondo-se a qualquer teste de fé autenticamente cristã; propunha, em lugar disso, promover a unidade da igreja mediante uma cooperação para fins sociais e a união estrutural das denominações existentes. Seus proponentes insistiam, como coloca Edwin A. Burt, que "uma igreja muito mais efetiva ... poderia ser mais bem formada por pessoas que concordam ... sobre o socialismo e o pacifis-

mo, enquanto diferem quando à sua cosmologia ... do que poderia ser formada de pessoas que, tendo o mesmo credo metafísico, difiram fortemente com respeito... às prementes questões sociais" (*Types of Religious Philosophy*, Nova York, Harper & Row, 1939, p.434).

A adoção ecumênica de posições específicas em matérias questionáveis, muitas vezes, na ausência de qualquer derivação persuasiva de princípios bíblicos, provocou grande controvérsia (cf. *Conselho Nacional de Igrejas, Concílio Mundial de Igrejas*). Os críticos argumentavam que líderes eclesiásticos de mente política não atendiam ao mandado divino, não tinham autoridade ou sabedoria para falar em nome de Cristo na área dos particulares legislativos e das táticas militares. A fraqueza desse envolvimento neoprotestante na ética social está refletida numa recente obra de referência - *Dicionário de Ética Cristã* (1967) org. por John Macquarrie - que confronta as preocupações morais, principalmente, no contexto, as pressuposições modernistas. Em seu desvio da teologia cristã histórica, não só omite qualquer ensaio sobre "sacrifício", como também, de acordo com a natureza *ad hoc* da preocupação sócio-liberal, também não trata de "Ecologia" ou de poluição ambiental.

A primeira reação das igrejas evangélicas, em relação ao entusiasmo ecumênico quanto ao socialismo e ao pacifismo, bem como quanto às idéias otimistas de que a história fosse, de algum modo, secretamente divina, e de que o homem fosse essencialmente bom, foi a de se afastar das preocupações sociais e culturais e de se concentrar somente no evangelismo redentivo e nas missões. Esses assuntos essenciais, embora continuem a ser sobrepujados em círculos conciliares, permanecem como marca registrada do Cristianismo evangélico. Mas durante a última geração, os crentes evangélicos têm sentido, novamente, a necessidade de um envolvimento sócio-cultural marcante, baseado em premissas bíblicas. A tendência anterior de defesa do capitalismo, como se este não fosse passível de erro, e contra uma dedicação *acrílica* dos modernistas ao socialismo, e em alguns casos, ao comunismo, deu lugar à consciência de que todas as expressões culturais estão sujeitas ao escrutínio e julgamento divinos.

A provocação ecumênica surgiu, não apenas devido a pronunciamentos políticos con-

trovertidos; veio também da negligência e substituição do evangelismo individual pela mudança das estruturas sociais como a tarefa essencial da igreja. A fim de mudar essa tendência, a Key '73 surgiu nos Estados Unidos como esforço de cerca de 140 agências denominacionais e eclesiais para a cooperação evangelística da comunidade. É digno de nota, porém, que em anos recentes os principais encontros evangélicos não têm visto o evangelismo e as causas sociais como antagonísticos, mas insistido na necessidade de base e orientação bíblica de ambos. A palestra de abertura do Congresso Mundial de Evangelismo (1966) fazia exposição da tarefa evangélica de fidelidade "ao Deus de justiça e de justificação", e a Conferência de Profecia Bíblica em Jerusalém (1971) via a iminente volta do Senhor Jesus como um estímulo não só para a evangelização do mundo como também para chamar pessoas e nações para recuperarem a justiça e a piedade pessoal e pública que é da vontade do Criador Divino, e ser fortalecido pelo Rei que vem.

19 Carl F. H. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1947; *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964; *Evangelicals at the Brink of Crisis*, Waco, Word Books, 1967; *A hetib. tbr Evangelicai Demonstration*, Grand Rapids, Baker, 1971; Paul Ramsay, *Who Speaks for the Church?*, Nashville, Abingdon, 1967; C. C. West, "Ecumenical Movement, Ethics in" em John Macquarrie, org. *Dictionary of Christian Ethics*, Filadélfia, Westminster, 1967.

CARL F. H. HENRY

Em 1974, houve uma tentativa de um movimento ecumênico evangélico, em Lauzanne, Suíça, que atraiu mais de 4.000 participantes. A pretensão do Congresso Internacional de Evangelização foi a de refletir sobre o papel da igreja na modernidade, em termos de missões e evangelismo, de modo bíblico amoroso e fiel. O Pacto de Lausanne (ver *John Stott Comenta o Pacto de Lauzanne*, São Paulo, ABU e Visão Mundial, 1975) desejou apresentar um desafio e uma estratégia para a cooperação inter-eclesial na área de missões e de evangelismo. Em 1983, o Brasil teve o primeiro Congresso Brasileiro de Evangelização, seguindo os caminhos do CIE. Outras tentativas foram feitas, como o 1º Congresso Nacional da Associação Evangélica Bra-

sileira, em 1994. No entanto, todas as tentativas mais recentes têm esbarrado num novo modelo mundial político, econômico e social. Próprio da última fase da modernidade, o pós-modernismo - cuja cultura é, ao mesmo tempo, pluralista e individualista - diluiu todas as tentativas de se proclamar uma única verdade, um único caminho e uma vida singular. Exemplo disso é a deriva do pensamento evangélico bíblico apresentado por Jesus, o caminho, a verdade e a vida, para o evangelicalismo na forma em que se apresenta neste início do século XXI: variedade de caminhos, pluralidade de idéias e vida secular. (Acréscimo por W. M. G.)

EDUCAÇÃO CRISTÃ. Ver também *Educação e Moralidade*. O aprendizado liberal em quase todos os lugares do mundo, hoje em dia, é visto como apresentando graves problemas. Os resultados da educação pública, realizada em meio a uma crise de verdade e moralidade, desacreditam a idéia de que amplos orçamentos e bons prédios garantem boas escolas e bons alunos. Ao exaltar a tolerância como virtude suprema, o aprendizado moderno tem gerado a perda de verdade e de valores fixos, o colapso do respeito às autoridades e a ausência de visão espiritual de sua natureza. O resultado é uma geração de jovens inseguros quanto à própria identidade e incertos quanto ao que devem ser e quanto ao em que devem crer.

O ideal ocidental de educação para o povo veio da convicção cristã de que as Escrituras se aplicam à informação revelada, a qual deve ser compartilhada com todo homem, mulher e criança. A principal motivação para a fundação das primeiras universidades de prestígio nos Estados Unidos foi oferecer treinamento para o clero.

Conquanto a crise da educação liberal moderna se concentre na perda da verdade objetiva e das normas morais de parte do mundo secular, não se pode dizer que a educação cristã no século vinte tenha comunicado a verdade da revelação com um sucesso espetacular. As razões são muitas. Primeiro, a política norte-americana de separação de igreja e estado fez com que muitas escolas públicas de primeiro e de segundo graus minimizassem a instrução e o envolvimento religioso, resultando numa geração de analfabetos espirituais. As faculdades e universidades, que ora demonstram interesse

crecente em estudos religiosos, refletem o preconceito anticristão na ausência marcante de acadêmicos evangélicos nas suas áreas de religião e de filosofia. Em muitas escolas estritamente evangélicas, há um infeliz isolamento do ambiente acadêmico geral, resultando numa pobreza de literatura que possa confrontar efetivamente a mente secularizada. Enquanto falta aos *campi* universitários seculares, frequentemente, honestidade intelectual, muitas das nossas escolas denominacionais perderam sua autenticidade evangélica.

O evangelho no Brasil também apresenta forte ênfase educacional. As diversas escolas de origem evangélica, Mackenzie, Metodista, Luterana, Batista, etc., são de grande importância não apenas para a igreja nacional, mas para o próprio país. Contudo, a educação cristã, nacional e internacionalmente, com raras exceções, sofre do mal crônico do dualismo "cristão/secular". Dessa forma, acaba não sendo educação cristã nem secular. Assim como não existe neutralidade na totalidade dos aspectos da realidade, não existe neutralidade, também, no conhecimento e no ensino. É impossível ensinar a sabedoria humana associada à sabedoria de Deus (cf. 1Co 2). Como disse o Dr. Cornelius Van Til (*Psicologia da Religião*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1971, p. 3), não podemos, como cristãos, permitir a presunção de uma independência metafísica nem de uma independência ética. Os reformadores entenderam dessa forma e todos os seus trabalhos sobre educação indicam uma preocupação com a idéia de uma *biocosmóvito* bíblica. Baseados no pensamento bíblico da revelação geral e da revelação especial, eles propuseram uma educação cristã em que o conhecimento da teologia é como os olhos por meio dos quais todo conhecimento é considerado. A verdadeira educação cristã, portanto, consiste em estudar as diversas disciplinas de uma perspectiva bíblica. Noutras palavras, estudar o âmbito da natureza a partir das pressuposições da revelação divina. (Dados atualizados por W.M.G.)

Em princípio, o Novo Testamento não requer que haja escolas cristãs ao lado das igrejas cristãs, embora sua existência se torne uma necessidade estratégica se e quando o processo geral de educação - como muitas vezes é o caso hoje - é altamente minado quanto a crenças e valores cristãos. Embora as escolas paroquiais

católicas romanas tenham enfrentado pressões gigantescas, o movimento de escolas cristãs ganhou considerável apoio, tanto de grupos interdenominacionais quanto dos denominacionais (por exemplo, Luteranos do Sínodo de Missouri, Reformados Cristãos). Em casos isolados, a motivação tem sido tanto racial quanto educativa. As escolas evangélicas só poderão cumprir sua missão efetivamente se as perspectivas de vida no mundo forem cristãs, integrando o aprendizado humano com o comportamento, em contraste com a tendência niilista das alternativas não teístas. A principal justificativa para a educação evangélica deve ser uma preocupação com a vitória da verdade, e justiça, e piedade; seu propósito não é, simplesmente, o de compensar a negligência do lar cristão ou as falhas da igreja local nem oferecer abrigo pessoal do ambiente cultural que prevalece no mundo. A educação cristã é vital somente quando ela levanta um núcleo de intelectuais evangélicos consagrados que se colocam inequivocamente na arena pública, com dedicação à verdade e ao direito de Deus.

O cenário acadêmico atualmente demonstra indicações de exaustão ideológica e de fadiga intelectual, algo diretamente relacionado com sua perspectiva evolucionária e relativista da realidade e da vida. A educação moderna não tem centro fixo nem conteúdo coesivo; falta unidade racional. Um naturalismo todo-abrangente obscurece as realidades espirituais e os absolutos morais, referindo o cosmos e o homem, unicamente, ao surgimento evolutivo, à história, às contingências e à preferência religiosa pessoal. O teísmo revelacional, sobre o qual se fundamenta a educação cristã, insiste que a natureza é um comentário sobre o Logos de Deus (Jo 1.3) e que o homem, especialmente iluminado pelo Logos Divino (Jo 1.4, 9 a), tem seu destino na eternidade; que a história tem seu centro imutável na vida e obra de Jesus Cristo de Nazaré; que a consciência, de antemão, acusa o homem de ser pecador diante do trono de julgamento do Criador; e que a religião pura reconhece Jesus Cristo como o Logos encarnado, cuja imagem é essencial para a vida e o destino humanos.

Nas próprias igrejas, o entendimento da educação cristã (às vezes chamado de educação religiosa) tem sido, com demasiada frequência, equiparada à simples organização e metodolo-

gia, em vez de à integração intelectual e espiritual do ministério total da igreja. Essa visão faltosa é alimentada, muitas vezes, pelos seminários, cujos departamentos de educação cristã negligenciaram a prioridade e o papel integrador da verdade revelada. O surgimento recente dos movimentos alternativos - como os das comunidades evangélicas, do crescimento de igreja e dos pequenos grupos - com seu descontentamento com as igrejas estabelecidas, e as mudanças culturais da globalização, de novos conceitos de trabalho e de diversão, poderão trazer pressão adicional sobre a escola dominical tradicional em busca de alternativas que correlacionem de modo realista ao aprendizado cristão, os interesses vocacionais e o lazer.

001 *Christian Liberal Art.v Education: Report of the Calvin College Curriculum Study Committee*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970; Gordon H. Clark, *A Christian Philo.vophy of Education*, Grand Rapids, Eerdmans, 1946; Frank E. Gaebelien, *Christian Education ia a Democracy*, Nova York, Oxford, 1951; *The Pattern id God's Truth*, Nova York, Oxford, 1964, Moody paperback, 1968.

CARL F. H. HENRY

EDUCAÇÃO E MORALIDADE. Ver também *Educação Cristã*. O termo "educação" vem da raiz "criar" ou "nutrir", "Moralidade" vem da raiz que significa "costume" ou "medida". Como "costume", a moralidade é o tipo de conduta que a sociedade espera; e como "medida", tem relação com padrão ou regra diretriz da vida. A tradição hebraica cristã enfatiza fortemente a ambas.

Desde seus primórdios, o judaísmo ordenava os pais a ensinar, diligentemente, os filhos por preceito e exemplo a amar a Deus e servi-lo. Essas admoestações bíblicas (Dt 6.4-9; 11.13-21; cf. 4.9) foram levadas tão a sério que eram colocadas em caixinhas e fixadas nos umbrais da porta do lar. Como uma lembrança a mais, os mesmos trechos, junto com Êxodo 13.1-16, eram colocados em caixas de couro (filactérios), os quais eram amarrados, diariamente, no braço e na testa. "Guardar a aliança" veio a significar "forte aderência à Lei Mosai-ca". Quando os judeus foram espalhados por toda a terra, a sinagoga se desenvolveu, oferecendo a educação dos homens. Ela tem a distinção de ter dado origem às escolas públicas.

O judaísmo tem enfatizado, continuamente, a importância da moralidade educacional.

O Cristianismo primitivo continuou o treinamento no lar, acrescentando-lhe a instrução do catecismo a fim de preservar, proteger e propagar a fê. Os ensinamentos de Jesus eram, especialmente, enfatizados. Séculos mais tarde, as escolas das catedrais foram estabelecidas para a educação de líderes. Aos poucos, surgiu, na Europa, a Universidade, com um corpo docente formado de homens da igreja, tendo a teologia como "a rainha das ciências". Mesmo depois que a religião foi banida como centro da educação, a moralidade religiosa continuou a permear o processo educativo.

Essa herança religiosa reforçada por influências espirituais como a de Log College e os Grandes Avivamentos levaram ao estabelecimento de numerosas instituições cristãs educacionais nos Estados Unidos.

Nos Estados Unidos, as instituições estaduais de ensino superior só se tornaram competitivas após a Guerra Civil. O pastor abdicou de seu ensino vocacional dos jovens da comunidade em favor da escola pública. Como suplemento, mas não substituto, criou-se a escola dominical. Devido a muitos fatores, incluindo a rivalidade religiosa, a religião passou a desempenhar papel menor na educação pública. As cartilhas McGuffey, com suas seleções bíblicas e histórias morais deram lugar a jovens atores de plásticos que nunca precisavam de soluções morais para seus problemas.

As questões jurídicas sobre religião nas escolas, iniciadas com o caso McCollum, produziram leis do Supremo Tribunal dos Estados Unidos - interpretando a frase na Primeira Emenda: "O Congresso não fará lei que determine o estabelecimento da religião" - como que erguendo um muro de separação entre igreja e estado, ou religião e educação. Surpreendentemente, o Supremo Tribunal sugeriu o estudo da religião nas escolas públicas.

"Pode-se dizer que a educação da pessoa não é completa sem um estudo de religiões comparadas ou a história da religião e seu avanço na civilização. A Bíblia é digna de ser estudada por suas qualidades literárias e históricas. Nada ... indica que esse estudo, quando apresentado como parte de um programa secular de educação, não possa ser feito a contento com a Primeira Emenda" (37 U.S. 203, p. 225).

Até recentemente, a perpetuação de uma ética judaico-cristã esteve no topo entre os alvos da educação na civilização ocidental. Existem evidências irrefutáveis de que a ciência, e não a teologia, hoje está no trono da educação. Uma forte ênfase na aquisição do conhecimento e das habilidades, sem uma consideração consciente de seu uso adequado, já tem produzido uma população educacional que desperdiça os recursos e materiais sobressalentes, e que polui a água, o ar e os alimentos, num mundo repleto de fome, nudez, doenças e guerras. A ética de situação (q.v.) foi convertida por algumas mentes volúveis em falta total de ética pessoal.

A educação moderna tem se concentrado em técnicas teóricas, aparelhos eletrônicos e equilíbrio racial, mas raramente se reporta a fatores de desenvolvimento moral.

As instituições de ensino superior são transformadas em fábricas de pensamento que contratam com o governo e a indústria para estudos, testes e pesquisas, resultando em grandes massas de dados despejados por computadores. Enquanto isso, os estudantes para os quais foram estabelecidas as instituições, recebem o selo de aprovação após passarem por uma linha de produção em massa de diplomas e de currículo, que na maior parte ignora os ingredientes de compromisso e serviço moral.

William Temple descreveu isso como uma "civilização de flores cortadas". Parecem lindas, mas foram cortadas de suas raízes, do sistema de valores que nutria essa civilização. Pode-se detectar sinais de retração no aumento da criminalidade, na linguagem maliciosa, na profanidade, na vulgaridade, e na cultura de drogas impossível de se controlar. Em vez de enfatizar os valores provados ao longo dos anos de experiência na sociedade, a educação liberal tem, freqüentemente, cedido às exigências de grupos de pressão, os quais jamais foram expostos à apreciação desses valores nem jamais os obtiveram. É legítima a crítica que tem afirmado que, muitas vezes, a moralidade foi ensinada, mas não foi praticada. Contudo, será infinitamente mais difícil praticá-la, se ela não for ensinada. A liberdade de questionar não precisa ser acompanhada da libertação das cadeias da moralidade. Ela deverá exigir o oposto.

W. IVAN HOY

**EDWARDS, JONATHAN.** Num sermão não publicado, sobre Romanos 3.11, intitulado "Tudo o que o Homem Natural faz é Errado", o pastor puritano da Nova Inglaterra, Jonathan Edwards (1703-1758) definiu o *bem* desta forma: primeiro coração, espírito ou atitude retos; segundo, um serviço espiritual; terceiro, o alvo da glória de Deus em todos os atos. Embora tudo que o homem caído faça hoje seja mau em cada um desses aspectos, originalmente "Deus fez o homem reto, mas ele se meteu em muitas astúcias" (Ec 7.29; *Pecado Original, passim*). A prática do mal resulta da recusa do homem quanto a submeter seu interesse egoísta ao controle do Espírito de Deus.

Embora, hoje, o homem esteja caído e totalmente depravado, sendo mais perigoso do que os animais mais ferozes, e se pudesse, mataria a Deus (sermão sobre Rm 4.10), é requerido dele o arrependimento. Incapaz de fazê-lo devido à sua disposição depravada, o homem não tem desculpa em relação a isso. Ele é, espiritualmente, incapaz de se entregar, mas assim mesmo, é responsável. O fato de que somente Deus pode vencer a maldade do homem não torna Deus o autor responsável dos pecados do homem, ainda que as trevas prevaleçam (*Original Sin* - Pecado Original - e numerosos sermões). Embora depravado, o homem pode e muitas vezes realiza atos de moralidade externa que são bons em termos formais, embora não o sejam materialmente. Essas "más boas obras" não atingem as exigências éticas de Deus - na verdade, elas também são materialmente más, e exigem arrependimento, assim como as obras más.

Deus exige perfeição moral de todos os homens, mas oferece graça aos eleitos para que possam alcançá-la. Assim que são regenerados, passa a prevalecer neles uma nova disposição reinante no coração; e boas obras (não perfeitas, mas boas), certamente, se seguirão. A santificação, provavelmente, era a maior preocupação homilética de Edwards. Seu conceito chave era o de uma "obediência universal" à vontade de Deus. A nova criatura em Cristo luta para seguir a Cristo em todos os seus mandamentos, enquanto resiste, com determinação, a tudo quanto Cristo proíbe. Embora os eleitos regenerados nunca parem, nesta vida, em busca de santidade, mais convincentemente demonstrada no produzir boas

obras (*The Religious Affections* - Afetos Religiosos), eles jamais atingem, perfeitamente, esse mister. A natureza da verdadeira virtude é um amor sem interesse próprio, dado por Deus, para com o ser em geral (*Nature of True Virtue* - Natureza da Verdadeira Virtude). Embora alguns dos seguidores de Edwards entendessem esse conceito a ponto de desejar ser anátema, se necessário, para a glória de Deus, o próprio Edwards negava que o verdadeiro cristão pudesse desejar, absolutamente, ser condenados ao inferno, porque isso resultaria na separação de Deus, a quem ele ama sem restrições (*Miscellanies*, 530).

JOHN H. GERSTNER

**EGO.** Ver também *Pessoa e Personalidade; Psicologia*. "Ego" é a palavra grega e latina para "eu". Recebeu muitas definições especiais tanto na filosofia quanto na psicologia, mas geralmente transmite a idéia de "eu mesmo". Ego é aquele a quem eu conheço. Em contraste, após romper de raiva ou choro, posso desculpar-me dizendo "Eu não fui eu mesmo naquela hora".

Os teóricos da psicanálise postulam três divisões da personalidade que formam agrupamentos diferentes de poder, quase personalidades diferentes dentro da mesma pessoa, cada qual diferenciado em função e nome. O *id* (q.v.) (latim, "aquilo") é responsável pelo comportamento biológico básico. O *ego* (latim, "eu") que aprende com a experiência prática, controla o *id* e conduz o empreendimento de despear a vida: sente, lembra, foge, se adapta, e age. O *superego* (q.v.) (latim, "acima de mim"), que se deriva das experiências em sociedade, quer reprimindo quer impelindo o ego à ação.

Escolas diferentes de psicanálise variam no uso exato desses termos. Além do mais, essas divisões conceituais não correspondem (como já se sugeriu) aos termos bíblicos de "velho homem", "novo homem" e "consciência". A terminologia da teoria psicanalítica, que, no mínimo, está ficando obsoleta, é mais bem mantida distinta dos termos usados na Palavra do Senhor que permanece para sempre (1Pc 1.25).

NEIL YORKSTON

**EGOÍSMO.** Ver também *Altruísmo; Amor próprio*. A antropologia cristã ensina que o homem é a mais elevada criatura terrena de Deus,

posto acima de todas as demais criaturas porque foi criado "à imagem de Deus". Assim, o homem torna-se responsabilmente cômico de si mesmo. Ele foi feito para ser filho de Deus.

O pecado envolve a negação egoísta desse dom distintivo do homem. O realismo radical da Bíblia insiste que, até mesmo, os mais puros ideais e as realizações mais desinteressadas dos indivíduos e da sociedade são maculadas pelo interesse egoísta e pelo orgulho. O egoísmo é uma mostra da grande tragédia do mundo, e orgulho do homem não disposto à aceitação da autoridade de Deus, em cuja imagem foi feito; permanece sendo o mistério do mal.

Contudo, essa direção errada da vida humana é a própria pressuposição do evangelho. Poderá ser inevitável para alguns que desesperem em relação ao homem devido ao seu egocentrismo. Mas desespere dele de modo a, realmente, desespere-se de Deus, configura uma blasfêmia. Embora nenhum indivíduo possa se desligar da humanidade tão sujeita ao domínio do mal, Deus em Cristo reconciliou consigo o mundo, "não lhes imputando seus pecados" (2 Co 5.19).

TEWART D. GOVIG

**EMANCIPAÇÃO FEMININA.** Ver *Mulheres, Situação das*.

**EMBUSTE.** O embuste é uma mentira artificial, peça pregada ou uma história enganosa, geralmente proposta como brincadeira ou impostura. Às vezes, um embuste é "plantado" a fim de expor um outro tipo de embuste. (Dados atualizados por W.M.G.)

JAMES D. DOUGLAS

**EMOÇÃO.** Experimentar emoção é tornar-se cômico de diferenças maiores do que as usuais nas mudanças contínuas de sentimentos experimentadas por todas as pessoas normais e saudáveis quando acordadas. Essas mudanças nos sentimentos são acompanhadas de mudanças no corpo - como na circulação, respiração e suor - e quando muito fortes, poderão também ser acompanhadas de ações intensas e impulsivas. A experiência da emoção é exatamente o oposto do relaxamento calmo. Às vezes, a experiência da emoção poderá ser o alvo para o qual o comportamento se dirige; outras vezes poderá, simplesmente, ser acom-

panhada de um comportamento contínuo; outras vezes, ainda, poderá ser a força motivadora que causa o comportamento.

As teorias sobre as emoções propostas por psicólogos e fisiólogos no último século podem ser categorizadas, em grosso modo, entre aquelas em que as mudanças fisiológicas parecem preceder a consciência da emoção e entre aquelas em que essas mudanças acompanham ou se seguem à consciência de que elas existam. As teorias mais populares atualmente com maior suporte das evidências existentes ao mesmo tempo em que prestam atenção às influências corticais, também colocam grande importância sobre o papel de mecanismos cerebrais subcorticais sob o controle das emoções. De acordo com essas teorias, a emoção e o nível geral de despertar de um organismo estão intimamente ligados. Tais teorias, em seus aspectos psicológicos, indicam que níveis moderados de provocação resultam em melhor desempenho de uma variedade de tarefas que dependerá, entre outras coisas, do pensamento do indivíduo quanto à situação específica provocadora da emoção, dos fatores específicos da situação, do processo de aprendizado resultante da imitação de outras pessoas em situações semelhantes, e da forma como reagiu a essas situações no passado. A maturidade é fundamental para o processo emocional. Em muitos casos, porém, a reação emotiva depende da experiência e do aprendizado anterior.

Muitos escritores da psicologia da religião notam que um dos fatores que levam à fé religiosa é o fator afetivo ou emocional. Isso, muitas vezes, se expressa como um senso de presença íntima que compreende tudo, um significado mais profundo nas coisas do dia a dia e nos eventos da vida da pessoa. Mais recentemente, tem sido demonstrado que experiências semelhantes podem ser obtidas pela ação de determinadas drogas. À parte das drogas, crê-se que os principais agentes usados para induzirem as experiências emocionais durante cultos religiosos são o uso do cerimonial - que inclui ritual, música e oratória emocional. O rótulo negativo de "emocionalismo" tem sido, em anos mais recentes, uma resposta previsível da parte de alguns críticos do evangelismo em massa. Enquanto os efeitos de uma grande multidão, corais gigantescos, luzes e holofotes e hinos

emotivos aumentam as emoções de muitas pessoas. O efeito duradouro na vida transformada de muitos convertidos nessas cruzadas não poderá ser explicado apenas por esses fatores, mas deverá ser atribuído corretamente à obra do Espírito Santo.

MALCOLM A. JEEVES

Emoção (do fr., *emotion*) é uma palavra de origem latina que descreve o movimento geral interior que determina o tom das nossas experiências. A teoria de James-Lange (William James e Carl Lange, c. 1890) diz que a experiência física vem antes da experiência interior. A teoria de Cannon-Bard (Walter Cannon e P. Bard, c. 1927) se opôs, dizendo que as mudanças físicas e emocionais ocorriam ao mesmo tempo (sua teoria de que as emoções residiam no tálamo, no centro do cérebro, não foi comprovada). A teoria de *jukebox* (fonógrafo que funciona com a inserção de moedas (S. Schachter, J. Singer; G. Mandler e outros; c. 1962), ou de fator duplo, demonstrou que um estímulo produtor de emoções tem dois efeitos: uma conscientização cognitiva do significado do estímulo e uma resposta fisiológica ao estímulo. A teoria do processo-oponente (R. L. Solomon e J. D. Corbit, c. 1973) diz que, quando um estímulo causa uma reação emocional, outra reação emocional oponente é eliciada (por exemplo, medo e alívio); a repetição da experiência emocional poderá promover a troca dessas emoções (por exemplo, medo por atenção e alívio por alegria).

Ainda que a palavra emoção não seja um termo bíblico, as Escrituras tratam do seu sentido usando diversos termos e suas variações como comoção (Gn 27.33; 2Sm 18.33; Rt 1.19; Lm 1.12; Jr. 31.20; SI 73.21; Ct 5.4; He 3.16; Jo 11.33), afeição (Dt 7.7; 1Sm 18.22; Jr. 2.2; 20.12; Rm 1.31; 2 Co 6.12; 7.15; 9.14; Fp 2.1; Cl 3.12) e sentimento (At 14.15; Tg 5.17). Todos esses termos expressam movimentos interiormente motivados e/ou exteriormente estimulados. Parece que a Bíblia trata das emoções como o equilíbrio ou desequilíbrio das faculdades internas da pessoa (corpo e alma) em suas interações com o seu ambiente (espiritual e material). Quando ocorre a habituação dessas emoções, elas formam o desejo. As emoções são o contacto do homem interior com o homem exterior. (Dados atualizados por W.M.Q)

**EMOTIVISMO.** De acordo com o emotivista ético, os teóricos éticos tradicionais se envolveram em complicadas questões morais porque falharam quanto à compreensão de que não existem conceitos na ética normativa, mas apenas expressões de fato sem significado, usadas para exprimir ou despertar as emoções. A declaração "roubar é errado" funciona, principalmente, não como frase afirmativa, mas como veículo para expressar a atitude ou o sentimento que se tem com respeito ao roubo (A. J. Ayer) e como expressão evocativa com a intenção de gerar atitude semelhante no ouvinte (C. L. Stevenson). Em qualquer dos casos, não há aí a questão da verdade ou da falsidade porque os enunciados éticos, sendo compostos de termos tais como "chato", "certo" ou "bom" - que não têm importância como fatos - expressam sentimentos sem que *declarem* qualquer coisa.

|| Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, Nova York, Dover, 1946; C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University, [1944.

PETER GENCO

**EMPATIA.** Ver também *Compaixão*. Este termo "empada", usado pela primeira vez no começo do século vinte em ligação com a arte, denota a capacidade de se adentrar nos sentimentos de outra pessoa, pondo de lado a própria identidade para experimentar os sentimentos e a obra de outros. Na psicanálise, empatia significa a capacidade de "adotar", exercida em relação à outra pessoa com uma atitude de aceitação, sem pré-julgamentos.

Por causa de sua fé, os cristãos têm a obrigação de falar a verdade em amor (Ef 4.15). As duas ênfases são importantes: o cristão deve ser honesto tanto quanto deve ser compassivo. Os cristãos deveriam entrar na experiência do outro, com imaginação e simpatia tanto quanto deveriam também falar a verdade um ao outro (Ef 4.25).

Os contrastes apresentam, de um lado, verdade e discernimento; de outro, amor e compaixão. Deveríamos nos abster de julgar precipitadamente e sem informações completas; o perigo está em que, ao desejar evitar o erro, poderemos nos abster de fazer qualquer juízo. Jesus mostra a natureza da distinção: "Não julgueis segundo a aparência e, sim, pela reta

justiça" (Jo 7.24). Como Jesus, quando conversava com a mulher junto ao poço de Sicar, assim também nós precisamos aprender a empatia se quisermos ministrar com fidelidade e carinho aos que estão necessitados.

STUART B. BABBAGE

**EMPREGO.** Ver também *Desemprego; Trabalho*. Chama-se de emprego a relação entre o empregador (mestre) e o empregado (servo) para um serviço voluntário, remunerado ou não, por parte do empregado para o benefício mútuo de ambas as partes.

Nessa relação, o empregador, a não ser quando restringido pela lei ou por contrato, tem o direito de determinar exatamente como o serviço deverá ser feito.

A diferença entre as relações de mestre e servo e mestre e escravo está no serviço involuntário do escravo em contraste com o serviço voluntário do servo (empregado).

Unia relação empregatícia não existe onde a pessoa que faz a tarefa tem o direito *inerente* de determinar como a tarefa deve ser realizada (exceto nos casos de contratos especiais): essa seria uma relação de cliente e consultor independente (como de construtor de uma casa, advogado, técnico de conserto de televisor).

O empregador tem certas obrigações para com seus empregados. O empregador deveria oferecer um local de trabalho saudável e seguro para seus empregados. Deveria, também, pagar o salário combinado voluntariamente por ambas as partes no início ou durante o período do emprego. Esse contrato poderá ser feito em base individual, coletiva por meio de um contrato sindical ou como determinado pela lei. A não ser quando proibido por lei ou por combinação mútua, o empregador poderá variar a compensação dada aos empregados que realizam o mesmo trabalho (Mt 20.1-15). O empregador terá de cumprir sua parte do contrato empregatício. O empregador terá, também, a obrigação implícita de tratar seus empregados com dignidade e respeito (Ef 6.8-9), e de encorajar os empregados a se orgulharem do seu trabalho.

O empregado tem deveres expressos e implícitos para com seu empregador. O empregador deverá cumprir os termos expressos no contrato de trabalho. As obrigações implícitas incluem a obediência (Ef 6.5-8), fazer o me-

lhor serviço possível, evitar o roubo do tempo do empregador pela ociosidade, lerdeza ou atrasos, e, finalmente, ser leal a seu empregador (Tt 2.9-10).

ROBERT P. BENJAMIN

ENCARNAÇÃO. A palavra se deriva do latim *incarnatio*, que significa tornar-se carne. O Verbo que é Deus (Jo 1.1) "se fez carne" (1.14). Cristo veio ao mundo em carne (*en sarki*, 1Jo 4.2). Para o hindu, a encarnação do divino (Brahma) permeia todas as coisas, de modo que não haveria significado na personalidade ou na individualidade. Mas a encarnação, para o cristão, é distinta porque o ápice da revelação divina é pessoal, em uma vida em particular. A revelação em Jesus Cristo toma a forma de um homem (Hb 1.2), não de uma regra, uma lei, uma idéia, uma teologia, nem uma força ou um espírito que a tudo permeia. A maneira como a encarnação informa a ética é por meio da motivação externa e não por meio de forças internas.

A ética bíblica usual é *revelacional* e não natural e, assim, a estrada da ética da encarnação é a revelação de Deus em Cristo. A ética natural é encontrada na literatura de sabedoria do AT, onde o curso ético correto é construído por Deus na ordem natural (Pv 8.22-36; Jó 28) e, ali, é descoberto pelo homem sábio. No NT, Paulo distinguiu entre os que estão e os que não estão sob a revelação especial. "Os de fora, porém, Deus os julgará" (1Co 5.13). Os que estão sob a lei são julgados pela lei (Rm 2.12), os que estão em Jesus Cristo são julgados por sua palavra e obra (1Co 5.12), mas aqueles que não estão em Cristo nem conhecem a lei são julgados pela "lei escrita no coração" (Rm 2.15).

Devido à importância dos escritos de João para a ética da encarnação, estes serão discutidos em primeiro lugar, depois os escritos dos evangelhos sinópticos, as cartas *petrinas* e Hebreus.

Encontramos a ética da encarnação no evangelho de João, no ato de Jesus de lavar os pés dos seus discípulos. Aquele que fez essa tarefa, considerada desprezível, "viera de Deus, e voltava para Deus" (Jo 13.3). Ele foi chamado de Senhor (*kurios*, Jo 13.6,13,14), pelo qual a igreja primitiva o denominou de lavé, o nome especial de Deus (Êx 6.3). O Deus encarnado lavou os pés dos discípulos. Assumindo a carne hu-

mana e esse serviço, ele recomendou a seus discípulos uma vida de serviço diante de Deus e dos homens. O relato não alista atos éticos específicos mas, certamente, aponta um estilo ético básico para o cristão. Porque Cristo veio como servo (*incarnatio*), o cristão vive para servir.

A primeira epístola de João é dirigida a uma igreja da qual saíram alguns cristãos que diziam possuir superioridade espiritual. Eles reivindicavam semelhante "superioridade" para Jesus negando que ele tivesse vindo em carne (1 Jo 4.2). João diz que essa cristologia herética leva a uma ação ética imprópria porque ela corta os laços de comunhão com os irmãos considerados espiritualmente inferiores. Jesus Cristo veio em carne (1Jo 1.1) para comungar (*koinonia*) a vida de Deus com os homens (1Jo 1.3). Como Jesus, voluntariamente, compartilhou a luz da sua divindade com os homens, os homens espirituais deveriam, por sua vez, compartilhar sua vida com os irmãos (1 Jo 1.7). Somente assim, imitaremos a Cristo e nos apropriaremos de sua morte. Cristo demonstrou seu amor pelo homem por meio de sua encarnação (1Jo 4.9); portanto, "se Deus assim nos amou, também devemos amar uns aos outros" (1Jo 4.11). Esse amor toma forma concreta na assistência ao irmão necessitado (1Jo 3.17) e na comunhão com ele (1Jo 1.7).

Paulo, tipicamente, baseia sua visão ética em outros princípios teológicos além da encarnação, como, por exemplo, na crucificação ou nas coisas futuras; contudo, 2 Coríntios 8.8 em diante e Filipenses 2.2-10 configuram exceções. Em 2 Coríntios 8, Paulo anima a igreja a fazer oferta para os pobres da Palestina, referindo-se à encarnação de Jesus como a razão teológica pela qual os ricos deveriam ajudar os pobres: "pois concebeis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que, pela sua pobreza, vos tornásseis ricos" (v. 9). Os estudiosos argumentam que Filipenses 2.2 ss. é um hino da igreja primitiva que Paulo tomou por empréstimo. Mesmo assim, seu uso mostra que a encarnação não era estranha à teologia de Paulo. A dissensão interna perturbava a igreja de Filipos. Paulo procurou diminuí-la, declarando que os cristãos deveriam proceder sem partidarismo ou vanglória, "mas por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo" (Fp 2.3); se assim fizerem, estariam levando a sério as implicações

éticas da encarnação. Porque Cristo, "antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se à semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz" (Fp 2.7).

As implicações éticas da encarnação não aparecem nos evangelhos sinóticos a não ser que se considere Marcos 10.45 como exemplo (cf. Mt 20.28). Se a expressão "Filho do Homem" implicar uma figura divina (ver Dn 7.13), então o estilo ético de vida do Senhor encarnado terá sido recomendado, porque o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir. Certas ações de Jesus, relatadas nos evangelhos sinóticos, poderão, indiretamente, apontar para a ética da encarnação, como, por exemplo, Mateus 9.10-13, onde o Senhor encarnado come com os coletores de impostos e pecadores.

A doutrina da encarnação é encontrada nos escritos de Pedro (1Pe 1.20; 5.4; 2Pe 1.16), mas sem a exposição de suas implicações éticas. O escritor aos Hebreus dá ênfase na encarnação, mas menciona apenas indiretamente as suas implicações éticas (Hb 2.9-18). Os cristãos, aos quais foi dirigida esta carta, haviam se tornado indiferentes (12.12) e negligentes (10.25). Se apenas considerassem o que o Senhor encarnado havia feito e ainda fazia por eles, retomariam à corrida cristã com vigor renovado. Ele foi homem sobre a terra, mas agora é sumo sacerdote [celestial](#). Com base nisso, os cristãos deveriam pedir, com ousadia, a sua ajuda (Hb 2.18; 4.14-16; 5.1-10) para "animar uns aos outros" ao amor e as boas obras (1-lb 10,19-24) e para "lutar pela paz com todos os homens e pela ... santidade" (Hb 12.12-14).

As implicações éticas da encarnação deveriam estimular o cristão a viver como servo, em comunhão com seu irmão, em amor e com boas obras. O próprio Jesus criou esse estilo ético quando assumiu a humanidade.

"Incarnation", *hinterpreter:c Dictionary b! the Bible*, Nashville, Abingdon; D. M. Baillie, *God Was in Christ*; James Orr, *The Christian View of God and the World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1947; Victor P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, Abingdon; T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*.

THOMAS H. OLBRICHT

ENCÍCLICAS. Ver *Encíclicas Papais*.

ENCÍCLICAS PAPAIS. Do grego *enkyklos* (num círculo), a encíclica, originalmente, era uma carta circular de um bispo para seu rebanho. Mais tarde, a palavra veio a se referir apenas a cartas enviadas com a assinatura do bispo de Roma. Essas *Litterae Encyclicae*, como são tecnicamente conhecidas, se distinguem de outras comunicações papais que são dirigidas a todos os bispos do mundo e aos fiéis em todo lugar. Uma subscrição comum usada em todas as encíclicas diz: "A nossos veneráveis irmãos, Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e Ordinários locais em paz e comunhão com a Santa Sé", a cujos termos outras categorias adicionais de pessoas dentro das igrejas podem ser acrescentadas. Quando dirigidas à hierarquia de um país ou à determinada área geográfica, essas encíclicas são chamadas de *Epistolae Encyclicae* e, muitas vezes, aparecem no vernáculo. A saudação de algumas encíclicas recentes tem incluído pessoas fora da comunhão romana. Como exemplos, a encíclica *Pacem in terris* de João XXIII e *Ecclesiam suam e Humanae Vitae* de Paulo VI foram dirigidas "a todos os homens de boa vontade". A bênção apostólica, geralmente, aparece tanto no início quanto no final de cada encíclica; e sua data, o ano do pontificado, e a assinatura do papa vêm no fim. O nome ou título da encíclica é tirado das primeiras palavras do texto oficial em latim.

*Outros documentos papais*. Conquanto o termo "encíclica" fosse comum na igreja antiga, sua designação atual de uma classe de comunicação papal data do século dezoito. Outras declarações do pontífice são chamadas de Cartas Apostólicas (*Litterae Apostolicae*), Constituições Apostólicas (*Constitutions Apostolicae*), Cartas de Decreto (*Litterae Decretales*), Motos Próprios (*Motus Proprii*), Cartas (*Epistolae e Chirographi*), Reescritos (*Rescriptiones*) e Alocações (*Allocutiones*). De todas essas, as cartas encíclicas (*Litterae Encyclicae*) recebem maior publicidade e são mais amplamente traduzidas. A freqüência com que aparecem varia; por exemplo, uma encíclica foi emitida em 1965, duas em 1967, uma em 1968 e nenhuma nos dois anos seguintes. Por sua vez, Leão XI enviou oitenta e seis encíclicas em seu reinado de vinte e cinco anos, oito delas somente no ano de 1888.

*Propósito*. Uma ampla gama de assuntos relacionados à fé e à vida cristã e de interesse

da igreja em geral, ou aos fiéis congregados na área dirigida, é coberta pelas encíclicas. No seu preparo, geralmente, o papa utiliza serviços de estudiosos ou comitês de estudiosos que possuem perícia no assunto a ser tratado. Alguns papas têm preferido escrever suas próprias encíclicas, sendo Leão XIII um dos maiores de todos os papas, notável exceção. O propósito da encíclica papal é pastoral. Mediante conselho, exortação e admoestação, o papa exercita seu ofício como pastor do rebanho a ele confiado. Reivindicando direção especial do Espírito Santo, ele instrui a igreja sob sua jurisdição e todos os demais dispostos a ouvirem quanto a questões difíceis na vida do povo de Deus.

*Autoridade.* No desempenho de seu ofício como pastor e mestre para todos os fiéis, o papa diz estar exercendo seu *magistério ordinário*, seu ofício de ensino. Isso se distingue de seu *magistério extraordinário*, invocado em ocasiões muito especiais, quando é definido novo dogma ou promulgado algum outro pronunciamento tido como infalível. Nesses últimos casos, uma linguagem especial é empregada, incluindo os termos "declaração, pronunciamento e definição" (como no novo dogma sobre Maria promulgado em 1854 e 1950) ou "ensinamento e definição" ou "ensinamento e declaração", conforme o novo dogma concernente ao novo episcopado universal do papa e sua infalibilidade, promulgado em 1870, ou fórmulas semelhantes. Além disso, são mencionadas sanções evocadas no caso da não aceitação, como, por exemplo, "que seja amaldiçoado".

Isso não sugere, porém, que uma encíclica não tenha grande peso no pensamento e na vida católica romana. Tem, realmente, muito peso, e os católicos estão sob obrigação de aceitar os ensinamentos como que vindos do vigário de Cristo que, em questões de fé e moral, diz-se dotado do *dom da infalibilidade*. Entre seus pronunciamentos mais solenes estão as encíclicas às quais é prescrita a infalibilidade e para a qual se espera do crente devoto toda a reverência e atenção.

Entretanto, é também ensinamento padrão da igreja católica romana que um papa não esteja preso às declarações feitas em encíclicas de seu predecessor. Essa é uma das razões pelas quais o estudo dessa literatura fica confuso para o leitor. Circunstâncias externas diferentes ou mudanças de disposição interna pode-

rão exigir variação nas estratégias, atitudes ou convicções. Um novo conselho, aplicável aos membros piedosos da igreja católica romana, poderá parecer contrário a conselhos ou admoestações dadas pouco tempo antes. Contudo, acredita-se que Cristo esteja dirigindo sua igreja e é privilégio e dever do cristão ouvir e obedecer. Isso foi claramente declarado por Pio XII, em 1950, em *Humani Generis*, dizendo:

Não se deve pensar, com o pretexto de que os papas não exercitam nelas o poder supremo de sua autoridade de ensino, que aquilo contido nas cartas encíclicas não exige concordância. Pelo contrário, tais ensinamentos pertencem ao magistério ordinário, do qual é verdade dizer: "Aquele que te ouve, me ouve" (Lc 10.16); em sua maior parte, também, o que é exposto e inculcado nas cartas encíclicas já pertence à doutrina católica por outras razões. Mas se os supremos pontífices em seus documentos oficiais passarem juízo propositadamente (*data opera*) sobre uma questão até então debatida, é óbvio para todos que a questão, de acordo com a mente e a vontade dos mesmos pontífices, não pode mais ser considerada uma questão aberta para discussão entre os teólogos - Denz 3885.

Mais tarde, Paulo VI, ao avaliar determinados ensinamentos de Pio XII, implicou a possibilidade de reversão quando declarou numa alocução a um grupo de cardeais, em 23 de junho de 1964, que ele não considerava esses ensinamentos "fora de moda e, portanto, não aplicáveis"; assim, seriam as posições oficiais da igreja até que fossem alteradas por uma declaração papal.

*Uma lista seletiva.* Dentre as muitas centenas de importantes documentos papais, seria arbitrário e presunçoso selecionar alguns para ilustrar o caráter monumental de muitos desses pronunciamentos. Conquanto os católicos digam que algumas dessas declarações teriam começado com a primeira epístola de Pedro, notamos em primeiro lugar, a famosa *bula* de Bonifácio VIII, *Unam Sanctam*, de 1302, declarando controle papal sobre os afazeres temporais dos estados, e terminando com as palavras: "Ademais, nós proclamamos, declaramos e pronunciamos ser totalmente necessário para a salvação de todo ser humano estar sujeito ao Pontífice romano". Em 1520, Leão X, em *Exurge, Domine*, condenou Lutero, e em 1570, Pio V, em *Regnans in excelsis*, ex-

comungou e depôs a rainha Elizabeth I da Inglaterra. Outra declaração papal estranha foi a de Clemente XI, em *Unigenitus*, de 1713, feita contra o jansenismo e condenando as doutrinas paulinas e agostinianas de pecado e graça. Outra história interessante envolve a bula *Dominus ac Redemptor noster*, a qual suprimiu a Sociedade de Jesus, em 1773; Clemente XIV achou necessário dissolver a ordem dos jesuítas para salvar a igreja da ameaça de um cisma. No longo e importante pontificado de Pio IX, as seguintes encíclicas são bastante significativas: *Ineffabilis Deus*, na qual a conceição imaculada da virgem Maria foi definida; *Quanta Cura* com seu *Syllabus de errores* em 1864 e *Pastor Aeternus*, declarando universal o bispado do bispo de Roma e sua infalibilidade sempre que ele fala *ex cathedra* sobre questões de fé e moral. *Casti connubii*, sobre casamento cristão em 1930, por Pio XI, e as duas encíclicas de Pio XII de 1943, *Mystici Corporis e Divino aflante Spiritu*. Esses últimos definiam a igreja como corpo místico de Cristo e encorajavam o uso de ferramentas científicas modernas nos estudos bíblicos. Em 1950, o mesmo papa condenou opiniões que surgiam da "nova teologia" na encíclica *Humani Generis*. Encíclicas de Paulo VI que atraíram muita atenção foram a *Mysterium Fidei*, que reafirmou a doutrina tradicional da igreja sobre transubstanciação em face de uma nova interpretação da eucaristia, em 1965, e *Humanae Vitae*, que declarou ilícita qualquer tentativa de evitar a procriação no ato conjugal, em 1968. O cardeal polonês Karol Wojtyła, eleito papa em 16 de outubro de 1978, em sucessão a João Paulo I, com o nome de João Paulo II, escreveu as encíclicas *Redemptor hominis*, em 1979; *Dives in misericórdia*, em 1980; *Laborem exercens*, em 1981; *Slavorum apostoli*, em 1985; *Centesimus annus*, em 1991; e *Veritatis Splendor*, em 1993. Em 1983, publicou o novo código de direito canônico, cuja revisão fora iniciada depois da conclusão do Concílio Vaticano II.

*Desafios recentes*. Essa última encíclica trouxe à baila a discussão que crescia na igreja durante décadas. O Segundo Concílio Vaticano tinha dado a muitos a impressão de que o modelo de autoridade dentro da igreja católica talvez estivesse mudando. Depois de crescente desilusão nos anos seguintes, a *Humanae Vitae* convenceu

a muitos de que a igreja seria incapaz de reformas radicais necessárias, que o papa ainda era controlado pela Cúria, a vasta burocracia sem a qual ele não poderia funcionar, e que havia a mais séria crise de autoridade na igreja católica romana desde a época da Reforma.

Estudiosos católicos de grande reputação têm desafiado abertamente o magistério oficial e os conceitos de infalibilidade eclesiástica e papal numa época em que a igreja encontra dificuldade de fazer frente a tais críticas. O futuro da Igreja Católica romana como tem sido conhecida pode depender do resultado da luta atual.

III Anne Freemantle, *The Papal Encyclicals in their Historieta Context*, Nova York, New American Library, 1956; M. Claudia Carlen, *A Guide to the Encyclicals of the Borna!* Pontifik from Leo XIII to the Present (1878-1937), Nova York, 1939; \_\_\_\_\_, *Dictionary of Papal Pronouncements: Leo XIII w Pious XII, 1878-1957*, Nova York, 1958; P. Nau, *Une Source Doctrinale: Les encycliques* (Paris, 1952); G. K. Malone, *Mater si, Magistra, Si!* SII(Chicago Studies 3, 1964); Hans " Kiing, *An Inquire*, Nova York, 1971; Leonard J. Swidler, *Freedom in the Church*, Dayton, 1969; G. K. Malone, "Encyclical", *New Catholic Encyclopaedia*, Nova York, 1967; vol. 5, pág. 332ss.; Herberl Thurston, "Encyclical", 77w *Catholic Encyclopedia*, vol. 5, ps. 413ss.; *Acta Apostolicae Sedis*, que aparece mensalmente vindo de Roma. *Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações*, 2000.

M. EUGENE OSTERHAVEN

**ENDOGAMIA.** Ver também *Exogamia*. O oposto da exogamia (casamento entre indivíduos pertencentes a grupos distintos), a endogamia é o casamento dentro da mesma tribo. Provavelmente o maior exemplo de endogamia é o sistema de castas da Índia, onde o casamento é cuidadosamente regulado e sua violação resulta em perda de posição. O sacerdócio e a realeza são, muitas vezes, exemplos dessa prática. Uma ilustração bíblica disso foi a incumbência dada por Abraão a seu servo de buscar uma esposa para o filho (saque, que não fosse de "entre as filhas dos cananeus, entre os quais habitamos, mas entre os meus parentes" (Gn 24.3-4). O ideal de endogamia era reconhecido e Rebeca atendeu o chamado de Abraão como sendo a vontade de Deus.

MORRIS A. INCH

ENERGIA ATÔMICA. Ver também *Ciência e Ética, Tecnoocracia e Tecnologia*. A energia atômica, extraída de núcleos atômicos, tornou-se disponível mediante dois processos: (1) a fissão em dois núcleos menores, a partir de um núcleo grande como o do urânio ou (2) a fusão de dois núcleos de hidrogênio para formar um núcleo maior. A aplicação industrial do processo de fissão está em pleno desenvolvimento. Conquanto diversos problemas de segurança estejam associados ao uso industrial dessa nova forma de energia, nenhum fator ético novo tem sido introduzido pela geração de forças usando combustível nuclear em vez de usar combustíveis usuais resultantes de fósseis.

Não é este o caso, quando a energia nuclear é utilizada com fins militares. Tanto as bombas de fissão (atômicas) quanto as de fusão têm sido feitas e testadas. A primeira bomba atômica foi detonada em uma região desértica do Novo México, em julho de 1945, comprovando-se sua incrível potência. Suas conseqüências desastrosas se fizeram sentir em 6 de agosto de 1945 quando os Estados Unidos a utilizaram primeiro em Hiroshima e logo depois em Nagasaki (Japão). A bomba Hiroshima matou cerca de 80.000 pessoas, aproximadamente, e devastou completamente 9 quilômetros quadrados. Devido aos efeitos nocivos das radiações, os habitantes de Hiroshima e Nagasaki foram vítimas de diversos problemas de saúde, entre os quais inúmeros casos de crianças que nasceram defeituosas em conseqüência de alterações genéticas, e muitos casos de leucemia. Essa bomba tinha o poder equivalente ao de 20.000 toneladas de TNT. Hoje, a multiplicação do poder destruidor e a quantidade de bombas tornam obsoleta essa primeira. (Dados atualizados por W.M.G.)

Tais fatos lançam dúvidas sobre a ética de empregar tais armas. A justificação cristã para o uso da força armada é a mesma da força policial: proteger os fracos e oferecer um sistema social estável. A força policial tem de restringir suas atividades para não ferir a sociedade que por ela foi instituída para defendê-la. É esse o fator constrangedor que falta quando são usadas armas nucleares. Seu potencial destrutivo é tão grande que não podem ser usados com discriminação, exceto em alvos isolados. Assim, o impasse estratégico entre os possíveis

opponentes com poder bélico atômico depende da manutenção dos civis dessas nações como reféns. A instabilidade inerente a esse "equilíbrio de terror" é evidente. Os cristãos devem lastimar a ameaça anunciada de destruir milhões de pessoas inocentes para atingir propósitos nacionais. Infelizmente, os princípios cristãos não têm sido aplicados de modo significativo a este problema. J. Robert Oppenheimer, o primeiro Diretor do Laboratório de Los Angeles, expressou de modo eloqüente sua decepção com este estado dos acontecimentos:

Encontro-me profundamente angustiado com o fato de que nenhuma discussão ética de peso ou nobreza tenha sido feita quanto ao problema das armas atômicas ... O que dizer de uma civilização que sempre viu a ética como parte essencial da vida humana ... que tem sido incapaz de falar sobre a perspectiva de matar a quase todos, exceto em termos gerais e teóricos. (Noel Pharo Davis, *Lawrence and Oppenheimer*, Greenwich, CN, Fawcett, 1968, p. 330).

JOHN A. MCINTYRE

ENGANO. Ver também *Propaganda; Fraude de Consumidor*. O engano é a condução errônea intencional de outra pessoa com o objetivo de fazer que ela aceite algo falso como se fosse verdadeiro. Envolve mais do que somente a mentira. Procura propositalmente confundir as pessoas, por meio de uma idéia ou de um instrumento falso, ou por meio de aparências ou de pretensões enganosas, a fim de se promover o propósito pessoal.

O engano pode ser conseguido pela supressão da verdade, quer por meio de falsa representação quer por meio de práticas fraudulentas. Usa-se palavras sagazes nas quais algo é deixado implícito, sem ser declarado, de modo a parecer aquilo que não é; assim a verdade poderá ser pervertida, induzindo a outra pessoa a abrir mão de algo de valor ou de um direito legal.

A vida contemporânea requer a luta contra esses enganos nos relacionamentos familiares, nas práticas comerciais, na mídia, na política local e nacional e nas transações internacionais. O tão falado abismo de credibilidade (q.v.) nessas áreas todas tem levado à exigência de leis de verdade na propaganda, verdade nos empréstimos e verdade de testemunho.

RALPH E. POWELL

**ENTENDIMENTO.** Entender significa captar mentalmente, compreender, discernir e interpretar. O primeiro passo do entendimento é o de adquirir informação sobre o tópico indicado. O próximo será o de analisar essa informação em relação a outras informações que possam explicá-la e às conseqüências que possam dela resultar.

Perguntas básicas quanto ao entendimento humano são "o que?", "onde?", "quando?", "quem?", "como?", "por que?" e "e daí?" Quais são as conseqüências de ser como sou? O esforço para se compreender a sociedade ou outro tópico qualquer envolverá as mesmas perguntas.

A razão humana, sem ajuda, somente poderá elaborar pensamentos que cheguem a responder parcialmente a essas perguntas. O ser humano é incapaz de chegar a um entendimento pleno. Sem Deus, fonte de toda sabedoria, nosso entendimento é, no máximo, parcial. O verdadeiro entendimento, especialmente da verdade espiritual, é dom de Deus: "e o enchi do Espírito de Deus, de habilidade, de inteligência e de conhecimento, em todo artifício" (Êx 31.3). "Deu também Deus a Salomão sabedoria, grandíssimo entendimento e larga inteligência como a areia que está na praia do mar" (IRs 4.29). O salmista pediu esse dom: "As tuas mãos me fizeram e me afeiçoaram; ensina-me para que aprenda os teus mandamentos" (lit., dá-me inteligência para que aprenda os teus mandamentos) (119.73).

Por meio da revelação nas Escrituras, o homem recebe esse dom: "Por meio dos teus preceitos, consigo entendimento; por isso, detesto todo caminho de falsidade" (S1 119.104); "A revelação das tuas palavras esclarece e dá entendimento aos simples" (S1 119.130). Nosso próprio entendimento não é onisciente nem infalível nem adequado: "Confia no Senhor de todo o teu coração e não te estribes no teu próprio entendimento" (Pv 3.5). O Senhor levará à futilidade o raciocínio dos homens que o omitem de seu pensamento. São incapazes de discernir plenamente a verdade sobre si como indivíduos, sobre a sociedade, sobre o ambiente, ou outro assunto qualquer: "Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos instruídos" (1Co 1.19).

O Senhor atua sobre a mente dos homens para que possam entender a verdade spiritu-

al nas Escrituras: "Então, lhes abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras" (Lc 24.45).

Por meio de Jesus Cristo, que disse: "Eu sou a verdade" (Jo 14.6), recebemos entendimento autêntico, o qual é uma das dimensões da verdade. Jesus colocou qualificativo especial sobre o conhecimento da verdade e sobre a aquisição do entendimento: "Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos" (Jo 8.31).

Mesmo com o dom de Cristo, nosso entendimento, no presente, não será completo, mas, quando ele estabelecer seu reino, nós compreenderemos por completo: "Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido" (1Co 13.12). Mas, para o presente, vivemos pela fé no Senhor e em sua Palavra, e "pela fé, entendemos" (Hb 11.3).

JOHN W. ALEXANDER

**ENTRETENIMENTO.** Ver *Diversões, Lazer*.

**ENTUSIASMO.** Ver *Batalha Espiritual*. O termo "entusiasmo" é derivado do substantivo grego *enthusiasmos*, que significava o estado de ter um deus dentro de si mesmo, de ser inspirado por uma divindade interior. Em português, o sentido comum da palavra designa a convicção de vários indivíduos e grupos no decorrer da história da igreja cristã, que se encontravam sob influência especial do Espírito Santo e que gozavam de sua iluminação e inspiração especial e (com freqüência) de outros dons carismáticos extraordinários. A designação também se aplicava ao comportamento e atividade dessas pessoas.

Embora o entusiasmo tenha aparecido sob diversas formas, certas características de atitude, discerníveis em numerosas variações, são dignas de nota. Os entusiastas, buscando voltar ao estilo de vida que presumiam caracterizar os membros da igreja primitiva, têm enfatizado rigorosamente a santidade no comportamento por parte dos membros de sua sociedade. Eles, freqüentemente, têm suposto que, por meio dos poderes da nova vida que lhes foi dada pela regeneração, poderão atingir um estado isento de pecado.

Os entusiastas sofreram com as restrições impostas sobre seus ensinamentos e práticas pelas igrejas tradicionais, reunindo-se regularmente para conduzir seus afazeres espirituais na liberdade do Cristianismo carismático (em oposição ao institucional). Diferentes grupos enfatizam diferentes aspectos. Para alguns entusiastas, um dos ideais é a restauração de um governo teocrático sobre a terra. Muitos dos movimentos entusiastas têm promovido alguma espécie de milenarismo. Muitos deles têm a tendência de minimizar a importância dos sacramentos. Glosolalia, experiências emocionais violentas, movimentos convulsivos do corpo, e outros fenômenos de êxtase não são características raras.

Evidências de entusiasmo têm surgido na cristandade em todos os períodos da história da igreja, desde os tempos apostólicos até a era presente. Na época da Reforma, o termo era aplicado às diversas seitas que diziam ter inspiração divina, como os anabatistas e schwenkfeldianos. Os luteranos têm visto como entusiastas todos os grupos que acreditavam que o Espírito Santo trabalha imediatamente, ou seja, à parte das Escrituras e dos sacramentos. Em grupos religiosos nos Estados Unidos, tendências do entusiasmo podem se discernir entre os swedenborgianos, alguns quakers e pentecostais, e em alguns aspectos da renovação carismática que começou em meados dos anos de 1950.

WALTER A. MAIER

**ENVOLVIMENTO SOCIAL EVANGÉLICO.** Ver também *Humanitarismo; Socialismo; Serviço Social*. O Cristianismo irrompeu em brilho sobre um mundo corrupto com um novo alvorecer moral. O Novo Testamento apresenta Cristo vindo na plenitude dos tempos (G14.4). As antigas crenças pagãs estavam se desintegrando, a visão cíclica prevalente da história não oferecia verdadeira esperança para a humanidade, e até mesmo o culto sagrado em Israel estava perdendo seu apelo. O nível moral da sociedade era desanimador e o pecado prevalecia em suas muitas formas. A vida sem Deus não enchia os homens de alegria santa e de propósito de vida. A esse mundo desesperado veio Cristo, e seu Espírito transformou os discípulos, que se tornaram cheios de santa alegria, motivados por um amor que os pagãos não conseguiam entender, e proclamaram as boas novas - a mensagem de que

Deus provera um Salvador para os pecadores, individualmente, e para toda a raça humana. Esses cristãos viviam em comunidades unidas no poder do Espírito Santo, pequenas colônias do céu. Pensavam em si mesmos como peregrinos a caminho da cidade celestial, mas estavam, também, preocupados com a manifestação do amor de Cristo em todas as relações humanas. Seu *Kyrios* (Senhor, imperador) era o Cristo ressurreto, entronizado à direita de Deus e destinado a vir na glória do Pai com todos os seus santos anjos.

Esses primeiros cristãos insistiram em pausar toda a vida sob o senhorio de Jesus Cristo. Cristo, por meio de sua morte vicária, não só reconciliou o homem com Deus (2 Co 5.19), como também suportou tanto a culpa quanto as cadeias do pecado; vencendo também o diabo (Rm 3.21-8.39; Hb 2.14,15). Pecados tais como a impureza moral não deveriam sequer ser mencionados dentro de uma comunidade santa (Ef 5.3). Essa era a resposta dos primeiros discípulos para todas as formas de prostituição, incluindo as ligações com as *heterae* (prostitutas culturais). O casamento só deveria ocorrer no Senhor no novo Reino de Deus (1Co 7.39) e os crentes deveriam ser totalmente fiéis a seus cônjuges numa união de amor por toda a vida (Mt 5.32). Era esta a resposta da igreja primitiva para o mal do divórcio no Império Romano. São homens e mulheres dessa estirpe de pureza moral que constróem na sociedade um forte tecido de integridade e força. Tais pessoas são sal da terra e luz do mundo (Mt 5.13,14).

A vida não tinha valor no mundo pré-cristão: assassinato, exposição à morte de recém-nascidos indesejados, guerra - as pessoas morriam em grandes números sem ninguém se perturbar em sua consciência com isso. Os primeiros cristãos trouxeram à sociedade uma nova preocupação sobre essas questões. Matar uma pessoa foi considerado séria violação da majestosa lei moral de Deus. O aborto e a exposição de recém-nascidos à morte também foram vigorosamente condenados. Por uma variedade de razões (santidade da vida e juramento militar de aliança ao imperador terreno, o *Kyrios* romano, e a oferta requerida de incenso para o imperador), os cristãos no primeiro século e meio rejeitavam a profissão de soldado. Nos anos 170, Celso os repreendeu por sua deslealdade ao Império, uma acusação, a qual Oríge-

nes rejeitou vigorosamente setenta anos mais tarde. Orígenes insistia que, por meio das orações pela paz e pela instrução da piedade nos jovens, os cristãos faziam uma contribuição maior do que aqueles que iam aos campos de batalha para servir o imperador.

Os pagãos, simplesmente, não conseguiam entender como os primeiros crentes amavam tão profundamente uns aos outros. Será que os seus termos, irmão e irmã, em relação aos crentes, implicariam relações incestuosas? Os apoletas do segundo século tiveram de defender com firmeza a integridade da comunidade cristã, enquanto os cristãos continuavam a viver em amor. "Sempre nos mantemos juntos", declarou Justino, nos meados do segundo século, em sua primeira *Apologia*. Ou seja, viviam em íntima comunhão cristã, não como se tratasse de um novo sistema econômico, mas no amor ágape, o qual modificou a economia de tal forma que eles até compartilhavam ricamente seus bens com aqueles que tinham necessidades (cf. At 4.34,35).

O Novo Testamento faz-nos lembrar de que nossa *politeuma* (cidadania, comunidade) está no céu (Fl 3:20). Portanto, os cristãos vivem esta vida com uma ligação um tanto frouxa em relação às preocupações do mundo, às riquezas e a outras questões terrenas (cf. 1Co 7.29-31). Os cristãos têm profunda preocupação com o bem-estar, não apenas de seus concidadãos em sua própria terra, mas para com todos os homens em todo o mundo.

Em suma, os cristãos se relacionam com todos os homens com base no amor ágape. É esse amor de Cristo que constrange a todos os cristãos. A intenção da morte de Cristo era que seus discípulos daí em diante não vivessem para si mesmos, mas para Cristo. E o Cristo que nos reconciliou com Deus tem nos consagrado ao ministério da reconciliação (2 Co 5.14-21).

O evangelismo é a Grande Comissão que os cristãos assumem na área de preocupações sociais. Mas o amor cristão não se restringe às "almas", antes, se estende, necessariamente, às necessidades da pessoa em sua totalidade: espirituais, físicas e sociais. Comentários piedosos não substituem a ação social de alimentar e vestir os pobres, por exemplo (Tg 2.14-26). Mas a ação social também não expressa, de modo adequado, a preocupação evangélica. Toda obra referente às almas deve ser feita "no

nome de Cristo". Em seu nome, os doentes são visitados, os pobres alimentados e os prisioneiros assistidos (Mt 25.31-46; cf. também Hb 13.3). Estudiosos e líderes evangélicos tais como João Wesley estavam preocupados com a reforma carcerária. E o colonial João Woolman tinha uma profunda preocupação quanto à libertação voluntária dos escravos nos Estados Unidos. O envolvimento cristão dessa espécie, expresso em nome de Cristo, deveria conduzir, enfim, a um despertar da consciência nacional e à prevenção de males sociais por meio das leis federais.

al Ray C. Petry, *A History of Christianity, Readings*, Nova York, Prentice-Hall, 1962; Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, J.C.B.Mohr, Zwölftes Aue-Ragu, 1960; C. J. Cadoux, *The Early Church in the World*, Nova York, Scribner, 1925.

J. C. WENGER

**EPICURISMO.** Ver *Ética grega; Hedonismo*.

**ERASTIANISMO.** Ver *Igreja e Estado*.

**EROS.** Ver *Amor*.

**ERRO.** Ver *Certo e Errado*.

**ESCÂNDALO.** Em geral, o escândalo é uma notícia falsa com intenção de injuriar outras pessoas lançando dúvidas não merecidas e denegrindo a reputação de um indivíduo ou grupo. O escândalo pode também ser merecido em razão do desempenho de um ato imoral ou vergonhoso.

No primeiro sentido, refere-se a casos em que as pessoas desconfiam e desobedecem a autoridades sem razões legítimas. No uso grego, o *skandalon* era o pedaço de pau móvel ou gatilho de uma armadilha, e se referia a aquilo que bloqueia a pessoa de seu curso próprio de vida, ou aquilo que faz que ele tropece. Nesse sentido, a ofensa e a pedra de tropeço são, muitas vezes, usadas como sinônimos do escândalo. O NT contém severas advertências contra pessoas cujo escândalo provoca a queda de outros, o pecado ou o crédito em uma falsa doutrina (Mt 18.6-9; Rm 16.17).

No segundo sentido, o termo escândalo se refere a relatos verdadeiros que são, contudo,

ofensivos, vergonhosos ou maledicentes. O escândalo, no segundo sentido, se mostra de duas maneiras. Um relato verdadeiro poderá ser ofensivo porque o ponto de vista oferecido não permitirá, facilmente, uma interpretação favorável. Por exemplo, Jesus foi um escândalo para a comunidade judaica porque sua vida era contrária às expectativas messiânicas que os judeus tinham (1Co 1.23-24). A outra interpretação pressupõe a realização de um ato vergonhoso ou imoral.

HERBERT K. JACOBSEN

## ESCATOLOGIA E ÉTICA.

### I. Jesus

A. *O Problema.* A interpretação do ensinamento ético de Jesus, especialmente do sermão do monte (q.v.), estará, em grande parte, condicionada à compreensão que se tem do reino de Deus. O "liberalismo antigo" descartava o elemento apocalíptico do ensino de Jesus como sendo uma forma condicionada pela época, que não continha mais do que grãos do seu ensinamento ético puro: a paternidade de Deus, a fraternidade do homem, o valor infinito da alma individual e a ética do amor. A "escatologia consistente" de Albert Schweitzer mudou radicalmente essa situação com sua insistência de que a visão que Jesus tinha do reino era, total e exclusivamente, escatológica. Era uma ética interina (q.v.), proposta apenas para o curto intervalo de antes do raiar do reino apocalíptico. Era uma ética de arrependimento feita para capacitar o homem a entrar no reino que já se anunciava próximo. C. H. Dodd, em sua "escatologia consumada", entende o reino como o rompimento da ordem eterna na ordem temporal e, portanto, a ética de Jesus não é condicionada por uma escatologia futurista, mas é um ideal moral dado em termos absolutos e fundamentado em princípios religiosos atemporais. Já o dispensacionalismo insiste que a mensagem de Jesus sobre o reino de Deus incluía uma oferta a Israel do reino prometido a Davi. O sermão do monte, como a lei mosaica, é uma legislação para os judeus nesse rei-

no vindouro. Não é uma ética para os discípulos de Jesus que viviam no mundo; é uma ética legalista designada para o reino milenar judaico.

O ponto de vista deste artigo é que o reino de Deus (q.v.) é primeiramente o reinado de Deus que veio ao homem na história, que será manifesto no final dos tempos a fim de estabelecer a gloriosa ordem eterna. Sendo assim, a principal sanção da ética é a vontade de Deus manifesta agora e no futuro.

- B. *A Ética do Reino de Deus.* Jesus trouxe o reino de Deus aos homens dentro da história. Seus discípulos são aqueles que recebem o reino de Deus (Mc 10.15), que recebem a Palavra do reino (Mc 4.20). É uma ética feita para ser vivida neste mundo, dentro da história; de outro modo, a palavra dita sobre o cristão ser sal e luz não teria significado (Mt 5.13-16). Contudo, esta ética tem uma perspectiva escatológica de duas formas. Jesus introduz uma nova justiça que contrasta com a justiça da era anterior (Mt 5.20). É por esta razão que Jesus reinterpretou a lei do Antigo Testamento, anulando suas exigências cerimoniais (Mc 7.19). Além do mais, possuir essa nova justiça é a condição para a entrada no reino escatológico dos céus (Mt 5.20).
- C. *Uma Ética Absoluta.* Porque ela expressa a vontade de Deus, a ética de Jesus é absoluta. O sermão do monte é, num sentido, um ideal; retrata o homem em cuja vida Deus reina plenamente. Isso significa bondade absoluta, pureza absoluta de coração, absoluta honestidade, e perfeito amor (Mt 5.21-48). É por isso que muitos estudiosos têm sentido que a ética de Jesus é difícil de se praticar e, na verdade, inatingível. Pode ser alcançada, mas não em sua medida plena. "No que diz respeito ao cristão como fazendo parte da igreja ... a ética de Jesus é uma ética prática. Mas no que concerne à sua participação no mundo, ela é relevante, mas nada prática" (S. M. Gilmour em *Journal of Religion* XXI [1941], p. 263).
- D. *Ética da Vida Interior.* O contexto do sermão do monte é a lei vétero-testamentária conforme interpretada pelos escribas

e fariseus (Mt 5.20). As ilustrações deste princípio contrastam com o ensinamento rabínico daquela época. Os escribas enfatizavam a conformidade externa à lei segundo a interpretavam, como demonstra uma leitura casual da *Mishná* (ver Mt 23.23). Jesus enfatizou o caráter interno que fundamenta a conduta externa; a ira maliciosa é tão pecaminosa como o matar uma pessoa; a lascívia é tão pecaminosa como o adultério; a palavra descumprida é tão pecaminosa como quebrar um juramento. Ter um espírito vingativo é pecado, pois a regra de Deus demanda o amor.

*E. A Obtenção da Justiça.* A exigência mais básica de Jesus em relação aos homens era a de uma decisão radical de segui-lo integralmente. Seguir a Jesus equivale a receber o reino de Deus. "Aquele que recebe a mim, recebe aquele que me enviou" (Mt 10.40). O homem deverá tomar uma decisão tão radical de modo que esteja disposto, se necessário, a voltar as costas para todas as demais relações. Poderá incluir deixar o lar (Lc 9.58); contudo, Jesus não requereu isso de todos os seus discípulos. Os requerimentos do reino deverão ter precedência sobre as relações humanas normais (Lc 9.60); poderão envolver também a ruptura dos relacionamentos familiares mais próximos (Lc 9.61). A pessoa, quando se decidir pelo reino, deverá estar disposta a renunciar todos os demais afetos (Lc 14.33); na verdade, deverá estar disposta a renunciar a própria vida (Lc 14.26). Deverá negar a si mesmo e tomar a sua cruz (Mt 16,24). Isso não significa autonegação, mas é a renúncia da vontade própria para que o reino de Deus se torne o mais importante.

*E Uma Ética de Graça.* Jesus muitas vezes falou sobre as recompensas no reino (Mt 5.12,46; 6.4,18), mas nunca acerca de mérito pessoal. Na verdade, recompensa é uma questão de graça divina. Quando a pessoa tiver exercitado a maior medida de fidelidade, ainda assim não merecerá nada, pois só fez a sua obrigação (Lc 17.7-10). A recompensa

é o próprio reino dos céus (Mt 19.29; 24.47; 25.21, 23; Lc 7.48; 12.37). Conquanto os homens devam buscar o reino, isso é, contudo, um dom de Deus (Lc 12.12.31, 32). É o ato livre de vindicação de Deus que torna o homem justo, não a fidelidade de sua própria conduta religiosa (Lc 18.9-14). A parábola dos trabalhadores da vinha demonstra que o padrão divino de recompensa é totalmente diferente dos padrões humanos de pagamento; é questão de pura graça (Mt 20.1-16). O dom do reino inclui uma bem-aventurança ainda nesta vida (Mt 5.3-10) e o reino escatológico, na era por vir (Lc 12.32).

Em suma, a ética do reino de Deus, conforme presente em Jesus, e o reino escatológico estão forçosamente relacionados como duas fases de uma realidade única: o reino de Deus e suas bênçãos.

## II. Paulo

A escatologia desempenha importante papel no pensamento de Paulo sobre a conduta cristã. Os cristãos, assim como o mundo, hão de comparecer perante o trono de juízo de Deus (Rm 14.10) e de Cristo (2 Co 5.10) para que "cada um receba o bem ou o mal, conforme as suas obras". Conquanto os crentes não tenham recebido o espírito de escravidão para que tenham medo (Rm 8.15), são, contudo, exortados a "aperfeiçoar a santidade no temor de Deus" (2 Co 7.1). Os escravos são conclamados a exercerem obediência com temor e tremor (Fp 2.12); os malfeitores receberão retribuição pelo mal que cometeram (Cl 3.25). Aquele que "semeia na carne colherá corrupção" (Gl 6.8). Paulo exerce severa autodisciplina porque está envolvido em uma corrida para ganhar o prêmio imperecível que deveria ser o alvo de todos os crentes - a vida eterna (1 Co 9.24).

A escatologia influencia a ética paulina, mais que em qualquer outro lugar, na sua atitude em relação às estruturas sociais de sua época. A estrutura básica do pensamento teológico de Paulo é o dualismo apocalíptico desta era e da era que está por vir. Ele vê a era atual como sendo dominada por poderes malignos, sendo Satanás chamado de "o deus deste século" (2 Co 4.4). Mas isso é diferente do apocalíptico judaico, pois Cristo entregou a si mesmo para nos livrar da presente era do mal

(01 1.4), para que não precisássemos mais nos conformar com este século (Rm 12.2), mas para que fôssemos renovados pelo poder de Deus que habita em nós.

Conquanto o cristão seja, individualmente, renovado pela habitação de Cristo no Espírito, Paulo não vê isso como um poder que mude o mundo. Enquanto, às vezes, ele apresenta uma perspectiva histórica que vê a salvação de Israel num futuro indefinido (Rm 11), em outras ocasiões sua visão do futuro é encurtada e parece que ele espera um fim iminente do mundo, de tal forma que a importância da situação da pessoa dentro da ordem social deixa de ter valor. Na verdade, ele diz, expressamente: "Considero, por causa da angustiada situação presente, ser bom para o homem permanecer assim como está" (1Co 7.26). As pessoas casadas não deveriam quebrar a aliança do casamento, os judeus não deveriam tentar imitar os gentios, e vice-versa; os escravos não deveriam buscar a liberdade, ainda que a oportunidade se lhes apresente. O contexto da passagem é de indiferença em relação à situação dentro da estrutura social do presente: "Cada um permaneça no estado em que foi chamado" (1Co 7.31).

"A angustiada situação presente" (1Co 7.26) e o "tempo que se abrevia" (1Co 7.29) têm sido interpretados de modos diferentes. A angustiada situação presente poderia ser a tensão inevitável que surge entre a nova criatura em Cristo e o velho homem, ou a idéia de que os "ais escatológicos" (a grande tribulação) estão prestes a acontecer e já foram sentidos nos sofrimentos dos cristãos. De qualquer modo, Paulo é claramente dominado por um senso da iminência *daparousia* e do fim do mundo, os quais provocaram questões, comparativamente, irrelevantes sobre a ética social. "Na perspectiva do Novo Testamento, o período entre os adventos é curto, por mais longo que seja do nosso ponto de vista orientado pela história" (John Murray, *Principles of Conduct*, p. 72). Daí, Murray chega à conclusão de que "a perspectiva escatológica deverá sempre caracterizar nossa atitude para com as coisas temporais e temporárias". Isso será difícil no mundo moderno, se significar indiferença para com o impacto do evangelho sobre as estruturas sociais. A situação cultural e a estrutura da igreja são, hoje, muito diferentes do que as que havia no Cristi-

anismo do primeiro século, e o cristão moderno não poderá aplicar os ensinamentos das Escrituras numa relação de um a um, mas deverá buscar a verdade básica subjacente às formulações particulares no Novo Testamento.

*Crí Go, spels*: C. H. Dodd, "Ethical Teaching of Jesus," in *A Companion to the Bible*, org. T.W. Manson, Edimburgo, Clark, 1939, pp. 378-381; C. F. H. Henry, *Personal Christian Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, pp. 278-326; Hans Weidisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, Filadélfia, Westminster, 1951; A. N. Wilde, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus and the Kingdom*, Waco, Word, 1964, Chapter 12; W. Schweitzer, *Eschatology and Ethics*, Geneva, World Council of Churches, 1951; J. Jeremias, *The Sermon on the Mount*, Filadélfia, Fortress, 1963. *Paul*: John Murray, *Principles of Conduct*, Londres, Tyndale, 1957; M. S. Enstín, *The Ethics of Paul*, Nova York, Abingdon, 1975; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, Nova York, Herder, 1965; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, Abingdon, 1968.

GEORGE E. LADD

**ESCOLHA**, Ver *Decisão*; *Livre Arbítrio*.

**ESCRAVATURA**. A escravidão teve suas raízes nos problemas comuns aos homens até a revolução industrial. Uma força de trabalho maior em número do que as necessidades de uma sociedade agrária colocaram pessoas sob grande pressão econômica. Através da história, a prosperidade estava amarrada à terra. Em tempos mais antigos, os pobres sem terra quase não tinham acesso a meios de sobrevivência. As condições melhoraram um pouco no período greco-romano. O desenvolvimento limitado do trabalho artesanal pouco fez para aliviar a situação, porque a mão-de-obra gratuita, ela própria em excesso, estava sempre em competição com o trabalho escravo.

Em tempos do AT, a escravidão só é conhecida por meio da lei no Pentateuco. As aparentes contradições deixam claro que a escravidão teve origem em diversos grupos tribais. Porém, contrariando a opinião geral, a lei que proibia a anticrese (Lv 25.35-38) e a lei de venda de noiva (Êx 21.7-11) e de escravas prometidas em casamento (Lv 19.20) devem ter sua origem no segundo milênio a.C. devido a sua relação próxima com as leis dos Nuzis. Esses e

muitos outros paralelos argumentam em favor de uma data muito antiga para essas leis.

Essa data primordial das leis sobre escravidão torna mais surpreendente a sua intenção. Elas nos indicam que a revelação bíblica não é revolucionária nem reacionária. As leis procuram lidar com os homens em sua situação imediata e oferecer um caminho melhor de tratar o próximo. A solução para o dilema daqueles que não possuíam terra ou capital numa sociedade agrária se encontra dentro da família. O escravo deveria ser considerado membro da família. Era protegido do abuso físico. Ele partilhava dos ritos religiosos e da riqueza da família, como se fosse membro imediato dela. Dentro de um período específico de tempo, sete ou cinquenta anos, ele deveria ser restaurado à sua terra ancestral e provido de bens suficientes para começar nova vida.

Esses termos de escravidão são mais surpreendentes quando refletimos que a maioria dos contratos de escravidão no mundo antigo era uma ficção legal que oferecia pouca promessa de libertação. A legislação do AT é singular porque garantia a integridade de um homem ou uma mulher, baseado na soberania de Deus sobre seu povo e sua terra.

No tempo do NT, alguns aspectos do sistema de escravos haviam mudado radicalmente, enquanto outros não tiveram nenhuma mudança. A dependência na economia agrária ainda permanecia quase a mesma. Houve algum progresso no desenvolvimento de manufatura artesanal, mas ainda havia enorme excesso de mão-de-obra em razão da infusão em massa de trabalho escravo em forma de prisioneiros de guerra.

As diferenças étnicas entre senhor e escravo operavam em detrimento deste último. O prisioneiro de guerra era considerado "forasteiro", em oposição àquele que fora um dia "cidadão", mas que houvesse caído em escravidão dentro sua própria sociedade devido a dívidas. Sempre se diz que o sistema greco-romano teria sido menos humilhante do que o do Oriente Médio por causa do distanciamento cultural do escravo em relação à sua nova residência. O sistema de escravidão ocorrido nas Américas foi certamente o mais brutal de todos por esta mesma razão.

Jesus nunca fez julgamento contra a escravidão. Um exame das profissões dos habitantes da Palestina no primeiro século mostra que

os judeus eram menos dependentes de escravos do que os habitantes da península italiana. Mas fica claro, na leitura das parábolas de Jesus, que ele teve ocasião de manter contato com escravos e com proprietários de escravos. Tanto para Jesus como para Paulo, o fator determinante na atitude diante da escravidão era o iminente *eschaton*. Em nenhum lugar, Paulo sugere que os escravos busquem a libertação. Em vez disso, ele lhes diz que os escravos cristãos deveriam obedecer a seus senhores como a Cristo e exorta os proprietários de escravos a tratá-los com equidade porque eles próprios também têm um Senhor no céu (1Co 7.20-24; Ef 6.7-9; Cl 4.22-25). A principal consideração parece ser a mesma que havia no AT. O escravo deveria receber todos os privilégios dos demais membros da família, porque ele é membro da casa de Deus.

Uma das grandes lóstimas de qualquer pessoa que lide com o assunto da escravidão em qualquer período da história, exceto o nosso próprio, é nossa falta de documentos históricos ou de figuras demográficas. Sabemos, por exemplo, a partir de muitas evidências circunstanciais, que os romanos libertaram escravos em grande número durante o fim da República e início do Império. Não sabemos qual teriam sido os números nem se a libertação era coisa comum no Oriente como na Itália peninsular nem se isso teria afetado o pensamento do NT sobre o assunto. O que sabemos é que isso ocorreu durante o tempo do NT em razão de um declínio populacional durante longo período de tempo.

O Cristianismo primitivo tem sido julgado com severidade por alguns dos seus críticos por causa de os crentes não terem determinado uma libertação total dos seus escravos. É necessário ressaltar que a rapidez na caça de culpados procede de uma visão ingênua da história sócio-econômica do período do NT, julgada a partir de nosso ponto de vantagem. Se fossem levadas em conta algumas figuras bem exatas sobre o custo de vida e os salários no tempo do NT, seria observado que o escravo era, no mínimo, tão bem de vida quanto seu "contraparte" livre. Simplesmente, não havia meio de sobrevivência para o homem livre sem terra e sem capital. O paralelo da escravidão nas Américas é, novamente, significativo. Os escravos foram libertos, mas os fazendeiros e industriais voltaram mão-de-obra na Europa,

aquecendo a imigração, e deixaram muitos escravos em circunstâncias até piores do que estavam antes da emancipação. (Dados atualizados por W.M.G)

A Bíblia vai além de meros sistemas econômicos. Ela exige que, não obstante o sistema, os seres humanos sejam tratados como membros da família. Em nosso mundo rico, isso deve ser traduzido como a oferta de empregos decentes e de condições de vida para todas as pessoas. O sistema de livre iniciativa traz consigo o risco de que os homens ignorem o próximo, num franco desprezo da visão bíblica da relação econômica dos homens uns com os outros.

ARTHUR A. RUPPRECHT

A razão principal pela qual a escravidão é apenas regulamentada na Bíblia, e não abolida, é que a escravidão não é uma eventual falha humana num mundo romanticamente uniforme, quer fadado ao rumo inexorável da história por meio de lutas quer ingenuamente se autorealizando e se ajustando. É o tema da humanidade um dia criada maravilhosa na dependência do Deus infinito e soberano, hoje caída em pecado e em busca de autonomia e competindo pelo poder num mundo instável e injusto. E tudo isso, à custa dos valores éticos maiores.

A escravidão do sistema de "opressores e oprimidos" é parte formativa do caráter do ser humano caído, sem conhecimento de Deus, inimigo de Deus por natureza e seguidor do curso deste mundo, prisioneira dos próprios pensamentos e paixões (Ef 2.1-3). A escravidão é o correspondente reverso da dependência de Deus. A dependência de Deus, por força da criação, é o coração do homem, e se este, por causa da Queda, se encontra acometido do mal da escravidão, não se poderá, simplesmente, arrancá-lo do peito sem lhe roubar a vida; será preciso lhe oferecer um novo coração. Abolir a escravidão, simplesmente, seria abolir o ser humano. Algo assim como abolir o pecado matando o pecador, escravo de seu próprio senso de injustiça, de sua lei e de sua condenação (Rm 2).

O mundo distrai-se nas lutas pelos direitos humanos, e sofre e geme de ira, buscando leis que acabem com as injustiças sociais, que libertem os escravos, que dêem terra a quem não tem. Distrai-se, digo, porque enquanto isso, o verdadeiro inimigo preserva suas trincheiras cavadas nas diferenças sociais ou raciais. Deus

tem sua trincheira no coração humano, onde Cristo quer habitar, no Espírito.

Nenhuma lei poderá jamais abolir qualquer escravidão. As leis são feitas a partir de uma plataforma ética a qual somente a fé na graça de Deus poderá alcançar. Por isso, a Bíblia afirma que somente a libertação do coração humano da escravidão do pecado poderá oferecer esperança. O coração humano, com seus movimentos interpessoais e intercomunitários, é o campo de batalhas do Espírito. Somente quando o coração for redimido por Jesus, que é Deus, encontrará a paz que possibilita a comunhão nas diferenças.

A abolição da escravidão no Brasil deixou à mercê da sorte todos aqueles que produziram o sucesso dos seus senhores. Não se lhes pediu perdão pelo crime de dominação do homem pelo homem e pelas misérias decorrentes. Nem se produziu indenização. Tudo o que conseguiu foi perpetuar a escravidão no coração do povo, dos senhores, escravos da ganância e da maldade, e dos escravos, senhores da fuga e da revolta. O ideal da abolição da escravidão, como de toda opressão e preconceito pecaminoso, não é efetivo porque não é feito corretamente. A libertação é básica. Sua aplicação, porém, é ineficaz porque não liberta de fato quando não redime o senhor das suas grielhetas da ânsia pelo poder nem redime o escravo das iras sofridas e das misérias amargadas.

O AT provia a verdadeira libertação para o escravo por meio da verdadeira comunhão. Se um escravo quisesse, poderia ter a sua orelha furada com uma sodela à porta e receberia o direito de habitar da casa do seu senhor (Dt 15.16-17). Assim o Senhor faz conosco, escravos rebeldes fugidos, chamando-nos à sua comunhão, para portar as marcas de Cristo e habitar em sua casa, como seus filhos (Gl 4.4-7).

Foi isso mesmo que Paulo pediu a Filemom em relação a Onésimo (Epístola a Filemom). Nada acontece se não for por submissão, de livre vontade. Paulo, de livre vontade, abriu mão do companheirismo e serviço de Onésimo e se submeteu a Deus para conduzir Filemom e Onésimo à reconciliação. Onésimo, de livre vontade, abriu mão da liberdade recém-conquistada, e retornou ao ambiente experimentalmente hostil da casa de Filemom, para conduzi-lo à libertação de sua própria escravidão da busca de poder. Filemom, de livre von-

tade, recebeu Onésimo, não mais como escravo, mas como filho, irmão e conservo. Tudo feito na liberdade para a qual fomos libertados por Cristo (Excertos; W.M.G., *As Agridoces Cadeias da Graça*, Brasília, Refúgio, 2001).

**ESCRITURAS.** Ver *Bíblia; Revelação*.

**ESCRUPULOSIDADE.** Este termo se refere à atitude extremamente consciente — hesitante, elaborada, incerta — manifesta por algumas pessoas na presença de alternativas morais. A vítima de escrupulosidade procura um grau de certeza que a pessoa com maior autoconfiança considerará impossível de se atingir. Exige de si um padrão de justiça inconsistente com a realidade da vida na ordem social normal.

A dificuldade parece maior no início da adolescência. Tipicamente, surge com referência ao comportamento sexual, mas poderá focalizar qualquer questão moral. A pessoa que condena a si mesma ou a uma dada falha, com frequência falha em reconhecer como sua consciência é insensível em relação a outro aspecto. Por um lado, ela sofre por coisa mínima; por outro, ela releva ou ignora pecados fundamentais. Além disso, sua exigência detalhista quanto a alguns aspectos da conduta e sua ansiedade quando ela própria falha, levam-na a uma preocupação exagerada consigo mesmo. Assim, ocorre um mal maior: o amor abnegado, dirigido ao próximo, não pode frutificar, e dá lugar ao amor por si mesmo.

A escrupulosidade cobre os relacionamentos éticos mais sadios. A conduta da vida não pode ser decidida seguramente com base nos pensamentos e sentimentos particulares, mas tem de ser sustentada por autoridade mais estável e duradoura. Contudo, poderá haver benefício; uma consciência extremada estimula algumas pessoas a consertarem a má conduta. Se elas enfrentarem com honestidade seu problema e buscarem mestres sábios, haverá esperança para elas. Uma dificuldade é a de que os mais escrupulosos tendem a desconfiar de conselheiros e se recusam a cooperar com eles.

Professores cristãos de ética poderão ajudar a pessoa exageradamente escrupulosa se partilharem com ela a verdade da Bíblia. A pessoa aflita deverá se agarrar firmemente à verdade do amor de Deus e seu interesse pela motivação humana, conscientizar-se da frustração

do legalismo e do literalismo, e da verdade de que nenhum homem vive para si mesmo.

DELBERT R. GISH

**ESMOLAS.** A palavra "esmola" vem do grego *eleêtnasunê*, que significa "boa ação". Significava originalmente obras de misericórdia e ajuda material aos pobres.

Embora o cuidado de Deus para com as necessidades dos pobres e carentes seja tema constante no Antigo Testamento (Êx 23.10-11; Lv 19.9-10; 23.22; Dt 15.7-11; 24.19-22; 26.12-13; SI 67.12-14; 82.2-4; 140.12; Pv 19.17; 22.22-23), a prática de dar esmolas raramente é mencionada. Os profetas condenam os ricos por falta de compaixão para com os pobres (Am 4.1; 8.4-7; Is 3.145-15; 10.1-2, cf. com Tg 5.1-6), mas sua ênfase recai mais sobre a justiça do que a caridade. No Novo Testamento, nosso Senhor incluiu a doação de esmolas na prática religiosa de seus discípulos (Mt 6.1-4), mas repreendeu toda a autojustiça e ostentação religiosa possível nessa prática.

É fundamental, para uma compreensão cristã de esmolas, o conceito de *mordomia*: Deus é o dono de todas as coisas e somente ele tem o direito de distribuir a riqueza; o homem é, portanto, responsável pelo uso de todas as suas posses para a glória de Deus. Compartilhar a abundância de Deus com os menos afortunados é um privilégio para o cristão, é símbolo de gratidão a Deus por seu amoroso cuidado e uma ilustração de sua graça.

Até os tempos modernos, a prática de dar esmolas foi essencial para a sobrevivência dos pobres, pois havia pouca provisão oficial de ajuda regular para os menos favorecidos. Porém, o costume tem seus pontos fracos: (1) existe a tendência de se considerar a doação de esmolas como meio de obtenção do favor de Deus (como no judaísmo intertestamentário, no Islã, no Cristianismo medieval, no espiritismo e em muitas das práticas evangélicas atuais); (2) conduz facilmente a sentimentos paternalistas dos ricos em relação aos pobres (o que é bem contrário à perspectiva bíblica); e (3) pode levar à mendicância profissional e à dependência passiva.

W. WARD GASQUE

**ESPERANÇA.** Ver também *Escatologia e Ética*. Tradicionalmente, a palavra "esperan-

ça" tem sido entendida como a convicção de que Deus criará um novo céu e uma nova terra regidos com justiça e de que ele julgará a impiedade deste mundo. Os profetas do AT nos dizem que a totalidade da história é divinamente ordenada e, até mesmo nas horas de maior desespero, ela deverá ser interpretada à luz da vitória vindoura de Deus. Um novo tempo substituirá a era atual e dará fim a todo sofrimento e pecado.

O NT assume o tema do AT, ao mesmo tempo, o elucida, aperfeiçoa e especifica. Jesus, em sua vida na terra - em seu sofrimento, morte e ressurreição - firmou a base para a intervenção final de Deus na história e na experiência humana. A esperança cristã tem relação com o futuro de todo ser humano, mas não pára aí, compreendendo a nova humanidade, a igreja de Cristo.

Trava-se, hoje, uma controvérsia quanto à interpretação dessa esperança em relação ao reino de Deus. Como ele deveria ser entendido, em termos apocalípticos, em termos existenciais ou em termos históricos? Alguns, como Bultmann (q.v.), argumentam que o conceito apocalíptico não poderia ser compreendido no contexto da história do mundo, ou do tempo, e, portanto, deveria ser interpretado existencialmente. Cullmann mantém a opinião de que a nova era será o estágio final de um processo contínuo do qual a ressurreição de Cristo é o ponto central. Outros, ainda, entre eles os chamados "teólogos da esperança" e do "processo", pretendem reescrever a teologia em termos de categorias de transformação, por meio das quais a polaridade Deus-mundo seria revertida (Walter H. Capps, org., *The Future of Hope*, Filadélfia, Fortress, 1970, p.28). Segundo eles, tornando-se essas transformações o contexto das afirmações teológicas, ocorreria uma reestruturação total na qual Deus faria parte do processo de mudanças. O pressuposto básico desse conceito seria o de que o futuro se mostra favorável para nossos planos e ações.

Nós, que cremos na promessa da volta de Cristo, aguardamos a consumação da história, quando nós, juntamente com toda a criação, seremos libertos para uma vida nova e gloriosa. Essa esperança é o segredo do poder espiritual, até mesmo sob as mais adversas condições, a qual é nutrida pelo firme amor de Deus, conforme prometido nas Escrituras, demons-

trado na ressurreição de seu Filho e experimentado por cristãos do passado e no presente (cf. R m 5.1-5).

II Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope*, Nova York, Harper, 1967. , *Religion, Revolution and the Future*, Nova York, Harper, 1969, Oscar Cullmann, *Christ and Time*, Filadélfia, Westminster, 1950.

HERBERT R. DYMALE

**ESPIONAGEM INDUSTRIAL.** O rápido crescimento do uso sofisticado de computadores enfatiza o valor crescente da informática na gerência empresarial. Na maioria dos casos, a informação disponível é o maior valor de uma organização; sua perda ou seu comprometimento poderá enfraquecer ou destruir a efetividade da organização. A espionagem industrial inclui todos os esforços conscientes para se conseguir acesso não-autorizado a informações privilegiadas de propriedade de uma organização.

Existe uma tensão entre a espionagem industrial e a função legítima de gerenciamento empresarial, ou seja, a coleta e análise sistemática de todas as informações disponíveis sobre o ambiente econômico no qual essa organização atua. Algumas organizações integram as duas funções. Por exemplo, uma administração poderá empregar programas de computador usados para analisar o planejamento da companhia para fazer análises idênticas de dados comparáveis de informações adquiridas, sub-repticiamente, de outras companhias competidoras.

Os esforços para se proteger informações valiosas de uma organização contra a intrusão da espionagem são complicados pela sua natureza inerentemente intangível, pela falta geral de percepção da parte dos empregados quanto ao valor dessas informações, e a capacidade atual de duplicação e de remoção dessas informações do ambiente da organização sem deixar evidências do seu comprometimento.

Além da desonestidade inerente, a espionagem industrial poderá subverter quase todos os aspectos das atividades empresariais. Por exemplo, falsas negociações de união de companhias poderão ser iniciadas a fim de se obter acesso a informações confidenciais da outra organização, ou um empregado chave de um competidor poderá ser contratado, simplesmente, por causa das informações que ele possa dar.

A espionagem industrial é justificada como sendo o meio necessário de se garantir a sobrevivência da companhia, ou, pelo menos, a manutenção de sua posição num mercado altamente competitivo. Contudo, permanece sendo roubo (q.v.) descarado dos bens de outros. A Lei Mozaica era severa quanto ao castigo estipulado para os ladrões (Êx 22.1-4) e o NT vê o roubo com não menos severidade (1Co 6.8,10).

BELDEN MENKUS

**ESPÍRITO SANTO.** A palavra "espírito" e seus equivalentes bíblicos originais (hebraico *ruach*; no grego, *pneuma*) contém grande variedade de conceitos como vento, sopro, vida, consciência, personalidade, intelecto, poder mental, espírito. A revelação bíblica gradativa do Espírito Santo tanto usou quanto purificou essas conotações acima. No AT, e em parte, no NT, o Espírito Santo aparece mais como uma emanção da força criativa de vida e da natureza santa de Deus, do que como Pessoa. A identidade pessoal surge nos escritos de Paulo e de João: o Espírito Santo como intercessor e paráclito. O Cristianismo apostólico tinha um conhecimento experimental do Espírito Santo. O Concílio de Constantinopla expressou a doutrina do Espírito Santo com clareza conceitual quando, no ano de 381 a.D, declarou a crença de que ele é a terceira pessoa da Trindade, igual a Deus Pai e Filho.

A dispensação do Espírito Santo se desenrola na história da salvação. No AT, o termo "Espírito do Senhor" se refere à atividade de Deus doador e restaurador da vida e condutor do seu povo, Israel. Ele foi concedido a líderes carismáticos, como juízes, reis e profetas, a fim de capacitá-los para suas tarefas redentivas e mediadoras. O Espírito Santo, como elo entre Deus e os homens, e como princípio de regeneração moral surge, claramente, no Salmo 51.12-13. Os profetas anunciaram a vinda de um Messias escatológico, dotado da plenitude do Espírito Santo, no final dos tempos, ligada à renovação de Israel e à vinda do reino (Joel 2.28ss.).

No NT, a vida e obra de Jesus Cristo se postam em relação íntima com o Espírito Santo. Em seus discursos de despedida (Jo 14-16), Jesus prometeu enviar o Espírito Santo aos discípulos como o Paráclito, ou seja, conselheiro, consolador e advogado, o qual, por

meio deles, continuaria a obra redentiva no mundo. Essa promessa se cumpriu em Pentecostes, também interpretada como o cumprimento das profecias do AT sobre o derramamento do Espírito Santo nos últimos tempos (At 2.1-21). O reinado e a presença de Cristo, entre Pentecostes e sua segunda vinda, se realizam por meio do Espírito Santo, o qual prepara a consumação da história e que será a força regenerativa na nova criação.

A obra do Espírito Santo é tão corporativa como individual. Ele constrói a vida da igreja estabelecendo o elo místico entre Cristo, a cabeça, e a igreja, seu corpo. Mediante essa obra, a presença real do Senhor é sentida na adoração da congregação. Ele equipa a igreja para sua missão por meio de ministérios e serviços vocacionais. Como aquele que convence, ele abre o caminho para o mundo descrente. Os *charismata*, ou seja, dons espirituais complementares, unem todos os cristãos como membros de um só corpo para o serviço mútuo (1Co 12).

Mediante a inspiração, o Espírito Santo é o agente da revelação de Deus, e como tal, ele é tanto a força viva quanto o penhor de confiança e de unidade da Palavra bíblica. Conquanto, por meio dos profetas do AT, o Espírito Santo apontasse para o Messias que haveria de vir, na dispensação do NT, o Espírito Santo revela a verdade e a relevância das palavras de Cristo, e o significado de sua obra tanto consumada e aguardada. Assim, ele é o guia do povo de Deus nas tentações e aflições de sua peregrinação escatológica.

Para o indivíduo crente, a obra do Espírito Santo significa a aplicação da obra redentora de Cristo e sua união pessoal com ele mediante a regeneração e a santificação. Por causa de sua natureza pecaminosa e carente, o homem decadido é incapaz de crer em Deus e de obedecer aos seus mandamentos (Rm 7). O Espírito Santo é a fonte de vida divina dada ao pecador arrependido e crente, e que nele habita. Ele se contrapõe às inclinações da carne, ou seja, ao homem natural. Em Romanos 8, Paulo descreve a vida cristã como uma guerra constante, mas cheia de esperança, entre o Espírito e a carne. O Espírito Santo nos assegura de nossa adoção divina e intermedeia nossa vida de oração. Na tensão atual entre a antiga era e a nova era ainda por vir, nossa aflição é aliviada pelo dom do Espírito Santo, o qual é a experiência

inicial da vida escatológica plena. Sua obra santificadora é a de nos transformar, passo a passo, à imagem de Cristo (2 Co 3.18). A evidência disso reside no fruto do Espírito (Gl 5.22).

Assim sendo, a ética cristã é o desenrolar da vida no Espírito Santo. Como é ele, sempre, quem inicia o processo e quem nos capacita para ele, a responsabilidade do crente consistirá em permanecer sempre na esfera do Espírito Santo - o que é o mesmo que manter comunhão com Cristo - e permanecer sempre sensível e obediente à sua obra, a qual renova a consciência por meio da Palavra de Deus. Negativamente, isso significará não extinguir ou entristecer o Espírito Santo.

A responsabilidade cristã consistirá, também, em discernir entre a obra do Espírito Santo e os embustes de espíritos demoníacos que, por meio de médiuns humanos, se introduzem na igreja com autoridade profética usurpada ou com pretensa mediação de poder carismático. 1 João 2.18-19 identifica tais espíritos como sombras do Anticristo. O perigo da falsa espiritualidade é o seu desprezo pela relação íntima entre Cristo e o Espírito, e entre o Espírito e a Palavra. Como o Espírito Santo não falaria de si mesmo (Jo 16.13), mas glorificaria a Cristo, a prova decisiva serão, sempre, a verdade do documento inspirado de revelação, a Bíblia, a fidelidade em relação a Jesus Cristo, suas apresentações autenticamente bíblicas, e a ênfase na crença em seu sacrifício expiatório como único fundamento para a salvação.

H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Richmond, John Knox; René Pache, *La personne et l'oeuvre du Saint-Esprit*, Editions Emmaus, Suíça, Saint Legier sur Vevey.

PETER BEYERHAUS

**ESPORTES.** Ver também *Atletismo*. O grande interesse e tempo que nossa sociedade dedica aos esportes fica evidente no espaço diário que os jornais dão ao assunto.

As atividades esportivas não são mero passatempo inútil, pois os valores ligados aos esportes incluem o bem-estar físico, relaxamento mental (para espectadores também) e a formação de amizades. Algumas das melhores qualidades do comportamento humano são demonstrados pelos competidores. Até mesmo países politicamente divergentes e aliena-

dos têm conseguido cooperar na esfera esportiva. O apóstolo Paulo lembrou Timóteo que "o exercício físico é de algum valor" (1Tm 4.8), contrário à tradução que diz que "o exercício físico para pouco é proveitoso" (por exemplo, ARA), mas a piedade é proveitosa tanto para nossa vida física quanto à vida espiritual. 1 Coríntios 9.26 é, provavelmente, uma referência à corrida e à luta corporal.

Mas, como com outros dons de Deus, o uso errado resulta em desordem, como quando alguém gasta uma pequena fortuna para obter um lugar perto do ringue num campeonato mundial de boxe, a fim de assistir a dois homens tentando ferir um ao outro.

O tempo correto dedicado aos esportes é, de modo geral, recomendável. Os esportes de competição, individuais ou conjuntos, deveriam, idealmente, não ter a intenção de ferir os oponentes. Contudo, nos jogos vigorosos como o futebol, é inevitável que pessoas se machuquem. Tem sido demonstrado, porém, que os riscos nesses esportes são mínimos. Por exemplo, seria mais perigoso dirigir automóvel.

As grandes considerações quanto à moralidade de determinadas modalidades esportivas deverão ser, portanto: (1) a questão da intenção de ferir (cf. Êx 20.13); (2) a ênfase na atividade esportiva em contraposição a outras responsabilidades (cf. Êx 20.3), e (3) o uso de precauções adequadas de segurança (cf. Mt 19.19).

CHRISTOPHER T. RILEY

**ESTADO.** Ver também *Governo; Justiça*. O NT retrata o estado como instrumento de Deus para trazer justiça e equidade aos afazeres humanos. Se o estado deixar de cumprir esse mister, entregar-se-á ao mal, tornar-se-á tirano, demoníaco e será comparável a uma perversa meretriz, pronto a ser julgado por Deus. O papel do estado mau é descrito no livro do Apocalipse. O papel correto do governo — trazer justiça e juízo — é exposto no restante do NT.

A carta de Paulo aos Romanos descreve enfaticamente o papel do estado. Por que todas as pessoas deveriam estar sujeitas às autoridades governantes? Paulo diz que não existe autoridade humana que não seja dada por Deus; as que existem foram ordenadas por Deus (13.1). Paulo não enumera as diversas formas como os governos chegam ao poder, mas diz que o governo

humano é uma realidade sustentada por Deus. No contexto, Paulo trata de um governo que estaria funcionando corretamente. As pessoas que resistirem a esse tipo de autoridade governante se encontrarão resistindo à ordenança de Deus e receberão a sua condenação (13.2). Essa autoridade governante é serva de Deus, trazendo ira sobre o que comete o mal (13.4). Sem o governo, conforme Paulo descreve em 13.1-7, haveria anarquia. Se todo mundo fizer o que lhe parece bom aos próprios olhos, o resultado será o caos. O egoísmo do homem poderá, até mesmo, cegá-lo em relação àquilo que esclarece e encoraja a busca do bem comum, do qual ele próprio também se beneficiaria. As esferas de responsabilidade do governo são amplas e sua tarefa é de enorme complicação.

*Relação do Estado com o Mal.* Quando o governo funciona corretamente, ele coloca limites para o mal. À medida que o governo não funciona bem, ele coopera com o mal e com o seu ataque mortal contra o bem.

Paulo fala, com respeito ao governo que está atuando corretamente: "Porque os magistrados não são para temor, quando se faz o bem, e sim quando se faz o mal" (Rm 13.3). O homem que comete a maldade, certamente, deverá temer porque o governante carrega a espada com um propósito definido (Rm 13.4). Aqui, Paulo insiste que a força é, absolutamente, necessária para a manutenção da justiça. Como, porém, esse poder ou força é exercido por homens imperfeitos, poderá ser usado erradamente. Sem a força da autoridade governamental, o poder, privado ou pessoal, seria imposto pelo direito da força. Indivíduos isolados não poderiam se postar contra grupos de pressão em busca, somente, dos seus próprios interesses.

*Relação do Estado com o Bem.* Algumas pessoas pensam acerca do governo somente em termos negativos. O propósito do estado é punir os que cometem o mal. Mas existe também um lado positivo. O bem deve ser exaltado e honrado; o governo deve louvar àquele que faz o bem (Rm 13.3; 1Pe 2.14). Quando o estado reconhece, oficialmente, o cidadão que salva uma pessoa de uma casa em chamas, estará exercendo uma de suas verdadeiras responsabilidades.

*Resposta dos Cristãos ao Estado.* Quando o estado funciona corretamente, o cristão deveria se sujeitar a esse governo com base em dois fatores: (1) a ameaça da ira contra a deso-

bediência; e (2) a consciência do controle soberano de Deus sobre o governo.

O cristão demonstra sujeição mediante o pagamento dos diversos tipos de impostos e do exercício da cidadania, mostrando respeito e honra (Rm 13.6-7). Contudo, quando o respeito e a honra incluir, até mesmo, leve traço de adoração de um regente humano, os cristãos terão obrigação de se negar a prestá-los (Dn 3.18) (cf. *Protesto; Rebelião; Resistência*).

Orar em favor dos reis e de todos aqueles que se encontram em posição de autoridade (1Tm 2.2) é essencial para que eles desempenhem suas tarefas outorgadas por Deus.

Jesus destacou duas esferas: as coisas que pertencem ao estado e as coisas que pertencem a Deus (Mt 22.15-22; Mc 12.13-17; Lc 20.20-26). Os homens precisam viver dentro de ambas as esferas. Contudo, se o estado começar a assumir para si poderes idólatras, o cristão terá de fazer valer sua lealdade a Deus. Ele ouvirá e obedecerá a Deus antes de obedecer a homens (At 4.5-7; 5.21,29).

O estado, no NT, tem um papel exaltado e muito claramente delineado. É responsabilidade de todo cristão ajudá-lo a manter-se fiel a esse papel.

A. BERKELEY MICKELSON

**ESTERILIZAÇÃO.** Ver também *Eugenia; Sexo*. As indicações para a esterilização voluntária podem ser de ordem eugênica, profilática (às vezes, chamada de terapêutica), sócio-econômica e de conveniência pessoal. A esterilização não deverá ser confundida com a castração, pois envolve apenas um procedimento cirúrgico mediante o qual os respectivos dutos são bloqueados efetivamente e as células reprodutivas masculinas (esperma) ou femininas (óvulos) (1) são impedidas de proceder ao seu caminho e, assim, (2) de qualquer união final (fertilização) dentro do útero. Os procedimentos de esterilização, não oferecem impedimento nem para o desempenho sexual nem para a identificação do gênero. Para os homens, o procedimento cirúrgico é conhecido como vasectomia, quando o *vaso deferente* é amarrado. Conquanto uma porcentagem mínima volte para obter reversão do procedimento, a possibilidade de sucesso na reversão, para as cirurgias de hoje, é bastante alta. No passado, foi cerca de apenas 25 %. (Dados atualizados por W.M.G). A ci-

urgia básica nas mulheres é conhecida como *laqueadura*, *salpingetomia* ou ligação de trompas. É, preferivelmente, feita logo após o parto e consiste em cortar os canais falopianos, retirando uma seção e amarrando os terminais que restam. Os resultados são permanentes, com pouco grau de possibilidade de reversão. Um procedimento mais moderno consiste na cirurgia de esterilização de trompas mediante laparoscopia, onde uma pequena incisão perto do umbigo admite um instrumento cirúrgico telescópico à região falopiana.

Os critérios atuais vêm o procedimento como questão a ser decidida entre médico e paciente e quando casado/a, o cônjuge do paciente ou da paciente. Conquanto a Dinamarca tenha feito experiências com "esterilização compulsória" da parte do estado sobre indivíduos "problemáticos" (deficientes mentais, dependentes do estado para sobrevivência básica e criminosos endurecidos), existem problemas morais significativos na esterilização involuntária. Contudo, os benefícios em longo prazo, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, poderão requerer a esterilização involuntária quando os direitos do indivíduo forem contrabalançados por circunstâncias moralmente compelentes.

Até os tempos modernos, os teólogos cristãos não tiveram de comentar sobre este procedimento. Tanto Deutêromio 23.1 quanto o Concílio de Nicéia (325 a.D.) condenaram a castração, mas a questão da esterilização é *sui generis*. Numa continuação histórica da consistente denúncia da operação por teólogos da moral católica romana, a encíclica *Humanae Vitae* também se pronunciou contra a esterilização. Entretanto, a mutilação do corpo e a violação da sua integridade não têm sido argumento convincente para os protestantes. Procurando equilibrar a superpopulação e a gravidez não desejada com os valores de direitos da família, da sociedade e do indivíduo, o pensamento protestante trilha um caminho do meio. Até que exista um contraceptivo efetivo, em longo prazo, a esterilização poderá continuar a ter crescente popularidade como um meio fisicamente certo e moralmente permissível de controle de natalidade para os casais casados. O surgimento de bancos de sêmen permitirá futuros procedimentos de inseminação artificial para homens que ora escolhem a vasectomia. Como um pro-

cedimento que busca antever uma gravidez não desejada, a esterilização tem mais a recomendá-lo do que o "remédio" *pós facto* do aborto.

De qualquer maneira, o estado não tem o direito de impedir que pessoas inocentes se tornem pais e mães, e quando a esterilização é voluntária, a motivação errada constituirá o meio imoral.

LEWIS P. BIRD

ESTÉTICA. Ver também *Arte, Beleza*. A estética é a teoria filosófica da beleza. Desde o século dezoito, tem sido procurada de modo intelectual quase rígido, à parte das realidades da arte, embora hoje se aproxime muito mais das questões práticas da teoria da arte. Assim, ambos são considerados muito próximos da crítica da arte. É claro que o desenvolvimento dessas atividades teóricas sempre esteve relacionado com as próprias artes.

Nos tempos antigos, duas filosofias, que tiveram uma longa e profunda influência, se destacaram no início da preocupação com a estética, definindo seus problemas e oferecendo duas abordagens diferentes às artes. Platão definiu o artista (falando do poeta, e não, nesse estágio do artista que trabalha nas artes visuais) como profeta, alguém que mediante a inspiração podia ver as Idéias e expressá-las. Aristóteles, por sua vez, definiu a arte como mimese, numa relação direta com a realidade experimentada; para ele, o artista deve se preocupar com questões de probabilidade, necessidade, coerência e compleição. Xenocrates seguiu a crítica de arte de Aristóteles, enquanto os romanos tomaram as principais idéias para colocá-la numa teoria clássica da arte. O neoplatonismo de Mofino, no qual a "beleza" (e não primeiramente "arte") era palavra chave, definiu as idéias básicas para a estética e teoria de arte que têm sido decisivas até o século presente, muitas vezes na forma cristianizada do trabalho de pseudo Dionísio, o Areopagita.

Na Idade Média, especialmente através da obra de Tomás de Aquino, o Aristotelismo tornou-se influente mais uma vez. As artes, como as vemos hoje, porém, eram consideradas sob o título *artes technicae* (tecnologia). A função do trabalho da arte era a primeira consideração, na qual se tratavam as seguintes idéias: a narrativa ou literal, a moral, o alegórico e o anagógico. Este último termo significava a influência da obra so-

bre o observador, seu impacto total, sua motivação e direção, e o efeito mais alto e mais profundo que uma obra de arte possa realizar. O universal era experimentado na percepção da obra de arte, e era o universal que dava a ela a beleza.

Na Renascença, a teoria artística reverteu-se novamente aos conceitos platônico ou plotiniano, na obra de Ficino, Pico della Mirandola, Bembo, Miguelângelo e muitos outros. O século dezesseis é rico de tratados teóricos da arte, ou de veio platônico, ou, especialmente em Veneza, de veio mais aristotélico. Esse Último tipo tornou-se mais uma vez fator dirigente nas teorias de arte do século dezessete, quando Agucchi e Bellori fortemente influenciaram as idéias de Poussin e a academia francesa. A principal tendência dessas teorias, enfatizando o imitativo e o ideal combinado com um alto conceito das artes da antigüidade greco-romana, exerceu profunda influência sobre os séculos seguintes: sobre Winckelmann, o neoclassicismo e sobre o academicismo do século dezenove.

Ao mesmo tempo, uma tendência mais subjetivista ganhava prioridade. Suas raízes estavam no início da Renascença, com sua ênfase sobre o *design*, ou forma conceitual, o ato criativo do artista. Isso mudou a ênfase do trabalho de arte para o artista. Com Leonardo, o científico, intelectual e experimental foram introduzidos. Mas com a influência cartesiana, a experiência estética se tornou cada vez mais internalizada, feita residente no sujeito, o assunto. Gosto e racionalidade, e agora também sentimento, determinavam o pensamento sobre a arte. Neste tempo também, a primeira estética filosófica no sentido moderno foi escrita por Baumgarten, levando até Kant, que determinou a estética mais tarde através de sua Crítica do Juízo, que só foi ultrapassada em sua influência pela estética de Hegel.

O movimento romântico reagiu contra as idéias racionalistas, muitas vezes revertendo às platônicas ou plotinianas, com grande ênfase, porém, na idéia do artista como gênio, como, por exemplo, em Schlegel, Schopenhauer e Baudelaire, para quem os principais motivos eram a qualidade do imediato, intuição, idealização, inspiração e gênio, enquanto o simbólico substituiu o conceito mais antigo do alegórico. Outra linha de pensamento no século dezenove é o do naturalismo positivista, especialmente em Taine.

No século vinte, com Croce, Cassirer, Wittgenstein e Susanne Langer, a ênfase foi sobre linguagem e expressão simbólica. Além do mais, muito da estética é influenciada por novas tendências psicológicas ou pela fenomenologia.

Na atualidade, o pensamento *pós-moderno* confere à estética um valor mais fundamental. O termo *pós-moderno* foi derivado de uma concepção artística arquitetônica e aplicado primeiro à sociologia e, depois, à análise geral da cultura. Jean-François Lyotard definiu o *pós-modernismo* como a "incredulidade da meta-narrativa", isto é, partindo da descrença em relação a qualquer centralidade metafísica ou epistemológica, opta pelo pluralismo de perspectivas, especialmente as diversas narrativas históricas. A noção de que criamos a verdade quando construímos a linguagem em função dos nossos propósitos coloca o aspecto modal da estética no lugar do aspecto ético, do aspecto jurídico e, sobretudo, do aspecto *pístico* (relativo à fé). (Dados atualizados por W.M.G.)

*11k Encyclopaedia of Modern Art*, Nova York, McGraw-Hill, 1961, IV, cf. "Criticism" e V, "Esthetics", com extensivas bibliografias; H.R.Rookmaaker, *Synthesist Art Theories*, Amsterdam, 1959; H.Osborne, *Aesthetics and Art Theory, an Historical Introduction*, Nova York, E. P. Dutton, 1970. James W. Sire, *O Universo ao Lado*, São Paulo, Editorial Press, 2001, os. 221, 222.

H. R. ROOKMAAKER

**ESTOICISMO.** Ver *Fatalidade; Ética Grega*.

**ESTULTÍCIA.** No cenário do AT, a palavra "estultícia" poderia ser mais bem definida pelo seu antônimo. A sabedoria é expressa claramente pelo temor do Senhor e pelo ato interno e externo de se desviar do mal (Jó 28.28; cf. 1.8). A estultícia caracteriza a pessoa que nega a realidade de Deus ou que vive de modo contrário à sua Palavra (Is 32.6; SI 14.1; cf. 10.4). Um exemplo óbvio desse tipo de pessoa é Nabal (1Sm 25.25), cuja insensibilidade em relação à necessidade humana e sua cegueira espiritual mostram que ele viveu conforme seu próprio nome (*nabal* é a palavra hebraica para "tolo"). Outros termos hebraicos da mesma família de palavras indicam que o "homem estulto" não é, principalmente, um ignorante analfabeto ou um desajustado sem traquejo social - é o ho-

mem que abandona a fonte da sabedoria de Deus e que confia em sua própria força inata e em sua própria habilidade intelectual. Falta-lhe a percepção das questões espirituais (Pv 1.7; 10.14; 12.15; 15.5) e é culpado de obstinação estulta (Jr 4.22; 5.21).

No NT, a estultícia é um termo ofensivo (Mt 5.22). Seu significado profundo, porém, é reservado para a cegueira e a obstinação espiritual que se recusam a ver a sabedoria de Deus na cruz de Cristo e se afastam do ato salvador de Cristo, tratando-o com desprezo e deboche. As razões dessa triste rejeição da cruz são dadas no contexto de 1Coríntios 1.18-30. No topo da lista, está a confiança desenfreada na capacidade de alguém para salvar a si mesmo e a relutância para admitir sua necessidade de Deus. Isso caracteriza a "jactância", que, com efeito, exclui o homem da presença de Deus (v.29). Somente uma humilde confiança na misericórdia e na graça de Deus revelada na cruz de Jesus poderá compreender e vencer o orgulho e a loucura do homem (v.21).

Os cristãos são aconselhados a não permanecerem na estultícia da incredulidade (1Co 15,36) ou na ignorância voluntária dos caminhos de Deus (Ef 5.15-17).

RALPH P. MARTIN

ESTUPRO. Ver também *Aborto; Santidade da Vida*. Estupro é o conhecimento carnal ilegal a que um homem submete uma mulher sem seu consentimento, por meio da força ou de fraude. A lei mosaica tornava passível de pena de morte o homem que violentasse uma mulher (Dt 22.23-30). Na eventualidade de estupro, o abortamento do feto é considerado moral e legal. Em tempos modernos, se a mulher é casada ou solteira, casta ou não, é considerado imaterial. Entretanto, são requeridas as corroborações de evidências outras além do testemunho da mulher e a iniciação de processo dentro de certo período após a ofensa alegada.

CARL F. HENRY

ÉTICA BABILÔNICA. Na ética, como na religião, os babilônios mantiveram uma longa tradição de origens misturadas, desde o começo do terceiro milênio a.C. até que fossem absorvidos pelas culturas persa e helênica. Hoje, é quase impossível distinguir entre as filosofias e idéias de povos não-semítas (sumerianos) e dos semítas (principalmente amoritas) dos quais muitos

aspectos os escribas, invasores e exércitos levaram para o restante do antigo Oriente Médio até o século treze a.C.

*Filosofia.* Os épicos sumerianos descrevem seus deuses em termos antropomórficos como altamente morais, refletindo tanto a filosofia prevaiente do hedonismo moderado quanto os requerimentos práticos de cidades-estados rivais que dependiam de uma economia agrícola obtida com altos esforços. O ideal era uma "era dourada" passada quando os homens viviam em harmonia, sem necessidades, doenças ou velhice, e em unidade de culto religioso. A terra, a cidade e o indivíduo eram abençoados ou amaldiçoados (recompensados ou punidos) em relação à sua posição diante dos deuses. Uma tendência crescente do henoteísmo (nunca, realmente, atingido) resultou, ao longo do primeiro milênio a.C., de um conceito mal-definido da necessidade de algum propósito moral no universo. Para o próprio povo, os padrões morais eram de origens misturadas, alguns resultaram de pensamentos epistemológicos, muitos dos quais devido a costumes complexos expressos como ritos e tabus, enquanto outros resultaram do humanitarismo (ou consciência, q.v.).

Pensava-se que o universo fosse controlado por leis (*me*) que incluíam verdade, paz, bondade e justiça, assim como, também, que fosse governado por falsidades, temores, guerras e outras qualidades dos deuses, homens e instituições (tal como reinos). O mal fazia parte do inescrutável plano divino e, como tal, era assunto da especulação teológica. Contudo o bem era, claramente, preferível ao mal. O deus que supervisionava a ordem moral (*d-utu Sumeriano, d-shamash acadiano*) era onisciente e cuidava de todos os que tinham necessidades especiais. Castigava os maus, o forte que oprimia o fraco, o juiz inescrupuloso, aquele que aceitasse propina ou utilizasse pesos viciados, o tirano, o ladrão e o mentiroso. E recomendava os justos, assim como, também, quem investia bem ou fazia bons negócios. Ele assumia as características de divindades anteriores tais como a diva Nanshe, louvada como a que "conhece os órfãos e viúvas, conhece a opressão do homem sobre o homem e cuida da viúva. Ela administra justiça aos pobres, traz o refugiado sob sua proteção, oferece abrigo aos cansados" (S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, Universidade de Chicago, 1954, pp.124 e seguintes).

*Ética e Lei.* A principal preocupação babilônica era sempre a justiça social. A lei foi feita e deveria ser administrada com o objetivo de controlar os abusos (para isso, as coleções de decisões legais de Urucagina, Lipit-Ishtar e de Hamurabi). O rei agia como servo dos deuses e era chamado divinamente para agir como "um rei justo" e para estabelecer a lei e a ordem, prestando, no final, relatório de sua manutenção à divindade. Pensava-se que sua conduta afetava o futuro do estado segundo a reação que provocaria dos deuses. Assim, o rei tinha a responsabilidade moral adicional de gravar os relatos dos eventos de seu reinado para que seus sucessores aprendessem dele (Lenda cuneana de Naram-Sin 1.25). Este elemento de "profecia moral" se integrava com a visão babilônica da história, na qual o significado de eventos passados tinha valor como exemplo, pois poderiam voltar a ocorrer. Sua fraqueza estava na dependência da adivinhação como método de determinação do caminho divino para a vida, o que fica mais evidente quando comparado com a estipulação clara e autoritária dos requisitos divinos no decálogo que controlavam a tradição do Antigo Testamento.

*Ética e Sabedoria.* A ética babilônica consistia em conselhos práticos para a vida. Assim, o regente era objeto de uma extensa literatura de "sabedoria" que o ajudava em seu cargo. Além de ensaios, havia fábulas (cf. Jz 9.8-15; 2 Rs 14.9), parábolas, adivinhações, contos folclóricos, disputas e diálogos que transmitiam lições morais. O principal modo de ensino era ministrado por meio de uma coleção de provérbios e instruções (ver também Pv 30.1-31:9). Todos esses ofereciam quase que a única evidência restante do tom moral da sociedade babilônica. Assim, um governador jamais deveria abusar de uma posição de confiança (*Conselhos de Sabedoria*), deveria reger com justiça (*Conselhos a um Príncipe*). Uma das peças mais antigas da literatura sumeriana, *As Instruções de Shuruppak* (antes de 2500 a.C.) é um conjunto de ensinamentos morais a ser transmitidos depois do dilúvio, de modo muito semelhante ao que Noé fez (Gn 9.1-17). A tradição prosseguiu na Síria (Ugarit, século treze a.C.) onde, como no *Conselho a Shube 'awêlum*, era ditado o comportamento correto para com as mulheres, para os pais, nas discussões, na escolha de uma mulher ou na compra de um boi.

*Ética Pessoal.* A religião e a prática pessoal seguiam o regulamento determinado pelo rei. A responsabilidade individual em relação à religião era claramente posta: "Adora o teu deus todo dia com sacrifício e oração... receberás o teu galardão... a reverência gera o favor, o sacrifício prolonga a vida e a oração expia a culpa" (*Conselhos de Sabedoria*, 135-145). A ação pessoal que causava o desagrado divino também era mencionada: "Quem anda na transgressão e com mão altiva, que transgride as normas estabelecidas, viola os contratos e olha com favor para o mal..." (cf. E. Reiner, *Surpu, Archiv für Orientforschung Beiheft II*, Graz, 1958).

*Ética Sexual.* Diferente do Antigo Testamento, esta não tinha uma base religiosa, mas seguia as leis do costume reforçadas pelo estado onde quer que o abuso afetasse a comunidade. Casos legais que restaram demonstram grave preocupação com comportamento sexual fora do casamento, adultério, estupro e sedução (*Journal of the American Oriental Society* 86, 1966, 356). O compromisso do noivado era tão sacrossanto quanto o casamento já consumado e a violação de uma moça comprometida era ofensa capital (*Eshnunna* 26); a violação de uma escrava não tinha importância menor, para juristas babilônicos, do que o estupro de uma mulher livre (*Eshnunna* 31). O estupro de uma virgem não casada nem noiva, normalmente considerado uma injúria econômica para o pai ou para seu mestre, era condenado como se ela fosse escrava e não consentisse no ato sexual (Leis da Idade Média Assíria, 55).

Havia uma preocupação social com a conduta moral de mulheres respeitáveis. Mulheres casadas e concubinas tinham de usar véu em público, o que era um direito negado à prostituta (M.A.L. 40). A homossexualidade era tratada como uma quebra da decência social geral, não como crime ou ofensa matrimonial (M.A.L. 19-20).

W. G Lambert, "Morais in Ancient Mesopotamia", *Éx Oriente Lux Jaarbericht* 15 (1957, p. 84-196); *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon, 1960; F.R.Kraus, *Altmesopotamisches Lebensgefühl*, *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960), pp. 117-132; S. N. Kramer, "Sumerian Theology and Ethics", *Harvard Theological Review* 49 (1956), pp. 45-62.

DONALD J. WISEMAN

ÉTICA BUDISTA. Ver também *Zen*. O budismo não é uma religião no sentido comum da palavra. É, principalmente, uma teoria ética ligada ao problema do sofrimento em vez de ao mal moral; é uma filosofia de vida que considera a moralidade e o esclarecimento intelectual como inerentemente inter-relacionados, e um caminho (*carma*) em que cada um é seu próprio salvador. A vontade do homem é livre - ele é o único que decide seu destino - e tem um número ilimitado de vidas em que se desenvolver.

Os primórdios dessa fé são achados em Siddhartha Gautama, um príncipe indiano do sexto século a.C., que renunciou a sua segurança e seus privilégios reais a fim de ser um asceta e libertar todos os homens do próprio sofrimento. Após anos de busca, finalmente, encontrou resposta para todas as suas perguntas ao se tornar o Buda, o Todo-Iluminado. Dos dois principais segmentos do budismo, o *Teravada* ou *Hinaiana* (o pequeno veículo) segue, geralmente, os ensinamentos originais de Gautama, e o outro, *Mahaiana* (o Grande Veículo) é mais liberal e sincretista.

A filosofia ética budista pode ser resumida como segue:

1. *Os Fundamentos da Teoria Ética*: as Quatro Verdades Nobres (ARYA SAT-TYA). Primeiro, existe sofrimento (*dukkha*): todas as formas de existência, em todo lugar e em todos os tempos são sujeitos à miséria e à dor mental e física. Segundo, existe uma causa para o sofrimento; toda experiência tem de ter uma causa e a causa do sofrimento é, essencialmente, o desejo de existência individual. Terceiro, existe uma cessação de sofrimento; quando a causa do sofrimento é removida, o sofrimento deixa de existir. Quarto, há um caminho que leva à cessação do sofrimento: é Senda das Oito Trilhas que a pessoa terá de seguir a fim de se desligar completamente do círculo de nascimento, crescimento, decomposição e morte.
2. *A Trilha do Meio*. O termo (cf. "Meio Áureo" de Aristóteles) se aplica a Senda das Oito Trilhas: "Tudo o que somos é resultado do que pensamos". Os dois caminhos extremos, o da auto-indulgência e o do autoflagelamento, são fúteis. As oito trilhas são tomadas no

desenvolvimento evolucionário da pessoa e são: (1) pontos de vista certos, ou seja, a fé na verdade quádrupla; (2) a disposição certa, ter motivação saudável e não egoísta; (3) a fala certa, usar somente palavras dignas e úteis; (4) a conduta certa, abster-se de matar qualquer ser vivo, roubar, odiar, sensualidade e entoxicar-se; (5) a vida certa, rejeitar o luxo e usar a vida para o bem de outros; (6) o esforço certo, evitar o mal numa pessoa afastando-se de desejos mundanos e pensando em valores positivos; (7) o pensamento certo, contemplação da transitoriedade da vida; e (8) a concentração certa, meditação sobre apenas uma coisa que leve a pessoa a um estado de transe, enlevo e felicidade. Pela prática diária desses passos, chega-se finalmente à plena iluminação ou torna-se Buda.

Os impedimentos do homem em sua jornada pelo caminho são a ilusão do "eu" real, dúvidas que criam ociosidade mental, falsa crença de que ritos e cerimônias possam trazer a salvação, desejos sensuais, maldade, desejo de recompensa num mundo futuro, orgulho espiritual, autojustiça e, finalmente, vários tipos de ignorância. Exercícios mentais para remover esses impedimentos se compõem de quatro "meditações": de amor, compaixão, alegria e paz.

3. *O eu, carma e renascimento*. O homem é completo em si mesmo e não precisa de deus ou de qualquer salvador, contudo o homem é apenas uma parte do processo da mudança constante. Cada ato do homem é causado por um ato semelhante e será seguido de outro ato semelhante. Ninguém pode parar a consequência de algo já feito. A teoria do *carma*, apreendido do hinduísmo, descreve essa lei universal de causa e efeito no âmbito das ações do homem. Pelo esforço mental, o homem pode controlar seus pensamentos e suas ações, aos poucos, trazendo-o para mais perto de seu alvo. O homem não pode aprender tudo de que precisa e se libertar no curso de uma só vida; ele vive através de muitas vidas. A desigualdade entre os

homens é explicada em termos de renascimento. Cada pessoa é produto ou fruto de sua vida anterior. Vale a pena ser bom porque a consequência do bem é o bem, e a do mal, o mal.

4. *Alcançar o Nirvana*. A Senda das Oito Trilhas leva ao estado de *nirvana*, o qual é o alvo final de todas as ações e dos desenvolvimentos intelectuais morais. É a "aniquilação" da identidade pessoal ou vida individual separada, e a imersão da pessoa no Ser Universal, como uma gota d'água que cai dentro de um oceano. É um estado no qual as forças do carma e as limitações da personalidade chegam ao fim.

"Nirvana é, mas não o homem que o busca. O Caminho existe, mas não o viajante sobre ele" (*Visuddhimagga*, 14).

A seita de meditação Zen diz que, pela contemplação, em vez de pelo conhecimento, pode-se receber uma compreensão da natureza verdadeira da pessoa e ser iluminado. A seita de Terra Pura ensina que Amita Buda criou uma Terra Pura onde o homem tem condições mais favoráveis do que neste mundo de atingir nirvana. No lamaísmo, uma seita esotérica, o homem pode receber ajuda de Bodhisattvas, gigantes espirituais, em sua luta para receber esclarecimento, por meio do uso de rituais, cerimônias e orações mecânicas apropriadas.

A ética budista contrasta fortemente com a ética cristã porque não reconhece um Deus pessoal nem uma revelação divina, e nega a individualidade e a possibilidade de salvação pela fé, antes, a forma pela qual é alcançada é por meio de rigorosas disciplinas éticas e mentais praticadas somente por uns poucos iluminados.

James W. Sire, em *O Universo ao Lado* (São Paulo, Editorial Press, 2001, p. 161), mostra a posição antiética do budismo em relação à ética cristã, em dois pontos. Primeiro, o fundamento para se fazer o bem não é orientado para o outro, quer Deus quer o próximo, mas para si mesmo, pois o carma exige que cada um sofra seus "malfeitos" passados, não havendo como aliviar esse sofrimento. Isso se opõe ao amor como revelado na Bíblia que pensa no outro e sofre pelo outro. Segundo, todas as ações são parte de um mundo de ilusões, havendo uma única realidade final, que está além do bem e do mal. Isso significa uma amoralidade

de impossível, pois o bem e o mal determinam uma moralidade diante da qual todo homem é responsável diante de Deus e das suas criaturas e criação em geral. (Dados atualizados por W. M. G.)

UI "Ethics and Morality (Buddhism)", HERE, Nova York, Scribner, Vol. V; Christmas Humphreys, *Buddhism*, Baltimore, Penguin, 1962; G. C. Pande et al., *Buddhism*, Punjab University, 1969; Henry C. Warren, *Buddhism in Translations*, Cambridge, Harvard University, 1922.

SAPHIR P. ATHYAL

ÉTICA CALVINISTA, A ética calvinista é baseada na revelação. A distinção entre certo e errado não se resolve por meio de uma descoberta empírica da lei natural, como foi o caso de Aristóteles e de Tomás de Aquino, nem pelo formalismo lógico de Kant e, certamente, nem pelo cálculo impossível do utilitarismo do maior bem para maior número, mas pela revelação de Deus nos dez mandamentos. Essa revelação vem, primeiro, do ato de Deus criar o homem à sua própria imagem e dos princípios morais básicos implantados no seu coração, mais tarde violados pelo pecado; segundo, das instruções específicas dadas a Adão e a Noé, que sem dúvida ultrapassavam e expandiam a doação inata; terceiro, da revelação mais compreensiva dada a Moisés; e, quarto, dos diversos preceitos subsidiários dados no restante da Bíblia.

Embora a igreja medieval conhecesse os dez mandamentos - Pelágio, em sua defesa do livre arbítrio, ensinou até mesmo que era possível obedecer-lhes perfeitamente, e a maior parte da igreja passou a crer que a observação desses preceitos dava mérito para a salvação - Calvino foi quem iniciou um estilo quase completamente novo do uso sistemático dos dez mandamentos como base ética. Em suas *Institutas*, II.vii 8, ele faz uma exposição da lei moral, para o que utiliza, aproximadamente, cinqüenta páginas. Sua defesa, numa longa exposição, é de que "os mandamentos e as proibições sempre deixam implícito mais do que as palavras expressam ... Em todos os mandamentos ... expressa-se uma parte e não o todo... A melhor regra, então, é que a exposição seja direcionada ao designio do preceito... como o final do quinto mandamento é que honra seja dada a aqueles a quem Deus determina a honra..." (II.vii.8).

Na parte principal da exposição, Calvino escreve sobre o sexto mandamento como se segue:

"O propósito desse preceito é que, como Deus uniu a humanidade num certo tipo de unidade, todo homem deve considerar-se responsável pela segurança de todos. Em suma, portanto, toda violência e injustiça e toda espécie de mal que possa ferir o corpo de nosso próximo, é-nos proibido... O Legislador Divino... pretende que a regra governe a alma ... Portanto o homicídio mental é igualmente proibido... 'Aquele que odeia seu irmão é assassino'" (II.viii.39).

Seguindo essa direção de Calvino, os estudiosos de Westminster dedicaram as questões 91-151 do Catecismo Maior à lei moral. Tome-os como exemplo a pergunta 139:

P. 139. Quais são os pecados proibidos no sétimo mandamento?

R. Os pecados proibidos no sétimo mandamento, além da negligência dos deveres exigidos, são: adultério, fornicação, raptos, incesto, sodomia e todas as concupiscências desnaturais, todas as imaginações, pensamentos, propósitos e afetos impuros; todas as comunicações corruptas ou torpes, ou o ouvir as mesmas; os olhares lascivos, o comportamento impudente ou leviano; o vestuário imodesto; a proibição de casamentos lícitos e a permissão de casamentos ilícitos; o permitir, tolerar ou ter bordéis e a freqüentação deles; os votos embaraçadores do celibato; a demora indevida de casamento; o ter mais que uma mulher ou mais que um marido ao mesmo tempo; o divórcio ou o abandono injusto; a ociosidade, a glotonaria, a bebedice, a sociedade impura; cânticos, livros, gravuras, danças, espetáculos lascivos e todas as demais provocações à impureza, ou atos de impureza, quer em nós mesmos, quer nos outros.

Isso faz sobressair a diferença de padrões morais entre o Calvinismo e o fundamentalismo. Nos Estados Unidos, igrejas arminianas muitas vezes exigem de seus membros que evitem o cinema por causa da lascividade de Hollywood. Às vezes, o cinema é pior do que isso; é pornografia explícita. Nesse caso, então, alguns livros e revistas são, igualmente, pornográficos. Deve, uma igreja, então, proibir todos os livros e revistas? O Calvinismo se mantém com a Bíblia e não proíbe nem cinema nem

livros em geral, mas proíbe "cânticos, livros, gravuras, danças, espetáculos lascivos". Lendo adiante no Catecismo Maior vemos, para surpresa de alguns, como é ampla e detalhada a lei de Deus. Assim sendo, pastores e escritores calvinistas têm feito, com regularidade, exposições dos dez mandamentos. Um exemplo anglicano é o de Ezekiel Hopkins, Bispo de Derry (1633-1689), cuja exposição ocupa dezenas de páginas.

Essas exposições das aplicações detalhadas da lei moral são uniformemente prefaciadas por alguns comentários sobre pecado, graça e moralismo. O sistema de méritos católico romano tornou isso necessário. Hoje, outros dois pontos de vista necessitam do mesmo pano de fundo teológico. Primeiro, há uma visão pietista que depende da direção ou de instruções diretas do Espírito Santo. As diretrizes das Escrituras são vistas como sendo insuficientes ou até mesmo como inaplicáveis "numa era de graça". Assim sendo, a pessoa precisa receber uma resposta de oração para saber se determinado ato é certo ou errado. O Calvinismo fica com a Bíblia e não aceita declarações de revelação especial tardia. O segundo fator que necessita do pano de fundo teológico é a nova definição de legalismo oferecida pelo liberalismo (q.v.). Antigamente, o legalismo era a teoria de que o homem poderia merecer a salvação completa ou parcial mediante o cumprimento da lei; a fé, portanto, não era o único meio de justificação. Mas o liberalismo contemporâneo define o legalismo como qualquer tentativa de distinguir o certo do errado por meio de regras, preceitos ou mandamentos. O argumento é que nenhuma regra cabe em todos os casos, pois sempre há exceções; ou, até mesmo, que toda situação é totalmente singular, tornando sempre impossível o uso de regras. Assim, toda situação deve ser percebida (não julgada) singularmente, e (geralmente) o amor decide o que fazer. Então, o amor naturalmente sanciona o aborto, a homossexualidade e qualquer coisa que seja feita com amor. O apóstolo Paulo escreveu aos coríntios sobre essa espécie de idéia.

O Calvinismo define o pecado como qualquer falta de conformidade para com a lei de Deus ou qualquer transgressão desta lei. Salvo pela graça, ou seja, salvo do pecado e de seus efeitos, o cristão é santificado por meio de uma obediência cada vez mais completa aos mandamentos de Deus.

Hoje, com a falha do modernismo em prover ordem moral separada de Deus e fundada na razão, o pós-modernismo (que não é outro, mas uma continuidade) alterou o pensamento ético e moral, transferindo da discussão entre o bem e o mal para uma discussão entre bens conflitantes. Para o homem pós-moderno, não há qualquer pressuposição, qualquer revelação nem qualquer absoluto (a não ser que não há proposições nem revelação nem absolutos ...). Tudo consiste de narrativas, de liberdades individuais e de programas políticos para proteger a pessoa da imposição de valores morais. O pensamento ético-moral de Calvino se opõe, diametralmente, à proposta ética pós-moderna, pressupondo a criação, a queda, a redenção e a esperança bíblicas, pressupondo a revelação natural e a revelação específica de Deus, e pressupondo a derivação de todos os aspectos da realidade, incluindo os mais elevados - estético, moral e ético - do aspecto maior da fé. (Dados atualizados por W.M.G.)

Gi Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952; ———, *Religion, Reason and Revelation*, Nutley, New Jersey, Presbyterian and Reformed, 1961.

GORDON H. CLARK

ÉTICA CATÓLICA. Ver *Aquino e Ética Católica Romana; Ética Católica Romana*.

ÉTICA CATÓLICA ROMANA. Ver também *Aquino e Ética Católica Romana; Lei Canônica; Enciclopédia Papal*. A ética e a teologia moral católica romana, hoje, é dependente, em suas linhas mestras, da estrutura maciça da teoria moral estruturada por Tomás de Aquino (q.v.) no século treze. Conquanto o catolicismo exiba uma interessante variedade de opiniões sobre teoria moral, todas elas poderão ser traçadas até Aquino. O corpo principal da teoria parece estar próximo ao doutor Angélico em forma e substância. Isso não tem impedido que um bom número de católicos acadêmicos da área de ética desenvolva aspectos seletos da estrutura tomista e despreze ou negligencie outros. É provável que nenhuma outra área do pensamento católico tenha tido a chance de ser mais pronunciada.

Os aspectos tomistas mais tradicionalmente conservados são aqueles resumidos acima, os

quais insistem no caráter racional, legal e, portanto, objetivo da ordem moral aprovada por Deus. Estas têm sido, por séculos, as marcas características da teoria moral católica. Às vezes, isto tem resultado em confiança num legalismo sem vida prática, um mero ajuste de contas com regras objetivas. Na aplicação da lei canônica, especialmente, são requeridos modos específicos de conduta, surpreendente espectro de comportamento, atitudes e práticas. A continuidade desse esforço legalista, hoje, varia de lugar para lugar no mundo católico.

Muitos acadêmicos da área de ética, hoje, aprovam uma distinção explícita entre filosofia moral (q.v.) ou ética, e teologia moral (q.v.) - uma distinção implícita em Tomás de Aquino. A ética é o território comportamental de cada homem racional. A suposição é a de que o homem natural tem uma racionalidade básica por meio da qual ele pode discernir entre o certo e o errado, assim como tem uma vontade racional por meio das quais são tomadas as decisões e realizadas as ações. Os homens, em todos os lugares, partilham as mesmas normas morais providas pela lei moral natural. A teologia moral, por outro lado, tem sua fonte na revelação divina. Ela supre o cristão com a ética da vida sobrenatural, a vida de progresso do cristão ao seu objetivo final, isto é, a visão de Deus na vida por vir. Fé, esperança e amor são graças que lhe são supridas por Deus, e o cristão é sustentado e dinamizado por recursos sobrenaturais. Ele é capacitado a fazer melhor uso dos princípios da moralidade natural do que o não-cristão. Muitos dos recursos são supridos não diretamente pelo dom divino, mas por meio da estrutura eclesial, do ensino e do sistema sacramental da igreja. É neste ponto que a injunção da lei canônica (q.v.) desempenha papel significativo, tomando as definições oferecidas pela teoria moral e detalhando-as em requerimentos específicos de conduta. Um casuismo (q.v.) refinado é, também, aqui exercido.

Como indicado acima, a teoria moral católica, hoje, não é um conjunto monolítico de idéias e de práticas com o qual todos os católicos concordem. Eminentemente porta-vozes da igreja Católica (e.g., Bernard Häring, Karls Rahner, Dietrich von Hildebrand) estão muito preocupados, por um lado, com o desenvolvimento da nuança da "nova lei" na teoria tomista, com suas ênfases nas dinâmicas da vida interi-

or num ativo relacionamento com o amor altruísta de Deus por meio de Cristo (compromisso pessoal e decisões, como consciência moral ativa, etc.) e, por outro lado, com a aplicação da teoria moral à totalidade da extensão das questões sociais que perturbam o mundo atual. Obras notáveis têm sido escritas em ambas as áreas. Na primeira, tons genuinamente evangélicos têm sido despertados. O cristão se posta em relação direta e pessoal com Deus, exercita liberdade moral quanto a seus dilemas neste contexto e, simplesmente, vive como pessoa cristã sem especificações indevidas de comportamento dadas pela igreja. Se entregue ao egoísmo e à concupiscência, o cristão se torna sujeito à condenação da lei. A interpretação acima, no entanto, representa tons isolados e, freqüentemente, solitários no vasto mundo católico.

A teoria social, estimulada no mundo moderno pelos documentos papais de enorme significância (e.g., *Rerum Novarum*, de Leão XIII; *Quadragesimo Anno*, de Pio XI; *Divinis Redemptoris*, de Pio XII; *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, de João XXIII), visa a proclamar as demandas da lei natural nos âmbitos da política, da lei internacional, da economia, da vida familiar, das preocupações raciais e em tudo mais onde os princípios cristãos requeiram aplicação. Quando a igreja ensina, principalmente pelo papa, e fala autoritariamente sobre tais matérias, ela afirma falar com a autoridade de Deus. Decretos e encíclicas oficiais, entretanto, requerem interpretação; e, nesse ponto, os acadêmicos católicos, conservadores e liberais de variados graus estão, freqüentemente, em substancial conflito. Qualquer que seja o ponto de vista, contudo, uma ordem moral objetiva permanece em foco.

Henry Davis S. J., *Moral and Pastoral Theology*, 4 vols., Nova York, Sheed and Ward, 1959; Bernard Baring, *The Law (of Christ)*, 3 vols., Westminster, Md., Newman, 1963-66; Joseph Maasbach, *Katholische Moraltheologie*, 12a. ed. melhorada por Gustav Ermecke, 3 vols., Muenster, Aschendorff, 1955-61; Dietrich von Hildebrand, *True Morality and Its Counterparts*, Nova York, McKay, 1955.

ELTON M. EENIGENBURG

ÉTICA CONTEXTUAL. Ver também *Ética Situacional*. Na disciplina da ética cristã, o contextualismo, em termos amplos, é um mé-

todo pelo qual a avaliação moral de pessoas, atos, cursos de ação ou políticas são feitas com base em considerações psicológicas, relações e estruturas sócio-políticas, percepções filosóficas e perspectivas bíblicas e teológicas. Nessa abordagem, a principal consideração das decisões éticas cristãs varia, mas tem, caracteristicamente, encontrado maior expressão na tentativa de se fazer avaliações éticas à luz das possibilidades históricas que surgem de uma humanidade mais amadurecida (integridade ou inter-relacionamento humano) e um mundo mais humano (*inclusivismo* social). Alguns dos éticos mais importantes do Cristianismo que adotaram essa metodologia são Paul Lehman, Gilson Winter, Gordon Kaufman e Joseph Sittler.

O contextualismo como um método na ética surgiu em resposta à ética legalista do absolutismo ético. De acordo com o contextualista, o absolutista afirma que a conduta é designada como eticamente boa quando ela se conforma em algum grau com um padrão que deva ser aplicado "a todas as pessoas em todas as situações, exatamente da mesma maneira" (Paul Lehman, *Ethics in a Christian Context*, Nova York, Harper, 1963, p. 125). O contextualista acredita que essa abordagem gera, invariavelmente, uma lacuna intransponível entre os padrões absolutos e o caso em particular. Levando a sério essa lacuna, o contextualista assevera que a principal realidade ética não pode ser formulada em termos de princípios, máximas ou preceitos, mas em termos de funções e relações.

Isso poderia ser mal interpretado em pelo menos três formas diferentes. Primeiro, não deve ser inferido que os fatores direcionais não sejam importantes à situação ética; os fatores direcionais são a principal consideração na tomada de decisões éticas. Segundo, não se deve pensar que o contextualismo e o situacionismo sejam iguais. O contextualista nega que todos os fatores éticos sejam especificados simplesmente pela própria situação. O contextualista diria que a própria situação deveria ser esclarecida por fatores empíricos ou teológicos que a situação pudesse delinear, mas ela não oferece compreensão suficiente. Terceiro, o contextualismo não deverá ser interpretado como uma ética de interesse próprio ou como uma ética estritamente relativista. Conquanto a auto-realização possa ser considerada, a decisão ética está localizada no contexto do cumprimento da comunidade

histórica total. Também, embora conceda que a realidade ética seja dinâmica e mude, o contextualismo vai além do relativismo, dizendo haver sempre uma matriz de significados e valores que estarão surgindo das ações humanas ou dos condicionamentos do passado e das estruturas pré-estabelecidas da sociedade.

O contextualista diz que as decisões morais poderão ser feitas à medida que se começar a compreender o contexto de um dado comportamento ou o conteúdo de estruturas e atitudes sócio-políticas. Isso nos leva a perceber o significado humano da ação, estrutura ou política humana à luz dos valores que, possivelmente, estejam surgindo. Da perspectiva cristã, isso incluiria a sensibilidade em relação àquilo que o próprio Deus está fazendo no mundo para efetuar a harmonia e integridade. Isso levou alguns contextualistas a dizer que a principal realidade ética não se encontra no imperativo divino: "O que Deus manda?" mas sim no indicativo divino: "O que Deus faz?" (Lehmann).

Certamente os escritores contextualistas trouxeram importante entendimento para a tomada de decisões éticas cristãs. Por exemplo, a sugestão de Lehmann de que a revelação de Deus em Jesus Cristo deveria ter poder formativo na vida do cristão é, certamente, condição necessária para a tomada de decisões morais. Além do mais, o contextualista ressaltou a necessidade de se obter maior perspectiva e compreensão antes de fazer decisões importantes sobre as questões, como também sobre estratégias de ação.

Contudo, o contextualismo como metodologia está repleto de dificuldades. Conquanto fatores científicos e cristológicos sejam necessários para a tomada de decisões, não são condições suficientes. São fatores necessários também os princípios racionais e revelacionais. Uma das questões em consideração aqui é o lugar do "dever" na reflexão ética cristã. Embora não negue o modo imperativo sugerido pela palavra "dever", o contextualista diz que a prioridade tem de ser dada ao modo indicativo. Dever-se-ia observar dois pontos: primeiro, ao rejeitar uma visão contratual de "dever", o contextualista acha que precisa rejeitar qualquer uso significativo do conceito total. No entanto, rejeitar um dos usos do termo não implica, necessariamente, rejeição de todos os seus usos.

Segundo, suponhamos que numa dada situação, tendo sido consideradas todas as implicações, devêssemos agir de uma de duas maneiras a fim de produzir as mesmas quantidades e tipo de humanização. Uma das formas de se atingir o fim seria envolver-se numa atividade forçosa, mais rápida, enquanto a outra forma envolveria a persuasão racional, mais lenta. Nesses casos, o contextualista não poderia fazer uma reivindicação moral de *prima facie* sobre a prioridade moral de um meio (persuasão) sobre o outro (força). Na verdade, muitos moralistas cristãos argumentariam que o amor se encontra no princípio de uma variedade de preceitos *revelatórios* e razoáveis.

Por último, os contextualistas estão corretos em insistir que determinadas regras formais da razão são insuficientes para a tomada de decisões morais. Porém, o contextualista não tem demonstrado que certas "regras materiais da razão", como a maturidade e a integridade, sejam suficientes para a tomada dessas decisões. Seria possível criar maior inteireza no mundo às custas de determinado grupo minoritário. A formulação da moral de modo que as regras materiais da razão tenham precedência sobre as regras formais da razão é uma concepção errada da dialética da tomada moral de decisões. Pelo contrário, a ação ou política deveria ser submetida aos testes das duas espécies de razão antes de se poder dar relato moral suficiente. Também a atividade de autenticação de Deus na área das decisões morais deverá ser compatível com os princípios materiais e formais da razão. Os princípios da universalidade, reciprocidade e constância são tão importantes para se determinar o que Deus está fazendo no mundo quanto à sensibilidade da pessoa em relação à ação divina obtida pela participação naquela comunidade na qual o significado humano do comportamento está sendo desvendado.

James M. Gustafson, "Contem Versus Principles: A Mislplaced Debate in Christian Ethics", *New Theology* No. 3, Martin E. Marty e Dean G. Peerman, org., Nova York, Macmillan, 1966; Gordon Kaufman, *The Context of Decision*, Nova York, Abington, 1961; Paul Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, Nova York, Harper & Row, 1963; Paul Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1967; Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic*, Nova York, Macmillan, 1966.

ÉTICA DE CONFÚCIO. Na cultura ocidental, a ética é um subsistema da religião, pois a religião oferece o contexto de significado último do qual fazem parte os atos éticos. A religião, geralmente organizada numa apertada formação social, dá ao indivíduo um contexto em que ele encontra seu destino e oferece à sociedade os reforços éticos necessários para conter a anarquia e a tirania. A religião sem ética é tão inconcebível quanto ética sem religião.

A cultura chinesa não conhece tal fusão. A religião geralmente funciona dentro da esfera individual. O sistema ético, com seu contexto de significados últimos, oferece as normas sociais que sustentem a sociedade. Esse sistema ético-filosófico é o Confucionismo, há dois mil anos o elemento mais determinante da cultura chinesa. O Confucionismo tem sido para a China o que o Cristianismo tem sido para o ocidente.

No século vinte, houve muita discussão sobre se o confucionismo é ou não é uma religião. Os primeiros missionários para a China o consideravam assim e se opuseram a ele com veemência. Estudiosos modernos da China, muitos de educação secular ocidental, louvaram o Confucionismo por sua rejeição racionalista de crenças religiosas, baseando seu argumento sobre uma definição do que é religião. Se por religião queremos dizer um sistema teísta de significados últimos, o Confucionismo não é uma religião. Mas se por religião queremos dizer um sistema de significados últimos que pode ser agnóstico ou até mesmo ateu, então é o Confucionismo uma religião. No presente artigo, consideramos a religião como sistema teísta; portanto, o Confucionismo é um sistema filosófico de significados últimos sob um importante e poderoso sistema de ética.

Confúcio viveu (550?-478 a.C.) num período crítico da história chinesa; a terra era dividida em um número instável de estados constantemente em guerra. Os dominadores eram corruptos e implacáveis e o povo vivia desesperado. Confúcio ensinou uma alternativa, mas suas idéias não foram adotadas até dois séculos e meio após sua morte.

Confúcio ensinou que existe uma lei moral escrita na natureza do universo, um árbitro impessoal de justiça denominado "céu". Porque é justo, o Céu compensa o bem e castiga o mal. Estuda-se história para ilustrações dessa lei moral. Ele coligiu e ensinou anais de dinasti-

as como sendo "Os clássicos", um manual de adivinhações, e uma coleção de poesia, tudo cuidadosamente anotado e comentado de um ponto de vista moralista. Essa coleção heterogênea extraída dos estados divididos e guerreiros tornou-se fundamento clássico para uma cultura chinesa unificada.

A ética de Confúcio versa sobre o indivíduo, a família e o estado. A virtude individual (*jen*) é a base na qual uma pessoa torna-se humana (*tso jen*); o ideal humano é o senhor estudioso (*chun*). Por desígnio da natureza, o homem encontra realização na família. O suporte Confúcio da família chinesa, por vezes até mesmo às custas do estado, deu à China uma estabilidade social através das conturbações políticas igualada por poucas nações. "Piedade filial" significa respeito aos pais velhos, incluindo irmãos mais velhos. O profundo respeito dado aos pais lhes dá responsabilidade na prática da virtude.

Politicamente, o ideal do Confucionismo é um estado paternalista em que o imperador é pai de todos, em obras como também por natureza. Ele é o "Filho do Céu" e a posição superior que ele goza lhe dá responsabilidades éticas especiais diante do Céu. Se ele for despota, reina em nome, mas não de fato; ele tem o "mandado do Céu"; seus súditos, o direito de se rebelar. A paz social e política assim são organizadas em hierarquias. Quando a sociedade for corrupta, a posição e a virtude não são equivalentes; é necessária a "retificação de nomes" (*cheng min*) para tornarem realmente virtuosos os pais e os imperadores.

O Confucionismo perpetuava sua tarefa e preparava o povo para papéis sociais e políticos por meio do estabelecimento de escolas, geralmente com alguma provisão caridosa para os pobres com talento. Confúcio é reverenciado como o grande mestre. Confúcio deu instrução à China de modo semelhante à instrução que a igreja cristã deu ao ocidente. O Exame para Serviço Imperial sobreviveu mais de 1600 anos, completando o processo educativo e providenciando entrada no serviço do governo. Na teoria, mas nem sempre na prática, o sistema garantia que aqueles que tinham os mais altos cargos fossem os mais bem qualificados em termos de virtudes educacionais.

O final do império em 1911 trouxe o eclipse da filosofia e ética de Confúcio. As ideologias republicanas, democratas, socialistas e co-

munistas do Ocidente fascinavam os chineses modernos. Mas tanto a China Republicana quanto a China Comunista, cada vez mais decepcionadas com o encantamento ocidental, estão voltando para formas autóctones tradicionais, nas quais o confucionismo está mais importante que nunca.

Yu-lam, *History of Chinese Philosophy*, Derk Boddle, tr., Princeton, Princeton University, 1952; J. K. Shryrock, *The Origin and Development Of the State Cult Of Confucius*, Nova York, Century, 1932; C.K. Yan, *Religion in Chinese Society*, Berkeley, University of California, 1961.

PAUL B. DENLINGER

**ÉTICA DE ZOROASTRO.** A vida cristã começa e está arraigada na justificação somente pela fé; isso floresce num caráter rico de excelências éticas. A religião do profeta Zoroastro ("Zaratustra" no iraniano original) ocupa o oposto final do espectro, projetando uma salvação permanentemente arraigada em boas obras. A resposta de Zaratustra à pergunta feita em João 6.28 ("O que faremos, então, para fazer a obra de Deus? Jesus lhes respondeu: Esta é a obra de Deus: que creiais naquele a quem ele enviou") seria, sem dúvida, na linha daquela que ele mesmo deu: "Faz-te puro, ó homem justo; todo homem no mundo abaixo pode ganhar a pureza para si, limpando o coração com bons pensamentos, boas palavras e boas obras" (Vendidad F.X.19).

O credo zoroastrano, descrito em um de seus hinos nas palavras: "a santa fé é a melhor de todas as coisas", foi anunciado pelo profeta Zoroastro, na antiga Pérsia, durante uma época cuja datação exata sofre divergentes interpretações (desde 6000 a.C., conforme certos escritores persas, até 600 a.C.). Qualquer que seja a data, o meio cultural em que ele viveu participava de muitas idéias delineáveis a fontes dos antigos Vedas, conforme escritos sagrados da Índia antiga. Até mesmo no novo credo, muitos termos revelam sua origem indo-ariana, embora Zoroastro tenha divergido das idéias védicas ao abandonar, totalmente, o ascetismo e a renúncia negadores do mundo, tão persistentes no clássico folclore védico. Embora muito mais positivo quanto ao mundo, o zoroastrismo continuou a reter traços do sistema indo-ariano. Por exemplo, a idéia da possi-

bilidade de perfeição humana parte da idéia maior de que todo o universo é estruturado por Deus de forma a progredir ordeiramente a níveis mais elegantes e nobres de existência está fortemente presente no zoroastrismo.

Uma religião construída sobre a antropologia, ou seja, a idéia de que o homem seja aperfeiçoável e arquiteto de sua própria perfeição, necessariamente, será uma religião de obras. Um tanto análogo ao monismo védico, o mundo e a vida são símbolos da unidade integral do universo. Toda a ordem criada é organizada pelo criador, *Ahura Mazda*, de modo a se esquecer do caminho para a perfeição, e o homem, como agente autoconsciente com livre arbítrio independente, tem o destino supremo de apressar o avanço para esse alvo por meio de seus esforços volitivos conscientes. A única forma de o homem cumprir seu alto chamado seria viajando pelo caminho de *Asha*, ou Justiça.

Começamos agora a discernir por que essa religião é, preeminentemente, uma religião de Ética Pura, uma religião da Vida Boa. Como viver a vida boa? Seria por meio da sintonização da mente com a mente maior, o poderoso *Ahura Mazda*, fonte e depositário do bem maior de que a mente é capaz. Por que é esse o método que conduz à vida boa? Porque a boa mente seria o único solo em que as flores gêmeas, Fala Justa e Justa Conduta, florescerão. O sistema ético - na verdade, todo o sistema dessa fé - repousa sobre o pilar tríplice do pensamento puro, da palavra pura e da ação pura. O único sacrifício aceitável a Deus seria o sacrifício de uma vida dedicada à difusão de pensamentos nobres, conversas nobres e atos meritórios de bondade, amor e serviço.

Os Gatas, ou hinos das Escrituras, não deixam dúvida de que a doutrina de Zoroastro seja uma espécie de monoteísmo sublime. O mito persistente de que o Zoroastrismo seja um dualismo ontológico é mais uma das falácias muito repetidas que custam a morrer. Onde se encaixam as idéias cruciais do mal e do pecado? Contrárias ao Único Deus Supremo, e a seu lado, a negra figura do grande espírito do Mal, *Angra Manyu*, mais tarde denominado de A hriman. Os dois são quase iguais em poder e estão em guerra sem trégua um contra o outro. Mas não há verdadeiro dualismo, pois o triunfo final de Deus e de seus anjos de luz é certo. O mundo físico, habitação do homem, é

a arena na qual os poderes das trevas soltam as rédeas de suas bestas e instilam seu veneno. Há, dentro e fora do coração do homem, um conflito contínuo entre o bem e o mal, entre o divino e o demoníaco. O destino do homem não é a renúncia ou o refúgio ascético ou o isolamento de si, mas a aceitação do grande desafio de lançar todos os seus recursos no conflito, aliando-se com o Autor da Bondade. O homem, então, torna-se cooperador de Deus, parceiro na obra das obras, que é a destruição da malevolência de Ahriman. Esta é a estrada real em que o instrumento humano atinge o propósito duplo de salvar a si mesmo (isto é, alcançar a salvação) e de pavimentar o caminho para o triunfo da justiça.

Nesse contexto, o pecado seria a escolha míope de qualquer das ilusões do erro, como o engano, a falsidade, o assassinato, o adultério e coisas tais, para se atingir qualquer satisfação fugaz. Nasce da ignorância, não da depravação humana, como está escrito *naMgesnade Nask* (56) — "A ignorância é o que mais arruina, arruina aqueles que não conhecem o que é certo...". O conhecimento do que é certo e o alvorecer da verdadeira consciência são, assim, remédios contra o pecado e o erro. Nesse sentido, o pecado como sendo violação de uma lei moral, da lei da consciência, poderia ser expiado por um equilíbrio correspondente de atos de justiça; as virtudes sociais — como a filantropia, a divulgação do bom conhecimento, e a ajuda mútua — são consideradas poderosos solventes para os pecados acumulados. Os seguidores desta fé, geralmente, são reputados como sendo cidadãos respeitáveis devido ao seu envolvimento social. O zoroastrismo apresenta a clara perspectiva de vida após a morte, quer de bênção quer de sofrimento. O caminho para o céu requer disciplina e concentração em obras de pureza moral e justiça, e que se evite todo ato que vicie os princípios da bondade e do bem.

Duas perguntas permanecem insistentes: (a) poder-se-ia confiar que o homem mantivesse uma vida inteira de esforços conflitantes e, finalmente, escolhesse sempre o bem? (b) Ainda que o homem conseguisse isso, será que um céu atingido pela conduta externa do homem, no final, provaria ser lugar de repouso que satisfizesse o espírito humano?

PEROSHOTMAN MUTHU KRISHNA

ÉTICA DEONTOLÓGICA. Em oposição às teorias teleológicas (concernentes à finalidade), as teorias deontológicas (concernentes àquilo que é certo e devido) colocam a visão de que uma ação ou regra não é contingente (pelo menos não totalmente) com os resultados. Isto é, a obrigação moral da pessoa não depende totalmente do valor intrínseco das conseqüências reais ou esperadas que um determinado ato ou regra traga ou deva trazer à existência. Em vez disso, o deontologista acredita que ações moralmente certas ou regras morais corretas são determinadas apenas por uma consideração da *natureza* de um ato ou regra, ou por uma consideração de fatores diversos — alguns dos quais são ou poderão ser resultados daquela ação ou regra. Emanuel Kant, por exemplo, argumentou que a *natureza* de uma regra moral deveria ser tal que pudesse ser constantemente universalizada. Daí, todas as máximas ou regras particulares de conduta poderiam ser julgadas como sendo moralmente certas ou erradas de acordo com esse critério geral de universalização. William D. Ross, de outro lado, faz uma lista de seis características da ação, cada qual contando positiva ou negativamente como fator determinante da correção ou erro de um ato, sendo *uma* das características daquilo que é certo, a promoção do máximo bem intrínseco possível.

Unindo as mãos com Kant, Ross e diversos outros deontologistas, estão os teólogos que, como eles, dão crédito à tese deontológica. Adere-mos à posição de que as ações certas ou regras morais corretas estão diretamente relacionadas com mandamentos específicos de Deus. A garantia para a aceitação moral dos mandamentos que ele prescreve estará, portanto, arraigada à infinita bondade de Deus, pois ele só ordena aquilo que sabe ser bom. Portanto, como deontologista, o crente é obrigado a agir de acordo com os mandamentos de Deus e não apenas com base no cálculo das conseqüências.

Havemos de nos lembrar, contudo, de que os mandamentos bíblicos são sempre dados em termos de libertação. O prólogo dos dez mandamentos apresenta o Senhor dos mandamentos como aquele que livrou o povo israelita da escravidão do Egito. A ética cristã é sempre de-para, isto é, assim como somos salvos de algo para algo mais (das trevas para a luz, dos ídolos para Deus, do pecado para a justiça),

assim devemos viver. De modo que o mais certo seria dizer que o cristão tem uma ética deontológica/teleológica. O dever tem um sentido e esse sentido deverá ser conhecido para que a determinação moral seja também ético-relacional. (Dados atualizados por W.M.G)

ClI K. E. M. Baier, *The Moral Point of View*, Ilhaca, Cornell University, 1958; Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy*, tr. Lewis W. Beck, Chicago, Liberal Arts Press-Bobbs Merrill, 1949; W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon, 12930; Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, Cambridge University, 1951.

PETER GENCO

ÉTICA DIALÉTICA. Ver também *Barth; Brunner; Buber; Relação Eu-Tu; Kierkegaard*. Uma filosofia ética será dialética sempre que os princípios interpretativos que ela requerer para dar significado à vida moral forem vistas como apontando para elementos conflitantes (contraditórios) em tensão dentro da própria vida moral.

Inicialmente, como na obra de Platão, a dialética era vista como uma forma crítica de diálogo, usada para se descobrir a verdade ética por meio da consideração de opiniões conflitantes sobre as virtudes que fazem parte de uma vida de excelência. Uma versão religiosa moderna da ética como diálogo pode ser vista no *Eu-Tu* de Martin Buber. Para os estoicos e teólogos medievais, o termo tornou-se sinônimo do arrazoado lógico no qual as proposições e contra-proposições eram debatidas. O uso moderno começa com a "Dialética Transcendental" de Kant, que assevera que a razão teórica empregada à parte de um entendimento dos fenômenos empíricos entra em contradições, ou "antinomias", expressáveis como teses e antíteses. Assim, na controvérsia de liberdade *versus* determinismo, esse arrazoado define a liberdade como sendo "não ter leis", enquanto a razão prática e decisiva para a ética entende, corretamente, a liberdade como independência de uma coação. Assim, para Kant, a dialética é útil para admoestar a razão teórica dos seus limites e apontar para a possibilidade de uma verdade moral e prática.

Embora seja comum supor que Hegel tenha completado a tríade de dialética acrescen-

tando a idéia de "síntese", na verdade esse desenvolvimento foi elaborado por seus precursores Fichte e Schelling. Também se pensa que ele via as teses e antíteses como contraditórios lógicos, mas um estudo cuidadoso demonstra que a maioria de seus exemplos enfatiza *tendências* de antíteses manifestas em processos naturais e históricos e em grande parte do pensamento humano. Hegel é mais significativo em sua discussão da dialética como processo cultural-histórico que envolve um intercâmbio contínuo de opostos à medida que se reconhece a liberdade racional na história das nações. Hegel também acreditava que todos esses desenvolvimentos naturais, culturais e individuais fossem parte da manifestação auto-consciente do Espírito Universal. Como se sabe, Marx rejeitou o idealismo religioso e ético de Hegel e interpretou a história em termos de uma necessidade dialética - o movimento das classes econômicas por meio de lutas e revolução. Os dois homens contribuíram para o entendimento da dinâmica cultural, embora com ênfases claramente distintas.

Para a ética cristã, nenhuma linha única recente de desenvolvimento tem sido mais importante do que aquela que vem através de Kierkegaard, que rejeita a possibilidade da síntese vencer todas as antíteses. O que resta são os dois termos do *paradoxo*. Jesus Cristo como Deus-Homem é o paradoxo pelo qual o intelecto do homem fica totalmente atônito e o homem é impulsionado pela fé apaixonada a responder "interiormente" e existencialmente à encarnação.

Os primeiros escritos de teólogos neo-ortodoxos como Karl Barth e Emil Brunner foram conhecidos como teologia dialética por causa de sua reação tanto contra os pensadores ortodoxos quanto contra os liberais que faziam afirmações não-qualificadas sobre Deus. Tal como Kierkegaard, ambos, Barth e Brunner, afirmaram uma relação paradoxal entre o Criador e a criatura. Para Barth, a revelação divina é paradoxal; vem em linguagem e verdade humanas e, assim, deveria ser participada existencialmente. Para Brunner, o objeto da fé é sempre absurdo no sentido de ser paradoxal. Ao aplicar isso à ética cristã, ele não apela diretamente aos mandamentos de Deus nas Escrituras, mas aos imperativos recebidos de Deus "renovados a cada vez pela voz do Espírito...

o mandamento de Deus não varia em sua *intenção*, mas varia no *conteúdo*, conforme as condições com as quais ele lida". O princípio supremo do amor não é pré-definido "Porque significa estar livre para Deus ... O amor é 'ocasionista'. Não conhece anteriormente o Bem". (*The Divine Imperative*, Filadélfia, Westminster, 1947, pp. 11, 134.)

O pensamento posterior de Barth ilustra sua disposição para utilizar o pensamento dialético para se obter uma verdade existencial quanto ao aborto. O "não" divino vem do sexto mandamento e do reconhecimento de que o feto é um ser humano relativamente independente, dotado por Deus com vida e, portanto, pertencente a ele. Por outro lado, se um ato particular de aborto constituir assassinato, será também um pecado, o qual poderá ser colocado sob o perdão divino. Assim, no caso em que a vida da mãe estiver em jogo, por exemplo, pode haver o "sim" divino. Com base no mesmo sexto mandamento, mas com uma situação de exceção, ele diz "Podemos aprender que quando uma escolha tiver de ser feita entre a vida e saúde da mãe ou da criança, a destruição da criança no ventre da mãe poderá ser permitida ou recomendada" (*Church Dogmatics*, Edimburgo, Clark, 1961, III, Part IV, p. 421). Barth aqui vai além de mera declaração de paradoxo para o desenvolvimento de um processo racional de tomada de decisão que procura levar a sério a comunicação escrita de Deus.

Essa abordagem dialética e situacional deixa insatisfeitos aqueles que sentem que a ética deveria ser construída sobre a verdade revelada. Carl Henry, por exemplo, arrazoou que, conquanto a ênfase de Brunner sobre o amor de Cristo tenha *forma* de ética cristã, ela nega muito do *conteúdo* cognitivo que existe para conduzir os homens nas suas escolhas. A fonte da ética cristã, diz ele, é a vontade de Deus "recebida no confronto divino do homem pelos mandamentos, estatutos e leis, e face a face na encarnação de Cristo" (*Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957). Esta ênfase na Bíblia como eticamente normativa não nega que as Escrituras tenham de ser interpretadas e aplicadas com grande cuidado e compaixão cristã em determinadas situações. Mas, conforme Henry, os sucessores de Kierkegaard, com toda a ênfase que davam ao pecado e à cruz, poderão deixar os homens vagando na

ambigüidade existencialista e nas tensões da dialética (p. 371).

A dialética de afirmativas e contra afirmativas na ética e o caráter paradoxal da verdade revelacional continua em diversas formas através dos escritos de Reinhold Niebuhr, Rudolf Bultmann e Paul Tillich. Para esse último, a ética cristã, em virtude de ser teológica, é ao mesmo tempo refletiva, dialética e paradoxal. É dialética porque a vida moral, em si mesma, é sempre cheia de tensões e lutas; é paradoxal porque busca ir além da ética racional e filosófica e contra o auto-entendimento limitado do homem e suas expectativas de uma "nova realidade" em Cristo.

A conversa dialética em grande parte parece ter sido substituída pelo pluralismo da "nova moral", pela discussão em termos de situações, pessoas e contextos. A questão central é entender o amor, o *princípio agápe* na ética cristã. A abordagem de ética situacional de Joseph Fletcher (q.v.) diz ser localizada dialeticamente entre o legalismo e o antinomianismo, mas flerta claramente com o último, porque seu único guia é "fazer aquilo que é mais cheio de amor". Os críticos ressaltam que Fletcher usa a palavra "amor" em diversos sentidos, que ele assume uma maturidade de experiência moral, e que sua ética de resposta centrada na pessoa é, na verdade, uma forma de auto-utilitarismo. Seu anti-absolutismo evita que ele diga, por exemplo, que o racismo seja sempre errado, contudo, quando ele se opõe à visão católica sobre o aborto, ele facilmente escorrega para uma declaração como: "Nenhum bebê que não seja desejado ou intencionado jamais deverá nascer" (*Situation Ethics: The New Morality*, Filadélfia, Westminster, 1966, p. 39). O fracasso em obter uma perspectiva bíblica sobre a "lei" - de vê-la num contexto da aliança do amor redentivo de Deus - é, talvez, o erro mais sério do situacionismo.

Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Nova York, Macmillan, 1955; Martin Buber, *I and Thou*, Nova York, Scribner, 1958; Rudolf Bultmann, *Theology at the New Testament*, Nova York, Scribner, V.I., 1951; Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 1941 *The Concept of Dread*, 1957, *Philosophical Fragments*, Princeton, N.J., 1936, 1962; Edward Long, *A Survey of Christian Ethics*, Nova York, Oxford, 1967; John Macquarrie, *3 Issues in Ethics*, Nova York, Harper

& Row, 1970; Thomas Oden, *Radical Obedience, the Ethics of Rudolf Bultmann*, Filadélfia, Westminster, 1964; G.H. Outka and P. Ramsey, eds, *Norm and Context in Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1968, ensaios de J.Fletcher, Basil Mitchell e Donald Evans; H.L. Smith e L.W. Hodges, *The Christian and his Decisions*, Nashville, Abingdon, 1969; Warren E. Steinkraus, org. *New Studies in Hegel's Philosophy*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1971; Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1967, v. II; Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, University of Michigan, 1962.

WILLIAM W. PAUL

ÉTICA DISPENSACIONAL. O Dispensacionalismo, como professado por um grande número de evangélicos hoje em dia, não somente vê a revelação progressiva na Bíblia como desenvolvida sob sete dispensações ou economias diferentes, mediante as quais Deus governa os afazeres do mundo; como também faz uma distinção hermenêutica básica entre trechos que se relacionam com Israel e os que são relacionados com a igreja (cf. *Dispensationalism Today*, C. C. Ryrie, Chicago, Moody, 1965, ps. 43-46). Essa distinção, junto com a diferenciação radical entre a dispensação da lei e a da graça, levou a uma visão do sermão do monte (q.v.) que, enfatizando o aspecto judaico e messiânico do evangelho de Mateus, força a aplicação de Mateus 5-7 dentro do reino messiânico escatológico. Assim, os críticos do dispensacionalismo acusam-no de descartar qualquer aplicação atual do ensinamento moral de Cristo no sermão do monte, esquivando-se assim da responsabilidade de se obedecer a esta parte da ética.

Conquanto o ensino de alguns dispensacionalistas, especialmente o dos ultra-dispensacionalistas, tenha dado crédito a essa acusação, uma leitura justa do contexto de grande parte dos dispensacionalistas não substanciaria tal acusação. Geralmente, também, não se aplica em geral ao termo "ética dispensacional", usado por teólogos ou expositores de persuasão dispensacionalista. Esses escritores, embora tenham como ponto central a relação final do sermão do monte como sendo escatológico, ensinam também que ele tem uma aplicação ética para os leitores de hoje. Como a Bíblia Anotada de Scofield diz, após identificar o sermão do monte com os princípios do reino mes-

siânico futuro: "Mas existe uma linda aplicação moral para o cristão..." (nota sobre Mateus 5.2) e a nova Bíblia Anotada de Scofield, após discutir como Mateus 5-7 demonstra o uso que Cristo fez e sua relação com a lei mosaica, declara que "tanto a lei mosaica quanto o sermão do monte fazem parte da Sagrada Escritura, a qual é inspirada por Deus e, portanto, útil para o ensino, para a repreensão, para a correção e para a educação na justiça (2Tm 3.16) - para os redimidos de todas as épocas" (nota em Mateus 5.3). Além do mais, M. F. Unger, um líder entre os dispensacionalistas, escreve sobre o sermão: "Este discurso maravilhoso tem, primeiramente, uma aplicação moral para todos os tempos e, assim, seus princípios são aplicáveis ao cristão... Porém, com o parecer judeu de Mateus, que apresenta a Cristo como rei, os premilenistas freqüentemente vêem sua aplicação literal no estabelecimento do futuro reino davídico" (Dicionário Bíblico de Unger).

Em vez de se referir a uma "ética dispensacionalista" especial, os exegetas e teólogos dispensacionalistas, enfrentando os mesmos problemas de aplicação literal de cada declaração no sermão do monte enfrentados pelos não-dispensacionalistas, encontram também, ali, princípios determinativos para a ética cristã. Na verdade, a atitude dos dispensacionalistas em relação a coisas tais como divórcio, lascívia, ira e hipocrisia, reflete esse discurso. Eles reconhecem, além disso, a relação dos grandes trechos éticos das epístolas com o sermão do monte e os enxergam como uma extensão do ensino de Cristo, tanto no sermão quanto em outros lugares nos evangelhos. Em suma, baseiam sua ética na lei de Cristo sobre o amor e sobre todo o corpo de ensinamentos relevantes do Novo Testamento. Se não encontram o caminho da salvação explicitamente exposto no sermão do monte, nisso eles estão em concordância com os não-dispensacionalistas (cf. essa declaração com R.H.Mounce em *The New Bible Dictionary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965: "The Sermon on the Mount", ps. 1 16 e seguintes: "Porque nenhum exercício de imaginação poderá ser considerado 'boas novas' para aquele que depende do cumprimento de suas exigências para a entrada no reino").

FRANK E. GAEBELEIN

### ÉTICA DO ANTIGO TESTAMENTO.

Ver também *Ética Judaica*. Dois fatores fixam o caráter e o conteúdo da ética do AT: (1) a tradição legal do antigo Oriente Médio e (2) o caráter e os atos de Iavé, o Deus de Israel. O ensinamento ético do AT é tão contínuo como descontínuo em relação ao ensinamento ético do mundo antigo. Uma leitura séria do código de Hamurabi revelará muitas seções comparáveis a partes do Pentateuco, assim como muitas diferenças. Essas diferenças são devidas ao caráter e aos atos de Iavé. Aqui, três fatores são determinantes: (1) o papel de Iavé como Criador, (2) sua santidade e (3) a eleição de Israel.

*Iavé como Criador.* Sequer é necessário determinar quando foi que Israel reconheceu as implicações legais e teológicas de Gênesis 1 e 2. As conseqüências práticas, éticas e religiosas aparecem desde o começo. Há uma qualidade absoluta na ética, resultante do fato de que Iavé é um e soberano, sem igual, sem rival. O politeísmo apresentava uma base múltipla e variada para o sistema de valores dos homens, o que impedia que houvesse qualquer unidade. A doutrina do Antigo Testamento de criação *ex nihilo* significava que uma só vontade soberana a tudo dominava e a tudo concedia unidade. Não há necessidade de uma explicação racional para sua Palavra. Ele falou e não há quem o desafie. Iavé não faz parte do processo das coisas. Ele não está preso na corrente. Nem é apenas superior aos outros deuses. Somente ele é Deus, e os outros objetos de adoração (sol, lua, estrelas, terra, céus, conforme Gênesis 2 e Salmo 121) são obra de suas mãos. Ele é transcendente, como também o é a sua Palavra. O caráter absoluto da exigência dessa Palavra não existia em nenhum outro lugar do mundo de Israel, assim como não existe em nosso mundo contemporâneo, onde a autoridade da Escritura não é estabelecida. Às vezes, é dada uma explicação para os seus mandamentos (Êx 20.11); mas, também, muitas vezes, não é oferecida explicação nenhuma (Ex 20.13-17). O valor utilitário da ação sábia é ressaltado na literatura de sabedoria (Pv 5). No entanto, no Pentateuco, a abordagem comum não vê necessidade disso (Ex 20). Iavé, em última instância, é o único, e basta o fato de que ele tenha falado.

Dado o monoteísmo de Israel, a impossibilidade de separação da religião e da ética era inevitável. Havia somente uma base para am-

bas: Iavé. A possibilidade de religião sem ética ou de ética sem religião era totalmente negada, e a interação benéfica das duas era assegurada. Jesus pode resumir toda a lei no amor a Deus e ao próximo (Mt 22.36ss.) porque estes já eram relacionados entre si, já que ambos foram ordenados por Iavé (Dt 6.5 e Lv 19.18). A religião e a ética se sustentam e fazem parte uma da outra.

A transcendência de Iavé permitia uma aplicação universal da lei moral em Israel que o tomava singular em todo o mundo antigo. Ante o Criador, todos os homens são iguais. A lei moral era aplicável tanto ao rei quanto ao plebeu mais comum. Os mais nobres e poderosos tinham a mesma responsabilidade que os mais humildes (ver as histórias de Davi e Natã, 2Samuel 12, e Nabote e Acabe, 1Reis 21). Há um só Deus e uma só lei para todos.

Esse impacto unitário do monoteísmo significava também a mistura do culto e da moral. Muitas vezes, esses aparecem juntos no AT. Levítico 19 junta respeito aos pais, proibição de idolatria, injustiça, furto e imoralidade, com instruções para o preparo da carne sem sangue e o corte de cabelo. O raciocínio é simples: "Eu sou Iavé, vosso Deus" (v.3). Toda a vida é uma unidade. Isso não significa que tudo tenha igual valor. A centralidade do decálogo na aliança do Sinai deixa claro que as demandas religiosas e éticas são cruciais. A subsequente base para a diferenciação profética quanto a diferença de valor dos requerimentos do culto e da lei moral já estavam implícitas (cf. Is 1; Jr 7; Os 6; Am 5).

Outra conseqüência significativa da transcendência de Iavé é manifestada na ética sexual do AT. O panteão do mundo em que Israel vivia era povoado de deuses e deusas que tinham as mesmas diferenciações sexuais e os mesmos impulsos que homens e mulheres. Os princípios comuns de magias e de simpatias no mundo antigo, inevitavelmente, levaram os vizinhos de Israel a imitações de "casamentos sagrados" entre deuses e divas, com toda a prostituição sexual que acompanhava suas práticas. Iavé, como Israel professava, não fazia parte da natureza e transcendia o processo natural. Nenhuma prática sexual poderia ser vindicada como imitação da atividade divina. A sexualidade do homem fazia parte de sua natureza criada e, assim, deveria ser colocada sob os intentos divinos de Iavé. Isso fazia que a

prática sexual fosse natural e boa quando realizada conforme a vontade de Deus, mas ética e religiosamente errada quando contrária à sua vontade. Assim, eram proibidas a prostituição religiosa, a perversão, a bestialidade e a imoralidade (Lv 20.13), enquanto eram promulgadas a origem divina e o caráter sagrado do ato sexual dentro do casamento (Gn 1.26-28; Cântico dos Cânticos). Aqui, especialmente, lavé fazia toda a diferença.

*A Santidade de lavé.* A doutrina bíblica da criação mostra a base única para a ética do AT: lavé. Sua natureza moral, determinante do caráter das exigências éticas, é outra questão. É resumida pelos escritores bíblicos como sendo "santa". Israel deveria ser santo porque lavé é santo (Êx 19.6; Lv 11:44-45; 19.1-2). Esta é uma questão tanto ética quanto religiosa.

A raiz *qdsh* ("ser santo") é comum nas antigas línguas semíticas, mas adquire significado especial em Israel. A razão disso é que ela é usada de modo especial em referência a lavé. Talvez a palavra *qadosh* ("santidade") expresse mais claramente o caráter transcendente de lavé. Envolve sua impossibilidade de aproximação (Êx 19.11-16). Está intimamente ligada à sua *glória* (Ez 1.28). É relacionada de forma próxima a seu *ciúme* e à sua *ira* (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.24). O caráter essencial de sua santidade é visto naquilo que provoca à ira o zelo de Deus. É sempre um erro religioso (como o caso da idolatria) ou moral que provoca sua ira. Aquilo que essa santidade exige em termos de conduta se encontra nos diversos códigos do AT, como em Êxodo 20, Deuteronômio 5; Êxodo 21-23; Levítico 18-20, e em numerosos resumos, como os encontrados em Isaías 1, Jeremias 7; Ezequiel 18; Amós 5 e Miquéias 6. Muitas vezes, as exigências de culto estão misturadas com as éticas, mas isso parece refletir a indisposição dos escritores do AT a divorciar a ética do culto religioso e sua prática. A prioridade das exigências morais e éticas acima das de culto parece clara em Êxodo 20 e Salmo 15 e 24. Quando os profetas são confrontados com a escolha entre o culto e a ética, a ênfase recai sobre o segundo por causa da necessidade da pureza de caráter (*imago Dei*) para a produção da verdadeira glorificação (Dados atualizados por W.M.G). A revelação no AT é progressiva, contudo, o caráter e a extensão da exigência moral é, impressionantemente, coerente. Vem do imutável lavé.

*A Eleição de Israel.* A doutrina da criação oferece uma base universal e potencial para a ética do AT. O chamado de Israel concede a isso um caráter particular. Um padrão ético diferente das demais nações prevalece para o Israel do AT. Amós ilustra isso (1-2). Damasco, Gaza, Tiro e outros são julgados pelo que aparenta ser um código baseado na lei natural, enquanto Judá é julgada pela "lei de Tavé", a qual lhe foi dada para guardar, cumprir e ensinar. Não é necessário dizer que o padrão baseado na revelação de Tavé sobre si mesmo é muito mais rígido. O chamado de lavé é de maior responsabilidade e, por isso mesmo, também, de maior privilégio.

A eleição de Israel concede um caráter histórico à ética do AT. Israel é chamado para servir a lavé dentro da continuidade histórica do antigo Oriente Médio. Foi chamado, mas suas raízes não foram cortadas. Assim, existe continuidade entre a ética do AT e a do Oriente Médio. Israel trouxe para a aliança muito da sabedoria legal acumulada em seu mundo. Não há conflito entre essa verdade e a verdade revelada na aliança. Ambos vêm de lavé. Encontrar semelhanças entre os escritos babilônicos e o Pentateuco, bem como a sabedoria do Egito e a sabedoria de Israel, não deveria surpreender o crente. Há um elemento normativo em Israel que provém de seu conhecimento pactuai de lavé, o qual é ausente em outros lugares. Assim, havia elementos transitórios que seriam superados em Cristo, misturados aos elementos transcendentes que encontraram maior esclarecimento e confirmação no NT.

A eleição resulta em um caráter nacionalista da ética do AT, o qual não é final. A particularidade da ética de Israel deveria ser, ainda, reconciliada com as doutrinas do caráter criador de Iavé e seu amor. Isaías previu um dia quando todas as nações da terra virão a Sião para serem ensinadas "no seu caminho", para que andem em suas veredas (Is 2.1-5). O nacionalismo não é final, mas preparatório. É possível, assim, fazer uma comparação entre a ética do AT e a dos vizinhos de Israel. Iavé escolheu um povo dentro da história para ser seu próprio povo. A ética do AT, portanto, inclui elementos que fazem parte da tradição legal do Oriente Médio, uma tradição legal que mostrava uma elaboração humana da lei natural.

Q J. Hempel, "Ethics in the Old Testament", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, G. A. Butrick, org., Nashville, Abingdon, Vol 2, 1962, ps. 153-161; John Murray, "Biblical Ethics", *The New Bible Dictionary*, J. D. Douglas, org., Grand Rapids, Eerdmans, 1962, págs. 294-397; Th. C. Vriezen, *An Outline of the Old Testament Theology*, Newton Centre, Mass, Bradford, 1966; George E. Wright, *The Old Testament Against its Environment*, Chicago, Regency, 1950.

DENNIS F. KINLAW

ÉTICA DO ATO. Ver também *Ética de Regra*. Uma ética de ato localiza a qualidade moral em atos particulares em vez de em regras morais gerais. Em sua mais pura forma, não dá lugar algum às regras. Um juízo moral não deve ser feito baseado apenas em que determinadas regras sejam violadas ou não, mas um dado ato é comparado com o princípio ou valor exposto pela ética a fim de concluir se ele cumpre esse valor. Assim, uma ética utilitária não procura o cumprimento de regras, mas qualquer ato que presumivelmente realize o máximo de benefício para o maior número de pessoas.

Implícita nessa espécie de ética está a pressuposição da unicidade de cada ato e situação. Fatos sobre outras situações e suas conclusões éticas feitas dentro de outras situações são irrelevantes e podem até mesmo ser enganosas. Conseqüentemente, não existem regras universalmente aplicáveis e totalmente estabelecidas. Tal suposição pode ser relacionada à idéia de que há desconexão entre diversas situações de modo que a própria realidade seja não-sistemática; pode também se derivar da crença de que significado e valor sejam criados pela decisão e pela ação do próprio indivíduo. Nesta última forma, a moralidade poderá não ser uma questão de que ato foi feito, podendo até mesmo existir um ato correto do ponto de vista da pessoa, como "amar, e fazer conforme você quer".

Uma forma comum de ética cristã de ato é o *ato-agapismo*. Seu princípio básico é agir de modo a maximizar o amor. O curso da ação, porém, não seria decidido por consultar qualquer conjunto de regras que de alguma forma incorpore o amor, mas simplesmente confrontar a vontade amável da pessoa com os atos da situação e determinar o que será mais amoroso (ou seja, certo). Isso não poderia ser determinado, mas só se poderia chegar a essa conclusão dentro da situação real da decisão.

Menos extremo é o ato-agapismo modificado, ou agapismo de regra primária. Este vê lugar para as regras, mas não exatamente como diretrizes para ação. Em vez disso, as regras são simples generalizações ou declarações primárias da espécie do ato que mais freqüentemente se provou como sendo de amor na experiência anterior. Na situação de decisão, a pessoa terá de escolher o curso de ação de maior amor. Ela o faz medindo o ato em comparação com o amor, não recorrendo a qualquer código moral preestabelecido. Assim, as regras sumárias são simples atos de *agápe* tomados juntos. São de interesse apenas como informação, embora os etólogos da regra sumária digam, talvez, que as máximas devam ser seguidas a não ser que haja boa razão para não se fazer isso (por exemplo, se a guarda do regulamento for menos amável do que seu abandono). Como é necessário, porém, que se decida em cada situação se a ação ditada pela regra sumária é na verdade *a* mais amável, alguns críticos argumentam que o *agapismo* de regra sumária ou *ato-agapismo* modificado acaba, inevitavelmente, caindo no *ato-agapismo* puro.

A ética de ato pura é representada pelos éticos existencialistas. A maioria dos situacionistas considerava seu ponto de vista como ética de ato modificada. Assim, Joseph Fletcher (q.v.) e, em ainda maior grau, John A.T. Robinson (q.v.), utilizariam regras baseadas em observações passadas. Ambos, porém, estariam preparados para abandonar a regra se, assim, estivessem sendo mais amorosos.

Uma falha da ética de ato está na sua aparente instabilidade. A tendência é de os atos tornarem-se tão particularizados que surja um virtual subjetivismo. Por outro lado, toda tentativa de se fazer juízos morais autênticos parece conduzir de volta a mais princípios ou regras gerais. Para o cristão evangélico, que crê que a Bíblia é a revelação especial da vontade de Deus, os atos são importantes, mas sempre governados por regras e princípios da Palavra de Deus.

Il Joseph Fletcher, *Situation Ethics*, Filadélfia, Westminster, 1966; William Frankens, "sove and Principie in Christian Ethics", *Faith and Philosophy*, Alvin Piattinga, org., Grand Rapids, Eerdmans, 1965.

MILLARD J. ERICKSON

## ÉTICA EGÍPCIA

### I. Escopo das Fontes

Quase todo o período da história faraônica (c. 3100-330 a.C.) revela dados relevantes com respeito à ética egípcia. Da Era da Pirâmide (c. 2700-2200) vêm os "livros de sabedoria" (Kagemni, Hardjedef e, especialmente, Ptahhotep) em manuscritos posteriores, e textos "autobiográficos" contemporâneos das tumbas de pessoas importantes. O Primeiro Período Intermediário (de fraqueza) e o poder renovado do Reino Médio (unido, c. 2200-1780) oferecem mais tratados sociais e de sabedoria (e.g., Merikare, Homem Cansado da Vida, Eloquentemente Camponês), mais textos autobiográficos de sepulcros e estrelas e os Textos dos Caixões (encantamentos fúnebres). O Segundo Período Intermediário deixou muito pouco. Mas o Novo Reino ou Período do Império (cerca de 1550-1085) nos dá uma riqueza variada de dados: mais de "sabedoria" (Aniy, Amenemope), mais textos autobiográficos que incluem os "humildes pobres" e o Livro dos Mortos (mandingas funerárias), entre outros. O Período Tardio de declínio também é caracterizado por sabedoria e autobiografias (Onkh-Sheshonqy, Petosiris). Conquanto ocorram variações de ênfase, esses 3000 anos de história cultural demonstram uma continuidade surpreendente.

### II. Escopo dos Assuntos

A. *Conceitos chaves.* Para o egípcio, o conceito básico que governava toda a vida - deuses, reis, povo em geral - era *maat*. Esse conceito encampava tudo. Incluía verdade em oposição à mentira, justiça em oposição à injustiça, retidão em oposição a fazer o mal e uma ordem correta do mundo em oposição ao caos e à desordem. *Maat* e seus opostos cobriam, assim, o campo geral do certo e do errado; incluíam também questões rituais que os moralistas modernos excluem da ética.

### B. Esferas e valores específicos

1. *Relações pessoais e familiares.* O casamento era o estado costumeiro do homem, tendo em vista a descendência (Hardjedef, Ptahhotep, Aniy). Ele deveria cuidar da esposa e de todas as suas necessidades, deixando as questões da casa sob sua responsabilidade (*ibidem*). As crianças deveriam honrar a mãe (Aniy) e obedecer aos pais, caso qui-

sessem obter o favor paternal (Ptahhotep). A monogamia era comum, mas a poligamia também era aceita. Escritores de sabedoria e mestres admoestavam contra aventuras amorosas; o adúltero poderia resultar na pena de morte para ambas as partes (Papiro Westcar, d'Orbiney). Havia muita demonstração de afeto na família, uma qualidade frequentemente demonstrada pelas inscrições nos túmulos e esteias.

2. *Valores sociais e relacionamentos.* Negativamente, o roubo e a fraude (ou seja, falsificação mudando a marcação de terrenos), mentiras, especialmente contra terceiros, assassinato e violência, todos eram condenados (Livro dos Mortos, c1.125; livros de sabedoria, *passim*; autobiografias). Positivamente, os valores considerados incluíam confiabilidade no serviço, compaixão para com os necessitados (famintos, sedentos e nus, segundo as inscrições dos túmulos), deferência aos poderosos, mas imparcialidade no julgamento. A discrição e habilidade no falar eram valorizadas dentro de suas respectivas esferas. Era apreciado pelos "escritores de sabedoria" o contraste entre o "homem acalorado" (como o nosso "estopim curto") e o autocontrole do "homem silencioso" (conforme Amenemope).
3. *O Estado.* O Faraó era a pedra fundamental da sociedade; intermediário, em virtude de seu ofício, entre os deuses e os homens. Ele era publicamente responsável pela manutenção do alto valor do *maat* em todos os seus aspectos - no serviço aos deuses, na defesa do reino, e como fonte de justiça legal e social. Por sua vez, a lealdade ao trono era considerada como um dos deveres primários dos súditos do Faraó, assim também como a sua mais forte esperança de melhorar de vida. Esse aspecto duplo de lealdade à coroa foi incorporado, com motivação política, aos "livros de sabedoria" (Sehetepibre, Homem a seu Filho) produzidos sob os auspícios da Décima Segunda Dinastia (c. 1900 a.C.) (cf. Kitchens, *Oriens Antiquus* 8, 1969, pp. 189-208).

4. *Ética e Religião.* A reverência adequada era devida aos deuses, às suas oferendas e seus festivais (Merikare, Aniy). Especificamente, os deuses eram invocados como sanção última - executores das bênçãos ou maldições - pelo respeito ou pela transgressão de contratos, **limites**, etc. Uma série de inscrições dos "humildes" é de interesse especial, pois foram escritos pelos trabalhadores reais que lapidavam os túmulos reais no Vale dos Reis (séculos décimo terceiro e décimo segundo). Eles confessavam suas transgressões, aceitando doenças ou problemas subseqüentes como castigo dos deuses, procurando restauração e agradecendo pela libertação. A atitude egípcia externa em relação ao pecado era a negação ritual de haver cometido pecado, mas por trás dessa fachada, a sua realidade era reconhecida, como relatado nas estrelas e, ocasionalmente, em outros lugares (como, por exemplo, Merikare).
5. *Papel da Magia.* Positivamente, a magia era "uma arma para espantar aquilo que pudesse acontecer a uma pessoa" (Merikare) e usada como proteção ou cura, juntamente com outros meios. Contudo, a magia tinha outras aplicações menos felizes. Poderia ser usada para prejudicar a outros, o que consistia num crime com sanções legais. Ou, de modo corruptor mais sutil, poderia ser usada para se esquivar de requisitos e penalidades de cunho ético e moral; por exemplo, o encantamento sobre o coração - amuleto de escaravelho e capítulo 125 do Livro dos Mortos (ambos declarando a inocência), quando, simplesmente, incluído no enterro, poderia ser usado para garantir um porvir abençoado, não obstante a conduta daquela pessoa quando viva sobre a terra, esquivando-se, assim, por meio da magia, do juízo após a morte.
6. *Conclusão.* Em muitas coisas básicas, os antigos egípcios compartilhavam com outras culturas diversas atitudes e normas éticas, até os tempos modernos. Sobretudo, como ressaltou Gardiner, era um povo prático e não especulativo;

não é de se surpreender, portanto, que as principais fontes da ética egípcia consistissem de obras que tratavam da vida cotidiana e de questões concretas, de sabedoria e de "autobiografia", e não de tratados filosóficos. Em comum com toda a humanidade, é claro, sua prática nem sempre combinava com os ideais explícitos.

Mi J. B. Pritchard, org., *Ancient Near Eastern Texts*, 3<sup>o</sup>. ed., Princeton, Princeton University, 1969; T. G. Allen, *The Egyptian Book of the Demi*, Chicago, Chicago University, 1960; Gerais: A. H. Gardiner: *HERE* 5, Edinburg, Clark, 1912, pp. 475-485.

KENNETH A. KITCHEN

**ÉTICA EMPRESARIAL.** Ver também *Propaganda, Capitalismo, Crédito, Espionagem Industrial, Ética Protestante, Trabalho.* A ética empresarial se preocupa com as implicações morais do comportamento econômico.

"Negócios" são o conjunto de usos e costumes socialmente aceitos que designam os recursos raros e determinam níveis de produção, renda e bem-estar humano. Ostensivamente, a atividade empresarial - produção, troca, distribuição e consumo - é feita a fim de se atingir o maior benefício para o maior número de pessoas.

Os princípios morais que sustentam a atividade empresarial desenvolvem-se lentamente no passar do tempo. Orientam-se, assim como as práticas de negócios, do simples para o complexo. Evoluem através de quatro estágios. Primeiro, eles emergem. Segundo, tornam-se aceitos e legalmente codificados. Terceiro, enfrentam forças que exigem mudança social e não mais aceitam princípios morais que não estejam codificados pela lei. E, finalmente, quando não conseguem mais se ajustar às realidades das mudanças, os princípios morais de outrora, aceitos de modo geral, dão lugar a novos princípios encarnados em novas instituições.

A ética empresarial norte-americana, hoje em seu processo "natural" de transformação, como acima descrito, num ambiente de neoliberalismo e globalização (W. M. G.), emerge de quatro fontes ideológicas, que são: (1) a ética de trabalho protestante; (2) teoria econômica clássica; (3) Darwinismo social e (4) o evangelho social.

A ética protestante, que serviu a nação desde os tempos coloniais até recentemente, emergiu da visão moralista das *Institutas da Religião Cristã* de João Calvino. Mas não parou ali. Como ética de trabalho, tomou características especificamente americanas, arraigadas no espírito de pioneirismo e individualismo temperado com grandes doses de pragmatismo.

Basicamente, a ética americana de trabalho incluía os seguintes princípios: (1) Deus considera como má a preguiça, a preguiça e a ociosidade contumazes, pois "mente vazia é oficina do diabo"; (2) o trabalho é bom porque é criativo e porque é um ato de amor cristão quando a abundância resultante do trabalho ajuda a outros; (3) entretanto, o acúmulo de riquezas que acompanha o trabalho não deve objetivar nem resultar numa vida de luxo excessivo ou de desperdício. É bom produzir, mas é mau o consumo ostensivo; (4) finalmente, não é pecado tornar-se rico, quando os homens, como recompensa da abundância de Deus, são frugais, economizam e investem e são generosos em relação aos necessitados. O capital expande e a nação como um todo se beneficia.

A teoria econômica clássica, baseada na obra de Adam Smith, sustentava um sistema de "deixa estar" (q.v.), no qual cada pessoa era responsável por seu próprio bem-estar. Em *The Theory of Moral Sentiments* (Teoria dos Sentimentos Morais - Nova York, Arlington), Smith asseverava que o homem é motivado pela ganância e a avareza. Em *The Wealth of Nations* (Nova York, Modern Library), ele transformou o egoísmo do homem numa vantagem social explicando que o mercado livre e competitivo leva os homens "como que por uma mão invisível" a finais socialmente desejáveis. Uma vez normalizada, a competição regula e harmoniza, automaticamente, as atividades egoístas dos homens no mercado. Os homens avaros, ao competirem uns com os outros, beneficiam a todos produzindo mais bens a preços mais baixos.

O Darwinismo social (q.v.) foi popularizado por *Folkways*, de William Graham Sumner. O *Gospel of Wealth* (Evangelho da Riqueza), de Andrew Carnegie (Cambridge, Harvard University, 1962), enfatizava a "sobrevivência dos mais aptos". Após a Guerra Civil, houve muitos casos em que homens duros e avaros assumiram a direção dos recursos naturais da nação e de seus instrumentos de produção, tudo em

nome da natureza e "do Deus da natureza". Os darwinistas sociais viraram a ética protestante de cabeça para baixo, vivendo com ostentação e desprezando as necessidades e os direitos dos outros, e perverteram o equilíbrio competitivo de Smith, erigindo monopólios onde os preços eram estabelecidos pelos produtores e não pelo mercado.

O movimento do evangelho social (q.v.), que surgiu na virada do século dezenove para o vinte, foi uma reação aos excessos do capitalismo monopolizador e desenfreado. Teólogos como Theodore Rauschenbusch (q.v.) questionavam a inevitabilidade da pobreza, os salários que permitiam apenas a subsistência e os lucros excessivos, procurando substituir as boas obras pela mão invisível do mercado sem regras. Entretanto, os teóricos do evangelho social não criam que as boas obras dependessem da beneficência ou da caridade possibilitada pelo grande acúmulo de capital. As boas obras dependiam, a seu ver, do poder do estado de controlar as coisas (cf. *Socialismo*). Os defensores do evangelho social, assim, apoiavam programas sócio-econômicos nacionais tais como o bem-estar social, o seguro social dos trabalhadores, o salário mínimo, a garantia da renda familiar, as leis sobre o trabalho infantil e os impostos sobre lucros excessivos.

Nos anos 1960 e 1970, a luta entre a ética competitiva, individualista e o evangelho de melhoria social ficou especialmente forte. O comunismo revolucionário, apresentando-se como a "nova esquerda", procurou explorar essa situação, mas pouco conseguiu. Por outro lado, o evangelho social ganhou aprovação cada vez maior de líderes empresários, legisladores, juristas e líderes trabalhistas. O *status quo* liberal americano, composto de todos esses elementos, é baseado num socialismo fabiano, mas a velha ética puritana aparece na forma de evangelho de boas obras, enquanto o liberalismo procura salvar a nação através de políticas monetárias, fiscais e sociais centralizadas, com o intuito de expandir o bem-estar humano.

Em suma, a ética empresarial americana emergiu da ética protestante. Foi codificada num conjunto de costumes e leis e centralizada no mercado livre e competitivo de Adams. Foi posta de ponta-cabeça pelos monopólios praticantes do evangelho da prosperidade nos anos de 1880 e 1890. Essa síntese de práticas empresariais foi

atacada pelos teóricos do evangelho social, que não mais reconheciam os princípios legais e morais do *laissez-faire* do liberalismo.

Hoje, a consequência desse processo dialético faz que a moralidade nas empresas sofra mudanças monumentais destinadas a gerar uma nova ética de empreendimentos. A chave para essa nova ética em que há concordância geral é a síntese equilibrada de liberdade individual e cooperação social.

Emílio Garófalo Filho, em *Câmbios e Ouro e Dívida Externa* (São Paulo, Saraiva, 2002, p. 427), diz que, no Brasil, "todas as noções que reputávamos sólidas, todos os valores da vida civilizada, tudo o que foi feito em prol da estabilidade nas relações internacionais, tudo o que foi feito para a estabilidade da economia,... em suma, tudo o que tendia a limitar as incertezas do dia seguinte, tudo o que deu às nações e aos indivíduos alguma confiança no amanhã ... tudo isso parece estar severamente comprometido". Por que? Ele diz mais, que consultou todas as previsões e ouviu apenas "respostas vagas, profecias contraditórias, assertivas curiosamente frágeis. Nunca a humanidade combinou tanto poder com tanta desordem, tanta ansiedade com tanta manipulação, tanto conhecimento com tanta incerteza". Por que? Michael Polanyi, na introdução de seu livro, *Science, Faith and Society* (Chicago, U. of Chicago, 1946), mostra sua preocupação com as cosmovisões das culturas de economia livre e de economia de estado. Ambas objetivam produção e lucro. Agem de modos diferentes, sim, mas com o mesmo objetivo. Não importa o quanto digam que desejam a distribuição futura e natural da riqueza ou a imediata participação social, não podem fugir ao desejo dos indivíduos gerado na luta pelo poder, O bem-estar de todos, proposto pelas diversas linhas de pensamento social, está ali, como motivação maior, mas só aparente, disfarçando a depravação do homem por causa do pecado. No final do livro, Polanyi diz que nem ganhos nem bem-estar devem ser o propósito primário de uma sociedade; mas, sim, secundário. Em primeiro lugar, diz ele, deve vir o campo espiritual: "...creio que o homem moderno, eventualmente, retornará a Deus por meio da clarificação de seu propósito cultural e social. Conhecimento de Deus e a aceitação das obrigações que guiam nossa consciência, uma vez aprendidas, reve-

lar-nos-ão Deus no homem e na sociedade". É claro que, não sendo um cristão bíblico, pois não cria em qualquer revelação especial, Polanyi não pode compreender o que nós podemos: ...buscai, pois, o seu reino [de Deus] e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas"(Mt 6.34). (Dados atualizados por W.M.G.)

ÉTICA EVOLUCIONÁRIA. Ver também *Relativismo Cultural; Darwin e Ética Darwiniana; Darwinianismo Social*. O conceito de ética evolucionária, conforme usado por diversos autores, se refere a quatro idéias distintas. Conseqüentemente, cada uma dessas deverá ser considerada individualmente.

1. O primeiro uso do conceito de ética evolucionária é feito em relação ao sistema ético que resulta da extrapolação lógica dos princípios de evolução biológica para o campo da ética. A evolução segundo Darwin tornou populares os conceitos de luta, competição, seleção, sobrevivência e extinção. O sucesso evolucionário residiria na sobrevivência do mais apto, às expensas dos menos aptos. Assim sendo, alguns evolucionistas construíram uma ética derivada desses conceitos na qual aceitavam a necessidade funcional de males como ódio, guerra, fome e hostilidade interpessoal, porque somente com o exercício dessas atitudes e ações é que se poderia assegurar a sobrevivência do mais apto. Tal ética contraria a ética bíblica. Assim, Sir Arthur Keith rejeitou a ética cristã porque "... a ética do Cristianismo se posta em feroz oposição àquela que é apadrinhada pela natureza humana - essa natureza humana que tem sido formulada no decorrer da evolução com propósitos evolucionários." (em P. Kropotkin, *Evolution and Ethics*). Outros indivíduos igualmente comprometidos com a evolução biológica denunciam a ênfase exagerada sobre o conflito e a hostilidade, e enfatizam que a evolução não se refere a um processo do indivíduo; mas do grupo, e que o sucesso deveria ser medido em termos da sobrevivência do grupo. A sobrevivência do grupo dependeria do comportamento al-

- truísta dos membros, individualmente - de que colocassem os interesses do grupo acima dos interesses pessoais. Assim, a preocupação do grupo ou o comportamento altruísta se tomariam virtudes. Dessa forma, tenta-se derivar uma ética mais coerente com a ética tradicional judaico-cristã. Mas tal tentativa não tem obtido sucesso.
2. O segundo uso do conceito se refere a uma ética resultante de uma presumida evolução da natureza moral do homem. Aqui, a ética é vista como resultado direto do surgimento da autoconsciência na sempre crescente consciência humana. O comportamento aprendido e socialmente orientado, ou seja, a consciência social, é vista como evoluindo primeiro, como demonstrado nos carnívoros sociais tais como cães e lobos. Mas o desenvolvimento de uma ética humana necessita mais do que isso, pois é resultado da consciência moral e da autoconsciência. A ética surge quando o homem entende que tem de fazer escolhas conscientes dentro de um contexto social. A atividade do homem, então, não mais é vista como sendo dirigida pelos atos diretos de um cérebro sem mente, mas pelo funcionamento consciente da mente humana que pode prever o que sejam o altruísta e o anti-social, os resultados bons e maus de seus atos.
  3. O terceiro uso desse conceito refere-se ao desenvolvimento de sistemas éticos humanos ao longo da história do homem. A ênfase deste aspecto está no seu desenvolvimento, não na origem. Implícita a essa idéia de desenvolvimento está o conceito do progresso. Ela implica não só a mudança ao longo dos tempos mas também uma direção - do simples para o mais complexo, da ingenuidade para a sofisticação, do mais baixo para o mais alto. Encontramos essa ênfase no evolucionismo social do século dezenove de Lewis Henry Morgan, que postulou a divisão da história humana em três estágios básicos: selvagem, bárbara e civilizada. Para cada nível em sua seqüência unilinear de níveis culturais, ele postulou uma ética social.

4. O quarto uso do conceito de ética evolucionária enfatiza a natureza adaptativa dos sistemas éticos. Na verdade, não se trata de evolução no sentido geralmente entendido da palavra. Antes, os sistemas éticos não são vistos como conjuntos estáticos de regras, mas como sistemas de valores dinâmicos e adaptativos. Eles se adaptam, primeiramente, às condições sociais variáveis, tais como tamanho e composição do grupo. Conseqüentemente, à medida que muda o tamanho do grupo, as normas sociais também mudam em relação à definição de relações sociais apropriadas. Essas mudanças não são vistas como sendo universais e inevitáveis que impliquem progressão ou avanço ético.

Esse conceito está de acordo com o conceito proposto por Julian Seward. Aqui não existe transculturação de julgamentos avaliativos sobre os diferentes sistemas éticos resultantes de diversas situações. Uma ênfase básica de Julian Seward é que sistemas básicos de valor são em grande parte resultado de técnicas exploratórias utilizadas dentro de determinado ambiente (cf. *Ética Primitiva*).

Por causa desses usos diversos, torna-se difícil fazer um juízo quanto à ética evolucionária que seja, igualmente, válido e aplicável a esses usos diferentes. Com respeito ao primeiro uso, deve-se objetar que não é metodologicamente válida a extrapolação de um princípio derivado do estudo de um tipo de fenômeno para outro tipo de fenômeno, isto é, a aplicação de um princípio biológico a um sistema ético. Isso é verdadeiro quer se utilize essa metodologia para negar quer para apoiar a ética cristã. A rejeição dessa metodologia de extrapolação é inteiramente independente da aceitação ou rejeição da evolução biológica como princípio biológico válido.

Com respeito ao uso número 2, o desenvolvimento evolutivo da natureza moral do homem; a perspectiva bíblica atribui a natureza moral do homem, definida como imagem de Deus, a um ato criativo específico de Deus e indica que a natureza moral do homem não foi produto de um desenvolvimento evolutivo.

O conceito bíblico da Queda e a resultante alienação humana de Deus torna a visão de ética evolucionária, conforme expressa no uso

número 3, inaceitável, porque um desenvolvimento progressivo de ética, do mais baixo para o mais alto, não é evidenciado no homem como ocorre nas contrapartidas do desenvolvimento da civilização. Parece que a natureza moral do homem não foi produto de desenvolvimento evolutivo.

Assim, o ponto de vista número 4, que é bastante independente do conceito evolucionário conforme geralmente entendido, seria o único uso válido e aceitável do conceito de ética evolucionária, pois aqui a ênfase está sobre a natureza dinâmica e adaptativa dos sistemas éticos humanos e não sobre o desenvolvimento unilinear e progressivo.

Uma primeira pesquisa compreensiva se encontra em *Evolutionary Ethics: A Review of the Systems of Ethics Founded on the Theory of Evolution*, por C. M. Williams. Outros livros notáveis são *Morais in Evolutina* (2 vols.) por L. T. Hobhouse, 1906; *Evolution and Ethics*, por Thomas Huxley, 1893; *Ethics, Origin and Developments*, por P. A. Kropotkin, 1936; *Evolution and Ethics*, por Sir A. Keith, 1946; *The Ethical Animal*, por C. H. Waddington, Nova York, Athenium, 1960. Uma recente breve obra é *Evolutionary Ethics*, por A. G. M. Flew, Nova York, St. Martin, 1967.

DONALD R. WILSON

ÉTICA EXISTENCIALISTA. Ver também *Bultmann; Relação Eu-Tu; Conhecimento e Ética*. Os existencialistas morais desejam obter uma perspectiva ética por meio da descrição e da avaliação da "condição humana". A reivindicação moral fundamental é a de que o homem é verdadeiramente humano a ponto de descobrir seu próprio valor natural (essência) por meio de uma ação decisiva (existência) em oposição a iniciar com algum sistema moral que tivesse recebido de outros.

Na verdade, esse rótulo, desde 1940, tem se tornado uma cobertura abrangente. Seria errado supor que escritores diferentes, tais como Kierkegaard (q.v.) e Nietzsche (q.v.), no século dezenove, e seus sucessores, tais como Heidegger, Sartre, Marcel e Bultmann compartilhassem a mesma filosofia ética. Alguns existencialistas são ateus e outros, religiosos. Mas todos têm compromisso com uma filosofia de envolvimento pessoal e de revolta contra "o sistema" que, levado ao extremo, exigirá uma postura ética subjetivamente relativista. Na práti-

ca, porém, a maioria foge desse extremo apelando para o materialismo humanista marxista (Sartre, desde 1960) ou a perspectivas teológicas para se estabelecer uma ponte entre o subjetivo e o objetivo e se mover de uma abordagem individualista para a formação de uma ética social.

Apesar da diversidade, há certas características básicas notáveis com respeito à ética existencialista. Sua literatura oferece valiosa percepção fenomenológica à vida moral do homem. Ao mesmo tempo, evidencia marcantes fraquezas filosóficas e teológicas.

Começando com Kierkegaard, a ênfase tem sido colocada sobre, primeiro, a *individualidade subjetiva*, ou envolvimento pessoal (distinto, meramente, teórico e distante) nas escolhas morais. Sartre diz que "a existência precede a essência", ou seja, a subjetividade teria de ser o ponto de partida para um entendimento autêntico. Essa característica é, portanto, colocada lado a lado com uma segunda, isto é, uma *forte oposição ao "sistema"* a qual, como no caso de Hegel, tende a colocar a existência humana dentro de moldes pré-concebidos. O existencialismo, em seu aspecto mais adequado, insta com o indivíduo que descubra por si mesmo o que a "autenticidade" da pessoa requererá em determinada situação ética. Conclama a se deixar de lado a racionalização do comportamento e o mero conformismo com a "multidão".

Como par, esses dois temas, o individualismo subjetivo e a oposição ao "sistema", têm justificativas consideráveis. Certamente, a ênfase sobre o indivíduo poderá ser vista como revolta corretiva contra uma antropologia abstrata. Kierkegaard usa os termos "subjetivismo", "interiorização" e "paixão" para enfatizar a interpretação na experiência do pensamento, da ação e da decisão. Assim também ocorre com Heidegger, Sartre e Jaspers. Devido, em parte, às ambigüidades presentes nos escritos existencialistas, os seus intérpretes discordam quanto à proximidade de sua posição à do irracionalismo. Uma leitura cuidadosa demonstrará que os existencialistas procuram evitar os extremos do racionalismo e do irracionalismo. Kierkegaard concede que os métodos científicos possam ter seu lugar certo, mas o entendimento não apresenta uma compreensão objetiva e descomprometida nem adota uma redução do pensamento a uma atividade pura-

mente teórica. Os existencialistas concordam que o conhecimento de si mesmo surge apenas em situações onde já estejam envolvidas a decisão e a ação. O ponto alto do "subjativismo", para o existencialista religioso, surge com a "revelação", a interação entre Deus como objeto e o homem como sujeito. Todos os existencialistas se preocupam com um estudo fenomenológico da subjatividade do homem; começando com o conteúdo imediato (os fenômenos) da experiência vivida e, daí, procedendo para a análise e descrição desse conteúdo. Disso surgiu um novo "sistema", criado por Heidegger, utilizando categorias existenciais tais como ansiedade, ambigüidade, alienação, auto-engano e autenticidade.

Uma terceira reivindicação, feita de modo mais drástico pelos existencialistas ateus, é a de que *a experiência humana é, basicamente, absurda* (Sartre, Camus). Para eles, o homem foi lançado num mundo sem significado cósmico (Heidegger). A proclamação de Nietzsche sobre a morte de Deus, na boca de Zaratustra, ajudou a modelar essa perspectiva. A vida não é simplesmente paradoxal, como na visão de Kierkegaard; a vida é absurda no sentido fundamental de que não existem categorias racionais teológicas ou filosóficas que a expliquem. O homem tem de aceitar a realidade de seu "ser em direção à morte" (Heidegger) - sem a esperança que Kierkegaard tinha em Deus, o qual vem ao encontro do homem que, "da sua doença mortal", estende, em fé, a sua mão. Para Nietzsche, nenhum apelo poderia ser feito, por exemplo, ao espírito cristão de auto-sacrifício; isso iria contra o desejo natural de sobrevivência do homem e seria, também, utilizado pela igreja para criar homens fracos e hipócritas. Em contraste, ele oferece o super-homem auto-suficiente, o qual encontraria em si mesmo os seus próprios valores por meio da auto-afirmação criativa. Ele rompe com os sistemas morais prevaletentes e transfere os valores de todas as idéias do bem existente para criar seus próprios valores positivos.

Esses existencialistas são, talvez, mais persuasivos no sentido de que concordam com a perspectiva cristã de plantar, firmemente, no solo moral do homem, o absurdo da sua estultícia. Isso se expressa, graficamente, em Camus, na descrição de Meursault, personagem de *O Estrangeiro* (Nova York, Knopf, 1942),

o qual é retratado como quem vagueia pela vida e a transforma em uma busca, sem significado, do prazer momentâneo. Ele se torna totalmente estrangeiro em relação a seu próprio passado e se recusa a aceitar qualquer responsabilidade por ele. Mas Camus, também, falha em fazer a distinção entre o absurdo moral do homem e a suposição de que a vida deva ser vivida dentro de um fatalismo clássico e cósmico. Em *O mito de Sísifo*, onde o homem é retratado como um amaldiçoado, forçado a empurrar a pedra morro acima, tão somente, para vê-la, depois, rolar morro abaixo, a dignidade do homem como ser consciente reside na adoção de projetos pessoais a despeito da futilidade básica da vida.

Por que, então, não se contentar com a náusea e o desespero? Talvez haja uma resposta parcial na quarta e básica declaração do existencialismo: *a inexorável liberdade da escolha*, que é o fato fundamental do ser humano e a condição *sine qua non* para uma existência de qualidade. Todos os existencialistas concordam que a qualidade de vida depende da determinação do indivíduo. Quer ele se mova numa direção religiosa quer numa direção ateísta humanista, isso será determinado pela decisão radicalmente livre do próprio indivíduo dentro de situações concretas. Assim Kierkegaard, em *Ou isto/Ou aquilo* e em *Estágios no Caminho da Vida*, aponta para estilos de vida de ética alternativa dentre os quais todos os homens, ainda que por *déficit*, fazem suas escolhas. Ele contrasta três formas de vida: a estética, a ética e a religiosa. A primeira é centrada nos prazeres do interesse próprio, a busca de felicidade e segurança por meio de se seguir a multidão ou por perder-se numa especulação racional. Vagar sem rumo é sinal fundamental de falta de autenticidade. Em contraste, o homem ético é aquele que toma decisões e busca com paixão e preocupação segui-las até o fim. O caminho ético não é, simplesmente, uma moral racional de obediência às regras (Kant) ou de suposição de que os problemas éticos poderiam ser resolvidos por meios cognitivos. Antes, levaria em conta os deveres que se tem para com as outras pessoas, mas vendo esses deveres como surgidos da aceitação de si mesmo como pessoa em envolvimento com outras, como ser histórico com um passado e um futuro, e como um ser consciente da liberdade. Visto assim, o cami-

nho ético se mesclaria mais facilmente com o religioso. Mas, aqui, a consciência do pecado e da separação de Deus se coloca junto com o significado existencial do sofrimento, do perdão e da fé. Em seu melhor aspecto, o caminho religioso inclui as dimensões estéticas e éticas da vida, colocando-as numa nova perspectiva.

Sartre nos deixa com um conceito mais radical e confuso. Seu pensamento também fica incompleto, pois ele jamais cumpriu a promessa feita em *Ser e Nada*, de desenvolver sua ética existencial, abandonando o projeto em favor da promoção de sua própria versão do marxismo, o qual também acabou abandonando. Como existencialista, Sartre oferece uma análise do homem, o qual é o que é devido às meras contingências, com todo o sentimento de futilidade, possibilidade de ser descartado e senso de absurdo que isso possa trazer. Mas esse mesmo homem poderia, aparentemente, alcançar a autenticidade à medida que se tornasse consciente de sua liberdade e aceitasse a angústia que vem com o reconhecimento de que não há nada que o comprometa com um escolher especial. Com a morte de Deus, todas as coisas seriam possíveis, até mesmo o projeto de tentar fazer-se deus de si mesmo. Não haveria regras, exceto a que a própria pessoa determinasse para si mesma quando definisse seus valores. Diferente da maioria dos humanistas, Sartre não apela a nenhuma diretriz racional de conduta, e nesse sentido, não possui ética nenhuma (cf. *Decisão*). Contudo, o fato de que ele era um humanista existencialista se reflete em sua declaração de que o homem autêntico é aquele que aceita a responsabilidade e trata de suas escolhas como se fossem feitas por toda a humanidade. A "regra" exarada em *Existencialismo é um Humanismo* (Nova York, French and European Publications, 1945) é: "aja de modo a permitir que os outros sejam livres enquanto você mesmo permanece livre". Além disso, ele foi, principalmente, negativo, dando-nos algumas descrições fenomenológicas da vida, ordinariamente, vivida numa experiência de "auto-engano".

Sartre deixou para outros, como Hazel Barnes, a tarefa de sugerir como a ética poderia ser fundamentada na liberdade radical sem Deus. É claro que uma justificativa e uma aplicação de escolhas particulares de valores, à ética social, requeria um apelo a uma filosofia e a uma teologia mais abrangentes. Heidegger, conquanto ten-

tasse permanecer religiosamente neutro, procurou mostrar que a decisão que autentica, formulada na solidão, teria de incluir a experiência social. Outros ainda, como Jaspers, Marcel, Barth, Brunner, Bonhoeffer, Bultmann e Tillich tornaram-se, de diversos modos, centrais para a perspectiva ética do Cristo de Kierkegaard, a qual se torna atual no ato de fé existencial do homem (cf. *Ética dialética*).

11: Hazel E. Barnes, *An Existentialist Ethics*, Nova York, Knopf, 1967; James Collins, *The Existentialist*, Chicago, Regency, 1952; Paul Edwards, org., *Encyclopedia of Philosophy*, Nova York, Macmillan, 1967, v. 3; Kai Nielson, "Problems of Ethics" e Alexander MacIntyre, "Existentialism"; Jerry Gill, org., *Philosophy Today* no. 1, Nova York, Meridian, 1956; Søren Kierkegaard, *Stages on Lifes Way*, 1940, *Concluding Unscientific Postscript*, 1940, e *Either/Or*, 1949, Princeton, Princeton University; Jean Paul Sartre, *Existentialism, 1947 e Being and Nothingness*, 1956, Nova York, Philosophical Library; Calvin O. Schrag, *Existence and Freedom*, Evanston, 111., Northwestern University, 1961; Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre*, Londres, Hutchinson, 1965; Julius Weinberg & Keith Yandell, org., *Ethics*, Nova York, Holt Rinehart & Winston, 1971, essays by Jean Paul Sartre, e Alvin Plantinga.

WILLIAM W. PAUL

ÉTICA FILOSÓFICA. Ver *Filosofia Moral*.

ÉTICA GREGA. A ética grega durante o período pré-socrático não existia de forma sistematizada. Heráclito (cerca de 500 a.C.) condenou a bebedeira com base no princípio cósmico do fogo, o qual é seco. Protágoras (cerca de 400 a.C.) e os demais sofistas eram relativistas e concluíram que aquilo que a pessoa pensasse ser justo, seria justo para ela. As religiões de mistério, por muitos séculos, impuseram alguns tabus irracionais (por exemplo, não comer feijão) e se envolveram em práticas ora ascéticas ora licenciosas.

Platão (427 — 347 a.C.) não só buscou, sistematicamente, fazer estudos éticos, como, também, tornou-os pontos essenciais de toda a sua filosofia. Seus primeiros diálogos socráticos procuraram definir as diversas virtudes: piedade, justiça, coragem, etc. Ao fazer isso, ele concluiu que a virtude é o conhecimento e que ninguém comete um erro tendo esse conhecimento. A ra-

zão disso é que nenhuma pessoa desejaria prejudicar a si mesma, e se ela soubesse, com conhecimento verdadeiro, que a injustiça e a covardia a prejudicariam, ela evitaria o erro.

No período de *Górgias*, de *Fedon* e da *República*, Platão, sob influência de Pitágoras e Orfeu, não somente atacou o hedonismo, a teoria de que o prazer seja o bem maior, mas, até mesmo, adotou um tipo de ascetismo (q.v.) no qual o prazer, na verdade, seria um mal. Isso ele combinou com argumentos em favor da imortalidade da alma e com uma teoria epistemológica de idéias supra-sensíveis, entre as quais está a idéia do bem como supremo, até mesmo, superior a Deus. Nessa ampla e profunda filosofia, Platão defendia um governo civil no qual reis-filósofos reforçariam um controle totalitário das artes, da educação e do comércio, de maneira a promover a temperança, a coragem, a justiça e a sabedoria, juntamente com a repressão da promiscuidade e a abolição da família.

Aristóteles (384-322 a.C.) fez um estudo ainda mais detalhado da ética de Platão; mas nele, o sujeito se encontra mais afastado do seu sistema principal e tem menos importância do que tinha para seu famoso mestre. Aristóteles era tão totalitarista quanto Platão; o estado seria a comunidade suprema que incluiria todas as demais, e já que as comunidades seriam organizadas para o bem, esse estado totalmente inclusivo visaria ao bem totalmente inclusivo. A família, porém, não deveria ser abolida, mas apenas regulamentada. O bem, para o homem, (Aristóteles deixou de lado o bem ideal supra-sensível de Platão) seria determinado pela natureza humana. Como "todos os homens, por sua natureza, desejam conhecer", conforme sua Metafísica declara na primeira linha, o maior bem seria a prática e o deleite da contemplação e da filosofia.

As virtudes morais, distintas das mais altas virtudes intelectuais, seriam coisas tais como coragem, liberalidade, temperança, etc. Ele os define como "a quantia certa" (nem demais nem de menos) de sentimentos e ações. Temor demais é covardia; temor de menos é loucura; a quantia certa de temor é coragem. Assim também a liberalidade; mas Aristóteles refletiu o costume grego quando, até onde seus meios permitiam, ele pretendeu se equiparar ou, até mesmo, superar o próximo.

Ele pesquisou, também, sobre justiça distributiva e corretiva, fraqueza e maldade da

volição, critérios de responsabilidade, e acrescentou um longo capítulo sobre amizade. Em um aspecto geral, de modo bem secularista, ele se caracterizou por se mostrar isento do entusiasmo religioso de Platão.

Durante o período em que viveram, Platão e Aristóteles ofuscaram duas escolas menores que haviam sido estimuladas por Sócrates. Os *cínicos*, que enfatizavam a virtude - Diógenes, com sua lâmpada, buscava um homem honesto (cf. *Cinismo*) - e os *cirenaicos*, que, pelo contrário, buscavam os prazeres mais grosseiros dos sentidos. As duas escolas se recusaram a desenvolver uma filosofia plena e foram, essencialmente, anti-intelectuais. São mencionadas apenas porque deram surgimento, respectivamente, aos *estóicos* e aos *epicureus*.

Os epicureus aceitavam o hedonismo; entretanto, diferente dos cirenaicos, eles defendiam sua teoria com pouca lógica e com um extenso sistema de física. Como a dor deveria ser má e como a igreja causasse os maiores crimes e a pior dor, especialmente, o medo do castigo divino numa vida após a morte, o primeiro princípio teria de ser o de que nada teria vindo do nada mediante o poder divino. O universo seria uma coleção de átomos e todos os fenômenos seriam explicados pelo choque entre eles.

Rejeitando totalmente o mecanismo de Demócrito, os epicureus asseveravam que os átomos, ocasionalmente, variariam sem razão ou causa alguma. De outra forma, o homem, cujo corpo é composto de átomos, não teria o livre arbítrio. À parte dessa variação, os epicureus explicavam os fenômenos físicos de modo mecânico, a fim de demonstrar que os deuses não teriam nada a ver com o mundo.

Diferente dos cirenaicos, os epicureus não recomendavam os prazeres sensuais grosseiros. Embora bons em si mesmos, os prazeres intensos produziriam dor e, portanto, seria necessário que se buscassem prazeres mais amenos. Epicuro fez, até mesmo, uma quase recomendação do celibato. Bem a seu gosto, estariam uma boa refeição, uma soneca ao sol, a fuga da política e a vida em família. Os atos injustos deveriam, também, ser evitados porque, mesmo que se conseguisse fugir da punição, não se poderia fugir do medo de ser descoberto, e esse medo, ou dor, desequilibraria os prazeres derivados da injustiça.

Finalmente, como os átomos de nosso corpo se dissipariam na morte e, portanto, não seria possível mais sentir qualquer dor, seria melhor ter uma vida de prazer, até mesmo para os deuses.

O estoicismo, em oposição ao hedonismo, definia a vida racional como uma vida de virtude. Além das virtudes pessoais comuns, eles enfatizavam, ao contrário dos epicureus, as responsabilidades políticas e familiares. Para eles, a maioria dos homens, exceto, talvez, Sócrates, seria totalmente má. Não existiria graduação de maldade; um homem que se afogasse em algumas dezenas de litros de água estaria tão morto quanto o homem que se afogasse em duzentos mil litros. Não se pode ascender da morte para a vida nem do mal para a sabedoria. A regeneração moral teria de ser completa e instantânea.

Uma vida de virtude e razão era defendida com base em que a substância do próprio universo seria um fogo racional de energia. O homem é uma centelha do fogo divino e, portanto, deveria viver de acordo com a razão. Os estóicos eram, na verdade, materialistas, ou melhor, como Heráclito, hilozoístas. Não eram atomistas nem aceitavam variantes irracionais de eventos sem causa em seu universo. A razão divina teria planejado, com inteligência, todas as coisas, resultando daí que não poderia haver livre arbítrio. Após o presente cosmos finalizar a história numa conflagração universal, as coisas recomeçariam seu mesmo exato curso.

Agostinho, embora falasse carinhosamente sobre as doutrinas estóicas do destino, da providência e da causação racional, deplorava a repetição eterna como sendo pessimismo sem esperança. Os cristãos deverão notar, também, que o imperador estóico, Marco Aurélio, foi um cruel perseguidor da igreja. Ali, também, o Cristianismo enxerga um defeito na "virtude" da sabedoria que permite o suicídio quando as coisas começam a ficar difíceis.

GORDON H. CLARK

ÉTICA HEBRAICA. Ver *Ética judaica; Ética do Antigo Testamento.*

ÉTICA HINDU. O termo "hindu" vem do vocábulo sânscrito *sindhu* ("rio") aplicado especialmente ao rio *Indus*. A forma persa era *hindu* e os gregos omitiam o *h* dando lugar ao

nome da *índia*. O termo "hindu" se refere à Índia e o termo "hinduísmo", à religião(ões) lá encontrada(s). Foi usado pela primeira vez, como designativo religioso, pelos invasores muçulmanos (c.1000) para distinguir os habitantes nativos deles mesmos. Mesmo excluindo os "jainos" e "budistas", o termo "hindu" tem sido aplicado a um corpo amorfo de crenças e práticas divergentes.

Já na antigüidade, como nos *Upanishades* (500 a.C.), os conceitos de karma e de reencarnação faziam parte do pensamento indiano. Karma (de *kar*, fazer) significa a aplicação da lei da causa e do efeito na esfera moral e espiritual. Significa que toda ação (mental e física) tem efeitos inevitáveis sobre o agente. O karma estaria ligado à reencarnação. Para alguns, o karma seria o de gerar frutos na mesma vida; enquanto para outros, o karma fruiria em vidas subseqüentes. O karma foi elaborado para explicar as diversas combinações de aspectos favoráveis e desfavoráveis da vida espiritual, mental ou física. Assim, seria impossível haver injustiça e o futuro dependeria de como se lidasse com as possibilidades atuais.

A valoração da vida em termos de sofrimento foi ligada ao ascetismo como meio de libertação. A fim de reconciliar o ideal ascético da renúncia com a responsabilidade social, os indianos propuseram a idéia de que haveria quatro estágios (*asramas*) na vida: estudante (*brahmacarin*), dono de casa (*grhastha*), habitante de floresta (*vanaprasthya*) e viajante sem lar (*atyasramin*), "alguém que está além dos *asramas*". Enquanto a vida ética teria certos aspectos universais, os deveres seriam, significativamente, determinados pelo estágio de vida em que se encontrava a pessoa.

Além dos *asramas*, haveria o desenvolvimento de classes (*varnas*), as quais, mais tarde, se tornariam determinantes para a ética. Os *brâmanes* eram vistos como homens de cultura, sabedoria e espiritualidade; os *ksatriyas* eram príncipes ou guerreiros; os *vaisyas* envolviam-se no comércio e empreendimentos, enquanto os *sudras* contribuíam com trabalhos manuais e serviços.

O Bhagavad Cita junta todos esses princípios. Por exemplo: Arjuna, um *ksatriya*, não estaria disposto a participar de batalhas. Krishna, então, disse-lhe que, se ele não seguisse o dever de sua classe (*varnadharma*), colheria

as conseqüências e a ordem social seria lançada num caos. Contudo, se ele quisesse alcançar a libertação (*moksa*), deveria se manter livre de quaisquer amarras. A Gita ensina sobre a existência de um dualismo compreendendo a atividade psicofísica (*prakrti*) e a alma (*atman*). A renúncia, no sentido de inatividade, seria algo impossível por causa da ação eterna do *prakrti*. O ato perfeito é o dever cumprido sem sentimentos de ligação.

Outra forma de organização desses princípios é oferecida por Sankara (788-820). Para Sankara, a realidade seria única. Toda multiplicidade seria, no final, ilusória (*maya*) e transitória. Como se fosse um sonho, a multiplicidade pareceria real enquanto durasse, mas poderia ser subestimada por meio do reconhecimento da unidade. A perfeição surgiria quando se experimentasse a unidade e se reconhecesse inexistência da distinção entre a pessoa e a realidade última (*Brahman*). O *jivanmukti* (aquele que teria sido libertado ainda em vida) reconheceria o fato de o corpo ser mera aparência. Quando o karma que houvesse produzido seu corpo tivesse se esgotado, o corpo pereceria e resultaria no estado não-dual desencarnado de *videhamukti*.

Se o *Brahman* fosse mesmo além de todas as distinções, não existiriam, em última análise, distinções éticas. O *jivanmukti* transcenderia todas as distinções referentes ao bem e ao mal. Conquanto ele, provavelmente, não se envolvesse em ação social, também não cometeria atos que pressupusessem egoísmo ou afeição. No estágio transitório de multiplicidade, as distinções éticas seriam necessárias para dar ordem à existência. Os atos que levassem à libertação e tendessem a minimizar o envolvimento do ego seriam atos bons, enquanto os atos que levassem ao envolvimento do ego, seriam maus. Todos os atos dos não-libertos estariam envolvidos, em algum ponto, com o desejo egoísta. Isso torna necessárias as normas éticas no estágio transitório ou fenomenal, onde o dever é cumprido conforme ditames da classe e do estágio na vida.

A ética seria um meio para a libertação. No sistema ioga, de Patanjali, há oito passos para a libertação, sendo os dois primeiros éticos. O primeiro inclui cinco restrições: quanto a causar dano à vida, falsidade, furto, paixões desenfreadas e aceitação de presentes desnecessários, os

quais induzem à avareza. O segundo inclui cinco orientações: quanto à purificação do corpo por meio de lavagens e ingestão de alimentos que não aumentem as paixões, contentamento, austeridade, estudo de textos sagrados e devoção a deus. Sem uma prévia vida moral, a meditação seria considerada sem sentido.

Nem todos os pensadores indianos entendiam a realidade última com sendo única. Rammannuja (1017-1137) não via a libertação como sendo o entendimento de uma não-dualidade, mas como uma intuição da alma a qual é um modo de deus. Pensadores modernos enfatizam a realidade e colocam mais ênfase sobre o envolvimento social. Radhakrishnan e Vivekananda admitem, ambos, que o mundo de distinções seja transitório, mas são enfáticos em dizer que, conquanto as distinções permanecessem, a preocupação ética é imperiosa. Aurobindo Ghose e Rabindranath Tagore acreditavam na realidade última do mundo. Aurobindo se apropriou da noção de uma ascendência evolutiva da alma a partir da matéria, atravessando a consciência animal para, então, alcançar a consciência humana. A partir do humano, a alma está pronta para avançar para o estágio da "supermente", um nível mais alto de humanidade onde passa a existir como um ser gnóstico reconstituído, que estará envolvido com a ação, embora indiferente aos seus frutos. Desse modo, a vida de um ser não seria governada por meio de leis externas, mas pela vida divina interior. A esperança de Aurobindo era a de que grupos de seres gnósticos formariam comunidades em diversas partes do mundo e que seu número cresceria até que a própria humanidade alcançasse novo nível de existência humana.

ROBERT D. BAIRD

**ÉTICA IDEALISTA.** A ética idealista é a designação específica da ética de Hegel, de seus precursores kantianos e de seus discípulos imediatos; a inclusão de Berkeley, Leibnitz e Platão (todos idealistas em virtude da elasticidade do termo) não deixariam uma ética comum a ser discutida.

A ética hegeliana se desenvolveu a partir da tentativa de Kant de evitar o mecanicismo de Espinoza. Kant concordava que todos os movimentos dos corpos, incluindo os movimentos do corpo humano, seriam matematicamente determinados pelas leis invioláveis de

causa. Mas a moral, à qual Kant se ligava ferrosamente, pressuporia Deus, liberdade e imortalidade. A fim de harmonizar esses dois termos, Kant postulou a existência de dois mundos: o mundo sensorial de espaço, tempo, matéria e causalidade e o mundo *noumenal*, das coisas em si mesmas, o ego livre e transcendental, e Deus. Tal solução encontra dificuldades éticas e epistemológicas (cf. Kant).

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) admitiu que não haveria falha de lógica no mecanicismo científico. Mas, embora o mecanicismo não pudesse ser *desprovado*, seria, moralmente, inaceitável. Nenhuma filosofia poderia demonstrar seus próprios princípios e, nesse caso, a pessoa se depararia com uma escolha final. A escolha de um homem, entre a filosofia de Espinoza ou a liberdade, dependeria da espécie de homem que fosse. Fichte escolheu a moral e a liberdade.

O ser moral aceito agora como princípio fundamental da filosofia também remove as dificuldades epistemológicas de um mundo que não poderia ser conhecido. Kant analisou o conhecimento em dois componentes: as *formas* da mente, como o espaço, tempo e a causalidade que ela impõe sobre a experiência, e os *conteúdos* que são dados à mente pela experiência. *Das Gegebenes*, os dados, requeriam uma fonte impossível de se conhecer. Se, porém, começarmos com o ser moral, os objetos da natureza se tomariam construções de meu próprio consciente. Eu os *criaria* para mim mesmo e não seria necessária nenhuma fonte desconhecida.

Esse tipo de idealismo evita o grande absurdo do materialismo. Este último nega à mente qualquer realidade fundamental, como, por exemplo, no caso dos comportamentistas do século vinte que negaram, até mesmo, a existência da consciência, reconhecendo, ainda assim, que o conhecimento só poderia ter início com alguma espécie de *cogito*. A filosofia e a experiência começariam com o *eu*. Mas se esse fosse o ponto inicial, os objetos da natureza seriam derivativos. Deduzindo dessa maneira, o filósofo não poderia, então, reverter a teoria e explicar o *eu* como resultado da natureza.

O ser moral resolve, também, o problema do solipsismo. O ser moral tem obrigações. Mas nem as imagens de Hume nem os fenômenos de Kant os possuem. Assim, o ser não é um fenômeno. Além disso, nenhuma obrigação

é devida a imagens ou a fenômenos. As obrigações só poderão existir entre pessoas. Portanto, o solipsismo é impossível - e eu faço parte de um mundo de espíritos livres.

Se esses espíritos livres fossem totalmente independentes, o mundo seria um caos. Além da pluralidade, existe um Ser Absoluto único que inclui tudo.

O ser absoluto de Fichte não é como o Deus pessoal do Cristianismo. Fichte se opunha ao Cristianismo, dizendo que o seu povo seria hedonista (desejoso do céu) e assim, imoral; pior, seu Deus também seria hedonista porque teria criado o mundo para seu próprio prazer. Um Deus assim seria o diabo.

Fichte, portanto, concluiu: "Não há dúvida ... de que exista uma ordem moral no mundo... de que toda boa ação tenha sucesso enquanto todo mal fracassa, de que, para os que amam somente o bem, todas as coisas concorram para o melhor ... de que permaneça incerto que o conceito de Deus como substância particular seja impossível e contraditório".

Conforme seu método dialético triádico - de tese, antítese e síntese - Hegel dividiu o assunto geral em direito abstrato, moral e ética social. Embora o direito abstrato se referisse às coisas externas, e a moral à motivação interior, esta última incluiu uma teoria da pessoa que serviu de fundamento para o personalismo do início do século vinte.

A pessoa seria uma consciência capaz de conhecer a si mesma de uma maneira que os animais não se conhecem e, portanto, ela teria direitos. As coisas não possuiriam direitos; portanto, a propriedade seria justificada. O exercício de direitos de propriedade só poderia ser possível na esfera de um estado, mas o próprio direito seria inerente ao indivíduo. Isso significa que não só a propriedade seria justificável, como também seria justificável a propriedade privada.

Seria difícil determinar se e quanto Hegel teria aprovado o desenvolvimento posterior de sua teoria. O socialismo poderia argumentar que o estado não aboliria a propriedade privada, mas apenas faria a sua distribuição, a comida que se come, na verdade, seria particular. Uma consideração sobre crime e castigo colocará em foco essa moral. O crime revelaria uma oposição entre a vontade de um indivíduo e a vontade universal. Mas como essa última seria

a essência da anterior, a vontade do criminoso não se conformaria com aquilo que deveria ser. Assim, sua vontade violaria sua própria personalidade. Negaria seu próprio direito. O castigo seria a negação dessa negação. A moral consistiria na conformidade da vontade individual com a vontade universal.

Contudo, a moral é uma abstração unilateral que teria de ser completada pela ética social. A liberdade, alvo racional do homem ao longo da história, significaria a sujeição do indivíduo ao estado. O estado seria o verdadeiro ser do indivíduo e se como às vezes ocorre, o indivíduo tivesse de ser sacrificado ao estado, isso significaria o sacrifício do indivíduo em favor de seu próprio ser superior.

Hegel entrou em muitos detalhes quanto ao casamento e à família, à agricultura e indústria, ao sistema judiciário, incluindo a polícia, e às formas de governo e história do mundo, os quais não poderiam ser discutidos aqui por causa do espaço. Também não discorreremos sobre a influência de Hegel sobre Marx (q.v.), deixando espaço para que um discípulo mais ortodoxo e mais interessado na ética trate dessa matéria.

Thomas Hill Green (1836-1882), idealista inglês, estava muito interessado em refutar o utilitarismo. O empirismo teria resultado no ceticismo; a evolução teria reduzido a moral a um vestígio de temor herdado de ancestrais animais; e a física explicaria todos os fenômenos mecanicamente. Green deu a resposta idealista.

Para começar, o conhecimento não poderia ser explicado empiricamente ou mecanicamente. A mudança natural não conheceria a si mesma. O conhecimento da mudança não faz parte do processo de mudança, porque se assim fosse, não poderia conhecer nenhum processo como uma totalidade, mas estaria confinado ao momento.

Como, portanto, o homem seria livre e não um produto natural, seria possível haver uma moral. Green não estava preocupado com o não-determinismo que defendia uma disposição sem motivação; ele procurou manter a existência de motivos morais que não fossem fenômenos naturais. Isso excluiria os desejos animais. Tais apetites não levariam a ações, distintamente, humanas. A moral requer um sujeito autoconsciente, além das idéias de auto-satisfação ou auto-realização.

Tal homem e tal moralidade não poderiam existir no mundo retratado pela ciência materi-

alista. O universo tem de ser concebido como sendo pessoal. Podemos conceber tal mundo, um mundo que é objeto de uma mente única e uma integridade conectada, só porque somos objetos conscientes em relação a nós mesmos. A impossibilidade de se reduzir essa consciência auto-objetiva a uma ciência mecanicista nos compele a ver essa nossa consciência como sendo a presença em nós da mente por meio da qual o mundo veio a existir.

Essa "mente divina", Deus, não é apenas um ser que nos tenha criado; ele é o Ser em quem vivemos e nos movemos e temos nossa existência. Somos um, em princípio, com ele. ele é tudo; o arquétipo de tudo aquilo em que o espírito humano, analogicamente, é capaz de se tornar.

Assim sendo, a moral consiste em auto-realização. Não poderia consistir em prazer utilitário. Nosso alvo é um estado de vida autoconsciente intrinsecamente desejável, a plena realização *de* nossa capacidade.

III A. C. Bradley, org., *Prolegomena to Ethics*, Oxford, Oxford University, 1883; G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, Ir., T.M. Knox, Oxford, 1942; Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, Nova York, 1936; W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, Londres, 1924; E. B. Talbot, *Fundamental Principle of Fichte's Philosophy*, Nova York, 1906.

GORDON H. CLARK

ÉTICA INTERINA. Ética interina é o termo usado por Albert Schweitzer (q.v.) para caracterizar seu entendimento do ensino ético de Jesus. A interpretação do reino de Deus prevaiente antes de Schweitzer foi a "velha visão liberal". O reino de Deus consistiria em diversos valores espirituais universais: a paternidade universal de Deus, a fraternidade do homem, a ética do amor, o valor infinito da alma humana. Os ensinamentos escatológicos e apocalípticos de Jesus seriam apenas a casca condicionada pelo tempo que conteria seu puro ensinamento espiritual (A. Harnack, *What is Christianity*, Nova York, Putnam, 1901).

Schweitzer abalou o mundo acadêmico contemporâneo com o ensinamento do seu "Jesus histórico"; sua pregação do reino era totalmente escatológica e apocalíptica e não uma realidade espiritual presente. Seus livros foram publicados na Alemanha em 1901 e 1911. Ele

acreditava que Jesus tivesse buscado uma intervenção sobrenatural iminente de Deus para por fim à história e inaugurar seu reino glorioso. Nisso, Jesus teria a mesma idéia dos judeus de sua época. Ele não teria sido um grande mestre ético de verdades universais, mas um judeu apocalíptico do primeiro século. Ao enviar os discípulos numa viagem de pregação, ele esperava que o reino viesse antes de que eles voltassem (Mt 10.23). Quando isso não aconteceu, ele teria mudado os planos: a vinda do Reino teria de ser precedida pelo sofrimento do Messias. Só então Jesus teria decidido ir a Jerusalém para compelir os líderes judeus a levá-lo à morte e, assim, passar pelos sofrimentos messiânicos e forçar a vinda do reino. Ele esperaria ser exaltado por Deus como celestes Filho do Homem no reino apocalíptico. Quando isso não aconteceu, ele teria morrido na cruz clamando contra Deus por tê-lo abandonado. Em suma, para Schweitzer, Jesus seria um iludido judeu apocalíptico do primeiro século, cuja mensagem não teria relevância para os séculos que o sucederam.

Sendo assim, a ética interina diz que o ensinamento de Jesus teria de ser interpretado à luz de sua escatologia. Não seria uma ética do reino vindouro; quando viesse o reino, tudo seria perfeito. Não seria uma ética para a conduta futura dos homens na história, pois toda a vida e missão de Jesus teriam sido condicionadas pela expectativa do iminente fim do mundo e do irromper do reino sobrenatural de Deus. Sua demanda teria sido, principalmente, a do arrependimento a fim de preparar o homem para a vinda do reino. O ensinamento ético de Jesus teria sido válida, somente, para o curto intervalo que ele teria acreditado que houvesse antes da vinda do reino. Seria uma ética de emergência para o interím antes do iminente fim. Somente algumas idéias centrais, como o mandamento do amor, seriam válidas para todos os tempos, mesmo depois que as expectativas de Jesus teriam se provado ser erradas. A ética interina é um elemento essencial na "escatologia consistente" de Schweitzer.

CLI A. Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God*, Londres, Black, 1925; *The Quest of the Historical Jesus*, Nova York, Macmillan, 1969.

GEORGE E. LADD

ÉTICA ISLÂMICA. Ver também *Lei Islâmica*. A ética islâmica é baseada em duas fontes: o Quran (o Alcorão) e as tradições (Sunna). O Alcorão contém ordens específicas de Deus quanto à fé e ao modo de vida para os "fiéis" e, assim, para todos os homens, sejam eles muçulmanos ou não, os quais serão julgados e, após, galardoados ou punidos. As tradições (Sunna) são um suplemento ao Alcorão. Como o Alcorão não oferece detalhes sobre a conduta em todas as circunstâncias da vida, os muçulmanos recordam o estilo de vida de Maomé, fundador do Islã, como modelo de vida a ser seguido.

Em seu início e desenvolvimento, o Islã foi influenciado, até certo ponto, pelas idéias morais das tribos árabes antigas; assim, traços de costumes éticos tribais são encontrados na ética islâmica. Nos primeiros estágios do desenvolvimento do Islã, Maomé se destacou como reformador, exigindo crença e moral pessoais. As boas intenções são louvadas e os desvios não premeditados são julgados com indulgência. Alá é perdoador e misericordioso para com os fiéis.

A ética do Alcorão poderá ser resumida na simples fórmula: "Cria e faça o que é certo" (HERE, vol.V, p. 501). O comportamento ético muçulmano é baseado na crença em Alá, o misericordioso, ao qual é essencial que se preste submissão absoluta; nos anjos, que relatam os feitos dos homens; nos profetas, sendo Maomé o último; na ressurreição e no dia do juízo; na predestinação de todas as ações, boas e más, desde a eternidade; nos livros, sendo o Alcorão a revelação final de Deus.

À luz dessas crenças essenciais, o muçulmano tem de formar sua conduta cotidiana "fazendo o que é certo". De todas as virtudes humanas, o Alcorão confere primordial importância à beneficência; fazer benefícios, especialmente em forma de esmolas para os pobres e necessitados, para o órfão, o estrangeiro, o escravo e o prisioneiro. O dever de dar esmolas voluntárias é recomendado freqüentemente no Alcorão (Sura 2:274, 275). De acordo com uma das tradições, Maomé disse: "A melhor das esmolas é dada por um homem de poucos recursos, que dá o que ganhou com seu trabalho, e dá tudo o que puder". Novamente, Deus teria dito: "Sê liberal, ó filho de Adão, para que eu seja generoso contigo". Por causa da ênfase do

Alcorão na ação virtuosa, a ética prática do Islã (*Figh*) é de suma importância e governa com rigidez as ações religiosas e sociais do muçulmano. Existem pelo menos cinco tipos de ações éticas no Alcorão e nas Tradições, cada qual com seus respectivos galardões e castigos. São as seguintes:

1. Obrigatórios (*Fard*). Estes são deveres exigidos. Alguém será recompensado por cumpri-los se fizer e castigado por não cumpri-los.
2. Preferidos (*Mustahabb*). Alguém será recompensado por realizá-los, mas não castigado se não os realizar.
3. Permissíveis (*Halal*). Pode-se ou não segui-los. Não haverá recompensa nem castigo quanto a eles.
4. Não apreciadas (*Makruh*). Tais ações não são bem vistas; mas, também, não são proibidas. Ninguém será punido por fazê-las, mas se alguém as evitar, será recompensado.
5. Proibidas (*Fiaram*). Estas não deverão ser feitas sob quaisquer circunstâncias, sob pena de castigo. A abstinência delas promete recompensa.

Nenhum muçulmano estará isento dos deveres obrigatórios, exceto sob circunstâncias especiais. Os cinco "pilares da religião", obrigatórios, são:

1. Recitar o *Kalima* - "Não existe Deus senão Má e Maomé é seu profeta" (*Tashahhud*).
2. Recitar as orações diárias, geralmente, cinco vezes ao dia (*Namaz*).
3. Observar o jejum do Ramadã no mês de R amzan (*Rota*).
4. Dar esmolas (*Zakat*).
5. Fazer a peregrinação a Meca, pessoalmente ou por meio de um procurador (*Hajj*)•

Os atos morais do muçulmano são, também, governados pela idéia islâmica de pecado, ou seja, "O que Alá proíbe é pecado". O Alcorão, repetidas vezes, enfatiza que algumas coisas são "halal" (permitidas) enquanto outras são "haram" (proibidas). Os teólogos muçulmanos dividem o pecado em duas categorias: *Kabira* ou "grandes pecados" e *Saghira*, "pequenos pecados". *Kabira* inclui matar, adulterar, desobedecer a Deus ou aos pais, fugir de *jihad* (guerra santa), embriaguez, usura, negli-

genciar as rezas da sexta-feira e o jejum de Ramadã, esquecer do Alcorão após sua leitura, jurar com falsidade ou por outro nome que não seja o de Alá, envolver-se em magia, jogo de azar, tirar a barba. Tais pecados só poderão ser perdoados após o arrependimento. O maior de todos os pecados é a heresia (*Shirk*), ou seja, atribuir um parceiro a Deus. Essa é a ofensa imperdoável. *Saghira* inclui mentira, engano, ira e lascívia. Os pecados dessa categoria são facilmente perdoados após o arrependimento, caso os pecados maiores tiverem sido evitados e haja alguns atos meritórios a serem contados. O Alcorão diz: "Observe a oração cedo de manhã, no final do dia e no chegar da noite, pois os bons feitos expulsam os maus feitos" (Sura 11:116).

A ética islâmica permite a poligamia. O muçulmano poderá ter até quatro esposas, mas somente se as tratar com igualdade. O divórcio é muito fácil no Islã. É prerrogativa exclusiva do marido. O muçulmano poderá se divorciar da mulher a qualquer momento e por qualquer motivo, repetindo apenas três vezes a frase "Eu te divorcio".

Tradicionalmente, o Islã tem sancionado a escravidão e o comércio escravagista, embora os muçulmanos sejam ordenados a tratar os escravos com misericórdia. O Islã proíbe fazer e usar bebidas alcoólicas. Proíbe, também, jogos de azar e o uso de imagens e retratos religiosos e determinadas carnes e alimentos.

VASANT B. SAMUDRE

ÉTICA JOANINA. A ética joanina é baseada na encarnação do Filho de Deus (Jo 1.1-14). Jesus inaugurou uma nova existência e, assim, introduziu uma nova ética para a sociedade, tanto para a elite (Jo 3.1; 4.46ss.) como para o injuriado (Jo 5.1-9; 9.1-7) e o insultado (Jo 7.53-8.11). Para uma mulher samaritana posicionada no grau mais baixo do espectro social (Jo 4), Jesus revelou-se plenamente encarnado ("Dá-me de beber"). Sobretudo, ainda que consciente do seu passado escuro ("Vai, chama o teu marido, e vem cá"), ele lhe prometeu vida (Jo 4.14). Ela recebeu a promessa e se tornou testemunha de Cristo para os seus conhecidos (Jo 4.28-30). Do outro lado do espectro social, Jesus encontrou um bem conceituado líder religioso (Jo 3). Nicodemos revelou a autonomia de alguém que governa a própria

vida e que louva o outro cujo comportamento mostra elevada ética religiosa (3.1-2). Porém, sem conhecimento do novo nascimento, Nicodemos refletiu um desconforto básico em relação à mera obediência à lei. Embora ele possa ter mudado mais tarde (Jo 7.50-52; 19.39), seu repetido questionamento "Como" (3.4, 9) revelou a desconfortável verdade de que um grande abismo separava sua própria vida no judaísmo de uma nova vida no Espírito.

Especificamente, a nova vida significa que Jesus efetua uma mudança radical na existência cotidiana. Os discípulos foram chamados (1.39, 43), escolhidos (cf. *eklegesthai* em 6.70; 13.18; 15.16, 19), e entregues, pelo Pai, ao Filho (17.6). A escolha divina poderia implicar, hipoteticamente, uma arbitrariedade divina e/ou uma passividade humana. Não obstante, um amor que abarca o mundo (3.16), que enviou Jesus ao conflito e ao perigo (e.g., Jo 7-8), com um testemunho que reclama a resposta de todos, é um amor que revela a impressionante profundidade do cuidado divino.

*A Resposta da Fé.* Entre uma rica imageria de termos que retratam a resposta humana (e.g., vinde, coma, beba, receba, ouça), o verbo *pisteuein* possui uma importância singular. Sugere não um assentimento mental ou uma aquiescência passiva, mas um compromisso de alguém de servir a outro sem reservas (Jo 2.24), uma decisão de agir sobre a sua pura palavra (4.50; 5.9; 9.7; cf. 2.7-8) ("Jn alcança uma unidade de Proclamador [a pessoa] e Proclamado [sua palavra]", R. Bultmann. *TDNT* VI, 222, escrevendo sobre *pisteuein*), e uma prontidão para segui-lo como ovelhas que seguem seu pastor (10.1-5), Em João 1-12, o verbo, de modo geral, ocorre no tempo aoristo (c. 24 vezes) ou no presente (c. 37 vezes). O aoristo significa uma decisão definitiva, e.g., dos discípulos (2.11) e do oficial (4.50, 53) em Caná, e dos homens de Samaria (4.39, 41), e de Betânia (11.45). O tempo presente implica confiança pertinaz em Jesus (cf. Jo 6). Na verdade, o milagre dos pães aliviou, momentaneamente, a fome física, mas a seqüência revelou a *continua* oferta de Jesus de si mesmo para saciar a fome espiritual. O tempo presente de *pisteuein* (7 ocorrências em João 6.29-64) lança um desafio para aceitar a oferta.

*O Fruir da Fé na Comunhão e no Serviço.* Epitetus, contemporâneo de João, baseou o bem viver no treinamento e controle da vontade

e na auto-estima. A ética de João não é nem autocontida nem, primariamente, preocupada com a auto-realização, mas conduz os crentes à comunhão e ao serviço do encarnado Jesus. A figura da videira e dos ramos declara que a comunhão é indispensável (Jo 15.5), mas que, mais ainda, ela requer frutos de serviço (15.4, 16). Aqui, como em outros lugares, a *declaração* confirma um relacionamento - "somos filhos de Deus" (IJo 3.1; Jo 1:12), "vós (sois) os ramos" (Jo 15.5), "vós sois meus amigos" (Jo 15.14), "vós sois de Deus" (1 Jo 4.4), "nascidos de Deus" (IJo 5.1), "amados" (IJo 2.7; 3.2, 21; 4.1, 7,11), e "santificados" (Jo 17.17, 19). A *exigência* é ética, aparecendo em numerosos imperativos. Expressa sempre uma obrigação ou responsabilidade (cf. *ophelein* em Jo 13.14; IJo 2.6; 3.16; 4.11; 3Jo 8) que requer prática diária. (Próximo de 65 por cento de todas as formas verbais em 1-3João ocorrem no tempo presente). O que conta no final, entretanto, não é a obra do homem, mas a obra realizada, por meio do homem, pelo Espírito de Deus (Jo 7.37-39), este "outro" Consolador como Jesus (Jo 14.16). Exatamente no meio do mundo incrédulo, o Espírito cria situações nas quais a fé poderá operar (Jo 16.7-11). Ao mesmo tempo, ele conduz o discípulo atento a um entendimento mais profundo de Jesus (Jo 16.13-15; IJo 2.10-27). Conseqüentemente, a ordem é "receber" o Espírito (20.22), "habitar" na videira (15.5) e, assim, "produzir" frutos - na comunhão dos irmãos e no mundo (13.33-35; 20.21; cf. IJo 1.3-4). Produzir frutos significa manifestar amor por meio de ação (IJo 3.18). Na verdade, o amor é a própria essência da vida de Jesus e do novo mandamento dado aos seus (13.1, 34-35; cf. *hupodeigma* em 13.15). Amor por Deus será uma ilusão vazia a menos que inclua amor pelos irmãos (13.34-35; IJo 3.11ss.; 4.20, 21).

Visto dentro do amplo conceito de testemunho (15.16; 20.21), o amor cristão, em João, não é tão exclusivo quanto argumenta A. Nygren (*Agape and Eros*, Nova York, Harper & Row), mas comparável ao amor de Cristo (15.12; 17.26). Produzir frutos significa, também, manifestar verdade e justiça. Como o "justo", Jesus se torna o advogado de defesa de todos os que pecaram (IJo 2.1-2) a fim de que aquele que pratica a justiça carregue a marca daquele que é justo (IJo 2.29). Sobretudo, como

a verdade encarnada (Jo 1.14; 14.6), Jesus liberta os homens (8.32). Eles descobrem que sua carne e seu sangue são verdadeiro sustento (6.55), que eles próprios são da verdade (18.37; 1Jo 2.21; 3.19; cf. 5.20) e, conseqüentemente, chamados para falar a verdade (1Jo 1.6, 8) - e fazem isso (Jo 3.21; 1Jo 3.17-18). Qualquer que seja a expressão externa, o cenário da ética é o mundo, pois Jesus veio para onde o homem vive (Jo 16.28). E, enquanto Jesus escolhe do mundo os seus discípulos (Jo 14-17) para compartilhar seu reino (Jo 3.3, 5; 18.36), ele também os envia ao mundo (20.21). A missão deles é, então, comparável à sua (17.18; 20.21). Certamente, sua tarefa é realizada em território inimigo (14.30; 1Jo 5.19), mas eles confiam que o inimigo já esteja derrotado. Sua vitória é assegurada por meio da fé em Jesus (1Jo 3.8; 5.4, 5). Para eles, a vida oferece não apenas relacionamentos e significados imediatos, mas dá esperança para o futuro, pois o encarnado assegura seu retorno (1Jo 2.28-3.3). Eles antecipam seu retorno e, por isso, purificam sua vida a fim de que se tornem inculpáveis diante de Deus e incansáveis no serviço (1Jo 3).

CULLEN K. STORY

**ÉTICA JUDAICA.** Veja também *Comunidade Essênica; Ética do Antigo Testamento; Talmud; Torah*. No judaísmo, ética e religião são, inseparavelmente, relacionadas. A sobrevivência dos judeus tem sido atribuída em muito à sua moralidade peculiar e à sua religião. A pureza da tradicional família judaica se deve à sua ética. A ética judaica tem sido dividida em (1) bíblica, (2) apócrifa, (3) rabínica, (4) filosófica e (5) moderna. Este artigo lida com as três primeiras, geralmente, atribuídas ao período clássico.

*Fontes.* As fontes da ética judaica estão na Bíblia (AT), no Talmud, no Midrashim Talmúdico e nas obras religiosas. Porém, "além e sobre todas as fontes literárias, o vivo, tradicional e constante crescimento espiritual da raça judaica inteira poderia e deveria ser considerado como a frente de instrução da ética do judaísmo" (M. Lazarus, *The Ethics of Judaism*, Part 1, Filadélfia, JPSA, 1900, p. 105). Duas das maiores fontes que têm exercido influência direta no judaísmo são as máximas e aforismos encontrados em toda a literatura e a ética implícita e enunciada nos códigos de lei e prática

ritual (Harold M. Schulweis, "Jewish Ethics and its Civilization", em *Ethics of Morais*, por V. Fern, org., Nova York, Philosophical Library, 1956, p. 254). Por outro lado, a fonte da ética cristã se encontra no AT e no NT, onde caráter e ação provêm de um novo relacionamento com Deus (A. T. Mollegen, "Ethics of Protestantism", em *Patterns of Ethics in America Today*, por E. Johnson, org., Nova York, Colher, 1962, p. 67).

*Base.* A ética judaica se baseia no monoteísmo do AT, o qual se origina da revelação divina. Conceitos éticos derivados da unidade e da santidade de Deus. Deus após um ideal ético diante dos homens porque este foi criado à sua imagem (E. G. Hirsch, *et. al.*, "Ethics", em *The Jewish Encyclopedia*, Vol. V, ps. 245 ss.; cf. também a seção tal mófica, "Ética dos Pais").

O princípio básico de toda ética rabínica é o de que Deus e sua lei requerem perfeição moral (Lv 19.2). Moralidade é a expressada vontade de Deus. A ética judaica é baseada na promessa de que o universo opera sob propósito e lei; isto é, há uma ordem moral dirigida por um Deus pessoal cuja natureza exclui o mal. Na literatura rabínica, a tentativa de se imitar os atributos morais de Deus é a razão da moralidade (K. Kohler, *Jewish Theology*, Cincinnati, Riverdale, 1943, p. 477).

No mundo pagão, o desejo do homem de obter uma perfeição ética foi fragmentado porque eles imaginaram a deidade sob a forma de muitos deuses guerreiros; no mundo bíblico, a unidade de Deus foi enunciada com implicações transcendentais para a integração da natureza humana. Sobretudo, o conceito de um pacto entre Deus e Israel requereu a existência e o gozo de uma mutualidade básica (Jacob B. Agus, "Jewish Ethics" no trabalho de John Macquarrie, org., *Dictionary of Christian Ethics*, Filadélfia, Westminster, 1967, ps. 178, 179).

Nenhum escritor judaico na área de ética negaria "uma fonte implícita teocêntrica da ética judaica" (Schulweis, *op. cit.*, p. 260). Deus é a única autoridade final que pode definir os limites do certo e do errado. Assim, a razão última para um sistema ético é a santidade de Deus; o homem, formado à sua imagem, foi criado para buscar o mais alto padrão (M. Gaster, "Conscience (Jewish)" em *HERE*, IV, ps. 41, 42).

*Escopo.* Muitos não-judeus que escreveram sobre ética judaica enfatizaram a posição

de que o judaísmo somente via o pessoal e o nacional em termos de conduta. Isso é um erro; a ética judaica é pessoal, social, nacional e internacional ou universal. Primeiro, a ética rabínica levou em conta a totalidade da vida humana. O homem tem obrigações em relação a si mesmo: o gozo da vida, a preservação de sua vida e saúde, o estudo da lei, o trabalho, o casamento e a família. Em sua própria vida, o homem deveria resolver as tensões do dia-a-dia de modo psicológico, filosófico e social. Na primeira área, ele deveria permitir a plena função de seu bom desejo (*yezer tov*); deveria sublimar o mau desejo (*yezer bara*). Na segunda área, ele deveria alcançar um plano de vida integrado. Na terceira, ele deve submeter-se à lei e à ordem (Agus, *op. cit.*, p. 178). Segundo, a ética judaica abarca mais do que o indivíduo judeu; leva em conta o seu próximo. A ética social requer que se evite fraude de qualquer espécie, exige a benevolência, a verdade e a paz. Os rabinos sustentam que todos os israelitas seriam responsáveis uns pelos outros, levando-se em conta que todas as confissões do dia da expiação são feitas na primeira pessoa do plural. Sem ultrapassar a responsabilidade individual, a moralidade do indivíduo era colocada no cenário de seu lugar na sociedade. Terceiro, a ética no judaísmo tinha um motivo universal. Como resultado adicional do monoteísmo ético, os rabinos da *Mishna* e do Talmude ampliaram a esfera da ética pessoal e social. Ainda, a despeito do relato, mantinha-se em Israel que as obrigações éticas não iriam além dos limites nacionais, de modo que a ética internacional ou universal não prevaleceria mais em Israel do que em qualquer outra nação desse tempo (C. H. Toy, *Judaism and Christianity*, Boston, Little, Brown, 1891, p. 48).

*Caráter.* A ética judaica é, geralmente, reconhecida como baseada no monoteísmo pessoal. É uma ética teísta.

Tem sido, sobretudo, caracterizada como enfatizando não o amor, mas a justiça - um *nomianismo* religioso otimista. Diz-se que a ética judaica instila a fé no homem e no futuro. Tem sido descrita como autônoma porque vê o espírito divino no homem. Por isso, a ética judaica dá muita importância ao livre arbítrio do homem, no sentido de que ele seria auto-redentivo por meio da oração e do arrependimento. Autores judeus liberais habitualmente caracterizam a

ética judaica como idealista, universal, otimista, racional, anti-ascética e humanista. Os autores judeus ortodoxos retratam-na como nômica, sobrenatural, particularista e ritualista.

Diferenças podem ser postas por polêmicos e apologetas. Cada grupo está apto a aduzir numerosas citações de fontes para fortalecer suas posições. A razão das diferenças é trina: (1) esses elementos não são sistematizados nas Escrituras ou no Talmude; (2) não têm qualquer autorização na literatura rabínica; e (3) expressões éticas no judaísmo cobrem uma longa e diversificada história, dos tempos do AT, passando pelo período talmúdico (c. sexto século a.C.), pelos filósofos medievais, pelos místicos, pelos *hasidim*, pelo iluminismo, pelo movimento da Reforma e pelas *cosmovisões* religiosas e seculares contemporâneas (Schulweis, *op. cit.*, p. 253).

A ética cristã, por outro lado, lida com o homem como decaído, sem capacidade de redimir a si mesmo, num mundo anormal, e postado em desesperada necessidade de interposição divina por meio da regeneração.

*Motivação.* De modo geral, os rabinos expandiram os deveres do AT. Assim, a ênfase da ética familiar caiu sobre a reverência aos pais (Êx 20.12). A monogamia se tornou uma norma (Gn 2.14). A castidade obteve grande importância (Lv 16.6ss.). O estrangeiro, o pobre, as viúvas e os órfãos foram motivos de especial preocupação (Êx 22.21; Lv 19.18, 34). Honestidade e fidelidade eram coisas absolutamente requeridas. Roubo e falsidade de qualquer forma eram proibidos. A reputação dos outros era sagrada (Êx 23.1). Reverência pelos idosos era desejável. Pesos e medidas corretos nos negócios eram indispensáveis (Êx 23.3; Lv 19.15, 18). Aos animais e aos servos abandonados ou culpados dever-se-ia demonstrar bondade (Êx 23.4). Linguagem obscena deveria ser evitada. A ênfase foi colocada na bênção e na ira diferenciadas (*lex talionis*) nos escritos, judaicos não-canônicos (Enoch 50.5; 51.1; II Macabeus 9.5, 6). Bondade e graça foram exaltadas (Eclesiástico 16.12; 35.20). As dádivas ao pobre deveriam ser abundantes; não deveria ser diferente no caso de alguém ter poucas posses (Tobias 4.8). Numerosas recompensas foram mencionadas em relação à benevolência (Eclesiástico 29.12, 13; Tobias 4.9; 12.9): abstenção do juízo, perdão de pecados e livramento da mor-

te (Eclesiástico 40.24; Tobias 4.10). Os que deveriam receber benevolência seriam as viúvas, os órfãos, os estrangeiros, os desprovidos de teto, os fracos e os cegos (Baruque 6.38; 2Esdras 2.21). A sabedoria era tida em alta conta e defendida (Eclesiástico 14.20-15.8). Economia e indústria eram características valorosas a serem inculcadas e praticadas (Tobias 2.11, 12). As características do amor de Deus, paciência e humildade foram reconhecidas (Eclesiástico 1.23; 3.17, 23). Justiça (4Esdras 5.114) e patriotismo (Judite 12.8) foram recomendados. Calúnia, engano, gênio repreensivo, difamação, maledicência, blasfêmia e perjúrio foram deplorados (Test. Benj. 6.4-6). O ódio deveria ser evitado (Test. Gad 4.5-6). Violência e guerra foram denunciadas (Sabedoria de Salomão 14.25). Diversos pecados sexuais também foram fortemente denunciados (Eclesiástico 9.5; 26.6; Sabedoria de Salomão 14.26). O pior dos pecados era a idolatria (IMacabeus 1.47; Abraham Cronbach, "Ethics in Noncanonical Jewish Writings" em *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. II*, Nashville, Abingdon, 1962, ps. 161-167).

A ética rabínica enfatiza a pureza pessoal (*Yoma* 9b), os cuidados em relação ao doente, às viúvas e aos órfãos (*Moed Katon* 6a), e a oração e o estudo da lei. O grande Hillel foi capaz de condensar toda a ética judaica em seu famoso ditado: "Não faça diante dos outros o que for repugnante para você" (*Babylonian Talmud*, Sabbath 31a). Moisés foi tomado como a pessoa ideal e reverenciado por sua moderação. "A moderação deverá ser considerada como a chave para todas as virtudes que deveriam estar gravadas no coração do melhor dos homens" (A. Steinberg, "Jewish Morais", em *The Jewish People, Vol. II*, Nova York, Jewish Encyclopedic Hanbooks, 1948, p. 251).

**Objetivo.** (o)objetivo da ética judaica é a santidade de vida; isto é, aquilo que os rabinos chamaram de "a santificação do nome de Deus". Israel deveria não apenas santificar o nome de Deus, mas impedir que esse nome fosse profanado entre os não-israelitas. Por causa do amor de Deus pelos patriarcas e sua escolha para que fosse o seu povo, espera-se de Israel que mantenha a piedade, individual e socialmente; "ser santo" (Êx 19.6; Lv 19.2; Dt 14.2). Sua clara obrigação era ser santo como Deus é santo.

CHARLES L. FEINBERG

**ÉTICA ORTODOXA ORIENTAL.** Um elemento essencial na teologia grega primitiva foi a divinização do homem (*teose*). Irineu, Clemente de Alexandria e Atanásio são citados; o último com as palavras: "Ele se tornou homem para que nós pudéssemos nos tornar divinos". Bratsiostis citou a ética cristã nas palavras de Inácio: "Já que temos nos tornado seus aprendizes, que vivamos como é digno de cristãos!". Essa ética inclui a piedade que busca o ideal do divino, perseverança sob perseguição e vigilância ascética e mística para ajudar a vencer o mundo.

*Ética catequética.* O *Didache* reflete o encontro ético dos cristãos primitivos com as culturas judaica e pagã, e começa com "o caminho da vida e o caminho da morte". Com Orígenes inicia uma tradição literária crescente que fortaleceria os mártires e dirigiria os crentes. A patrologia grega (*Migne*) tem lista de muitos escritos que tratam de ética geral, além de tratar de categorias específicas como virgindade e continência, jejum, temperança, riquezas e benevolência. Para as igrejas orientais, esses tratados fornecem, ainda, base para seu idealismo ético, já que a ortodoxia é conservadora e a língua antiga não é estranha. Os catecismos modernos têm como propósito permanecer em continuação de uma ortodoxia atemporal, até mesmo em outras questões. Assim, Platon (Arcebispo de Petersburgo, morto em 1812), curiosamente, inicia seu catecismo com uma tese de Sócrates: "Conhecer a si mesmo é o início de toda ciência humana", mas a base de seu pensamento ético está na sentença: "Jesus Cristo passou sua vida sobre a terra no mais perfeito cumprimento da lei", e continua: "A lei divina está escrita no coração de todo homem, e é contida nos seguintes dez mandamentos que Deus deu a Moisés". A lei moral é declarada como sendo natural, impressa sobre o coração de todos os homens. Deus deu a Moisés uma lei triplíce: ritual, civil e moral. A lei moral escrita é um fac-símile da natural, "porque não contém preceito algum do qual a consciência de todos não esteja convencida". A semelhança do conhecimento natural de Deus e da lei, conforme ensinado por Tomás de Aquino (q.v.), está clara, mas seria errado declarar que os gregos dependessem dos latinos.

O *Catecismo Grego Ortodoxo de Constantinopóli* é dividido em três partes iguais:

dogmática, ética e cerimonial. Esse tratamento enfático é incomum porque os tratamentos sistemáticos de ética são raros no oriente (Benz). De acordo com Calínicos, "a lei natural é rígida e imutável ... A lei de Deus é chamada de *natural* quando se aplica aos fenômenos constantes da natureza não-racional e não-livre, e de *moral* quando afeta o homem. A lei moral é adaptável ao desenvolvimento humano ao longo das eras". Calínicos enfatiza o livre arbítrio do homem, "essa capacidade dada por Deus ao homem, pela qual ele pode escolher" os seus atos. "Sobre o livre arbítrio se estabelece a responsabilidade do homem". "A lei divina é inata em nossas almas". "Chamamos de consciência aquela faculdade nata pela qual mantemos nossa beleza ou feiúra moral". Somente é bom aquilo que possui a beleza e aptidão dos padrões divinos. O respeito filial é igual ao dever para com Deus. Os deveres para com os homens são descritos no decálogo em "ordem decrescente de importância". Pecar com palavras é menos mal do que pecar com atos, e um desejo mau é menos do que um pensamento mau falado de forma audível". O trabalho se torna um dever sagrado e a preguiça, uma profanação dos seis dias, assim como deixar de santificar o sábado é a profanação do dia santo. A honra devida aos pais inclui o patriotismo (gr. *he patris*, terra paterna), mas o patriotismo não pode ser maculado pelo fanatismo de mente estreita e degenerado em *imperialismo* ou *chauvinismo*. A lei mosaica não era, ainda, perfeita; era negativa, preparatória, sobrepujada pela lei do evangelho. Assim, a lei moral é capaz de ser desenvolvida. O sermão do monte (q.v.) demonstra a lei do evangelho.

*Ambiente histórico.* O Cristianismo oriental sofreu mudanças dramáticas que trouxeram severos sofrimentos no seu tempo. A dinastia sassânida, o advento do Islã, a queda de Constantinopla e o longo cativeiro sob o império Otomano foram períodos de provação para a igreja ortodoxa. Somente no século vinte ela viu sua libertação. Não é de se admirar que a ortodoxia tenha se mantido mais consciente de perseguições e da resignação cristã, mais tendente a se ater ao jugo compulsório. O ressurgimento da ortodoxia tem sido um dos milagres do século vinte. Conquanto, após 1918, seus adeptos fossem contados em milhares, hoje reportam um número muito grande na casa dos milhões. Sua presença no movimento ecumênico (cf. *Concí-*

*lio Mundial de Igrejas*) tem sido muito bem-vinda, mas a ética ortodoxa se afirma cada vez mais. A unidade da "igreja visível" não é o objetivo ecumênico da igreja ortodoxa oriental. Se os ecumenistas tivessem levado mais a sério o conceito de "igreja invisível", a maioria de suas dificuldades teria sido minimizada ou completamente desaparecido (Spinka). Os ortodoxos russos prezam o termo *sobemost*, declarado intraduzível, mas cujo significado poderia ser assim posto: "todos por um e um por todos". É interpretado como dizendo: "Onde está o Espírito de Cristo, ali está a Igreja ecumênica" (Spinka).

A ortodoxia russa não compartilhou essa liberação a partir do advento do comunismo ateu; antes, foi sujeitada a perseguições tão grandes quanto as anteriores. Nicolas Berdayev, que migrou do marxismo para o Cristianismo, descreveu o comunismo (q.v.) como sendo "uma espécie de religião rigidamente ortodoxa, fundamentalista, literalista que destrói a personalidade individual e toma o homem em mero instrumento da política ideológica; fracassou na tarefa de alcançar uma sociedade justa". Hromadka descreve a projetada sociedade sem classes como um elemento idealista do marxismo, uma espécie de escatologia secularizada. O que o comunismo russo significou para a ética social da igreja pode ser visto no parágrafo retirado de *Izvestiya*, 26 de abril, 1929:

As organizações religiosas é proibido: (a) a formação de associações de auxílio mútuo, cooperativas, associações de produtores e, em geral, utilização da propriedade em seus cuidados para qualquer propósito que não seja a satisfação de suas necessidades religiosas; (b) de dar auxílio material aos seus membros; (c) de organizar reuniões especiais de oração e outras atividades para crianças, jovens e mulheres, como também de realizar estudos bíblicos gerais; também trabalho literário, industrial, religioso e outras reuniões de grupos, círculos, departamentos, como também organizar excursões e parques para crianças, de abrir bibliotecas e salas de leitura, de organizar sanatórios e auxílio médico.

Ernsi Benz, *Die Ostkirche*, Freiburg, 1952; Panagiotis Bratsiotis, *The Greek Orthodox Church*, Londres, 1968; Nicholas Bulgaris, *A Holy Catechism*, Constantinopla, 1861-1961; Constantine N. Callinicos, *The Greek Orthodox Catechism*, Nova York, 1960; Josef L.

Hromadka, *Impact of Hisuay ou Theology*, Notre Dame, Ind., Fides, 1970; G. Potessaro (org.), *The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church* (Platon), Nova York, MAS Press, 1857-1969; Matthew Spinka, *Nicholas Berdyaev: Captive off Freedom*, Filadélfia, Westminsler, 1950; Matthew Spinka, *The Quest lar Church Unity*, Nova York, Macmillan, 1960; Nicholas Zernov, *Eastern Christendom*, Londres, 1961.

OTTO F, STAHLKE

ÉTICA PATRÍSTICA. A ênfase ética faz parte importante da herança dos pais da Igreja cujos escritos deixados nos cinco séculos após a morte dos apóstolos passaram a ser considerados ortodoxos.

As diferenças entre os pais e o apóstolo Paulo são marcantes. Diferentes dos apóstolos, os pais da Igreja tendiam, em termos gerais, a dar a impressão de que a pessoa se tornava cristã não pela graça de Deus, mas mediante seus próprios esforços, por meio do alinhamento de sua conduta aos padrões cristãos. Esses padrões, embora buscados no Antigo e no Novo Testamentos, eram fortemente influenciados pela teoria e prática gregas e judaicas contemporâneas. Os estoicos viam a lei natural como sendo um princípio dominante. A razão humana deveria interpretá-la e derivar dessa interpretação uma definição da conformidade entre teoria e prática. Os judeus, tanto fariseus como sectários, elaboraram sistemas complexos baseados, pelo menos na intenção, no Antigo Testamento. Muitos líderes cristãos prestavam maior atenção a esses exemplos entre seus contemporâneos ou precursores mais próximos do que no exemplo de Jesus. O crescimento de sistemas gnósticos aumentou também a influência contemporânea.

A doutrina e a vida não podem ser separadas e, em geral, os Patrísticos reconheciam isso. Em muitos casos, o caráter distintivo dos cristãos era o ponto de atração da atenção favorável de vizinhos e amigos para o ensinamento cristão.

Um dos primeiros escritos cristãos pós-canônicos foi o *Didaguê*. Escrito, provavelmente, nos últimos anos do primeiro século (apesar de Jean-Paul Audet recentemente argumentar que deveria ser colocado no período entre 50-70 a.D.), ele começa com a história legalista dos Dois Caminhos, a qual parece ter tido existência anterior independente. O amor a Deus e ao próximo é explicado como consti-

tilintes de uma longa série de ações. O caminho da morte, igualmente, consiste em ações, e essas parecem determinar nosso destino. "Uma vida de fê não terá vantagem alguma se não te provares perfeito no último momento" (16.2).

Essa falta de compreensão da graça de Deus é característica marcante de outro documento do primeiro século, a carta da igreja de Roma para a igreja de Corinto denominada, erroneamente, *Eu, Clemente*. Há muita ênfase no arrependimento (por exemplo, cap. 8) e boas obras (por exemplo, capítulos 33, 35) e pouca ênfase na obra de Cristo.

No meio do segundo século, Justino, o Mártir, sustentou essa tendência em sua primeira *Apologia*. Deus "aceita somente aqueles que imitam as excelências que nele habitam" (cap. 10). Outra obra, completada mais ou menos no mesmo tempo, *O Pastor*, segue a mesma direção: "se eles (vossos filhos) se arrependerem de todo coração, serão escritos nos livros da vida juntamente com os santos" (Vis.I.iii.2).

A ênfase principal nessas obras está, primeiramente, na superioridade da temperança sobre a lascívia, do amor sobre o ódio, da harmonia sobre a divisão e ira; segundo, com a importância da verdade contra a falsidade e o fingimento; terceiro, com a manutenção da temperança sexual e rejeição da fornicação, pederastia e o infanticídio.

Um dos alunos de Justino, Taci ano, voltou para sua terra, a Síria oriental, após a morte do mestre. Sua tendência ascética tornou-se mais forte do que o que aprendera de Justino ou da igreja de Roma. Em princípio, ele desencorajava o casamento.

Clemente de Alexandria oferecia uma ética mais superficial. Seu *Paedagogos* é um manual de comportamento, com orientações sobre comida, bebida, sono, vestimentas, adornos pessoais e relações sexuais. Rejeitava a remoção da barba do rosto como um desrespeito à criação do Senhor.

Alexandria, com Clemente, tornou-se a capital do ascetismo cristão. Orígenes refletiu essas tendências ao se castrar, no início de seu ministério. Ele estabeleceu o mundo material e sensível num nível mais baixo do que o do âmbito espiritual, conseqüentemente, favorecendo práticas ascetas. Essa ênfase no caráter essencialmente mau do mundo material contribuiu para o surgimento do ascetismo monásti-

co nos desertos do Egito. Homens fugiam das tentações do mundo dedicando-se à meditação solitária. Atanásio encorajou tais práticas monásticas em sua biografia idealizada do asceta pioneiro cristão, Antônio.

No mundo latino, os princípios éticos eram destacados no primeiro teólogo latino, o norte-africano Tertuliano. Práticas ascetas e benevolentes suplementavam a obra propiciatória de Cristo. A possibilidade de arrependimento e de satisfação para os pecados cometidos após o batismo era limitada. Muitos ofícios, como o comércio e o ensino em escolas pagãs, eram considerados incompatíveis com o comportamento ético cristão. Um cristão poderia e, geralmente, deveria se recusar ao serviço militar. Se Deus quisesse que as mulheres se vestissem de vestidos coloridos, ele teria feito ovelhas com lã púrpura e escarlata. O casamento era depreciado. Em sua maturidade, Tertuliano se encontrou mais propenso às ênfases ascetas dos montanistas do que à ética da Igreja Católica regular.

Provavelmente, o ético de maior ressonância entre os pais da igreja foi Jerônimo. Jerônimo estava convencido de que as relações sexuais eram, definitivamente, de nível inferior à virgindade. Ele defendia essa proposta em grandes detalhes e com incrível vivacidade. Ensinou-a para seus alunos nos estudos bíblicos em Roma. Após sua remoção para Belém, ele manteve, durante muitos anos, vigorosa correspondência com diversas pessoas no ocidente, batendo sempre na tecla de ascetismo sexual. Foi sua opinião que um clérigo de nome *Vigilância*, que considerava imorais e contra os interesses da igreja algumas práticas monásticas, tinha o nome errado. Deveria chamar-se *Dorminância*! O ponto de vista de Jerônimo estava sendo cada vez mais amplamente aceito.

Como em muitas outras áreas, Agostinho de Hipona provou, ao longo dos anos, ter importante influência no campo da teoria e prática ética. Ele argumentava em favor do princípio bíblico de que o homem não regenerado é incapaz de fazer o bem. Todos os atos do homem são maculados por duas principais falhas éticas: orgulho e desejo. Até mesmo as aparentes boas obras estão manchadas por essas duas falhas. A natureza original do homem foi viciada. Para ele, toda relação sexual nesta dispensação seria acompanhada de desejo, e o desejo seria mau. Mas os princípios ascéticos seriam ape-

nas um meio para se atingir um fim. Não se tornariam bons por causa de serem desagradáveis ou porque "crucificariam a carne". Seriam meios de servir a Deus de modo mais perfeito. Seu valor procederia desse fato. Juízos quanto ao valor das ações deveriam ser fundamentados sobre esse teste. A moderação, muitas vezes, seria melhor do que a abstinência com respeito a determinado curso de conduta. Um exemplo disso seria a ingestão de determinado alimento.

Tanto Jerônimo quanto Agostinho foram objetos dos ataques de Pelágio, um expoente da moral estoica "semicristã". A natureza do homem seria tão livre quanto à natureza original de Adão. A graça de Deus seria vista, no ensino e exemplo de Cristo, como uma consciência livre. Deus nos fez humanos, mas nós nos tornamos piedosos, disse Pelágio. Ele encontrou muitos simpatizantes no setor oriental da igreja, mas os ocidentais que o apoiavam foram retirados de seus cargos.

Os primeiros cinco séculos após os apóstolos têm sido, muitas vezes, um desapontamento subjetivo para o ético cristão dos tempos modernos. O ensinamento de nosso Senhor foi mal compreendido. A salvação pessoal parece ter sido colocada sobre a base da conduta cristã. A influência da justiça pelas obras judaizantes permaneceu forte, assim como, também, o impacto do estoicismo grego e latino. Contudo, a influência do relato do evangelho com respeito aos atos e ensinamentos de Cristo chegou aos membros das congregações cristãs. Elas demonstraram padrões de vida menos egoístas do que os de seus vizinhos. Sua preocupação com o bem-estar do próximo ficou patente. Seu culto era monoteísta e livre da influência licenciada das divindades pagãs. Em especial, a atitude reverente para com a vida humana, demonstrada por meio de sua recusa a expor os bebês à morte e por meio do seu respeito em relação aos fisicamente mais fracos e deficientes, era algo impressionante. Os escravos eram recebidos como sendo iguais aos livres. A posição das mulheres era mais alta do que nas sociedades pagãs à sua volta. A crueldade nos jogos "esportivos" era rejeitada.

O desenvolvimento de princípios éticos cristãos distintos foi lento, mas a aplicação do ensinamento de Cristo foi eticamente influente e, conseqüentemente, evangelístico.

PAUL WOOLEY

ÉTICA PAULINA. Ver também *Ética do Novo Testamento*. Como fariseu, Paulo estava intensamente envolvido com a ética. O judaísmo sempre viu a conduta correta como sendo de suprema importância para o homem verdadeiramente religioso, e isso não era menos verdadeiro nos dias de Paulo. Quando se tornou cristão, ele não perdeu seu interesse na religião prática. Pelo contrário, suas epístolas indicam que sua sensibilidade e seu entendimento moral foram aumentados e trazidos a um foco mais perfeito com sua conversão a Cristo.

*Pressuposições básicas.* Como "hebreu nascido de pais hebreus" (Fp 3.5; 2 Co 11.22), Paulo partilhava muitas das pressuposições básicas de seus contemporâneos judeus. Ele pensava de modo mais teológico do que filosófico e trabalhava a partir dos eventos da história redentiva e do depósito da revelação nas Escrituras em vez de a partir das categorias de sabedoria humana ou da derivação da experiência humana. Certo e errado, para o judeu, como resalta G. E Moore, "não eram definidos pela razão e consciência dos homens, por inocência ou reflexão, nem por costume nacional ou consenso geral, mas pela vontade revelada de Deus" (*Judaism*, Cambridge, Harvard University, 1927, 11, pág. 79), e com isso Paulo estava plenamente de acordo. Do mesmo modo, Paulo considerava a vida ética, principalmente, em termos de justiça e sua expressão, e não apenas em termos de justiça cívica ou propriedade social. Antigos códigos de jurisprudência, conquanto apresentados como tendo sido dados por um deus ou deuses, enfatizavam, quase que exclusivamente, o ideal de justiça cívica e social; o homem moderno, em geral, também pensa somente em termos do que é apropriado no plano horizontal. Mas Paulo, de conformidade com a tradição hebraica sobre a qual construiu seu pensamento, falou primeiro da justiça e, depois, do que era certo, crendo que somente no primeiro haveria base adequada para o segundo.

Sua herança hebraica também incutiu nele forte convicção sobre a inter-relação e a unidade da vida, pensamento e conduta, do sagrado e do secular, do material e do não material, do visível e do invisível. Distintamente contrário ao ideal grego de estudo e de conhecimento humano, Paulo via o esclarecimento da mente como sendo, basicamente, a educação do caráter. Igualmente, ele era incapaz de separar religião dos

afazeres mundanos do homem, mas via a revelação de Deus como permeando e informando legitimamente todos os aspectos da vida. O pensamento do apóstolo era, também, "holístico" em relação ao material e visível e ao imaterial e invisível. Em contraste com a especulação religiosa helênica em geral, ele não colocou o material *em si mesmo* como sendo contrário ao imaterial, nem desprezou o visível como reflexo distorcido do invisível. Ele reconheceu as distinções entre esses aspectos (não se pode falar de "unidade" sem se notar os diversos elementos que compõem essa unidade), e o fato de que o pecado havia invadido o âmbito material e visível. Mas ele repousava demais sobre o AT para postular que o mundo da matéria e da percepção dos sentidos se colocam intrinsecamente opostos a tudo o que é não material, invisível e/ou sobrenatural. Deus é o criador de tudo que existe, o que significa que nada existe à parte dele. O mundo visível e material, certamente, se tomou cativo do pecado, mas ele não é ele mesmo o culpado; na verdade, a matéria é usada como veículo do pecado, mas não é a sua fonte. A redenção de Deus é oferecida para toda a vida criada, tanto a não-material quanto a material (Rm 8.19-24). E conquanto Paulo tenha iniciado seu ensino sobre a redenção divina enfatizando a provisão de Deus para o "homem interior" (vida espiritual para a morte espiritual), ele passou a falar da expressão da vida espiritual no mundo dos homens e das coisas (por exemplo, Cl 31 8-4.6; Fm 1-25; Ef 5.22-6.9).

Mais especialmente, o ensino ético de Paulo pressupõe uma regeneração e uma transformação de vida, ambas efetuadas por Cristo por meio de seu Espírito. Assim como o apóstolo jamais proclamou a salvação, simplesmente mediante uma renovação de caráter, também nunca ensinou a possibilidade de se viver a ética cristã à parte de Cristo. É porque Cristo está no crente mediante o Espírito que os cristãos podem ser exortados a viver uma vida de obediência ao Espírito (Rm 8.10-14). Sem esse fundamento, a super-estrutura da ética paulina não teria raciocínio ou suporte.

*A Determinação de uma Ética Cristã.* Edificando sobre a expressão "estar em Cristo" como sendo a única base para a ética cristã, Paulo passou a falar da direção do cristão como uma questão que envolve a "lei de Cristo" (1Co 9.21; 016.2) e a "mente de Cristo" (1Co 2.16).

Por "lei de Cristo", Paulo quis dizer não somente o ensinamento de Jesus como incorporação e revelação da vontade de Deus (Rm 12-14; 1Co 7.10-11; cf. At 21.35; 1 Tm 5.18), mas, também, da pessoa do Jesus histórico como sendo a representação tangível e o paradigma do padrão divino, conforme sugerido pela expressão "conforme Cristo" (Rm 15.5; Cl 2.8) e seus frequentes apelos ao caráter de Jesus (Rm 15.3,7-78; 1Co 11.1.1; Ef 5.2, 25 e seg., Fp 2.5-11; 1Ts 1.6). Essa nova lei da aliança messiânica ab-rogou as prescrições supervisoras da aliança mosaica para o crente em Cristo (Rm 7.1-6; Gl 3.23-26; Ef 2.15). Contudo, ao mesmo tempo, ela explicou, mais detalhadamente, o padrão divino em continuidade a aquele código; assim, para Paulo, ela é a expressão externa dos princípios eternos de Deus, colocando os limites para a vida do crente e indicando a qualidade e a direção que seus atos deverão tomar dentro desses limites. Por "mente de Cristo", Paulo parece referir-se à atividade do Espírito que capacita o crente a discernir a vontade divina e a formar um juízo ético correto a cada momento (Rm 12.2; Fp 1.10; ITs 5.19-22). Sem a "mente de Cristo", a "lei de Cristo" permanece remota e inatingível. Quando ambas estão em harmonia, porém, há direção para a vida cristã.

O "amor de Cristo" e a "lei de Cristo" não são tão equacionados por Paulo (como é comum supor, baseado numa interpretação de Romanos 13.10 e Tiago 2.8) quanto são equilibrados, sendo a última um aspecto na direção de uma ética cristã, e o primeiro, um fator motivador e condicionador de uma vida assim dirigida por Cristo. Esse amor que motivou e condicionou a ação de Deus em favor dos homens "derramado em nosso coração pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado" (Rm 5.5), com o resultado de que, agora, o amor veio caracterizar da mesma forma a ética do crente. Como o amor oferece a matriz e o contexto da vida cristã, assim também o Espírito oferece a dinâmica e a força. O mesmo Deus que ressuscitou a Cristo Jesus de entre os mortos também confere vida aos nossos corpos mortais mediante seu Espírito (Rm 8.11).

Importante, também, no ensino de Paulo sobre como determinar a vontade de Deus, são as questões com respeito ao "evangelho de Cristo", "corpo de Cristo" e a "vinda de Cristo". Em suas cartas pastorais mais íntimas, o apóstolo revela que suas próprias decisões éticas

e seu estilo pessoal de vida foram influenciados pelo desejo de proclamar o evangelho e de conduzir os homens a Cristo. Ao escrever aos crentes de Corinto, por exemplo, ele se refere a ter feito "tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns" (1Co 9.22) "por amor do evangelho" (1Co 9.23) e "para que sejam salvos" (1Co 10.33). Ao instar com os novos convertidos a esse respeito, ele diz: "sede meus imitadores, como eu sou de Cristo" (1Co 11.1). Tudo que ele ensinou, escreveu e fez estava condicionado ao seu desejo em relação ao bem da igreja, o corpo de Cristo. Existe, nos escritos e nas ações paulinas, uma mescla delicada das doutrinas cristãs de liberdade pessoal e responsabilidade corporativa. Ele esperava que os crentes o imitassem nisso, e seu ensino e exemplo juntavam ambas as verdades, servindo como paradigma para nossa vida atual. Da mesma forma, Paulo ensinou que a vinda de Cristo tem influência direta sobre a conduta da vida cristã. Essa expectativa, ele acreditava, conforta, encoraja, motiva e dá direção em momentos especiais (1Ts 4.13; 2Ts 2.1 e seg.; 1Co 7.29 e seg. 15.51; Fp 4.5); ele instava os crentes a viverem conscientes de que "perto está o Senhor" (1Co 15.58; Fp 4.5).

*A Expressão da Ética Cristã.* No ensinamento de Paulo, o cristão vive entre aquilo que foi historicamente realizado por Jesus Cristo e aquilo que ele ainda realizará plenamente pela consumação do programa redentor de Deus. Existe, portanto, uma tensão temporal na experiência ética do crente. Em termos pessoais, ele está consciente (a) daquilo que ele é em Adão e "de si mesmo", sabedor do potencial de sua natureza depravada e (b) daquilo que ele é "em Cristo", desperto para a perspectiva de vitória presente e para a conquista final. Em termos sociais e civis, ele sabe que ele mesmo é (a) cidadão do reino "que há de vir", o que lhe oferece um prenúncio da perfeição celestial e aumenta sua concepção do ideal; mas, também, (b) ainda ele está inerentemente envolvido "nesta época" e em sua orientação anticristã, o que o desafia a ser testemunha de Deus e do ideal ético, ainda que o forçando a uma acomodação sem comprometimento do ideal ou que signifique a negação de seu Senhor. Essa tensão temporal dentro da história da redenção é o que torna tão difícil a expressão da ética cristã, da qual Martinho Lutero ressaltou, acertadamente

te, que "nenhum sofista admitirá, pois eles não entendem o meio da verdadeira justificação" (*Commentary on Galatians*, sobre 01 3.6). É o reconhecimento dessa tensão temporal que, como O. Cullmann argumenta, "contém a chave para o entendimento de todo o Novo Testamento" (*Christ and Time*, trad. de F. V. Filson, Filadélfia, Westminster, 1949, pg. 199).

A principal ênfase de Paulo na expressão da vida cristã não estava no acréscimo de virtude sobre virtude na formação do caráter, nem sobre a compilação de certas "virtudes cardeais", como foi a tentativa da maioria dos moralistas antigos. Pelo contrário, ele colocou a ênfase na permanência do Espírito na personalidade do crente e no "fruto do Espírito" produzido em sua vida, resultando na exibição do "amor, alegria, paz, paciência, bondade, benignidade, fidelidade, mansidão, domínio próprio" (01 5.22-23; Ef 5.9). Uma das constantes designações de Paulo para o ideal ético é a expressão *to kalon* (Rm 7.18, 21; 2 Co 13.7; G1 6.9; 1 Ts 5.21) traduzida, geralmente, por "o belo, bom, fino ou honrado e feito de modo atraente". O conceito inclui nuances religiosas, racionais, morais, e estéticas, e significa a atividade que agrada a Deus, bem pensada, feita de modo moralmente honrado, com beleza e capricho. É a espécie de ética que a pessoa "em Cristo" deveria expressar com "magnanimidade de espírito" (*to epiekes*) "para com todos os homens" (01 6.9-11; Fp 4.5), "especialmente aos da família da fé" (01 6.10).

11 C. H. Dodd, "The Ethics of the Pauline Epistles", *The Evolution of Ethics as Revealed in the Great Religions*, New Haven, Yale University, 1927, págs. 295-326; \_\_\_\_\_, *Cospe/ and Law*, Nova York, Cambridge University, 1951; M. S. Enslin, *The Ethics of Paul*, Nova York, Harper, 1930; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, Abingdon, 1968; R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, Nova York, Harper & Row, 1964; M. Luther, "On the Freedom of the Christian", *Works of Martin Luther*, vol. II, W. " Lambert, trad., Filadélfia, Holman, 1916; C. F. D. Moule, "Obligation in the Ethic of Paul", *Christian History and Interpretation*, W. R. Farmer, C. F. D. Moule e R. R. Niebuhr, org., Nova York, Cambridge University, 1967, págs. 389-406; J. Weiss, *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus*, Güttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.

RICHARD N. LONGENECKER

ÉTICA PELAGIANA. O adjetivo "pelagiano" vem do nome do monge britânico, Pelagius, cuja precisão das idéias, tal como as de outros homens condenados pela igreja antiga por heresia, é difícil de se averiguar. Por outro lado, o pelagianismo, conforme desenvolvido pelos discípulos de Pelágio, Celestius e Juliana de Eclano, é relativamente bem conhecido.

No âmbito da ética, a marca registrada do pelagianismo é o princípio de que a capacidade seria a medida da responsabilidade e que o homem, mesmo após a queda de Adão, teria a capacidade desimpedida de realizar aquilo que Deus requer. Neste esquema, a liberdade da vontade de escolher entre o bem e o mal em qualquer momento é vista como sendo de tal modo essencial que nada poderia afetá-la. Notavelmente, a criança recém-nascida estaria na mesma condição de Adão quanto à integridade. Nem mesmo nossos próprios atos poderiam produzir em nós uma disposição absoluta. O significado do hábito e do caráter seria negado a fim de se salvaguardar a liberdade de cada decisão individual. A única maneira pela qual a influência moral poderia ser exercida sobre um agente livre seria mediante exemplo e preceito, e este seria o aspecto mais significativo da obra de Jesus Cristo. O pelagianismo diz que o homem poderia, no exercício de seu livre arbítrio, atingir a perfeição, e que há homens, tanto nas Escrituras quanto fora do âmbito do Cristianismo, que têm atingido essa perfeição.

A posição de Pelágio foi assumida a fim de dissipar atitudes negativas e recomendar a ética entre os cristãos. Mas seus verdadeiros efeitos foram os de induzir o homem a uma trágica complacência e de impedi-lo de enfrentar sua própria situação, buscando refúgio na graça de Deus como único meio de escape do juízo e da ruína. Ao cortar o elo entre Adão e seus descendentes, o pelagianismo reduziu a história à "um amontoado de unidades desconectas" (Warfield). Ao cancelar a força do hábito e do caráter, reduziu a vida humana a uma sucessão de atos volitivos não-relacionados, sem significado ou direção. Ao rebaixar o nível das exigências de Deus quanto ao dever do homem, reduziu os altos padrões cristãos ao nível pouco inspirador da ética pagã e naturalista.

Infelizmente, os princípios desenvolvidos com coerência quase implacável nas controvérsias pelagianas (411-429) e a condenação

do Concílio de Éfeso (431) não bastaram para fazer desaparecer o mal. Suas idéias parecem vir à tona e influenciar a teologia e a ética sempre que o homem perde de vista a natureza catastrófica do pecado e sua trágica escravidão a ele.

GI Robert E. Evans, *Pelagius, Inquiries atui Rectpraisals*, Nova York, Seabury, 1968; R, Hedde e E. Amann, "Pelagianisme, Diclionnaire de Théologie Catholique, XII, 675-715; G. Plitt, em *The New Shaff-Herzog Etcyclopedia of Religios Knowledge*, Grand Rapids, Baker, VIII, 438-44; R. G. Parsons, em *Encyclopedia off Religion and Ethics*, IX, 703-711; B; B. Warfield, "Augustine and the Pelagian Controversy", *Studies in Tertullian and Augustine*, Nova York, Oxford University, 1930, ps. 289-412.

ROGER R. NICHOLE

**ÉTICA PESSOAL.** Ver também *Relações Interpessoais; Ética do Novo Testamento*. Conforme entendem muitos escritores seculares, o termo "ética" e seu correspondente, "moral", se refere ao problema daquilo que é certo ou errado, bom ou mau na conduta humana. Cobre, assim, toda a esfera da conduta de relacionamentos com o próximo na qual os homens se envolvem. A Bíblia se preocupa não só com os relacionamentos entre os homens, mas também com os relacionamentos entre os homens e Deus. Conseqüentemente, ela não traça uma linha muito distinta entre os deveres da pessoa para com Deus e seus deveres para com o próximo, como se fossem esferas de conduta separadas; pelo contrário, são integralmente relacionadas.

Isso significa que, no pensamento bíblico, não existe esfera separada de ética diferente da esfera da relação humano-divina. A "ética", no sentido bíblico, abarca todos os relacionamentos da pessoa com Deus e com o próximo.

O termo "ética" é, assim, muito amplo, e o acréscimo do qualificativo "pessoal" nada faz para limitá-lo. É da essência da religião bíblica que exista um Deus pessoal e que os seres humanos sejam criaturas pessoais. Contra qualquer sugestão de que o homem seja apenas um animal mais refinado, a Bíblia insiste que ele foi feito à imagem de Deus (e usa esse fato, por exemplo, como argumento contra o homicídio, Gênesis 9.6) e, portanto, está em contraposição a Deus num relacionamento pessoal. O ato de se acrescentar o qualificativo "pessoal" ao termo "ética" não se presta a limitar sua abran-

gência, mas para definir seu caráter. Ele nos lembra de que nossa relação com Deus e com o próximo deveria ser conduzida em termos pessoais. Noutras palavras, não se pode considerar outra pessoa como uma "coisa" a ser manipulada ou usada para fins ou prazeres próprios. A pessoa deveria ser tratada como tratamos a nós mesmos, atribuindo-lhe o devido respeito.

Entretanto, o contraste traçado pelo uso do termo "pessoal" não deverá ser feito tanto com um "impessoal" implícito quanto com um "social" implícito. Ou seja, "pessoal" se refere ao indivíduo em relação aos outros indivíduos, em contraste com a ética social, na qual se discutem os relacionamentos que envolvem grupos de pessoas. As diferenças entre essas duas esferas de comportamento estão, porém, mais nos detalhes do que nos princípios básicos. Os princípios que animam o indivíduo também dão vida à sociedade, embora a aplicação possa ser diferente, especialmente, quando se considera a posição de um dirigente ou de um grupo reinante em contraste com o resto da sociedade.

Nossa tarefa é a de delinear os princípios básicos da ética pessoal encontrada na Bíblia. No AT, a conduta que se espera dos homens é vista como sendo o ato em resposta ao ato de Deus. Israel era visto como unido, mediante a aliança com Deus, na qual seu divino suserano impunha suas leis e os requerimentos ao povo especialmente escolhido. Esses requisitos não eram meios para agradar a Deus com o objetivo de se obter a salvação; pelo contrário, representavam os termos impostos sobre o povo quando Deus o redimiu do Egito.

Surge uma questão delicada com respeito à validade universal dessas exigências. No AT é axiomático que Deus é um Deus santo e justo e que suas exigências são justas. Embora os homens, às vezes, murmurem que os caminhos de Deus "não são justos" (Ez 18.25), geralmente, assume-se que tudo o que Deus faz é justo e bom e está além de qualquer argumentação contrária (cf. Rm 9.19-21). Segue-se que seus mandamentos são justos e bons, que são de aplicação universal e que Deus exige dos vizinhos pagãos de Israel os mesmos padrões de comportamento ético que exige da própria nação escolhida. A única diferença é a de que Israel se torna mais culpável quando deixa de cumpri-los, pois deveria conhecer melhor a vontade de Deus (ver, especialmente, Amós).

Assim, os requerimentos da aliança de Deus com Israel são, ao mesmo tempo, princípios universais de moral aplicáveis a todos os homens. O efeito da aliança é que, então, os homens aceitem esses princípios como lei de Deus e comecem a guardá-los por amor ao legislador. Ao mesmo tempo, poder-se-ia dizer que alguns dos requisitos da aliança se limitavam ao povo da aliança e não eram, necessariamente, aplicáveis de modo universal ou perenemente. Alguns usam o termo "ordenanças de criatura" para fazer distinção entre as leis universais e os requisitos da aliança, o que é o mesmo que o conceito judaico de "mandamentos *noáicos*", dados antes do Sinai e aplicáveis a todos os descendentes de Noé.

O ensino do NT não é, em essência, diferente. Nele, a ética é o desdobramento da resposta do indivíduo à graça de Deus revelada em Jesus Cristo, mediante a qual ele se torna membro do povo da nova aliança. Como no AT, a primeira exigência da ética cristã não é a de que uma pessoa *faça* alguma coisa para ser salva, mas que ela aceite a graça salvadora de Deus mediante um ato de fé e, então, faça alguma coisa. O homem é um transgressor que fracassou em guardar a lei de Deus e em viver de modo ético; portanto, seu dever fundamental é o de buscar o perdão de seu pecado com base na graça de Deus em Jesus Cristo. Em outras palavras, o homem que antes foi rebelde contra Deus precisa entrar numa relação pessoal com ele mediante o mediador Cristo.

Assim como o AT, o NT mostra que o efeito desse relacionamento pessoal com Deus é o de que o crente passa a ter a obrigação de servir a Deus e de praticar a justiça (Rm 6.13). O crente é libertado da lei do AT como meio de restrição do pecado para a submissão à "lei de Cristo" (1Co 9.21), a qual liberta o homem do pecado; a lei não foi anulada, mas internalizada (Rm 3.31).

Assim, a base da ética se torna o mandamento duplo mantido e reiterado por Cristo, de amar a Deus e amar o próximo (Mc 12.30ss.; Jo 13.34). Esses dois mandamentos representam a súpula da lei do AT (Rm 13.8-10) num nível mais profundo (Mt 5.21-48) e, assim, podem ser explicados por meio de mandamentos individuais: "E o amor é este: que andemos segundo os seus mandamentos. Este mandamento, como ouvistes desde o princípio, é que andeis nesse amor" (2Jo 6).

Nesse sentido, a ética bíblica poderia ser vista como "situacional" (q.v.). Esta frase poderá ser usada de maneira correta se indicar que o princípio básico de amor a Deus e ao próximo tem de ser aplicado de modo diferente de acordo com o caráter de cada situação individual. É preciso enfatizar que isso *não* significa que cada situação seja tão diferente das demais que torne impossível estabelecer *leis subseqüentes* aplicáveis a toda uma série de situações. Por exemplo, o princípio de que o adultério é pecado poderá ser entendido pela revelação do significado do verdadeiro amor nas situações que envolvam relacionamentos entre pessoas casadas e não casadas; mas, se este for o caso, será falso dizer que a aplicação do princípio do amor poderia, em certas ocasiões, aceitar o adultério. A ética cristã encontra expressão em princípios detalhados que vão além do mandamento formal de amar e destacam suas aplicações específicas. Verdade e amor são princípios ético-morais imperiosos; às vezes, a verdade deverá vir em primeiro lugar; e, outras vezes, o amor; mas, necessariamente, ambos. (Dados atualizados por W.M.G.)

É impossível isolar aspectos "particulares" ou "pessoais" da vida do indivíduo que não envolvam relacionamentos com outras pessoas e, assim, deixar de fora dos princípios básicos acima mencionados. Mesmo que se pudesse pensar em alguns atos tão particulares que nenhuma outra pessoa esteja neles envolvida, ainda assim, permanece sendo verdadeiro que todo aspecto da vida humana se encontra aberto diante de Deus (Hb 4.12ss.; cf. Rm 14.9). Assim, todo o comportamento humano se encontra sob o julgamento de Deus e se torna área de resposta à sua graça salvadora, mediante a qual recebemos a força para viver de modo digno diante dele.

1. HOWARD MARSHALL

**ÉTICA PESSOAL CRISTÃ.** Ver *Relações Interpessoais; Ordens da Criação e Preservação; Ética Pessoal.*

**ÉTICA PETRINA.** Ver também *Ética do Novo Testamento.* As fontes para uma discussão da ética petrina estão nos escritos neotestamentários atribuídos a Pedro e em alguns discursos de Pedro preservados no livro de Atos. Numerosos problemas de crítica se relacionam

com os escritos de 1 e 2 Pedro. Embora alguns tenham duvidado, a autoria de 1 Pedro por Pedro fica evidente na autoridade e no testemunho apostólico da epístola. O uso de Silvano como amanuense, sugerido por 1 Pedro 4.12, parece explicar, de modo adequado, alguns fatores de linguagem e estilo não-petri nos. 2 Pedro acrescenta pouco a 1 Pedro quanto ao tema da ética e, sendo assim, os problemas da crítica relacionados à data e autoria não precisam ser aqui considerados.

O tema de 1 Pedro é a "Viva esperança no meio do sofrimento". Isso deverá ser observado contra o pano de fundo da perseguição que os cristãos enfrentavam no norte e centro da Ásia Menor no começo dos anos 60 (pouco antes da morte de Pedro em 64 a.D.). A perspectiva era a de que as aflições do passado seriam em breve aumentadas e intensificadas (e talvez mais, oficializadas). O paradoxo da esperança e alegria no meio do sofrimento (cf. com a discussão que Paulo faz disso em Romanos 5.1-11) é delineado e concretizado em cerca de trinta e cinco exortações espalhadas pela epístola de 1 Pedro. Essa característica singular da carta (em contraste com as epístolas paulinas, onde a seção de exortação é frequentemente distinta da seção doutrinária) sugere, fortemente, que a estrutura básica seja a de um sermão (pele menos até 4.12). Certas alusões ao batismo e seu significado indicam, possivelmente, que esta fosse uma exortação a convertidos recentes, para que vivessem o novo estilo de vida de modo significativo, glorificando a Deus em meio a um ambiente pagão hostil (2.11ss.).

Seguindo as fórmulas introdutórias características que designam o remetente, o destinatário e a saudação, o autor revisa em breves palavras a obra redentora de Deus em Cristo como sendo a base para as diversas admoestações (1.3-10). A redenção, com sua consumação garantida, é razão de regozijo ("nisto regozijais", e não "regozijai-vos nisto", em 1.6). O cristão experimenta o sofrimento para que a autenticidade de sua fé seja demonstrada (1.7) — uma perspectiva totalmente nova para esses novos convertidos. Outra dimensão significativa à vida presente do cristão é o aspecto escatológico da salvação que se torna base segura para sua esperança presente (1.13). O elemento futurista com sua segurança confiante permeia e motiva todas as admoestações éticas, em vez de a ênfase de "esca-

tologia cumprida" encontrada muitas vezes em Paulo (por exemplo, Colossenses 3.1).

É recomendada ao crente unia vida santa, separada, consagrada, dedicada, em razão de Deus Pai ser "santo". Pedro delinea as implicações disso com mandamentos positivos ("amai-vos uns aos outros", 1.22) e negativos ("despojai-vos de toda malícia e engano", 2.1, "abstende-vos das paixões da carne" 2.11).

Como os conflitos com autoridades governamentais eram inevitáveis nessas igrejas, Pedro adverte seus leitores a reconhecerem e a honrarem os magistrados civis (2.13-17). Contudo, essas instruções poderiam, em crises, ser sobrepujadas por um princípio mais alto, como, por exemplo, quando Pedro perante o Sinédrio declarou com ousadia que "antes importa obedecer a Deus do que aos homens" (At 5.29). É esse o significado da recomendação "vivei como servos de Deus" (2.16).

Instruções específicas quanto a essa nova vida em Cristo são dadas para diversas classes de pessoas. O apelo aos servos para serem submissos aos seus senhores é baseado no exemplo de Cristo (2.21). O sofrimento faz parte do chamado cristão e deve ser suportado no mesmo espírito em que Cristo o fez, submissão obediente. Na família, a relação entre marido e mulher é condicionada pela nova vida em Cristo. A submissão e a obediência da mulher a seu marido, demonstrada pelas santas mulheres do AT, podem ter propósito redentivo e a consideração do marido para com sua esposa promoverá o crescimento espiritual do casal.

Para todo o corpo de crentes tem de haver unidade de ânimo, simpatia, amor fraterno, coração compassivo e mente humilde (3.8). Sobretudo, é preciso que o sofrimento do crente advenha de fazer o que é justo (*agathoposieo*). Tal pensamento recebe muita ênfase em 1 Pedro — 2.15, 20; 3.6, 17. Num sentido, esta é a principal admoestação ética: "Fazer o bem" (*agathopoiei*). Este verbo, termo muito significativo no vocabulário ético de Pedro, significa literalmente "fazer o bem, tratar bem" (como em Lucas 6.9, 33, 35). O termo é contrastado com *hamartanein* (pecar, fazer o mal) em 2.20 e com *kakopoiein* ("cometer maldade") em 3.17. Isso coloca o termo, claramente, no contexto do cumprimento da lei moral cristã. Essa espécie de atividade é o ambiente para a aprovação de Deus (2.20), o método de refutar os homens

insensatos e ignorantes (2.15, cf. com 3.16), o cumprimento da vontade de Deus (2.15, cf. 3.17) e o antídoto para o mal, para o terror e o temor de homens (3.6,13). O cumprimento disso oferece conteúdo para a esperança do crente e concede confiança inabalável em face à oposição (4.16). Esse bem moral, sinônimo da justiça (3.13), deveria ser a principal preocupação do cristão; na verdade, ele deveria ser entusiasmado e fervoroso nesse mister (3.13).

O exemplo do sofrimento de Cristo funciona de modo significativo nas admoestações éticas de Pedro como paradigma para o crente. É uma imitação de Cristo (2.20), em consequência da obra redentora e não como meio de redenção. Por outro lado, a experiência do sofrimento tem um aspecto santificador. A surpreendente idéia de que "sofrer e deixar de pecar" (4.1) tem um paralelo parcial em 1João 3.9 ("o que é nascido de Deus não vive na prática do pecado"). A disposição do cristão para sofrer (segundo o exemplo de Cristo) significa viver conforme a vontade de Deus e resistir às paixões más do ambiente gentílico (4.2). Tal perspectiva de sofrimento, embora sombria e marcante, toma-se ocasião de alegria em razão da glória futura que aguarda o crente (4.13,14). A iminência do fim ocasiona algumas exortações diversas à comunidade de crentes, amor, hospitalidade, mordomia, cuidado mútuo (4.7-11), que são concluídas com a confiante segurança de que os sofrimentos presentes levarão à vitória e à glória.

Fatores singulares da ética petrina são: (1) a presente submissão ao sofrimento (incluindo a perseguição); (2) o caráter paradigmático do sofrimento de Cristo em favor do crente; e (3) a função da viva esperança no meio do sofrimento, com ênfase na expectativa de futura salvação e glória.

Essas dimensões da vida cristã, com sua forte ênfase escatológica, não somente falaram significativamente aos destinatários do primeiro século, que viviam na Ásia Menor, como também falam à igreja e a seus membros nos tempos atuais de tensão em que a ênfase sobre este mundo corta e solapa a perspectiva futurista. A ponte sobre esse abismo entre "deste mundo" e "de outro mundo", feita por Pedro para os cristãos no primeiro século, é uma combinação de sofrimento e esperança, que tem relevância especial e significativa para os dias atuais.

BASTIAAN VAN ELDEREN

ÉTICA PRIMITIVA. Ver também *Relativismo Cultural*. A palavra "primitiva" na expressão "ética primitiva" não é usada em sentido adjetivo para descrever a natureza de um sistema ético ou distingui-lo da "ética avançada". Pelo contrário, refere-se à natureza dos que propunham essa ética. A ética primitiva é a ética de povos primitivos, e embora os seus sistemas éticos e valores possam nos parecer estranhos e enigmáticos, não podem ser considerados "imorais" ou "degradados". A ética de povos primitivos, como a ética de povos industrializados, não se distingue pelo grau em que são "éticos" ou "morais". Muitos dos costumes que nos parecem chocantes a princípio, à luz dos valores ibero-americanos, como o infanticídio (q.v.), a mutilação do corpo, autotortura, antropofagia e abandono de pais idosos em tempos de crise de sobrevivência são "razoáveis" e "justificáveis" quando vistos dentro do contexto dos seus sistemas de valores e arcabouço de referência cultural. De fato, nossa própria cultura tem práticas igualmente "questionáveis", como discriminação, alienação, injustiças, etc. Assim, não podemos julgar a ética de povos primitivos como sendo inferior à ética de sociedades mais complexas baseados em nossos próprios modelos, mas devemos fazê-lo à luz do reto juízo da Palavra de Deus.

Os sistemas éticos primitivos, como quaisquer sistemas éticos, devem satisfazer certos requisitos básicos. Esses requisitos são relacionados (1) à necessidade do indivíduo, (2) às condições necessárias de existência do grupo, (3) à natureza do ambiente e (4) à história ou herança. Em relação ao primeiro, as necessidades individuais de povos primitivos não são significativamente diferentes das de qualquer outro grupo de pessoas nos quais determinadas funções biológicas e psicológicas devem ser satisfeitas. Com relação ao segundo, existem certos pré-requisitos funcionais de existência de um grupo, sistemas para a produção e distribuição de bens, reposição de membros e treinamento de novos membros, sistemas de alvos comuns e meios aprovados para alcançá-los. Com relação ao terceiro, as técnicas utilizadas pelo grupo para explorar o meio-ambiente influenciam determinados valores centrais do grupo. Por exemplo, o grau de esforço necessário da parte do grupo para explorar o ambiente (como a caça de leões marinhos, cor-

rida atrás de gafanhotos ou lavoura com sistema de irrigação), em oposição a esforços individuais (como juntar castanhas ou pescar camarão) influi no grau de solidariedade do grupo e na sua comunidade. Com relação ao quarto, o modo como o grupo percebe sua história, quer no passado historiográfico quer no mitológico, influi de modo significativo na perspectiva cultural particular.

Embora esses princípios sejam verdadeiros tanto para povos primitivos quanto para povos não-primitivos, certas diferenças, razoavelmente consistentes, surgem nos sistemas éticos resultantes. Essas diferenças não são devidas ao primitivismo ou não dos povos, mas a fatores tais como o tamanho do grupo, a natureza da organização, técnicas de exploração, relação com o ambiente e orientação cultural básica. Por exemplo, os grupos primitivos, sendo de menor tamanho e tendo mais pessoas em suas relações sociais, constroem uma solidariedade cultural baseada em alto nível de consenso grupai, o tipo de solidariedade que Emile Durkheim denominou de "solidariedade mecânica". Grupos sociais maiores derivam sua solidariedade mais da interdependência econômica, "solidariedade orgânica", de acordo com Durkheim. No grupo menor, há maior homogeneidade e maior pressão social para a conformação. Também, em geral, os sistemas de valor primitivos enfatizam o que as pessoas são e não o que elas podem fazer; são orientados para os alvos do grupo mais do que para alvos individuais; são menos atomistas nas relações sociais; e tendem a fazer menos distinção entre os povos. Valores como esses resultam em grande parte do tamanho e da natureza do grupo.

Outra característica freqüente de sistemas éticos primitivos é o sobrenaturalismo perpasseante. Isso parece ser uma função da falta de controle do ambiente e provém da incerteza e da imprevisibilidade de sucesso em empreendimentos exploratórios. Quanto maior o perigo e mais imprevisível o êxito na exploração, menor será o sentimento de controle pessoal sobre as contingências da vida. Para compensar essa inadequação humana, a pessoa é forçada a uma dependência do sobrenatural, ou pelo menos de um quadro de referência de explicações sobrenaturais para aquilo que está além do controle humano (chuva, catástrofes naturais, morte, etc.). Porque o homem moderno

urbano e industrializado está mais afastado de uma dependência direta no ambiente e suas incertezas, e porque tem maior controle das contingências da vida, ele não sente mais a necessidade de uma orientação sobrenatural. Esse desvio da perspectiva sobrenaturalista para uma visão mais naturalista ocorreu de modo semelhante tanto em países de tradição judaico-cristã (Europa Ocidental e América) quanto em nações não judaico-cristãs (Japão).

Muitas das características dos sistemas éticos primitivos, como o sobrenaturalismo, a orientação do grupo, ênfase na designação, solidariedade mecânica e envolvimento emocional, correspondem mais de perto à ética da Bíblia do que os sistemas éticos de nações modernas industrializadas.

Sistemas éticos primitivos são reforçados por meio de grande variedade de sanções. Sanções psicológicas têm sido, tradicionalmente, classificadas como culpa ou vergonha. A culpa é o sentimento pessoal que resulta da desobediência ao que se crê serem mandamentos sobrenaturais profundamente internalizados. A vergonha é o sentimento resultante a ser descoberto pelo grupo em comportamentos que não estejam em conformidade com as expectativas desse grupo. A punição, muitas vezes, toma forma de caçadas, de se ignorar a pessoa ou, até mesmo, de lançá-la no ostracismo, mais do que de castigo corporal. Nas sociedades primitivas, "culturas de vergonha" são muito mais numerosas do que "culturas de culpa".

Em suma, os sistemas de ética primitiva não são, acentuadamente, diferentes dos sistemas éticos de sociedades complexas, com respeito ao grau de "moralidade". Sistemas primitivos partilham uma função comum, e, em grande extensão, uma estrutura comum, diferindo, principalmente, em relação ao conteúdo.

DONALD R. WILSON

ÉTICA PROFISSIONAL. Ver também *Espionagem Industrial; Ética na Medicina*. Este ensaio trata da perspectiva da ética na medicina (existem muitos paralelos em outras profissões). Uma profissão tem compromisso com a racionalidade, o aprendizado e a mestria em um conhecimento específico. Para manter uma posição de confiabilidade, as profissões possuem códigos de ética e de autodisciplina. Uma profissão implica ideologia de serviço. Uma

relação profissional deveria ser baseada em confiança mútua.

Numa profissão eticamente pluralista, um código de ética detalhado apresentará dificuldades. Quando faltar concordância quanto à natureza, significado e propósito do homem, haverá muitas discussões que se utilizarão de frases tais como "julgamentos humanos sinceros" e "bom senso baseado em conhecimento".

O médico tem compromisso, primeiramente, acima de preocupações pessoais e financeiras, com o bem-estar dos pacientes; idealmente, o motivo do lucro deveria desempenhar um papel pequeno. Lewis Bird, seguindo C. S. Lewis, observa os Princípios Taos de Ética Médica, compatíveis com as principais religiões do mundo: a posição humanista - (1) *Primum, Non Nocere* — Primeiro, não causar mal; (2) a santidade da vida; (3) o alívio do sofrimento; (4) a santidade da relação entre médico e paciente (n.b. confidencialidade); (5) o direito de o paciente saber a verdade; (6) o direito do paciente de morrer com dignidade; (7) o direito do paciente de consentir (ou recusar) intervenção, baseado na informação sobre seu estado.

O médico cristão baseia a santidade de vida (q.v.) na criação do homem à imagem de Deus, isto é, na santidade de Deus. Esse ponto de vista em geral conduz a uma visão conservadora sobre a questão do aborto (q.v.) como método de controle de natalidade (q.v.) e de controle populacional (q.v.), ou da eutanásia (q.v.). Contudo, o médico cristão tem a mesma dificuldade de outros médicos para determinar quando começa e acaba a vida. Quando um paciente está em estado de coma irreversível ("morte cerebral"), mas suas funções vitais continuam, totalmente dependentes da tecnologia eletrônica, qual seria o equilíbrio entre os princípios da santidade de vida, do alívio de sofrimento tanto para o paciente quanto para a família e do direito de morrer com dignidade?

Atualmente, a profissão da medicina no mundo ocidental tem sido bastante criticada como sendo uma profissão cujo alvo primário não é tanto o serviço quanto a proteção ciosista dos próprios interesses. Se os motivos profissionais, na verdade, predominam, as necessidades sociais da área da saúde deveriam ser reavaliadas. Se predominarem os motivos classistas, certamente os médicos se tornarão

defensivos e justificativos, e se furtarão às análises das queixas.

A maioria dos médicos procura praticar a profissão de forma ética, trabalhando longas horas carregadas de pesadas responsabilidades. Com respeito ao cuidado do paciente e à ética da medicina, os médicos têm a tendência de pensar apenas nas relações com pacientes *individuais*. Nesses termos, muitas decisões éticas importantes terão de ser tomadas, e o médico da família será eticamente responsável e deverá fazer o melhor possível para promover o bem dos seus pacientes.

Conquanto a maioria dos pacientes se refira de modo favorável ao seu médico, muitos cidadãos criticam a profissão em geral. Por que isso? O ponto cego na ética, eu creio, tem sido a falha profissional do médico de olhar além de sua clientela individual para o sistema geral de saúde. A sociedade tem mudado radicalmente, e o sistema de saúde não tem seguido os seus passos. A especialização conferiu à medicina um aprofundamento significativo no tratamento de doenças, mas o resultado negativo foi o de que o tratamento da pessoa foi substituído pelo tratamento de doenças. Isso provocou a fragmentação dos tratamentos e a alienação dos pacientes. A falta de médicos é complicada pela má distribuição. Há mais médicos em bairros ricos do que nas áreas rurais pobres. O número de médicos por paciente nos bairros pobres das grandes cidades e no sistema público de saúde é pequeno, tornando difícil o acesso dos pobres ao tratamento. A urbanização e a sofisticação da sociedade contribuíram para criar esse problema. Nas cidades menores e nas zonas rurais, os médicos dividiam entre si, naturalmente, a responsabilidade do cuidado dos mais pobres. Hoje, a grande densidade populacional dos grandes centros, caracterizada pela concentração de enfermidades e pelo anonimato, e a falsa segurança oferecida pelo sistema oficial de cuidado da saúde, comprometem, enormemente, a saúde pública.

A queixa pública não é dirigida, principalmente, contra o que os médicos fazem, ou aos lucros que eles obtêm, mas contra a falta de tratamento adequado, isto é, pronto, eficiente e digno. As preocupações éticas não poderão, portanto, se confinar a pacientes individuais. A ausência de presteza no atendimento das necessidades do público consumidor resulta

no aumento do envolvimento do governo. As necessidades não supridas se tornam uma questão política, o que, no seu melhor, apresenta um desafio a ser enfrentado, e no seu pior, uma oportunidade de politicagem e de corrupção. Além disso, quando o sistema social de saúde se torna um substitutivo da responsabilidade pessoal, ele requer um aparelho administrativo caro e impossível de ser controlado com sucesso.

Dinheiro, somente, não é a resposta; os programas governamentais de saúde aumentaram a demanda sem aumentar os recursos necessários. O custo do cuidado de saúde, especialmente de hospitalização, sobe muito mais que o custo de vida. As preocupações com as necessidades são ofuscadas pelas preocupações com fraudes, competição, falta de planejamento e ganância dos laboratórios farmacêuticos e dos hospitais, o que aumenta, desmedida e desnecessariamente, custos.

Um grande alvo ético atual é o de estender a oportunidade de tratamento a pacientes que os médicos não vêem. Isso exige planejamento e flexibilidade. Os médicos têm a responsabilidade de cuidar da saúde de todas as pessoas. O médico cristão deveria estar, especialmente, cômico do perigo do egoísmo pessoal e do corporativismo. A realização no campo da medicina, atualmente, no mundo desenvolvido, tem sido enorme em tecnologia biomédica, pesquisa e educação. Os médicos deveriam se preocupar com compartilhamento do resultado desses avanços, com equidade, eficiência e respeito pela dignidade humana. Talvez, até mesmo, haja certa consciência dessa necessidade, mas há certa resistência, uma atitude de autodefesa, em relação às mudanças. A única esperança consiste no envolvimento dos médicos, dos profissionais de apoio e dos administradores, no desenvolvimento de uma disposição que responda criativamente às necessidades, mesmo que isso acarrete custos à profissão em termos de autonomia pessoal, prestígio, finanças e poder. O modelo de serviço ideal não depende do sistema econômico ou de um sistema oficial de saúde social, mas do conhecimento verdadeiro de Jesus Cristo. Ele enfrentou o alto custo do seu serviço. O que se poderia dizer da motivação profissional quando se afirma que o tratamento médico melhora ou piora conforme o método e o valor do pagamento? Muitos

pastores trabalham diligentemente sem ganhar por serviços prestados.

Não se pode argumentar em favor de determinado sistema. Contudo, qualquer sistema será disfuncional e incapaz de suprir as necessidades de saúde do povo, se não for ética e moralmente conduzido. (Dados atualizados por W.M.G)

MERVILLE O. VINCENT

ÉTICA PROTESTANTE. Ver também *Weber, Max*. Este termo foi popularizado pelo renomado sociólogo alemão Max Weber (falecido em 1920). A obra seminal de Weber sobre o assunto foi publicada, primeiramente, em 1904-1905 como dois artigos no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, e mais tarde traduzida como a *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nova York, Scribner, 1930). Entretanto, mesmo antes da tradução, a tese básica de Weber foi disseminada no mundo de língua inglesa pelo historiador R. H. Tawney em seu livro *Religion and the Rise of Capitalism* (Magnolia, Mass., Peter Smith, 1926). As obras de Weber e de Tawney provocaram um debate entre acadêmicos sobre a validade da teoria de Weber, a qual tem, ainda hoje, exercido vigorosa influência.

Weber defendeu a significância das idéias religiosas e éticas no desenvolvimento do capitalismo. Apresentou a tese de que o Calvinismo, em geral, e o Puritanismo, em particular, associavam uma obrigação moral e um senso de chamado altamente desenvolvido com o sucesso comercial, oferecendo assim um clima que contribuiu de modo decisivo para o surgimento do capitalismo moderno. Tawney, um socialista inglês, aceitava a proposta fundamental de Weber de forma minimizada. Ele reconhecia a existência de uma "ética protestante" e admitia sua compatibilidade com a espécie de iniciativa econômica necessária para o crescimento do capitalismo, mas argumentava que, provavelmente, não existisse uma ligação direta entre essa ética e o surgimento da economia moderna.

A acirrada discussão da tese de Weber, muitas vezes, tem sido marcada por mal-entendimentos de suas premissas originais, definições diferentes de termos chaves como *capitalismo*, *animosidade pessoal* e *preconceitos*, e uma aparente incapacidade de se concordar o teste da tese numa área geográfica ou num gru-

po religioso de aceitação comum. No meio tempo, estudiosos, jornalistas e escritores populares têm utilizado o termo *ética protestante*, como se sua existência fosse inquestionável e seu significado estivesse além dos desentendimentos. Na realidade, o termo é, freqüentemente, empregado de modo polêmico por amigos e inimigos do protestantismo e do capitalismo para provar o que querem provar.

Embora a natureza exata do impacto do protestantismo sobre o surgimento do capitalismo permaneça em discussão, a maioria dos historiadores, hoje, aceita alguma forma de conexão entre os dois movimentos. A tese de Weber - de que o Calvinismo especialmente e o Puritanismo tenham oferecido um raciocínio ético para o desenvolvimento do capitalismo moderno - parece ter alguma base nos fatos históricos. Seus argumentos, porém, estão cheios de falácias, sendo uma das maiores a falha na demonstração de um elo verdadeiro entre a teologia calvinista mais antiga e a teoria social e a ética capitalista moderna. Por outro lado, em apoio às idéias de Weber, há o fato de que a doutrina calvinista da eleição poderia ser interpretada como significando que sucesso empresarial tivesse relação com a eleição, o que ocorreu, muitas vezes, nos séculos dezoito e seguintes; e a ênfase tradicional protestante na virtude do trabalho duro, economia, honestidade, sobriedade, autodisciplina e fazer todas as coisas "para a glória de Deus" (1Co 10.31) que tendia a criar o operário produtivo e o empresário agressivo.

Duas conclusões parecem surgir da maciça evidência produzida pelo debate de Weber: (1) o protestantismo inicial enfatizou que o compromisso cristão do homem deveria ter efeito prático sobre seu comportamento social e econômico; e (2) historicamente, os protestantes enfatizaram a dignidade da vocação profissional de uma pessoa como sendo um chamado de Deus. Tudo resultou na chamada "ética protestante de trabalho" que, a partir do século dezoito, foi apropriada e secularizada por empresários capitalistas que encontraram em tal doutrina um apoio para promover seu próprio bem-estar material, prestígio corporativo e poder empresarial. Muitas vezes, essa aplicação errada da ética protestante foi, simplesmente, uma tentativa de legitimar a exploração dos trabalhadores, o uso indiscriminado de recursos naturais e a despersonalização da vida econômica.

Assim, é importante não confundir o capitalismo (q.v.) com o Cristianismo ou protestantismo. A fê cristã não endossa qualquer sistema econômico e a ética burguesa não representa, necessariamente, ética cristã.

O cristão tem o compromisso de procurar o bem-estar econômico e a justiça social para todos os homens. É mais sadio, histórica e contemporaneamente, referir-se a uma "ética cristã" ou "ética bíblica" em vez de a uma "ética protestante", porque o protestantismo histórico compreende uma ética bíblica, conquanto muitos protestantes nominais, hoje em dia, não estabeleçam a diferenciação. Portanto, as diferenças significativas de perspectivas éticas não aparecem tanto entre protestantes e outros cristãos quanto entre cristãos e não-cristãos.

A tentativa de fazer a ética protestante ser mais do que isso é se firmar em terreno histórica e eticamente incerto; e a tentativa de identificar os aspectos negativos do capitalismo moderno com o mito amplamente divulgado da ética do homem branco, anglo-saxão e protestante não configurará, apenas, maledicência, mas se mostrará desprovida de fundamentação quando sob investigação histórica.

111 H. F. R. Catherwood, *The Christian in Industrial Society*, Londres, Tyndale, 1964; Robert W. Green, org., *Protestantism and Capitalism*, Boston, Heath, 1959; Cari F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Nova York, Harcourt and Brace, 1926; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York, Scribner, 1958.

ROBERT D. LINDER

ÉTICA PURITANA. O termo "Puritano" foi um designativo dado, depois de 1564, aos calvinistas não separatistas que desejavam mais reformas na adoração, na disciplina e no governo, e maior apoio para os pregadores do que oferecia o acordo elizabetano da religião inglesa. Impelidos pelas lembranças e relatos da vida religiosa em Genebra e Zurique - um biblicismo radical que ia de Tyndale aos Lolardos - os puritanos elizabetanos buscavam um alvo triplice. Primeiro, purgar o culto anglicano dos resíduos do papismo; segundo, substituir o episcopalismo pelo presbiterianismo; e terceiro, conduzir os ingleses à essencial santidade

para que se cumprisse o chamado da Inglaterra de servir a Deus. Seguindo sua crescente oposição ao arminianismo de Laud e ao absolutismo de Charles I, os puritanos obtiveram breve poder político sob o Long Parleamento and Commonwealth, mas o perderam de novo, e quando isso aconteceu, foram expulsos e perseguidos, perdendo totalmente a influência religiosa após a Restauração de 1660. Sob Cromwell, o congregacionalismo (uma política já estabelecida na puritana Nova Inglaterra, abraçado pela maioria dos batistas e por alguns dos *pedobatistas* na velha **Inglaterra**), ganhou a respeitabilidade, ao lado do presbiterianismo, em círculos puritanos.

Líderes de teologia puritana (Perkins, Sibbes, Ames, Owen, Goodwin, Baxter, Howe, etc.) eram em sua maioria calvinistas eruditos, supralapsarianos, infralapsarianos ou amiraldinos. Sendo pregadores e pastores talentosos e hábeis conselheiros, "médicos espirituais" que "consolavam as consciências aflitas", eram profundamente versados na "teologia prática", isto é, o estudo e a prática da devoção e dos problemas do comportamento cristão. Este interesse era partilhado por anglicanos não puritanos e católicos romanos, embora o ensino pastoral puritano, sendo baseado nos axiomas de justificação pela fé somente e da salvação somente pela graça, mediante uma regeneração convertidora, tenha, muitas vezes, cor e sabor diferentes do moralismo do primeiro e do legalismo do segundo grupo. As obras completas de William Perkins (*The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, 1606), do seu aluno William Ames (*Of Conscience with the Power and Cases thereof*, Latim, 1630, trad. Ingl., 1643) e de Richard Baxter (*A Christian Directory*, 1673), juntamente com a exposição da lei moral dos dez mandamentos no Catecismo Maior de Westminster (perguntas 91-152) resumem a maior parte da doutrina puritana nesse campo.

A ética puritana assumiu a confissão reformada sobre a soberania e a majestade de Deus como fonte, Senhor, e fim de todas as coisas, e da perversidade radical do homem natural, rebelde e carente da glória do seu Criador. Às doutrinas e perspectivas do Calvinismo clássico, os puritanos acrescentaram o interesse numa experiência de comunhão interna com Deus que, como outros aspectos do biblicismo puritano, parecem ter raízes medievais. Os pastores foca-

lizavam seu interesse em estudos detalhados da obra do Espírito Santo na vida do crente (verem especial John Owen, *Works III*, /1/, Londres, Banner of Truth, 1966-67). O ensino puritano tem sido descrito como uma teologia de regeneração cujo tema central é andar com Deus. Um refrão puritano que sempre se repete é o de que em todos os "deveres" os cristãos deveriam, pela meditação, oração e exame de si mesmos, "manter a comunhão com Deus".

Destaques da ética puritana incluem:

*Peregrinação e conflito.* As alegorias de Bunyan, o *Peregrino* e *A Guerra Santa* focalizam, claramente, a idéia que dominava a mente puritana e incendiava sua imaginação. O cristão teria de peregrinar ao longo desta vida perigosa e distrativa com o coração e os olhos no céu, não permitindo que o desejo se fixe nas coisas da terra. Por meio da vigilância e da oração, deveriam contender diariamente contra o mundo, a carne e o diabo, inimigos dos quais, outrora, foram escravos, mas dos quais, então, obtiveram liberdade em Cristo. A autodisciplina ordenada, baseada no conhecimento da lei e das promessas de Deus era essencial para o bem-estar do guerreiro-peregrino.

*O trabalho no chamado.* Deus é glorificado e o pecado é evitado por meio do trabalho duro, e todas as pessoas necessitariam de uma vocação profissional legal. O dinheiro, o tempo e os talentos deveriam ser empregados para Deus; a ociosidade demonstraria um mau coração. A economia, o capitalismo e a filantropia deveriam ser encorajados.

*Educação e cultura.* Os puritanos promoveram educação em todos os lugares em que se estabeleceram. Não eram, como supõem alguns, maniqueístas, mas homens cultos que respeitavam a ciência e as artes como campos de prazer e de responsabilidade (embora as preocupações morais e místicas, evidentemente, inibissem sua energia artística). Eles somente se opunham à arte quando essa apresentasse baixo nível e rebaixasse as pessoas (por exemplo, teatro comercial e literatura chã). Na arte e na vida, eles acreditavam que a sinceridade requeria a simplicidade.

*Sábado e família.* Tratando a lei em ambos os Testamentos como uma só, os puritanos viam o dia do Senhor como o sábado cristão e a família como um clã patriarcal, uma igreja em miniatura e um governo sob o Pai. Contudo,

eles expunham essas ênfases do AT com o espírito humanitário do NT. A observação do domingo, da parte dos puritanos, e sua ênfase no lar têm sido elementos há muito tempo vividos dentro do mundo de língua inglesa.

M. M. Knappen, *Tudor Puritanism*, Magnolia, Mass, Smith, 1963; W. Haller, *The Rise of Puritanism*, Magnolia, Mass, Smith; G. S. Wakefield, *Puritan Devotion*; C. H. e K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, Princeton University, 1961; P. A. Scholes, *The Puritans and Music*, Nova York, Russell, 1962; H. G. Wood, *HERE*; T. Wood, *English Casuistical Divinity in the Seventeenth Century*.

JAMES I. PACKER

**ÉTICA REFORMADA.** Ver também *Ética Calvinista; Lutero e Ética Luterana; Reforma*. O ramo reformado do protestantismo (em contraste com o luteranismo e os ramos radicais) começou com a obra de Ulrich Zwingli (Zuínglio, 1484-1531), em Zurique, Suíça. (cf. *Calvino e Ética Calvinista*.)

Zuínglio não foi um teórico da ética no sentido formal, mas foi um homem prático que apreciou ações acima de conversas, e cujos escritos mostram uma profunda preocupação ética. Essa tendência prática, mais do que seu ambiente "humanista", levou-o a uma ênfase maior do que a de Lutero quanto às funções positivas da lei de Deus na vida cristã. Para Zuínglio, a lei não é apenas uma ameaça, mas um dom da graça de Deus. Ela revela a pecaminosidade do crente, não para destruí-lo, mas para acender nele o amor pelo doador gracioso e para o verdadeiro arrependimento. Os dez mandamentos se postam como um padrão eternamente válido para a conduta cristã, não anulado, mas requerido pela graça de Deus em Cristo. Eles representam, também, a exigência fundamental de Deus a todo homem, conhecidos "por natureza" por todos os homens, mesmo por aqueles que não têm conhecimento da lei escrita. Zuínglio não sentiu, entretanto, que a lei tivesse tornado a vida fácil para o cristão. Ela estava profundamente consciente dos conflitos interiores retratados em Romanos 7, e das tensões entre alegria e tristeza, luta e satisfação, conflito e paz na vida cristã. No seu catálogo de virtudes cristãs, ele colocou especial ênfase na disciplina, na temperança, na

sobriedade, características que capacitam o crente para a ferocidade da luta espiritual. Ele considerava a lei, sobretudo, como responsabilidade não apenas sobre o indivíduo, mas sobre a totalidade da sociedade. O magistrado civil é ministro de Deus chamado para trazer ambos, crentes e não crentes, a uma conformidade externa mais próxima possível com a lei de Deus, embora, é claro, a verdadeira conformidade interior só seja possível por meio da obra da fé no coração pelo poder do Espírito.

Desde Zuínglio, a ética reformada tem mantido suas ênfases básicas. Tem rejeitado a visão de que a salvação está aberta para o pagão apenas na base da lei natural, e se colocado ainda mais contundente em distinção à ética católica romana, conquanto mantendo mais fortemente do que Zuínglio a sua própria ênfase na necessidade das Escrituras. A ética reformada mantém o ensino distintivo da Reforma de que um homem não é capaz de agradar a Deus de qualquer maneira a parte da graça de Deus em Cristo e do poder regenerador do Espírito Santo. Ainda assim, em contraste com outras formas de protestantismo (em marcante antítese com o pensamento moderno liberal), a ética reformada sustém uma ênfase distintiva na autoridade eterna e na relevância da lei moral de Deus. É claro que os pensadores reformados não são cegos ao fato de que Deus, freqüentemente, requer diferentes coisas de diferentes pessoas em diferentes situações; mas não aceitam a objeção de que tal posição seja "legalista". Recentes estudos têm confirmado que a lei é um elemento indispensável do próprio conceito de pacto entre Deus e o homem. Obediência aos mandamentos divinos é um requisito essencial tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. (Dt 6.19; Mt 5.10-17; Jo 13.34s.; 14.15, 21, 23; 15.10; 1.10 5.3; 2Jo 6.) Guardar a lei não salva um homem, mas aqueles que foram salvos não de querer guardar os mandamentos do Senhor que os redimiu.

É uma simplificação exagerada, porém, descrever a ética reformada como, pura e simplesmente, uma ética de lei. As confissões e teologias reformadas enfatizam outros aspectos da ética além dos aspectos legais: (1) a ética reformada inclui a "situacional" no sentido de que ela vê a tarefa ética como a de dirigir as circunstâncias presentes para um objetivo futuro (o do reino de Deus) e, portanto, como requerendo

uma análise da presente "situação". Ela reconhece que a situação presente já está estruturada pelos grandes atos redentores de Deus no passado e que está sendo dirigida pela providência de Deus para a consumação final. A vida cristã, portanto, se caracteriza por uma tensão entre o "já", mas "ainda não". Diferente do "situacionismo" moderno, porém, a ética reformada reconhece que o fator mais importante na situação presente é o eterno Deus que continua a dizer sua vontade quanto a nós por meio das Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos. (2) A ética reformada inclui a "existencial" no sentido que ela vê a fé e o amor como condições necessárias e suficientes para as genuínas boas obras e, portanto, vê a tarefa ética como a de purificação do homem interior para que sua justiça possa ser mais do que apenas externa. Diferente da ética "existencial" moderna, porém, a posição reformada reconhece o poder dos mandamentos de Deus para purificar a alma (S1 19) quando dirigidos ao coração crente.

W. Bromiley, org., *Zwingli and Bullinger*, Library of Christian Classics XXIV, Filadélfia, Westminster, 1953; J. Murray, *Principles of Conduct*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955; C. Van Til, *Christian Theistic Ethics*, apostila de aula, não publicada e reproduzida privadamente, 1970.

JOHN M. FRAME

ÉTICA SITUACIONAL. Ver também *Fletcher, Joseph; Utilitarismo*. A ética situacional, embora popular e corretamente associada ao nome de Joseph Fletcher tem como pano de fundo Nietzsche (q.v.) e Dewey (q.v.).

A lógica evolutiva de Nietzsche, repudiando as formas *a priori* de Kant e fazendo de nosso processo de aprendizado nada mais do que expedientes práticos para se lidar com as coisas, é o extremo do nominalismo na tese de que não poderia haver casos idênticos na natureza. As semelhanças observadas seriam devidas à rudez e à inadequação de nossos órgãos de percepção. Portanto, o uso de regras morais, tratando casos diferentes como se fossem todos iguais, falsificaria a situação. A inteligência deveria reavaliar cada situação separadamente, como única.

Dewey convida à mesma inferência, enfatizando consistentemente a situação concreta (ou seja, individual). Exemplificando como a teoria racionalista não ofereceria direção e, devido a

sua tentativa fútil de construir um esquema hierárquico de valores ou deveres, confessaria sua incapacidade de julgar o que é concreto, a implicação pareceria ser a de que as regras gerais deveriam ser substituídas por uma intuição da situação individual (*Quest for Certainty*, Nova York: Putnam, 1960, pp. 265 e ss.).

Se, por acaso, Dewey não o colocou exatamente nessas palavras, não há dúvida de que Fletcher bradou terminantemente contra as regras morais e as leis universais. Ele sugeriu que quebrássemos cada um dos dez mandamentos e insistiu que "qualquer sistema ético é não cristão... Jesus não tinha ética, se ... a ética é um sistema de valores e regras compreensível a todos os homens".

O ataque contra o sistema foi mantido: "O sistema é aquilo que mais se opõe à vida, à liberdade e à variedade". Mais adiante, ele diz: "A ética cristã da situação... nega que haja ... quaisquer leis não escritas vindas do céu, concordando com Bultmann em que todas essas noções são idólatras e uma pretensão demoníaca" (Por que ele disse *leis não escritas*? São os mandamentos escritos que ele não despreza).

Aparentemente, num esforço para evitar a completa anarquia, Fletcher insere um subtítulo: *Princípios, sim, mas regras, não*. O que se segue é, em sua maior parte, um jogo de palavras; mas não é sempre possível manter o fingimento, pois duas páginas adiante ele volta para seu primeiro amor: "Na ética situacional, até mesmo os princípios mais reverenciados do poder ... ao ser jogados de lado se eles estiverem em conflito, em qualquer caso concreto, com o amor" (pp. 31-33).

Presumivelmente, ele não quer deixar de lado seu próprio princípio reverenciado, mas fica claro que ele não teve respeito pelas leis universais dos dez mandamentos.

Era amor o que Fletcher desejava colocar no lugar do sistema, no lugar dos mandamentos, e no lugar de regras compreensíveis a todos os homens. Na página que antecede ao índice, ele cita Tillich: "A lei do amor é a última lei porque ela é a negação da lei; é absoluta porque tem a ver com tudo o que é concreto". Nas suas próprias palavras, ele diz: "A ética cristã posta a *fé* em Deus e raciocina sobre o que a obediência à sua lei de amor requer dentro de qualquer situação". Novamente, "a norma reguladora da decisão cristã é o amor, nada mais".

Aqui, ele ignora seus próprios conselhos, porque Fletcher jamais "arrazoa" sobre o que o amor requer.

Para confirmar, ele diz que o amor dita o aborto com base na idéia de que a nenhum bebê não planejado deveria ser permitida a vida. Ele defende o ideal de mães solteiras e declara: "O sexo em qualquer que seja a forma — *hetero, homo ou auto* — é bom quando é servido o amor". Mas ele não demonstra racionalidade para sustentar essas idéias. O amor pelos bebês não proibiria o aborto? O amor por Deus não proibiria o homossexualismo?

Fletcher, na verdade, tinha algumas apreensões quanto ao amor não oferecer diretrizes para as situações concretas na vida. Assim, ele desenvolveu um método ou sistema para remover a deficiência. Mesmo assim, ele jamais fez uso do método para resolver qualquer problema concreto. Seu método é simplesmente a abordagem utilitarista aplicada ao amor: "O amor pode calcular".

Fletcher não deixa claro se uma pessoa deveria maximizar sua própria forma de amor, ou a de seu amante, ou de seu amante e sua mulher, ou de toda a raça humana. Uma vez que ele use o termo "no total", a última possibilidade seria, provavelmente, a melhor interpretação. Mas, como um homem conheceria o sentimento das duas mulheres? Segundo, a medição se torna impossível porque não há unidades identificáveis de prazer ou de dor que possibilitem a avaliação. Terceiro, se houver unidades, não haverá maneira de se verificar um total em relação ao indivíduo, e seria ridícula a idéia de uma soma em relação à toda a humanidade.

Finalmente, Fletcher rejeita as Escrituras. Ele critica a visão obscura e contraditória de Paulo sobre a justiça de Deus, uma confusão na qual Paulo não encontrou resposta adequada às perguntas que Fletcher levantou, como, por exemplo, em Gálatas 5.1 e Mateus 5.27-32, e é claro, descarta os dez mandamentos. Como, então, ele apela para a Bíblia quanto ao termo "Amarás"? Uma pessoa que creia na totalidade da Bíblia poderá, coerentemente, apelar para qualquer versículo, como fez Jesus em João 10.35; mas uma pessoa que não acredita nela deverá apor a razão pela qual aceita apenas um versículo e exclui os outros. Fletcher não apresenta essa razão. Ele trata a todo in-

tento como se fosse uma revelação verbalmente inspirada somente para ele. É de se estranhar que Fletcher seja *inerrantemente* inspirado e que as Escrituras não o sejam.

elã Joseph Fletcher, *Situation Ethics*: Filadélfia: Westminster, 1966.

GORDON H. CLARK

**ÉTICA SOCIAL.** A ética é, convencionalmente, definida como a ciência da moral, entendendo-se a moral como o conjunto de julgamentos que as pessoas fazem sobre o que é certo ou errado, bom ou mau, nas relações na sociedade, entre indivíduos ou centros coletivos de inteligência e vontade.

Às vezes, diz-se que toda a ética é social, já que o homem, o agente da moral, é social por natureza e, assim, não pode fugir à sua natureza. Não há dúvida de que o ser humano é um ser social; não existe tanto quanto coexiste, e em última instância, não tem privacidade. Assim, é verdade que, quando ele age, outras pessoas são, inevitavelmente, afetadas por seus atos; suas escolhas e decisões têm conseqüências sociais. Igualmente, é verdadeiro que o comportamento moral do homem é influenciado, significativamente, pela comunidade na qual está inserido e pela herança histórico-social a qual, num sentido, é também seu destino. De fato, na maioria das vezes, o homem age, não como indivíduo, mas como membro de um grupo que o inclui e alcança, do qual ele é representante, até mesmo sem querer. Mas todos esses fatos, por mais importantes que sejam, não tornam social a totalidade da ética. Pelo menos, não tornam sem significado ou sem importância a distinção tradicional entre ética pessoal, interpessoal e social.

Conforme já observamos, os homens não são meros átomos isolados do ser. São indivíduos, centros únicos de consciência e poder. Porque residem tanto num plano vertical, quanto num plano horizontal de existência, são capazes, mediante o exercício de sua liberdade orientada por Deus, de transcenderem a matriz social. Essa transcendência é, na verdade, a razão pela qual os indivíduos são capazes de operarem criativamente nas estruturas e nos processos sociais. Mas essa característica da existência humana também oferece uma linha diretriz para o departamento da ética que veio

ser chamado de "pessoal". A ética pessoal cristã (q.v.) não pode ser totalmente isolada da ética social cristã; mas, diferente dessa última, não se concentra no coletivo ou nas comunidades ou nas estruturas e conjuntos impositivos. Ela se concentra no agente moral individual que está por trás das estruturas, e participa delas. A ética pessoal contempla o homem como um ser em si mesmo, e observa e avalia o desenvolvimento interior do ser humano, com seus hábitos, posturas, atitudes e características pessoais. Como a verdadeira personalidade, na perspectiva cristã, é inconcebível fora da relação homem/Deus, a ética pessoal cristã envolve tanto as "graças sobrenaturais" do homem quanto as suas "virtudes socialmente redentoras", embora jamais veja essas últimas como sendo anti-éticas ou não-relacionadas com as primeiras. Poder-se-á dizer, portanto, que a ética pessoal se preocupa, principalmente, com a autodisciplina, com a formação do caráter e com o cultivo e o desenvolvimento das virtudes e graças que o colocam no desempenho de suas responsabilidades religiosas e sociais.

Como um indivíduo ou uma pessoa jamais é, totalmente, centrado apenas em si mesmo, mas se encontra sempre em relações com outras pessoas, a ética não poderá se restringir a uma consideração do agente moral como tal. Deverá contemplar também a pessoa em suas atitudes e em seus atos para com o outro, principalmente, o outro com o qual ele se encontra individualmente. Essa espécie de encontro ocorre todo o tempo; os indivíduos se encontram com outros indivíduos numa imensa variedade de situações, e deles se exige que respondam uns aos outros de maneiras moralmente apropriadas. A ética interpessoal trata do comportamento humano nesses termos e nesses contextos restritivos. As estruturas sociais que envolvem as pessoas não poderão ser ignoradas neste ramo da ética, pois, simplesmente, existem e deverão ser reconhecidas, mas o foco de atenção crítica não estará nelas. O que aqui consideramos, especialmente, é a resposta moral que o indivíduo oferece para o próximo imediatamente presente — resposta não mediada pelas estruturas e agências da sociedade, mas feita diretamente e com certo grau de intimidade. O caso do bom samaritano poderia ser tomado como caso típico daqueles contemplados na ética interpessoal.

A ética social deriva seu caráter especial da atenção explícita que presta às dimensões sociais da existência humana. Uma consequência de sua orientação social e marca distinta de sua existência é a consciência singular e a preocupação com entidades supra-individuais, sua preocupação com o significado moral de grupos humanos mais ou menos integrados, coletividades e comunidades. Com respeito a isso é se que destaca sua diferença da ética pessoal ou da ética interpessoal.

Não é verdade, porém, que a ética social desfoque o indivíduo. A ética social se preocupa com o comportamento moral dos indivíduos da mesma forma que com as realidades supra-individuais ou corporativas. Sua preocupação com o indivíduo, porém, é de um tipo especial, socialmente qualificada. Contempla o indivíduo apenas como o ser centrado em si mesmo, que ele é nem especificamente como sendo alguém que responde ao próximo sem intermediação específica e que, em sua singularidade ou pluralidade indeterminadas, o confronta diretamente. Ela o considera como alguém que oferece uma resposta individual ou como alguém que, funcionando dentro da comunidade, age em concordância com outros mediante a agência do grupo com o qual ele está associado.

Uma vez, porém, que a ética social se preocupa não apenas com o comportamento de indivíduos em relação à comunidade, ou dentro da comunidade, mas também com a vitalidade moralmente significativa e com a interação das comunidades, deveremos considerar, pelo menos, quatro conjuntos de problemas morais enfrentados pelos que atuam na sociedade.

Como já sugerimos, uma importante área de preocupação da ética social é aquela na qual o indivíduo é confrontado por algum valor social, como, por exemplo, a lealdade (q.v.), o qual, embora o acolha e ajude, também o limita e, às vezes, o ameaça. Aqui, o problema central é o de como harmonizar os interesses do indivíduo e os da comunidade. Esse problema surge do fato de que os centros de vida e propósito individuais e coletivos, embora interdependentes, estão sempre em tensão; a liberdade e a espontaneidade de um é contrabalançada pela autoridade e ordem exigida pelo outro. A tarefa moral, aqui, é a de estabelecer combinações sociais que evitem uma falha no equilíbrio que

resulte em conflito. É necessário assegurar um ajuste delicado entre liberdade e ordem que exclua tanto a anarquia quanto a tirania; essa medida de harmonia evitará que tanto o individualismo quanto o coletivismo finquem raízes.

Outro conjunto de problemas na ética social surge do fato de que é comum que o indivíduo ao aja individualmente, mas em conjunto, em concerto com outras pessoas, não contra uma organização, mas de dentro de uma organização ou comunidade na qual ele esteja inserido. As principais questões que surgem aqui são quanto à existência ou não de uma base comum para deliberação e ação, e a realidade, além do significado de coisas tais como responsabilidade corporativa (q.v.), culpa coletiva, isenção dos efeitos da decisão da maioria, por razões de consciência e fatores semelhantes.

Um terceiro conjunto de dificuldades na ética social surge do fato de que existem muitas organizações e comunidades dentro da sociedade cujas relações e interações requerem definição e regulamentação. Aqui, entram em questão a natureza exata dessas comunidades, a fixação de seus limites, a sua posição e a natureza e extensão de sua possível cooperação. É característico aos problemas nesta área de existência e indagação o antigo problema da relação entre igreja e estado. Aqui também chamam a nossa atenção as questões econômicas e políticas envolvidas no socialismo (q.v.), e na doutrina do bem-estar social (q.v.). Estão envolvidas, também, perguntas quanto à natureza da família, do estado, da igreja e escola, buscando garantia de educação pública, privada ou paroquial.

Próximo ao conjunto de problemas que acabamos de mencionar, mas distintos deles, são os problemas que surgem em torno das questões de pluralidade e unidade. Na ética social, a preocupação não é apenas a de determinar e avaliar as reivindicações relativas das diversas comunidades existentes dentro da sociedade, mas também a de descobrir sob que condições e sanções todos os agrupamentos particulares poderão ser unidos e harmonizados. Durante a Idade Média, a sociedade ocidental atingiu uma espécie de unidade sob a hegemonia da igreja. Desde então, mediante os impulsos despertados pela Reforma (q.v.) e Renascença (q.v.), a diversidade religiosa, a heterogeneidade étnica, a variedade cultural e o pluralismo social têm caracterizado a sociedade ocidental. A grande

questão na ética social é se uma sociedade assim caracterizada poderá sobreviver e, se puder, qual será a visão do homem e de Deus mais propícia à sua viabilidade. É nesse estágio de perguntas que a ética social impinge sobre a questão última da metafísica e da teologia, cujas respostas são relacionadas não apenas às perguntas que aqui levantamos; mas, também, a todas as demais perguntas consideradas dentro dos demais departamentos de ética.

Emil Brunner, *The Divina Imperativa*, Londres: Lutterworth, 1937.

HENRY STOB

ÉTICA SOCIAL CRISTÃ. Ver *Ética Social*.

ÉTICA TELROLÓGICA. Ver *História da Ética; Utilitarismo*.

ÉTICA, HISTÓRIA DA. Ver também *Ética Evolucionária; Ética Grega; Kant*. A Ética, em sua história desde Platão até Jeremy Bentham, tem sido ligada intimamente à política. As decisões políticas requerem juízos éticos; um indivíduo não pode ser separado da sociedade; portanto, assim, não existe uma distinção nítida entre ética e política, ou entre a chamada ética pessoal e a ética social.

A fim de manter alguma distinção, é inserido algum grau de diferenciação na definição, tornando a ética um pouco mais individual e a política um pouco mais social.

Henry Sidgwick, grande estudioso da ética no século dezanove, ao reconhecer como são vagos os limites da ética, definiu o assunto como um procedimento racional para se determinar o que os seres humanos, como indivíduos, "deveriam", voluntariamente, buscar a realização. A ética também poderia ser definida como o estudo e, eventualmente, a justificação de critérios pelos quais uma vida humana poderia ser identificada como melhor ou pior que outra.

Embora alguns dos principais pontos de vista possam ser descritos com um título, por exemplo, hedonismo, a teoria de que o prazer seja o bem supremo; altruísmo, a teoria de que nem todo impulso natural seja egoísta; *instrumentalismo* e *situacionismo*, as teorias de que não existem finalidades finais nem regras fixas, e que cada decisão tenha de ser uma intuição esté-

tica individual, é quase impossível se classificar com exatidão os pontos de vista históricos, pois há espaço demais para classificações cruzadas.

Se tivermos de dividir as teorias de ética de modo teleológico (aquelas em que o valor de um ato seja determinado por algum propósito) e *a-teleológico* - o único representante desse último seria Kant - isso torna a classificação desequilibrada. Também, os sistemas teleológicos são tão variados que suas semelhanças (por serem baseados em um propósito) parecem superficiais.

Para os epicuristas, o propósito de um ato bom seria o prazer dos sentidos do indivíduo. Para os utilitaristas, seria o prazer (quem sabe dos sentidos, quem sabe não) de toda a raça humana. Para Aristóteles, o propósito do homem seria, por natureza, felicidade; e isso seria uma combinação de atividade intelectual e moral na qual o prazer tem apenas um pequeno papel. Para o existencialismo contemporâneo, a vida boa poderia ser qualquer coisa que se escolha, desde que a pessoa não escolha conformar-se com a sociedade.

O Cristianismo, em seus detalhes, não é teleológico. Não se discerne a escolha certa da errada pelo cálculo da probabilidade de ela alcançar um propósito. Nem são, as suas regras, determinadas apenas pela lógica formal, como é o caso do imperativo categórico de Kant. As regras particulares da moral são os mandamentos de Deus. Contudo, esses têm o propósito de glorificar a Deus e proceder à bem-aventurança do homem. Mas nenhum homem tem conhecimento exato de como isso se realiza.

Uma vez que também os filósofos concordam, freqüentemente, quanto à ética enquanto discordam quanto às questões metafísicas e epistemológicas, e vice-versa, o melhor procedimento será estudar cada ponto de vista dentro de sua matriz histórica.

GORDON H. CLARK

**ETOS.** O termo geralmente se refere aos valores operacionais de uma dada sociedade ou grupo social. Assim, poder-se-ia falar, por exemplo, do etos puritano de trabalho árduo como uma virtude (como faz Max Weber em seu conhecido *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*) ou descrever o etos norte-americano como um que valorize os avanços tecnológicos; ou discutir o etos ocidental pós-renas-

centista como um que enfatize o valor do individualismo. O etos cristão, dessa forma, seria uma rede de valores operacionais, centrados no conceito de amor conforme definido pelas Escrituras. Na prática, porém, o etos de qualquer igreja ou grupo cristão tem sido uma combinação incômoda do etos cristão e o etos prevalecente na cultura da sociedade em que a igreja se encontra. Os valores operantes da Igreja Ortodoxa Russa foram fortemente influenciados pelas idéias da Sagrada Rússia e pela missão histórica do czar, a qual vigorava nos círculos eclesiásticos; semelhantemente, a igreja bizantina encontrou dificuldade em separar seu suposto etos cristão das ambições imperiais de Constantinopla; a Igreja Católica Romana da Idade Média tinha valores operacionais fortemente influenciados por ideais feudais; e as igrejas protestantes modernas têm, freqüentemente, assumido o etos do capitalismo e do nacionalismo como se fossem os únicos sistemas dados por Deus. É compreensível que as igrejas visíveis, no seu presente estado imperfeito, jamais poderão atingir um etos puramente cristão, embora a tentativa devesse sempre ser feita. Espera-se que qualquer igreja, dentro de seu tempo e lugar particulares, possa, na prática, enfatizar um aspecto, ou até mesmo diversos, do etos cristão que não tenha sido suficientemente enfatizado pelas igrejas em outros tempos e lugares. Na verdade, deverá sempre lutar para evitar qualquer aliança com um etos que não seja o etos cristão.

DIRK W. JELLEM A

EU. Ver *Ego; Pessoa e Personalidade; Psicologia*.

**EUGENIA.** Ver também *Genética*. A eugenia é um movimento que teve início no final do século dezenove cujo alvo era melhorar os dotes hereditários da raça humana. Programas de eugenia positivos são feitos para encorajar indivíduos hereditariamente "superiores" a se casarem cedo e produzirem um número de filhos maior que a média, enquanto os programas negativos são feitos para desencorajar ou evitar o casamento e a procriação de indivíduos hereditariamente "inferiores".

Nos primeiros vinte e cinco anos do século vinte, os *eugenistas* faziam campanhas ativas para que se aprovassem leis que regulamentas-

sem a internação dos elementos menos desejáveis da população (ou seja, dos fracos de mente e insanos), a esterilização desses grupos e de criminosos, e para tornar ilegal o casamento de deficientes mentais. Seus esforços obtiveram considerável sucesso nos Estados Unidos e a maior parte das leis aprovadas pelos estados, nessas áreas, foram resultado direto do movimento da eugenia.

Muitos eugenistas estavam convencidos da superioridade da raça anglo-saxônica e se alarmavam com o influxo do que eles consideravam "raças inferiores" ao seu país. Essa visão racista acompanhava a genética sem critérios que caracterizou a pesquisa de eugenia em seu início e levou a seu quase completo desaparecimento até os anos de 1930. O golpe final ao movimento, conforme originalmente concebido, foi a demonstração por parte da Alemanha nazista do que acontecer se um estado tomasse a sério os programas expostos pelos eugenistas. A instituição, na Alemanha, da procriação humana, esterilização em massa (q.v.), eutanásia (q.v.) para os incapazes, e genocídio (q.v.) foram todas extensões lógicas de muitos programas de eugenia.

Mesmo se esses programas não tivessem sido levados ao extremo na Alemanha nazista, ainda assim eles seriam altamente questionáveis. Em bases puramente genéticas, não há nada que possa garantir que casais altamente capacitados, necessariamente, terão filhos "superiores". A mistura de genes durante a reprodução sexual permite a produção de filhos que poderão apresentar considerável variação do padrão dos pais. Conquanto muitas características e capacidades da pessoa sejam geralmente controladas, o fator ambiental tem grande peso nessa determinação. Como ainda há muito a ser aprendido quanto à importância relativa da natureza e da educação no desenvolvimento total do indivíduo, seria moralmente aceitável a restrição da reprodução daqueles que hoje aparentam ser tipos inferiores, antes que se conheça mais sobre o que os torna "inferiores"? Como as leis necessárias para se fazer um programa de eugenia bem sucedido poderiam ser aplicadas dentro de uma democracia sem diminuir a liberdade humana mais básica? Constituição física, superioridade intelectual e outras mais não significam, necessariamente, que a pessoa tenha caráter moral superior. Uma pessoa singularmente bem dotada poderia usar

os seus talentos para causas totalmente indignas e, no final, ser de maior peso para a sociedade do que aquela menos dotada, cujos princípios morais sejam mais elevados.

Hoje, embora poucas pessoas se chamem de eugenistas, ainda existe interesse considerável na conservação e melhora das capacidades hereditárias da humanidade, especialmente entre geneticistas. Por exemplo, o falecido ganhador do prêmio Nobel, H. J. Muller e outros sugeriram que isso poderia ser feito mediante a inseminação artificial (q.v.) por um doador (IAD). O sêmen de homens de destaque seria estocado em bancos de esperma dos quais os casais que desejassem um ou mais filhos derivados, pelo menos de um lado, de material germinal de uma pessoa de destaque, poderiam fazer uma seleção. Mas para o cristão, o uso de inseminação artificial levanta algumas questões morais com respeito à visão bíblica do sexo e do casamento que não são facilmente resolvidas.

Outro geneticista e ganhador do prêmio Nobel, Joshua Lederberg, sugeriu, há mais de trinta anos, que, no futuro, seria possível fazer muitas cópias de um dado indivíduo. Esse futuro já chegou. Clones de animais de grande porte são realidade e ocupam espaço na mídia. Discute-se muito sobre a moralidade da clonagem de seres humanos. Há até quem proclame, sem provas, que já foram realizadas experiências bem-sucedidas com seres humanos. Será que isso deveria ser tentado? O que já existe de fato, e que também causa polêmica é a clonagem de células-mãe com o objetivo de reproduzir órgãos humanos para transplantes. Há de se considerar verdadeiros questionamentos psicológicos e morais antes de se assumir tal programa. (Adaptação e dados atualizados por W.M.G.)

A informação sobre a herança de muitas disfunções humanas é possível hoje. Existem clínicas de hereditariedade onde casais que tenham razões para suspeitar que haja possibilidade de transmitirem um defeito hereditário podem fazer aconselhamento genético. Os pais, uma vez informados, poderão tomar sua própria decisão quanto a ter filhos ou não. Será que este deveria ser assim? Será que os pais, sabedores do alto risco de ter um filho deficiente, têm o direito de ter esse filho? Certamente há implicações morais aqui, mas não apenas do ponto de vista eugênico; mas, também, com respeito ao alívio do sofrimento humano.

Esses programas de eugenia lidam exclusivamente com a melhora física do homem, com pouco ou nenhum pensamento quanto às suas implicações morais e espirituais.

DONALD S. ROBERTSON

**EUTANÁSIA.** A eutanásia é o ato de matar uma pessoa que esteja sofrendo de doença incurável e excessivamente dolorosa. É uma violação do sexto mandamento: "Não matarás". Se o sofredor consente em sua própria destruição, ele se torna culpado de suicídio (q.v.). Esse consentimento não isenta a pessoa que matou da culpa do pecado de assassinato.

É, porém, permitida a administração de drogas para aliviar a dor. Provérbios 31.6, por exemplo, recomenda o uso de bebida alcoólica para aliviar o sofrimento do moribundo. Porque o álcool é um narcótico, podemos, por analogia, concluir que outras drogas poderão ser administradas com propósito construtivo. Contudo, o uso de qualquer droga com intenção de matar ou de apressar a morte não tem apoio, explícito ou implícito, na Bíblia. A lei, sem dúvida alguma, se posta contra a eutanásia na maioria das jurisdições onde prevalece o Cristianismo. O bispo F. R. Barry da Igreja Anglicana disse que: "com algumas dúvidas, concordaria com uma mudança na lei que fizesse não ser uma contravenção o ato de o médico acelerar a morte de um paciente que esteja sofrendo de dor severa numa doença incurável e fatal, a não ser que fosse provado que o ato não foi feito de boa fé e com o consentimento do paciente" (*Christian Ethics and Secular Society*, Londres, Hodder & Stoughton, 1966, p. 256). Porém, é totalmente possível que, onde as leis forem mudadas a fim de legalizar a eutanásia, pessoas com motivação escusa terão maior tentação de colocar pressões, sutis ou não, sobre os pacientes e provedores médicos quanto à "morte por misericórdia". O bispo Barry, a propósito, não suporta sua aprovação da eutanásia, com reservas, com argumentos bíblicos.

Por outro lado, o representante clássico de interpretação protestante da Bíblia, o *Catecismo Maior de Westminster*, não inclui matar por misericórdia como razão plausível para se tirar a vida humana. Em 1950, a Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América aprovou um artigo ressaltando que a legislação que permita a eutanásia estará em

conflito direto com a interpretação do sexto mandamento conforme dado à Constituição da Igreja. Tal interpretação está em harmonia com as Escrituras. Já, por exemplo, embora estivesse sofrendo dor lancinante, recusou-se a "amaldiçoar a Deus e morrer" conforme sua mulher sugeriu. Hoje se sabe que o seu sofrimento tinha significado no plano de Deus e, daí, poder-se-ia inferir que outros sofrimentos também não sejam sem propósito. Além do mais, sempre existe a possibilidade de se descobrir uma cura para uma doença supostamente incurável.

Q Glanville Llewelyn Williams, *The Sanctity of Life and Criminal Law*, Nova York, Knopf, 1957.

STEPHEN M. REYNOLDS

Hoje, mais do que nunca, existe a possibilidade de se prolongar a vida, especialmente nos países desenvolvidos, tanto por causa dos desenvolvimentos nas áreas de saúde quanto por causa da melhoria na qualidade de vida. Isso, contudo, gera uma outra questão: o que dizer sobre a diferença entre prolongar a vida e "prolongar" a morte? Isto é, é possível que uma pessoa à beira da morte e que estivesse sofrendo dores desesperadoras pudesse ter a vida prolongada, se fosse submetida a mais uma cirurgia; mas o que dizer de uma pessoa nessa situação que fosse submetida a um tratamento de manutenção artificial de vida, talvez sedada a fim de não sentir dores, ou em coma? Seria ético proceder ao término do tratamento? Muitos dizem que isso seria admissível exatamente por causa da dignidade humana. Outros, em nome da "santidade da vida", afirmam que não temos o direito de interromper esse tratamento. Contudo, o uso de expressões com "reverência pela vida" ou "santidade da vida" é perigoso, pois eleva a vida acima do seu próprio Criador. Deus é digno de reverência. Deus é santo. A vida tem dignidade por causa dele, e deveria ser santa porque ele é santo. Não se trata de matar uma pessoa, mas de abrir mão do tratamento quando a "morte", e não a vida, estiver sendo prolongada. Isso faz parte da dignidade que Deus conferiu à vida. (Dados atualizados por W.M.G.)

**EVANGELHO.** Ver também *Graça*. Este termo característico para se referir às boas novas de Cristo (*evangelion* ocorre setenta e cin-

co vezes no NT grego) e o verbo "pregar as boas novas" (*evangelizomai*, que ocorre cinquenta e uma vezes) são, relativamente, raros fora da literatura cristã primitiva. O uso no NT vem de trechos de Isaías 40 a 66 os quais falam de um mensageiro que anuncia a volta do exílio, proclamando o estabelecimento do reino de Deus (Is 40.9; 41.27; 52.7). O trecho chave está em Isaías 61.1-2: "O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas novas aos quebrantados..."

Em seu sermão, em Nazaré, Jesus referiu a si mesmo como o cumpridor de Isaías 61.1-2 (Lc 4.16 em diante). O conteúdo de sua mensagem era o reino, ou reinado, de Deus: "O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.15). Isso significa que o tempo de bênção esperado no AT, quando, então, a graciosa autoridade de Deus seria assegurada de nova forma, começou a ser cumprido com a vinda de Jesus. Por meio de seu ministério (Mt 12.28) e de sua morte (Mc 10.45), Deus resolveu o problema da escravidão do homem ao mal por causa do pecado, oferecendo-lhe perdão (Mc 2.10), alegria e paz (Lc 2.10,14) e conhecimento de Deus (Mt 11.27). O reino de Deus não será estabelecido, totalmente, até a volta de Cristo (Mc 13.26-27); enquanto isso, os homens são desafiados a entrar no reino (Mc 10.15; Mt 18.3), porque seu destino na consumação escatológica dependerá de seu relacionamento com Jesus e sua proclamação do reino (Mc 8.38).

Dos sermões de Atos e de fragmentos pré-paulinos citados nas epístolas de Paulo (por exemplo, 1Co 15.1; Rm 1.1-4), C. H. Dodd concluiu que, na pregação evangelística da igreja primitiva, havia um modelo fixo consistente dos seguintes pontos: (1) era chegado o tempo do cumprimento da promessa. (2) Isso ocorreu por meio do ministério, —da—morte E a da ressurreição de Jesus. (3) Por meio da ressurreição, Jesus foi exaltado à destra do Pai como cabeça messiânica do novo Israel. (4) O Espírito Santo na igreja é sinal do poder e da glória presentes de Cristo. (5) Em breve, a era messiânica atingirá sua consumação na volta de Cristo. (6) Essa proclamação é finalizada com um apelo ao arrependimento, a oferta de perdão e do Espírito Santo, e a promessa de salvação (*The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, Hodder & Stoughton, 1956).

Críticos da tese de Dodd objetam, corretamente, à impressão que ele deu de que o evangelho apostólico era rígido e invariável (cf. R. C. Worley, *Preaching and Teaching in the Earliest Church*, Filadélfia, Westminster, 1967). Mas Dodd demonstrou que havia um cerne central de fatos e convicção sobre Jesus que, embora expresso de muitas formas diferentes, formava regularmente a base da pregação primitiva.

Devemos notar a semelhança entre o resumo da mensagem apostólica e o evangelho do reino pregado por Jesus. Mas, enquanto a mensagem de Jesus fosse sobre o reino de Deus, a mensagem da igreja é sobre *Jesus* (At 5.42; 8.35; 11.20; 17.18). Aquele que veio proclamando as boas novas tornou-se o conteúdo do evangelho. Essa é evidência marcante do significado que os cristãos primitivos davam à pessoa de Jesus.

Quando Paulo se refere ao "meu evangelho" (Rm 2.16; 16.25), e insiste que "não o recebi dos homens" (G1 1.12), está reconhecendo, pelo menos, três coisas: que Jesus é o Messias; que sua autoridade para pregar o evangelho é derivada de seu encontro pessoal com Cristo; e que existe um conteúdo básico para essa pregação evangélica (1Co 15.11; G12.1-10). Só pode haver um evangelho (G1 1.6-9).

Os termos característicos de Paulo para a interpretação da morte e ressurreição de Cristo - "justificação"(q.v.), "reconciliação"(q.v.), "redenção"(q.v.) - se encontram em Romanos capítulos 1 a 8, onde ele mais se aproxima da exposição sistemática do evangelho.

Deus é a fonte do evangelho (Rm 1.1); seu assunto, Cristo (Rm 1.3-4); seu propósito de salvação de todo aquele que crê (Rm 1.16).

Embora os escritores do NT se oponham à idéia de que seja possível para o homem ganhar o favor de Deus mediante boas obras (Lc 18.9-14; Rm 3.27-28), insistem que a fé deverá provar sua autenticidade com um estilo de vida coerente com a natureza do evangelho (Mt 18.23-235; Fp 1.27) (ver *Boas Obras*).

O arrependimento, na pregação de Jesus, é exigido de todo que quiser entrar no reino (Mc 1.15) e seu ensinamento moral (conforme Mt 5-7) é apresentado como o estilo de vida dos súditos do reino. Seguir a Jesus significa ser diferente dos outros homens (Mc 10.42-44); exige disciplina e uma obediência de alto preço (Mc 8.34-38; 9.43-48; cf. G1 5.19-21).

Paulo considera problemas éticos apelando, não para princípios gerais, mas para o evangelho. Assim, em Romanos 6.1-11, ele explica a relação entre o batismo e a morte e ressurreição de Cristo e, nos versículos seguintes, demonstra como isso deveria afetar a vida inteira da pessoa (Cl 3.1-4; G15.13-26). Essa combinação do indicativo ("Deus fez") com o imperativo ("portanto fazei...") é característico de toda a ética bíblica. O ato de Deus e a resposta do homem estão em tensão. A religião bíblica é, portanto, preservada do antinomianismo, o qual seria a negação do propósito do evangelho, e do legalismo, o qual é a negação de seu caráter essencial.

O Além das obras já citadas, veja Friedrich em TDNT, Vol. II, ps.707-737; M. G, *Evangelism in the Early Church*, Londres, Hodder & Stoughton, 1970; R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, Grand Rapids, • Eerdmans, 1960; R. M. Strachan, "The Gospel in the New Testament", em *IB*, vol. VII, ps.3-3 I.

STEPHEN TRAVIS

EVANGELHO SOCIAL. Ver também *Rauschenbusch, Walter*. Até que Timothy L. Smith escrevesse *Revivalism and Social Reform* (Nashville: Abingdon, 1957), supunha-se, geralmente, que o evangelho social fosse uma aberração teológica americana. Os evangélicos julgavam que fosse resultado de um desvio do evangelho da graça de Deus, promovido por pregadores que buscavam um fraco substituto nas "boas obras". Sem dúvida, muitas vezes, o evangelho social mereceu essa caracterização. Contudo, Smith demonstrou que a preocupação com os problemas sociais que, mais tarde, veio a dominar grande segmento do protestantismo norte-americano, na verdade, provinha do zelo e da compaixão despertada pelos reavivalistas, no meio do século dezanove, em favor dos homens pecadores e sofredores. As teorias sociais dos evangelistas formaram as bases para o trabalho do evangelho social.

Como fenômeno histórico, o surgimento do evangelho social nas igrejas norte-americanas foi um episódio muito bem documentado. Acompanhou o surgimento do movimento trabalhista, o crescimento dos guetos urbanos, o aumento do crime, da pobreza e das doenças. Tomou a forma de envolvimento cristão ativo

em fazer das vítimas da revolução industrial, junto com esforços persistentes de melhorar as péssimas condições sociais nos centros industriais e nas grandes cidades.

Como expressão do amor ao próximo, porém, poder-se-ia dizer que o evangelho social surgiu no ambiente hebreu do AT e NT. Visto sob esse prisma clássico, é o acompanhamento externo da proclamação do evangelho de salvação em Jesus Cristo. Assim como Jesus interpretou sua missão messiânica mediante atos de amor, também seus seguidores desde Atos dos apóstolos têm se envolvido numa multiplicidade de obras em benefício e para a bênção de seus semelhantes (cf. Tt 3.8).

O evangelho social é mais bem entendido pela sua origem sociológica. Com o passar dos séculos, a raça humana se envolveu em longa e dura batalha contra as forças econômicas profundamente arraigadas que se recusam a entregar o poder ou a reconhecer o direito do homem de ser ele mesmo. Em muitas partes do mundo, a opressão e a miséria ainda são o estilo de vida da grande maioria das pessoas. O pecado sempre é mais horrendo quando envolve a exploração do homem pelo homem. Fica evidente nos evangelhos a profunda preocupação de Jesus com a luta social humana. A história da igreja reflete (embora às vezes de modo muito fraco) seu envolvimento com o bem-estar da humanidade. Apesar da aliança nada santa de líderes eclesiais com os interesses imperiais, há evidência de que muitos pastores, missionários, leigos cristãos estiveram ativos na implementação dos imperativos sociais do evangelho.

Mesmo na América do século dezanove, parece que os evangelistas e os reavivalistas que viajavam até a fronteira não só pregavam o evangelho da salvação interna como também defendiam os desempregados, desprovidos, ébrios, analfabetos, a viúva e o órfão, o ameríndio caçado e o negro escravizado. Contudo, no final da Guerra Civil dos Estados Unidos, a tocha de compaixão passou, em grande parte, das mãos dos cristãos evangélicos para o crescente movimento liberal dentro das igrejas. As causas foram muitas e complexas: a crescente separação racial, a nova onda de imigração, a controvérsia da evolução, a crescente força das classes trabalhadoras. Os evangélicos estabeleceram missões de socorro em lojas e armazéns e enviaram mis-

sionários a muitas terras. Contudo, em casa, muitas igrejas dormiam enquanto profetas liberais tais como Washington Gladden, Stephen Peabody, Graham Taylor e Walter Rauschenbaush desafiaram o imperialismo econômico da época, lutando contra a abordagem racista dos grupos minoritários, contra a pobreza e a miséria, e em defesa do direito dos trabalhadores de se unirem e lutarem por melhores condições de vida. Nessas questões, eles fizeram o que homens mais ortodoxos deveriam ter feito.

Entre 1865-1965, muitas organizações que exibiam forte influência evangélica inicial, como a Associação Cristã de Moços, foram orientadas para uma visão mais social. O programa social do Exército de Salvação assumiu importância cada vez maior. Na Grã Bretanha, F. D. Maurice, Charles Kingsley e os *chartistas* dirigiram um movimento paralelo dentro da Igreja Anglicana. Em muitas das principais denominações protestantes (Metodista, Congregacional, Presbiteriana, Unitariana, *Quaker*), o evangelho social teve tamanha influência que a pregação do evangelho da redenção mediante a morte sacrificai de Cristo chegou a ser abafada e, em alguns casos, totalmente eliminada. No fim dos 1950, alguns eclesiásticos mais jovens definiam a palavra "evangelismo" em termos de "ação social". O surgimento do "Cristianismo secular", em 1963, tornou a questão ainda mais acirrada. A ética social do evangelho não foi interpretada nas igrejas afiliadas ao movimento conciliar, para sancionar o apoio à atividade política, até mesmo, violenta, dependendo das circunstâncias.

O avivamento teológico ligado a Karl Barth havia trazido, no final das décadas de 1940 e 1950, uma forte reavaliação do idealismo social que havia levado muitos evangélicos à idéia de que "estavam construindo o reino de Deus" (como o credo congregacional de Kansas City, em 1913, havia sugerido). O termo "evangelho social" começava, então, a cair no descrédito, até mesmo, entre alguns liberais. Mas o movimento em si estava longe de ser considerado morto, como se vê na identificação de muitos homens da igreja na grande variedade de movimentos de "libertação" e *antiguerra* nos anos setenta. Não será exagero dizer que o evangelho social teria se tornado prisioneiro de interesses radicais. Faltando a correção das Escrituras e a

direção do Espírito Santo, ele deixou de ser uma expressão saudável da consciência social da igreja e, muitas vezes, tornou-se refúgio para extremistas e anarquistas. Uma vítima dessa difusão de propósito tem sido o Concílio Nacional de Igrejas, cujo futuro parece muito incerto.

Enquanto isso, a comunidade evangélica, nos Estados Unidos e na Grã Bretanha, finalmente, demonstrou que acordava de seu sono. Desde o primeiro alarme, dado por Carl F. H. Henry em *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), as igrejas evangélicas têm reconhecido, cada vez mais, o mandamento de Cristo na esfera social. Em 1966, a Declaração de Wheaton, nos Estados Unidos, e os relatórios de Keele, na Grã Bretanha, exprimiram preocupação com a abordagem evangélica das questões sociais contemporâneas. No Congresso de Evangeliismo de Minneapolis (1969), essa tendência foi levada mais longe. O recrudescimento das questões sociais (raça, pobreza, ecologia, guerra, vício de drogas e permissividade sexual) provocou crises que ameaçaram dominar e destruir a civilização ocidental, despertando, em tempo, a consciência social evangélica.

SHERWOOD E. WIRT

EVANGELISMO, ASPECTOS ÉTICOS DO. Aqueles que negam a propriedade de qualquer espécie de evangelismo (que eles rotulam frequentemente de "proselitismo") deveriam se opôr a esforços de persuadir os outros a mudarem de idéia sobre qualquer outro assunto, mas raramente o fazem. O argumento de que se deve deixar as pessoas permanecerem em sua religião original revela uma descrença na reivindicação cristã histórica de ser a única religião verdadeira, e uma incompreensão fundamental do que seja o evangelismo. [Com](#) raras exceções, os cristãos nos últimos séculos têm se oposto às "conversões forçadas" e reconhecem que somente é válida a crença voluntária no evangelho. Hoje o problema ético está no uso da força por parte de muitos governos para impedirem a conversão voluntária.

Os que, em princípio, aprovam o evangelismo, também empregam o termo "proselitismo" para significar métodos evangelísticos considerados anti-éticos. O termo se aplica ainda a esforços para se persuadir pessoas reconhecidamente cristãs a transferirem sua

lealdade de um grupo para outro. É compreensível que os líderes tenham dificuldade em acreditar que seus seguidores transfeririam sua lealdade a não ser que fossem seduzidos de modo anti-ético. Mas, em princípio, as mesmas motivações para o evangelismo produzem também esforços, da parte de alguns, de convencer seus irmãos cristãos a mudarem seu entendimento do ensinamento bíblico.

O proselitismo e outros abusos evangelísticos ocorrem, mas ninguém parece querer admiti-lo. Os cristãos deveriam, portanto, buscar uma formulação clara de suas próprias diretrizes e de seus procedimentos éticos. Muitos abusos estão relacionados com a presumida necessidade de se reportar grande número de convertidos. Os únicos convertidos enumerados no NT eram judeus. O que o evangelista vê como resposta voluntária, o observador distante poderá entender como manipulação psicológica ou indução materialista. O trabalho evangelístico entre jovens requer sensibilidade especial quanto à coação nada ética que levanta decisões emocionais sem uma persuasão autêntica. Os apelos evangelísticos deveriam ser baseados numa comunicação adequada dos fatos do evangelho. Quando as pessoas são instadas a crer, sem que se diga no que, exatamente, estarão crendo; ninguém deveria se surpreender com a existência de numerosos erros.

O trabalho evangelístico, bem apoiado hoje entre populações de difícil resposta, poderá continuar mediante uma intensificação da busca, se grande número de pessoas estiver crendo, mediante um bom trabalho de acompanhamento. A abordagem do evangelismo de "crescimento de igreja" focaliza sua atenção sobre esse problema comum, sacrificando, muitas vezes, a qualidade pura do evangelho em nome da quantidade de conversões. É possível, para alguém, andar em descompasso com o Espírito Santo quer avança além quer se postando aquém do ensino verdadeiramente evangélico.

Algumas pessoas desonestas têm praticado o evangelismo itinerante. Isso tem anuviado a tarefa da evangelização em geral, especialmente entre aqueles que pouco sabem sobre os evangelistas sinceros, os quais são muito mais numerosos.

tem, regularmente, as questões éticas ligadas ao evangelismo transcultural. Infelizmente, não existe nada que lhes seja comparável em relação ao evangelismo intracultural e da mocidade.

DONALD TINDER

EXCEÇÃO. Apalavra "exceção" é derivada do latim *capio*, "tomar", e *ex*, "fora", (por meio do francês, *excepter*) e está ligada ao ato de excluir uma questão ou um item particular de uma descrição geral, ou ao estado de ser assim excluído.

... para fluir de Ti jamais tocariam  
a árvore exceptiva  
(Milton, Paraíso Perdido, xi, 426)

Na ética, o *excepcionalismo* tornou-se palavra da moda. Ela levanta a questão: se os princípios morais são absolutos, como poderá haver exceções justificáveis? Surge daí um problema, quer a norma ética seja concebida como amor, utilidade, auto-realização e bem comum quer qualquer outro tema.

1. *A exceção se torna regra.* A ética situacional contemporânea (q.v.) e a nova moralidade (q.v.) dão crédito a esse juízo argumentando que as exceções surgem de situações particulares que determinam seu significado ético, ou então, que sejam resultados de respostas intuitivas a ocasiões singulares. No primeiro caso, a tendência é no sentido de uma anarquia moral em que atos contrários sejam igualmente justificáveis. Pois se um qualificativo de *ágape* conceder uma qualidade benéfica a um ato em dada situação e outra qualidade a um ato semelhante em outra situação, então, cada situação particular torna-se uma exceção. Assim, o amor, em determinado caso, requereria a castidade, enquanto em outro, justificaria a fornicção. Por outro lado, onde a exceção for vista como resposta intuitiva a uma ocasião singular, ela se apresentará como um ato sem fatores distintivos que não exibirá características para se fazer uma avaliação moral. Aqui, a tendência será no sentido do naturalismo, no qual se lê o ato moral como sendo uma resposta natural a um determinado estímulo; isso, por sua vez, conduzirá ao subjetivismo (q.v.), tornando o indivíduo agente, o

criador e juiz daquilo que seria eticamente justificável.

2. *A exceção prova a regra.* Aqui, o argumento é o de que as exceções são permitidas apenas em casos excepcionais, confirmando a regra estabelecida. Exceções justificáveis, longe de serem permissivas, fortalecem a regra ou o princípio ético nas situações nas quais o caso exceptivo não tenha guarida. O problema, aqui, será tornar claro por que a regra ou o princípio moral não se aplica em determinados casos. A tendência, neste contexto, será a de se proceder a sofismas e racionalizações.
3. *A exceção nega a regra.* O cristão, o qual considera a Bíblia como a única regra de fé e prática ética apontada e exigida por Deus, especificada em Jesus Cristo e elaborada no relato do Novo Testamento, hesitará para admitir exceções. Para ele, o Novo Testamento apresenta uma ética absoluta fundamentada no caráter de Deus, a qual não permite cláusulas de escape.

GI David Holdcroft, "A Plea for Excuses?", *Philosophy*, vol. XLIV, no. 70, Out. 1969; Leonard G Miller, "Rufes and Exceptions", em *Ethics*, vol. XLVI, julho de 1956, pp. 262-270; I. T. Ramsey, *Christian Ethics and Contemporarv Philosophy*, Londres, SCM, 1966; Paul Ramsey, "The Case of the Curious Exception", em *Norm and Context in Christian Ethics*, Gene H. Outka e Paul Ramsey, org., Nova York, Scribner, 1969, cap. 4.

H. DERMOT McDONALD

EXCELÊNCIA. Ver também *Perfeccionismo*; *Virtudes*. Excelir é ir além da média e às vezes atingir o máximo. A história da filosofia e da ética têm tornado a "perfeição" e a auto-realização temas importantes que desafiam o homem a se estender em direção à excelência espiritual e moral. Jesus ordena nossa aspiração à perfeição: "Sede perfeitos".

Para se compreender essa "perfeição", é necessário que se entenda a diferença entre aquilo que se coloca como objetivo último da vida e aquilo que é desejo do coração. Um bom objetivo será sempre algo que seja possível de ser alcançado e controlado. Um bom desejo será tudo aquilo em que haja virtude e

gozo, e que preenche a regra áurea do amor a Deus e aos homens. Dessa forma, a perfeição só poderá ser um alvo para aquele que está presente, no controle e com autoridade sobre todas as coisas. Deus tem o objetivo de que nós sejamos perfeitos. E ele o realizará (Fp 1.6). Nós só podemos desejar a perfeição refletida e proposta por Deus em Cristo e na sua Palavra. A fim de sermos perfeitos como Deus quer, haveremos de ser fiéis. A fidelidade, sim, é um bom objetivo para os homens. Por meio da fé e do arrependimento, é sempre possível perseverar em fidelidade, e retomar o caminho da perfeição em Cristo Jesus: "Não que eu o tenha já recebido ou tenha já obtido a perfeição; mas prossigo para conquistar aquilo para o que também fui conquistado por Cristo Jesus" (Fp 3.18). (Dados atualizados por W.M.G.)

Quando o tema de excelência se torna desordenado, ele resulta em sentimentos destrutivos de culpa. Fromm acha que o Cristianismo protestante criou resultados doentios éticos e psicológicos. Fromm considera o protestantismo uma religião que gera sentimentos de culpa. "Cria o problema que sua mensagem de salvação tem a intenção de responder" (J. Stanley Glen, *Eric Fromm: A Protestant Critique*, Filadélfia, Westminster, 1966, p. 197).

Uma preocupação com excelência muitas vezes é denegrida como se fosse "puritanismo" ou atitude "vitoriana". Contudo, se relevância significar envolvimento ativo com normas éticas atuais, será difícil encontrar muito "puritanismo" com que nos preocupar. Uma preocupação mais adequada seria com o "neopuritanismo", o qual provoca sentimentos de culpa a muitas pessoas por causa de sua própria inabilidade para gozar e praticar com sensatez as normas atuais de ética de orgia propagadas pela ficção e pelo teatro.

Os valores positivos derivados do esforço na busca da excelência incluem consciência dos fatores inescapáveis das limitações humanas. Somos, no máximo, "vasos de barro". Contudo, é melhor mirar as estrelas e alcançar o topo das árvores do que mirar os caramujos e ter certeza de conseguir só o lamaçal.

A era tecnológica fez despertar uma ênfase na busca de excelência nas escolas de nível superior. Mas as tendências atuais para a permissividade afetaram tanto o clima educativo

quanto o clima ético. O credo que professa o "seja você mesmo, aja por você" une um exército crescente de mediócras. Tornou-se o contrário da liberdade e da individualidade, um dogmatismo contemporâneo.

O cristão não deveria ser monge isolado num mosteiro nem na Lagoa Walden (onde Henry David Thoreau passou anos escrevendo e fugindo do mundo), mas deveria ser uma pessoa realista com esperança para que, com a ajuda de Deus, utilizasse o melhor possível os seus dons, fossem grandes ou pequenos.

WALTER H. JOHNSON

EXEMPLO DE JESUS. Ver *Imitação de Cristo*.

EXÉRCITO DE SALVAÇÃO. Ver *Movimentos Sociais Cristãos*.

EXOGRAMIA. Ver também *Endogamia*. Este termo é empregado na antropologia social implicando a restrição do casamento aos parceiros externos (gr. ex-) ao grupo tribal ou clã da pessoa. Os termos da associação no grupo são reconhecidos de diversas maneiras, às vezes, entendido territorialmente mas, mais comumente, visto em termos de consangüinidade, ou seja, parentesco de sangue. Assim, o casamento é universalmente proibido entre pais e filhos, irmãos e irmãs.

A ética do casamento na tradição bíblica toma conhecimento deste fator na lei levítica (Lv 18.6-16; cf. Dt 27.23). Relações incestuosas são uma abominação diante de Deus (Lv 20.23; cf. I Co 5.2,5).

RALPH P. MARTIN

EXPEDIÊNCIA. Ver *Licenciosidade*.

EXPERIMENTOS HUMANOS. Ver também *Direitos Humanos*. A experimentação científica em seres humanos se refere ao uso de humanos em experimentos médicos, psicológicos, sociais ou educativos. Essa prática cresceu muito no século vinte por duas razões: primeiro, o rápido desenvolvimento das ciências que afetam diretamente a vida humana; e segundo, porque, em algum estágio de desenvolvimento, novas técnicas, procedimentos e remédios terão de ser testados antes de serem aprovados para o uso humano. As questões morais dizem respei-

to aos direitos do indivíduo e o bem da comunidade em sua totalidade.

As questões relacionadas com experimentos humanos chamaram a atenção mundial com o descobrimento das atrocidades praticadas pela Alemanha nazista mascarada como medicina experimental.

Os debates que seguiram à Segunda Guerra Mundial do século passado resultaram em códigos profissionais que exigiram comportamentos adequados para proteger tanto os direitos do indivíduo quanto os da sociedade. Os melhores códigos conhecidos estão na *Declaração de Helsinski*, na *Declaração de Genebra* e no *Código de Nuremberg*. De modo geral, eles exigem a seguinte proteção: (1) somente profissionais qualificados poderão realizar tais experimentos; (2) os seres humanos, objetos da pesquisa, só poderão participar da experiência após extensa e bem-sucedida pesquisa em laboratório e completa experimentação em animais; (3) se possível, o consentimento dos seres humanos, objetos da pesquisa, deverá ser obtido; (4) a pesquisa deverá ser de tal forma significativa que confira razão a quaisquer riscos que possam oferecer.

Enquanto continua o debate, surgem outras questões. Seria ético pedir a grupos mantidos em cativeiro (prisioneiros civis, prisioneiros de guerra, etc.) que sirvam como objetos para tais experimentos? Qual a situação daqueles que não poderiam dar consentimento informado (crianças, pacientes em coma, pessoas mentalmente incompetentes)? Seria ético, ainda, o procedimento de convencer pessoas a participarem de experimentos mediante pagamento ou recompensa? Como se poderia estabelecer, efetivamente, a participação de pessoas idôneas independentes no julgamento social das questões que, sem dúvida, surgiriam?

A cautela necessária em torno de experimentos humanos vem do alto conceito que o cristão tem acerca da vida humana, especialmente, em relação à vida de fracos e de indefesos (Ver Êx 22.22; Dt 24.17-18; Is 1.17; Mt 25.37-40).

Henry K. Beecher, *Research and the Individual*, Nova York, Little, Brown, 1970; *Daedalus*, Spring, 1969; World Council of Churches, *Experimenta with Man*, Nova York, Friendship, 1971.

DANIEL B. MCGEE

**EXPIAÇÃO.** Ver também *Reconciliação*, *Redenção*, *Salvação*. A Bíblia considera todos os homens como pecadores (1Rs 8.46; Si 14.3; Mc 10.18; Rm 3.23). Não somente isso, mas seu pecado é sério, pois os pecadores são inimigos e afastados de Deus (Rm 5.10; Cl 1.21). O pecado causa separação de Deus (Is 59.2), o qual é puro demais para olhar a iniquidade (Hb 1.13). Um terrível juízo aguarda o homem pecador (Hb 10.27) e o homem não consegue sair dessa situação por si mesmo. Não consegue esconder seu pecado (Nm 32.23) nem purificar a si mesmo (Pv 20.9). Não consegue produzir obras que o capacitem a se postar justificado diante de Deus (Rm.3.20; Gl 2.16).

É neste contexto que a expiação precisa ser estudada. Não é um gesto causal feito a homens que se encontram com problemas. É a resposta divina a um problema impossível de ser solucionado pelo lado meramente humano. A palavra expiação significa "tornarem um", significando o processo pelo qual aqueles que são inimigos são trazidos para a unidade. No AT, o perdão divino é mediado pelos sacrifícios, conforme as palavras "a vida da carne está no sangue; eu vos dei sobre o altar para fazer expiação pelas vossas almas" (Lv 17.11). Não há valor intrínseco na oferta ou no animal que pague os pecados do homem. Mas Deus em sua misericórdia proveu este caminho pelo qual o pecador penitente possa se aproximar de Deus.

O NT afirma que a cruz de Cristo é o único modo de resolver o problema do pecado. Os homens foram redimidos das transgressões cometidas sob a velha aliança somente por meio da morte de Cristo (Hb 6.15). Ele é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1.29). Não há outro pelo qual os homens possam se aproximar de Deus (Jo 14.60), nenhum outro há pelo qual possam ser salvos (At 4.12). Os escritores do NT repetem de diversas maneiras sua convicção básica de que a morte de Cristo na cruz é o único meio pelo qual Deus salva os homens.

Às vezes, isso é visto como redenção, cuja idéia é derivada das práticas de guerra, em que os cativos podiam ser comprados de volta mediante o pagamento de um preço. Entre os hebreus, a compra podia ser feita, também, diante de uma sentença de morte (Êx 21.30). Pode-se dizer que Deus justifica os crentes (Rm 3.26). Isso é de suma importância, pois a justi-

ficação é o termo legal que aponta para um veredicto de inocência. Mostra que Deus salva os homens com justiça e com poder. A penalidade foi plenamente paga. Outras vezes, a expiação é vista como o processo de reconciliação (Cl 1.21 em diante), ou *propiciação* (Jo 4.10). Uma nova aliança foi estabelecida mediante o sangue de Cristo (1Co 11.25). Tudo que está envolvido no rito do sacrifício é cumprido nele (Ef 5.2). Pode ocorrer que um determinado sacrifício seja enfatizado, como a Páscoa (1Co 5.7). Cristo carregou nossos pecados (1Pe 2.24) e nossa maldição (Gl 3.13). E há ainda outras formas de ver a expiação.

Nenhuma teoria sobre o funcionamento dessa expiação tem sido aceita pela igreja como padrão de doutrina ortodoxa. Três teorias têm tido, de uma ou outra forma, maior apoio. Uma diz que Cristo ganhou a vitória sobre a morte e todo mal; outra, que ele pagou a penalidade de nosso pecado; e a terceira, que ele demonstrou quanto grande é seu amor por nós e, assim, deu-nos um exemplo a seguir. Essa última, por si, é inadequada, mas as outras duas são igualmente necessárias e, ainda assim, não dizem o suficiente. A expiação é grande demais e complexa demais para ser contida numa simples formulação.

Os homens recebem a boa dádiva da graça de Deus pela fé, não significando isso uma mera credulidade. No sentido neotestamentário, a fé leva o homem a uma união vital e viva com a graça de Cristo. Ele está em Cristo e Cristo está nele. É quando ele está em Cristo que ele recebe a bênção de Deus.

Anselmo, *Cur Deus Homo*; G. Aulen, *Christus Victor*, Londres, SPCK, 1951; K.Barth, *Church Dogmatics* IV, *The Doctrine of Reconciliation*; J.Denney, *The Death of Christ*, Nova York, Doran, a.d.; V.Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, Londres, Epworth, 1945 (2ª ed.); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955; ———, *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965.

LEON MORRIS

**EXPOSIÇÃO.** Ver *Abandono de recém-nascidos*; *Infanticídio*; *Nudismo*.

**EXTORSÃO.** A dependência de métodos de extorsão é vista pelos escritores bíblicos como a antítese da confiança em Deus (Sl 62.1). O

salmista admoesta contra a extorsão e o roubo (SI 109.11; cf. Is 16.4) porque qualquer benefício deles advindo acabará em frustração das esperanças (SI 62.10). Certamente, não se poderá depender da extorsão para a salvação (SI 49.5 e seguintes). Ezequiel menciona a extorsão como crime quando expõe a verdade de que Deus lida com justiça e retri-

bui de acordo com ela em relação a todas as pessoas (Ez 18.18).

Jesus acusou alguns fariseus de extorsão e de voracidade (Mt 23.25). Paulo lembra aos cristãos de Corinto que os avaros e os ladrões (pessoas que praticam extorsão — I Co 6.10) não herdarão o reino de Deus,

WATSON E. MILLS



**FALSO TESTEMUNHO.** Ver também *Mentira; Verdade*. O nono mandamento apresenta a principal proibição contra o falso testemunho: "Não dirás falso testemunho contra o teu próximo". Em Êxodo 20.16, a frase é *ed seqer*, testemunho de engano, falsidade; no texto paralelo, Deteronômio 5.17, é *ed saw* "testemunho vazio, sem valor". O principal trecho sobre o castigo para as falsas testemunhas (Dt 19.15-19) diz que qualquer que fosse condenado por falso testemunho seria forçado a sofrer a mesma penalidade que a pessoa que ela acusou teria sofrido caso fosse realmente culpada. "Far-lhe-eis como cuidou fazer a seu irmão: e assim exterminarás o mal do meio de ti". É interessante notar que a primeira lei do código de Hamurabi, em fins do décimo oitavo século a.C., continha essa mesma medida em conexão com uma acusação falsa quanto ao assassinato; neste caso, a falsa testemunha deveria ser morta. A expressão *ed seqer* ocorre também em Deuterônomo 19.16, 18; SI 27.12; Provérbios 6.19; 14.5 (o plural *seqarim* em Provérbios 12.17; 19.5,9). *ed saw* aparece também em Provérbios 25.18. O termo do NT é *pseudomartireo* ("dar um falso testemunho") e geralmente aparece em referência à nossa aplicação do nono mandamento (ver Mt 19.18; Mc 10.19; Lc 18.20; Rm 13.9). Mas ocorre também em conexão com o falso testemunho proferido contra Jesus em seu julgamento (Mc 14.56,57).

GLEASON L. ARCHER

O texto do nono mandamento se refere, primariamente, à mentira proferida em tribunal, mas seu princípio se estende a todas as formas de mentira que possam causar dano ao nosso próximo (ver Ef 4.25). Além da falta ou da distorção da verdade, a difamação, a calúnia, a intriga e o mexerico também estão incluídos. O que ele pretende é a proteção da honra do próximo. Às vezes, até mesmo falar a outros a respeito do pecado de alguém mais incorre na transgressão desse mandamento (provavelmente, o filho de Noé não teria recebido sanção se não tivesse contado aos seus irmãos sobre a nudez do pai). Até mesmo, o juízo precipitado se encaixa nessa proibição. A aparente contradição entre expressões bíblicas como "não julgueis" e "julgai todas as coisas", se dissolve nesse conceito: julgar honestamente, mas jamais julgar precipitadamente. (Dados atualizados por W.M.G.)

**FAMÍLIA.** Ver também *Códigos do Lar; Casamento; Procriação*. A palavra "família" é usada para indicar não só o homem, a mulher e seus filhos, mas também os parentes e os agregados de uma comunidade, tribo, clã, nação ou, até mesmo, a totalidade da raça humana. A família é apresentada na Bíblia e também reconhecida pela antropologia social como a primeira instituição na sociedade. É a mais antiga instituição conhecida com aspectos que abrangem tanto o estado quanto a igreja. É universal.

Aqui, usaremos o termo restritamente relacionado à união de um homem e uma mulher de forma reconhecida de mútua responsabilidade.

A Bíblia faz desdobrar um quadro da sociedade baseado na família, a qual veio a se tornar tribo, depois nação e, então, se espalhou pelo mundo inteiro. Desde o princípio, os laços familiares foram consagrados por meio do ato de Deus de dar o homem e a mulher um para o outro (Gn 1-3).

O AT espelha o impacto de Deus Pai sobre a vida familiar. Mateus começa o relato do NT do nascimento de Cristo com uma genealogia familiar. Numa declaração abrangente sobre as famílias no mundo e Deus Pai, Paulo, em Efésios 3.14, afirma: "de que toda família (*patria*) toma o nome do Pai (*pater*)". Como Criador, Deus é Pai de todos; ele precede a todas as famílias - clãs, tribos, lares e nações da terra. Sem esse entendimento, sequer poderemos falar das famílias da terra como sendo relacionadas ao Pai que está no céu. Como diz Gottlieb Schrenk:

De acordo com a compreensão total hebraica, a questão da nação é vista do ponto de vista da família e do pai ... a criação está como pano de fundo..., e as famílias são criadas... por aquele que é Pai em Cristo... (Gerhard Kittle, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, Vol V, pp. 1018ss.).

Conforme a compreensão hebraica da humanidade em sua relação com Deus, cada família sobre a terra sustém uma relação evidente com cada outra família sobre a terra. Inerentes a esses inter-relacionamentos de Criador-Pai e família humana, estão as bases para a sociedade cristã e seu desenvolvimento social. Na verdade, a família é o berço de grande parte do desenvolvimento da própria sociedade, assim como, também, da identidade nacional.

Do ponto de vista psicológico, a necessidade humana de o homem e a mulher existirem um para o outro é enfatizada como sendo a base da relação original possibilitada pelo ato criativo de Deus (Gn 2.18-20). Escrevendo em *The Family in the Sexual Revolution* (E. Schur, org., Bloomington, Indiana University, 1964, p. 157), Seward Hiltner diz que o sexo (q.v.) é apenas uma das necessidades para as quais Deus providenciou de modo tão precioso por meio da família. A necessidade de pertencer, o desejo e impulso em relação ao companheirismo, a

segurança individual e do grupo, a vida sócio-econômica, cultural, religiosa, e outras formas do desenvolvimento pessoal são inicialmente enfrentadas e plenamente supridas na família.

É fundamental, para a definição da família na literatura bíblica, portanto, a relação de marido e esposa; em torno disso se evolve uma completa órbita de responsabilidades e atividades mútuas da família. Rose Laub Coser, de Harvard, afirma que a atividade da família dentro de uma dada sociedade é a força básica que cria as estruturas sociais (*The Family*, Nova York, St. Martin's, 1964, p. xiv). Isso ocorre à medida que a família se toma o instrumento que agrega as atitudes do indivíduo e do grupo. Há um consenso geral de que essas atitudes emergem na forma de atributos organizacionais da existência da família. A família tem sua origem no casamento; ela consiste em marido, mulher e seus filhos; é unida por fatores sócio-econômicos, legais, morais e religiosos; e surge na sociedade que ela mesma ajuda a formar. Nesse contexto, a família serve, universalmente, como agente que determina o status e a função na sociedade. Semelhantemente, a família serve como agente de todas as espécies de controle e de instrução. No tema dessas responsabilidades familiares está o reconhecimento universal de que é necessário - básico para o funcionamento da família - haver algum tipo de ritual que formalize o ato do casamento. Jamais, ressalta a Dra. Coser (op. Cit., p. xv), a promiscuidade do acasalamento ao acaso foi característica da sociedade humana, nem na sociedade ocidental nem na oriental nem nas sociedades que praticam a poligamia (q.v.) ou poliandria.

A infinita variedade hodierna dos estilos de família aceita pela sociedade e a atual ênfase sobre o poder da inovação e mudança é uma ameaça à estabilidade da família em todo o mundo. Artigos atuais na mídia, televisão e livros recentes enfatizam uma mudança, até mesmo, no papel da maternidade. Alguns desses autores acham que o casamento, provavelmente, não continuará a ser universal como é hoje; que a luta pela igualdade dos sexos aumentará a não ser que haja uma grande mudança; que as mulheres que se casam tenderão a fazê-lo mais por razões "pessoalmente mais satisfatórias" do que, simplesmente, por causa do desejo de "segurança de uma família" ou do "prestígio do casamento".

Igualmente, a urbanização desafia a estabilidade da família. Tende a cortar os liames dos modelos familiares. A família jovem, por exemplo, não reside mais na casa "tribal" ou na antiga morada da família. Na sociedade urbana de hoje, os filhos não representam mais a mesma vantagem econômica que representaram para seus antepassados de vida ruralista. Semelhantemente, as questões de saúde, educação, proteção, realização por meio do trabalho diário e necessidade de recreação somam a um número sem conta de mudanças que desafiam a família. Contudo, como diz o ensaio sobre "Família" na *Encyclopedia Britannica* (Vol 9, p. 55), resta uma "forma modificada de cooperação da família mais extensa ... na forma de subsídios e presentes dos pais para que os filhos iniciem o casamento ...".

O que, se é que existe algo assim, integra essa idéia de família numa visão de inteireza que dê propósito e significado para a vida? Será que os seres humanos precisam da família para seu próprio desenvolvimento mais completo?

Há muito tempo, nos dias de Platão, foi proposto que se retirassem crianças de pais selecionados da classe superior e que se as entregassem ao estado para o bem de sua educação. Atualmente, alguns estados experimentam essa idéia de reduzir o papel da família, e de aumentar o controle estatal quando à educação dos filhos. Semelhantemente, alguns indivíduos estão fazendo experiências com graus variados de controle em aparente descaço à influência do lar sobre as crianças.

Em contraste, a visão da sociedade judaica cristã enfatiza a monogamia (cf. *Monogamia*) no casamento com responsabilidade mútua do pai e da mãe quanto à criação dos filhos. A família, como entidade da sociedade em que existe, é responsável pelo desenvolvimento individual e do grupo, para o desenvolvimento substancial das possibilidades do homem e para a glória de Deus. Os primeiros dois capítulos de Gênesis apresentam a norma divina do homem de "deixar" a família de seus pais e de "se unir à sua mulher, e tornar-se-ão uma só carne" (Gn 1.27; 2.24; 5.21). Nesse cenário de família, o marido é denominado "cabeça" (3.16) e aos filhos compete honrar os pais (Êx 20.12; Dt 5.16). A mesma ênfase é reiterada e elaborada no NT (Cl 3.30,31; Ef 6.11-14). A santidade da família é ressaltada na posição bíblica quan-

to à fidelidade no casamento. O comentário de Jesus sobre o divórcio (q.v.) (Mc 10.2-12), conforme permitido nas Escrituras do AT (Dt 24.1-3), ressalta que, ainda quando permitido, era uma acomodação à fraqueza humana. Em seu sermão do monte, Jesus foi menos permissivo em relação à interpretação dos judeus, e declarou forte oposição ao divórcio (Mt 19.1-12; 5.27-32). A responsabilidade mútua dos três elementos - pai, mãe e filhos - é a nota chave na literatura bíblica para a família bem-sucedida, [ainda que a ausência de filhos não desfizesse sua natureza]. A responsabilidade mútua é a interpretação correta do retrato de parceria familiar no seu melhor tratado, em Efésios 5.21-25 e Colossenses 3.18-19. A força da família, conforme a Bíblia, está intimamente relacionada com o fundamento colocado quanto à vida da família no AT. O fundamento recai inteiramente sobre uma família monógama. Deus teve de reiterar seis vezes a Abrão (Gn 12-18): "Tua esposa ... te dará um filho". A repetição dessas duas palavras: "tua esposa" e os eventos que elas anunciavam não deixam dúvidas de que Deus planejava que Abraão tivesse um filho de sua esposa verdadeira e que esse filho seria abençoado como o seu herdeiro. Abrão e Sarai não oraram quando decidiram que ele tomaria a escrava de Sarai como segunda mulher. Compartilhavam de uma mesma suposta necessidade. Queriam um herdeiro. Desviaram-se da lei de Deus como o fator capaz de satisfazer essa necessidade. Levou anos para que entendessem ao Senhor, mas Abrão finalmente aprendeu sua lição. Deus é o Deus do impossível e ele tem um padrão para o casamento e para a família. O homem deve ter uma só mulher. Os filhos dessa união são a herança abençoada de tal família.

A sociedade cristã é baseada na família monógama. Ao avaliar este conceito cristão na sociedade moderna, é importante que se tenha em mente sua relação com a necessidade mais básica do homem. A lista abaixo pode ser ampliada mediante as observações de muitos antropólogos sociais. É evidente que a família supre a necessidade que o homem e a mulher têm um do outro, e provê para as primeiras necessidades de vida das crianças. Não é de se surpreender que Dr. Hiltner (*op.cit.*, p. 167) comente: "Alguns modernos não-bíblicos se maravilham com a modernidade da Bíblia. Leitores com en-

foque bíblico talvez se surpreendam ao constatar como algumas descobertas modernas sobre a família parecerão bíblicas". Continuamos a parafrazeá-lo, também como a Coser, nos resumos das necessidades humanas do modo como são supridas de maneira assombrosamente maravilhosa na família.

O homem é um ser total, integrado. A família poderá ser considerada boa ou má à medida que ela se presta à realização do ser humano como uma totalidade. O ser total do homem encontra o significado e a realização de sua própria existência em seu mais alto grau na comunhão com outros.

O sexo na vida humana tem como objetivo o desenvolvimento da integração progressiva da personalidade do homem com uma mulher. Juntos, passando por diversos níveis de estilo de vida na esfera da família humana, eles vão se tornando "mais parecidos um com o outro". O sexo humano requer intensidade e permanência. Juntas, essas qualidades se mesclam num relacionamento dependente de segurança e de confiança mútua para que possa atingir sua mais alta realização. Isso implica que o sexo jamais é um fim em si mesmo. A intimidade sexual tem uma função didática, por meio dessa intensidade e dessa permanência, que provoca segurança e confiança, a qual reflete na conduta fora da esfera conjugal, primeiro na relação com os filhos e, segundo, na relação com toda a sociedade, em termos de amor, de respeito e de fidelidade. Eles aceitam, com prazer, as responsabilidades mútuas da sociedade organizada que ajudam a formar. (Dados atualizados por W.M.G). O padrão último para o bem reside na justiça e no amor de Deus, dos quais a comunidade cristã poderá, às vezes, ser representante. Todos esses pontos estão relacionados, repetidamente, ao padrão da vida familiar judaico-cristã. A Bíblia (especialmente em Ef 4-6 e Cl 3-4, e negativamente em Rm 1.18-32) constrói sobre esses mesmos fatores humanos e motiva o homem a buscar sua realização no contexto de motivações e de sanções tanto religiosas quanto humanas.

A vida familiar está, hoje, sob maior pressão do que em qualquer outra época. Isso não quer dizer que a objeção dos jovens quanto às pressões dos pais seja qualquer novidade. Obedecer ou desobedecer foi o primeiro desafio do homem à autoridade. Esse desafio é milenar.

Contudo, permanece sendo verdadeiro o fato de que as forças propulsoras das mudanças estão sendo, mais do que nunca, mais divulgadas, mais bem comunicadas e mais drasticamente dirigidas aos fundamentos da ordem social da "decência" judaico-cristã. São evidentes as tendências de erosão dos fundamentos da família e da sociedade. É muito mais do que uma mudança de um tipo de família grande, "patriarcal, consanguínea", para um tipo de família pequena, "igualitária, conjugal". Em parte, essa amoralidade emerge da "nova moral" que ameaça apagar a própria base do juízo moral desenvolvido ao longo da história. O maior desafio, porém, parece ser feito contra a revelação bíblica e a idéia de um padrão determinado por Deus. Essa "moralidade" humanista e relativista coloca caprichos individuais ou coletivos acima da revelação; ela já faz parte de uma forma moderna de vida que se esquivada das responsabilidades e dos conceitos familiares desenvolvidos pelas sociedades em todo o mundo. Ela descarta a história, se recusa a aceitar a tradição e não considera a revelação como tendo validade ou autoridade no mundo hodierno.

"Enfrentamos", dizem os eruditos médico-sociais de Haight-Asbury, Califórnia, a "desestruturação da família" (David Smith e John Lace, *Love Needs Care*, Boston, Little, Brown & Co., p. 96). Resta-nos decidir se mantemos nosso compromisso com o valor de algum tipo de instituição familiar, ou se nos bandearemos para uma definição de "liberdade individual" relativista. Essa liberdade requer o desenvolvimento da personalidade centrado numa só pessoa, exigindo uma igualdade centrada no sexo e uma participação igual na tomada de decisões. Há algo bom aí, mas essa liberdade não deveria exigir a exclusão das normas de família, grupo ou igreja. A liberdade jamais deveria ser centrada no ego, em oposição ao sistema de valores revelado e ordenado por Deus, e baseado na responsabilidade mútua dos seres humanos.

Esse sistema de valores deverá ser bem entendido em diversos aspectos, como, por exemplo, nos seguintes: não requer a existência necessária de núcleos familiares grandes; reafirma o verdadeiro valor da mulher e sua importância igual a dos homens; não exige submissão total e indiscutível em relação aos mais

velhos, mas amor e honra e serviço, como para o Senhor. (Dados atualizados por W.M.G)

Equilíbrio de autoridade e aceitação de normas acordadas em família não dependem do paternalismo nem do autoritarismo legalista. São virtudes essenciais ao bem-estar do ser humano que se mais bem se desenvolvem em famílias e sociedades baseadas na responsabilidade mútua. A responsabilidade mútua acompanha, naturalmente, a implementação bem-sucedida do fato de que "todos os homens foram criados iguais" (ver *Igualdade*). Funciona bem quando se reconhece com gratidão a bênção do Deus eterno. São os fatores que formam uma unidade saudável e equilibrada dentro da sociedade. A vida familiar baseada sobre esses princípios demonstrará uma visão atualizada de integridade a qual gerará uma unidade de ordem e amor nos modelos de vida humana. Isso reflete um entendimento moderno daquilo que Aristóteles declarou: "A amizade é entre iguais". Requer, também, obediência à exortação de Cristo de "amar o próximo como a si mesmo". Tais relações são essenciais para o futuro da humanidade.

O fator humano subjacente a tudo isso é o princípio, proclamado pela Bíblia, da aceitação da responsabilidade mútua necessária para a continuidade da família e da sociedade (Cl 3-4; Ef 4-6). Definitivamente, é necessário que haja um compromisso em torno de uma norma básica e do valor da vida familiar como parte da continuidade da própria família e da sociedade. Os seres humanos precisam de uma forma de união em grupo para benefício mútuo; de uma forma de se fortalecer um ao outro; de um modelo planejado que assegure tempo de vida comum aberta ao diálogo, lazer, trabalho, intercâmbios culturais agradáveis, adoração, alegrias, assim como, também, compartilhamento das tristezas e dos sofrimentos. Essas coisas são essenciais para que o homem desfrute da plenitude de vida que ele é capaz de viver.

São necessidades das quais todos nós compartilhamos: amar e ser amado, trabalhar e ser ajudado a trabalhar, brincar e ser ensinado a brincar, servir e ser servido - na mutualidade interna do grupo e em relação a outros grupos também. É a realização do que há de melhor em todos os homens, pois essas necessidades e tendências básicas são produtos de um ato criativo de Deus tecido no *ser* de toda a humanidade.

A família, na qual se desenvolve essa vida comum, que possui valores de aceitação e de respeito mútuo; que desenvolve, até mesmo, o que poderiam parecer formas e funções ritualistas aprazíveis, constrói uma forte sociedade e uma nação na qual um crescente número de outras pessoas encontrará segurança e satisfação. Em seu *Ritual in Family Living* (Filadélfia, University of Pennsylvania, 1950, p. i), J. H. S. Bossard enfatiza que "as religiões que têm os rituais mais elaborados e que tocam todos os aspectos da vida são as que mais bem retêm a aliança de seus membros" e "as famílias que fazem juntas as atividades provam ser as famílias mais estáveis".

A íntima relação da proximidade familiar na literatura bíblica, por um lado, e a íntima relação da família com o desenvolvimento histórico da tribo e da nação, por outro lado, demonstram a mesma íntima relação entre os dados revelados na Bíblia e o verdadeiro entendimento do que há de melhor na humanidade e na família. É de se esperar que seja assim onde quer que haja a crença em Deus como criador e como Pai celeste. Como tal, Deus confere seu nome a todas as famílias da terra, pois elas foram criadas por ele. Obviamente, ele trabalha na história para que todos os homens, de todas as famílias sobre a terra, tenham a oportunidade de o conhecer e de adorá-lo por meio de Jesus Cristo nosso Senhor, que o revelou. O alvo divino, portanto, é que toda família da terra se junte à família de Deus, para sempre!

FRANK J. KLINE

FANATISMO. O fanatismo é uma atitude caracterizada pelo extremismo ou pelo entusiasmo irracional, especialmente, nas questões religiosas. O termo, geralmente, é empregado em relação a indivíduos ou grupos, com sentido depreciativo. O AT retrata os profetas de Baal desse modo (1Rs 18.28), e o NT descreve essa como a atitude hostil dos judeus em relação a Cristo (Jo 19.15), demonstrada, também, no apedrejamento de Estevão (At 7.57 e seg.) e na perseguição que Saulo fazia à igreja (At 9.1).

Basicamente, a palavra se refere à área da psicologia. Os psicólogos geralmente detectam tendências psicopatas, esquizofrênicas ou paranóicas nesses casos. No melhor sentido, trata-se de uma atitude de admiração e de dedicação apaixonada, que requereria uma avaliação

responsável. Se o fanatismo for medido pelo grau de intensidade, energia ou entusiasmo, ele seria relativo. A pessoa descrita como fanática, geralmente, revela determinadas características de personalidade que agravam ou aceleram o impulso de expressão quer verbal quer física. Esses impulsos incluem preconceito, mente estreita, ódio, extrema credulidade ou extremo cepticismo, valores altamente subjetivos e intenso individualismo. Mas as pressões externas, como fome, pragas, guerras ou regimes restritivos e totalitários, poderão, também, contribuir para o desenvolvimento do fanatismo a até uma histeria individual ou de massa. O ascetismo, cristão ou não-cristão, também tem a tendência de levar as pessoas aos extremos do fanatismo. Na busca de vencer ou de subjugar o corpo, ocorrem com frequência a automutilação, a flagelação e os jejuns prejudiciais

O fanatismo é mais perigoso quando ultrapassa a esfera individual e sua histeria contagia as massas que as incita à ação frenética movida pelo ódio ou pelo medo quer por meio de um levante de rua quer na condução de um exército eficiente. A política tem mostrado sua porção de fanatismo, mas a religião tem sempre estado à frente nessa área. Os anais da história estão repletos de documentos de perseguição sob acusações religiosas, desde a queima de feiticeiras até as Cruzadas. A Inquisição usou o açoite, o fogo, a tortura, a prisão e o degredo como métodos para extirpar as heresias. As guerras religiosas da Europa (1618-1648) e as lutas religiosas da Irlanda de hoje se igualam na apresentação do mesmo zelo fanático, no qual a religião, a economia e a política são, inseparavelmente, tratadas como um só e o mesmo assunto.

JAMES D. MOSTELLER

**FANTASIA.** Ver *Alegria*.

**FARISAÍSMO.** O farisaísmo histórico vem do período do exílio babilônico quando Israel, desprovido do culto no templo, tornou-se, principalmente, o povo da lei. Nessa época, encontra-se o começo de um conflito que acabaria vindo à tona no período grego e conduziu, sob os hasmonianos no segundo século a.C., a um cisma entre o elemento sacerdotal aristocrático e um grupo de mestres e intérpretes da lei orientados por leigos; uma divisão que deu origem aos partidos dos saduceus e

dos fariseus no NT. O nome "fariseu", cuja origem ou data precisas são desconhecidas, significa "separado" e provavelmente vem do hebraico *parush*, que reflete a obstinada oposição da seita a qualquer intrusão do paganismo ou de distorções religiosas.

Embora o farisaísmo tivesse doutrinas distintas, como uma angelologia desenvolvida, a ressurreição dos mortos e o controle divino da história, sem dúvida, o fator que mais se destacava era a sua preocupação com a lei. Os fariseus se dedicavam a conhecer e a interpretar a lei. Essa interpretação da lei, transmitida oralmente como "tradição dos anciãos" (Mc 7.3) até que fosse codificada na *Mishná* em 200 a.D., era considerada tão necessariamente aplicável quanto a lei escrita (Mc 9.9). Na verdade, a "tradição dos anciãos" era vista como parte da lei dada por Deus a Moisés e passada oralmente ao longo dos séculos.

Essa preocupação com a lei surgiu de um desejo sincero e prático de cumprir a lei, pois os fariseus acreditavam que a posição presente e futura diante de Deus era determinada pela conduta referente à lei. Essa religião meritória, baseada em obras, promoveu um sentimento de justiça própria e exigia "separação" de todos que não vivessem de acordo com ela, a fim de evitar a tentação e contaminação. Conseqüentemente, esse estilo de vida passou a ser um separatismo rigoroso e legalista.

A visão do farisaísmo presente em círculos cristãos surgiu em decorrência da oposição que os fariseus faziam a Jesus e da rejeição dessa seita por parte de Paulo. Jesus acusou os fariseus de hipocrisia devido à deformação da lei (Mt 23.23 e seg.) e sua justiça inadequada (Mt 5.20) que os impediam de atender a verdadeira vontade de Deus expressa em sua pessoa e obra (Mt 23). Paulo rejeitou o farisaísmo como sendo religião de obras da lei que levava ao engano da justiça própria (Fp 3.5 em diante).

Após a queda de Jerusalém em 70 a.D., os fariseus surgiram como líderes dos judeus e estabeleceram os fundamentos para o judaísmo rabínico. Conquanto o farisaísmo histórico tenha se tomado judaísmo ortodoxo, hoje em dia o termo "fariseu" é usado para designar aquele que busca favor de Deus ou que se vê como sendo favorecido em virtude de retidão legal.

ROBERT A. GUELICH

FASCISMO. O uso polêmico e incorreto desse termo torna difícil a sua definição. Os porta-vozes oficiais de alguns regimes (Itália e Espanha) se identificavam, orgulhosamente, como sendo fascistas. Os comunistas empregaram o termo para desacreditar os seus opositores capitalistas. Os movimentos fascistas surgiram na maioria dos países europeus nos anos de 1920-1930 - Itália, Alemanha, Espanha, França, Bélgica, Grã Bretanha, Noruega, Finlândia, Polônia, Hungria, Romênia, Áustria, Croácia e Eslováquia - como também fora da Europa - no Japão, Estados Unidos, Argentina e em grupos espalhados de emigrantes russos anti-soviéticos. Desde a Segunda Grande Guerra, o fascismo não tem sido mais uma força política significativa na Europa.

O fascismo mescla três tradições filosóficas: o *absolutismo* - poder governamental nas mãos de um homem cujo dever é manter e expandir o estado; o *organicismo* - uma unidade orgânica da nação-estado, como se fosse um ser humano, uma superpessoa cuja vontade representa a vontade dos seus membros, mas sempre superior aos interesses do indivíduo; e o *irracionalismo* - o repúdio deliberado da razão em favor do sentimento, da paixão, da intuição, da vontade e da violência; esse irracionalismo se revela em mitos modernos tão poderosos quanto o nacionalismo e a superioridade racial.

Um movimento fascista é caracterizado por uma ideologia reacionária baseada numa visão mítica do passado glorioso da nação, com a intenção de inspirar a ação política e de, por meio de uma organização efetiva das massas, atingir os objetivos básicos do fascismo, isto é, de efetuar uma regeneração nacional. O "líder", geralmente possuidor de dinamismo e magnetismo pessoal capaz de levar as multidões até a loucura, é venerado como santo e visto isento de críticas. O fascismo atrai seguidores de quase todas as classes e grupos sociais, mas os indivíduos e grupos que não tenham "raízes nobres" e que seriam ameaçados pelas mudanças sociais e econômicas são especialmente vulneráveis.

Embora o fascismo seja atraente para muitos cristãos - em função de sua ênfase sobre aspectos como disciplina, autoridade, dedicação "altruista" e patriotismo - a sua violência característica, bem como a estratégia de eleger "bodes expiatórios" para despertar o poder motivador do medo e o ódio, o militarismo, e a

deificação da nação e da raça, certamente, tornam o fascismo inaceitável. A tendência de igrejas de teologia conservadora, tanto protestantes quanto católicas, de assumir posições reacionárias quanto às idéias e instituições modernas, explica em parte a força do fascismo experimentada antes da guerra na Europa e o seu surgimento mais recente na África do Sul e nos Estados Unidos.

ñ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meriden, 1958; Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*, Nova York, Holt, Rinehardt & Winston, 1965; Hans Roger e Engene Weber, *The European Right: A Historical Profile*, Berkeley, University of California, 1965; "International Fascism, 1920-1945", *Journal of Contemporary History*, Noo. 1, Janeiro 1966; F. L. Carsten, *The Rise of Fascism*, Berkeley, University of California, 1967; John Weiss, *The Fascist Tradition*, Nova York, Harper & Row, 1967.

RICHARD V. PIERARD

FATALIDADE, Ver também *Astrologia; Destino; Escatologia e Ética; Providência*. A fatalidade e o fatalismo, até onde vão os documentos escritos, parecem ter início com o mito grego de *Cloto* fiando o fio da vida. *Laquese* mede seu comprimento e *Atropos* corta o fio. Aparentemente, só a data da morte está fadada. Os muçulmanos de hoje, às vezes, mantêm essa mesma visão. Muitos soldados, nas duas Guerras Mundiais, diziam que o número de uma pessoa estaria escrito na bala fatal.

O *estoicismo* tinha a visão, mais coerente, de que todos os eventos seriam determinados pela providência divina que permeia toda a natureza. Os estóicos defendiam esse ponto de vista, apelando, primeiro, para a lei das causas naturais. Nenhum movimento acontece sem uma causa. Um evento tem sempre um *porque* que o explica; a causa sempre produz um efeito ou necessita dele.

Em segundo lugar, os estóicos defendiam o fatalismo por meio de um apelo à lógica. Toda proposição tem de ser verdadeira ou falsa. Os eventos descritos no passado por meio de proposições verdadeiras não poderão ser alterados. Todas as pessoas admitem que algumas declarações feitas no tempo futuro descrevem o inevitável, como, por exemplo: "César morrerá". Mas a coerência requererá que uma declaração como: "César morrerá pela mão de um

amigo", se for verdadeira, seja, também, inevitável. Uma proposição falsa feita no tempo futuro declara uma impossibilidade. Portanto, o futuro será tão imutável quanto o passado.

Uma objeção ainda hoje, popularmente levantada, é a de que, uma vez que todo evento seja inevitável, nada mais há que possa ser feito. Se um general estiver fadado a vencer uma batalha, ou se um estudante estiver fadado a ser reprovado num exame, nenhum dos dois precisará se esforçar, pois, de qualquer modo, um irá ganhar e o outro irá perder, não importando o que seja feito. Não, de modo nenhum, disseram os estóicos, O general estará fadado a ganhar por meio de seu esforço. Ele só vencerá dessa forma, e o esforço será tão parte da fatalidade como a vitória.

A morte de Cristo ocorreu por causa de uma pré-ordenação bem definida; Pôncio Pilatos, os judeus e Judas foram juntados para assegurar que fosse feito aquilo que Deus havia predeterminado (At 4.28).

À medida que envelheceu, Agostinho passou a dar mais atenção à predestinação; no início de sua vida eclesiástica, entretanto, ele argumentou contra o fatalismo da astrologia popular, a qual acreditava que as estrelas determinassem nossa carreira. Isso seria, pois dois homens, até mesmo gêmeos, nascidos sob o mesmo signo astrológico, muitas vezes escolhem carreiras extremamente diferentes. Inversamente, homens nascidos sob signos diferentes, às vezes, vivem vidas muito semelhantes.

Agostinho considerou, também, aqueles que reservavam o termo fatalidade para se referirem a causas naturais e à vontade de Deus. Cícero fez objeção a essa espécie de estoicismo e negou o pré-conhecimento divino. Agostinho, porém, disse:

A opinião dos que atribuem a fatalidade às estrelas é mais tolerável do que a do que rejeita todo pré-conhecimento ... Não temamos a possibilidade de não conseguirmos desempenhar todos os atos por meio de nossa própria vontade, porque ele, cujo conhecimento não pode errar, sabia de antemão que faríamos isto ou aquilo... nossa própria vontade está dentro desta ordem de causas, a qual Deus conhece tão seguramente ... de forma que ele, que conhece a causa de todas as coisas, não deixará a vontade do homem fora desse conhecimento.

Desde o Iluminismo e Reforma, o termo "fatalismo" tem sido relegado à esfera das superficialidades populares, e os problemas importantes têm sido discutidos quer sob a rubrica secular da lei científica mecanicista quer das doutrinas escriturísticas da presciência, da predestinação e da providência. Augustus Toplady insistiu na necessidade filosófica da sua existência; William Cunningham, com menos sucesso, argumentou que as Escrituras não exigem nem proibem tal visão. Os arminianos, abandonando a fé reformada, em 1620, negaram que Deus pré-ordene aquilo que deverá acontecer.

Agostinho, *Cidade de Deus* (V, viii, ix). João Calvino, *As Institutos da Religião Cristã*, III iii; Gordon H. Clark, *Biblical Predestination*, Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1969; John L. Girardeau, *The Will in its Theological Relations*, Nova York, [891]; D. D. Whedon, *The Freedom of the Will*, Filadélfia, 1864.

GORDON H. CLARK

FÉ. A fé é um conceito que levanta duas questões principais: (1) sua definição e análise psicológica e (2) sua função. O segundo desses, que concerne, principalmente, à doutrina da justificação exclusivamente pela fé, será tratado apenas brevemente.

Provavelmente, Agostinho foi o primeiro dos teólogos a definir a fé. Em seu tratado *Concerne à Predestinação dos Santos*, ele disse: "Pensar vem antes de crer ... Crer nada mais é do que pensar com assentimento. Pois nada, a não ser o que se pensa, será assentido. Pois nem todos os que pensam crêm ... mas todos os que crêm, pensam; eles pensam crendo e crêm pensando". Até os dias atuais, a igreja romana define a fé como assentir, concordar "assentimento fiduciário" (cf. *The New Catholic Encyclopedia*, Nova York, McGraw Hill, 1967).

Os reformadores, embora mais preocupados com a justificação, por causa da necessidade do momento, consideraram a fé. Era, então, aceito, universalmente, que essa fé ou crença tivesse um conteúdo intelectual. A não ser entre os místicos, Kant foi o primeiro a falar sobre fé sem conhecimento. Jacobi Schleiermacher, alguns modernistas, e mais particularmente os teólogos dialéticos contemporâneos seguiram essa linha. Brunner (q.v.) disse: "Deus e o meio conceituai são mutuamente exclusivos". Os reformadores, entretanto, concorda-

ram, unanimemente, que a crença requeria um objeto conhecido.

O segundo elemento na crença é o assentimento. Uma pessoa pode conhecer ou compreender uma proposição e, no entanto, não crer nela. Crer é pensar com assentimento. Assentimento é um ato da vontade; é a aceitação voluntária da verdade da proposição.

Combinando o conhecimento com o assentimento, Calvino se opôs à idéia romana de fé implícita. As *Institutas* (III.2) reclamam que os estudiosos "têm fabricado a idéia de fé implícita, um termo com o qual eles demonstram a mais grosseira ignorância ... Será fé, nada entender? A fé não consiste na ignorância, mas no conhecimento".

Os primeiros reformadores eram inclinados a incluir a segurança da salvação em sua definição de fé. Mas havia muitas variações. Cunningham (cf. bibliografia) reporta sete diferentes pontos de vista. Teólogos reformados posteriores excluíram a segurança (cf. *Confissão de Fé de Westminster*), mas passaram a acrescentar *fiducia* como um terceiro elemento além do conhecimento e do assentimento. Falharam, porém, em dar um relato inteligível *defiducia*, restringindo-se a sinônimos ou ilustrações (cf. Thomas Manton, *Exposition of the Epistle of James*, pp. 216 e seguintes, Marshalton, Del., Sovereign Grace Book Club, 196-). Essa visão defeituosa é tão comum hoje em dia, que muitos pastores jamais ouviram falar dos pontos de vista dos primeiros reformadores.

A doutrina da fé, como todas as doutrinas, deverá ser derivada das Escrituras. Não se pode fazer uma análise empírica da experiência e da esperança para se chegar a uma posição cristã sobre fé, regeneração, ou qualquer outra doutrina. Porque o material das Escrituras é tão vasto, tudo que poderíamos oferecer aqui seria uma amostragem restrita aos escritos de João. João fala de fé cerca de cem vezes, mas poder-se-ia dizer, mais corretamente, que João utilizou o termo fé apenas uma vez, enquanto que as outras noventa e nove vezes ele usou o verbo *crer*. De conformidade, João coloca grande ênfase no conteúdo intelectual da fé e suporta sua ênfase afirmando que Cristo é o Logos ou a Razão de Deus, isto é, que é ele mesmo a verdade.

Às vezes, o objeto do verbo *crer* é um substantivo ou um pronome: nome, doutrina, Filho,

Moisés, mim, ele. Ninguém deveria concluir disso que crer numa pessoa seja diferente de crer numa verdade, pois na maioria dos casos é fácil ver a doutrina ou proposição dentro do contexto, mesmo quando a palavra-objeto for um pronome (Jo 4.21; 5.38; 8.31, 45,46; 10.37).

Em vinte e cinco por cento dos casos, o verbo *crer* traz o objeto proposicional escrito em sua íntegra, se não no próprio versículo, pelo menos no contexto (2.22; 3.12; 4.21, 41, 50; 5.47; 6.69 etc.). Esses dois conjuntos de referências demonstram que o objeto imediato e certo da fé é uma proposição. Crer no filho, em mim, ou em Moisés é crer no que essa pessoa disse.

Em contraste, os liberais do século vinte aspiram a uma "fé" num deus que não se pode conhecer e é silente porque é também impotente para nos dar qualquer informação na qual se creia. Tal anti-intelectualismo solapa as boas novas e torna inútil a informação do evangelho.

Mas, de acordo com João, tal como em Paulo, o assentimento para com a doutrina ou informação não é inútil. "Se confessares com tua boca que Jesus é Senhor, e creres no coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo". Assim também, João nos diz que aqueles que crêem em seu nome, ou seja, que crêem que ele é o Messias, têm o direito de ser chamados filhos de Deus (1.12; 3.15,36), o que não ocorre com os que não crêem (3.18). Os que creram já passaram da morte para a vida (5.24). Fé ou assentimento não é a causa da vida; é a evidência da vida. Idéias semelhantes se encontram em 6.40, 47; 7.38; 8.31; 11.25, e especialmente em 8.51,52: "Se alguém guarda a minha doutrina, jamais verá a morte".

É óbvio que isso é coerente com a doutrina da justificação (q.v.) pela fé.

lã Gordon H. Clark, *The Johanistic Logos*, Nutley, N. J., Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1972; William Cunningham, "The Reformers and the Doctrine of Assurance", no livro: *The Reffirmers and the Theology of the Reformation*, Londres, Banner of Truth Trust, t 967; I.A. Dornier (Luterano), *A System OChristiatt Doctrine*, Vol.IV, pp. 192-238, Londres, T & T Clark, 1882.

FELICIDADE. Ver também *Bem-aventuranças*; *Prazer*. Felicidade é a qualidade de fe-

liz, de contentamento (grego, *eudamonia*). Aristóteles usou o termo eudemonismo para se referir à felicidade com um objetivo de vida. Para ele, a felicidade seria um fim em si mesma, não um meio para qualquer outra coisa. "Honra, prazer, inteligência e todas as virtudes, escolhemo-las por elas mesmas ... e também as escolhemos para sermos felizes ... Mas ninguém escolhe a felicidade por amor da honra, ou do prazer, nem como meio de se atingir qualquer outra coisa" (Ética de Nic. I, vol 1097 bl — 6).

Embora o termo felicidade pareça designar um fim único, consiste, na verdade, de diversas partes, todas necessárias. Dois fatores a serem escolhidos voluntariamente são as virtudes e a atividade racional. As virtudes compreendem coragem, temperança, liberalidade, etc. A atividade racional compreende o estudo da física, metafísica, etc. A razão disso é que essas são funções naturais do ser humano. O propósito de uma flauta é o de produzir música; o propósito de um peixe é o de produzir peixes, o propósito do sapateiro é o de produzir sapatos, mas o propósito do homem é o de viver de modo virtuoso e racional.

Existem alguns fatores involuntários na felicidade. Uma vida de tragédias ou de desgraças não será uma vida feliz. Nem poderá um homem ser feliz se seus filhos estiverem sofrendo tragédias. Portanto, será impossível saber se um homem é feliz; só se poderá dizer se ele foi feliz ou não, depois de ele ter morrido.

A ética de Agostinho também era a do *eudemonismo*. Uma boa vida seria uma vida de felicidade (*beatitudo*, *beatitas*; ambos os termos inventados por Cícero). Todos os homens desejariam a felicidade (*De Trin. X*, v.7). Ninguém estaria vivendo da forma que desejasse, a não ser que vivesse feliz (*De Civ. Dei*, XIV, 25). Ora, Agostinho não desvalorizaria virtudes tais como a coragem e a temperança, nem diminuiria o valor do pensamento racional. Na verdade, ninguém poderia ser feliz sem o conhecimento da verdade. Nisso ele é semelhante a Aristóteles. Mas Agostinho substituiu o secularismo aristotélico pelo conteúdo cristão. Deus seria a verdade e em conhecer a Deus estaria a verdadeira sabedoria. Portanto, a felicidade que Agostinho recomendou seria a bem-aventurança ou beatitude.

Mais explicitamente, a sabedoria (q.v.) não reside no conhecimento de algum deus pagão

nem, digamos, no primeiro princípio de Espinosa. Ter sabedoria é ter a Cristo, Cristo é a verdade (q.v.); Cristo é a sabedoria de Deus.

Uma razão para se fazer da verdade o objetivo principal de nossos esforços é que, se amarmos aquilo que poderemos perder, jamais seremos felizes. Mas Deus, Cristo e a verdade são imutáveis, e se os tivermos, nossa bem-aventurança será permanente.

A felicidade não deverá ser confundida com o hedonismo (q.v.) como alguns fazem por causa da ignorância; as duas coisas se contrastam.

GORDON H. CLARK

Uma maneira fácil de se compreender o que foi dito acima será a de se distinguir entre objetivos e desejos. Um bom objetivo deverá ser algo possível de se atingir e que esteja sob controle da pessoa que o deseja. Um bom desejo é aquele que objetiva tudo o que é bom e no qual haja virtude. Deus é o único para quem todas as coisas são possíveis e só ele está no controle de todas as coisas. Desse modo, coisas como a nossa perfeição, a nossa felicidade, a nossa posse de bens materiais e, até mesmo, o casamento, poderão ser bons objetivos que Deus tenha para a nossa vida. Para nós, porém, estes não serão bons objetivos, pois jamais seremos perfeitos enquanto nesta vida nem o seríamos depois, sem a perfeição "em Cristo"; não poderemos jamais controlar as circunstâncias envolvidas na nossa felicidade; a traça, a ferrugem e os ladrões poderão arrebatar nossos bens materiais; e o casamento não dependerá de nossa vontade, mas requererá a vontade de outra pessoa. Todas essas coisas poderão ser objeto do nosso desejo, o qual Deus suprirá se nos agradarmos dele e nos entregarmos ao seu caminho. Objetivos bons são aqueles que Deus coloca para que os atinjamos, e desejos bons são aqueles nos quais habita a virtude de Deus. Assim, objetivos bons para o homem, possíveis e controláveis, utilizando os exemplos acima, seriam fidelidade em vez de perfeição, verdade em vez de felicidade, boa mordomia em vez de abastança, e maturidade pessoal e relacional na busca de um cônjuge em vez de o suprimento da própria necessidade por meio do casamento. (Dados atualizados por W.M.G.)

**FEMINISMO.** Ver *Mulher, Status da*.

FENOMENOLOGIA. Ver também *Ética Existencial*. A fenomenologia, uma filosofia moderna, acredita na interpretação da aparência mediante essências intuídas a partir dessa mesma aparência.

Edmund Husserl, o mais destacado fenomenologista, foi popular entre 1900 e 1930. Ele rejeitava o psicologismo, o fenomenismo e o cientificismo. Dizia que nenhuma abstração seria superior a um exemplo observado. Desse modo, ele se separou do empirismo tradicional.

A fenomenologia lida com atos intencionais. Segundo ela, as declarações sobre a realidade resultam da "experiência de enquadramento", ou seja, suspendem a crença na existência de dados objetos. Os exemplos são livremente diversificados na imaginação. A fenomenologia é autocorretiva, pois procede do exemplo para a declaração e vice-versa. Este processo ilustra o "círculo metodológico" e o "círculo epistemológico".

Os fenomenologistas consideram Kant e Hegel como seus precursores. Entre os sucessores de Husserl se incluem Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, embora esses homens interpretassem a fenomenologia de formas existenciais diversas. G. Van de Leeuw aplica a fenomenologia à antropologia da religião; Donald Snygg e Arthur Combs, à psiquiatria; e Alfred Schütz, à sociologia.

GEORGE S. CLAGHORN

IEDI John Frame (*A Theology opile Knowledge off God*, Phillipsburg, PRPC, 1987, p. 190) diz que a revelação escriturística liberta o homem para pensar abstratamente, reconhecendo as limitações das abstrações e para buscar aquilo que é, relativamente, concreto, ainda que reconheça que jamais escaparemos inteiramente da natureza abstrata do pensamento finito. Por isso, ele adverte, que jamais deveríamos buscar nossa segurança epistemológica final nem na abstração nem na concretude das coisas, mas sim na segurança da Palavra de Deus. (Dados atualizados por W.M.G.)

FETICÍDIO. Ver *Aborto*; *Infanticídio*.

FIDELIDADE. Fidelidade é a qualidade que caracteriza aquele que persevera em atitude de obediência e fé. A pessoa fiel é caracterizada pela fidelidade à aliança e em devoção para com uma pessoa ou uma causa. No Antigo Testamento,

dois trechos esclarecem sua atitude essencial. Diz ali que Deus esconde a face dos filhos aos quais falta fidelidade (Dt 32.20), mas que o verdadeiramente justo é aquele que vive por sua fidelidade (He 2.4). A fidelidade não é apenas um ato, mas aquilo que caracteriza a pessoa que anda pela fê. Abraão foi recomendado por sua lealdade inabalável em relação à promessa de Deus; por isso, ele é chamado o exemplo ideal a ser imitado pelo crente em Cristo (G1 3.6-9; Hb 11.8-10). Paulo inclui a fidelidade entre os frutos da nova vida em Cristo (G1 5.22). Em sua vida, o crente deveria se caracterizar por um compromisso absoluto de lealdade para com Jesus Cristo. Isto é, ele deveria viver uma vida de fidelidade. O oposto da fidelidade é a infidelidade, uma atitude de descrença referida como pecado. Paulo contrasta a infidelidade do povo de Deus com a fidelidade de Deus para com seu povo (Rm 3.3).

WARREN C. YOUNG

FILANTROPIA. A filantropia (*philia*, amor; *anthropos*, homem) significa amor para com a humanidade. No uso comum, se refere, especialmente, a atos de benevolência prática.

Os judeus reconheciam a obrigação do amor mútuo, mas o limitavam a seu próprio povo (Lv 19.18). Jesus, porém, insistiu que a obrigação de amar o próximo deveria se estender a qualquer pessoa que tivesse necessidade (Lc 10.25). Não há limites para o amor; ele inclui igualmente o amigo e o inimigo (Lc 6.27). Os filhos do reino deveriam emprestar bens mesmo quando não houvesse esperança de serem ressarcidos e praticar o amor sem esperar recompensa (Lc 6.29-30).

O amor que os cristãos deveriam manifestar não é o sentimento emotivo ou "inflação" idealista; pelo contrário, é intensamente prático e se expressa não apenas com palavras compassivas, mas também em obras construtivas (Lc 10.33ss.).

É elucidativo ver como este mandamento foi interpretado na igreja primitiva. Ernst Troeltsch, em *The Social Teaching of the Christian Churches* (Nova York, Macmillan, 1931, vol I, p. 134) cita o seguinte testemunho: "É alvo da igreja prestar cuidado paternal ao órfão, apoio para a viúva, ajudar aqueles que estão prontos para o casamento a formarem um lar, dar trabalho ao desempregado, mostrar compaixão prá-

tica aos que não podem trabalhar, dar abrigo ao estrangeiro, alimento ao faminto, bebida ao sedento, atentar a que os doentes sejam visitados e oferecer ajuda ao prisioneiro". Além de tudo isso, nota Troeltsch, há a ajuda dada em tempo de calamidade pública.

Durante a Idade Média, o espírito de filantropia foi institucionalizado, à medida que o impulso humanitário encontrava expressão cada vez maior no sistema monástico. A Reforma envidou esforço especial para reavivar a tradição da benevolência pessoal. A igreja reformada restaurou a ordem dos diáconos (cf. At 6.1ss.) e os luteranos reviveram o dever da ajuda comunitária aos pobres. Na Inglaterra, os pobres se tornaram responsabilidade da paróquia sob a autoridade do Estado.

O reavivamento evangélico foi acompanhado de um surto de intenso trabalho humanitário (q.v.). Wesley apoiou e encorajou a Wilberforce em suas hercúleas labutas em prol da abolição do mercado de escravos. Embora, numericamente, um grupo minoritário, os evangélicos foram diretamente responsáveis não só pela abolição do mercado de escravos (1807), como também pela própria escravatura (1833); e além disso, sob liderança de Shaftesbury, foram os instigadores de vastas reformas na legislação industrial da Inglaterra. Em todas as áreas da vida promoveram, incansavelmente, reformas humanitárias e de justiça social. Leckey, historiador racionalista, reconheceu que o espírito filantrópico do século dezenove foi resultado direto do estímulo do reavivamento evangélico.

A segunda parte do século dezenove viu o estabelecimento, promovido por empresários extremamente ricos, de gigantescos fundos filantrópicos dedicados à disseminação da educação e outras boas causas.

Hoje, o público, muitas vezes, fica confuso com a multiplicidade de causas que buscam apoio. Cristãos consagrados enfrentam também uma miríade de empreendimentos cristãos que exigem sustento e apoio em seu país e no mundo todo. Diversas organizações seculares e religiosas foram criadas para tentarem resolver o problema e reduzir o número variado de solicitações por meio da centralização das contribuições. O povo evangélico brasileiro está bem familiarizado com os esforços feitos pela Associação Evangélica Beneficente e pela Visão Mundial e com o trabalho de muitos orfa-

natos e asilos para idosos mantidos por igrejas locais. (Dados atualizados por W.M.G.)

A prática da filantropia sábia e responsável é uma obrigação à qual o cristão não pode se furtar. Encontra sua base na iniciativa do próprio Deus em nosso favor: "Nós amamos porque ele nos amou primeiro" (1Jo 4.19). No dia do juízo, a pergunta simples será se ministramos aos necessitados e, assim, a Cristo (Mt 25.31).

STUART B. BABBAGE

FILIA. Ver *Amor*.

FLAGELAÇÃO. O ato de bater, açoitar ou surrar, geralmente, com uma vara ou chicote, era freqüentemente usado nas culturas antigas do Oriente Médio, sendo, especialmente, praticado no Egito. Os jovens espartanos se submetiam ao chicote a fim de inculcar indiferença ante as dificuldades, mas entre os hebreus, os quais se desagradavam do castigo corporal (cf. Êx 5.14 e seg.), a vara era usada somente para crimes de considerável severidade. Nesses casos, o ofensor apanhava na presença de seus juízes (Dt 25.2 e seg.), e jamais lhes era permitido receber mais que quarenta chibatadas. Os escravos poderiam ser açoitados com varas, mas nunca a ponto de morrer (Êx 21.20). O livro de Provérbios usa muitas vezes a palavra "vara", na maioria como uma figura da disciplina (Pv. 10.13; 13.24; 14.3; 22.15; 23.13, 14; 26.3; 29.15) (Dados atualizados por W.M.G.). Os "escorpiões" (2 Rs 12.11 e seg.) mencionados por Roboão eram, provavelmente, açoites com nós amarrados na ponta. No NT, Cristo usou essa espécie de açoite para expulsar os vendilhões do Templo (Jo 2.15) e predisse que ele e seus discípulos seriam açoitados (Mt 10.17; 20.19). O flagelo que Cristo sofreu na crucificação, porém, foi castigo imposto pelos romanos e não pelos judeus.

Paulo recebeu a tradicional sentença mosaica (At 16.22; 2 Co 11.24 e seg.) que, há muito tinha sido reduzida por uma vergastada a fim de mantê-la dentro dos limites legais. Isso aconteceu antes de as autoridades perceberem que ele era cidadão romano (At 16.37), os quais, como categoria, estavam protegidos de passar por tais vexames. No culto de Cibele, os sacerdotes açoitavam a si mesmos e aos que prestavam o culto, sendo isso considerado como sen-

do um ato sagrado. As palavras de Paulo, em I Coríntios 9.27, têm sido interpretadas como sendo castigo auto-infligido; mas como o verbo grego significa metaforicamente "mortificar", o sentido de açoite parece ser excluído (cf. Lc 18.5) em favor da indicação geral de mortificação. No século sétimo, a flagelação era forma popular de punição, mas estava se tornando, também, meio especial de penitência ou de castigo da carne. Desde o décimo século, o açoite foi amplamente usado na auto-flagelação, chegando a seu clímax no século treze, na seita fanática dos "flagelantes". As sentenças que incluem açoites têm se tornado impopulares na sociedade ocidental contemporânea, com poucas exceções, como no caso de alguns países muçulmanos e de Singapura. (Dados atualizados por W.M.G.)

R. K. HARRISON

**FLETCHER, JOSEPH.** Ver também *Absolutos Morais; Ética Dialética; Ética Situacional*. Joseph Fletcher nasceu em Newark, New Jersey, USA, em 10 de abril de 1905. Recebeu o diploma de bacharel em artes da University of West Virginia e de bacharel em divindades da Berkeley Divinity School, tendo estudado também em Yale e Londres. Seguindo o ministério pastoral, ele serviu como professor de ética social na Theological School of Cambridge, Massachusetts, de 1944 a 1970. Tornou-se um dos porta-vozes mais influentes da "ética situacional". É autor de vários livros, notadamente, *Moral and Medicine* (Boston, Beacon, 1954); *Situation Ethics: the New Morality* (Filadélfia, Westminster, 1967). Foi também colaborador de *The Situation Ethics Debate and Norm and Context in Christian Ethics* (H. Cox, org. Filadélfia, Westminster, 1968). Lecionou Ética na Medicina na Faculdade de Medicina da Universidade de Virgínia.

MILLARD J. ERICKSON

**FOME.** A fome mais assoladora tem sido documentada na Índia e na China, onde, até tempos bastante recentes, ela ocorria com trágica frequência. Na Índia, três milhões de pessoas morreram na fome de 1769-1770, oitocentas mil em 1837, um milhão em 1863 e novamente um milhão de pessoas morreu em 1900. De dois a quatro milhões de pessoas morreram em Bengala Ocidental na fome de 1943. Vários

milhões de chineses também pereceram em surtos periódicos de fome, tendo sido os piores os de 1877-1879 e 1920-1921. Morte por causa de fome tem ocorrido em muitos outros países, incluindo o Egito, a Rússia, a França e a Irlanda. Mais recentemente, a África tem apresentado casos de verdadeiros desastres relacionados à mortandade por causa da fome, sendo os mais conhecidos os de Biafra, Somália e Etiópia. (Dados atualizados por W.M.G.)

A fome, geralmente, é causada por desastres naturais tais como inundações, fracasso da agricultura e guerras. É óbvio que os países não desenvolvidos e de população mais densa, nos quais a agricultura não é diversificada e onde existe má distribuição dos alimentos, são os mais severamente afetados. Em muitos países pobres, a "fome anterior à colheita" acontece quase que anualmente. Muitas vezes, o envio de grandes quantidades de alimento e de grãos, promovidos pelos países ricos, tem ajudado a minorar a fome em grande escala nos tempos mais recentes. Contudo, o órgão da Organização nas Nações Unidas que trata de escassez e da distribuição de alimentos ainda estima que 20 por cento da população mundial vivam ainda sob dietas inadequadas. A morte por causa da fome é, geralmente, resultado da miséria econômica e cultural que acarreta a alimentação inadequada e que favorece a instalação de doenças oportunistas. A desnutrição, especialmente a falta de proteína, produz uma doença denominada *kwashiokor*. Geralmente, vista em crianças, especialmente, bebês recém-desmamados, a *kwashiokor* é caracterizada por apatia, mudança na coloração da pele, comprometimento no crescimento, aumento exagerado do fígado, anemia e edema (inchaço) no ventre. Uma triste consequência da fome continuada é o dano cerebral irreversível causado ao infante.

É muito difícil de se calcular os números da população mundial vitimada pela fome, tanto por causa de problemas na avaliação da geografia humana quanto por causa do fisiologismo. Além disso, a fome e suas causas são coisas difíceis de serem definidas: fome epidêmica, fome crônica, concentrada, distribuída, desnutrição, má educação alimentar, de causas naturais, político-econômicas, miséria, etc. Cada noite, quase 800 milhões de pessoas, no mundo subdesenvolvido, vão para a cama sem se alimentar. Nos países ricos, esse número monta a 8 milhões, e

nos países em desenvolvimento, 28 milhões (*The State of Hungry Insecurity in the World*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, FAO), A dificuldade acima citada é notada quando se considera a discrepância desses números com os números apresentados em relação ao Brasil; trinta e dois milhões de brasileiros se encaixam na descrição da fome. Independente da exatidão desses números - que, de qualquer forma seriam grandes - essa situação de fome ocorre, muito possivelmente, em função da condição moral individual e social da população, cuja decadência afeta a sua educação e habilitação para o trabalho, provoca o desequilíbrio econômico da população por meio da concentração de rendas e concorre para uma troca de valores nas prioridades éticas, em vez de pessoas antes de coisas, coisas antes de pessoas. (Dados atualizados por W.M.G)

De um ponto de vista político, a solução para o problema da fome no mundo, em longo prazo, requer uma reforma educacional, a melhoria da produção local, controle populacional, cuidado com saúde pública e crescimento econômico. Há de se considerar, também, a ajuda governamental em grande escala, envolvendo redução de barreiras comerciais, expansão da ajuda à produção de alimentos e à tecnológica, e a otimização dos programas de exportação.

Do ponto de vista cristão, a igreja deveria repensar sua fé e sua prática de fé (uma redundância, uma vez que a fé é teórica/prática) e, em arrependimento, se achegar ao Senhor para entender sua vocação de sal da terra e de luz do mundo, assumir seu papel de cidadão dos céus e de embaixadora na terra, e pregar com verbo e vida a responsabilidade de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo com a si mesmo. (Dados atualizados por W.M.G). A igreja cristã sozinha não tem os recursos para enfrentar o desafio da fome no mundo. O pedido de Simon de cooperação entre igreja e estado é uma alternativa. Outra, é um envolvimento mais pessoal em pequenos programas pilotos como parte do trabalho de misericórdia da igreja tanto local quanto mundial. Em qualquer dessas abordagens, terão de ser feitas decisões quanto a quem será ajudado e quem será deixado para morrer de fome.

William e Paul Paddock, *Famine -1975! America's Decision: Who Will Survive?*, Boston, Link, Brown,

1967; Paul Simon, *The Christian Encounters a Starving World*, St. Louis, Concordia, 1966.

KENTON K. BRUBAKER

FORÇA. Ver também *Coação; Pacifismo; Poder; Violência*. A força é o poder de controlar, constringer ou compelir por coação física ou pela persuasão. A força é usada contra o homem sempre que lhe é feito alguma coisa, contra a sua vontade, a qual ele não tem poder para evitar, ou quando ele é impedido de fazer o que deseja.

Força e violência não são termos correios. A violência é o uso de força de forma imoral ou ilegal. É necessário, entretanto, que se reconheça que a força de uma pessoa, muitas vezes, representa violência para a outra, ou seja, um ato poderá ser considerado ato de força para aqueles que o julgam imoral.

Há diversas razões pelas quais os cristãos não poderão negar o uso da força em si mesma. (1) O ensino bíblico quanto ao pecado humano exige que haja restrições e averiguações dos atos humanos. O homem tem a tendência de tomar qualquer liberdade que lhe for dada e transformá-la em licença para o mal. Como escreveu Alexander Hamilton: "Por que o governo teve de ser instituído? Porque as paixões dos homens não se conformam com os ditames da razão e da justiça, e terão de ser contidos" (*Federalist XV*). (2) As palavras de Paulo, em Romanos 13.1-6, constituem endosso do governo civil. A oposição contínua ao estado, assim como ao uso da força, exigiriam do cristão que se recusasse a aceitar a proteção do estado, pelos militares, e da sociedade, pela polícia. Não se pode negar, coerentemente, todo uso da força e, ao mesmo tempo, aproveitar-se dos benefícios da segurança provida pela força da espada. (3) As Escrituras reconhecem a legitimidade do uso da força na educação dos filhos. (4) As Escrituras permitem o uso da força para resistir o mal, para punir os malfetores e para melhorar as condições para o bem. Conforme escreveu Agostinho: "É dever de uma pessoa idônea não apenas não fazer o mal; mas, também, evitar que outros o façam, e puni-las quando o mal for feito, para que a pessoa punida possa crescer com a experiência e para que outras sejam advertidas por meio do exemplo" (*Cidade de Deus*, XIX, 16). As autoridades civis recebem de Deus o direito e o dever de usarem a força, de acordo com a lei, a fim de

diminuir a desordem interna no estado e de prevenir ou impedir a agressão externa. O texto de Mateus 26.52 não deveria ser usado como proibição do uso legítimo da força na sociedade, pois, no contexto, Jesus afirmou que ele próprio poderia usar a força para resistir sua captura. Jesus não condenou os soldados profissionais, antes, comparou a autoridade do centurião de Cafarnaum, à sua própria (Mt 5.9). (Dados atualizados por W.M.G.). Ele mesmo usou a força para expulsar os cambistas do templo (João 2). Mateus 5.39 não proíbe o uso correto da força; simplesmente admoesta contra o ódio vingador quando se resiste ou se pune alguém.

Conforme Santo Agostinho, o propósito do estado é o de manter a paz na terra de modo que se permita aos homens que vivam em harmonia e que atinjam seus alvos justos. Seu propósito é realizado por meio de dois pontos principais: o uso da força e o temor da punição (q.v.). Agostinho ensinou que o estado deveria ser "governado por meio da instilação do temor [sábio]" (Epist. 134, 3). Então, a sociedade não precisaria dos aparatos da força (tribunais, polícia e prisões), e a cidade de Deus seria trazida para a terra. A força usada pelos estados terrenos é um meio necessário para se restringir a maldade do homem. Somente quando os homens ímpios temerem a punição, a paz e a segurança serão possíveis. O estado difere das demais organizações humanas naquilo que concerne à sua necessidade e capacidade do uso da força. Politicamente, o uso da força é necessário para a existência de qualquer ordem. A força é usada para impedir a violência, desanimar os criminosos e agressores, encorajar a obediência à lei e alcançar a cooperação social. A eliminação da força, com efeito, destruiria o estado e qualquer potencial que este tenha para o bem.

É claro que o estado tem, também, um potencial para o mal. Esse mal é realizado, mais freqüentemente, em uma das duas circunstâncias seguintes: (1) quando o estado deixa de exercer a força adequada, necessária para evitar males como crimes, ou (2) quando o estado exerce força excessiva ou inadequada. O uso de força pelo estado deveria ser limitado às instituições autorizadas, ou seja, o sistema de segurança e o judicial. O estado não poderá jamais preservar sua unidade apenas pelo uso da força. Mas não poderá manter esperança de sobrevivência sem que haja algum meio de asse-

gurar que suas leis sejam obedecidas e que suas instituições sejam respeitadas.

Deverá, sempre, haver limites para o uso da força. Ela tem de ser aplicada de forma legal, sem caprichos ou discriminação. A lei é necessária para se evitar o uso inadequado da força, sem razão legal ou de modo discriminatório, seletivo. A lei sem a força é impotente, mas a força sem lei é cega. A força é, num sentido, o outro lado da moeda da lei. Em toda a lei, há uma sanção implícita, latente, e quando surgir a resistência à lei, a força terá de ser empregada.

O cristão deveria rejeitar o ponto de vista de que a força seja o último terreno de autoridade do estado. A doutrina de "a força é o direito", que serviu como base de tantas tiranias modernas, é anticristã, uma vez que sua natureza é incapaz de prover uma justificativa filosófica equilibrada.

O uso de força bruta será sempre um último recurso. As relações humanas civis, sem dúvida, em alguns casos, exigem o uso da força, mas, sempre que possível, esta deverá ser moral, racional e não fisicamente exercida.

LU Will Herbert, "Christian Faith and Totalitarian Rule," *Modern Age*. 1966, pp. 63-71; H. R. Davis e R. C. Good, org., *Reinhold Niebuhr on Politics*, Nova York, Scribner, 1960; Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Filadélfia, Fortress, 1966.

RONALD H. NASH

**FORMALISMO.** Ver também *Legalismo*; *Farisaísmo*. Formalismo é a dedicação excessiva à forma em vez de à essência, especialmente demonstrado na confiança nos aspectos externos, nos ritos e nas cerimônias em use numa dada instituição social, com pouca ou nenhuma consideração dos valores que, originalmente, deram à luz a essas formas. Alguns exemplos aleatórios são ênfase exagerada sobre os rituais e as cerimoniais do governo, às expensas dos valores que o governo representa; atenção exagerada aos detalhes do ritual de saudação à bandeira, às custas de se ignorar os valores que a bandeira representa. Em relação à religião, o formalismo é assim descrito: "tendo aparência de piedade, mas negando-lhe o poder" (2Tm 3.5), e está intimamente ligado ao legalismo. O formalismo poderá ser visto em coisas tais como preocupação com os detalhes litúrgicos, esquecendo-se do significado verdadeiro da liturgia; o debate sobre os

detalhes de aspectos formais da regulamentação eclesiástica, enquanto se ignora o propósito dessa regulamentação; o desejo de se produzir códigos formais de comportamento detalhadamente descritos, enquanto se descarta a lei do amor, a qual deveria fundamentar todas as regras comportamentais.

Na história da igreja, o formalismo, geralmente, ocorre como parte de um período, após um estágio de maturidade e de estabelecimento, marcado pela decadência e perda de vitalidade, ao qual se segue uma era de inovação e vitalidade. Esse modelo é cíclico e produz, como reação, movimentos antiformalistas. Assim, a Igreja Católica Romana, num período decadente no final da idade medieval, pareceu a muitos, exageradamente formalista. A Reforma rebelou-se contra esse formalismo [considerando-o uma conseqüência da deformação doutrinária] (Dados atualizados por W.M.G.). Os pietistas e metodistas se rebelaram contra o formalismo das igrejas protestantes decadentes. O "movimento de Jesus", nos anos de 1970, foi uma reação ao formalismo. Tais reações, por sua vez, enfrentam o perigo do outro extremo, substituindo o formalismo pela falta de boa ordem, pela tendência ao entusiasmo sectário e pela dependência excessiva da emoção. Historicamente, a igreja tem enfrentado problemas ao tentar evitar ambos os extremos, o do formalismo rígido e o do irracionalismo caótico. Para um comentário do Novo Testamento sobre vários aspectos do formalismo, confira 2 Timóteo 1.3; Mateus 7.18 e seg., Romanos 2.20.

DERK W. JELLEMA

**FORNICAÇÃO.** Ver também *Sexo*. O termo *porneia* pode tanto denotar intercurso sexual voluntário entre pessoas não casadas (em distinção do adultério), quanto expressar a sensualidade em geral e todas as demais formas de transgressão sexual. Num sentido mais amplo, pode significar "adultério" (Mt 5.22; 19.9), "sodomia" (Judas 7), ou "incesto" (1 Co 5.1). O cristão tem de evitar a fornicção por causa do amor à pureza (1 Co 6,18).

WATSON E. MILLS

**FORTITUDE.** Ver *Coragem*.

**FRATERNIDADE.** Ver *Irmadade*. Ver também *Casamento Inter-racial, Koinonia*,

*Racismo*. O termo fraternidade designa o laço de unidade que existe entre irmãos. Em sua forma mais elementar, esse laço não é uma associação voluntária, como a do contrato social de Rousseau ou a Loja Maçônica local, mas um estado e uma qualidade de vida humana que residem na natureza do homem. Nessa irmandade, inerente à natureza do homem, está a possibilidade de toda forma voluntária de associação humana, de cidade, estado, operários e industriais.

A Bíblia ensina duas espécies de fraternidade: a primeira é a fraternidade universal do homem, derivada da paternidade universal de Deus. Todos os homens são irmãos porque têm um Pai. Porque Deus criou a todos à sua imagem divina, todos estão ligados pela união proveniente de uma origem comum. O fato de que todos os homens são irmãos, brancos e negros, pardos e amarelos, ricos e pobres, de qualquer nacionalidade, tribo ou cultura, tem implicações éticas amplas e profundas para todas as formas de relacionamento humano.

A segunda forma de fraternidade ensinada pela Bíblia designa o laço de união reconstituído por Cristo e seu Espírito que caracteriza o povo de Deus. Aqui o termo fraternidade, como na exortação de Pedro de "amar os irmãos" (1Pe 2.17) é outra forma de se referir à igreja. Entre a fraternidade do homem em razão da criação, fundamentada na paternidade universal de Deus, e a fraternidade reconstituída fundamentada na nova criação de Deus do homem, houve a Queda. A Queda quebrou o relacionamento entre Deus, o criador, e o homem, criatura, e entre os homens e homens. Como no caso de Caim e Abel, irmão se levanta contra irmão numa auto-afirmação que destrói o outro. A fraternidade estabelecida pela criação, quebrada na Queda, é reconstituída por Cristo numa nova forma de fraternidade - a nova humanidade que o Novo Testamento chama de igreja. Nessa nova comunidade, os homens aceitam uns aos outros e se chamam de irmãos, gozando a comunhão dos santos porque têm um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um Espírito, e um Deus e Pai que está sobre todos e dentro de todos. Como tal, a igreja é um sinal histórico concreto do poder e do propósito de Deus de reconciliar consigo mesmo e de unificar em Cristo todas as coisas no céu e na terra, visíveis e invisíveis.

Até aquele dia, a relação entre a fraternidade de todos os homens quebrada pelo pecado e a fraternidade reconstituída por Cristo da igreja precisam ser avaliadas eticamente. A teologia liberal enfatizou a verdade bíblica da fraternidade universal do homem e seu concomitante, a paternidade universal de Deus, porém, de modo otimista, assumia que a relação de irmandade entre os homens, por mais quebrada que estivesse, estaria suficientemente intacta para que homens morais de boa vontade reconstituíssem o relacionamento fraterno sem a ajuda da graça divina. Os evangélicos reagiram a essa distorção unilateral e até a linguagem da paternidade universal de Deus e da fraternidade universal passaram a ser vistas como heresia. Esse reconhecimento exclusivo de apenas uma fraternidade espiritual fechou, durante longo tempo, a possibilidade de se desenvolver uma ética social autêntica.

O que se faz necessário é recobrar o ensino bíblico de que a irmandade constituída por Cristo é uma reconstituição daquela fraternidade criada por Deus e que foi quebrada na Queda. O irmão mais velho daqueles que fazem parte da nova fraternidade de Deus tornou-se o que ele é por meio da cruz e da assunção encarnacional de nossa fraternidade divinamente criada e humanamente caída. Uma ética social verdadeiramente cristã precisa se posicionar e descobrir o seu propósito não numa fraternidade criada nem numa fraternidade caída nem na nova fraternidade da igreja, mas no Cristo que se encontra entre uma fraternidade criada e caída, e aquela que ele reconstituiu e chama de igreja. Qualquer outro entendimento da fraternidade gera uma ética menos do que justa em relação a todo o ensinamento bíblico a respeito da criação, da perda e da restauração da fraternidade.

JAMES DAAN

### FRAUDE DO CONSUMIDOR. É im-

prescindível que haja confiança mútua contínua entre comprador e vendedor para que a operação de uma economia seja saudável. A fraude do consumidor é qualquer omissão ou falsa representação que tenda a subverter essa confiança. Da parte do vendedor, isso poderá incluir coisas tais como distorção de relatos de desempenho e custo do produto, representação errônea do desempenho de vendas e capacidade de ma-

nutenção do equipamento, como também desenho e produção de produtos que não sejam seguros ou confiáveis. Da parte do comprador, poderá incluir coisas tais como roubo de bens ou serviços, como também falsa representação de bens apresentados para troca ou conserto.

As duas espécies de fraude de consumidor parecem tão antigas quanto é antiga a própria humanidade. O mercador enganoso é repetidamente condenado no Antigo Testamento (Lv 19.36; Dt 25.13-16; Pv 11.1; 16.11; 20.10; Am 8.5; Mq 6.11). As legislaturas e agências governamentais têm procurado, com variados graus de sucesso, impedir a fraude de vendedores. Contudo, a fraude de consumidores parece que se tornou parte aceitável do sistema econômico.

A dúvida ética básica do cristão é óbvia: Por que não enganar ou defraudar se todo mundo o faz? O empregador cristão de uma companhia vendedora envolvida em fraude tem ainda um problema secundário: devo apoiar o engano de meu empregador ou arriscar-me a perder o emprego? Contudo, o comprador enfrenta o problema mais complexo: como ser sensivelmente honesto quando o engano e a fraude são práticas comuns e básicas nos negócios, como quando uma companhia seguradora reduz, rotineira e substancialmente, todos os pagamentos de reclamações - até os legítimos - a fim de descartar a possibilidade de fraude da parte dos requerentes? Coletivamente, a congregação da igreja local enfrenta mais dois problemas: somos obrigados a ajudar os membros individuais a enfrentarem e resolverem esses problemas? E: será que nossa tolerância quanto a membros que participam dessas fraudes nos faz compartilhar de sua culpa e enfraquecer nosso testemunho na comunidade? Não basta simplesmente usar de aforismos piegas. As soluções necessárias poderão ser encontradas em uma nova compreensão de Miquéias 6.8.

BELDEN MENKUS

**FREUD, SIGMUND.** Ver também *Psicanálise*. O pai, judeu devoto, e a babá, católica romana, ofereceram a criação religiosa inicial de Sigmund Freud (1856-1939), mas o positivismo de Comte, que cativou o pensamento europeu na última metade do século dezenove, logo obteve precedência no pensamento do jovem cientista. O rompimento do jovem Freud com o pensamento judaico-cristão foi de tal monta que

ele abriu seu consultório psiquiátrico na Viena católica romana, num domingo de páscoa. Mesmo seu biógrafo reverente, Ernest Jones, concordou que isso lhe parecia "um ato de desafio".

Após vários anos gastos em pesquisa científica na Universidade de Viena, Freud procurou estabelecer uma ligação científica entre sua teoria psicanalítica e a neurofisiologia. Ele estava insatisfeito, e com razão, com os resultados obtidos e, depois de um tempo, publicou *A Interpretação dos Sonhos*, ainda que reconhecesse que a publicação desse livro cortaria seus laços com a comunidade científica. O veredito de seus colegas docentes na universidade, de que a psicanálise era uma filosofia e não uma ciência, jamais foi refutado conclusivamente, ainda que Freud continuasse a reivindicar uma posição científica para seu método e para as observações dele surgidas. Ele dizia que não se preocupava com a filosofia ou com a ética, e esposou "uma metafísica errônea que não tem consciência de si mesma" (Maritain).

Cedo, Freud atraiu um círculo de discípulos ansiosos para se associarem à psicanálise. Foi, porém, intolerante em relação a qualquer desvio de suas próprias teorias, e diversos deles — Jung, Adler e outros — separaram-se dele para estabelecer seus próprios sistemas de psicanálise.

Até o fim de sua vida, Freud continuou a lutar com problemas não resolvidos da personalidade. Produziu grande volume de literatura psicanalítica, boa parte altamente teórica e de múltiplos patamares, sendo que cada camada de teoria pressupunha a verdade da teoria precedente. As observações empíricas de Freud eram sublinhadas por pressupostos quanto ao lugar do inconsciente na personalidade, como o eram também suas hipóteses explicativas.

Freud tinha cinquenta e três anos antes de conduzir seu talento teórico para um exame da religião. Num ensaio escrito nessa época, ele ousou sugerir que a religião seria uma obsessão de neurose universal. Vinte anos mais tarde, em *O Futuro de Uma Ilusão*, essa sugestão tornou-se uma declaração. Freud prestava pouca atenção às críticas, embora concordasse que seu antagonismo em relação à religião fosse uma filosofia pessoal e não uma parte necessária da psicanálise.

Sua predição de que a psicanálise provocaria a terceira grande revolução no pensamento

humano, depois de Copérnico e Darwin, permanece não-realizada, embora a teoria freudiana tenha na verdade permeado a cultura mundial, principalmente a psicologia, a psiquiatria e muitas outras disciplinas. A ênfase de Freud sobre a primazia do inconsciente está diminuindo, mas sua originalidade, seu trabalho intenso e sua criatividade em geral são apreciados. Sua coragem e produtividade contínua nos anos finais de sua vida, enquanto lutava uma guerra perdida contra o câncer, foram universalmente admiradas.

Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work*, Londres; Hogarth, 1956; Benjamin Nelson, *Freud and the 20th Century*, Nova York, Meridian, 1959.

ORVILLE S. WALTER

A questão moral que Freud levanta tem de ser discutida pelos cristãos, especialmente, no mundo *psicologizado* que herdamos do século XX e que afeta diretamente a igreja do século XXI. Freud propôs uma psicologia determinista e, mesmo seguindo o modelo médico, propôs um determinismo químico para os atos mentais/emocionais. Havemos de reconhecer que, ainda que o pensamento de Freud seja anticristão, ele foi um observador brilhante com uma proposição anticristã. Deus utilizou sua graça comum, fazendo que Freud, em toda sua obra anticristã, não pudesse escapar ao reconhecimento da verdade revelada de modo geral na natureza. Só viu o negativo do retrato, e de ponta-cabeça, mas viu algumas coisas as quais podemos resgatar à luz da revelação específica nas Escrituras. Calvino falou da doutrina da depravação total do homem, segundo as Escrituras? Freud também falou da maldade inerente ao ser humano. A Palavra de Deus fala sobre o auto-engano do coração? Freud também falou dos mecanismos de defesa que escondem de nós a verdadeira motivação do coração. A Bíblia fala da culpabilidade de todos os homens? Freud falou do complexo de culpa. O problema entre o pensamento cristão e o de Freud é o de que a sua rebeldia contra Deus o levou a construir uma nova antropologia e uma nova soteriologia. O homem é o homem como o conhecemos hoje, e sua salvação está na psicanálise. Freud não conheceu as grandezas do homem criado por Deus nem as profundezas do pecado humano; nem conheceu a grandeza e a profundi-

dade do amor de Deus em Cristo, morto e ressurreto, para a salvação eterna do homem integral e para a salvação substancial do homem interior e exterior na vida presente.

A implicação do pensamento ético-moral do freudiano que mais se choca com o pensamento ético-moral do Cristianismo é a questão da responsabilidade humana diante de Deus (*coram Deo*). O ser humano não é responsável só a si mesmo, e aos outros por causa de si mesmo, mas ele é responsável diante do Deus que o criou e que, um dia, o julgará. (Dados atualizados por W.M.G.)

**FUMAR.** Quando Colombo apresentou o tabaco aos ameríndios nas ilhas do Caribe foi amargamente criticado. O rei James I objetou a seu odor desagradável. Na América colonial, muitos questionavam a prudência de utilizar terras férteis para plantar o tabaco em vez de alimentos necessários. Algumas leis antigas na Nova Inglaterra proibiam fumar por ser um passatempo imprudente.

Mais recentemente, a relação causal entre fumar e o câncer do pulmão, da laringe, úlcera péptica, doenças cardiovasculares, bronquite e enfisema tem sido provado sem sombra de dúvida. Deixar de fumar cigarros reduz, nitidamente, o risco de morte por causa dessas doenças. Existe forte evidência de que outras doenças estejam relacionadas ao fumo. A maior incidência de cirrose do fígado em fumantes está, provavelmente, associada ao maior uso de álcool por esses mesmos indivíduos. A média de vida do fumante moderado é cerca de oito anos mais curta do que a de não fumantes.

Dentro do contexto da família, o dinheiro muitas vezes é usado para tabaco quando existem necessidades mais urgentes como alimentos e vestuário. O início, a habituação e a descontinuação do hábito de fumar são, na sua maior parte, condicionados ou determinados socialmente. Não está muito claro se existem também fatores de predisposição constitucional ou hereditária. Fumar cigarros, que se tornou um meio socialmente aceito para satisfazer a necessidade psicológica oral, é uma forma de hedonismo. Noyes e Kolb, ao discutir sobre a "personalidade oral", dizem que: "Se o indivíduo, muito tempo depois da idade em que a boca deixou de ser o foco de satisfação, continua a centrar-se na boca, dizemos que ele

tem personalidade de tipo oral" (A P. Noyes e L.C. Kolb, *Modern Clinical Psychiatry*, Filadélfia: Saunders, 1963, p. 23).

Além dos perigos para si mesmo, devemos considerar os efeitos de fumar sobre outras pessoas. Fumar em lugar público ofende muitos indivíduos. A extensão da irritação provavelmente reflete graus variados de reação ou suscetibilidade alérgica. Atualmente tem se desenvolvido, em muitos países, campanhas de âmbito nacional contra o hábito de fumar, regulando a propaganda e proibindo o uso do fumo em locais públicos.

CHRISTOPHER T. REILLY

J. Douma, em *Os Dez Mandamentos* (São Paulo, Os Puritanos, 2003), tratando do mandamento "Não Matarás", diz que podemos minar nossa saúde com o uso excessivo de álcool ou do tabaco. Nenhuma droga é segura e todas oferecem perigo para a saúde. O vício de fumar não parece afetar a mente da mesma forma como outras drogas, e isso o faz parecer mais seguro. O fato de os maços de cigarros trazerem informações de que o fumo oferece risco para a saúde deveria ser suficiente para que as pessoas entendessem que deveriam parar de fumar. (Acréscimos por W.M.G.)

**FUNDAMENTALISMO.** Embora o termo "fundamental" ou "essencial" da fé tenha sido há muito tempo utilizado na teologia clássica, o movimento denominado "fundamentalista" é norte-americano e moderno. Os europeus hoje falam de *amerikanische Fundamentalismus* porque, por volta da virada do século vinte, muitos americanos conservadores acreditavam que até mesmo o mínimo irredutível do Cristianismo sobrenatural estaria sendo abandonado ou questionado pelo movimento liberal. A fim de resistir a essa tendência, surgiram conferências e escolas bíblicas. Os chamados "cinco fundamentos" parecem ter sido definidos pela primeira vez na Assembléia Geral Presbiteriana em 1910. Os Fundamentais de 1910-1915 foram publicados mediante a generosidade dos irmãos Stewart da Califórnia. Essa fase inicial unia teólogos reformados e arminianos tradicionais das principais denominações protestantes e conservadores dispensacionistas que geralmente se encontravam em grupos menores, independentes, todos os quais

defendiam os fundamentos da fé que partilhavam, apesar de importantes diferenças quanto aos aspectos não fundamentais.

Durante os últimos cinquenta anos do século vinte, houve uma ligeira mudança no uso do termo fundamentalismo. Os conservadores nas principais denominações não foram mais, tão freqüentemente, chamados de "fundamentalistas" (em parte, porque suas denominações não se identificam com corpos tais como a "Associação Nacional de Evangélicos", o "Concílio Americano" e outros semelhantes). O termo "fundamentalismo" passou a ser mais ligado aos grupos menores e independentes. J. Gresham Machen foi, possivelmente, o último estudioso numa denominação maior a ser assim designado, embora sua posição ainda seja compartilhada por muitos em sua própria denominação, como também em outras. Por causa da crescente associação do termo com grupos separatistas que têm sistemas educacionais inferiores e que estão, constantemente, envolvidos em polêmicas, o termo passou a representar não só os defensores dos fundamentos tradicionais da Bíblia como, também, uma forma militante, facciosa, cismática e anti-acadêmica, mais associada, hoje, ao premilenismo dispensacionista. Tal caracterização não é acertada, porque, de um lado, muitos dos que *não* são militantes, separatistas, anti-intelectuais ou mesmo dispensacionistas e pré-milenistas são proponentes dos pontos fundamentais da fé. Tais adjetivos pejorativos são, geralmente, tão associados (justa ou injustamente) com o movimento, que os mais fortes defensores dos fundamentos bíblicos hesitam em aceitar o rótulo a fim de não apresentar uma imagem daquilo que eles não representam.

Edward John Carnell (q.v.) foi um desses casos. Sua habilidade extrema para a defesa do Cristianismo fundamental era, indiscutivelmente, bem conhecida. Ainda assim, ele não se sentia confortável com o termo e preferia se distinguir como fundamentalista "clássico" ou "conservador". De fato, o termo "neo-evangélico" ou "neo-fundamentalista" tem se tornado mais comum em referência à "direita do centro conservador" (por exemplo, Robert Lightner) ou à "esquerda do centro conservador" (por exemplo, William Hordern), a fim de se localizar a diferença entre "clássicos" e "conservadores", e até mesmo, para sugerir que a diferença é subs-

tancialmente maior do que se supõe. Ainda assim, surgiu um grupo no movimento fundamentalista que questionou alguns dos fundamentos (especialmente, a inspiração), mesmo que ainda continuasse sendo considerado por muitos como "fundamentalistas" (por exemplo, Dewey Bee-ge). Enquanto isso, os ministros não-fundamentalistas em geral criam que o movimento estivesse ultrapassado e que ele não existisse mais. Uma cura instantânea para esse desejo romântico seria apenas consultar a bibliografia do *Roots of Fundamentalism*, de Sandeen (1970), ou ler uma das tomadas de opinião da revista *Cristianity Today* ou o estudo de Kersten sobre a situação da Igreja Luterana nos Estados Unidos (*The Luteran Ethic*, 1971). Além dos trabalhos mais antigos, de Furniss e Cole, uma leva de escritos mais importantes sobre o nosso tema tem sido escrita por Hebert, Packer, Ryrie, Krauth, Sandeen, Gaspari e outros. Sem distingui-los entre "clássicos" e "conservadores", mencionados alguns dos fundamentalistas conhecidos de nossa geração, Carl Henry, Bernard Ramm, John Walwood, Francis Schaeffer, Comelius Van Til, Gordon Clark, Kenneth Kantzer, Adilson Leitch, John Montgomery, John Murray, Clark Pinnock, etc.

Mais recentemente, o termo *fundamentalista* tem sido associado a grupos religiosos não-cristãos afeitos à intransigência e à luta religiosa. Algumas pessoas mais inclinadas ao liberalismo e ao modernismo associam o novo uso do termo com a teologia defendida pelos seguidores dos reformadores, a fim de confundir a igreja. Uma simples vista da lista acima demonstra que, a despeito da má conotação atual do termo, a posição adotada continua sendo de fidelidade à Palavra de Deus. (Dados atualizados por W.M.G.)

Com referência à ética, surgem diferenças significativas entre os fundamentalistas. Alguns enfatizam algo próximo do antinomianismo, no interesse presumível da graça ("crer com facilidade"). Por outro lado, a maioria é vigorosa em sua ênfase sobre o dever cristão e a necessidade absoluta de boas obras como resultado da verdadeira fé. A reação dos fundamentalistas contra o envolvimento social (conferir Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*) tem sido em sua maior parte revertida. O fundamentalismo de todas as nuances tem se tornado mais socialmente expressivo, con-

forme se vê na ampla recepção dada a William L. Ferm (org.), *Issues in American Protestantism* (Magnolia, Mass., Peter Smith, 1969).

JOHN H. GERSTNER

**FUNERAL.** Ver também *Cremação*. O sepultamento é o sepultamento ou enterro de um cadáver, incluindo as cerimônias que acompanham o ato. O sepultamento dos mortos tem sido praticado desde antes de existirem documentos históricos. Os mais antigos memoriais da cultura humana, alguns da pré-história, são [sepulturas](#). Com poucas exceções, as evidências mostram que havia aspectos cerimoniais que acompanhavam o funeral, pois freqüentemente são encontradas ferramentas, utensílios domésticos, ornamentos e até mesmo cavalos, carruagens, escravos e mulheres que eram enterrados junto com os mortos para garantir o conforto adequado na próxima vida. Entre o povo hebreu, o mais alto respeito que podia ser demonstrado para com os mortos era enterrá-los junto de seus ancestrais (1Rs 14.31). A maior desgraça era ser enterrado rudemente (Jr 22.19) ou deixado sem sepultamento, para ser comido pelos cães e pelas aves de rapina (1Sm 17.46; 2 Rs 9.33-37). Não há, entretanto, indícios de que os judeus considerassem o sepultamento um pré-requisito para a felicidade na vida após a morte.

O lugar de sepultamento era feito, geralmente, em cavernas (Gn 23.1-9), perto de uma cidade ou fortaleza (1Rs 2.10; 11.43; 14.31), ou num jardim particular (Jo 19.41). A cremação não era, comumente, praticada pelos hebreus; na verdade, a idéia era revoltante para eles, considerada como violação da decência (Am 2.1). Os corpos dos mortos honrados eram lavados (At 9.37) e enrolados em tecidos parecidos com gaze, nos quais se colocavam especiarias e/ou cobertos por uma mortalha (Mt 27.59). Em geral não se usava caixão; em enterros comuns, simplesmente sepultavam o cadáver enrolado em panos. O luto formal era um costume a ser mantido (2Sm 1.11,12; Mt 9.23).

A igreja cristã, de modo geral, preferiu o sepultamento à cremação porque o conceito da ressurreição tem impedido muitas pessoas de destruírem voluntariamente o próprio corpo. Ritos funerários e sepultamentos bem elaborados eram relativamente desconhecidos na prática cristã antes do início do século vinte.

MERRIL C. TENNEY

**FUROR.** Ver também *Ira; Juízo; Punição; Retribuição*. No Antigo e no Novo Testamentos, a reação de Deus para com o pecado é expresso em termos emprestados da emoção humana conhecida como raiva. Mas isso não significa que a ira de Deus seja a exibição de uma paixão irracional; pelo contrário, significa sua oposição ao mal e seu juízo contra a maldade. Não é atributo permanente de Deus, pois enquanto o amor e a santidade fazem parte de sua natureza essencial, a ira é relativa ao pecado humano; se não houvesse pecado, não haveria ira.

*Antigo Testamento.* A ira de Deus é provocada por toda espécie de maldade, em especial pela rebeldia de Israel contra Deus que fez com eles uma aliança (Ex 32.10; Nm 11.1; Is 1.2-24; Jr 4.4; 32.30-35; Os 13.4-11).

A ira é demonstrada por fenômenos naturais — doença (Nm 11.33), fome (Ez 5.12), etc. — ou mediante a ordenação providencial do Deus da História (Is 10.5; 13.5). Os exílios foram exemplos da ira divina (2Rs 17.18; 23.26-27; Jr 7.29; Lm 2.1). Mas além dessas expressões físicas da ira de Deus, às vezes, ocorre a idéia mais espiritual de ira como a experiência da privação da comunhão com Deus (Sl 27.9; Is 64.7; Lm 5.20-22; Ez 39.23-24). Após o exílio, houve uma tendência de se esperar por um juízo de ira sobre as nações em vez de sobre Israel (Sl 179.5-7; J13.11-17; Sf 1.15, 18; 3.8).

Apesar de freqüentes referências à ira de Deus, o AT, constantemente, afirma que Deus é tardio em se irar e abundante em amor fiel (Sl 103.8; 145.8).

*Novo Testamento.* Paulo fala da expectativa profética de um dia futuro de ira para os incrédulos (Rm 2.5; 1 Ts 1.10), mas também pensa sobre a ira como já tendo sido realizada na experiência atual do homem (Rm 1.18-32; 1Ts 2.16). A ira é provocada por "toda impiedade e injustiça" (Rm 1.18; Ef 5.6), mas estas são apenas expressões externas de uma alienação básica do homem para com Deus (Rm 1.21; 2.5; 5.9-10). Porque todos os homens são pecadores, todos são por natureza "filhos da ira" (Ef 2.3) e necessitados de salvação.

De acordo com C. H. Dodd, Paulo pensa na ira como sendo um impessoal "processo inevitável de causa e efeito dentro de um universo moral" (*The Epistle of Paul to the Romans*, Londres: Hodder, 1932, p. 23). Contudo, embora Paulo, às vezes, empregasse o ter-

mo "ira" de modo absoluto, em vez de se referir à "ira de Deus", ele, claramente, considera Deus como sua fonte. Até mesmo em Romanos 1.18-32, o *locus classicus* de Dodd para ira impessoal, fica claro o envolvimento de Deus nessa ira (ver vv. 18, 24, 26, 28). Em um universo governado por Deus, se os homens pecam e conseqüências más se seguem ao pecado, é porque Deus assim quis,

Entretanto, no NT, a ira não é apresentada como sendo uma reação emocional interna de Deus nem uma atividade sua, mas seu juízo sobre o pecado. É impressionante que, embora o substantivo (gr. *orge*) ocorra vinte e nove vezes no NT com referência à ira de Deus, nunca é dito dele que esteja "zangado".

Romanos 13.4-5 diz que Deus usa o estado como um agente de sua ira, e esse julgamento também afeta os homens no sentido espiritual de uma separação de Deus. Diz, sobre aqueles que recusam a entrar em acordo com Deus, que "Deus os entregou ..." (Rm 1.24, 26, 28) - Deus permite aos homens que experimentem as conseqüências de sua recusa de viver em referência a ele. "O empreendimento de se estabelecer o 'Não-Deus' é vingado por seu sucesso" (K. Barth, *The Epistle to the Romans*, Londres: Oxford University, 1933, p. 51). O juízo do último dia será a consumação dessa alienação. Será a negação aos réprobos, da salvação (ITs 5.9), da justificação (Rm 1.17-18; 5.9), da vida eterna (Rm 2.7-8) e da participação no reino de Deus (Ef 5.5-6). Esse destino, embora terrível, é o desdobramento do respeito que Deus confere à liberdade humana. O autor de Apocalipse, perceptivamente, descreve o juízo como sendo a "ira do Cordeiro" (Ap 6.16); é a ira de alguém que experimentou a separação do Pai por causa da ira (Mc 15.34; 2 Co 5.21) para que aqueles que têm fé nele sejam libertos do poder dessa mesma ira.

[2] Numerosos comentários de Romanos; *TDNT*, Grand Rapids: Eerdmans, Vol V, pp. 382-447; K. Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgo: Clark, Vol. IV, 1956; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Londres: SCM, 1961, pp. 258-269; A. T. Hanson, *The Wrath (of) the Lamb*, Londres: SPCK, 1957; R. V. G. Tasker, *The*

*Biblical Doctrine of the Wrath of God*, Londres: Tynedale, 1951.

STEVEN TRAVIS

**FURTO.** Ver também *Decálogo; Propriedade; Roubo*. A natureza exata dos direitos pessoais de propriedade, segundo a entende os cristãos, é bastante complexa. Certas restrições garantem o direito de propriedade. Esses incluem a proibição de danificar, roubar e furtar (Êx 21.33-34; 22.5-6; 22.4, 7, 9; 20.15; Gn 31; 2Sm 23.21).

Um ladrão é alguém que toma posse da propriedade de outro sem seu consentimento e conhecimento. A posição ética da herança judaica e cristã está baseada em Êxodo 20.15. Embora todo roubo seja proibido, alguns casos específicos são difíceis de se isolar e discutir. Alguns atos abertos de apropriação ilegal são claros e não deixam dúvida. Casos mais sofisticados, como o de encontrar meios de fugir ao pagamento de impostos ou de subornar um oficial, apresentam problemas éticos específicos. A opinião pública é, muitas vezes, mais complacente com o furto que envolve métodos disfarçados e não está em oposição flagrante à lei. Práticas duvidosas em transações bancárias ou de investimentos no mercado de ações constituem furto, assim como pequenos furtos feitos por delinquentes juvenis das favelas. É possível que alguém denuncie o furto com uso de força quando este é realizado pelo pobre e, ao mesmo tempo, tenha uma atitude de aceitação da fraude utilizada pelo rico. A lei romana, por exemplo, poderia decretar a crucificação para um ladrão pobre, enquanto designava uma província distante para um político rico que fosse pego em trapaceiras financeiras para lucro pessoal. Mas o relato bíblico interpreta a expressão "não furtarás" à luz da justiça divina, não à luz do que seja mais aceitável para o mundo. Enquanto o furto em qualquer lugar e praticado por qualquer pessoa seja pecado, os profetas do AT condenavam os ricos desonestos com muito mais vigor do que os pobres desesperados.

WATSON E. MILLS



GENÉTICA. O entendimento público de genética mudou de um senso de fatalismo (como se nada pusesse ser feito a respeito) para um sentimento de apreensão (como se agora se pudesse fazer demais). Essa transição resulta de recentes descobertas sobre os genes, cromossomos e variação genética.

Os genes orientam o desenvolvimento de um organismo determinando como os aminoácidos são organizados para formarem proteínas. Algumas proteínas são enzimas que regulam reações químicas, mas poderão ocorrer mutações que produzam enzimas defeituosas. Na média, cada pessoa porta cerca de cinco genes nocivos que podem se manifestar numa criança, no caso de um dos pais portar o mesmo gene. O início dos anos 2.000 foi marcado por notícias sobre avanços no estudo da genética; recentemente, o mundo científico surpreendeu a si mesmo com esse avanço, proclamando, muito antes do tempo previsto, a conclusão do mapa genético do ser humano. (Adaptação e Dados atualizados por W.M.G.)

A descoberta de um defeito genético sério na criança recai pesadamente sobre os recursos interiores dos pais. Talvez eles precisem de ajuda para enfrentarem suas próprias perturbações para evitar que culpem a si mesmos ou a outros e para que se prontifiquem a receber ajuda.

Felizmente, alguns dos efeitos podem ser aliviados por meio de intervenções médicas. Dietas especiais limitam a ingestão de alimentos que o corpo não possa administrar. Hormônios e outros produtos do gene defeituoso ou ausente poderão ser administrados. Em poucas condições, uma enzima poderá ser suprida por meio de injeções ou de transplante de órgão. Já é possível se adicionar novo material genético por meio de transportadores como o vírus. Esses procedimentos raramente en-

volve problemas éticos, uma vez que visam a reparar um defeito específico.

Quando os pais sabem que há um montante de risco de se gerar uma criança com um defeito sério, a aproximação responsável é a de considerar o abandono do privilégio de prosseguir com a reprodução (*cf. Controle de Natalidade*) a fim de proteger o "direito" da criança de nascer com substancial boa saúde. Paul Ramsay ressaltou a necessidade de uma "ética de dever genético", acrescentando que escolher uma outra gravidez é imprudência genética e gravemente imoral (*Fabricated Man*, New Haven, Yale University, 1970, p. 57).

A opção de diagnose pré-natal e de aborto seletivo (q.v.) é mais controversa. Alguns pais enfrentam chances de 25 por cento de que seu próximo filho morrerá com cerca de dois anos ou que requererá continuada internação. Se a gravidez ocorrer a despeito de esforços de contracepção, isso implicará uma escolha difícil. A terminação da vida de um feto jamais será desejável em si mesma, mas a continuação da gravidez sob certas circunstâncias carrega sérias implicações éticas. Em certas condições genéticas, a análise das células fetais a partir do fluido amniótico poderá mudar o risco para zero ou para 100 por cento. A terminação não deveria ser considerada, caso o feto se apresente normal.

Os problemas que enfrentamos hoje com as pesquisas de DNA e com a fertilização *in vitro* requerem da igreja uma resposta ético-moral. A Bíblia não fala nada sobre DNA, mas há princípios bíblicos que deveriam ser aplicados, especialmente, a aqueles que falam da criação do homem à imagem de Deus e de modo amorosamente maravilhoso (Gn 1, 2; SI 139). Deus permitiu ao homem certo controle sobre a criação e sobre a pessoa humana. A história bíblica mostra a intervenção divina e ou huma-

na nos processos do corpo humano, aprovando as boas intervenções e reprovando as más. Não poderemos nos colocar contra toda intervenção tecnológica nos processos reprodutivos do ser humano mas, certamente, deveríamos traçar os limites divisores das boas e das más intervenções. No caso da fertilização *in vitro*, (a técnica laboratorial para se fertilizar um óvulo com uma célula espermática e enxertá-la no útero), por exemplo, levanta questões básicas: uma mulher que não possa conceber naturalmente quer por causa de deficiência própria quer do marido, deveria recorrer a esse meio? No caso de ela não poder carregar o filho no próprio ventre, poderia recorrer a uma "mãe de aluguel"? No caso de o problema ser devido a uma impossibilidade do marido, como ausência ou baixa contagem de espermatozoides, poder-se-ia recorrer a um doador? Os princípios bíblicos da natureza e da unidade do casamento, da qual faz parte a procriação, levar-nos-ão à conclusão de que é possível se pensar na hipótese dessa intervenção, contanto que o embrião se origine de uma esposa e de seu marido, que seja implantado na própria esposa, que, sem exceção, todos os embriões sejam implantados o mais rapidamente possível, e que essa intervenção somente ocorra como método *corretivo* e não como uma opção ao processo normal. (Acréscimo e Dados atualizados por W.M.G)

Muito mais perturbadoras são as especulações sobre "clonagem", termo que inclui transplante nuclear e múltiplos embriões (para que se possa reproduzir um número de crianças geneticamente idênticas). A realidade presente desse tipo de manipulação genética levanta muitas objeções, as quais precisam ser respondidas: (1) decisões essenciais sobre a reprodução poderiam ser movidas da família para o laboratório. Algumas pessoas argumentam que os avanços tecnológicos teriam condenado a família biológica, mas Kass (*Science*, 1971, 174:784) insistiu que "a eliminação da família enfraqueceria os laços com o passado e com o futuro, e nos deixaria, ainda mais do que já experimentamos hoje, à mercê de um presente impessoal e solitário". (2) Escolhas restritivas seriam feitas em favor de uma nova geração. As crianças resultantes talvez terão valores diferentes. (3) Controle genético desse tipo infere concordância acerca de ideais para possíveis seleções. Kass (*op. cit.*

p. 786) comentou sobre "o engano da arrogância, da presunção de que sejamos sábios bastante para recriar a nós mesmos".

A consideração da genética, portanto, força-nos a examinar nossa visão da natureza humana. (1) *Inteireza*. Devemos ver o homem tanto como organismo biológico e quanto um ser responsável, como Ian Barbour insiste (*Science and Secularity*, Nova York, Harper and Row, 1970, p. 83). Na verdade, meios para se aliviar defeitos genéticos deveriam ser bem recebidos. Ainda assim, uma visão bíblica do homem não enfatiza tanto sua fragilidade como realça suas relações pessoais distorcidas e sua resposta diante de Deus. (2) *Responsabilidade* (q.v.). Assim como somos mordomos de outros dons de Deus, somos também mordomos do conjunto de gene humano. (3) *Liberdade* (q.v.). Nem todos os pais escolherão da mesma forma, mas as decisões baseadas em uma busca de orientação, feita em oração, deveriam ser respeitadas por pastores, médicos e amigos. O uso autoritário do controle genético deveria ser desencorajado caso limitassem seriamente a liberdade individual. (4) *Família* (q.v.). Embora a Bíblia pouco diga sobre genética, ela fala muito sobre a família. Problemas reprodutivos deveriam ser tratados de modo a fortalecer o seu papel.

V. ELVING ANDERSON

**GENOCÍDIO.** Veja também *Eutanásia*; *Suicídio*. A política obstinada de se exterminar um grupo de pessoas em particular parece ser a mais extrema violação concebível do sexto mandamento, que ensina que a vida, que é derivada de Deus, possui uma santidade análoga que deveria ser respeitada. Não obstante, na primeira metade do século 20, essa política se tornou a pedra fundamental do regime nazista. Como Eberhard Jäckel demonstrou irrefutavelmente, Adolf Hitler muito cedo, em 1919, defendeu um "anti-semitismo racional", o "alvo final" da "eliminação de todos os judeus" (*Hitler's Weltanschauung: A Blueprint for Power*, Middletown, Connecticut, Wesley University, 1972, p. 48). Anos mais tarde, em 1945, ele disse: "Tenho lutado contra os judeus com o visor do elmo aberto. Dei-lhes um aviso final quando estourou a guerra. Deixei-os sem dúvida de que, desta vez, não seriam poupados, caso, mais uma vez, lançassem o mundo em guerra - de que os vermes seriam

exterminados de uma vez por todas na Europa" (ibid., 165). A diabólica veracidade de Hitler no cumprimento de sua política está escrita indelevelmente nas páginas da história com o sangue de, mais ou menos, seis milhões de seres humanos. Idade e sexo não fizeram diferença; o crime de, pertencer biologicamente a certo grupo serviu como uma sentença individual de morte (cf. os horríveis detalhes dado por Erick Kahler em *The Tower and the Abyss*, Nova York, George-Brazeller, Inc., 1957, ps. 72ss.; também Robert Cecil, *The Myth of the Master Race: A Ifred Rosemberg and Nazi Ideology*, Nova York, Dodd Mead, 1972). É duvidoso se a deportação ou dizimação de qualquer povo conquistado no passado oferece paralelo a tão mau e eficiente exercício de crueldade sádica. Se qualquer prova da depravação humana é requerida, os campos de concentração nazistas e as câmaras de gás supririam tal requisito sobejamente.

Será que a imoralidade do genocídio precisa ser laboriosamente argüida? Tudo o que pode ser dito contra o assassinato pode, da mesma forma, ser dito contra essa política nacional de morte por atacado. Subalternos numa estrutura governamental não podem exonerar-se da culpa alegando obediência a superiores. Como o tribunal de Nuremberg declarou, "há deveres internacionais que transcendem as obrigações nacionais de obediência imposta por um estado individualmente" (citado por Telford Taylos, *Nuremberg and Vietnam: • An American Tragedy*, Nova York, Bantan Books, 1970, p. 84). Nem pode um governo agir como lei sobre si mesmo nas políticas que ele próprio inicia e procede. Uma lei não escrita transcende todas as leis que um estado *de facto* possa promulgar. E, por mais difícil que seja definir e aplicar essa lei, ela é o bastão da humanidade contra o barbarismo desumano.

Questões problemáticas, porém, são levantadas com respeito ao uso de armas de genocídios tais como, é dito, a intervenção americana no Vietnã (Jerome D. Frank, *Sanity and Survival*, Nova York, Random, 1967, ps. 14ss.). Essas questões compelem a uma reavaliação de conceitos de longa permanência quanto a guerras justas e agressivas, submetendo-as a uma crítica bem sustentada à luz de princípios bíblicos e de realidades existenciais.

VERNON C. GROUNDS

GENTILEZA. Na maior parte das vezes, "gentileza" é a tradução do grego *epieikeia*, e embora *epios* seja propriamente traduzido "carinhosos" em 1 Tessalonicenses 2.7 e "brando" em 2 Timóteo 2.24, e *prautes*, ordinariamente traduzido por "brandura" e "humildade", tem geralmente o sentido de mansidão. O conceito tem algo em comum com outros termos como amabilidade, paciência, longanimidade e graciosidade.

A idéia geral de *epieikeia* está ligada com aquilo que era razoável e certo. Assim, na base de que um homem é correto e equitativo e poderá permitir a si mesmo ser condescendente sem a perda de seus princípios, a idéia de gentileza e de condescendência adquire importância. Como Trench aponta (*Synonymous of the New Testament*), o elemento de condescendência desempenha papel importante no uso da palavra. Isso é verdadeiro tanto no contexto bíblico quanto no contexto clássico. Foi a disposição condescendente de Deus, baixando até a posição de Davi, que tornou esse jovem pastor tão grande (2 Sm 22.36). Paulo utiliza a humildade de Cristo como padrão de sua própria moderação no trato com os obstinados coríntios (2 Co 10.1). Aqui o cenário é a real majestade do Filho de Deus que se dispôs como mediador (Fp 2.5ss.). O apóstolo tem autoridade vinda de Cristo e está preparado para agir com sua mesma mansidão em relação à igreja. Igualmente, o bispo, pelo próprio fato de ser supervisor do rebanho, deveria ser manso em relação àqueles pelos quais é responsável. A ligação se estreita quando se inclui o relacionamento da comunidade cristã com os estranhos à fé. "Seja vossa moderação (gr., *epieikes*, gentileza, moderação, paciência) conhecida de todos os homens" (Fp 4.5). Como recipientes da graça e candidatos à glória, os crentes estão em posição de força e de bênção, a partir da qual poderão agir com "razoável gentileza" para com todos os homens.

EVERETT F. HARRISON

GLUTONARIA. Ver também *Jejum*. Gluttonaria é o vício de comer exageradamente, e apontado como um dos "sete pecados capitais". Surpreendentemente, a gluttonaria não tem grande proeminência entre os pecados da carne alistados na Bíblia. O termo "glutão" aparece seis vezes na RSV (Dt 21.20; Pv 23.21; 28.7; Mt 11.19; Lc 7.34; Tt 1.12). As duas referên-

cias dos evangelhos são termos usados pelos fari seus como insultos contra Jesus por causa de seu estilo de vida não-ascético e por causa de sua associação com os "pecadores"; a passagem de Tito é uma citação de um escritor pagão, Epimeníades.

Uma das razões pelas quais a glotonaria é mencionada raras vezes nas Escrituras é que ela trata desse pecado, especialmente, em relação ao homem abastado e sua *atitude* de desprezo pelo necessitado, condenando sua falta de condescendência. Além disso, comer demais não tem as mesmas ramificações sociais que outros pecados da carne tais como bebedeiras, imoralidade, roubo ou assassinato. Não obstante, os pais da igreja, que classificaram glotonaria como um dos pecados capitais, estavam, de certa forma, corretos. A glotonaria não é apenas culpável por pecar contra o próprio corpo, mas é culpável também por exibir uma singular falta de controle e de consideração pelo próximo, uma vez que muitos homens são e sempre têm sido pobres e não têm o que comer. A história do homem rico (que foi, apropriadamente, chamado de "o rico glutão" na Vulgata) e do pobre Lázaro de Lucas 16.19.31 ilustram vividamente esse ponto.

W. WARD GASQUE

**GNOSTICISMO.** A ética gnóstica está baseada na teologia, na cosmologia e na antropologia gnósticas. O dualismo cósmico absoluto, que pretende separar Deus, totalmente, do universo, o qual ele nem criou nem governa, é refletido na natureza do homem. O *pneumático* gnóstico, em quem o verdadeiro espírito divina teria sido "despertado" com o conhecimento (*gnosis*), dessa forma, se relaciona com o mundo quer como ascético quer como libertino. O gnóstico ascético expressa sua posse da verdadeira *gnosis* e da liberdade do mundo mau par meio da abstenção das coisas do mundo; o gnóstico libertino, pela entrega indiscriminada às coisas do mundo e do corpo. Ambas essas atitudes éticas são, ainda que opostas na prática, expressões do mesmo padrão de pensamento gnóstico.

Nosso conhecimento da ética gnóstica, geralmente na forma da exibição do excesso moral dos libertinos gnósticos, é apresentada, primariamente, nos escritos dos primeiros *heresiologistas* cristãos, tal como no *Adversus haereses* de Irineu (e.g., i.6.2.3), no *Refutatio*

*ominium heresium* de Hipólito (e.g., vi.14) e no *Panarion* de Epifânio (e.g., xxvi. 4-5). Platino, o neoplatônico não-cristão do terceiro século, também descreveu a posição ética gnóstica na obra *Against the Gnostics* (*Enneads* ii.9:15-18).

O tratamento mais sistemático e extenso da abrangência total da ética gnóstica se encontra na discussão de Clemente de Alexandria sobre os grupos gnósticos matrimoniais e sexuais (*Stromateis* iii; para mais comentários e tradução, veja a obra de John E. L. Oulton e Henry Chadwick, *Alexandrian Christianity ...*, Filadélfia, Westminster, 1954, ps. 22-23, 40-92).

Uma vez que não existe nenhum tratado primário sobre ética gnóstica, a acurácia dos dados da patrística é passível de debate. Embora Platino diga (*Enneads* ii.9.15) que os gnósticos não produziram qualquer tratado sobre virtude, Clemente de Alexandria faz menção dos filhos de dois proeminentes líderes gnósticos: Isidoro, filho de Basiliades, *Ethics* (*Stromateis* iii.2-3) e Epifania, filho de Carpocrates, *Concerning Righteousness* (*Stromateis* iii.6-10). Os textos do Nag Hammadi Coptic, descobertos em 1945, embora não publicados na íntegra, provavelmente não incluem qualquer tratado de ética (veja David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden, Brill, 1971). Esses textos não usam imagens sexuais na descrição do ideal gnóstico como sendo a eliminação da *Offerentia* sexual (e.g., *Gospel of Thomas* 37; 114; *Gospel of Philip* 77-79).

Alguns acadêmicos interpretam certas epístolas do NT como direcionadas contra as posições éticas gnósticas, tais como Colossenses contra o asceticismo gnóstico e Judas contra a libertinagem gnóstica (e.g., F. F. Bruce, *The Defence of the Gospel in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmann, 1959, ps. 74-82).

MI Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 3a. ed., Boston, Beacon, 1970, ps. 46-47, 270-77; Edwin M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge, Harvard University, 1970, ps. 24-34.

DAVID M. SCHOLER

**GOVERNO.** Ver também *Ordem Internacional*; *Soberania Nacional*; *Estado*. Governo é um termo mais bem definido como a instituição que estabelece leis ou costumes que exerçam controle sobre o comportamento dos mem-

bros de uma sociedade. Consiste em uma série de ofícios que têm autoridade de fazer e de aplicar as leis, e o procedimento e os padrões que se aplicam a essas ações. Em geral, o governo poderá ser visto, também, como o processo mediante o qual o comportamento é controlado. A raiz grega da palavra se refere ao timoneiro do navio na direção do seu curso. Em qualquer dos casos, a preocupação central é manter um grau suficiente de justiça (q.v.) e de ordem para que a interação social desejada possa ocorrer. Os governos empregam uma diversidade de meios para desempenhar suas funções, incluindo persuasão moral, incentivos materiais e coação física.

Um conceito mais amplo de governo como sistema político está sendo cada vez mais usado por cientistas sociais para abranger entidades extralegais tais como partidos políticos e grupos de interesse, os quais exercem grande influência sobre os objetivos e a política de seus respectivos governos. Muitas das considerações éticas aqui discutidas se aplicam, também, ao comportamento desses grupos. O termo *política* é, geralmente, definido como sendo o processo mediante o qual as pessoas são selecionadas para ocuparem cargos governamentais e para tomarem decisões quanto às leis mediante as quais uma sociedade é governada.

O governo é universal, encontrado nas comunidades mais primitivas e nas sociedades tecnológicas mais complexas. Existem muitas teorias quanto às origens dos governos na história humana, mas a fonte básica está na tentativa de solução dos conflitos entre indivíduos e grupos, oriundos da natureza pecaminosa do homem. Quando esses conflitos não puderem ser resolvidos por aqueles que estiverem envolvidos neles, a comunidade deverá intervir, tanto para se proteger das consequências do conflito quanto para prevenir ou limitar conflitos futuros. A experiência do antigo Israel, quando Moisés designou uma hierarquia de juízes para resolver as disputas entre o povo, ilustra a primazia dessa função (Êx 18.13-20).

A instituição do governo foi ordenada por Deus como meio de se manter em cheque as tendências para o mal no comportamento de suas criaturas e de se canalizar suas ações para propósitos socialmente benéficos. Toda autoridade política está, em última instância, fundada na vontade de Deus (Rm 13.1-7), mas

isso não assegura, automaticamente, sua aprovação para todos os atos de cada governante em particular. Aqueles que governam são responsáveis diante de Deus pela implementação dos padrões divinos de justiça e, na medida do possível, por meio e no meio de homens pecadores. Coerentemente, o sistema político que deixar de manter um nível adequado de ordem e justiça, estará sujeito ao juízo de Deus, e ele poderá remover seus oficiais ou depor todo o regime, conforme seu querer (Am 9.8-10).

O conceito bíblico de justiça incorpora diversas aplicações, incluindo a imparcialidade e o acerto no julgamento legal (Dt 16.18-20), libertação e proteção dos oprimidos e incapacitados (Am 2.6-7), suprimento das necessidades físicas daqueles que não podem cuidar de si mesmos (Is 58.7) e o castigo e a correção daqueles que quebram a lei (Rm 13.3-4). A essas funções básicas, acrescentam-se as atividades governamentais necessárias para manter o espírito desses padrões e para salvaguardar a integridade da sociedade. Entre estes se presume o dever de ir à guerra a fim de defender o território que lhe pertence por direito. As atividades específicas que os governos poderão desempenhar legitimamente variarão de acordo com as circunstâncias. Assim, uma nação que viva em alto nível de interdependência social e tecnológica precisará, para seu governo, de um volume muito maior de regulamentos e serviços do que uma comunidade rural relativamente simples. Semelhantemente, não existe uma forma de governo "ideal" recomendada nas Escrituras. Os sistemas regidos por um, por poucos, ou por muitos são todos capazes de praticar justiça ou injustiça, dependendo de seus padrões éticos e de seus objetivos políticos. Contudo, o AT prescreve uma medida de responsabilidade dos governantes em relação a Deus e aos cidadãos governados (2Sm 5.3).

As Escrituras prescrevem, também, padrões para o comportamento do cidadão em relação ao seu governo. No NT, o governado é visto, exclusivamente, como súdito; era esse o estado dos cristãos sob o império romano da época. Ao cidadão é ordenado que pague os impostos e que honre e respeite aos que estão em posição de autoridade, orando por eles e obedecendo às leis (Rm 13.1-7; 1Tm 2.1-2; Mc 12.13-17). Roma oferecia justiça e ordem consideráveis para os seus súditos. Tanto os cristãos quanto

os não-cristãos se beneficiavam disso, e a obediência era obrigada por razões tanto pragmáticas quanto éticas. Em geral, os governos modernos deveriam ser respeitados e apoiados, ainda que eles seguissem princípios que estivessem longe de ser cristãos.

Fica claro, porém, que a obrigação do cristão quanto à obediência não é absoluta ou sem qualificativos. Ele não poderá concordar com uma lei ou ordem que o force a violar um mandamento de Deus (At 5.29), e deverá buscar a mudança dessas leis, sempre por meios pacíficos. Poderá, também, buscar a substituição daqueles que ocupam posições de autoridade e, até mesmo, das instituições do governo, caso estas violem, irremediavelmente, os padrões divinos de justiça. Na verdade, em tais casos, ele poderá ser chamado para ser instrumento do juízo de Deus sobre governos indignos, o que poderá ocorrer até por meio de força (q.v.). Tal curso de ação não poderá ser escolhido levemente, pois o custo da mudança política forçada é alto, e qualquer ação deverá ser tomada apenas com um claro entendimento das realidades morais e práticas dela decorrentes.

O cristão que quiser viver como súdito consciencioso, deverá usar as oportunidades para influenciar os alvos e a política de seu sistema político. Nas nações, ele tem à sua disposição muitas maneiras para participação, e por isso, tem, também, a sua parcela de responsabilidade (por menor que seja) quanto ao comportamento de seu governo. Os mandamentos e as admoestações que Deus fez aos líderes e reis de Israel são, portanto, relevantes porque expressam os padrões universais para o desempenho do governo humano. É próprio e correto, para o cristão, procurar e obter cargo público; na verdade será um chamado honrado, se ele desempenhar bem suas responsabilidades para com Deus e para com seus concidadãos (S172.1-7).

WILLIAM C. JOHNSON

GOVERNO MUNDIAL. Ver também *Ordem Internacional; Nações Unidas*. Não existe um governo mundial nem há probabilidade de que venha a haver um unificado governo no futuro próximo. Há, certamente, na cabeça desse ou daquele pensador, esquemas sem fim para se estabelecer governos mundiais, mas a probabilidade de esses esquemas passarem do pensa-

mento para a realidade é quase nula. Existem, sim, organizações de diferentes naturezas, como a das Nações Unidas; a ONU, notadamente, não é um governo mundial, e a União Européia, mas que não implicam unificação de governo. A discussão de nosso tópico, portanto, só poderá cobrir as razões pelas quais não existe e não haverá em breve um só governo mundial, as razões pelas quais é real e persistente o desejo de um governo mundial, a espécie de ordem e unidade que obtém num mundo sem governo mundial e uma idéia de alguns dos esquemas que têm sido propostos.

O princípio formal que constitui uma nação-estado é o princípio de soberania. Isso significa que o governo da nação-estado é o determinante final de suas próprias leis e políticas. Poderá haver consultas ou negociação com outras nações, e as consultas e negociações podem durar dias ou meses ou anos; poder-se-á levar em consideração fatores e situações inúmeras, internas ou externas, incluindo recursos, compromissos e toda espécie de condição política, mas no final, quando a lei ou política for decidida e decretada, ela, e somente ela, deverá se responsabilizar pela decisão. A soberania de uma nação é, no final, colocada sobre um rei ou presidente ou conselho ou parlamento; e o selo do ato autoritário será a assinatura do soberano. No momento da assinatura, somente o soberano assina, e mais ninguém assina por ele. Quando a Carta das Nações Unidas fala do "princípio de igualdade soberana de todos os seus membros" como o primeiro princípio de sua organização (Artigo 2, parágrafo 1), as nações-estados têm a garantia de sua igualdade judicial absoluta no que concerne à sua soberania e liberdade de ação.

Uma nação que tenha assegurado esse mais alto dos direitos nacionais terá zelo quanto à sua proteção e preservação. Há limites além dos quais não poderá ir sem coação que limite esse direito. Se for além desses limites, deixará de ser uma nação independente. Esses limites poderão variar de país para país, mas sempre há limites essenciais. Dentro desses limites, qualquer ato limitador da soberania da nação mediante acordo de qualquer espécie é assumido pela própria nação e, assim, no próprio ato de limitação, ela afirma sua liberdade e soberania. A vida do grupo e a vida nacional *a fortiori* desenvolvem alma própria, composta de um

grande complexo de interesses e valores morais e espirituais que essa nação protege com muito zelo e busca, ao máximo, promover e aprofundar e tornar seguro o seu direito. A liberdade, independência, soberania, interesses e leis exclusivas, fê em certos valores distintivos, e o temor de que esses valores venham a ser minados ou destruídos caso a nação comprometa sua segurança além de determinado ponto são coisas que constituem a própria essência do conceito da nação-estado e que impedem um verdadeiro governo mundial.

No entanto, persiste o velho sonho de se ter uma ordem mundial mais rica e mais justa, ainda que o amor à riqueza seja sempre um entrave à justiça, como disse Paulo: "Porque o amor do dinheiro é raiz de todos os males" e "Exorta aos ricos do presente século que não sejam orgulhosos, nem depositem a sua esperança na instabilidade da riqueza, mas em Deus, que tudo nos proporciona ricamente para nosso aprazimento; que pratiquem o bem, sejam ricos de boas obras, generosos em dar e prontos a repartir; que acumulem para si mesmos tesouros, sólido fundamento para o futuro, a fim de se apoderarem da verdadeira vida" (1 Tm 6.10 e 17-19). Um governo mundial, segundo essa aspiração, promoveria o progresso da humanidade e evitaria conflitos desastrosos para a humanidade. Sobretudo, colocaria ordem num mundo já unificado pela comunicação, pela economia de mercado e pelos transportes.

Assim, diante das dificuldades de se instituir um governo mundial e das necessidades de um controle mundial, a humanidade caminha para o estabelecimento de uma nova ordem política e econômica. Essa nova ordem contempla duas esferas de "soberania": a esfera de autoridade de estados e governos individuais, e a esfera do direito e da força do consenso dessas mesmas nações unidas pela razão comum. Desse modo, a fraqueza interna das diferenças sócio-econômicas seria contrabalançada pela força externa da unidade político-econômica. Este seria um argumento racional perfeitamente válido, se o homem exercesse o uso da razão pura, mas nem os homens nem os grupos são totalmente racionais. Especialmente, são dominados pelo pecado, pervertendo a verdade e a justiça, mais amantes de si mesmo do que de Deus (cf. Rm 1.18-32). A nação talvez seja o mais irracional de todos os grupos, sua inten-

ção de soberania nacional, seus objetivos de interesses nacionais, honra nacional, senso de grandes tradições idolatradas, defendidas e perpetuadas, ideologias de classes nacionais e com conteúdo messiânico. Um controle mundial somente poderá oferecer às nações uma unidade externa que se prestará ao mister de impedir a fragmentação interna (étnica, religiosa, cultural e de classe) vantajosa para os controladores dessa unidade, mas de graves consequências para a humanidade do indivíduo, o qual é o único objeto pessoal do controle político-econômico.

O problema, no final, é de como conciliar a liberdade com a segurança, o valor distintivo do indivíduo com o valor daquilo que é geral e inclusivo, o calor e a alegria daquilo que é pessoal com a morte e o descaso quanto ao impessoal, a intimidade e a intensidade do lar e da família com a vaga idéia da "universalidade" do mundo. Sem uma perspectiva espiritual fundamental com atração transcendente, será impossível haver tal conciliação. Assim, o homem, sozinho, não poderá obter um governo mundial justo nem a paz mundial. Trabalhando dura e sinceramente pela paz e ordem no mundo, o homem deveria ser grato a Deus por qualquer medida de sucesso que alcançar. Mas a fragilidade essencial e a instabilidade de qualquer conquista do ser humano deveriam fazê-lo também humilde ante o terrível mistério da soberania de Deus. "Por que se enfurecem os gentios e os povos imaginam coisas vãs? Os reis da terra se levantam, e os príncipes conspiram contra o Senhor e contra o seu Ungido, dizendo: Rompamos os seus laços e sacudamos de nós as suas algemas. Ri-se aquele que habita nos céus; o Senhor zomba deles. Na sua ira, a seu tempo, lhes há de falar e no seu furor os confundirá. Eu, porém, constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião. Proclamarei o decreto do Senhor. Ele me disse: Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei. Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por tua possessão. Com vara de ferro as regerás e as despedaçarás como um vaso de oleiro. Agora, pois, ó reis, sede prudentes; deixai-vos advertir, juízes da terra. Servi ao Senhor com temor e alegrai-vos nele com tremor. Beijai o Filho para que se não irrite, e não pereçais no caminho; porque dentro em pouco se lhe inflamará a ira. Bem-aventurados todos os que nele se refugiam" (SI 2).

Na presença desse mistério, enquanto trabalha com afinco, o homem de Deus só poderá cair de joelhos e orar. Aliberdade e a segurança só poderão se reconciliar em Cristo, o qual nos reconciliou com Deus. (Dados atualizados por W.M.G)

CHARLES H. MALIK

GRAÇA. Sempre que os cristãos falam sobre a graça, desde os tempos apostólicos, estão se referindo à graça de Deus. A palavra graça é um termo religioso. Nossa compreensão da graça determina, diretamente, a forma como pensamos a respeito da relação entre Deus e o homem, em particular, a possibilidade de o homem viver de conformidade com a vontade de Deus; em suma, a forma como pensamos a respeito do significado da ética cristã. O que a graça de Deus é e como ela trabalha tem sido, ao longo dos séculos, o tema central da teologia.

Hoje há um consenso abrangente entre teólogos católicos e protestantes quanto à premissa básica: somente a graça pode tornar o homem íntegro. A graça, contudo, é entendida pelos teólogos católicos mais como um poder sobrenatural, o qual é transmitido por meio do ministério dos sacramentos; enquanto, na tradição reformada, ela é entendida mais como a oferta pessoal que Deus faz de si mesmo através da pregação do evangelho, tendo como alvo, a comunhão. Certamente, não poucos teólogos protestantes demonstram uma tendência de se explicar a graça de Deus como sendo, simplesmente, um princípio de amor que deveria ter um desejado efeito psicológico de edificar uma comunidade amorosa.

À vista dessas perspectivas variáveis, é imperativo que se escute o teólogo que introduziu o termo na teologia, ou seja, o apóstolo Paulo. Ele utilizou o termo grego *charis*, o qual não possuía significado religioso nem no Helenismo nem na Septuaginta, a fim de expressar, de modo pleno, a sua participação em uma nova existência humana (1Co 15.10) e como ele esperava isso mesmo dos outros (Rm 3.24; 5.15). A palavra grega *charis* significa basicamente "aquilo que torna feliz" e no mundo helênico tinha se tornado a expressão padronizada para o ato de benevolência de um regente. Ligada a essa palavra grega, Paulo usa a noção veterotestamentária expressa pela palavra hebraica *chesed*. Normalmente, a Septuaginta traduz esse

termo usando o vocábulo *eleos*, bondade, que nas traduções mais recentes aparece como "graça". De acordo com o AT, a "*chesed* de Deus" significa que Deus se dirige como uma pessoa para a pessoa do homem, a fim de ajudá-lo de conformidade com sua aliança. Paulo, usando a palavra grega *charis*, diz algo semelhante, contudo, acrescentando um elemento novo. O significado desse termo deve ser entendido, principalmente, na carta aos Romanos. Para Paulo, graça e amor (q.v.) são termos correlatos. A graça é a demonstração do amor de Deus que vence a rejeição inconsciente, em grande parte, que a criação demonstra pelo seu criador. Em Romanos 9-11, o termo freqüentemente usado para graça em conexão a Israel é misericórdia (Rm 11.5ss., 9.15ss.; 18.23; 11.30ss.). Para Paulo, a graça, além de incluir perdão, misericórdia e amor, tem um significado adicional; é, também, a final, terminante e permanente expressão de Deus à qual o homem poderá se apegar para que nela permaneça (Rm 5.2; Gl 5.4). É uma dádiva não merecida (Rm 5.15) que contradiz o desejo do homem de autonomia e suas categorias de merecimento (Rm 4.4; 11.6). Aquele que achar que poderia "cooperar" na sua salvação mediante os próprios esforços, estará abrindo mão da graça, a qual é a oferta exclusiva de salvação em Cristo (Gl 2.21).

A graça, porém, não é apenas o decreto benevolente de um governante. O próprio Deus se entrega nessa oferta. A graça não é apenas algo oferecido; mas, também, um poder que induz os homens ao serviço e que ao mesmo tempo, liberta-os do poder do mal (Rm 5.20 e seguintes). Assim, a graça de Deus opera da mesma maneira que a sua justiça (Rm 6.1ss., 18ss.) ou seu Espírito (2 Co 13.13). Por esta razão, a capacitação dada ao homem pelo Espírito - de utilizar seus talentos naturais para a promoção da obra salvadora de Deus no mundo - deveria ser entendida como "dons de graça" (*charismata*), isto é, originados da graça de Deus (Rm 12.6; 1 Co 12.4-6). Os talentos aos que foi dado o designativo "dons de graça" são os atos específicos de serviço cristão que se prestam a estabelecer e fortalecer a fé (Rm 12.6). Para Paulo, amar o próximo (Rm 12.9-21) e agir como cristão dentro da sociedade (Rm 13.1-7; cf. Cl 3.18-4.1) também são virtudes que repousam sobre a graça de Deus. Em Romanos 12.1, a totalidade da ética cristã, de-

envolvida de modo exemplar nos capítulos 12 em diante, forma seu raciocínio a partir da frase "Rogo-vos pelas misericórdias de Deus ..."

Como, exatamente, essas misericórdias de Deus libertam os homens para uma nova conduta é explicado em Romanos 6-8. Conforme Rm 12.2, o pensamento do homem é "transformado" pela graça; ele passa a pensar de uma perspectiva de fé em Deus, o criador e redentor. Por esta razão, ele poderá experimentar "qual seja a vontade de Deus", isto é, poderá conhecer e cumprir essa vontade. É por isso, porque a graça comunica tudo o que torna os homens íntegros, que todas as cartas paulinas começam e terminam com uma expressão de graça (por exemplo, Rm 1.7; 1Co 1.3; 1.23). Por meio de Paulo, a graça tornou-se um dos termos básicos da teologia cristã; é usado por todos os autores pós-paulinos no Novo Testamento.

Paulo interpretou, corretamente, com este termo, a base do ministério de Jesus; Jesus não falou sobre graça, mas seu ministério estabeleceu a sua definição. O significado por trás de toda palavra e de todo ato de Jesus foi o de que Deus, por meio dele, se dirigia ao homem de modo novo e diferente a fim de torná-lo íntegro. Essa expressão não foi motivada pelas atitudes dos homens. Toda transformação salvadora que Jesus traz aos homens, tornando-os inteiros, perdoados e unidos no discipulado, não é consequência da bondade do homem; mas, exclusivamente, uma consequência de seu amor. Os seguidores dos rabinos, por exemplo, selecionavam seus mestres; os discípulos de Jesus, porém, foram chamados por ele. Todos os comportamentos positivos dos homens em relação a Jesus são respostas à graça de Deus. Eles incorporam essa atividade relacional de Jesus numa vida de discipulado, ou seja, pela fé. A realização fundamental da conversão ao reino de Deus, uma conversão exigida pelos imperativos do sermão do monte, é constituída de discipulado e de fé; nesses dois elementos se encontram as fontes de uma nova conduta. É por causa dessa expressão de graça, por meio das palavras e dos atos de Jesus, e finalmente, por meio de sua morte e ressurreição, a homens, antes, prisioneiros de si mesmos, que veio à existência um novo homem. O discurso incondicional de Deus é a graça, a qual se tornou o princípio de toda a ética cristã (cf. Jo 1.14;16 e seguintes).

LEONARD GOPPELT

GRATIDÃO. Ver *agradecimento*. A gratidão é a resposta à bondade e à graça de Deus demonstrada na criação e na redenção da pessoa que crê. É a marca autêntica do homem crente. O cristão sabe que nada existe que ele não tenha, primeiramente, recebido. O cristão é alguém que sempre tem uma doxologia nos lábios.

Deus é autor e doador de toda boa dádiva e todo dom perfeito (Tg 1.17). Somos, portanto, devedores a Deus por tudo o que somos e tudo o que temos. "Nós o amamos porque ele nos amou primeiro", testifica João (1Jo 4.19). Nosso amor é sempre responsivo; é porque ele tomou a iniciativa em nosso favor que somos capacitados a amar.

A gratidão é a atitude característica da pessoa redimida. Kierkegaard expressa esse fato de modo memorável: "Eu sou um pobre coitado a quem Deus tomou, e por quem ele fez tão indiscriminavelmente mais do que se poderia esperar ... que eu apenas anseio a paz da eternidade a fim de nada mais fazer do que ser eternamente grato" (*The Journals*).

A gratidão é o motivador para o culto cristão. Paulo escreve: "Rogo-vos, pois, irmãos, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício vivo, santo, aceitável a Deus, que é o vosso culto racional" (Rm 12.1). A base do apelo do apóstolo está descrita na frase "pelas misericórdias de Deus"; é a consciência do favor imerecido de Deus e de sua bondade para conosco, em Cristo, que deveria nos mover à apresentação do nosso corpo em "liturgia [serviço] viva" a Deus.

O apóstolo Pedro usa o mesmo argumento. Os cristãos, diz ele, deveriam demonstrar os louvores daquele que nos chamou das trevas para sua maravilhosa luz (1Pe 2.9). A gratidão se expressa em ações de graças. O salmista fala da grande alegria dos exilados que retornaram quando Deus mudou a sorte de Sião. "Então nossa boca se encheu de riso e nossa língua de canção; dizia-se entre as nações ... grandes coisas o Senhor tem feito por nós, por isso estamos alegres" (SI 126.1-2).

A vida do cristão, quando entendida corretamente, não é apenas uma vida de gratidão plena de alegria; mas, também, plena de serviço. O homem do mundo é calculista e frio; o redimido é, ao contrário, feliz e generoso na entrega de si mesmo (SI 1). Cristo admoestou os discípulos: "De graça recebestes, de graça dai" (Mt 10.8).

A expressão da graça de Deus no perdão e na aceitação eleva o espírito do homem para a consideração da beleza de Deus - da beleza ética do seu amor e da beleza moral da sua verdade - e desperta um canto no seu coração. Assim Paulo conclama os efésios a dar sempre graças por tudo, e a fazê-lo com o uso de salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando de coração ao Senhor (Ef 5.19-20). A gratidão expressa pelo louvor é a atmosfera na qual o cristão vive. "Em tudo dai graças", ordena o apóstolo, "pois esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus por vós" (ITs 5.18).

STUART B. BABBAGE

**GREVES.** Ver também *Revolução Industrial; Relações Trabalhistas*. As greves de empregados, assim como os bloqueios de empregadores, não deveriam ser vistos isoladamente. Faz parte da barganha coletiva do sistema de livre iniciativa atualmente em funcionamento em nossa sociedade, predominantemente, subcristã. Qualquer avaliação ética responsável sobre a greve como arma econômica não poderá ignorar o fato de que a maioria dos participantes não tem um compromisso cristão. Quando se aceita o ponto de vista de que o pleno discípulo só poderá ser requerido dos discípulos, torna-se evidente a complexidade ética da situação. Quando se assume que é indesejável que os governos ditem todas as condições de empregos e que é altamente improvável que qualquer sociedade contemporânea adote a ética cristã do amor como norma, sobram-nos duas opções principais: negociação compulsória ou melhoria da situação atual mediante uma legislação esclarecida. Conquanto a negociação pareça estar ganhando aceitação, não existe indicação de que ela venha a substituir totalmente a greve. Assim, a não ser que queiramos fugir da sociedade, deveremos lutar em favor de leis que protejam o interesse público (o que, provavelmente, significará a proibição de greves em todos os serviços essenciais, especialmente, no setor público), garantir justiça para todos os empregados, respeitar os escrúpulos individuais de consciência, ao mesmo tempo em que permitirá que os empregados organizados se retirem, coletivamente, dos seus serviços, enquanto mantêm seu vínculo empregatício.

Um empregado cristão, poder-se-ia argumentar sem dúvida, deveria ter os mesmos di-

reitos que qualquer outro quanto à questão de negar-se a trabalhar, desde que esse ato não constitua a quebra de compromisso. Contudo, ele deveria exercer esse direito com grande cautela, tendo em mente que uma decisão sindical não poderá ser a base para seu código ético. Deveria rejeitar toda violência e, em geral, relutar em apoiar "greves de apoio" e greves "contra companhias alvo". Na verdade, ele deveria se esforçar ao máximo para evitar as greves. Entretanto, nas situações onde o empregador não mantém a segurança no local de trabalho, quebra seus compromissos, recusa-se a negociar ou, persistentemente, explora seus empregados, o empregado cristão talvez seja justificado ao apoiar a greve como último recurso. Antes de tomar essa decisão ou de concordar com um ultimato do sindicato, ele deveria buscar o conselho de outros irmãos em Cristo. Quanto à totalidade da questão de fazer greve, os cristãos deveriam avaliar, constantemente, cada caso em seus méritos particulares. Essa posição é, igualmente, válida para caminhoneiros e trabalhadores de estrada de ferro, eletricitistas e médicos.

JOHN H. REDENKOP

**GUARDA DO SÁBADO.** Ver *Domingo*.

**GUERRA E PAZ.** Ver *Paz e Guerra*.

**GUERRA JUSTA, CRITÉRIO DE.** Veja também *Pacifismo; Guerra e Paz; Revolução*. A teoria da "guerra justa", na ética cristã, tem sido formada lentamente. Os pais da igreja, como os escritores bíblicos, lamentaram as trágicas consequências da guerra e instaram os crentes a buscarem a paz e a amarem seus inimigos. Alguns dos primeiros cristãos se negaram ao serviço militar (q.v.); contudo, os pais da igreja não desafiaram o direito dos governantes de promover a guerra. Ambrósio repreendeu o imperador Teodósio pelas atrocidades cometidas em Tessalônica, mas nenhuma proposta organizada foi oferecida para se aplicar princípios cristãos à prática da guerra (Tertuliano, *On the Military Crown xi*; Orígenes, *Contra Celsus* viii, 73-75; Ambrósio, *Letter li*).

O pagão Cícero proveu a primeira declaração organizada de uma teoria de guerra justa. No estado ideal, onde a lei é baseada na razão justa em vez de na utilidade (1) a única causa

justa para a guerra é a defesa nacional da honra ou da segurança; (2) a guerra deverá ser o último recurso, quando todas as negociações falharem; (3) ela deverá ser formalmente declarada a fim de se dar o aviso devido; (4) o propósito não poderá ser o da conquista ou do poder; mas, sim, o de assegurar uma paz justa; (5) os prisioneiros e os que se renderem deverão ser poupados e (6) somente os soldados legais deverão ser envolvidos (*De Republica* iii, 22-29; *De Officiis* i, 11-12).

Na ética cristã, as discussões têm sido menos centradas nesses mesmos critérios, grandemente aceitos, do que nas suas bases (moral e político-filosófica) e nas suas aplicações. Seu propósito, entretanto, não é tanto o de justificar a guerra quanto o de limitar seus males e de produzir justiça e amor em sua conduta.

Agostinho (q.v.) (*City of God* xix) criticou o estado ideal de Cícero, classificando-o como sendo irrealista. A lei natural (q.v.) e a razão universal não asseguram base para a paz e a justiça porque a sociedade está dominada pelo desejo de poder e de abundância. Justiça, então, se torna a busca ordenada desses desejos comuns. O Cristianismo, porém, relaciona justiça ao fim maior do homem, o qual é a glória de Deus e conseqüente amor a Deus e ao próximo. Nenhuma guerra é, plenamente, justa. Contudo, a paz justa é desejável, e a guerra poderá ser legítima a fim de se alcançar a paz e reduzir a injustiça. A guerra, porém, deveria ser declarada somente pelas autoridades governantes e, quando necessária, com misericórdia. O soldado deveria lutar sob arrependimento a fim de que, no calor da luta, o amor não se torne em lascívia e ódio.

Tomás de Aquino (*Summa Theologica* 2. a. 40) também enfatizou a necessidade de uma justa causa e de uma intenção legítima. A questão moral focaliza esse ponto em vez de se concentrar nas conseqüências da guerra. A intenção deveria ser a garantia da paz, não matar nem conquistar nem obter honra. A justiça é determinada pela lei, e a lei é um "mandamento da razão para o bem comum" (*Summa Theologica* ii, 2. Q. 57-61). Uma guerra justa, portanto, seria aquela que fosse regida por leis derivadas da lei natural e, conseqüentemente, da eterna lei de Deus. O ponto de vista de Tomás em relação à guerra lançou as bases da ética católica romana dos dias atuais.

Os reformadores renovaram a ênfase de Agostinho na pecaminosidade do homem e mencionaram o ensino bíblico de que o estado é um agente da justiça *retributiva*, a fim de apoiar a guerra em autodefesa e a correção de injustiças (Rm 13.1-5; 1 Pe 2.13-14. Calvino, *Institutas* iv. 20).

A teoria da guerra justa fica evidente, também, no pensamento político moderno. John Locke entendia que a guerra seria, às vezes, necessária por causa da ausência de uma autoridade internacional à qual se pudesse apelar. Ainda assim, a força somente poderia ser usada contra uma força ilegal e injusta; mesmo o lado justo, se vitorioso, não teria poder sobre os não-combatentes nem sobre suas propriedades e deveria permitir que o povo vencido formasse seu novo governo, pois a autoridade depende do consentimento popular (*Of Governments* ii, 3. 16-18).

Aquino alia essa teoria de guerra justa à sua visão de lei civil. Hugo Grutius, um jurista holandês, desenvolveu o conceito de lei internacional a partir da noção renascentista (q.v.) de direitos naturais e formulou um corpo detalhado de leis internacionais para controlar as causas e a conduta de guerra (*The Law of War and Peace*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962). Sua obra fornece fundamentação para as leis internacionais das convenções de Genebra, da Liga das Nações e da Organização das Nações Unidas (q.v.) e para o crescimento de uma corporação política internacional, recomendada por moralistas católicos e protestantes, como uma alternativa necessária para os conflitos internacionais.

Entrementes, a crítica de Agostinho quanto ao irrealismo de Cícero deveria ser mantido em mente. O regimento da lei oferece esperança para a prevenção de guerras, mas os julgamentos errados e as intenções pecaminosas de homens e nações persistem. A participação na guerra só seria justificável como um mal menor, com a esperança de diminuir seus males. O cristão terá de levar amor e justiça aos conflitos existentes.

O critério da guerra justa, de conformidade com o discutido acima, é alvo de contínua reflexão e de renovadas tentativas de se aplicá-las aos dilemas hoje apostos. A guerra por razões ideológicas é, assim, condenada. Seriam justificadas, porém, as guerras retaliatórias ou

preventivas? Como poderia, o requisito de imunidade dos não-combatentes ser mantido numa sociedade industrial, mobilizada para produzir e transportar armas e munições, ou nas guerrilhas no sudeste asiático? Com vistas à imunidade dos não-combatentes e ao uso limitado da força, poderia, a teoria de guerra justa, permitir a saturação ilimitada de bombardeamento e o uso de armas nucleares? Seria justificável, com o propósito de detenção da escalada de guerra, a estocagem de armas de guerra total, as quais jamais poderão ser usadas sem que a sobrevivência da raça humana seja ameaçada? Uma vez que nem toda guerra é justa e que cada conflito tem suas ambigüidades morais, deveria ser garantido por lei o direito de se

levantar objeção de consciência (q.v.)? Essas são questões típicas discutidas, correntemente, na aplicação do critério de guerra justa.

Gliã Paul Ramsay, *War and the Christian Conscience*, Durham, N.C., Duke University, 1961; *The Just War*, Nova York, Scribners, 1968; *Pacem in Terris*, Encyclical Letter of Pope John XXIII, National Catholic Welfare Conference, 1963; Roland Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville, Abingdon, 1960; *The Evanston Report*, World Council of Churches, 1954, ps. 139-158; Ralph B. Potter, *War and Moral Discourse*, Richmond, Virginia, John Knox, 1969; Albert Marrin, org., *War and the Christian Conscience*, Chicago, Galeway, 1971).

ARTHUR F. HOLMES



**HÁBITO.** Ver também *Moralidade convencional; Costume; Instintos*. O homem é descrito, comumente, como "criatura de hábitos" ou como "um pacote de hábitos". Em seu livro sobre a natureza e conduta humana (*Human Nature and Conduct*, Nova York, Carlton, 1972) John Dewey (q.v.) expõe sua crença de que uma compreensão do hábito e dos tipos diferentes de hábitos é o elemento chave para a psicologia social (Prefácio).

Na psicologia, um hábito é a resposta automática (para a maioria das pessoas) a determinadas situações, o qual é adquirido por meio de aprendizado, reforçado pela repetição e, relativamente, invariável e simples. Como produto do aprendizado, o hábito é, claramente, distinto do instinto; enquanto os instintos são herdados, os hábitos são adquiridos. Contudo, alguns hábitos poderão surgir dos instintos. Por exemplo, o instinto de autopreservação poderá levar ao hábito de se seguir as principais leis do trânsito.

Geralmente, o hábito é uma forma específica de agir ou de pensar que caracteriza a pes-

soa que, em determinadas circunstâncias, age de modo automático ou compulsivo.

Um provérbio espanhol diz que os hábitos começam como teias de aranha e acabam sendo como cabos de aço. Mas os efeitos dos hábitos poderão ser benéficos. O poder e a influência de um bom hábito poderá ser tão grande como os resultados nefastos do mau hábito. O caráter, em grande parte, é formado de hábitos, e assim, sementeira de bons hábitos (ver, por exemplo, Atos 17.11, o estudo das Escrituras; 1 Pedro 4.9, hospitalidade) promete a ceifa de um bom caráter. O cristão deveria se despir de sua velha natureza com seus hábitos pecaminosos e revestir-se da nova natureza, a qual está sendo, habitualmente, renovada à imagem de Cristo, na força interior do Espírito Santo (Rm 13.12-14; 2 Co 3.18; Ef 3.16; Cl 3.9).

Como padrões de comportamento e pensamento adquiridos, os hábitos poderão ser obtidos por imitação ou emulação consciente ou inconsciente. Muitos hábitos duradouros são formados no início da vida; a criança adota, naturalmente, os hábitos de fala e conduta de

seus pais. Os hábitos do cristão deveriam ser modelados nos de Cristo (Jo 13.15; 2 Co 8.9; 10.1; Fp 2.5; Hb 3.1; 12.1) e formados sob direção do Espírito; deveríamos andar nos passos de Cristo (1Pe 2.21) e de conformidade com o Espírito (Rm 8.4, 12-14; 01 5.16-18, 22). Há, na ética cristã, tanto um *imitatio Christi* quanto um *repetitio Christi*.

MURRAY J. HARRIS

**HARNACK, ADOLPH.** Adolph von Harnack (1851-1930) nasceu em Dorpat, Estônia, onde seu pai, Theodosius Harnack, era professor de teologia prática. Estudou em Dorpat e Leipzig, onde se tornou primeiro docente de história eclesiástica (1874) e professor extraordinário (1876). Subseqüentemente, ele serviu como professor catedrático em Giessen (1876-86), Marburg (1886-89) e na Universidade de Berlim (1889-1921). Como destacado historiador da igreja ele foi reconhecido, em seu tempo, como a maior autoridade sobre o período antenecênico.

A peregrinação intelectual de Harnack o levou da ortodoxia de Dorpat e da abordagem crítico-histórica da escola de Tübingen para o liberalismo de Ritschelm, que se preocupava principalmente com a relação entre o Cristianismo e a cultura. Para Harnack, a religião era, essencialmente, uma questão prática, tendo como alvo a ordem correta da vida. Tal ordem era possível mediante o poder e a revelação de Deus trazida por Jesus Cristo. Sendo assim, ele ensinou que os elementos dogmáticos e teológicos deveriam ser reduzidos ao mínimo.

Ele considerou o desenvolvimento dos dogmas na igreja primitiva como decorrente natural de uma comunidade que buscava ter padrões para seus membros. Esses padrões, de acordo com Harnack, tenderiam a obscurecer o que fosse essencial no Cristianismo. Assim, haveria necessidade de se voltar aos ensinamentos práticos de Jesus, especialmente, aos que falassem do reino de Deus. A redescoberta de Jesus seria um imperativo, assim como seria essencial uma reforma contínua.

O conceito de reino de Deus (q.v.) seria a incorporação do ideal ético. Nele seria encontrado o ensinamento sobre a paternidade de Deus e sobre o valor infinito da alma. O Cristo, em seus ensinamentos e exemplo, tornar-se-ia, portanto, o herói da raça humana. A vida cristã

seria atingida por meio do seguimento dos seus ensinamentos e exemplo, e por meio do entendimento do reino caracterizado pela fraternidade e pelo amor, regidos, benignamente, por um Pai celeste um tanto obscuro.

A visão de Harnack encontrou logo muitos seguidores. Nos anos que se seguiram, contudo, houve forte declínio de apoio devido às críticas de Alfred Lisy, Albert Schweitzer e Karl Barth.

PAUL D. FEINBERG

**HEDONISMO.** Ver também *Ética Grega; Felicidade; Utilitarismo*. O hedonismo é a teoria de que o prazer é o bem maior. O hedonismo egoísta, plausivelmente, restringe o prazer ao prazer do indivíduo. O utilitarismo define o bem como a maior quantia possível de prazer para todos os seres sensíveis. O hedonismo psicológico que Jeremy Bentham (q.v.), incoerentemente, incorporou em seu utilitarismo diz que, como fato científico, o prazer é a única motivação do homem.

Platão menciona alguns sofistas hedonistas, mas a primeira escola hedonista foi a dos cirenaicos. Estes restringiam o prazer aos prazeres dos sentidos e tinham a tendência de dar ênfase à uma licenciosidade maior. Tal forma de hedonismo tinha a vantagem de oferecer uma definição clara do que seria prazer.

Os epicureus, embora tivessem prazer em comer e reconhecessem o prazer do sexo, enfatizavam a paz de espírito. Eles deixavam de cometer injustiça apenas por causa do temor das sanções conseqüentes, pois, ainda que não fossem presos em função de um ato errado, haveria sempre essa incômoda possibilidade. Quanto ao sexo, Epicuro chega a recomendar o celibato (q.v.). Tais avanços morais sobre os cirenaicos foram adquiridos devido ao fracasso nas buscas de uma definição clara para o que seria o prazer. Na verdade, os epicureus definiam o prazer, de modo negativo, como sendo a completa ausência de dor. Mas, conforme Platão observou anteriormente, uma ampla definição de prazer permite estilos de vida tão diferentes que, se um estilo é bom, o outro não o pode ser.

O utilitarismo de Bentham sofria do mesmo defeito, implicitamente, e o de Mill, explicitamente. Ele distinguia entre os prazeres de um homem e de um porco. Mas isso equivale a negação de que o prazer, em si mesmo, é o bem.

GORDON H. CLARK

**HENRY, CARL F. H.** Carl F. H. Henry (1913-) é autor do mais completo estudo de ética evangélica do século vinte. Seus escritos cobrem a ética individual e a ética social.

Em seu livro *Christian Personal Ethics*, um estudo expositivo do sistema de ética bíblica, Henry demonstra que os sistemas éticos não-cristãos levam a um conteúdo diferente do sistema de ética cristã, porque os pressupostos éticos de cada um são diferentes. Os pressupostos evangélicos - o bem como sendo idêntico à vontade de Deus, o homem como sendo portador decaído da imagem de Deus, a justificação pela fé e o nascimento do homem espiritual por meio da regeneração - derivam exclusivamente das Escrituras. Nem mesmo a *imago dei*, como ponto de contato reconhecido por cristãos e não-cristãos, constitui direção moral suficiente; o pecador requer instrução e revelação adicional.

Seu *Uneasy Conscience of Fundamentalism* (1947) deu um impulso, nos Estados Unidos, para uma mudança do afastamento social e para um envolvimento social. Este foi seguido de *Aspects of Christian Social Ethics* (1964), que ofereceu amplos parâmetros para uma estratégia evangélica de ação social. Dado o fato de que Deus reina sobre todas as coisas, incluindo o governo civil, as pessoas regeneradas são, obrigatoriamente, responsáveis pela aplicação dos princípios morais cristãos aos problemas individuais e sociais.

Henry argumenta, em *A Plea for Evangelical Demonstration*, que a demonstração evangélica é um imperativo, e que isso deverá ser, sempre, por causa do propósito maior, espiritual e moral, de Deus para o ser humano. Contudo, a ação social não deveria ser feita como um mero "engenharia evangelístico indireto" (p. 112). O Cristianismo proclama o Deus da justiça e da justificação. A "base dupla para a ação social" é a humanidade comum do ser humano e o envolvimento e compromisso cristãos. Entretanto, como a ação social cristã surge dos princípios bíblicos, os evangélicos envolvidos em ação social em geral deveriam identificar sua posição ou, preferivelmente, dar início a ações sociais baseadas em princípios cristãos.

C. F. H. Henry, *The Uneasy Conscience Modern Fundamentalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1947; \_\_\_\_\_, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; \_\_\_\_\_, *Aspects of Christian Social Ethics*,

Grand Rapids, Eerdmans, 1964; \_\_\_\_\_, *A Plea for Evangelical Demonstration*, Grand Rapids, Baker, 1971.

ROY W. BUTLER

**HEREDITARIEDADE.** Ver *Ambiente e Hereditariedade; Genética*.

**HEROÍSMO.** O heroísmo consiste em nobre coragem e extraordinária bravura e disposição, quando necessário, para sofrer em benefício de outros. Envolve intenso amor pelo próximo sem preocupação com o custo pessoal. O herói arrisca ou sacrifica sua vida em prol de seu semelhante, e até mesmo, por um estranho. Entre as características do herói estão a virtude e o propósito mais elevados do que no homem comum, feitos notáveis, força em face ao perigo, destemor, resolução e perseverança. Muitas vezes o herói motiva ou ajuda alguém a se tornar herói às suas próprias expensas.

RALPH E. POWELL

**HETERONOMIA.** Ver também *Autonomia*. Na ética, a heteronomia significa derivar os princípios morais de uma fonte externa, como, por exemplo, a revelação divina ou o conceito de felicidade universal. Kant (q.v.) condenava, contundentemente, a heteronomia porque cria que a ética deveria ser autônoma e que os princípios morais surgiriam do ser racional. Mas as Escrituras, com sua ênfase sobre a lei de Deus, contém uma ética heteronômica, embora a moralidade revelada não tenha de ser, necessariamente, considerada incompatível com uma moral intrínseca mediada pela revelação geral.

CLARK H. PINNOCK

**HIPNOTISMO.** Ver também *Sugestão*. O hipnotismo se refere ao ato de induzir a hipnose, um estado de transe de alta concentração e intensa sugestibilidade.

A hipnose (do grego *hypnos*, sono) tem sido conhecida há séculos, de uma ou outra forma. O primeiro documento de seu uso terapêutico ocorreu no século dezoito, quando Franz Mesmer, médico europeu, descreveu um tratamento que veio a ser conhecido como *mesmerismo*. Médicos continuaram a fazer experiências com o processo e no meio do século dezenove, Joseph Braid, médico inglês, inventou os termos hipnose e hipnotismo. Houve ressurgimento de interesse no seu uso na medicina nos anos de 1950

quando as associações médicas britânicas e norte-americanas aprovaram o seu uso.

Embora tenhamos pouco entendimento sobre o que ocorre durante o transe hipnótico, muitas teorias diferentes têm sido propostas. O transe hipnótico é diferenciado do sono e, até mesmo, do sonambulismo. São estados de consciência diferentes, como demonstram os testes de EEG (eletroencefalograma), sem que, contudo, se saiba em que consistem essas diferenças. Isso tem levado muitos especialistas a duvidarem de que haja, de fato, alguma diferença. Entretanto, a hipnose tem sido usada no tratamento de muitos males físicos e emocionais e como anestesia em cirurgias, na obstetria e na odontologia.

Na ausência de aferições psicofisiológicas, o estado hipnótico tem sido estudado em termos dos comportamentos observados nas pessoas hipnotizadas, como, por exemplo, sugestibilidade, imageri e imaginação, recuperação de memórias, perda de iniciativa e assentimento com as instruções do hipnotizador (exceto quanto há forte resistência interna).

Os perigos do hipnotismo incluem a cessação do controle individual a uma outra mente e à possibilidade de (Adaptação e Dados atualizados por W.M.G.) abuso por parte de pessoas sem ética ou sem informações e treinamento adequados. Embora a hipnose não possa ser induzida sem a disposição do sujeito a ser hipnotizado, o hipnotizador sem habilidades poderá precipitar reações não desejadas, como, por exemplo, comportamento criminoso numa pessoa com impulsos criminais latentes ou uma intensificação de sintomas psiquiátricos na pessoa não preparada para a hipnose.

ARMAND M. NICHOLS 11

**HIPOCRISIA.** Originalmente, usado como termo técnico na dramaturgia grega, designativo do ato de desempenhar um papel e do ator que desempenha esse papel; a hipocrisia veio a significar a impostura de uma personalidade, de uma virtude inexistente ou de uma devoção aparente (Adaptação por W. M. G.). A aparência externa não tem relação com o ser interior. No português, o significado principal é de simulação insincera de bondade ou piedade.

Na Bíblia, a hipocrisia tem mais profundidade moral do que o simples fingimento, embora essa nuance não esteja ausente de seu significado. Os principais sacerdotes enviaram espiões

"fingindo ser sinceros" para implicar Jesus em algum crime (Lc 20.20). Jesus repreendeu os fariseus pela séria discrepância moral de suas vidas: "Assim também vós exteriormente pareceis justos aos homens, mas, por dentro, estais cheios de hipocrisia e de iniquidade" (Mt 23.28). Jesus se opunha à ostentação religiosa que, tantas vezes, existe sem a piedade autêntica (Mt 6.2,5,16). Ele criticou a hipocrisia dos que viam, claramente, o defeito no olho do irmão, mas que não enxergavam a trave em seu próprio olho (Mt 7.5). É provável que ele tivesse em mente mais do que o fingimento dos fariseus quando os condenou por causa de sua hipocrisia. Paralelas à palavra hipocrisia, em Marcos 12.15, encontramos as palavras "malícia", em Mateus 22.18, e "ardil", em Lucas 20.23. Em Lucas 12.46, lemos "infiéis" no lugar de "hipócritas" de Mateus 24.51. A hipocrisia incluía oposição radical a Deus e à impiedade. Os fariseus não foram criticados apenas por fingirem ser bons e justos, mas porque tinham tal autojustiça que estavam convencidos de sua própria bondade a ponto de se oporem ao evangelho e de impedirem que outros o aceitassem. "Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque fechais o reino dos céus diante dos homens; pois vós não entrais, nem deixais entrar os que estão entrando!" (Mt 23.13).

Em Antioquia, quando Pedro deixou de comer com os cristãos gentios, Paulo o repreendeu, e a Barnabé, porque agiram como hipócritas (Gl 2.13). Seu comportamento externo não se alinhava com suas convicções internas. Mais do que isso, significou falta de fé contra o evangelho da graça. Em sua primeira epístola, Pedro equiparou a hipocrisia à malícia, ao engano, à inveja e à maledicência (1Pe 2.1). Paulo repreendeu os falsos mestres pela sua hipocrisia, ou seja, sua falsificação da verdadeira fé (1Tm 4.2). A hipocrisia poderá ser consciente ou inconsciente. Devido às pressões sociais, nós adotamos atitudes e comportamentos peculiares ao nosso grupo.

A conformação com a opinião pública em vez de se seguir os ditames da consciência é o que os filósofos, geralmente, denominam de existência não-autêntica. Isso se opõe, também, à exortação bíblica com respeito à fidelidade na palavra e na ação.

**HOMICÍDIO.** Ver também *Assassinato*. O homicídio é o ato de um ser humano tirar a

vida humana de outro ser humano. Algumas autoridades excluem o suicídio desta definição.

Poder-se-ia definir o homicídio nas categorias de legítimo (geralmente denominado "justificável") e ilegítimo. Ambas as categorias reconhecem o fato de que tirar a vida é deplorável mesmo quando isso é "justificável" diante da lei. Na Bíblia, os exemplos mais óbvios são as execuções de criminosos condenados (Gn 9.6 e Nm 31.7,8). A Bíblia enumera outros exemplos de homicídio justificável, os quais fazem parte de quase todos os códigos modernos de lei; por exemplo, matar, em legítima defesa, um assaltante que entra em uma casa à noite (Êx 22.2).

O homicídio será visto de modo diferenciado quando houver razões morais fortes e pungentes, como, por exemplo, quando uma pessoa insana é o autor do crime. Isso se baseia no conceito ético de que a sociedade estaria errada se punisse as pessoas mentalmente incapazes do mesmo modo que as legalmente capazes. Essa é uma das mais claras ilustrações da influência da ética cristã.

A lei moderna reconhece a distinção entre o homicídio voluntário, o qual foi cometido intencionalmente, e o homicídio involuntário, cometido acidentalmente. A Bíblia faz essa exata distinção em Números 35.27. O primeiro homicídio ilegal na história foi o do assassinato de Abel, perpetrado por Caim (Gn 4,8). Deus tinha conhecimento do crime (assim como sabe de todas as coisas) e o puniu imediatamente. A punição, o exílio, foi tão severa que Caim clamou que não a poderia suportar (Gn 4.12).

O sexto mandamento condena claramente o homicídio. O segundo grande mandamento dado por Cristo, amar o próximo como a si mesmo, também o entende dessa forma (Mt 22.29).

O AT vê o assassinato como um dos mais terríveis crimes, uma ofensa pela qual não se poderia postar fiança, e teria, como castigo, a morte (Nm 35.31).

A crescente prática moderna de se evitar a execução dos assassinos, dependendo das circunstâncias, é coerente com os exemplos dados de homicídio justificável no AT (cf. *Pena de Morte*). Cristo estendeu o princípio de se poupar os culpados sujeitos à pena de morte no caso da mulher pega em adultério (Jo 8.7). Contudo, o NT condena o homicídio ilegal e sanciona a punição justa de criminosos, incluindo a punição para o caso de assassinato (1Pe 2.13,14).

ROBERT E. FARNELL III

## HOMOSSEXUALISMO E HOMOSSEXUALIDADE.

Ver também *Lesbianismo*. A homossexualidade se refere ao comportamento sexual envolvendo preferência por membros do mesmo sexo. Outros termos estão ligados a esse tema, como, por exemplo, "bissexual" (referente a indivíduos que se envolvem em atividades homossexuais e heterossexuais, podendo exibir preferências predominantes em relação a uma delas) e "pederastia" (referente à relação de um homem com um rapaz mais jovem). Conquanto haja certa concordância quanto ao que constitui o comportamento homossexual, tem havido dificuldades para se definir, claramente, o que configuraria o homossexualismo. Alguns o descrevem como a prática de relações eróticas entre parceiros do mesmo sexo; e, outros, incluem nele a atração ou o desejo homossexual. Cremos, contudo, por diversas razões, às quais nos referiremos, que uma pessoa poderá ter forte atração ou desejo homossexual sem que jamais se envolva na sua prática; ou que ela poderá se envolver em atividade homossexual ainda que tenha preferência por membros do sexo oposto.

A história relata a existência da homossexualidade em muitas civilizações antigas. Algumas culturas, como, por exemplo, a da Grécia antiga, aparentemente, aceitavam a prática com pouca ou nenhuma desaprovação. Aparentemente, deve-se notar, pois os mesmos relatos mencionam o desprezo aos jovens "fáceis", a desqualificação do "efeminado" e a zombaria a que eram submetidos, o que indica a presença de distinção moral sobre a questão. O AT e o NT mencionam a prática e fazem fortes e explícitas proibições (Cf. Lv 20.13 e Rm 1.27; 1 Co 6.9-11).

As causas da homossexualidade não foram ainda, claramente, estabelecidas. Há muitas teorias nas áreas da medicina, da psicologia e da sociologia, as quais poderiam ser resumidas em duas categorias. A primeira categoria poderia ser denominada "genética", incluindo as teorias que postulam que um indivíduo herdaria uma predisposição para a homossexualidade. Algumas dessas teorias derivaram suas evidências de estudos de gêmeos que revelariam incidência mais alta de homossexualidade no caso de gêmeos idênticos do que nos de gêmeos fraternos. O neurobiólogo Roger Gosky (University of California, USA) deduziu, de experiências

com ratos, que a administração de testosterona (hormônio masculino) ainda na fase intra-uterina poderia modificar as preferências sexuais na primeira fase da vida (brincadeiras, gostos, etc.). Dean Hamer (National Health Institute, USA) relata haver descoberto genes associados ao homossexualismo. A segunda categoria poderia ser denominada "psico-sócio-genética". Alguns psicólogos e sociólogos, ainda que aceitem, parcialmente, a causa genética do homossexualismo, rejeitam, contudo, seu reducionismo. Daryl Bem, psicólogo da Cornell University, USA, pesquisa sobre a formação intrafamiliar do homossexual. Algumas teorias nesse sentido indicam que a família mais propensa a produzir um menino homossexual seria composta de mãe muito íntima, possessiva e dominadora e de um pai omissivo e hostil. As mães tenderiam a ser puritanas, sexualmente frígidas e envolvidas em formação de aliança com o filho contra o pai, a quem ela desprezaria ou rebaixaria. O filho tornar-se-ia excessivamente submisso à mãe, buscando nela a sua proteção e tomando seu partido nas discussões, especialmente, contra o pai. Os pais de homossexuais seriam, muitas vezes, pais "ausentes" ou "omissos". Seria um pai falto de afeto e de calor humano, e exibindo uma atitude crítica em relação à mãe e ao filho. A atitude do menino para com seu pai envolveria medo, ódio e falta de respeito. Nesses casos, um filho poderia modelar o sexo da mãe, a quem admiraria e com quem se identificaria no sofrimento das injustiças perpetradas pelo pai, e rejeitar o sexo do pai, contra cujo descontrole relacional, autoritarismo e ausência afetiva ele nutriria profunda revolta. No caso de lesbianismo, as mães tenderiam a ser hostis e competidoras com suas filhas. Interfeririam com o estabelecimento de um relacionamento próximo com o pai e com outras pessoas do sexo masculino. Os pais de homossexuais femininos tenderiam a manter o papel dominante na família e com considerável dificuldade para demonstrar abertamente seu afeto para com as filhas. Judith Harris e outros crêem que existem fatores ambientais fora da família (relacionamentos com vizinhos, amigos, colegas de escola, etc) que pesariam bastante na determinação da identidade sexual. Em alguns casos de homossexualidade, o medo do sexo oposto parecerá ser um fator mais dinâmico do que a atração profundamente arraiga-

da pelo mesmo sexo. Uma vez resolvidos os temores, prevaleceria a heterossexualidade. Como denominador comum a todas essas teorias, permanece o fato de que as pessoas são responsáveis por suas escolhas e por seus atos, sendo motivadas por fatores internos e condicionadas por fatores externos.

A modernidade, caracterizada pela secularização definida como oposição à religião, pela centralização do conhecimento racional/irracional, pela redefinição dos temas da justiça e do direito, da vida social e individual, e da economia e da política, trouxe um novo contexto para a discussão sobre o homossexualismo. Até pouco tempo atrás, a visão médico-legal era a de que o homossexualismo configuraria a atração erótica por indivíduos do mesmo sexo, que incluía a prática de atos libidinosos ou a exibição de fantasias a esse respeito. O Conselho Federal de Medicina, em 1985, tornou sem efeito o código 302 da Classificação Internacional de Doenças (CID), não mais considerando o homossexualismo como desvio ou transtorno sexual e, sim, como sintomas de circunstâncias psicossomáticas. No Brasil, o Conselho Federal de Psicologia resolveu (Resolução de 3 de março de 1999) que os psicólogos por ele credenciados não poderão exercer qualquer ação que favoreça a *patologização* de comportamentos ou práticas homoeróticas nem adotar ação coerciva de orientação de homossexuais para tratamentos não solicitados nem colaborar com eventos e serviços que proponham tratamento e cura da homossexualidade; também não poderão se pronunciar nem participar de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, que proponham argumentos que considerem o homossexualismo como uma desordem genética.

Muitos, em nossa sociedade hodierna, negam a patologia da homossexualidade e se recusam a considerar suas implicações morais, devendo vê-la como expressão que, apenas, as "distingue" da norma estatística. Embora tais atitudes pareçam mais humanas e altruístas, elas coíbem o bem-estar do homossexual. Não só impedem que ele procure ajuda, como também o encorajam a resignar-se a uma vida a qual as evidências revelam ser, cada vez mais, solitária e frustrante, a despeito de quanto a sociedade se torne, mais e mais, permissiva e acolhedora.

Muitas vezes, o leigo pergunta se a homossexualidade deveria ser considerada como tendo

origem física ou como sendo um pecado. Deveríamos concordar com a nomenclatura médica que exclui o comportamento homossexual da sua lista de doenças. Os que baseiam sua fé sobre o Antigo e o Novo Testamentos não poderão duvidar que as severas proibições quanto ao comportamento homossexual fazem da sua atividade uma transgressão direta da lei de Deus. Por outro lado, existe uma preponderância de opiniões médicas afirmando que a condição homossexual, em alguns casos, teria origem física. De qualquer modo, a prática do homossexualismo é pecaminosa tanto porque perverte a criação original de Deus com respeito à sexualidade com vistas à união sexual quanto porque significa ingratidão em relação a Deus quanto à maneira como nos criou individualmente.

Outra pergunta que se faz com frequência envolve a atitude da igreja quanto aos homossexuais. Muitas vezes o homossexual encontra ouvidos insensíveis e portas fechadas na comunidade cristã. Essa reação intensifica a angústia, a solidão e o desespero que o atormentam e, freqüentemente, os afasta do evangelho. Cristo, embora fosse firme na ação contra a doença e o pecado, estendeu a mão tanto para o doente quanto para o pecador, cheio de compaixão e de misericórdia. Entre os convertidos da igreja de Corinto, havia aqueles que, outrora tinham sido homossexuais: "Tais fostes alguns de vós; mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus" (1 Co 6.11; cf. 9-10).

Um terceiro grupo de perguntas deverá ser avaliado: como a igreja deverá enfrentar a nova moralidade, a qual defende a completa aceitação do homossexualismo como uma boa opção ética? Como a igreja deverá se posicionar quanto ao "casamento" entre homossexuais, já solicitado pelo Parlamento Europeu aos países da União Européia, reconhecido, quer como casamento quer como parceria, na Dinamarca e na Holanda, Suécia, Noruega e França? (No Brasil, ainda que o homossexualismo não seja aprovado nem punido, e que o casamento só exista para os heterossexuais, muitos tribunais têm reconhecido os direitos de tais parcerias em casos de herança, de pensão em caso de morte e guarda de filhos). Como a igreja deverá proceder em relação às leis que permitem a adoção de filhos por homossexuais?

A ampla divulgação da homossexualidade feita pela mídia, resultado das atividades de organizações nacionais e internacionais pró-homossexualismo, tornaram a homossexualidade em tópico aceitável para discussão. Sem dúvida, com isso a igreja se tornará mais consciente desse problema entre alguns de seus membros e sensível quanto ao problema entre os não-crentes. A resposta da igreja às questões aí envolvidas deverá ser a mesma dada em relação a tudo o que se opõe à vontade de Deus. Todos, e não apenas os homossexuais, pecaram e carecem da glória de Deus (Rm 3.23), podendo, pela graça e mediante a fé na pessoa e obra de Jesus Cristo, ser justificado e santificado e ter acesso à paz com Deus (Rm 5.1-5). Todo pecado significa não-conformidade com a Palavra de Deus, assim como santidade significa nascer de novo e crescer segundo a imagem de Deus em Cristo (2 Co 4.6-7). O conhecimento do verdadeiro amor de Deus manifestado em Cristo, o Filho, e derramado no coração da pessoa redimida é poder motivador suficiente para transformar o coração do indivíduo e modificar tanto o condicionamento exercido pelo ambiente quanto o próprio ambiente: "Vós sois o sal da terra; ora, se o sal vier a ser insípido, como lhe restaurar o sabor? Para nada mais presta senão para, lançado fora, ser pisado pelos homens. Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder a cidade edificada sobre um monte; nem se acende uma candeia para colocá-la debaixo do alqueire, mas no velador, e alumia a todos os que se encontram na casa. Assim brilhe também a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai que está nos céus" (Mt 5.13-16). (Adaptação e Dados atualizados por W.M.G.)

ARMAND M. NICHOLI II

**HONESTIDADE.** Paradoxalmente, nossa civilização pós-cristã, apesar da morte de seus valores absolutos, é muito enfática quanto à sua exigência de honestidade (privada e pública). A busca pela honestidade fica clara na revolta contra valores duvidosos na arquitetura, no cinema e na pintura, e contra a corrupção nos negócios e na política. Contudo, se verdade, como muitos pensam, não for um valor absoluto, não existirá honestidade; se não houver honestidade, não haverá integridade ou inteireza da personalidade.

*Integridade intelectual.* A mentira tem se tornado em algo corriqueiro em nossa era tecnológica, por meio do poder manipulador da propaganda e do controle da mídia, mas até mesmo os manipuladores estão conscientes de que existe algo "verdadeiro" que está sendo manipulado.

*Saúde emocional.* A integridade subentende uma "ética de honestidade". Freud e outros demonstraram a necessidade de honestidade com sua ênfase no bem-estar psicológico da pessoa; entretanto, a ausência de um referencial absoluto de verdade, deixa esse tipo de honestidade num vácuo ético-moral. A honestidade baseada na verdade vence a fragmentação de pensamento, palavra e ação. (Adaptação e Dados atualizados por W.M.G.)

*Cristo e a honestidade.* Todas as formas de hipocrisia (fingimento, artificialismo, hipocrisia religiosa, literalismo sem o espírito) são denunciadas por Jesus (Mc 6.14; 23.25-28; Mc 2.27).

A unidade de palavras e atos é expressa por *kalos*, que significa honesto no sentido latino de *honestus*, ou seja, comportamento cativante, atraente (Mt 5.16; Rm 7.16; 2 Co 17.7; 01 6.9; 1 Ts 5.21). A honestidade no sentido cristão é mais do que, simplesmente, dizer a verdade; é tornar esta verdade atraente; é manifestar a beleza da verdade e a beleza do amor.

*O Cristão e o "Sim ou Não".* Contra as acusações de equivocidade e de comprometimentos, poderemos sempre dizer: Nele sempre temos o sim (2 Co 1.20). O amor de Deus e a sua verdade demonstram sua honestidade; sua honestidade significa integridade e confiabilidade. "Seja o vosso sim sim, e o vosso não não" (Tg 5.12).

JAMES D. STRAUSS

**HONRA.** Ver também *Cavalheirismo; Consciência; Virtude.* A estima devida ou prestada ao valor (cf. Mt 13.57). No mais alto grau, a honra denota excelência de caráter que esvazia todas as exigências menores, expressa nas palavras clássicas de Richard Lovelace: "Eu não poderia amar-te tanto, querida, se eu não amasse mais a honra". Como no mandamento bíblico de honrar os pais, a honra envolve conformidade a normas estritas de conduta, especialmente, na obediência aos ditames da consciência. Para os que reconhecem tais padrões, a violação dos

mesmos é uma séria ofensa (Edmund Burke referiu-se à "pureza da honra, a qual sente a mácula como ferida mortal"). A Bíblia indica que todos os homens deveriam ser honrados (1Pe 2.17), mas cita, especialmente, os que ocupam cargos de autoridade, como governantes, sacerdotes e juízes. A honra é distinta do louvor de homens, e a primeira poderá ser obtida a despeito da ausência da segunda; o louvor humano, na verdade, poderá ser um inimigo (Jo 5.44). Embora devamos buscar a honra, essa busca deverá ser cuidadosamente controlada para que motivações banais não entrem em conflito com a verdade e a equidade. A honra que vem do Pai (*doxa*, "glória") é perfeita (Jo 8.54). Através dos anos, numerosos termos periféricos têm surgido como semelhantes à honra, da expressão "palavra de honra" a "honras" acadêmicas ou funerárias, até a alusão, duvidosa, às "dívidas de honra" em jogos de azar.

JAMES D. DOUGLAS

**HOSPITAIS.** Ver também *Corpo; Cuidado dos Doentes; Movimentos Sociais Cristãos; Ética na Medicina.* Os hospitais existem, sob diversas formas, através de toda a história escrita, embora as referências sejam fragmentárias. Acredita-se que os sumerianos tivessem hospitais já em 4000 a.C. De acordo com Plínio, havia um colégio de médicos no Egito no décimo primeiro século a.C. e "havia casas oficiais às quais acorriam os pobres". No terceiro século a.C., na Índia, Asoka promulgou um édito ordenando o estabelecimento de hospitais ao longo de seus domínios. Seiscentos anos mais tarde, esses hospitais ainda existiam como lugares onde os pobres, miseráveis aleijados e doentes encontravam abrigo e ajuda. A inspiração para essas instituições em particular vinha da crença budista de que toda vida seria sagrada. Esses hospitais foram estabelecidos não somente para receber pessoas, mas também para acolher animais e insetos. Uma dessas instituições indianas ainda existia no começo do século dezenove.

Conquanto os hospitais e a compaixão pelos doentes não tivessem origem na fé cristã, não há dúvida de que os hospitais receberam seu maior impulso da igreja nos séculos depois de Cristo. Os mais antigos hospitais cristãos não eram projetados para os doentes mas para abrigar os viajantes. Geralmente, eles ofereciam abrigo para peregrinos em jornada aos lugares san-

tos. Eram dirigidos por irmandades e ordens religiosas, muitas vezes, sustentadas por doações de pessoas ricas como oferta de gratidão por serviços prestados ou por benefícios sobrenaturais estabelecidos pela igreja como meio de pagar a fé. Havia hospitais de destaque na Alexandria, Capadócia, Cesaréia e Constantinopla, todos aparentemente fundados com base em instruções dadas aos bispos pelo Concílio de Nicéia, em 325 a.D., de se estabelecer um hospital em cada cidade onde houvesse uma catedral.

Com os Cruzados, a lepra foi trazida à Europa em proporções quase epidêmicas. Foram fundados hospitais para cuidar dos "infelizes". Essas casas eram conhecidas como casas de lázaro. O lázaro era qualquer pessoa que tivesse doença repugnante de pele, com referência a Lázaro, o mendigo afligido com feridas, o qual, mais tarde, foi levado ao seio do Pai, conforme a história contada por Jesus.

O mais antigo hospital em existência é, provavelmente, o Hotel Dieu, em Lyons, que data, possivelmente, de 542 &D.

A aliança próxima entre a obra de missões modernas e a medicina é bastante conhecida. Como instrumento de evangelização, os hospitais têm servido com sucesso variado. Há aqueles que acham que a única justificativa para a existência dos hospitais é a sua contribuição ao esforço missionário para se difundir o evangelho. Contudo, um exame cuidadoso do ministério de Cristo mostra que suas curas nem sempre estavam relacionadas, diretamente, com um ministério espiritual específico, e que ele curou a muitos porque se moveu de compaixão pelo necessitado. A ética cristã exige que se ministre às necessidades da pessoa integral, tanto espiritual quanto física. Assim sendo, o hospital poderá ser visto, simplesmente, como uma das muitas avenidas pelas quais o corpo de Cristo poderá expressar o amor redentivo por seu próximo. O fato de que essa expressão seja implementada durante o tempo de pressão da aflição física, muitas vezes, acompanhada de igual aflição mental, confere maior poder a esse braço da compaixão. Quando o ministério de cura é oferecido por um hospital sem que haja a necessária compaixão, muitas vezes, seu serviço é de qualidade inferior. Os hospitais seculares e religiosos poderão, até mesmo, oferecer tratamento igual; mas, muitas vezes, os pacientes de outra fé, em países

em desenvolvimento, quando lhes é oferecida uma escolha entre os dois tipos de instituições, escolhem os hospitais cristãos por causa da preocupação cristã com o indivíduo. O amor demonstrado por meio de atos é um dos meios mais efetivos de testemunho cristão. Isso não implica que a igreja de Cristo deveria se envolver, exclusivamente, com a tremenda responsabilidade de financiar a construção de hospitais. Em face da necessidade urgente de pessoas que conduzam os hospitais seculares e governamentais em existência, especialmente, nos países em desenvolvimento, parece adequado que indivíduos cristãos, leigos e médicos, se ofereçam para enfrentar o desafio.

JOHN E. WOODS

**HOSPITALIDADE.** No mundo antigo, o ato de se receber e entreter o estranho como hóspede no lar era reconhecido como um dever importante. O motivo nem sempre era o da generosidade; mas, às vezes, também, a consciência de que, um dia, o próprio doador, talvez, viesse a ter a mesma necessidade de hospitalidade. Ao longo dos séculos, a hospitalidade veio a ser vista como uma virtude de grande importância, e difundiram-se as leis com respeito à sua observação.

No AT, há ampla evidência de que a hospitalidade era observada como um dever sagrado (Gn 18.1-8; 19.1-11) e de que sua recusa era considerada uma ofensa séria.

No NT, a hospitalidade ocupa lugar importante no centro da missão de Jesus. Ele veio ao mundo para ser recebido e, certamente, contava com a hospitalidade dos homens (Lc 2.7; 9.58). Durante os dias de seu ministério, encontramos Jesus defendendo e aceitando a hospitalidade de outros (Mt 8.20; 9.10; Lc 7.36). Não há dúvida em sua mente de que a hospitalidade seria estendida a seus discípulos (Mt 10.5-15; Mc 6.7-11). Isso era fato presumido nas jornadas missionárias da igreja primitiva (At 16.15; 18.27).

A base ética para a hospitalidade é vista no ensino de Jesus e, especialmente, nas parábolas (Lc 10.34ss., 11.5; 14.12), nas quais ele apresenta uma nova dimensão da hospitalidade. O motivo não deveria se basear na possibilidade de se receber a troca do favor oferecido nem na consciência da possibilidade de uma necessidade futura de hospitalidade (Lc 14.12). Participação no reino de Deus significa ser

como Deus é e fazer a sua obra. O cristão é mordomo das coisas que Deus lhe deu, e a hospitalidade se torna, assim, muito mais do que um dever sagrado a ser observado ou uma lei a ser obedecida. Surge, espontaneamente, da resposta de gratidão em relação à graça de Deus, o generoso doador de todas as coisas.

ai E. Clinton Gardner, *Biblical Faith and Social Ethics*, Nova York, Harper and Brothers, 1960; B. H. Branscomb, *The Teachings of Jesus*, Nashville, Abingdon, 1931.

LESLIE HUNT

**HUMANISMO.** O termo humanismo apresenta, basicamente, dois significados: o primeiro, qualquer filosofia ou sistema de pensamento que parta do homem para buscar um significado unificado para a vida; segundo, uma expansão desse mesmo pensamento enfatizando a expectativa de um futuro otimista para a humanidade. Este último, começando com uma esperança romântica, termina sendo pessimista. A raiz histórica do humanismo otimista germinou na Grécia, por volta do quinto século a.C., quando o uso da razão objetiva "libertou" a filosofia e a ciência do jugo da superstição e da religião. Foi na renascença que o termo humanismo foi cunhado para definir a preocupação com a humanidade; e com o Iluminismo, passou a significar a dicotomia entre a razão e a fé cristã. Finalmente, o humanismo veio a significar uma verdadeira religião na qual a glória do homem deveria ser promovida e exaltada. (Dados atualizados por W.M.G.)

O humanismo, na América, é resultado de dois fatores relacionados: o unitarismo e o modernismo. O último foi de influência mais extensa e de princípios mais filosóficos, embora menos coerente em suas formas mais antigas.

Schleiermacher iniciou o modernismo substituindo a revelação escrita pela experiência religiosa e, assim, a teologia pela psicologia. Nosso conhecimento de Deus seria o resultado da análise dessa experiência, precisamente, a experiência do sentimento de dependência. Dessa forma, Schleiermacher acreditava que as doutrinas e os valores essenciais do Cristianismo poderiam ser defendidos em oposição ao cientificismo secular, descartando, apenas, os periféricos não-essenciais da religião.

O modernismo inicial era incoerente porque retinha muito do conteúdo cristão que não

poderia ser obtido mediante análise psicológica. O humanismo é o resultado de uma aplicação consistente dos princípios de Schleiermacher, segundo o qual tudo que provenha do pensamento cristão deveria ser repudiado.

Isso é visto, fundamentalmente, no argumento sobre Deus. Os modernistas do século dezenove, quase sem exceção, acreditavam em Deus. Ainda que acreditassem em Deus, de modo hegeliano, eles, contudo, duvidavam da sua pessoalidade de Deus. Entretanto, a lógica da questão logo demonstrou que a análise psicológica dos sentimentos, além de perder de vista o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, nunca chegou a nada que pudesse, claramente, ser chamado de Deus. Os pensadores mais coerentes perguntaram, então: "Por que manter o termo Deus, quando nenhum de seus significados históricos comuns permanece existindo?".

Tudo o que puderam reter foi um conjunto de valores, dos quais a integração da personalidade não seria apenas uma, mas a mais alta. Eles usaram esse argumento contra o Cristianismo dizendo que o Cristianismo, outrora, teve sucesso na demonstração da integração da personalidade; contudo, as experiências contemporâneas indicavam coisa diferente. Assim, para eles, o Cristianismo não seria mais essencial.

Esse argumento, porém, não anula o Cristianismo porque os cristãos não presumem que a integração, pelo menos nesta vida, seja o bem supremo. Além disso, o argumento se volta contra o próprio humanismo, pois os humanistas entendem que o Cristianismo, em alguns casos, poderia produzir a integração. Ora, se a integração fosse, como dizem, o bem supremo, ainda assim, o Cristianismo seria melhor integrador do que o humanismo, e este último uma aceitação lógica. Uma filosofia que se apresenta "verdadeira" ou útil somente durante parte do tempo, e que não tenha uma aceitação lógica, não será verdadeira e não poderá fazer uma exigência universal.

Outros valores que o humanismo descobre na experiência são verdade, amizade e beleza. Sobre estes, o humanismo baseia a sua ética, ou, caso alguém prefira o termo, sua religião.

Este é outro ponto em que o Cristianismo que professa a revelação verbal, e até mesmo a filosofia secular, poderá facilmente, atacar a linha de pensamento modernista e humanista. A razão disso é que a experiência é incapaz de

justificar qualquer coisa. Nietzsche é mais convincente do que qualquer outro humanista quando afirma que a falsidade é, geralmente, um valor maior do que a verdade. Torna-se ainda mais difícil a justificação da beleza - se é que essa palavra tem alguma definição de particular significado. Por sua vez, a amizade, em termos de companheirismo, desenvolvida em algumas teorias político-socialistas, não tem como apresentar argumento empírico em seu favor. O máximo que o empirismo poderia dizer (e uma consideração mais céptica disputaria até isso) seria que é o caso de isto ou aquilo ocorrer. Por exemplo, a verdade poderia parecer útil para os propósitos de alguém em uma dada circunstância; ou alguém poderia achar linda a madona da capela Sistina. Mas dizer que fulano, em determinada ocasião achava que Y tinha um valor, ou que muitas pessoas achavam assim, estará longe de provar experimentalmente que Y seja um valor.

A ética requer princípios normativos que não sejam, jamais, apenas premissas descritivas. Assim, o humanismo não poderá, nunca, provar que o próprio humanismo tenha algum valor intrínseco.

GORDON H. CLARK

**HUMANITARISMO.** O termo indica uma atitude que tem impulsionado uma variedade de movimentos históricos realizados para melhorar a condição da humanidade. As raízes ideológicas do humanitarismo moderno são encontradas nas civilizações antigas, especialmente, na literatura e na prática dos antigos hebreus.

O sistema ético e social hebraico se destacava entre os sistemas da antiguidade por sua preocupação com aqueles que não poderiam se defender na esfera da sociedade. Havia províncias especiais para a viúva, para o órfão e para o "estrangeiro" - grupos que, muitas vezes, foram alvos de discriminação e exploração no mundo antigo. As "cidades de refúgio" também ofereciam proteção para pessoas acusadas falsamente ou que tivessem tirado a vida de outra pessoa quer por acidente quer em legítima defesa quer vingando o sangue de um familiar. Na lei judaica, os refugiados eram abrigados e assistidos na sua reintegração à sociedade.

O pensamento indiano, especialmente sob o sistema do Buda, continha matizes humanitárias. Essas eram, principalmente, derivadas

da insistência na unidade e no valor da totalidade da vida, incluindo a do homem. O antagonismo budista ao crescente sistema de castas na Índia refletia uma preocupação com a igualdade humana, o que fez que o budismo fosse excluído dos fluxos filosófico-religiosos da vida indiana, a partir do início da era cristã.

Nos tempos clássicos, apesar dos modelos sociais aristocráticos propostos por Platão e Aristóteles, os ideais humanitários foram expressos pelos seguidores de Pitágoras, especialmente, nas comunidades italianas. Mais tarde, os estoicos, provavelmente, como resultado de seu conceito de razão universal, ensinaram a simpatia em relação às necessidades e os sofrimentos dos outros seres humanos.

A mensagem cristã introduziu novas dimensões ao humanitarismo clássico, especialmente, com o tema do amor ao próximo. Por meio do preceito e do exemplo, Jesus Cristo deu corpo ao amor ao próximo como o "segundo maior mandamento". O sermão do monte, especialmente, nas bem-aventuranças, recomendou misericórdia e abriu as portas do reino de Deus para os humildes, fazendo da criança o paradigma do cidadão desse reino.

O sentimento e a mensagem de nosso Senhor inspirou, por meio de sua preocupação com a necessidade e o sofrimento humanos, os santos e as ordens religiosas da vida medieval, especialmente, a São Francisco de Assis, cujo exemplo exibiu a dimensão do amor de Cristo pelo bem-estar de todas as criaturas vivas.

Os ideais humanitários permearam a Renascença, da qual parte de seus pensadores separaram o humanitarismo de sua influência etérea, e restringiram o ímpeto dos ideais cristãos à situação presente do homem, fazendo que, juntamente com a expressão de preocupação humanitária, especificamente, cristã, houvesse muitas ênfases e muitos movimentos humanitários.

Emanuel Kant, em seus princípios éticos, deu expressão formal às maneiras seculares de humanitarismo, centradas na formulação do "imperativo categórico". Aqui, a ênfase estaria na busca de um modelo de comportamento adequado para ser estendido a toda a humanidade. A declaração desse critério ético é devedora, não-reconhecida, da formulação de conduta feita por nosso Senhor - a Lei Áurea (q.v.).

Fortes ênfases humanitárias surgiram no movimento cristão dos séculos dezessete e

dezoito. O *pietismo* alemão levou à fundação de instituições dedicadas ao cuidado e à alimentação dos órfãos. Na Inglaterra, os *quakers* foram os pioneiros nos esforços em favor das reformas carcerárias e da melhoria das condições nos albergues dos mendigos. Respondendo às necessidades dos pobres e destituídos pela revolução industrial, as sociedades metodistas na Inglaterra, e mais tarde em suas igrejas na América, expandiram seus serviços de caridade e sensibilizaram a consciência pública às necessidades dos mais infelizes.

O despertar da consciência social levou ao estabelecimento de agências seculares, entre as quais se destaca a British Royal Humane Society (Real Sociedade Humana Britânica) que data de 1744, e sua sociedade irmã estabelecida em Boston em 1786. A fundação de hospitais e dispensários públicos surgiu tanto na Inglaterra quanto na América colonial no século dezoito. Movimentos semelhantes se esforçavam em prol de tratamento mais humanitário dos doentes mentais.

As agências cristãs e seculares partilhavam do desenvolvimento de movimentos humanitários que proliferaram no século dezenove. Clero e reformadores seculares uniram as forças para lutarem pela abolição da escravidão, o combate da embriaguez entre as classes trabalhadoras cujas vidas eram deixadas vazias pelo alastramento da revolução industrial.

Entre os responsáveis pelo desenvolvimento do aspecto secular do humanitarismo, Benjamin Franklin é considerado um exemplo dos seus princípios.

**HUMILDADE.** Ver também *Mansidão*. Se o orgulho for o pecado supremo, segue-se que seu oposto, a humildade, deverá ocupar importante lugar entre as virtudes. Agostinho (q.v.) reconhecia essa importância. O Antigo Testamento conferiu à humildade uma posição central para uma vida de verdadeira piedade (Mq 6.8) numa época em que o mundo pagão, especialmente o mundo grego, considerava essa virtude como sendo sinal de fraqueza ou de um espírito servil. O fato de que Deus mostra favor aos humildes (Pv 3.34) foi confirmado na escolha de Maria como mãe do Salvador, e constituiu o cerne de seu cântico de exultação (Lc 1.46-55).

Contudo, a grande mudança na apreciação da humildade veio com o impacto de Jesus Cristo sobre a humanidade. Sua encarnação foi a manifestação de humildade por excelência, pois o Filho de Deus tomou lugar junto aos filhos dos homens, não em majestade e poder de rei eterno, mas em obscuridade e pobreza (2 Co 8.9). Seu ensino destacava a necessidade de humildade para a conversão (Mt 18.3-4) e para o discipulado (Lc 14.11). Segundo sua própria declaração, ele era "humilde de coração" (Mt 11.29). Poderemos, até mesmo, ser humildes quanto à nossa posição humana, mas a não ser que sejamos humildes de coração, jamais seremos verdadeiramente humildes. No caso de Jesus, a humildade coexistiu com as declarações mais exaltadas de soberania, pelo simples fato de que afirmavam a verdade sem nenhum exagero, e não continham a expressão de um espírito ambicioso à procura de exaltação própria. Essa observação oferece ajuda para o cristão que deseje evitar o erro da falsa humildade. Jesus não se depreciava, e o cristão não deveria menosprezar a si mesmo (cf. Rm 12.3). Nosso Senhor foi humilde em palavras e em obras. O ato de lavar os pés dos discípulos não foi apenas um espetáculo para ser visto pelo mundo, mas unia lição que os seus jamais deveriam esquecer (Jo 13.3-17). Logo depois, veio o evento climático no qual ocorreu o maior de todos os atos de humildade. Como Paulo lembra, esse ato de humilhação sobre a cruz foi desempenhado por aquele que já havia se esvaziado ao assumir a forma de homem, e por isso mesmo, pôde ser o modelo para nós nessa área importantíssima da vida. O mesmo apóstolo, lembrando que era um dos principais pecadores porque havia perseguido a Cristo quando perseguiu a sua igreja, fez da humildade um elemento fundamental de seu ministério (At 20.19). Reconheceu que a humildade era um aspecto essencial para a paz e para o progresso da comunidade cristã (Fp 2.3ss.).

A humildade poderá ser promovida mediante a experiência do sofrimento, por meio da reflexão sobre o fato de que nada possuímos que não tenhamos recebido de Deus, e por meio de nos lembrarmos constantemente de que somos totalmente dependentes da misericórdia e da graça de Deus.

EVERETT F. HARRISON



ID. O *id* é um dos elementos, juntamente com o ego e o superego, que constituem o modelo tripartido de personalidade na teoria estrutural designada por Sigmund Freud. Esse sistema hipotético substituiu o sistema topográfico anterior de Freud, o qual dividia a personalidade em inconsciente, pré-consciente e consciente. Freud considerava o *id* como a porção não diferenciada, primitiva, inconsciente do aparato psíquico. De acordo com sua teoria, à medida que o organismo encontra a realidade, impellido pelo desejo instintivo de gratificação, o *ego* se desenvolveria como uma espécie de mediador que controlaria os impulsos indomados do *id*. Freud dizia que o *id* e o *ego* se assemelhariam ao cavalo e ao seu cavaleiro; o cavalo, mesmo sendo mais forte, é, geralmente, controlado pelo cavaleiro. O *id* não se relacionaria diretamente com a realidade externa, mas procuraria a gratificação seguindo o princípio do prazer. O alvo principal do *ego* é a "autopreservação do organismo". O *superego* se desenvolveria como um elemento de monitoração do *ego* em relação às restrições morais e comportamentais formadas pelas tensões geradas na interação do *id* e do *ego*. (Dados atualizados por W.M.G.)

Ao atribuir todo o poder impulsionador da personalidade, tanto funcional quanto criativo, à energia derivada dos instintos de sexo e de agressão, Freud criou a psicologia do *id*, baseada no conflito-prazer *versus* realidade, no irracional primitivo *versus* o racional. Nas últimas décadas, essa psicologia do *id* foi em grande parte suplantada, mesmo dentro da psicanálise, por uma psicologia do *ego*, na qual se reconhece a autonomia da pessoa.

Sigmund Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, Nova York, Norton, 1949; Robert W. White, *Ego and*

*Reality in Psychoanalytic Theory*, Nova York, International Universities Press, 1963.

ORVILLE S. WALTERS

É inegável que Freud tenha apresentado uma extensa visão da personalidade humana e que, em algumas áreas, ele trate de assuntos aos quais a Bíblia se refere. Contudo, não poderemos tratar das coisas da sua teoria como se fossem as mesmas proposições bíblicas. A semelhança se deve ao fato de que ele lidou com perspectivas da realidade. Mas a semelhança é só essa. Seus princípios filosóficos e morais são anticristãos - lembrando sempre de que o próprio Freud era motivado por uma visão anticristã. No aspecto moral, Freud desviou toda sua valoração para o indivíduo, *id*, *ego* e *superego*, segundo princípios internos em suas tensões com a realidade externa, em oposição a Deus e à sua revelação sobre a natureza do homem e das coisas. (Dados atualizados por W.M.G.)

IDADE AVANÇADA. Ver também *Senilidade*. A terceira idade é o período de vida que cobre as últimas décadas antes da morte, durante as quais há perda de capacidade física e mental. Nas culturas antigas, os idosos eram, geralmente, respeitados na família e na comunidade devido à sua experiência e compreensão das coisas. Com a revolução industrial e o enfraquecimento das estruturas familiares, a segurança econômica começou provida por diversas formas de apoio financeiro que garantiriam uma renda mínima, e mais recentemente, tratamento médico para os idosos.

Contudo, a segurança econômica, apenas, não é suficiente manter uma boa qualidade de vida para os idosos. Há, ainda, a necessidade de significado para a vida — conceito expresso

muitas vezes em termos de trabalho útil, propósito, objetivos e relações interpessoais significativas. Muitas mudanças nos últimos anos têm configurado limites para a realização dessas necessidades. Avanços tecnológicos tiveram profundo efeito, tanto para o bem quanto para o mal. Certo conforto tem sido obtido por meio do atendimento médico provido pelo governo, ainda que a postura moral de muitos agentes e a burocracia das agências de saúde, muitas vezes, impeçam bom exercício desse cuidado (Dados atualizados por W.M.G.).

No passo atual dos avanços das pesquisas em relação às causas do envelhecimento, sugere-se que será possível prolongar a expectativa de vida. Por um lado, isso é apreciado; por outro, o fardo de uma população crescente será ainda mais pesado sobre aqueles que têm menor capacidade de competição. As ciências da saúde têm oferecido ferramentas para prolongarem a vida; mas, no caso de uma longa doença terminal, essa vida poderá ser, essencialmente, sem significado e extremamente dispendiosa, financeira e emocionalmente, para os responsáveis pela sua manutenção.

A necessidade, básica na tradição judaica e cristã, de se preservar a vida além das suas condições normais está sendo questionada hoje (R.S. Morison, *Science*, 173, ps. 694-698, 1971). Seus arguidores apontam para uma confusão quanto à definição de morte. A morte, dizem, envolve o organismo todo e, assim, ela é definida mais apropriadamente em termos de "último suspiro", em vez de por meio de eletroencefalograma do paciente, como sugere a ciência médica moderna. Nas palavras de Leon Cass, "a intervenção tecnológica (com todas as suas bênçãos) poderá destruir as manifestações visíveis ... dos fenômenos naturais, o reconhecimento do que é indispensável para a comunidade humana ... Precisamos nos colocar junto aos que estão morrendo para ajudá-los a lidar com a doença terminal. Precisamos, também, aprender a desistir de intervenções tecnológicas inúteis e de práticas institucionais que neguem aos moribundos aquilo que mais lhes devemos — um bom fim" (*Science*, 173, ps. 698-703, 1971). Assim, sugere-se que a tradição de preservar a vida não implica que a vida em si mesma tenha valor absoluto. A qualidade dessa vida e a dignidade na qual é vivida e, finalmente, entregue é a questão central.

Neste ponto o Cristianismo fala com força. A vida nos é apresentada como uma breve preparação para uma existência futura com Deus, "neblina que aparece por instante e logo se dissipa"; e a idade avançada é o prelúdio para essa outra vida (Tg 4.14; Jo 12.25). Estudos feitos por David O. Moberg e outros demonstram que a crença religiosa tem positiva e significativa influência no ajustamento pessoal à idade avançada. Além da profunda diferença conceitual no significado da vida, existe também a diferença operacional da igreja como uma comunidade de crentes. Nela, "conquanto muitos, somos um só corpo em Cristo e membros uns dos outros" (Rm 12.5). Deveríamos ministrar aos idosos, igualmente como a todos os demais membros, e a contribuição deles na oração e no aconselhamento deveria ser vista com respeito e apreço. Na verdade, idade avançada oferece uma perspectiva de vida valiosa para a comunidade na igreja. O período anterior de vida é, muitas vezes, cheio da pressão de obter e de gerar, de altas ambições e de aspirações altivas. Em comparação, a idade avançada é um tempo de sóbria avaliação, reavaliação daquilo que tem significado na vida, uma reafirmação dos valores espirituais em oposição aos valores materiais. Naquilo em que a sociedade, muitas vezes, tem falhado em relação aos seus membros mais velhos, a igreja tem a oportunidade e a responsabilidade de exercer seu ministério. As recompensas serão grandes, porque em nossa cultura, essencialmente pagã, precisamos, de modo desesperado, daqueles que enxergam mais claramente as coisas que são eternas.

IX1 James W. Dalwey, et al., *Journal of Gerontology*, 23 134-139, 1968; J. G Gilbert e R. F. Levee, *Journal of Gerontology*, 26 70, 1971; D. O. Moberg e M. J. Taves, em *Older People and Their Social World*, A M. Rose e W.A Peterson, org., Filadélfia, Davis, 1965; *New York Times Magazine*, Aug.13, 1967, págs. 14-15; G R. Taylor, *The Biological Time Bomb*, Nova York, World, 1968.

ROBERT L. FIERRMAN

**IDOLATRIA.** Ver também *Falsos Deuses*. A idolatria é a adoração ou culto à honra de um deus falso representado por qualquer objeto ou imagem à qual se atribua a presença da deidade. Geralmente, a palavra é empregada para incluir *dendrolatria* (dendr(o)-, árvore), *litolatria* (lit(o),

pedra), *necrolatria* (necr(o)-, morte), *pirolatria* (pir(o)-, fogo) e *zoolatria* (zoo, animais).

As narrativas de Gênesis pressupõem o monoteísmo como religião original. Uma evidência arqueológica mostra que uma das mais antigas tentativas de adoração de imagem feita pelo homem foi na forma de uma deusa-mãe nas estepes do sul da Rússia, de onde a adoração de imagens foi levada para o Oriente Próximo, desempenhando papel significativo nas corrupções dos cultos de fertilidade das suas religiões, e de onde, depois, se espalhou para todo o mundo.

A idolatria hebraica incluía tanto o culto a falsos deuses por meio de imagens ou de outras formas, quanto a adoração de lavé por meio de símbolos visíveis (Os 8.5,6; 10.5). O primeiro dos dez mandamentos proíbe a idolatria: "Não terás outros deuses diante de mim". No Novo Testamento, acrescenta-se a esse conceito de idolatria uma forma metafórica que prescreve uma atitude idólatra aos desejos humanos quando tais desejos suplantam a vontade de Deus (1Co 10.14; G1 5.20; Cl 3.5). Na última dessas referências, é usada a palavra *eidololatrêia*, termo comumente usado para se referir à idolatria, o qual descreve o pecado da avareza ou da "adoração de Mamom". A teologia moral cristã afirma que idolatria consiste de qualquer desejo desordenado que veja o objeto desse desejo como fonte última do bem.

O estado de espírito do idólatra é, radicalmente, incompatível com a fé monoteísta. A idolatria é má porque o devoto, em vez de colocar sua confiança em Deus, põe sua confiança num objeto do qual o bem desejado não teria condições de vir. Em vez de sujeitar-se a Deus, ele se sujeita à perversão de valores que essa imagem representa.

ARNOLD C. SCHULTZ

**IDOSOS, CUIDADO DOS.** Ver também *Família; Senilidade*. Os problemas morais e sociais associados com o cuidado dos idosos surgem do paradoxo de haver um número cada vez maior de idosos em nossa sociedade e um decréscimo correspondente em seu papel e status. Nos Estados Unidos, a idade média na morte aumentou dos 45 anos em 1900 para 71 anos em 1971 e a expectativa de vida não mudou muito nos anos subseqüentes. Isso resultou numa maior população de pessoas acima dos 65 anos de 3,1 milhões em 1900 para 16,6 milhões

em 1960 e 20 milhões em 1970. No mundo, o número de pessoas acima de 65 anos em 1998 era de 390 milhões, devendo alcançar 800 milhões por volta de 2025; a expectativa média de vida no nascimento em 1955 era de 48 anos, em 1995 era de 65 anos e em 2025 deverá ser de 73 anos. (Dados atualizados por W.M.G)

O Antigo Testamento atribuía uma base espiritual para a autoridade do pai como chefe da família (confira também com Ef 6.2). Mas a veneração tradicional dos idosos como fonte de sabedoria e estabilidade diminuiu com o desenvolvimento de uma cultura que coloca seus valores sobre a juventude. Isso criou uma crise no cuidado dos idosos em nossa sociedade.

Entre as necessidades mais evidentes dos idosos estão (1) economia, (2) saúde e (3) moradia. Outras necessidades prementes emocionais e sociais incluem (1) a necessidade de um senso de valor; (2) traumas emocionais causados por mudanças radicais em suas vidas; (3) solidão e (4) confronto adequado da realidade da morte que se aproxima. Sem âncora espiritual e moral, a idade avançada é uma luta crescente contra o vazio e a falta de esperança.

Tradicionalmente, três instituições sociais (a família, a igreja e o governo) aceitaram a responsabilidade de cuidar dos idosos em nossa sociedade. O papel das famílias tem diminuído por causa da separação dos membros da família devido ao estilo de vida de mobilidade enquanto o tamanho mais reduzido das famílias tem enfraquecido seu potencial de realizar este serviço.

A igreja, durante séculos, apoiou programas para o cuidado dos idosos. Recentemente, o estabelecimento de agências de serviço social tem refletido um aumento nesses serviços. Há também renovado interesse em servir as necessidades dos idosos através da igreja local.

Tem havido um aumento dramático no papel do governo nesta área. Enquanto o tamanho e a complexidade do problema aumenta, a tendência, sem dúvida, continuará.

DANIEL B. MCGEE

**IGNORÂNCIA.** A lei que controla os países ocidentais, como o direito romano, geralmente, não permite que a ignorância da lei seja base para se eximir das conseqüências de um determinado ato. O AT contém muitas referências ao pecado da ignorância (Gn 20.9; Nm 22.44; Dt 22.8). Entre os hebreus, a alegação

de ignorância de uma lei não desculpava o transgressor (Lv 4.13; 14, 222, 23, 27, 28; 5.2-4; 22.14; Nm 15.24). Além da penalidade, requeriam-se sacrifícios específicos com vistas à obtenção do perdão. Entretanto, a culpa e a responsabilidade moral eram atenuadas nos casos de pecados de ignorância, atribuindo-lhes um grau menor de culpabilidade (Lv 14; Nm 15.22-32). Esse princípio é ilustrado, ainda, mais especificamente, no caso do homicídio involuntário, acidental ou sem premeditação. Para esses casos, foram estabelecidas as cidades de refúgio para oferecerem oportunidade ao acusado de escapar de uma penalidade mais severa (Dt 19.4-10; Js 20.2-6, 8).

Paulo diz que o fato de os homens ignorarem a Deus se deve, em parte, à "impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça" (Rm 1.18). O NT reconhece a diferença, em alguns casos, entre os tempos pré-cristãos "de ignorância" (At 17.30) e o conhecimento que veio depois com Cristo (1Tm 1.13; 1Pe 1.14). Mas existem sugestões no NT de que os pecados da ignorância modificam a responsabilidade (Lc 23.34).

ARNOLD C. SCHULTZ

**IGREJA E ESTADO.** Ver também *Perseguição; Liberdade Religiosa*. O problema da relação entre igreja e estado, entre o Cristianismo e seu ambiente pagão, era inerente à própria natureza do evangelho cristão e à igreja que o concebeu. A queda de Jerusalém em 70 a.D. trouxe ao governo romano o reconhecimento de que o Cristianismo não era apenas uma seita dentro do judaísmo, mas um movimento que não tinha direito àquela proteção singular que o Império Romano havia cedido à religião judaica. Isso sujeitou a igreja, no Império Romano, a uma série de perseguições durante os primeiros três séculos. A primeira mudança dramática na situação veio quando Constantino promulgou o édito de Milão em 313 que tomou o Cristianismo em religião oficial. O propósito desse édito era utilitário e em essência fez com que a igreja ficasse sujeita ao estado romano. A igreja pagou um alto preço por esse novo *status* de tolerância, e a igreja ortodoxa oriental jamais conseguiu se livrar de suas algemas seculares.

O modelo de relações entre igreja e estado se desenvolveu de modo bastante diferente no

ocidente, embora não sem grande luta durante os séculos. A base para o desenvolvimento da igreja ocidental foi estabelecida em *De Civitate Dei*, de Agostinho, com sua divisão da humanidade em dois grupos, a cidade de Deus na terra e a cidade dos homens. Propondo que tanto a igreja quanto o estado fossem ordenados por Deus, ele ensinou que o estado lida com questões civis e a igreja é responsável pela vida espiritual do homem. Embora Agostinho tenha colocado os fundamentos para a visão ocidental da relação certa entre as duas instituições, sua posição logo recebeu maior esclarecimento por meio de uma carta escrita pelo Papa Gelásio I ao imperador bizantino Anastácio I, em 494. Nesse famoso documento, Gelásio reafirmou a posição do papel dos dois poderes em seu conceito de duas espadas, a espiritual e a temporal. Mas insistiu também que o poder sacerdotal era muito mais importante "porque tem de prestar contas pelos próprios reis dos homens no tribunal divino". Fica aqui bastante visível o germe da futura reivindicação de supremacia papal. Mas a coroação de Carlos Magno como imperador dos Francos em 800 levantou a questão de uma forma nova e esse ato foi interpretado como um claro indicador da supremacia papal sobre o soberano civil. Contudo, não parece que Carlos Magno ou seus sucessores imediatos *carolingianos* tenham considerado a coroação como precedente que requeria a confirmação papal de futuros imperadores ou como uma afirmação da superioridade da espada espiritual. O surgimento das forjadas *Doações de Constantino*, provenientes da chancelaria papal entre 750 e 800, deram maior poder às reivindicações papais de supremacia sobre reis e imperadores.

Depois do ano 1000, com o surgimento da controvérsia entre o imperador do Santo Império Romano Henrique IV e o Papa Gregório VII sobre investidura, a questão da relação entre a igreja e o estado tornou-se mais séria. Em seus esforços para libertar a igreja do controle alemão, Gregório afirmou na *Dictatus Papae*, com a mais vigorosa terminologia já formulada, a doutrina da supremacia papal. Embora seja possível que este documento não fosse de sua própria autoria, ele, sem dúvida, representou sua posição e marcou o início de uma nova era na história das relações entre igreja e estado, servindo mais tarde como base para as reivin-

dicações de Inocêncio III e Bonifácio VIII, ambos os quais tentaram estender o poder secular do papado. O fracasso de Bonifácio VIII em seu conflito com Filipe IV da França trouxe fim às posições extremas por parte dos papas, mas a controvérsia não subsistiu e escritores habilidosos, como Marcílio de Pádua, contestaram vigorosamente a posição papal.

Com a chegada da Reforma, o problema da relação entre estado e igreja entrou num novo plano. Embora Lutero tenha falhado na enunciação de uma doutrina bíblica claramente definida sobre a questão, e a igreja da Inglaterra tenha caído numa posição de *erastiana*, Calvino não só expôs a posição bíblica em suas *Institutos*, como também a colocou em prática em Genebra. Para Calvino, tanto a igreja quanto o estado são ordenados por Deus para o bem da humanidade e para a ordem correta da sociedade humana. A igreja é responsável pela pregação do evangelho e pela vida espiritual dos homens, enquanto o estado é responsável pelos afazeres civis e a observação da lei de Deus conforme revelada nos dez mandamentos. Cada instituição deve atuar dentro de sua esfera específica - a igreja como instrumento da graça especial e o estado como agente da graça comum. Este alvo calvinista sempre foi difícil de ser atingido até mesmo numa sociedade comprometida com a teologia reformada. O surgimento do *secularismo* e a emergência de sociedades pluralistas na Europa colocaram o modelo de Genebra numa posição muito difícil, não somente na Suíça como também no resto da Europa. Na França, a igreja romana, por meio da Concordata de 1516, cedeu ao poder da monarquia francesa a ponto de se tornar politicamente cativa da monarquia de Bourbon e de atrair o desdém do povo francês, tornando-se objeto de ataque durante a Revolução Francesa. Essa mesma situação foi repetida na Rússia sob a dinastia Romanov, fazendo com que a igreja russa se tornasse objeto de ataque popular durante a revolução comunista de 1917-1918.

Na Inglaterra, Calvino inspirou os puritanos a exigirem a separação entre igreja e estado, tanto sob Elizabeth I quanto sob os Stuarts, mas a Revolução Inglesa, liderada por Cromwell, não conseguiu trazer uma separação permanente entre as duas instituições. Como resultado, muitos puritanos deixaram a Inglaterra e foram para a América, onde reavivaram o modelo de

Genebra na Nova Inglaterra. Esse resultado, muitas vezes, tem sido chamado de teocracia, o que, para os seus críticos, significou uma união de igreja e estado na qual a igreja puritana predominava. Mas, na verdade, não era este o caso, pois os líderes puritanos ensinavam claramente e praticavam o conceito das duas esferas, a espiritual e a civil.

Chegado o tempo da Revolução Americana, os princípios de uma sociedade pluralista e o surgimento da filosofia democrática trouxeram a exigência de uma nova espécie de liberdade religiosa nas colônias que tinham igrejas oficiais. O resultado foi a desoficialização da Igreja da Inglaterra na Virgínia - sob liderança de Jefferson e Madison - e em outros lugares do sul dos Estados Unidos. Contudo, a igreja Congregacional não foi desoficializada em Massachusetts e Connecticut até as primeiras décadas do século dezenove. Durante o século dezenove, a ética protestante foi amplamente aceita e havia relativamente poucos protestos contra uma espécie de união ética entre igreja e estado. Com a entrada do século vinte e o surgimento de uma visão democrática secularizada, a relação entre igreja e estado existente no século dezenove passou a ser questionada, e após 1945, tornou-se mais difundida a discordância em relação a muitas práticas antes, geralmente, aceitas. Iniciando com o Caso McCollum, em 1948, a Suprema Corte dos Estados Unidos começou a decidir contra práticas como tempo livre para educação religiosa e a leitura da Bíblia e o uso de orações nas escolas públicas daquela nação.

O Dr. Francis Schaeffer, em seu *Manifesto Cristão* (Brasília, Refúgio, 1985, p. 38), comenta que, hoje, a separação entre igreja e estado se presta a silenciar a igreja mais do que a protegê-la da dominação do estado. O conceito, diz ele, está sendo usado de modo totalmente oposto ao originalmente intentado. Isso porque há uma falha no entendimento de que, ainda que seja verdadeiro que igreja e estado devam ser separados, não pode haver separação entre fé e política. (Dados atualizados por W.M.G.)

A emergência da neo-ortodoxia, com seus muitos derivados, também tem promovido uma reavaliação da visão histórica da relação entre igreja e estado. Alguns, como Oscar Cullmann, chegaram ao ponto de afirmar que o estado é, secretamente, o reino de Deus, enquanto Emil

Brunner insistiu que há uma distinção muito clara entre eles e que ambos operam em âmbitos muito diferentes, havendo pouquíssima ligação entre eles. Embora o estado fosse, originalmente, ordenado por Deus, ele se move numa ordem secular, mas ambos, igreja e estado, devem servir o reino de Deus.

IMIGeoffrey Barraclough, *The Medieval Papacy*, Nova York, Harcourt-Brace, 1968; John C. , *Christians and the State*, Nova York, Scribner, 1958; S. Z. Ehler e John Marrai', *Church and State through the Ages*, Westminster, Md. Newman, 1951; Jacob Hoogstra, org., *John Calvin, Contemporary Prophet*, Grand Rapids, Baker, 1959; F. Kempf, *Papatum und Kaeserlung hei Innocenz. II*, Roma, 1954; N.O. King, *The Empe ror Theodosius and the Establishment of Christianity*; Karl F. Morrison, *The Two Kingdoms*, Princeton, Princeton University, 1964; A.L. Smith, *Church and State in the Middle Ages*, reimpressão, Nova York, Barnes & Noble, 1964; Ansom P. Stokes, e Leo Pfeffer, *Church and State in the United States*, ed. Revista, Nova York, Harper & Row, 1964; G Tellenbach, *Church, State and Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, 1940.

C. GREGG SINGER

IGREJA E ÉTICA. Ver *Ecumenismo e Ética*.

IGUALDADE. Igualdade é um relacionamento de valor ou quantidade idênticos entre duas ou mais entidades, concretas ou abstratas. Este escrito diz respeito, apenas, ao último: a igualdade abstrata ou qualitativa entre os seres humanos.

Os seres humanos são, obviamente, diferentes de inúmeras formas, incluindo saúde, oportunidades, capacidade, energia, caráter moral e contribuição à sociedade. É essencial, portanto, ao asseverar a igualdade de todos os homens, delinear a natureza e a fonte dessa igualdade.

Na ética cristã, a natureza da igualdade é que todos os homens devem ser amados igualmente; não admirados, imitados ou louvados igualmente, mas amados igualmente. A fonte dessa igualdade e a base para o amor cristão ao próximo estão no amor de Deus por todos os homens. É a relação do primeiro com o segundo dos dois grandes mandamentos que estabelece a todos os homens o "direito" de serem chamados iguais. Em seu mais alto nível, o amor, quando estendido igualmente a todos os

homens, é o *agápe*, o amor que se mantém isento de egoísmo, do qual somente Deus é perfeitamente capaz, e que poderá ser refletido pelo cristão; em termos mais simples, tanto para o cristão quanto para o não-cristão, esse amor é chamado de filantropia.

A conseqüência política prática do amor igual por todos os homens é a declaração de seu valor igual debaixo da lei e da igualdade de seus direitos e deveres como cidadãos. A conseqüência social é a extensão do respeito igual para todos os homens como criaturas de Deus.

Essa igualdade e esses ideais são características raras, não normais, da sociedade humana através da história. No ápice da antiga democracia ateniense, por exemplo, a grande maioria da população era de escravos, sem direito civil nenhum. Em toda a história da Europa, até o século dezessete, poucos questionavam uma desigualdade natural, de status e de direitos, baseada, em grande parte, na origem social do indivíduo. Muitas vezes gritavam no deserto e muitos conheciam a pergunta igualitária dos tempos da Idade Média: "Quando Adão cavava e Eva fiava, quem era o senhor do feudo?"; mas a maioria das pessoas concordaria que a invocação de direitos iguais legais, civis e sociais de todos os homens seria um "desafio à lei natural". Na verdade, os termos "estado" e "cidadão", que nossa geração utiliza em qualquer discussão sobre igualdade de direitos, eram desconhecidos até o final da Renascença (q.v.). Em seu aspecto mais simples, uma distinção tríplice separava todos os machos e outras três classes: o clero, a nobreza e a trabalhadora (na agricultura, naturalmente). As mulheres, como classe, praticamente não tinham direitos.

O conceito moderno de igualdade na Europa e na América nos séculos dezessete e dezoito foi fundamentado sobre princípios religiosos e filosóficos, e não políticos. De modo muito significativo, o movimento em direção à igualdade cresceu da insistência da Reforma sobre a igualdade de todos os homens perante Deus. Se a igualdade for concebida como um direito permanente, deveria se derivar de algo mais alto que o bel-prazer de reis, governos ou sociedades, pois o que tais poderes poderiam dar, poderiam, também, retirar.

Pontos de vista altamente divergentes foram apresentados por defensores da igualdade, tais como os de Milton, Burke, Rousseau, She-

lley e Jefferson; todos, porém, concordavam que o direito à igualdade fosse inalienável. Os pais fundadores dos Estados Unidos tinham, também, crenças religiosas divergentes, mas encontraram ampla base teísta para a declaração dos direitos e da igualdade de todos os homens. Eles se concebiam como agindo e estabelecendo a nação, "sob direção de Deus",

CALVIN D. LINTON

A igualdade moral do ser humano e a aplicação ética de suas conseqüências são de difícil aplicação. Thomas Sowell (*The Quest for Cosmic Justice*, Nova York, Touchstone, 1999) diz que igualdade e justiça são termos cujo fado e definição é de difícil integração. A graça comum de Deus permitiu que Sowell vislumbrasse a verdade de que justiça e equidade são termos de valores cósmicos, e sua aplicação num mundo caído, por homens decaídos, é, praticamente, impossível. Diz ele que a *desejabilidade* da igualdade, como a da imortalidade, se toma uma miragem. A dificuldade está no aspecto multidimensional das entidades comparadas, Há igualdades e diferenças, em termos de variáveis econômicas, de performance e de cultura, a serem levadas em conta. A presunção de que a igualdade promove uma sociedade mais igualitária não só não foi provada como, ainda, tem resultado em uma sociedade mais desigual e injusta. O cristão pode pensar em termos da igualdade moral entre os homens porque sua justiça não é a justiça do justo, mas a do justo que justifica o ímpio. Sua medida de igualdade não é antropocêntrica, mas teocêntrica, e reflete a graça de Deus manifestada na justiça de Cristo em vez de justiça própria calcada na homogeneização de todos os seres humanos. (Dados atualizados por W.M.G.)

**ILEGITIMIDADE.** Ilegítimo é tudo aquilo que não preenche os requisitos legais. É usado também no sentido de injustiça ou *desarrazoamento*. O termo é usado, também, para se referir ao nascimento fora dos laços conjugais. O AT emprega o termo de forma abrangente, descrevendo uma origem incestuosa (Gn 19.30-38), um povo sem Deus (Zc 9.6) ou uma criança nascida de mãe não-casada. O filho ilegítimo e seus descendentes até a décima geração eram excluídos da assembléia do Senhor (Dt 23.2). A única referência no NT

(Hb 12.8) diz respeito a cristãos que se recusam a acatar a disciplina de Deus,

Maior liberdade nas relações extracônjugais, a vida em comunidades e o aborto tem diminuído significativamente o estigma público da ilegitimidade. A revisão da legislação tem assegurado os direitos dos filhos antes considerados ilegítimos, oferecendo-lhes os mesmos direitos que os filhos nascidos dentro do casamento.

WILLARD H. TAYLOR

No Brasil, o problema da paternidade apresenta grande ônus emocional, social e econômico. Segundo publicação do IBGE (estatística do Registro Civil), em 1988, 31% das crianças registradas eram filhos de mães solteiras. Nos Estados Unidos, mais de 120.000 testes judiciais de paternidade foram realizados em 1990. Não é tão fácil relatar os números em relação a filhos nascidos fora do casamento, quer em casos de infidelidade conjugal quer de estupros, uma vez que a maioria dos casos não chega a ser tratada judicialmente. Até pouco tempo atrás, era muito difícil de se provar a legitimidade de uma criança, posto que a concepção ocorre, geralmente, em secreto, e que, sem provas testemunhais, não havia como estabelecer a paternidade. Hoje, porém, com o avanço do Projeto Genoma Humano, a prova poderá ser fornecida com quase absoluta certeza por meio de testes em DNA. Com exceção de gêmeos uni vitelinos, todos os seres diferem quanto à sua constituição genética, carregando consigo os traços genéticos do pai e da mãe.

Quanto à lei, no Brasil, as prescrições jurídicas estão definidas no Código Civil (Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, capítulo IV) disciplinado pela Lei 833, de 21 de outubro de 1949, a qual dispõe sobre o reconhecimento de filhos ilegítimos.

Conquanto a proteção dos direitos do filho ilegítimo seja moral e eticamente correta, ela não deveria ser considerada como coisa banal. Um filho ilegítimo é um ser humano nascido na mesma condição de todos nós, criados à imagem de Deus e decaídos por causa do pecado, mas redimíveis por causa da obra de Cristo. O reconhecimento da paternidade, além do reconhecimento do ser humano criado por Deus, obriga qualquer dos cônjuges a se responsabilizar pela infidelidade ou o agressor a se responsabilizar pelo seu crime. Filhos ilegítimos não

são seres humanos ilegítimos; ilegítimo é o ato que gera um filho fora dos laços conjugais. (Dados atualizados por W.M.G)

**ILUMINISMO.** O Iluminismo foi um movimento do século dezoito cujo início é marcado pela publicação da obra *Principia*, de Isaac Newton (1687) e alcança a Revolução Francesa, ainda que sua linhagem preceda a Newton e sua influência seja sentida muito tempo depois de 1800. Enfatizava principalmente a capacidade do homem de, pela razão, descobrir a verdade embutida, por um arquétipo divino, na natureza e na consciência do homem. Acreditava-se que o uso certo da verdade promoveria uma harmonia mediante a qual o homem poderia aperfeiçoar a si mesmo e a sociedade, com a finalidade última de se obter felicidade para maior número de pessoas. Ao erigir sua estrutura humanista, o Iluminismo estabeleceu uma base de conduta humana sobre a consciência imperfeita do homem natural e não sobre uma ética social e pessoal cristã.

O Iluminismo foi altamente confiante no progresso. Esse otimismo se derivou, em parte, da Renascença (q.v.) e do conceito de esperança, embutido na aplicação puritana da teologia reformada à história. A nova ciência e seu pensamento filosófico sobre o homem e seu mundo foi, diretamente, a fonte dessa fé no triunfo do bem no mundo atual como resultado do esforço do homem esclarecido.

À medida que Aristóteles e Aqui no foram deixados de lado, surgiu uma nova cosmologia. Buscou-se a verdade na natureza, não deduzida de um preceito ou tema teológico como na escolástica, mas por meio da observação. Copérnico, Kepler e Galileu viram o mundo através de olhos científicos. Descartes seguiu com seu *Discurso Sobre o Método* (1637), no qual deu roupagem filosófica à metodologia científica (dúvida cartesiana). Bacon, em *Atlantis*, apresentou um vislumbre visionário de um mundo transformado pela ciência. Foi deixado, porém, para Newton, o prover o cânon da metodologia científica em que foram sintetizadas essas obras pioneiras. A obra *Principia* tornou-se o manual para o homem esclarecido que buscava o conhecimento.

Newton foi cristão tradicional, mas seus seguidores, no Iluminismo, viram o mundo de modo mecanicista, com leis invariáveis, e con-

siderando o homem apenas como uma máquina pensante. O papel de Deus foi drasticamente diminuído, a revelação foi eliminada e a importância do homem imensamente inflada. O homem tinha valor em si mesmo, como ser autoconsciente. Como disse Pope em seu Ensaio sobre o Homem:

Conhece, portanto, a ti mesmo, não presume examinar a Deus, o estudo certo da humanidade é o homem.

Os primórdios desse exame, de como o homem deveria funcionar no novo mundo, se encontravam no *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke (1690). O homem seria formado pelos estímulos a que está sujeito, e sua mente é uma *tabula rasa* que a tudo registra. Ele seria moldado por seu ambiente, mas capaz de, por meio de uma reforma educativa, melhorar sua sociedade e, assim, mudar o caráter dos homens. Locke levantou perguntas significativas sobre o homem e sobre a sociedade sob o crivo dessa espécie de razão.

O impacto profundamente penetrante do Iluminismo só poderá ser explicado pela presença de grande número de homens surpreendentemente capazes que viviam na época, comprometidos com a aplicação do método científico a todas as disciplinas da vida. Esses homens obtiveram uma liberdade desconhecida na era medieval e encontraram pronto apoio da nova riqueza. A tarefa comum encontrou estímulo no intercâmbio de livros, monografias e jornais possibilitados pela imprensa. As universidades, em grande parte, rejeitavam as novas idéias, mas isso foi contrabalançado pela fundação de sociedades científicas como a Real Sociedade de Londres (1662). Ali, o observador científico e o matemático se encontravam e instruíam o comerciante, o político e, muitas vezes, o clero. A filosofia do Iluminismo se estabeleceu, porém, nos salões da Europa, onde diletantes discutiam o significado do novo aprendizado e planejavam aplicações práticas de seus princípios para o governo e a sociedade. Esses filósofos não profissionais eram os *philosophes*.

Embora de origem britânica, o Iluminismo influenciou mais a cultura ocidental em sua forma francesa. Voltaire aprendeu muito durante seu exílio de três anos na Inglaterra, e com sua surpreendente capacidade de comunicar, popularizou esse conhecimento. Ele desprezava

o tradicional, louvava as ciências naturais, aclamava os direitos naturais do homem e expressava confiança na possibilidade de o homem se aperfeiçoar. Acima de tudo, ele via a razão como resposta para todas as coisas, pois ela utilizava leis naturais (q.v.). Voltaire se opunha à violência, especialmente, à guerra, à injustiça, à superstição e à autoridade irracional. Ele negava o dito romântico que dizia: "este é o melhor dos mundos possíveis", mas sentia que era dever do homem lutar para que uma melhoria possível ocorresse. Rousseau também desenvolveu esses princípios, especialmente em seu *Contrato Social*. Ele aceitava o homem como criatura da razão, mas não primariamente, pois julgava necessário dar lugar ao sentimento.

Aqui, devemos nos lembrar de que os líderes do Iluminismo eram limitados em relação aos seus planos de aplicar os frutos de seu movimento a todos os homens. Os benefícios da liberdade eram reservados para o grupo de elite intelectual da qual eles faziam parte.

Conquanto rejeitassem a religião tradicional, atacando-a muitas vezes, os proponentes do Iluminismo tinham tendências religiosas. Essas foram expressas no deísmo inglês, no naturalismo francês e no racionalismo alemão. Como religião, o deísmo fracassou porque seus princípios eram muito óbvios e faltavam-lhe todos aqueles elementos que satisfazem o coração humano. Em geral, Deus era considerado como senhor ausente que havia criado o mundo e se retirado, restando apenas a natureza. O homem poderia conhecer a lei moral inerente à natureza, e não seria necessário ter qualquer revelação especial. Todas as verdadeiras religiões eram, basicamente, a mesma e tinham em comum, fundamentalmente, a verdade.

Como a igreja respondeu ao Iluminismo? Determinados elementos tornaram-se mais rígidos e simplesmente voltaram-se para a tradição. Outros adotaram uma posição latitudinária e cederam, absorvendo as novas idéias enquanto se mantinham os rituais. Muitos prosseguiram no veio forte do evangelicalismo e participaram do Grande Despertamento Evangélico. Law, Berkeley e Butler deram fortes respostas aos defensores do Iluminismo e ofereceram base intelectual para acompanhar a experiência religiosa daqueles que defendiam a fé bíblica.

WILLIAM N. KERR

IMAGEM DE DEUS. Ver também *Queda do Homem; Imitação de Cristo*. A imagem de Deus no homem é declarada, mas não é explicada com precisão em Gênesis 1.26-27; 5.1; 9.6; 1Coríntios 11.7 e Tiago 3.9. Uma explicação parcial é dada em Colossenses 3.10 e Efésios 4.24, de onde se poderá inferir que essa imagem consiste em *conhecimento* ou racionalidade e *justiça* ou santidade, das quais procede domínio sobre as criaturas. Romanos 8.29 confirma isso descrevendo a salvação como processo de conformação do santo predestinado à imagem de Cristo.

Outros trechos, como Hebreus 2.6-8 que faz um apelo ao Salmo 8, e Atos 17.26-29, também são exemplos que contribuem, pelo menos implicitamente, para a formulação da doutrina. Quando os filósofos empíricos negam as idéias natas, a corrupção herdada e as formas de mente *a priori*, textos como Romanos 2.15 e Salmo 51.5 oferecem a resposta bíblica.

A fim de se evitar um erro, dever-se-ia notar que a imagem não consiste no corpo humano. Primeiro, porque os animais têm corpos, mas não foram criados à imagem de Deus. Segundo, porque Deus é espírito e não possui corpo; razão pela qual a idolatria é um pecado (Rm 1.23).

O homem não é portador de duas imagens, como poderia interpretar mediante uma exegese fantasiosa dos termos *imagem* e *semelhança*, em Gênesis 1.26. Note que a palavra *semelhança* não se repete em Gênesis 1.27. Nem poderá a imagem singular ser dividida em partes. O domínio sobre as criaturas não é uma parte extra, mas uma das funções da racionalidade unitária. Nem a moralidade seria uma segunda parte, como se conhecimento e justiça fossem dois componentes. Uma ação justa é uma função da imagem unitária. Na verdade, essa imagem unitária não é algo que o homem tenha: a imagem é o homem. "O homem é a imagem e glória de Deus" (1Co 11.7).

A razão pela qual alguns teólogos asseveraram a dualidade da imagem, em vez de a unidade da pessoa e a pluralidade de suas funções, é a ocorrência do pecado. Porque Adão permaneceu sendo Adão depois da Queda, esses teólogos pensaram que alguma parte da imagem tivesse sido perdida. Infelizmente, tal ponto de vista permite que a parte restante do homem permaneça intocada pelo pecado e assim se posta em conflito com a doutrina da depreciação total do homem.

Embora os homens pecadores, especialmente, os grandes pecadores, não pareçam ser imagem de Deus, eles o são, pois poderiam evidenciar decadência de algo que eles mesmos não representassem. O pecado pressupõe racionalidade e decisão voluntária. O pecado começa sempre na esfera do pensamento. Adão pensou, erroneamente; mas, contudo, pensou que seria melhor se alinhar com Eva na desobediência do que obedecer a Deus e ter de se separar dela. O pecado interfere com o pensamento, mas não o impede. Não erradica a imagem, mas causa seu mal funcionamento. Os animais não podem pecar e, portanto, não são moralmente responsáveis porque não são criaturas racionais ou intelectuais. Portanto, o homem permanece sendo imagem de Deus, mesmo que seja uma imagem decaída.

A imagem se refere à razão ou intelecto. Cristo, a imagem perfeita de Deus, é o Logos ou a Sabedoria de Deus. Esse Logos ilumina todo homem que vem ao mundo. O homem tem de ser racional a fim de ter comunhão com Deus. 2Pedro 1.2-8; 2.20; 3.18 enfatizam o conhecimento e declaram que o meio pelo qual Deus nos concede todas as coisas que conduzem à vida e à piedade é a teologia — nosso conhecimento dele. É importante essa idéia no começo do terceiro milênio, especialmente, porque os teólogos dialéticos negam a imagem de Deus no homem, chamando-o de *totalmente Outro*, ou então definem a sua imagem, de modo ridículo, como se ela residisse na distinção sexual entre homem e mulher (Karl Barth); e insistem que Deus não poderia revelar verbalmente sua "verdade" negando assim que as Escrituras sejam a sua revelação e até reduzindo-as a falsos indicadores de algo impossível de ser conhecido.

Objeções seculares à imagem de Deus no homem se baseiam apenas numa filosofia geral não-teísta. A evolução vê o homem como desenvolvimento natural a partir de nêutrons e prótons, por meio das plantas e dos animais, até que surgissem os seres humanos na África, Ásia e nas Índias Ocidentais. Assim, a evolução não poderia afirmar a unidade da raça humana conforme o faz o Cristianismo em Atos 17.26.

A evolução, como princípio explanatório, tem de se aplicar tanto à mente como ao corpo. Assim, não poderia haver imagem divina nem princípios eternos nem verdade fixa ou lógica. A mente só operaria com os resultados práti-

cos da adaptação biológica. A razão seria, simplesmente, um método humano de lidar com as coisas. O homem da antigüidade e o homem do futuro teriam outras formas de lógica. O silogismo conhecido como *Bárbara* seria válido agora, mas se tornaria em falácia depois de um tempo. Se essa lógica evolucionista estivesse correta, os próprios argumentos dos evolucionistas se provariam falazes com o passar do tempo e a própria evolução seria uma falácia.

Somente a doutrina bíblica torna possível a verdade eterna (e a "verdade" que não for eterna não é verdade). A razão torna possível tanto o pecado quanto a comunhão com Deus. O pecado causou um mau funcionamento da mente do homem, mas a redenção renovará os homens em seu entendimento, em justiça e santidade, para que, no céu, não cometamos mais erros; nem na aritmética.

III G C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962; John Laidlaw, *The Biblical Doctrine of Man*, Londres, T. & T. Clark, 1895.

GORDON H. CLARK

IMITAÇÃO DE CRISTO. Compreender a imitação como a realização do discipulado (conforme Thomas à Kempis), os quais, dessa maneira, alcançariam uma vida semelhante a de Jesus, "exalta o homem e diminui a Cristo" (H. Thielicke). *Imitation Christi* é interpretado, mais corretamente, como sendo a promessa do evangelho a homens pecadores os quais encontram perdão e filiação por meio da fé em Cristo. "Não é a imitação que nos torna filhos; é a filiação que possibilita sermos imitadores". (Lutero). Como filhos, aqueles que são perdoados já estão conformados (*summorphoi*) à imagem do Filho de Deus (Erm 8.29). Mesmo que a promessa esteja cumprida, o alvo de ser como ele é (1Jo 3.2) ainda não o foi. Assim, para o tempo presente, a imitação significa seguir a Jesus na vida diária. O verbo *akoloutheasthai* (seguir), de voz sempre ativa, perpassa os quatro evangelhos. Periodicamente, as multidões volúveis seguiam a Jesus (Mt 12.15; 14.13; Mc 3.7-8; 5.24; Lc 7.9) até que suas palavras os ofendessem (cf Jo 6.60,66). Os discípulos o seguiam com maior seriedade, sabendo que deveriam abandonar a segurança do lar e das posses para partilharem a vida itinerante e incerta do Mestre (Lc 9.57-62, cf. Mc

10.21-28), Os coríntios displicentes aprenderam que a verdadeira liberdade significa sacrificar-se pelos outros como fez Jesus (1Co 11,1: "Sede imitadores de Cristo", cf 8.1-11.1). Os filipenses, preocupados com seu status, precisavam imitar a mente de Cristo (Fp 2.5-11). O termo discipulado não tem a conotação de uma aquisição pessoal ou de um certo mérito por causa da imitação de Cristo. Pelo contrário, sugere uma distância qualitativa entre discípulo e mestre, como, por exemplo, no caso do centurião que reconheceu no seu chamado militar uma ligeira imitação da missão infinitamente mais alta de Jesus. Se os soldados cumprem minhas ordens, teria ele pensado, quanto mais as palavras de autoridade de Jesus curarão o meu servo (cf. Lc 7.6-10). Como os santos triunfantes que seguem o Cordeiro por causa do seu amor redentor (Ap 14.3-4), assim os discípulos teriam de aprender a seguir a Jesus. Por meio de exemplos patentes (Jo 13.15), Jesus insiste em que imitemos o seu amor (Jo 13.1-11; 3.34-35). Como, porém, o amor procede de Deus (1Jo 4.7), sua imitação só será possível porque o amor nos é concedido (Jo 13.34; cf I Jo 4.19). E o amor se sacrifica pelos outros (Jo 15.13).

A **imitação** significa também comunhão nos sofrimentos de Jesus. Os sinóticos, basicamente, concordam que o discípulo, tal como fez Jesus, deverá carregar sua cruz (Mt 16.21-24; Mc 9.31-34; Lc 9,23), Essa concordância sugere que a "cruz" de Mateus 10:38 seria um anacronismo. (Logicamente, Mt 10,38 registra as instruções de Jesus dadas aos doze discípulos condensando material de instruções dadas em diversas outras ocasiões). Assim como seus discípulos não conseguiram compreender as repetidas declarações de Jesus sobre sua morte (Mc 9.9-10; cf. 9,21; Lc 18.34), também suas palavras ácidas sobre a cruz não foram compreendidas. Eles sabiam bem que os judeus crucificados na Galiléia (cf. Josefo, História dos Hebreus XV11.10.10) não carregavam a cruz — a cruz o carregava. Aparentemente, portanto, sofrer como Jesus sofreu permaneceu sendo um mistério enquanto ele estava sobre a terra; mais tarde, o significado tornou-se claro. Para alguns de seus seguidores, a imitação de Jesus significaria sofrer uma morte violenta como a dele, como, por exemplo, Estevão (At 7.59-60), e Tiago (At 12.2); seu cálice e

batismo tornaram-se os seus (Mc 10.39). Para Pedro, a imitação foi ainda mais precisa: a crucificação (Jo 21.18ss.). Para outros, porém, a imitação implicou o sacrifício de si mesmo e o sofrimento. Alguns receberam o desafio de ser "imitadores de Deus", o qual, livremente, perdoa os homens em Cristo (Ef 5.1; 4.32). Em Tessalônica, a imitação de Cristo implicava a crença na Palavra mesmo em meio a profunda oposição, tal como a que Cristo e os apóstolos enfrentaram ao pregar a Palavra (1 Ts 1.6). Paulo disse que partilhava pessoalmente dos sofrimentos de Cristo (2 Co 1.5; 4.10; Fp 3.10), até mesmo para preencher o que restava das aflições de Cristo (Cl 1.24). Seria místico o significado desse sofrimento, isto é, Cristo sofreria com a sua igreja (conforme A. S. Peake, F. F. Bruce)? Seria ele escatológico, isto é, os sofrimentos de Cristo inaugurariam o final dos tempos e as aflições de Paulo os consumariam (conforme H. Schleier, C. Masson, O. Cullmann)? Um sentido prático parece preferível. Paulo teria se regozijado porque o Mestre inculpável teria concedido ao seu servo indigno participar dos seus próprios sofrimentos (conforme J. Lightfoot). Certamente, em Colossenses, como também em outros trechos, Paulo proclama que somente o sofrimento de Cristo é um sofrimento redentor. Contudo, os servos que levam a mensagem redentora também sofrem (Jo 15.20). A imitação de Cristo, assim, implica que Jesus sofreu, deixando-nos exemplo para que na vida e no sofrimento os homens pudessem seguir em seus passos (1Pe 2.21). As palavras de Pedro, certa vez, inspiraram Charles Sheldon a escrever o romance *Em seus Passos que Faria Jesus?* Mas a pergunta, *que faria Jesus?* é apenas secundária. A principal pergunta do NT é o que Jesus fez e o que os discípulos poderiam fazer, com base em sua obra, para segui-lo na vida diária e no sofrimento, a fim de demonstrar a grande redenção de Deus em Cristo?

CULLEN I. K. STORY

**IMODÉSTIA.** Ver *Modéstia; Nudismo; Obscenidade.*

**IMORALIDADE.** A imoralidade é a conduta contrária a princípios morais estabelecidos. Mais especificamente, tem a conotação de impureza ou irregularidade sexual, Os padrões

de moralidade sexual foram, claramente, enunciadas no decálogo e nos escritos mosaicos. Todos os que falharam no cumprimento dessas prescrições foram devidamente punidos.

Jesus lidou mais comedidamente com a questão da imoralidade, principalmente, porque pregava no contexto judaico, onde a pureza pessoal era considerada parte integrante da vida. Sua preocupação central foi a de demonstrar que os pecados da carne não poderiam ser curados por meio da denúncia ostensiva à parte da denúncia de sua motivação interior, e que a abstenção dos pecados mais grosseiros da carne não tornariam a pessoa, necessariamente, mais aceitável diante de Deus. Ele focalizou a disposição interna do homem. Assim, ele disse que "aquele que olhar para uma mulher com intenção impura no coração já adulterou com ela" (Mt 5.28). Para Jesus, o pensamento lascivo é tão sério quanto os atos lascivos. Seria melhor cortar fora um membro que ofende do que permitir que ele dê ocasião à imoralidade (Mt 5.29,30).

O adultério (*moicheia*) e a fornicação (*porneia*), traduzidos por "imoralidade" e "impureza", foram destacados por Jesus para uma condenação especial. Geralmente, *moicheia* é definido como a relação sexual de um homem com a mulher de outro homem. Jesus se refere a esse pecado em relação ao divórcio. O homem que se divorcia de sua esposa, exceto no caso de adultério, comete adultério se coabitar com outra. O homem que se casa com uma mulher divorciada também comete adultério (ver Mt 5.32; Mc 10.10-12; Lc 16.18). *Porneia* parece ser um termo mais lato que incorpora também toda forma de perversão sexual, incluindo adultério, prostituição, sodomia e coisas semelhantes. A prostituição era bastante familiar para os ouvintes de Jesus, o que tornava a sua referência perfeitamente compreensível.

Pregando ao mundo gentilico, onde a corrupção sexual se alastrava, o apóstolo Paulo foi obrigado a falar muito sobre a imoralidade sexual. Veja sua descrição em Romanos 1.18-32. Suas epístolas contêm diversas listas de vícios (Rm 1.29-31; 1Co 5.11; 6.9,10; 2Co 12.20; Gl 5.19-21; Ef 4.31; 5.3; Cl 3.5-8; 1Tm 1.9,10; 2Tm 3.2-4; Tt 3.2), e com a exceção de duas, cada lista contém pecados sexuais específicos, ou seja, fornicação (*porneia*), impureza (*akatharsia*), licenciosidade (*aselgeia*) e paixão (*pathos*). Ele coloca fornicadores (*por-*

*noi*), adúlteros (*moichoí*), homossexuais (*malakoi arsenokoítois*) (cf 1Co 6.9; 1Tm 1.10; sodomitas, cf. Judas 7).

A prevalência da promiscuidade sexual e a indiferença moral em relação a ela apresentavam sério desafio para o cristão que vivesse entre pagãos. Assim sendo, Paulo e os demais insistiram na continência antes do casamento, na pureza do corpo, e no domínio dos desejos. O corpo foi feito para glorificar a Deus como templo do Espírito Santo (1Co 6.18,19).

A condenação cristã do adultério (q.v.), da prostituição (q.v.), da sodomia (q.v.) e da homossexualidade tem suas raízes no ensino de Cristo, o qual se baseia na totalidade da tradição hebraica escriturística. Tais males divisores testificam a condição depravada do coração humano (Rm 1.18-32). A estabilidade do lar, da família e da sociedade em geral depende da correção divinamente ordenada quanto às questões sexuais. Sobretudo, o ensino dos cristãos primitivos asseverava o juízo de Deus sobre os imorais e adúlteros (Hb 13.4).

WILLARD H. TAYLOR

**IMORTALIDADE.** Ver também *Morte; Escatologia e Ética; Ressurreição*. A crença de que o espírito ou a alma do homem seria indissolúvel era uma idéia amplamente difundida no mundo antigo. Ele se refletia nos costumes de sepultamento dos egípcios antigos, cuja religião, em certo sentido, era a religião dos mortos. As pirâmides permanecem sendo monumentos visíveis dessa crença. Referências freqüentes à habitação dos mortos na literatura acadêmica, os túmulos reais em Ur, a obtenção de vida eterna por Ut-Naptoshti, o Noé da Babilônia, mostram como essa crença era firmemente estabelecida. Os gregos acreditavam em um lugar dos mortos (Hades) e os romanos tinham diversas palavras para designar o espírito dos que morreram (Manes, Lemures, Lares).

Em contraste com o destaque dado ao culto dos mortos no mundo antigo (a dívida da arqueologia ao conteúdo dos túmulos é imensa), são, relativamente, poucas as declarações explícitas no AT concernente à imortalidade. Nele, a questão não era quanto à possibilidade de existência após a morte, mas quanto à natureza dessa existência. O AT, claramente, pressupõe um "além".

A apresentação vétero-testamentária de Deus como o Deus vivo que concede a vida (Nm 14.21; S142.2; 1Sm 2.6), sem dúvida, foi base principal para a crença na vida após a morte. Na sua criação, o homem adquiriu algo de origem divina — "o sopro de vida" (Gn 2.7; cf. Jó 33.4). Lendo Gênesis 3.22, concluímos que o homem sem o pecado não teria se submetido ao deslocamento da morte, mas teria vivido para sempre. É claro que essa vida perene não era inerente à vida humana, mas existia por causa da união com Deus, porque, de outra forma, o homem seria autônomo nessa área e não dependente de Deus. (Dados atualizados por W.M.G.)

A primeira referência clara ao caráter transitório da morte está no relato da transladação de Enoque (Gn 5.24). Vemos, por meio de textos tais como Salmo 49.16 e 73.24, que isso foi entendido pelos escritores posteriores como sendo, realmente, a evitação da morte, pois o contexto de Gênesis sugere sobrevivência após a morte e o verbo do trecho é "Deus para si *o tomou*" (hb., *laqake*, tomou, recebeu). Elias também foi tomado sem passar pela experiência da morte (2 Rs 2.11).

O caso da tentativa de Saul de se comunicar com Samuel, que estava morto, é, certamente, prova de que havia uma *crença* comum entre os israelitas sobre a vida após a morte. Saul, evidentemente, cria (a) que Samuel, embora sem corpo, ainda existiria; (b) que haveria continuidade de sua personalidade; (c) que ele teria possibilidade de uso de suas faculdades mentais, incluindo memória. Os hebreus tinham não apenas uma palavra bastante conhecida para a habitação dos mortos (*Sheol*) como também um vocábulo para o espírito da pessoa morta (*Sb*) (cf. Lv 19.31; Dt 18.11; Is 8.19).

Numerosas passagens falam com segurança sobre a imortalidade. Há, por exemplo, em Isaías 26.19: "Os vossos mortos e também o meu cadáver viverão e ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó, porque o teu orvalho, ó Deus, será como o orvalho de vida, e a terra dará à luz os seus mortos". Semelhante trecho se encontra em Oséias 13.14: "Eu os remirei do poder do inferno e os resgatarei da morte; onde estão, ó morte, as tuas pragas? Onde está, ó inferno, a tua destruição?" É em referência a este trecho que o apóstolo Paulo fala em 1Coríntios 15.55. Outro trecho é o de

Isaías 25.8: "Tragará a morte para sempre" (nada há aqui que proíba de tomar o trecho na voz passiva, como o fez Paulo).

Outras passagens que referem à sobrevivência além do túmulo são Gênesis 37.35 e 2S amuel 12.13. Os diversos relatos de ressurreição dos mortos demonstram que Deus tem poder sobre a morte (cf. 1Rs 17.17-22; 2 Rs 4.18-37). A visão que Ezequiel teve do milagre do vale dos ossos secos tipifica o poder de Deus de ressuscitar as pessoas (capítulo 37).

O otimismo presente em tantos Salmos fala de algo maior do que a prosperidade terrena: Salmo 36.9: "Pois contigo estão as fontes de vida; na tua luz veremos a luz"; Salmo 41.13: "Na minha plenitude tu me seguras, colocaste-me diante de ti para sempre"; Salmo 23.6: "E habitarei na casa do Senhor para todo o sempre". A palavra "casa" pode também ser traduzida como "família". Aqui não poderia estar se referindo ao templo, porque ele ainda não havia sido construído. O grande trecho de Jó 19.25ss., cuja declaração inicial colocada em termos solenes não evitou que alguns tradutores reduzissem seu conteúdo à uma mera trivialidade, certamente só poderia ser uma declaração sobre a realidade última. O trecho é difícil, concordamos, mas uma possível tradução seria: "Sei que meu redentor-parente está vivo, e que ele subirá (ou prevalecerá) contra a morte (literalmente, o pó), pois embora os homens me tirem a estrutura, longe de minha carne eu terei visão de Deus, a quem contemplarei e meus olhos o verão, pois ele não me é estranho".

Aqueles trechos do AT que parecem falar da morte como cessação de vida deveriam ser tomados em seu contexto geral. No Salmo 49.12: "Todavia, o homem não permanece em sua ostentação; é, antes, como os animais, que perecem" não é a palavra final do escritor sobre o assunto; a afirmação é contrabalançada, quase que imediatamente, por outra: "Mas Deus remirá a minha alma do poder da morte, pois ele me tomará para si" (v.15). Eclesiastes, muitas vezes, é visto como expressão de pessimismo sem qualificações quanto ao estado futuro do homem em trechos tais como: "Porque o que sucede aos filhos dos homens sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: como morre um, assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais" (3.19) ou "Porque os vivos

sabem que hão de morrer, mas os mortos não sabem coisa nenhuma, nem tampouco terão eles recompensa, porque a sua memória jaz no esquecimento" (9.5). Contudo, antes do término do livro, encontramos uma das declarações mais claras e fortes quanto ao destino final do homem: "e o pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus, que o deu" (12.7). A propósito, à luz deste e de outros trechos, há pouco suporte do texto hebraico para a idéia de que o AT se preocupa, principalmente, com o aspecto material da natureza humana.

A imprecisão do AT é substituída pela clareza no NT onde a imortalidade inclui a ressurreição do corpo. As palavras de nosso Senhor a Marta (Jo 11.25) e ao ladrão moribundo na cruz (Lc 23.43) não deixam dúvidas. Novamente, suas palavras de conforto aos discípulos (Jo 14.3) transmitem o sentido de uma absoluta segurança. Por outro lado, ele não hesita em pintar com as mais sombrias cores o destino dos ímpios (Mt 10.28; Jo 5.29). Entre os apóstolos, Paulo é o mais eloqüente quando fala sobre o tema da imortalidade e ressurreição (1Co 15; 2Co 5; Fp 1.23). O livro do Apocalipse contém muitas descrições, muitas vezes com figuras emprestadas do AT, da bênção do estado futuro dos justos (Ap 7.9-17 e capítulos 21 e 22).

WILLIAM J. MARTIN

**IMPERATIVO CATEGÓRICO,** Ver *Kant*.

**IMPERATIVO DE CONSCIÊNCIA.** Ver também *Serviço militar; Pacifismo; Paz e Guerra*. Conquanto muitos homens tenham objeções à participação na guerra, por razões humanistas, outros se opõem conscientemente à guerra com base puramente religiosa ou cristã. Isso ocorre de diversas maneiras. A expressão mais clara de pacifismo cristão se encontra entre as igrejas *menonitas, dos irmãos, e quakers*. Mesmo entre estes, algumas expressões de pacifismo são determinadas mais por considerações humanistas - como a santidade da vida humana e a irmandade de todos os homens - do que por considerações de discipulado cristão.

A posição mais coerente de discipulado cristão na objeção consciente muitas vezes se distingue do pacifismo pela designação de "não-resistência neotestamentária". Isso não é simples pacifismo, mas uma missão ativa de não

resistência. "Virar a outra face" é a estratégia do amor. Em vez de simples pacifismo, isso procura registrar a influência do amor redentivo sobre a sociedade. Somente nessa perspectiva é que podemos compreender uma objeção consciente evangélica à guerra.

O cristão evangélico tem compromisso com Cristo como Senhor, e, conseqüentemente, vive como membro do reino dos céus aqui e agora (Jo 18.36). Com esse compromisso, um cristão não pode tirar a vida de outra pessoa por quem Cristo morreu, mas procura ganhar o inimigo e torná-lo seu irmão em Cristo. Tal abordagem poderá custar-lhe a vida, como tem acontecido com missionários noutras circunstâncias.

Como membro da sociedade, aquele que se opõe conscientemente à guerra entrega toda sua vida para uma vida de sacrifício e não toma essa atitude apenas para evitar servir o governo. Enquanto outras pessoas na sociedade vivam noutra nível de ação, aquele que faz objeção consciente vive por amor e auto-sacrifício, muitas vezes tendo de declarar "Antes obedecer a Deus do que aos homens" (At 5.2). Além do mais, os que têm essa posição vêem o reino de Cristo como sendo global; no caso de guerra, perguntam: "Como um cristão de um país pode tirar a vida de um cristão de outro país quando ambos vivem para o mesmo Senhor?" Essa aliança com Cristo como Senhor significa que a linha de separação entre igreja e estado é feita horizontalmente, e não verticalmente, sendo o estado parte da ordem de Deus num nível inferior. O discípulo de Cristo serve a vontade de Deus enquanto o não-discípulo serve ao estado como forma mais alta de compromisso. Em Romanos 13, Paulo deixa claro que todo poder é constituído por Deus e, conseqüentemente, Deus está continuamente acima do poder do estado. Só ele merece nossa fidelidade última. Aquele que se opõe à guerra permanece como testemunha da vontade de Deus para o comportamento humano na sociedade.

Aquele que objetar por motivo de consciência enfrentará a acusação de ser parasita na sociedade. Há uma dupla resposta: primeiro, ele serve a sociedade de muitas outras maneiras do que pelo critério de carregar uma arma; e, segundo, ele está disposto a enfrentar o inimigo com base no amor, sem pedir que os outros o protejam. Numa sociedade de ordem, ele respeita o estado e seu direito de punir o mal e

recompensar o bem, aceitando essa proteção. Mas no caso de revolução ou guerra, ele permanece só em sua integridade e amor. Essa posição é tomada como melhor estratégia de uma minoria crente.

Existem pessoas que objetam conscientemente e que não aceitam o blicicismo do Novo Testamento da interpretação acima. Sua posição é mais humanista ou "religiosa", baseada em premissas relacionadas mais diretamente com o valor supremo da vida humana ou na vontade de Deus de criar um povo da aliança com base global.

É um tributo à qualidade do governo norte-americano que exista provisão legal para o opositor consciente, com serviço alternativo como demonstração de sua integridade. Conquanto um exército voluntário possa substituir completamente o sistema de convocação geral para o serviço militar, algo seria perdido se não existisse e não fosse promovida a posição do opositor consciente.

MYRON S. AUGSBURGER

## IMPERATIVO DE CONSCIÊNCIA II.

Desde o primeiro século, os cristãos têm procurado reconciliar o dever para com a pátria com sua consciência, tendo lutado com questões de oposição ao armamento e tipo de treinamento e serviço militar. As Escrituras nos ensinam que, quando as exigências da lei civil militam contra a lei suprema de Deus, os homens devem obedecer a Deus e não aos homens. Mas em vista disso, as Escrituras e o ensinamento cristão através dos séculos têm também sancionado a força do governo para conter o mal (cf. *Armamento; Governo*).

Alguns cristãos consideram que uma nação que trave guerra contra outra e o indivíduo que dela participe, estão errados em quaisquer circunstâncias. Ressaltam que Cristo rejeitava a guerra como meio de espalhar seu ensino e advogava apenas a paciência e não a violência.

Existem cristãos igualmente sinceros que crêem que a resistência armada, com todas as suas conseqüências, pode em alguns casos ser preferível à aquiescência com o mal. Reinhold Niebuhr, pacifista no tempo da Primeira Grande Guerra, veio a abarcar esse ponto de vista. Durante a Segunda Guerra Mundial, ele argumentou que era impossível evitar o pecado simplesmente recusando-se envolver na violência,

e ao não agir para preservar a decência e justiça contra a tirania e injustiça, o próprio cristão se envolve no pecado (cf. Charles W. Kegley e Robert W. Bretall, *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, Nova York, Macmillan, 1956, pp.69-70).

Em reconhecimento ao direito do indivíduo de seguir os ditames da consciência na questão de portar armas e participar da guerra, algumas nações ocidentais (como, por exemplo, os Estados Unidos, a Grã Bretanha, os países da Comunidade Britânica que têm convocação para o serviço militar e, até certo ponto, os países escandinavos) permitem serviços alternativos para aqueles cuja visão moral não permite que se envolvam em conflito físico. Os Estados Unidos procuraram estruturar e administrar as leis de alistamento de acordo com o princípio de respeito pela crença religiosa da pessoa como sendo mais importante do que forçá-la ao serviço militar. A coação da consciência só recrutará um corpo indisposto, enquanto mente, espírito e corpo disposto servirão melhor a sociedade em tarefas alternativas que não sejam repugnantes à consciência individual.

Durante a Primeira Guerra Mundial, vários milhares de norte-americanos recusaram prestar serviço militar. Na Segunda Guerra Mundial, cerca de 25.000 foram contrários ao alistamento, por motivos de consciência. A maioria desses foram designados para tarefas não combatentes. Um número menor de jovens conseguiu status de opositores com base na consciência durante o conflito no Vietnam, embora não existam dados exatos.

"O número de jovens americanos que se opuseram filosoficamente à guerra no Vietnam a ponto de pedir serviço não militar alternativo foi relativamente baixo, mesmo nos anos mais intensos da guerra. O Serviço Seletivo concedeu permissão para cerca de metade de um por cento dos candidatos, em 1965, a pouco mais de um por cento dos candidatos em 1970" (*Selective Service System*, 15 de dezembro, 1971).

No Brasil, onde o serviço militar é obrigatório (Constituição Federal, art. 143, §§ 1º e 2º.), a recusa em cumprir esse dever por qualquer motivo poderá gerar perdas de direito; contudo, a Lei 8.239 de 4 de outubro de 1991, art. 3º § 1º prevê a alegação de imperativo de consciência de crença religiosa ou de convicção política ou filosófica prevendo a possibilidade

de serviço militar alternativo por meio de atividades de caráter administrativo, assistencial, filantrópico ou mesmo produtivo. (Dados atualizados por W.M.G.)

O que aconteceria se 50 por cento dos homens se recusassem a portar armas? Uma nação moderna que não se prepare para sua defesa estará fadada ao suicídio. Será que os opositores têm direito de gozar os frutos da proteção militar se eles se recusarem ao uso? Muitos acreditam que o cristão deva voluntariamente assumir todos os deveres da cidadania incluindo portar armas numa guerra que for justa e de natureza defensiva. A força também tem de ser empregada algumas vezes para estabelecer as precondições de justiça, ordem pública e liberdade.

Cada cristão deve atender sua própria consciência em submissão a Deus e ter, com o próximo, direito de escolher seu papel como combatente, não combatente ou opositor consciente. Mas permaneça a questão: existe base espiritual para defender a sociedade ou a nação do poder predatório? Como é da vontade de Deus que toda a criação exista de forma ordeira, ele ordenou o governo civil como o processo pelo qual o bem é protegido, e o mal é punido (Rm 13.2; 1Pe 2.13-16). Ainda que o cristão deva, acima de tudo, seguir o que dita sua consciência (At 4.19; 5.29), tem de haver um reconhecimento de que a liberdade que foi paga em tempos passados exige seu preço sobre a cidadania responsável hoje. De outra feita, a sociedade seria um caos e a liberdade logo desapareceria. Para se colher os benefícios de uma sociedade livre, é necessário que suficientes indivíduos estejam dispostos a cumprir as obrigações da cidadania ao portar armas a fim de assegurar a defesa do bem e reprimir o mal (Rm 13.1-7; 1Pe 2.13-16).

JOHN C. BROGER

**IMPERIALISMO.** Ver *Colonialismo, Colonização*.

**IMPULSO.** O impulso é um movimento ou uma tendência, não-instintiva nem governada pela razão, que incita à ação repentina. As Escrituras consideram tolas as pessoas que não possuem autocontrole (Pv 13.3), que vivem impulsivamente ou que têm gênio explosivo e repentino (Pv 14.16-17; 21.5). A natureza pe-

caminosa do homem poderá dominá-lo, de repente (Rm 7.13-25), levando-o a fazer declarações temerárias como a de Saul (1Sm 14) ou a ações impulsivas como a de Moisés (Nm 20). Os homens são admoestados a não agirem impulsiva ou precipitadamente, no calor do momento (Pv 25.8-10; Ec 5.2; At 19.36). Em contraste, o Espírito Santo proporciona-nos autocontrole (Gl 5.22) e capacita-nos a responder, espontaneamente, à vida de uma perspectiva divina (2 Co 10.5-6).

RALPH H. ALEXANDER

**IMPUREZA.** Ver também *Leis de Saúde*. Os termos *puro* e *impuro* ocorrem, freqüentemente, na Bíblia, especialmente, ligados ao sistema levítico. Esses termos transmitem o sentido de santo e de comum, de pureza e de impureza e, finalmente, de aceitação e de não-aceitação da parte de Deus. A palavra hebraica *tame* e o grego do NT *ekkathartos*, impuro, e *katharos*, limpo, significam fundamentalmente a contaminação da impureza. A "impureza" representada pelos escritores bíblicos poderá ser física, ritual e moral.

O entendimento hebraico da natureza de lave como sendo santo era a base para o desenvolvimento das leis de Levítico. As leis levíticas sobre impureza pertencem (a) a pessoas, (b) a animais, (c) a lugares e (d) a objetos. Formas graves de impureza eram a lepra (Lv 13, 14; Mt 8), a impureza causada pela imoralidade sexual (Lv 18; Jo 8) e a impureza resultante do contato com os mortos (Lv 11; Mt 23.27). O resultado de ser declarado "impuro" era a exclusão da sociedade.

O ensino de Cristo, em Mateus 15.3-20, demonstra o ensinamento do Novo Testamento de que a questão de ser puro ou impuro é espiritual e não física. Os Essênios, em Qumran, buscavam a purificação por meio de muitas lavagens cerimoniais. Cristo ab-rogou a idéia de limpeza ritual. A limpeza espiritual é feita somente pela fé na obra de Cristo (Iio 1.7; At 10.15; 11.9; Ef 5.26,27; Hb 10,22; Tg 4.8). Uma afirmação simbólica de purificação é encontrada em João 13. A igreja primitiva experimentou intensa luta para deixar as tradições levíticas de limpeza e purificação e proclamar Cristo como sacrifício perfeito, conforme atestam o apóstolo Pedro (At 10), o apóstolo Tiago e a igreja (At 15).

JOSEPH R. SCHULTZ

INCESTO. O incesto é a união sexual entre pessoas dentro dos limites familiares proibidos pela lei. A Bíblia dá numerosos exemplos deste crime (Gn 19.30-35; 35.22; 49.4; 2Sm 13.7-14; Ez 22.10-11; 1Co 5.1-5). A preocupação da sociedade antiga com a preservação da família por meio da geração de filhos machos, muitas vezes, precipitou envoltimentos incestuosos. A penalidade abrangia desde a morte (Lv 20.11-17) até a excomunhão (1Co 5.1-5). Neste último exemplo, o homem havia se casado com "a mulher de seu pai". Paulo ordenou que se entregasse o ofensor à ordem satânica a fim de que o sofrimento físico o conduzisse ao arrependimento. A questão ética do incesto inclui a degeneração moral como também física da família.

WILLARD H. TAYLOR

INCONSCIENTE. A Freud é, popularmente, creditado o descobrimento do inconsciente, mas o conceito tem sido assunto de comentários perceptivos e de conjecturas especulativas já há séculos. Especialmente, durante o século dezanove, o conceito geral da mente inconsciente era comum entre filósofos europeus. Janet, contemporâneo de Freud, preferia o termo subconsciente. Reconhecia, também, que as idéias excluídas da percepção consciente poderiam gerar distúrbios emocionais e produzir efeitos conscientes.

Freud dizia que grande parte da atividade mental seria inconsciente e que os processos conscientes representariam apenas pequena e subordinada parte da vida psicológica. Ele descreveu o inconsciente como um processo mental que não é percebido, mas cuja existência poderia ser verificada mediante a psicanálise. Como a psicanálise repousa totalmente sobre a realidade do inconsciente, esse processo de raciocínio começa presumindo a verdade daquilo que vai ser provado - uma conhecida falácia da lógica.

O termo "inconsciente" está carregado de múltiplos significados imprecisos, incluindo variações tais como aquilo que não é lembrado, incomunicável, ignorado, involuntário, e não disponível à consciência. O significado psicanalítico do inconsciente é o de que os processos são (1) dinamicamente reprimidos; (2) dispostos à consciência apenas sob técnicas especiais como a hipnose ou psicanálise; e (3) não sob controle voluntário.

O caráter relativo do inconsciente tem sido há muito tempo reconhecido. Há graus muito variados de consciência ou de inconsciência. Muitas emoções e muitos desejos descritos como sendo inconscientes são, na verdade, literalmente, conscientes, e poderão ser reconhecidos quando a pessoa olhar sinceramente e com cuidado para dentro de si. Porque elas nos fazem pensar mal de nós mesmos ou fazem com que outros pensem mal de nós, podemos *ignorar* a existência de emoções, podemos *deslocar* as emoções, atribuindo-as a outro objeto, ou podemos *descrever erradamente* as emoções em termos que reflitam atitudes mais respeitáveis. Assim, as emoções que são habitualmente ignoradas, deslocadas ou mal descritas são muitas vezes conscientes e não inconscientes.

Seguindo Freud, o uso do termo "inconsciente" foi expandido na psicanálise para incluir não somente o conteúdo psíquico reprimido na consciência, mas também o conteúdo distorcido na consciência por diversos artifícios de defesa. Enquanto o esquecimento, na amnésia, *omite* algo da consciência, outros mecanismos de defesa poderão *representar erradamente* algo à consciência. Esses últimos não são inconscientes no senso psicanalítico mais estrito.

As teorias de Freud levaram a uma depreciação do consciente e a uma idéia amplamente aceita de que a natureza humana seja, predominantemente, irracional. A preocupação com o homem irracional tem sido arrefecida, permitindo uma volta à visão mais equilibrada há muito inerente à fé cristã, a qual reconhece não só que o homem tem uma inclinação para o mal, como também que ele leva em si a *imago Dei* e é passível de redenção pela graça divina. A primazia do inconsciente, implicando determinismo filosófico, tem, sido abandonado nas últimas décadas em face da grande evidência da atividade autônoma da pessoa. No Brasil, devido aos motivos da permanência das idéias e da linguagem em situações de insegurança, e da tendência de defesa territorial das profissões, o pensamento freudiano ainda é aceito de modo monolítico (Dados atualizados por W.M.G). Muitas teorias de personalidade têm convergido na ênfase na motivação consciente, proposital, orientada para o futuro, do eu, que cada vez mais supera a visão freudiana clássica do inconsciente. O ponto de vista mais moderno permite que as com-

pulsões neuróticas sejam baseadas em motivação inconsciente, mas dão preeminência ao que é consciente nas pessoas normais.

Gordon Allport, *Personality and Social Encounter*, Boston: Beacon, 1960, caps. 5 & 6; Henri E. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Nova York: Basic, 1970; Orville S. Walters, "Theology and Changing Concepts of the Unconscious", *Religion in Life*, XXXVII, 112-128, Spring 1968.

ORVILLE S. WALTERS

A Bíblia diz algo a respeito do inconsciente? Moisés, no Salmo 90.8, diz: "Diante de ti puseste as nossas iniquidades e, sob a luz do teu rosto, os nossos pecados ocultos" (hb. *'alam*, segredo, coisa secreta, escondida). Estaria ele se referindo a pecados inconscientes? Certamente, ele o faz no Salmo 19.12: "Quem há que possa discernir as próprias faltas? Absolve-me das que me são ocultas (hb., *cathar*, escondido, secreto)". Paulo, escrevendo aos Romanos sobre o conhecimento tácito que os incrédulos têm da lei de Deus, diz: "Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a consciência e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho" (Rm 15.16) mostrando que há um testemunho consciente do coração com respeito à sua própria condição; escrevendo aos coríntios sobre a efetividade da profecia, ele diz: "tornam-se-lhe manifestos os segredos (gr., *krupios*, secreto, escondido) do coração, e, assim, prostrando-se com a face em terra, adorará a Deus, testemunhando que Deus está, de fato, no meio de vós" (1Co 14.25), mostrando que há também segredos do coração a serem descobertos, os quais antes não eram manifestos. Além disso, as Escrituras falam de segredos enganosos do coração, os quais poderão ser inconscientes: "Enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá? Eu, o Senhor, esquadrinho o coração, eu provo os pensamentos; e isto para dar a cada um segundo o seu proceder, segundo o fruto das suas ações" (Jr 17.9, 10); e que deveriam ser descobertos: "Como águas profundas, são os propósitos do coração do homem, mas o homem de inteligên-

cia sabe descobri-los" ( Pv. 20.5). A conclusão ética é a de que o homem é responsabilizado, até mesmo, pelos seus atos mentais inconscientes. (Dados atualizados por W.M.G.)

INCREDULIDADE. Ver também *Dúvida*. No NT, a incredulidade (*apistia*) não é apenas o ato de deixar de concordar intelectualmente ou de ignorar completamente a Deus nem é, simplesmente, a falta de fé em Deus. É, pelo contrário, a rejeição ativa da auto-revelação de Deus em Jesus Cristo (ver Lc 22.67; Jo 5.38; 8.24; 10.24-26; At 19.8; 2 Co 4.4). O destino de Judas (Mt 27.3-10; At 1.18), o filho da perdição (Jo 17.12), de quem foi dito que "foi para o seu próprio lugar" depois de perder o apostolado (At 1.25) é, talvez, o mais triste exemplo do NT do resultado da contínua rejeição de Cristo, o que configura incredulidade (Jo 6.64). A incredulidade vem do coração obstinado que reage contra o aprendizado da verdade (Hb 3.7,12) e que se manifesta na declaração de independência em relação a Deus.

Através de toda a Bíblia, a incredulidade está, intimamente, ligada ao pecado, à desobediência rebelde, ao juízo divino e à impotência espiritual. Por trás do pecado está sempre a incredulidade; para o cristão, qualquer ato que não proceda de fé em Deus é pecado (Rm 14.23). A incredulidade é, portanto, o principal pecado (Jo 16.8ss.) porque duvidar do testemunho de Deus quanto a Cristo é tornar Deus mentiroso (1Jo 5.10). Também, a incredulidade dá lugar à desobediência (Dt 9.23; 2 Rs 17.14; Hb 3.12, 18ss.; 4.6). A palavra regularmente usada no NT para desobediência (*apitheia*), às vezes, significa descrença. Novamente, o incrédulo se encontra sob juízo de Deus (Nm 14.11; Dt 1.32-36; SI 78.21; Jo 3.18, 36; Rm 11.20; 2Ts 2.12; Jd 5), e, sem dúvida, cairá (Jo 8.24). A realidade da incredulidade torna compreensível o conceito de inferno; dada a possibilidade de uma pessoa repudiar a Deus durante toda a sua vida, segue-se, naturalmente, a possibilidade de ser privado, permanentemente, da comunhão com Deus. Por último, a incredulidade poderá impedir ou excluir totalmente a operação dos milagres de Deus (Mt 13.58; 17.19). Foi devido à incredulidade que quase todos os que saíram do Egito com Moisés incorreram no desprazer de Deus e, por isso, não lhes foi permitido entrar na terra prometida (1Co 10.5; Hb 3.19).

Embora a fé seja marca distintiva do cristão (2Ts 2.13) e a incredulidade seja característica do não-crente (Rm 15.31; 1Co 14.22-25), é possível que a incredulidade seja experimentada, pelo menos temporariamente, por crenças que se recusem a obedecer a Deus ou a crer na verdade (Lc 24.11, 41; Jo 20.24-28; Hb 2.12; 4.11, ver também Gn 17.17, Abraão; Nm 11.21; 20.2-12, Moisés; Lc 1.20, Zacarias).

O estado do homem natural, de incredulidade, culpa, desobediência e morte espiritual (Ef 2.1-3) é revertido quando ele reconhece sua necessidade do perdão de Deus e se torna nova criatura em Cristo (Ef 2.4-10), pois, mediante sua fé em Cristo, passou da morte espiritual para a vida espiritual e não se encontra mais sob o juízo de Deus (Jo 5.24).

MURRAY J. HARRIS

**INDEPENDÊNCIA.** Ver também *Soberania Nacional; Nações Unidas; Governo Mundial*. A independência é uma doutrina política e um movimento da era moderna. Assevera que o direito de autodeterminação [dentro da esfera de autoridade delegada por Deus] nacional é necessário para o desenvolvimento político, econômico, cultural e moral de um povo. Historicamente, foi reconhecida por causa de sua associação com o movimento anticolonial do século dezoito. O direito de revolução política como base legítima para a soberania nacional adquiriu *status* na Declaração de Independência dos Estados Unidos em 1776. Simultaneamente, a *Riqueza das Nações*, de Adam Smith, com sua doutrina de *laissez faire* (q.v.; deixar acontecer, deixar estar) e liberdade de comércio ofereceram sanção utilitária à independência econômica. Essas doutrinas tornaram-se poderosa força para sustentar as exigências dos povos das colônias em prol da independência política e econômica. O nacionalismo do século dezanove, com sua insistência em soberania política como meio de libertação cultural, proveu-lhe dinâmica adicional. Ao chegar ao século vinte, a idéia de independência havia assumido a forma de um mito que prometia aos povos coloniais ainda vivendo em áreas subdesenvolvidas dos impérios europeus de além-mar, o *milênio* utópico de uma sociedade tecnológica moderna.

A Revolução Americana (1774-1783) tornou-se modelo de independência em todo o

mundo. Durante o século dezanove, ela motivou as reivindicações das províncias da América Central e do Sul dos impérios Espanhol e Português em prol de liberdade política e econômica. Simultaneamente, provocou a demanda de maior liberdade dentro do Império Britânico, culminando com o Estatuto de Westminster (1931) que deu independência aos principais domínios e colônias dentro da Comunidade de Nações sob a coroa britânica. A independência americana manteve o mesmo tom de liberdade religiosa que havia motivado a migração dos seus primeiros colonizadores.

A Revolução Francesa (1789), a qual, pretendendo a independência do homem, trouxe no seu bojo a primeira Declaração dos Direitos do Homem, de cunho estritamente humanista, também trouxe o desenvolvimento de marcantes traços anti-religiosos.

A Independência do Brasil (1822) ocorreu neste clima de tensões libertárias motivadas, claramente, por forte espírito político-religioso. Segundo Hélio Vianna (*História do Brasil*, Vol. II, p. 175), a Constituinte de 1833, tratando da questão religiosa, garantiu certa liberdade de prática de culto, adotando, entretanto, o catolicismo como religião oficial. (Dados atualizados por W.M.G)

Movimentos de independência no século vinte foram mais destacados na Europa, após a Primeira Guerra Mundial e, na Ásia e África, durante e após a Segunda Guerra. Membros centro-europeus dos impérios da Áustria-Hungria e da Rússia, e os diversos elementos componentes do Império Otomano no Oriente Médio e no norte da África também invocaram a doutrina *wilsoniana* de autodeterminação nacional ou cultural como base para a independência política. A Índia reivindicou sua soberania durante a Segunda Guerra Mundial, conquistando-a em 1950. O Paquistão estabeleceu sua independência em 1956. As liberdades religiosas, cultural e política foram algumas das justificativas propostas por esses estados.

As províncias da Indonésia, do Império Holandês no sudeste asiático, proclamaram sua independência em 1945, *status* que recebeu pleno reconhecimento em 1949. O Vietnã, Camboja e Laos tiveram sua independência reconhecida pela França, em 1954. A Declaração Vietnamita de Independência (1945) usou linguagem extraída da Declaração de Independên-

cia dos Estados Unidos e a Declaração Francesa dos Direitos Humanos para justificar sua reivindicação da soberania nacional.

A independência como mito revolucionário e utópico teve sua maior influência na África. Os estados do norte-africano conquistaram sua independência durante o período entre 1945-1962. Estados do oeste, centro e leste, a começar com Gana, receberam independência a partir de 1957. Até 1968, haviam surgido vinte e oito novos estados, incluindo três dentro da África do Sul.

A Declaração de Direitos e Deveres dos Estados, autorizada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, diz que "todo estado tem direito à sua independência". Historicamente, isso, muitas vezes, teve pouco efeito a não ser quando apoiado pelo poder militar de estados vizinhos e pela força moral de organizações políticas internacionais.

Embora as nações modernas busquem seus fins políticos de modo *independente* de Deus, como se ele fosse matéria irrelevante, havemos de considerar que o apóstolo Paulo lembrou aos atenienses, cuja nação havia sido um poder mundial, que Deus "determinou tempos ... e os limites" da habitação humana (At 17.26). O papel do pequeno povo de Israel, preservado ao longo dos séculos, enquanto poderosas nações a seu redor perdiam sua independência, atesta a verdade de Deus: "Não por força, nem por poder, mas pelo meu Espírito..." (Zc 4.6).

SAMUEL R. KAMM

INDETERMINISMO. Ver *Determinismo, Livre Arbitrio*.

INDIFERENÇA. O termo indiferença poderia ser definido como ausência de sentimento, apatia ou despreocupação em relação a uma determinada questão. A palavra implica um conceito negativo de inatividade.

No ensino de Jesus, nós o encontramos não apenas enfrentando o negativismo como também atacando a indiferença como um sério pecado. Toda sua abordagem em relação à vida era positiva, criativa e progressiva, considerando com seriedade a indiferença, a qual, muitas vezes, significava *inatividade*. Na parábola do bom samaritano (Lc 10.30), a indiferença do sacerdote e do levita contrasta a atenção daquele que

atuou como um bom "próximo". Seria de se esperar que tivessem tomado alguma atitude quanto ao homem caído à beira da estrada, mas eles, simplesmente, passaram ao largo. Dever-se-ia notar que eles não quebraram qualquer lei moral nem contribuíram para o sofrimento da vítima dos salteadores. Seu pecado foi o da indiferença. Simplesmente, nada fizeram.

O mesmo ocorre na história do rico e Lázaro (Lc 16.26). Não há razão para se supor que aquele "certo homem" fosse uma pessoa cruel, que tivesse feito mal a Lázaro, o qual estava sempre deitado junto ao portão de sua casa. Ocupado com seus próprios afazeres, ele havia sido, simplesmente, indiferente em relação à condição de Lázaro, e nada fez.

Na pregação do evangelho do reino de Deus, Jesus denuncia, com muita severidade, a indiferença. Na parábola do grande julgamento (Mt 25.4ss.), a condenação é justificada nos seguintes termos: "Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me .... Em verdade vos digo que, sempre que o deixastes de fazer o bem a um destes mais pequeninos, a mim o deixastes de fazer" (vs. 35-36, 45). Eram indiferentes e não fizeram coisa alguma. A seriedade da ofensa pode ser medida pelo castigo dramático resultante (Mt 25.46).

Amar a Deus, para Jesus, era o primeiro requisito. Mas ninguém poderia amar a Deus sem guardar os seus mandamentos (Jo 14.15). O chamado à ação responsável era o elemento básico para essa obediência. Jesus era homem de ação e, desde a mocidade, estivera envolvido nos negócios de seu Pai. Ele conclamava os seus para o envolvimento do reino — exatamente o contrário da indiferença. Ao proclamar o reino, Jesus ensinou que não poderia haver qualquer posição de neutralidade para o crente (Mt 12.30). Com profundo entendimento, ele viu a natureza da luta contra as forças do mal. Conseqüentemente, a indiferença foi tratada com severidade e as desculpas para o não envolvimento foram denunciadas (Lc 14.16-24).

LESLIE HUNT

INDIGENIZAÇÃO, CONTEXTUALIZAÇÃO. O termo "indigenização" é derivado da palavra latina *indigenus*, que designa um esforço consciente para se fincar raízes no solo

nativo a fim de produzir ou compartilhar um caráter cultural peculiar a uma dada terra. Esse esforço será encontrado sempre que ocorrer um intercâmbio racial, cultural e religioso. Quando as religiões se confrontam, elas tendem a se repelirem ou então a se tornarem sincretistas. Embora encontremos uma valiosa tendência de contextualização no passado, ela é mais comum no período moderno.

Parece haver duas razões para a ênfase em indigenização ou contextualização na atualidade. Primeiro, é uma preocupação entre países em desenvolvimento que temem a invasão cultural e religiosa por parte de países desenvolvidos. Segundo, no final do empreendimento missionário iniciado por igrejas ocidentais, acreditava-se que a questão de indigenização do evangelho fosse o problema mais urgente para a expansão efetiva da mensagem cristã em países não-cristãos.

O evangelismo cristão, desde o princípio, tem tido um movimento de indigenização, mesmo antes de esse termo adquirir nuances controversas. Tendo sido semeada, a semente tem de fincar raízes no novo solo e de, necessariamente, tornar-se uma igreja dentro do ambiente onde se encontra. Os cristãos eram unidos e se encontravam na igreja da província, do estado ou do país.

Entretanto, os defensores da indigenização, em tempos modernos, tendem a ignorar um aspecto importante; que o evangelho, de muitas maneiras, tem sido erroneamente contextualizado. Como já ressaltamos, o evangelho, tão logo seja pregado e recebido, passa a pertencer a uma certa igreja local. Os ouvintes ouvem a mensagem do pregador, mas a absorvem conforme seu próprio entendimento; aceitam apenas as palavras e o significado daquilo que conseguem compreender, mas deixando de lado aquilo que não entendem. Esse é um processo inevitável de comunicação em qualquer intercâmbio cultural ou religioso. Conseqüentemente, existe uma absorção deturpada do conteúdo. Isso acontecia na igreja primitiva, especialmente, na igreja de Corinto. Uma das principais lutas de Paulo era contra "outro evangelho" (2 Co 11.4; Gl 1.6, etc.), ou até mesmo "outro Jesus" (2 Co 11.4).

A verdadeira questão, portanto, seria como poderíamos tornar o evangelho relevante para cada circunstância, ao mesmo tempo em que

preservássemos o seu caráter universal. Se a relevância for enfatizada ao custo da validade universal, o evangelho se torna apenas, parcialmente, verdadeiro, o que negaria a si mesmo e seria exatamente o contrário do que Jesus pregou. Se o caráter universal ignorar a situação cultural, sua relevância estará em risco. Assim, a história da teologia cristã tem sido uma tentativa de evitar esse dilema. A tentativa tem sido, apenas parcialmente, bem-sucedida, mas para o cristão evangélico, que crê na Bíblia, isso não é muito satisfatório.

A apresentação do evangelho sempre esteve manchada com as cores locais, as quais, em muitos casos, são incompatíveis com o evangelho. Há diversos graus dessa espécie de indigenização. Na teologia de igrejas mais jovens, especialmente, o Deus das Escrituras, Cristo e o Espírito Santo são identificados com seus próprios precursores espirituais, isto é, objetos de culto, ídolos do coração e bens temporais. Algumas referências serão suficientes. Na Coreia, Cristo é identificado por alguns crentes como Lee-Doryung, que foi libertador de sua amante logo antes de sua execução, ou com Moon-Sun-Myung, fundador do Movimento de Unificação do Espírito Mundial e autor dos "Princípios Divinos", os quais dizem ser ele o Cristo vindo segunda vez para completar aquilo que Jesus deixou incompleto em sua vida terrena. Mas o Cristo da fé cristã autêntica não poderá ser identificado com heróis nacionais particulares ou outra pessoa moderna que viva atualmente. Igualmente, referir-se ao Alá do maometanismo, ou ao Oxalá das religiões afro-brasileiras não será referir-se ao Deus da Bíblia - este é o Pai de Jesus Cristo!

Por esta razão, uma teoria de contextualização que compreenda, pelos menos, três estágios parece ser a melhor solução. Essa teoria diz que, quando o evangelho é pregado à outra nação, ele é naturalmente interpretado e entendido nos termos particulares dessa cultura (primeiro estágio). Quando ele é reavaliado pelo povo, para verificar sua validade, geralmente, descobre-se que houve mal-entendimento e absorção deturpada (segundo estágio). Tão logo ele seja *des-contextualizado* (nos termos de seu fundamento primário: Deus Trino, Escritura, justificação e santificação) ele deverá ser *re-contextualizado* na cultura do povo (linguagem, usos e costumes lícitos, etc.), a fim de se guar-

dar o conteúdo fundamental do evangelho, para que ele seja a verdadeira boa nova de redenção do homem e da cultura, porque o evangelho de Jesus Cristo não é um ensinamento vão, mas o poder de Deus para a salvação. (Dados atualizados por W.M.G)

JONG SUNG RHEE

**INDIVIDUALISMO.** Ver também *Coletivismo*. O individualismo é a crença de que o indivíduo é totalmente autônomo em suas decisões e em seus atos, tendo a última palavra sobre a orientação de sua vida. Conquanto o individualista creia que a pessoa, como indivíduo, possa se associar voluntariamente com os outros e que possa se ligar a outros por um contrato, voluntariamente aceito, ele não reconhece qualquer força ou autoridade externa que determine seus atos na sociedade a não ser que ela contrarie a liberdade de outros. Nisso, o individualista parece se colocar diretamente em oposição ao coletivismo (q.v.); embora, freqüentemente, haja necessidade de se aceitar um regime coletivo ou ditatorial a fim de restringir o egoísmo (q.v.) manifestado naquilo que ameaça tornar-se ordem completamente atomista da sociedade.

O individualismo existe na sociedade humana desde os dias de Caim (Gn 4.9). Geralmente, recebe apoio quando a sociedade está se desenvolvendo e prosperando, ou quando os indivíduos desejam se livrar dos controles, restrições e tabus da sociedade estabelecida. Eles, então, racionalizam em relação à sua posição, destacando a capacidade natural, a bondade e a liberdade do homem; embora, de fato, geralmente, apenas apliquem tais atributos com respeito a seu próprio grupo. Assim, conquanto a individualização não seja necessariamente egoísta, o egoísta sempre será um individualista.

Embora o termo não fosse empregado até o século dezenove, sendo usado pela primeira vez por Alexis de Tocqueville (1805-1859), a idéia aparece no início do AT, nas expressões de Caim e no "Cântico da Espada" de Lameque (Gn 4.9, 23), e no pensamento grego das filosofias de Heráclito e Epicuro. O atomismo filosófico dos gregos mais antigos passou para o pensamento dos estoicos, os quais enfatizavam a superioridade do indivíduo em todas as circunstâncias. Essa visão teve muito a ver com o eventual colapso da República Romana e sua

suplantação pelo Império. Na Idade Média, o individualismo não foi popularmente aceito, embora com o crescimento da classe de mercadores, o surgimento de monarquias nacionais e a adoção de idéias clássicas levaram ao que conhecemos como Renascimento (q.v.), tornando-se aos poucos de grande influência.

Entre os pensadores renascentistas, Pico della Mirandola (1463-94), Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Baldissare Castiglione (1478-1529) foram expoentes típicos desse ponto de vista. Eles acreditavam que haveria uma elite, uma classe de homens de virtude, os quais poderiam fazer de si aquilo que desejassem, por meio do exercício da vontade e da razão, e que eles poderiam e deveriam agir como sendo completamente autônomos, o que, geralmente, significava ter pouco interesse no bem ou na condição dos outros.

A Reforma Protestante do século dezesseis, por outro lado, embora enfatizasse a importância do indivíduo, considerava que esse indivíduo era criatura de Deus, decaída por causa do pecado, mas que poderia encontrar redenção por meio da oferta de Deus gratuita do perdão em Jesus Cristo. Esta foi a base da doutrina de Lutero (1483-1546), da "justificação somente pela fê", e de Calvino (1509-1564), da eleição divina do indivíduo para a vida eterna. Ao mesmo tempo, ambos os reformadores enfatizaram a posição do cristão como membro da igreja, o "corpo de Cristo". Após a Reforma (q.v.), cresceu, em alguns círculos cristãos, o pietismo e o quietismo os quais adotavam o ponto de vista de que o cristão não deveria participar da sociedade e, às vezes, até mesmo, da igreja, mas que deveria, simplesmente, concentrar-se na sua relação individual com Deus. Essa não tem sido uma atitude rara em alguns círculos protestantes e católicos romanos até o tempo presente.

Com o crescimento do comércio e da indústria nos séculos dezesseis e dezessete, culminando com a Revolução Industrial dos séculos dezoito e dezenove, o individualismo tornou-se poderoso elemento no pensamento ocidental. Jeremy Bentham (1748-1832), Adam Smith (1723-90) e John Stuart Mill (1806-73), o último, de modo especial, no começo de seus dias, enfatizaram a importância da liberdade individual em todos os aspectos da vida. O melhor governo seria aquele que menos governasse -

ponto de vista que se enquadrou bem com o pensamento da classe média em ascensão e dos pioneiros nas fronteiras coloniais nos Estados Unidos e em outros lugares. Muitas vezes, essa filosofia entrava em conflito direto com os *menos-afortunados* e com os que procuravam ajudá-los, assim como, também, com o governo burocrático. O resultado foi a interferência crescente do estado nos assuntos econômicos e sociais, a fim de proteger aqueles que seriam incapazes de proteger a si mesmos.

Os sindicatos de trabalhadores, as cooperativas, e movimentos semelhantes, também, têm sido uma resposta coletiva ao individualismo. No século dezenove, ao enfrentar uma classe média individualista que acreditava na "liberdade de contrato" e abstenção do governo na regulamentação econômica, as classes trabalhadoras acharam necessário se unir a fim de se defenderem da exploração por parte de seus empregadores. Muitas dessas organizações, porém, hoje se tornaram anti-individualistas tanto quanto qualquer grande corporação capitalista.

De uma perspectiva cristã, conforme expressa no AT e no NT, o indivíduo é importante como ser criado à imagem de Deus, tendo relação direta com Deus. O Cristianismo enfatiza, também, a exigência máxima da fé humana e da obediência em relação a Deus. Além disso, Cristo e os apóstolos insistiram que ele veio para salvar o que Deus lhe havia dado antes da fundação do mundo (Jo 6.37; 17.9; Ef 1.4). A esses ele chama por meio da sua Palavra e do seu Espírito para ser seu povo e, individualmente, cidadãos de seu reino. Assim, o "indivíduo" tem assegurada a sua esfera de determinação dentro e sob a esfera do senhorio de Cristo, o qual envolve todo o seu corpo, a igreja.

Conseqüentemente, o cristão se encontra em oposição tanto em relação ao coletivismo humanista quanto ao individualismo humanista. Ele rejeita a idéia do homem autônomo. Reconhece, também, que, debaixo de Deus, ele é responsável pelo bem-estar do próximo, tanto espiritual quanto materialmente. Isso resulta no reconhecimento do evangelismo e da ação social (boas obras) como suas responsabilidades. Contudo, ele cumpre essas obrigações, não de forma individualista, mas como cidadão do reino de Cristo, buscando em todas as coisas glorificar a Deus.

W. STANFORD REID

INDOLÊNCIA. Em geral, o mais negligenciado dos "sete pecados capitais", conforme a lista do Papa Gregório, o Grande, a indolência ou *acedia*, como era conhecida pelos gregos, é definida como uma falta de disposição de exercitar-se, ou inatividade física e mental; um composto de preguiça, vagar, ócio e inação. No seu livro *The Seven Deadly Sins*, (Grand Rapids: Zondervan, 1955), Billy Graham considera a indolência como sendo "apatia e inatividade na prática de nosso Cristianismo". A falha em gastar tempo em oração, leitura da Bíblia, testemunhar de Cristo, indica uma "sonolência espiritual" e um comportamento indolente. Dorothy Sayers disse que a indolência "Não acredita em nada", não tem cuidado de nada, não procura conhecer nada, não interfere com nada, em nada tem prazer, nada ama, nada odeia, não vive por nada". Ela iguala isso ao aspecto negativo da "tolerância". Harvey Cox, em seu livro *On Not Leaving it to the Snake* (Nova York: Macmillan), diz que a indolência não é tanto preguiça quanto é a "indisposição do homem de ser tudo que foi feito para ser". Assim, o primeiro pecado humano não foi apenas o orgulho; foi também *acedia*. A exegese de Cox procura eliminar a questão do pecado e da moral, substituindo por um humanismo *holístico*. Assim, a indolência se torna, não uma negligência pecaminosa, mas uma fraqueza e uma falha em assumir responsabilidade. Mas a posição bíblica é a de que a indolência não é apenas inadequação ou irresponsabilidade (embora esses estejam incluídos nela), mas inércia; e o remédio bíblico para a indolência é: "Desperta, ó tu que dormes, levanta dos mortos, e Cristo te iluminará".

SHERWOOD E. WIRT

INFANTICÍDIO. Ver também *Aborto; Controle de Nascimento*. Infanticídio é o assassinio de uma criança nascida. O sacrifício de crianças às divindades - a oferta do bem terreno mais precioso que uma pessoa possa ter - ocorria no antigo Egito, Índia, Grécia e Roma. Essa prática foi fortemente condenada no AT. O culto ao deus dos amorreus, que incluía queimar os filhos perante Moloque, era punido com o apedrejamento (Lv 18.21; 20.2-5; Dt 12.31; 18.10). Sua condenação, feita por Josias e pelos profetas, deixa subentendido que essa prática pagã aumentou até os dias do cativo

babilônico e se tornou associada ao culto de Baal (Jr 32.35; Ez 16.20,21). A apostasia completa de Acabe se evidenciou quando ele ofereceu o próprio filho em sacrifício (2 Rs 16.3; 21.6). Pensa-se que os fenícios foram os responsáveis pela disseminação da prática até Cartago e, assim, para o mundo romano.

O relato de Abraão e da oferta de seu filho, Isaque, nos ensina que a obediência é melhor do que sacrifício. O Deus a quem Abraão adorou não se compraz com a destruição da vida, mas com salvá-la e santificá-la. O contraste com a religião pagã se torna evidente em Êxodo 13.15 onde Jeová declara: "porém a todo primogênito de meus filhos eu resgato".

A fé cristã surgiu num mundo no qual era amplamente comum se matar uma criança recém-nascida quer diretamente quer por meio do abandono. Alguns consideravam o infanticídio como uma maneira de enfrentar as pressões econômicas, dispendo dos fracos e dos deformados. Quaisquer que fossem as suas razões para praticar o infanticídio, não era difícil de se perceber sua incoerência com a ética cristã. O conceito de um Deus criador implica que toda vida tem valor diante de Deus e não apenas em função de padrões culturais. Tirar uma vida inocente configura assassinato e sacrificar uma vida a uma divindade é, além disso, demoníaco. Sobretudo, temos estabelecido na Bíblia o alto valor atribuído à procriação e às relações familiares responsáveis, o qual inclui o amor em relação aos portadores de deficiências.

No mundo contemporâneo, surge a questão sobre se o aborto deveria ou não ser considerado infanticídio, ou como sugere Paul Ramsey, "feticídio". O aborto induzido tem sido, geralmente, condenado por teólogos cristãos. No livro *Whatever Happened to the Human Race?* (Londres, Marshall, Morgan and Scott), Francis Schaeffer e Everetty Koop dizem que, de modo geral, teólogos e igrejas liberais tentam misturar o pensamento cristão com o do humanismo e oferecem suporte para os movimentos pró-aborto, caindo, subseqüentemente, na perda de humanidade. O ensino da igreja, desde o princípio, tem sido outro. O *Didaque* (ou *O Ensino dos Doze Apóstolos*) claramente proíbe o aborto: "Pois o homicídio é proibido, até mesmo a criança no ventre da mãe" (p. 65). (Dados atualizados por W.M.G.)

INFERNO. Ver também *Julgamento*. Há três palavras diferentes nas Escrituras que são traduzidas como "inferno". São elas *sheol* (no AT) e *hades* e *gehena* (no NT). Outra palavra, *tartarus*, aparece em sua forma verbal em 2Pedro 2.4. Essa última palavra foi usada entre os gregos para se referir ao lugar de castigo localizado no *hades* ou abaixo dele.

*Sheol* era o lugar dos mortos, o mundo "debaixo". A visão hebraica era a de que, na morte, todos iriam ao *sheol* (Gn 37.35; Is 14.14,15; SI 68.3). Ali não haveria trabalho, conhecimento ou sabedoria (Ec 9.5,6, 10). A crença na ressurreição surgiu mais tarde. Alguns ressurgirão para a vida eterna outros, para o desprezo eterno (Dn 12.1,2).

A Septuaginta usou, regularmente, a palavra *hades* para indicar a palavra hebraica *sheol*. Originalmente, *hades* significava o deus do sub-mundo da mitologia pagã. Como no caso de *sheol* no AT, o NT menciona o *hades* como o lugar dos mortos (At 2.27, 31). É apresentado ainda o pensamento de que a morte traz separação imediata do justo e do injusto (Lc 16.1-31; At 7.59; Fp 1.23). Essa distinção não teve sua origem no NT, mas foi expressa, anteriormente, na literatura judaica. Cristo tem as chaves da morte e do *hades* (Ap 1.18).

*Gehena* se refere ao vale dos filhos de Hinom, uma ravina ao sul de Jerusalém. Ali, conforme a crença popular judaica, o juízo final deverá acontecer. Nos evangelhos, o termo é usado para se referir ao lugar do castigo após a morte (Mt 5.29,30; 18.9; 23.35; Mc 9.43,45, 47; Lc 12.5). No NT, *gehena* é usado onze vezes nos evangelhos sinópticos e uma vez em Tiago 3.6 - em nenhum outro lugar. O vale de Hinom foi famoso porque na história judaica as crianças foram ali oferecidas ao deus Moioque (2 Cr 28.3). Mais tarde, tornou-se o lugar no qual se lançava o lixo de Jerusalém para ser queimado. Assim, o nome do lugar passou a ser usado, simbolicamente, para exprimir o conceito do castigo divino por causa do pecado. Conquanto *sheol* e *hades* não tivessem originalmente a conotação de castigo, *gehena* o tinha. O oposto de *gehena* era o Paraíso (Lc 23.43), onde ficavam os justos que morriam.

As Escrituras focalizam o amor de Deus na proclamação do evangelho mais do que no terror do castigo reservado para aqueles que não se entregam a Deus. Muitos avisos são

dados, porém, e não poderemos fugir do fato de que as Escrituras e nossa própria experiência de vida nos lembram de que as decisões e os atos do presente acarretarão consigo conseqüências futuras, e que na questão de salvação, essas conseqüências são eternas.

D. GEORGE VANDERLIP

Nessa parábola do bom samaritano (Lc 10.25-32), Jesus vai além do conceito mais restrito ao judaísmo quanto à definição do próximo. O próximo, no reino de Deus, não está limitado por implicações locais, raciais ou geográficas, mas é motivado pelo amor e compaixão pelo ser humano onde quer que encontre uma necessidade. O samaritano da parábola não teve dificuldade para reconhecer o próximo naquele homem caído entre ladrões e agiu com generosidade (Lc 10.35) porque era motivado pelo amor ao próximo. As epístolas do NT recomendam isso vez após vez (Rm 13.9; Gl 5.14; Tg 2.8). A fé viva do crente em Cristo, fundamentada no amor, conclama a ação de ser bom vizinho para com todas as pessoas.

[12] Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; A. B. Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ*, Armstrong & Sons, 1908; B. H. Branscomb, *The Teaching of Jesus*, Nashville, Abingdon, 1931; E. Clinton Gardner, *Biblical Faith and Social Ethics*, Nova York, Harper and Brothers, 1960; G. Quell e E. Stauffer, "Love", *Biblical Key Words from Kittel's Theologische Worterbuch*.

LESLIE HUNT

**INFLAÇÃO.** Na economia, a inflação é, comumente, definida como um aumento repentino e desproporcional na quantidade de dinheiro ou crédito, ou ambos, em relação ao câmbio, com conseqüente elevação dos preços. Historicamente, isso ocorreu, com freqüência, como resultado da descoberta ou obtenção de grandes quantidades de metais preciosos, como após a conquista romana da Espanha, a conquista espanhola do Peru e a descoberta de ouro no século dezanove na Califórnia, no Alasca, na Austrália e na África do Sul. Contudo, é mais comum que a inflação advinha da redução da quantidade do metal representado pela unidade de transação comercial, oferecendo, assim, um aumento ilusório da quantidade do dinheiro vivo.

A lei mosaica proibia mexer com pesos e balanças ("Balanças justas, pesos justos, *efa* justo e justo *him* tereis. Eu sou o Senhor, vosso Deus", Lv 19.36), mas essas proibições não faziam parte do código moral das nações pagãs vizinhas de Israel. O processo de inflação da moeda corrente por meio da diminuição do material preciso ou do acréscimo de material de menor valor na cunhagem das moedas tornou-se prática aceitável na política econômica do Império Romano Ocidental. O primeiro exemplo documentado de rebaixamento deliberado do valor da moeda determinado por um estado está ligado às reformas de Solon em Atenas em 594 a.C., quando o legislador autorizou os devedores a pagarem as dívidas com *dracmas* 27 por cento mais leves. Depois disso, aparentemente mais sóbrios por causa da experiência, os gregos adotaram uma lei proibindo alteração do peso das moedas. A tradição de se cunhar moedas com metais puros e de peso fixo persistiu no Império Romano Oriental durante todo o período de grandeza bizantina, fazendo do *bezant* o padrão monetário desde o Báltico até o Ceilão.

Com o advento da confecção do papel, na Europa do século treze, os recibos passados pelos banqueiros italianos, contra moedas e metais deixados sob sua guarda, circulavam como dinheiro. Assim, entre os banqueiros sem escrúpulos, surgiu a prática de forçar a inflação por meio da emissão de recibos com valor maior do que o que havia sob sua guarda.

Com o estabelecimento do Banco da Inglaterra, em 1694, a prática recebeu sanção oficial, e com a criação do U. S. Federal Reserve System, em 1913, ela obteve respeito universal. Em 1922, o sistema de reserva federal americano adotou oficialmente — embora um tanto temeroso — a política de manipulação da quantidade de papel moeda e crédito em favor da estabilidade do nível dos preços, o que resultou, infelizmente, numa depreciação constante do dinheiro medido por um nível de preço que subiu quase quatro vezes nesse período.

A complexidade da matéria impede que se exponha de modo breve a questão da inflação no Brasil. Emílio Garófalo Filho (Câmbio, *Ouro e Dívida Externa de Figueiredo a FHC*, São Paulo: BM&F e Ed. Saraiva, 2002, ps. 426-434) diz que, em um mundo globalizado, operar expectativas é tão importante quanto a correta condução da política econômica. "No pós

Segunda Guerra Mundial", ele continua, "no acordo de Bretton Woods, ficou mais ou menos combinado que os países ricos teriam suas moedas lastreadas em ouro e os demais, como o Brasil, taxas de câmbio atreladas à moedas fortes", como o dólar americano e a libra esterlina. Nos anos de 1970, os Estados Unidos, principalmente, se desobrigaram da paridade fixa da conversão do ouro a dólares. A partir daí, a função de lastro das moedas fortes passou a ser a própria força da nação econômica que a emitia. Hoje, o dólar americano, a libra esterlina e o euro, da Comunidade Européia, ocupam posição proeminente entre as moedas fortes. O Brasil fez diversas tentativas para estabelecer uma equivalência ora com a moeda americana ora com uma cesta de moedas, mas, basicamente, manteve-se em um sistema de taxas fixas. Com a adoção do real (que, como diz Garófalo, substituiu um indexador de inflação de nome URV, Unidade Real de Valor), tentou-se obter uma paridade com o dólar sem que se adotasse vinculações quanto à conversibilidade ou à paridade. O governo atual, eleito em 2003, a despeito da expectativa de mudança radical, mantém, até meados deste ano, a mesma postura do governo anterior. (Dados atualizados por W.M.G.)

Elgin Grosclouse, *Money and Man*, Nova York, Ungar, 1961.

**INFLUÊNCIA ECLESIAÍSTICA.** Ver *Concílio de Igrejas; Ecumenismo e Ética; Encíclicas Papais; Ética Católica Romana*.

**INIBIÇÃO.** Como termo técnico na fisiologia e na psicologia, a inibição porta definições operacionais diferentes, de acordo com seu contexto teórico. Tecnicamente, é um termo eticamente neutro como usado na física, força, fricção e energia. A maioria das diferentes definições concorda que ele, geralmente, denota uma ação de supressão entre dois ou mais processos, nos âmbitos fisiológico, comportamental, mental ou social. Conquanto Diamond e outros (S. Diamond, R. D. Balvin, E. E. Diamond, *Inhibition and Choice*, Nova York, Harper & Row, 1963) tenham demonstrado que, em todos os organismos mais avançados, as inibições tônicas desempenham parte indispensável no controle dos nervos, permanece

altamente especulativo se escritores tais como W. Sargent (*Battle for the Mind*, Nova York, Heinemann, 1957) retratam de modo adequado o papel desempenhado por essa inibição no processo de estabelecer crenças religiosas e políticas. Em todo caso, não parece que questões éticas ou morais estejam envolvidas na decisão entre modelos científicos competentes, dos quais o de Sargent é apenas um exemplo, e os quais são, atualmente, propostos por cientistas do cérebro como mecanismos explicativos do processo de inibição.

Entre psicólogos, como ressalta Diamond (*ibid.*), o uso técnico do termo, muitas vezes, deixa de ser preciso; resta ao leitor a impressão de que a inibição seja apenas sinônimo próximo da repressão (q.v.) no sentido freudiano. Muito cedo em sua carreira, Freud (q.v.) abandonou a tentativa de estabelecer um fundamento fisiológico para suas teorias psicológicas e em suas obras publicadas nem discute o problema da inibição neurológica. Resta, porém, o fato de que as propostas fundamentais de Freud quanto à inibição foram desenvolvidas no seu primeiro período, quando ele lidava com problemas neurológicos. Recentemente tem-se testemunhado uma reavaliação crítica do ponto de vista freudiano sobre inibição (significando repressão); nos Estados Unidos, isso foi feito por O. Mowrer, e na Inglaterra, por H. Eysenck. O debate, sem dúvida, deverá continuar nos círculos científicos. Enquanto isso, é de se preocupar que a psicanálise (q.v.), na qual o conceito freudiano de inibição tem papel tão importante, teve seu maior impacto, não na terapia individual, mas como uma ampla ideologia social e filosofia impessoal. Igualmente inquietante, conforme ressalta O. Mowrer (*The Crises in Psychiatry and Religion*, Nova York, Nosstrand, 1961), tem sido a tendência de alguns teólogos de incorporar as últimas teorias científicas na teologia, quando lhes falta a habilidade necessária para avaliar as evidências a favor ou contra a teoria que tão rapidamente endossam.

MALCOLM A. JEMMA

**INIMIGO.** Ver também *Relações Interpessoais*. No AT, a palavra tem amplo escopo e poderá se referir a opositores, tais como as nações gentílicas, os inimigos pessoais, os injustos, e aqueles que se rebelavam contra Deus. Fatores pessoais, políticos e religiosos, geral-

mente, estão interligados nesses escritos, pois a aliança de Deus com Israel e as demandas a ela associadas contêm mais do que mera instrução religiosa. Porém, uma transição para uma inimizade puramente religiosa ocorre em trechos tais como Isaías 1.24ss., onde se faz referência aos inimigos de Deus dentro de Israel. Isso foi ainda desenvolvido nos Salmos 6.10; 54.3ss., e outros.

Uso semelhante se encontra no NT, e não apenas em trechos citando o AT (Rm 12.20; cf. Pv 25.21-22 e Mc 12.36; At 2.34; 1Co 15.2; Hb 1.13; 10.13 citando SI 110.1). *Echtrhos* se refere a inimigos militares (Lc 19.43), outras nações (Lc 1.71,74), opositores pessoais, (Rm 12.19-21; Gl 4.10), inimigos dos cristãos (Mt 10.36; Rm 11.28; Ap 11.5,12) e aos antagonísticos a Deus (Lc 19.27; At 13.19; Rm 5.10; Fp 3.18). Ocorre uma extensão da visão do AT quanto à inimizade quando a morte e os poderes sobrenaturais (1Co 15.25ss., cf. Cl 2.15), e finalmente, Satanás (Mt 13.39; Lc 10.19) são, também, incluídos entre os inimigos de Deus.

De modo mais destacado em relação a essa matéria, está a aparente reversão das atitudes do Antigo Testamento quanto à injunção de Jesus de "amar o inimigo" (Mt 5.43ss). Conquanto não haja no Antigo Testamento nenhum paralelo direto desse mandamento - como "odiarás o inimigo" - existem passagens cujo espírito se aproxima disso (por exemplo, Dt 20.16-18) e casos em que pessoas expressam essa atitude (SI26.5; 31.6; 139.21-22). O problema será resolvido se o termo *odiar*, como em outros lugares nos evangelhos, for entendido de modo comparativo e não como uma antítese do termo "amar" (cf. Lc 14.26) - não forçado de modo tão literal. A resposta de Jesus em Mateus 5.44 deve ser vista como resposta à totalidade do v. 43 e não apenas à cláusula do amor ao inimigo. Seu sentido não é, portanto, "amar o próximo e amar também ao inimigo" porque, nesse caso, o mandamento de amar o inimigo anularia a distinção entre o próximo e o inimigo. Amar o inimigo deveria ser entendido, aqui, como fazer o bem ao inimigo, como na expressão "pagar o mal com o bem" (Dados atualizados por W.M.G.)

Conquanto um fundo geral para esse ensino seja achado nos trechos do AT onde se recomenda alguma forma de bondade para com o inimigo (ou estrangeiro) - Êxodo 23.4,5; Levítico 19.34; Já 31.29; Provérbios 24.17; 25.21 - e por seme-

lhantes ditos nos escritos rabínicos (Gen. R. 38:3; Midr. Ps 41.8; b. Ber. 1 ao; Tos. Bab. Kamm, 9:29), todos esses trechos se encontram aquém do princípio geral oferecido nas palavras de Jesus (Mt 5.44) o qual foi, em outros lugares, demonstrado na prática (Lc 23.34) e reiterado com insistência por Paulo (Rm 12.19-21).

ROBERT BANKS

**INOCÊNCIA.** O termo inocência designa uma qualidade ou condição privativa do ser humano. Os inocentes não são culpados, não prejudicam o próximo, não são maculados pelo mal, são inexperientes, sem dolo. Portanto, ser inocente é ser puro, simples, singular e aberto, pessoa ingênua e justa. Adão e Eva foram criaturas inocentes no Paraíso antes de serem tentados pelo diabo. Eles não conheciam o mal até que pecassem. Depois de quebrada sua relação, como que filial, de obediência a Deus, sua vida teve uma mudança, pois perderam sua inocência.

A maioria das culturas pagãs postula uma idade *áurea* original de inocência da qual o mundo atual tenha caído. Os retratos mitológicos desse período límpido de felicidade são, na verdade, relatos deturpados da história do Éden, transmitidos oralmente através de gerações de povos e etnias diferentes, os quais lamentam haverem-no perdido. A ética grega não louvava a inocência. Na verdade, o herói homérico, Odisseu (um perpétuo vencedor), representou a apoteose da experiência do engano e do dolo. As pessoas inocentes e simples passaram a ser vistas com desprezo pela mente helênica de antes de Cristo, tidas como jovens simples e facilmente enganados, ou *hoi polloi*.

Os líderes patrísticos da igreja, de modo geral, associavam o comentário de Cristo sobre ser "como uma criança" (Mc 10.13-16) com a crença helênica antiga da filosofia cínica de que o estado de natureza sem complicações fosse o ideal. *Innocentia* ou *simplicitas* tornou-se o estado básico de santidade necessário para a salvação. Alguns crentes sentiram-se compelidos a excederem em santa inocência por meio de uma rigorosa vida de rituais de oração e abstinência a fim de se aperfeiçoarem (ver *Monasticismo*).

O homem moderno secular tem tomado uma de duas posições quanto à inocência: (1) primitivismo romântico - que vai desde o Iluminismo (Rousseau), permeando o Idealismo alemão (Schelling), até o transcendentalismo

norte-americano (Walden, Comunidade da fazenda Brook) - o qual é bastante anti-histórico para encorajar a humanidade, já complicada pela cultura, a readquirir uma condição de inocência totalmente sincera e incorrupta, supostamente uma característica inata ao homem. (2) Uma tradição positivista, com líderes tais como Durkheim, Lévy-Bruhl e F. M. Cornford, aplaudiu o movimento da humanidade como tendo evoluído, da simplicidade mito-poética, ao nível lógico atual de consciência social que torna possível a ciência — não se poderia voltar à inocência, disseram eles.

Será importante não confundir a inocência *religiosa* diante de Deus, a justificação, o perdão que os homens podem obter como dom de graça mediante a fé em Jesus Cristo, com um modo ético de ação que os homens deveriam praticar na sociedade. Homens religiosamente inocentes, aqueles que têm coração puro, isto é, que confessaram seus pecados (cf. 1Jo 1.9) são bem-aventurados porque verão a Deus (SI 32.1-2; Mt 5.7). Mas a inocência ética, que significa que os homens poderiam alcançar o estado de consciência limpa, não é um chamado cristão, mas uma ficção frustrante. A "inocência" ética só fará sentido para o cristão se ela descrever o comportamento não julgador, como de crianças, que os filhos de Deus deveriam mostrar, vivendo vidas normalizadas pela Bíblia, sendo prudentes e livres de sofisticacões (Mt 10.16) e, como tais, dispostos a viver segundo um amor que "tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta" (1 Co 13.7).

CALV I N G. SEERVELD

INSEMINAÇÃO ARTIFICIAL. A técnica de inseminação artificial é antiga; vai pelo menos até o século quatorze. Esse procedimento, a princípio, não foi muito bem aceito pelos governos locais ou por muitas igrejas. Milhares e milhares de mulheres já engravidaram usando esse meio. A grande maioria é inseminada com o esperma do próprio marido (IAM, inseminação artificial, marido). Neste caso, o marido é conhecido como fértil, mas por diversas razões é incapaz de fertilizar os óvulos da esposa por meio do coito normal. Noutros casos, quando maridos não são férteis, mulheres engravidam com espermatozoides de um doador cuidadosamente selecionado, cujos fatores genéticos combinam com os do marido (conhecido como

IAD, inseminação artificial, doador). Há mais uma possibilidade, na qual se usa o esperma do marido e do doador (IAMD, inseminação artificial, marido e doador). Os espermatozoides de doadores podem ser frescos ou o espermatozoide pode ser congelado e armazenado em um "banco de espermas".

A inseminação artificial é medicamente segura, mas algumas das implicações não têm sido plenamente aceitas em termos legais. Alguns governos já têm aprovado leis relativas a técnicas e procedimentos, mas muitas vezes estas anuviam mais que esclarecem a questão legal. Vários tribunais têm dado opiniões contraditórias sobre algumas das implicações por eles examinadas. Entre os arrazoamentos levantados, há o seguinte: para se ter certeza de sucesso nessa intervenção médica, que não é barata, é necessário fertilizar um certo número de óvulos dos quais apenas alguns serão implantados. Isso deixa sobrando alguns óvulos fertilizados que, é claro, podem ser conservados para futuras intervenções, mas não para sempre. Após um período de tempo (no caso do Brasil, 5 anos), os donos dos óvulos devem resolver sobre o que fazer com eles. Exterminá-los? Para o cristão isso se torna mais difícil, pois cremos que a vida começa na fertilização. Doar para casais que não possam ter seus próprios filhos? Isso não seria doar o próprio filho? Há advogados e médicos que querem que haja um contrato formal entre o médico e a paciente a fim de evitar responsabilidades legais, mas mesmo isso não oferece completa proteção nem resolve o dilema moral.

Além de perigos legais, a reação emocional tardia do marido é de extrema importância. Se ele passar por uma crise de consciência ou emocional por qualquer razão, especialmente no caso de IAD, isso poderá levar a uma série de outros problemas mais confusos. Evidentemente, isso não ocorre com muita frequência; os pais de bebês gerados por essas técnicas estão, muitas vezes, entre os mais felizes.

Outra consideração importante é a satisfação do desejo da mãe de procriar um bebê e provar sua feminilidade. Muitas mulheres preferem a inseminação artificial à adoção. Distúrbios psicológicos na mãe já foram reportados, mas são raros. O índice de divórcio entre esses pais é consideravelmente menor do que o comum em nossa sociedade.

Líderes religiosos podem ter reações variadas. A maioria das igrejas protestantes não toma posição firme. Grupos judeus ortodoxos, luteranos e católicos romanos têm se oposto à inseminação artificial no passado, mas recentemente os luteranos atenuaram sua oposição, deixando a decisão para as pessoas envolvidas na questão. V. Elving Anderson, diretor do Instituto Dwight de Genética Humana da Universidade de Michigan, escreve:

A inseminação artificial utilizando esperma de doadores é agora empregada em famílias cujo marido é infértil ou tem genes que poderia afetar negativamente os filhos. Às vezes, faz-se objeção dizendo que isso constitui adultério, mas tal argumento não pode ser defendido pela Bíblia. No sermão do monte, Jesus enfatizou a idéia de que o desejo lascivo é o ponto essencial do adultério. Além do mais, a lei do levirato do casamento, pela qual o parente próximo era obrigado a suscitar herdeiro para a viúva sem filhos, em essência é uma provisão para inseminação por doador. - *ournal of the American Scientific Affiliation*, Dezembro 1966.

Parece prudente que qualquer casal que esteja considerando este método de concepção procure aconselhamento espiritual, legal e médico por esta área controversa. Certamente, a escolha de se ter ou não um filho é deixada para os pais em potencial. Contudo, é verdadeiro que a responsabilidade é deles, mas não afeta somente a eles, pois eles estarão planejando a vida de uma terceira pessoa, o filho desejado, e num contexto de vida que inclui, pelo menos, os especialistas que procederão à fertilização, os parentes próximos, a igreja, etc. É preciso conhecer os princípios da graciosa Palavra de Deus e os limites para a satisfação dos nossos desejos. Segundo o que a Bíblia deixa ver sobre os princípios sobre a relação entre um homem e uma mulher, sobre reprodução humana e sobre família, toda essa matéria é de ordem médica, jurídica, moral e, sobretudo, espiritual. (Dados atualizados por W.M.G.)

UI J. Behrman e Robert W. Kiesner, editores, *Progress in Fertility*, Boston, Little, Brown, 1968; C.H. Pommerenke, "Artificial Insemination, Genetic and Legal Implications", *Obstetrics and Gynecology*, 9:189, 1957; James C. e Martin Hefley, "Babies in Question", *Today's Health*, Agosto 1973, p. 17.

MARTIN L. SINGEWALD

**INSTINTOS.** O termo instinto é usado em, pelo menos, três sentidos: como fator inato do comportamento elementar automático dos animais, como força biológica inerente ao homem ou impulso espontâneo alheio à razão ou ao aprendizado, e como tendência natural, aptidão, intuição. (Dados atualizados por W.M.G.)

Freud criou um sistema psicológico no qual a energia instintiva era considerada força motivadora da personalidade. Ele definiu o instinto como sendo um estímulo que surge dentro do próprio organismo e exerce força contínua. Os instintos foram considerados por ele como o conceito limítrofe entre o mental e o físico, representando exigências somáticas sobre a vida mental. Os instintos foram vistos como necessidades que residiriam no elemento mais primitivo da personalidade e portadores de tudo que é herdado. Assim, os instintos seriam, basicamente, de natureza biológica. A energia instintiva seria vista como fluindo de diversas partes do corpo para o ego, o qual não teria energia própria.

Num esforço para diminuir os fenômenos da personalidade aos seus termos mais fundamentais, Freud acabou postulando dois instintos básicos: o do amor e o da agressão. Sua elaboração desses dois instintos descrevia *Eros* como sendo o instinto propulsor de vida, e *Thanatos*, a sua tendência destrutiva, com um impulso para a morte e para a dissolução. "O alvo de toda a vida é a morte". O conceito de *instinto de morte* foi rejeitado por muitos dos seguidores de Freud, embora tenha sido defendido, também, ao se ressaltar a variedade de tendências de autodestruição lentas ou rápidas, praticadas pela humanidade. Tais compulsões inconscientes seriam encontradas em pessoas neuróticas, mas falta evidência de que esse componente da psicopatologia seja característica universal da personalidade humana.

Como os instintos nem sempre poderiam ser expressos de forma crua, Freud imaginou sua conversão em formas socialmente aceitáveis, ou até mesmo, altamente artísticas ou altruístas, num processo que ele denominou de sublimação. De acordo com este conceito, os atos mais nobres seriam, simplesmente, o produto final transfigurado de instintos biológicos surgidos do *id* inconsciente. A teoria de instintos duplos e o conceito de sublimação são cons-

truções freudianas sem fundamentação empírica. O indivíduo que abre mão de alguma gratificação específica em favor de outra atividade qualquer estará, provavelmente, mais exercitando uma escolha do que desviando sua energia instintiva.

A psicologia acadêmica, em seu estudo da motivação, tem ignorado, em grande parte, o termo instinto em favor do termo *impulso*. Na verdade o vocábulo alemão, *Trieb*, usado por Freud, talvez tivesse sido mais bem traduzido como impulso em vez de instinto. Os esforços para derivar de impulsos primitivos todas as motivações e interesses adultos são inadequados, porque os impulsos são infinitamente variados e contemporâneos. Mesmo as atividades infantis, muitas vezes, não estarão relacionadas com alvos eróticos ou agressivos.

Surgiu um movimento denominado "psicologia do ego", dentro da psicanálise, o qual nega que os instintos sejam a fonte única do poder motivador da personalidade. Em vez de postular os impulsos desviados ou transformados, para explicar a motivação humana, a psicologia do ego reconhece a autonomia do ego ou *ser*, e reconhece a primazia de intenções e valores conscientes e propositais. Nisso, a psicologia do ego concorda com um grande número de outras psicologias menos incompatíveis com a fé cristã, a qual professa que a realização humana não é limitada por dotes biológicos na forma de instintos, mas que poderia mudar e crescer em resposta às forças dinâmicas de vida e luta com propósito.

III Franz Alexander, *Fundamentals of Psychoanalysis*, Nova York, Norton, 1963, cap. IV; Gordon Allport, *Patterns and Growth in Personality*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1961. R291 e seguintes; Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Londres, Hearsh, 1922, cap. VI; \_\_\_\_\_, "Instincts and their Vicissitudes", *Collected Papers*, Londres, Hogarth, 1957, vol. IV p. 60-83; \_\_\_\_\_ *The Ego and the* Nova York, Norton, 1962, Cap. IV.

ORVILLE S. WALTERS

**INSURREIÇÃO.** O termo insurreição poderia ser definido, em termos amplos, como revolta contra autoridade civil ou governo estabelecido. Davi dá um exemplo no Salmo 55.

É necessário que se distinga com cuidado a obediência às leis de Deus, como autoridade

suprema, da revolta contra autoridades civis. A Bíblia ensina o primeiro e se opõe ao segundo.

Uma ilustração clássica da supremacia das leis de Deus se encontra em Daniel. O rei tinha proibido as orações a qualquer que não fosse ele próprio. Essa lei era, claramente, contrária a adoração a Deus e, assim, Daniel recusou-se, abertamente, a obedecê-la, considerando seu compromisso com Deus maior do que a obediência àquela lei específica. Contudo, ele não se esforçou para derrubar o governo persa. Na cova dos leões, ele viu o favor e a proteção de Deus. O resultado foi o estabelecimento do culto a Deus como política nacional. É de se duvidar que a violência tivesse conseguido tal resultado.

Poucos governos foram tão cruéis e corruptos quanto o de Roma. A insurreição era um crime punido rápida e severamente pelos romanos. Se Jesus pudesse ter sido condenado por esse motivo, certamente teria sido. Mas não foi.

ROBERT E. FARNELL

**INTENÇÃO.** Ver *Motivos e Motivação*.

**INTERNACIONALISMO.** Ver também *Nacionalismo*.

**INTUIÇÃO.** A intuição, se ela existe, é a apreensão *de* um objeto individual sem uso de interferência ou regras gerais. É um conhecimento *imediat*o, conhecimento sem meios.

A forma mais freqüente de intuição é a sensação. Pelo sentido da visão, por exemplo, a pessoa vê, apreende, ou "conhece" essa cadeira, essa escrivaninha ou essa caneta. John Locke, devido ao seu empirismo, negaria que intuíssemos essa cadeira. Intuíriamos a cor castanha por meio da visão, a qualidade dura por meio do tato, e assim por diante, e combinaríamos todas essas sensações a fim de produzir um entendimento de "cadeira".

Para Kant, as únicas intuições puras são as de espaço e tempo. Essas duas seriam estritamente individuais. Existiria somente um espaço e um tempo, conquanto existam muitas cadeiras e escrivaninhas. Embora não possamos ver ou tocar o espaço e o tempo, eles seriam intuições do sentido porque seriam formas de intuições empíricas. Uma única cadeira seria vista no espaço da mesma forma como vemos a perspectiva convergente dos trilhos de uma estrada de ferro. Assim é que funcionaria a nossa

mente. Assim como os trilhos da estrada de ferro, na verdade, não convergem, também as cadeiras não ocupam espaço. O espaço seria, simplesmente, nosso modo de vê-las.

Em contraposição, Hegel nega que exista qualquer conhecimento imediato. Seu argumento inclui o ponto que individualização do "este" do espaço e tempo seria o termo mais universal e vazio de todos; aquilo que os empíricos consideram ser o conhecimento mais precioso seria, na verdade, o mais pobre; de fato, nenhum conhecimento.

Por meio de uma analogia entre a visão física de um indivíduo sensorial e a visão figurativa intelectual de uma verdade, o termo intuição foi expandido para incluir a apreensão de princípios últimos ou primeiros. Como os axiomas não poderiam ser inferidos, deveriam ser vistos, imediatamente, em sua auto-evidência intuitiva. Não existiria prova geométrica de que os dois lados de um triângulo fossem mais longos que um terceiro lado. Será necessário, simplesmente, que se "veja" que somente uma linha reta poderá ser traçada entre dois pontos.

Na ética, Ralph Cudworth (1617-1688) usou o *intuitivismo* do platonismo para estabelecer a moralidade. Henry More (1614-1687) esteve mais próximo do ideal *geométricom*. Ele enunciou os axiomas morais — duas dúzias deles. Uma objeção séria, porém, é a dificuldade de se vencer um oponente de que determinada proposição é axiomática e auto-evidente, quando ele não a "enxerga".

No século vinte, o comportamentismo (q.v.) e a análise linguística procuraram explicar o que na verdade está por trás da crença em intuição. As teorias puramente linguísticas são, na opinião do escritor, trivialidades pedantes e o comportamentismo enfrenta outras dificuldades. De qualquer modo, sua discussão de intuição não tem nada específico a ver com a ética.

El Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, La Salle, IR, Open Court, 1962; Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949; Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, Londres, 7ª ed., 1907.

GORDON H. CLARK

Há outros sentidos do termo intuição (*insight*, iluminação, imaginação) que não só se coadunam com o pensamento cristão, mas que permitem maior compreensão do aspecto inte-

rior do conhecimento. O ser humano foi criado "do pó da terra", o que o coloca na mesma categoria de todas as coisas criadas. O homem participa da mesma criação das coisas inanimadas, da vida inconsciente, da vida consciente, sendo superior a todas essas como ser atuante criado à imagem de Deus. Como participante da categoria da criação, o ser humano se relaciona com ela, percebe-a como parte do seu próprio ambiente. A natureza revela a glória de Deus ao homem, mesmo que isso ocorra de modo negativo por causa da Queda. Nesse sentido, a percepção do criador e da criação é, de certa forma, um conhecimento tácito do homem, quer de modo positivo, em Cristo, quer de modo negativo por causa do pecado. Além disso, o homem conhece mais do que sabe que conhece, e isso lhe confere uma aptidão para "intuir coisas". Por exemplo, nenhum cientista se assentará à frente de sua bancada e trabalhará num projeto sobre o qual nada saiba nem tenha idéia alguma, antes, um certo conhecimento tácito proporcionar-lhe-á a possibilidade de perceber tanto a resposta à sua investigação quanto o surgimento de novos conhecimentos. (Dados atualizados por W.M.G.)

INVEJA. A inveja é o desgosto ressentido e até mesmo odioso pela boa fortuna ou bem-aventurança de outro,

É um pecado coberto pelo décimo mandamento e, também, expressamente proibido no Novo Testamento. Paulo alista este pecado juntamente com o assassinato e o ódio a Deus (Rm 1.29), e declara que é ele obra da carne, podendo impedir uma pessoa de entrar no reino do céu (Gl 5.19). Nas epístolas pastorais, Timóteo é admoestado a não se tornar uma espécie de mestre desequilibrado cujo "anseio mórbido pela controvérsia e por disputas quanto a palavras" leva à inveja (1Tm 6.4). Tito é lembrado de que o vício mundano da inveja foi eliminado em Cristo (Tt 3.3). Sua hediondez pode ser vista em toda sua força na atitude dos líderes judeus, os quais entregaram Jesus Cristo para ser crucificado porque o invejaram (Mt 27.18). Até Pilatos reconheceu essa motivação nos acusadores de Cristo (Mc 15.10).

O termo aparece, de modo positivo, apenas uma vez no NT. O intenso amor de Deus para com o homem o faz "inveioso" (zeloso) da amizade do homem (Tg 4.5). É também

possível que a inveja resulte em benefício para outros. Paulo podia se regozijar no evangelho ainda que os que o proclamassem fossem, algumas vezes, motivados pela inveja (Fp 1.15).

PAUL BENJAMIN

O Catecismo Maior professa (P. 148) que o décimo mandamento nos proíbe o descontentamento com o nosso estado, a inveja e a tristeza em relação ao bem de nosso próximo. A inveja e o ciúme são sentimentos próximos; enquanto o ciúme é o ressentimento pecaminoso quanto ao que a outra pessoa é, a inveja deseja o que a outra pessoa tem. A inveja, além de ser um desejo assassino, como foi dito acima, é também um desejo de querer roubar a boa sorte que não temos. Como parte da cobiça, ela anda junto com o ódio, a raiva e a vingança. A inveja não consiste apenas da cobiça em relação a outras pessoas, mas um pecado contra Deus - o qual não nos deu o mesmo que deu à outrem - e uma maneira de destruir a nós mesmos (Pv 14.30). A inveja gera inquietude e ansiedade, ultrapassando os limites do bom senso. Ela minimiza o valor daquilo que a pessoa é e maximiza aquilo que ela não tem. (Dados atualizados por W.M.G.)

**IRA.** Ver também *Furor*. A ira é atribuída tanto à divindade quanto, também, aos homens. As calamidades naturais nas religiões antigas pediam interpretações ambíguas da ira divina, resultando em diversos ritos aplacadores (TWNT V, 365).

A ira divina é inseparável da aliança. Como escolhido por Deus, Israel descobriu que as bênçãos não merecidas (Ez 16.1-14) produziam a responsabilidade da obediência (Dt 10.12,13) e a justa ira sobre a sua violação (IRs 14.15). A ira se torna, assim, a resposta de Deus às violações da aliança por Israel. As próprias nações ímpias, usadas como instrumentos da ira, tornaram-se objetos da ira (Is 1.12).

A severidade da ira de Deus é contrabalancada por sua longanimidade na execução da ira, o que não se deve à fraqueza ou à parcialidade (2 Cr 6.7), mas à sua compaixão que dá a oportunidade para o arrependimento (2 Cr 36.15-16; Rm 2.4).

A filosofia grega considerava a ira dos homens como uma paixão predominantemente irracional, a fonte de muitos males (*kaka*,

TDNT V, 384). Provérbios 14.29 exalta o homem "tardio para se irar"; enquanto no Novo Testamento, a ira do homem não produz a justiça de Deus (Tg 1.20), mas é um mal a ser retirado (Cl 3.8) ou restringido (Ef 4.26).

A ira de Jesus é provocada quando os homens procuram impedir outros de virem ao reino (Mt 11.12) ou à sua presença (Mc 10.14), pela falta de fé (Mt 17.17; Jo 10.33,38), pela oposição a Deus e perversão de suas ordenanças (Mc 3.5; Mt 23.1-38; Jo 2.16). Seu ministério se colocava em óbvio contraste em relação à desgraça do leproso (Mc 1.41 em contraste com Lv 13.45-46) e podia-se esperar dele tanto ira quanto compaixão (conferir problema de texto em TWNT V, 17).

Até o fim dos tempos, nem ira nem compaixão excluem uma a outra. O Cordeiro desata o grande dia da ira e vence os inimigos de Deus (Ap 6.16), mas enquanto o faz, redime em amor pelo seu sangue (Ap 1.5) a todos quantos guardam os seus testemunhos (Ap 20.4).

Walter Eichrodt, tr. J. A. Baker, *Theology of the Old Testament*, Filadélfia, Westminster, 1967; R. B. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, Londres, Tyndale, 1951; A. T. Hanson, *The Wrath of God in the Former Prophets*, Londres, CK, 1957; H. M. Haney, *The Wrath of God in the Former Prophets*, Nova York, Vantage, 1960; Grelhe Kleiknecht, Sjaberg Fichtner, Sfhahlin Proncksch, *TWNT*, 382-447.

ROGER W. KÜSCHE

A ira é o sentimento justo em face de uma injustiça cometida. Ela está para o ser moral assim como a dor está para o corpo. O problema com a ira humana é que, por causa do pecado, ela tanto não discerne corretamente a justiça quanto se manifesta com base na autojustiça e, geralmente, descontrolada, amargurada, com raiva. A ira divina é sempre justa e boa. (Dados atualizados por W.M.G.)

**IRRACIONALISMO.** O irracionalismo foi uma reação contra Hegel, no século dezanove, que cresceu e veio a se tornar no existencialismo secular (q.v.) e na teologia dialética religiosa (*ctÉtica Dialética*) da atualidade.

Ao eliminar as impossibilidades dos desconhecíveis de Kant, Hegel dizia, ou parecia dizer, que havia produzido a solução racional final para todos os problemas filosóficos.

Kierkegaard (q.v.) afirmou que Hegel teria perdido o indivíduo existente – não apenas "algo", mas, muito mais grave, o individual humano que vive, que sofre, que morre. O homem seria basicamente emocional e irracional. Seu destino requeria a salvação cristã, e isso dependeria de uma escolha apaixonada e deliberada de acreditar em absurdos, pois não existiria explicação racional para a encarnação.

Nietzsche (q.v.) era um *irracionalista* secular ou ateu. Para ele não existiria a mente. O que Descartes entendeu como ego seria uma multiplicidade de desejos e impulsos conflitantes — uma teoria da qual Freud se apropriou. Todo o aparato do conhecimento seria um recurso simplificador, não dirigido à verdade, mas para a utilização do mundo para nossos próprios propósitos. A lógica, cujo princípio básico seria a lei da contradição, teria sido um produto da evolução. Antes, a lei não teria se desenvolvido, e assim mesmo, os sapos e os peixes não pensaram do mesmo modo que nós. Neste momento, não poderíamos ter pensado de outra forma, pois a evolução teria imposto uma lógica sobre nós. No futuro, teremos ido além da lei da contradição, pois a evolução não pára de acontecer. Contudo, nem a lógica antiga nem a moderna nem a futura poderiam ser consideradas verdadeiras. Não existiria a lei da realidade. A lógica seria, simplesmente, uma forma de se lidar com o universo.

Esse foi, essencialmente, o ponto de vista de William James (q.v.) e de John Dewey (q.v.). O existencialismo francês se apresentou, igualmente, ilógico, mas herdou de Kierkegaard uma ênfase maior na decisão intuitiva quanto às questões morais.

Entre os teólogos, Karl Barth (q.v.) aceitava a visão de Kierkegaard acerca do paradoxo, e embora, em seus últimos escritos, ele tenha restringido a sua extensão, jamais chegou a repudiá-la. Nas primeiras páginas de sua *Dogmática da Igreja*, ele diz que a lei da contradição seria aceitável na teologia somente em condições pouco toleráveis para o teólogo científico. Emil Brunner (q.v.), mais nitidamente, propunha que a fé deveria tolher a lógica: devemos crer de certas coisas e descrever daquilo que elas, necessariamente, implicam.

Além dessas teorias recentes, temos sempre conosco os místicos e todos aqueles que pensam da religião como sendo essencialmente emotiva e não-doutrinária.

Concluindo, deverá ficar claro, em relação a Kierkegaard, que, se devêssemos crer em absurdos, teríamos a liberdade de crer em *qualquer* absurdo, pois não existe razão para pensarmos que um seja melhor que outro. Nietzsche deveria ser notificado que, se a lógica distorce a realidade, os argumentos por meio dos quais ele procurou estabelecer sua filosofia distorcem a realidade e, assim, seu evolucionismo não poderá ser verdadeiro. Se a fé, de fato, tolhe a razão, nenhum limite razoável poderá ser estabelecido para esse tolimho. Poderíamos crer que Jesus é verdadeiramente Deus e, contudo, recusarmos a conclusão de inferência de sua eternidade ou onipotência, noutras palavras, a fé justificaria a insanidade.

Gordon H. Clark, *Karl Barth's Theologicca Method*, Nulley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1963; ———, *Thales to Dewey* (cap 11), Boston, Houghton Mifflin, 1957; Paul King Jewett, *Emil Brunner's Concept of f Revelation*, Londres, 1954.

**ISAÍAS.** Isaías foi o profeta mais destacado dos tempos do AT. Seu ministério se estendeu de 740 até cerca de 680 a.C., enquanto Judá era governado tanto por reis piedosos, como Uzias, Jotão e Ezequias, quanto por reis ímpios, como Acabe e Manasses. Isaías 6 relata o encontro do profeta com a majestade e a santidade de Deus, numa visão obtida no templo de Jerusalém. Ali, ele veio a conhecer lavé como o "Santo de Israel", ou seja, o fiel protetor, disciplinador e redentor do povo do seu pacto (conceito que dominou todo seu ministério de pregação, pois esse título distinto aparece pelo menos vinte e seis vezes em seus sessenta e seis capítulos). Humilhado e arrependido por causa de sua própria impureza na presença dos santos serafins, Isaías foi perdoado e purificado pela graciosa expiação de Deus. Foi, então, comissionado para apresentar a verdade de Deus, ainda que sob a rejeição dos seus patrícios, os quais se mostravam refratários às boas novas (8.9-10) e acabariam na destruição e exílio. Entretanto, foi-lhe assegurado, também, que, após o cativo, haveria a restauração de um remanescente fiel (um décimo) na Palestina, e que, eventualmente, haveria o surgimento da "semente santa do tronco raiz" (6.13)—um versículo que demonstra, acima de tudo, que Isaías, no século oitavo a.C., havia

previsto o cativeiro babilônico e a restauração sob o governo de Ciro.

Há, no livro de Isaías, mais predições sobre Cristo do que em qualquer outro livro do AT. Algumas já se cumpriram: (1) ele nasceria de uma virgem (7.14); (2) seria Deus encarnado ("Emanuel", isto é, Deus conosco) e combinaria atributos divinos e humanos (9.6-7); (3) nasceria da raiz de Jessé (11.1-5); (4) traria libertação ao cativo, visão ao cego e restauração aos exilados (61.1-4); sobretudo, (5a) ele realizaria a redenção por meio do sacrifício e da dor, (5b) seria rejeitado por seu povo, (5c) entregaria sua vida como expiação vicária, substitutiva (53.1-9); (5d) ressurgiria, triunfante como aquele que vive depois de morto, e obteria a vitória final para Deus (53.10-12). Outras estão para se cumprir: (5e) ele se assentará afinal como juiz de toda a humanidade e como rei davídico em autoridade sobre uma terra sem guerra (11.1-5; 32.1-3), tendo estabelecido a paz e a justiça em todo o mundo (2.1-4; 11.5-10). Somente Cristo será o mediador e redentor de Deus, tendo glorioso sucesso onde Israel havia fracassado (59.16-20).

Mas apesar de sua preocupação com a cristologia e profecia *preditiva*, Isaías também tinha muito a dizer sobre grandes questões morais de sua própria geração e sobre o imperativo divino para a justiça social. As nações pagãs não só se encontram sob o juízo de lavé, que destruirá seu poder e glória quando seu tempo estiver cumprido (caps. 13-23), mas até mesmo a nação da aliança, Israel, se encontrará, indesculpavelmente, culpada perante Deus. Israel pisoteou o amor paternal do Senhor e rebelou-se, ingratamente, contra o seu reinado (1.2-4). Desprezou seus castigos admoestatórios de desastre e invasão militar (1.5-8) e, insolentemente, procurou comprar o favor divino por meio de sacrifícios de sangue, cultos de adoração e orações públicas solenes que não representavam arrependimento sincero em relação ao pecado nem demonstrou o propósito de viver em piedade (1.10-15). Só uma conversão completa e uma contribuição de todo coração, pedindo a graça imerecida de Deus para purificar o pecado, poderia evitar que sofressem as conseqüências (1.16-20).

Na forte apreensão do capítulo 5, o profeta declarou que a lei moral de Deus não está sujeita a qualquer espécie de modernização ou

emenda para concordar com os pontos de vista do homem moderno emancipado do século oitavo a.C., nem adapta seus padrões aos termos morais da maioria. Não é possível haver votação em relação à sua santa lei. "Ai dos que ao mal chamam bem e ao bem, mal; que fazem da escuridade luz e da luz, escuridade; põem o amargo por doce e o doce, por amargo! Ai dos que são sábios a seus próprios olhos e prudentes em seu próprio conceito! Ai dos que são heróis para beber vinho e valentes para misturar bebida forte, os quais por suborno justificam o perverso e ao justo negam justiça" (vs. 20-23). O esclarecimento e a desenvoltura que eles diziam ter, seu materialismo cínico, não tinham poder para anular uma sílaba dos decretos morais de Deus e, assim, eles estavam fadados à invasão, à derrota e à desgraça final (5.24-25).

A esta severa admoestação foi que a geração de Isaías fez ouvido mouco, debochando de sua ênfase antiquada e fora de moda sobre a moral convencional do passado (cap.28). Eles preferiam gastar o tempo da graça na dissipação alcoólica, debochar das lições bíblicas de Isaías como se fossem apenas alimento infantil (28.9-10). Somente o remanescente fiel gozaria a segurança de confiar na pedra fundamental de Cristo (v.16). Embora o rei Ezequias se esforçasse, sinceramente, para voltar à boa relação com Deus, até ele fechou os ouvidos ao aviso para não fazer aliança com o Egito e para libertar-se do poderio assírio (30.1-5), levando, assim, o povo de Judá à beira do precipício, em 701 a.C., o ano da invasão de Senaqueribe. [Com](#) um angustiado apelo ao Senhor, Ezequias intercedeu pela salvação do seu povo sofredor. No entanto, a nação se mostrou ingrata, e seguiu o filho de Ezequias, Manassés, pelo caminho da apostasia e do abandono total da lei moral (59.1-15).

Contudo, a extensão da visão de Isaías não terminou com o desastre de Judá. Depois da queda de Jerusalém e do exílio para a Babilônia, viria a conquista do libertador persa Ciro, cujo nome é enunciado claramente, para horror de todos os anti-sobrenaturalistas, como agente ungido por Deus para restaurar os cativos judeus em sua terra natal (44.28 a 45.4). Do castigo do exílio, emergiria um remanescente de crentes sinceros que rejeitariam totalmente a idolatria e que serviriam ao Senhor como testemunhas sinceras do único verdadeiro Sobe-

rano do universo, o único que pode predizer o futuro (44.1-23). A libertação final e completa viria somente por meio do servo messiânico, do Senhor, o qual, e si mesmo, constituiria o verdadeiro Israel e ofereceria sua vida para expiação dos pecados do povo (cap. 53). Sobretudo, ele não viria para resgatar somente os dispersos de Israel (cf. 11.10), mas para ser também luz de salvação para os gentios, até os confins da terra (49.6), sugerindo a expansão mundial da fé cristã.

GLEASON L. ARCHER

**ISOLACIONISMO.** Ver também *Colonialismo*, *Colonização*. Na esperança de se evitar problemas e perigos inerentes à associação com outros países, muitas pessoas propõem o *isolacionismo* como política nacional. Essa política defende a auto-suficiência nacional e liberdade de todas as alianças políticas e econômicas estrangeiras.

Todo governo humano é responsável a Deus, e sua política e seus atos deveriam ser julgados por meio dos princípios éticos das Escrituras. As nações modernas, não menos que o antigo Israel, deveriam usar de modo justo os materiais, meios e métodos à sua disposição.

Entre os cristãos, há necessidade de diversos tipos de alianças morais: casamento, contratos, organização comunitária, incluindo leis e policiamento, etc. Se as alianças, em princípio, são éticas no que diz respeito aos relacionamentos cristãos, também o deveriam ser em relação ao governo. A moralidade de determinada aliança dependerá do propósito para o qual foi intencionada e do propósito para o qual é, na verdade, empregada. Uma das principais diferenças entre uma aliança entre cristãos e uma aliança entre governos é que os cristãos são crentes, aos quais é ordenado que não se coloquem "em jugo desigual com os incrédulos" (2 Co 6.14), ao passo que as alianças próprias de governos não são obrigadas a esse preceito.

O governo é, diretamente, responsável pela segurança, pela paz e pelo bem-estar de seus cidadãos. Nesta era moderna de expansão po-

pulacional, industrial e tecnológica, a interdependência das nações se faz cada vez mais visível. Problemas em qualquer parte do mundo poderão repercutir em lugares distantes. Um governo que busque o bem-estar de seu próprio povo não poderá evitar se preocupar com o bem-estar de outras nações, especialmente, aquelas com as quais mantém relações significativas. Um país rico e poderoso, porque tem muito a perder e muito o que fazer, terá, também, inevitavelmente, maiores responsabilidades em relação aos outros países.

É de se duvidar que qualquer país possa ser realmente auto-suficiente. A importação de produtos e de materiais brutos é essencial para se manter uma determinada produção. Um país que tentasse ser auto-suficiente acabaria abrindo mão de produtos manufaturados, os quais requerem importação de materiais. A perda de produção significaria perda de empregos. A renda advinda das exportações diminuiria. Isso acarretaria sérias perdas sociais e econômicas e a fraqueza militar poderia expor a nação a chantagens ou conquistas da parte de um agressor poderoso. A capacidade de ajudar a melhorar as condições mundiais seria muito reduzida. O *isolacionismo* não é uma solução viável para os males e perigos nacionais. Uma nação deveria cumprir seu papel como membro responsável da comunidade de nações. As alianças são meios válidos e éticos para atingir esse objetivo. O fato de que, em muitas alianças, falta sabedoria, ou de que existam propósitos maus em muitas delas, não invalida o princípio em si.

À luz de suas responsabilidades, o governo que se esforçar para usar alianças de modo ético deverá ter uma intenção justa. Sua necessidade terá de ser clara. Deverá incluir provisões para sua dissolução sob condições específicas. Deverá evitar compromissos que possam envolver a nação em questões que vão além de sua alçada ou do intento original do acordo. Não deverá se estender além de sua capacidade.

WILLIAM K. HARRISON JR.



**JAMES, WILLIAM.** Ver também *Pragmatismo*. William James (1842-1910) popularizou o *pragmatismo*. Idéias, ele disse, são planos para ação; tornam-se verdadeiras à medida que a ação é bem-sucedida.

Huxley e Cliford argumentaram que crer em algo sem evidência científica é a profundidade da imoralidade. James replicou que, em coisas práticas, os cientistas, diariamente, violam esse princípio. O ponto de vista científico é aceito sem evidência conclusiva.

Sobretudo, para ele, a fé, freqüentemente, se tornaria um fato. Se eu me recusar a perder o constrangimento até que você goste *de mim*, você nunca o fará. Mas, se tenho fé que você haverá de gostar de mim, você retribuirá à minha aproximação.

O pragmatismo seria, dessa forma, um aliado da religião. Suponha que Deus pergunte: você prefere fazer parte de um mundo capaz de ser salvo somente se cada homem der o melhor de si, ou a opção de uma não-existência? James é rápido em responder: se você tem uma mente sadia, normalmente constituída, e não é um budista covarde ou mórbido, descobrirá que tal universo é, exatamente, o que você quer. Fé num Deus infinito e fé no seu próximo reduzirão grandemente o risco. E, diz James, "essa religião pluralista e moralista .... é uma síntese religiosa tão boa quanto você possa achar".

Entretanto, nós perguntamos: uma vez que alguns homens não têm dado o melhor de si, não seria melhor se colocar ao lado das forças do mal? Parece que eles teriam mais chances de vencer; e, se fizerem isso, a perspectiva de William James terá sido, presumivelmente, verdadeira.

1:12 Gordon 1-1. Clark, *William James*, Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1963.

**JEJUM.** Ver também *Fome; Glotonaria*. Jejuar é o ato voluntário de abster de (todo) alimento (e, muitas vezes, de bebida) por um período limitado de tempo, por razões morais ou religiosas.

No Antigo Testamento, o jejum era sinal de luto (**ISm** 31.13; **2Sm** 1.12, etc.), de arrependimento (**J12**.12-13; **Ne** 9.1-2), ou de preocupação sincera diante de Deus (**SI** 35.13; **69**.10; **109**.24; **Dn** 9.3). Está, muitas vezes, ligado à oração. Embora existissem ocasiões para o jejum nacional, somente um dia de jejum era exigido pela lei, ou seja, o dia de expiação (**Lv** 16.23; **Nm** 29.7). Havia sempre o perigo de o jejum se tornar uma observância legal; por isso os protestos dos profetas (**Is** 58; **Jr** 14.12).

O NT pouco fala sobre o assunto. É provável que Jesus jejuasse em certas ocasiões (**Mt** 4.1-2; **Lc** 4.1-2,) mas ele não enfatizava o costume. Só dois dos discursos do Senhor se referem à prática do jejum: **Mateus** 6.16-18; 9.14-15; **Marcos** 2.18-20; **Lucas** 5.33-35 (existem referências adicionais em outras traduções, mas que não se encontram nos melhores manuscritos). O primeiro reconhece o valor do costume, mas contrasta a simples e sincera devoção a Deus e sua glória, esperada dos discípulos, com a ostentação e com o desejo de se obter louvor humano, comum entre os religiosos exibicionistas; o segundo mostra que Jesus não após regras definidas para os discípulos, como o fez João Batista e os fariseus em relação aos seus discípulos. Em **Atos**, lê-se que a comunidade cristã jejuava e orava (**13.2-3**; **14.23**) em ocasiões solenes, mas não parece ter sido um fator importante de sua vida.

O jejum tornou-se costume mais regulamentado na igreja por volta do final do segundo século e, especialmente, do quarto século em diante. Embora, na igreja primitiva, o jejum fos-

se, simplesmente, símbolo de uma atitude interior, tornou-se cada vez mais ligado a uma teologia ascética ou legalista e ao conceito de obras meritórias. Por essa razão, os jejuns tradicionais foram rejeitados pelos reformadores, embora o costume em si não fosse desaprovado.

Uma abordagem moderna tem sido a de se ligar o jejum ao mandado de amar o próximo, como símbolo da identificação do cristão com os pobres e famintos do mundo. Assim, o Papa Paulo VI, em sua Constituição Apostólica *Paenitemini* de 17 de fevereiro de 1966, disse: "As nações que gozam fartura econômica têm um dever de negar a si mesmas, combinado com uma prova ativa de amor para com nossos irmãos atormentados pela pobreza e pela fome". Em alguns círculos cristãos há o costume de se reunir para participar de uma refeição muito simples ao custo de uma refeição normal, e ofertar o valor correspondente em prol do alívio da fome mundial. Tem havido, também, nas comunidades pentecostais e carismáticas, um reavivamento do costume do jejum; nesse caso, ele é, geralmente, considerado como um exercício espiritual.

HERE 5 (1912), 759-71; RGG 2 (1958), 881-85; TDNT 4 (E.T.1967), 924-38.

W. WARD GASQUE

**JEREMIAS.** Jeremias foi chamado por Deus para o ministério profético no ano décimo terceiro do reinado de Josias, cerca de 626 a.C., quando mal tinha completado vinte anos. Embora o ambiente espiritual fosse propício à sua mensagem de arrependimento durante o período do reinado de Josias, ele enfrentou constante oposição da parte daqueles que sucederam o rei Josias, o qual morreu na Batalha do Meguido em 609 a.C. O rei Jeoaquim chegou a rasgar e lançar ao fogo as primeiras cópias de suas profecias (Jr 36.22-24); o partido predominante dos nobres rotularam-no de traidor (por causa de sua instância a que se submetessem a Nabucodonozor), e até mesmo a classe dos sacerdotes se lhe opôs ferozmente, embora fosse ele mesmo um membro da família dos sacerdotes. Seus próprios parentes em sua cidade natal tramaram sua morte.

Ele teve de permanecer sozinho na defesa da verdade de Deus, e, freqüentemente, ficava bastante desencorajado, a ponto de quase desis-

tir (20.14-18), a despeito do seu profundo e perseverante amor pela Palavra do Senhor (15.16). Difamado como instrumento do imperialismo caldeu, mal interpretado e amaldiçoado por seus compatriotas, barrado em todos os seus esforços para fazer que sua nação apóstata e voluntariosa crescesse nos avisos que trazia da parte de Deus, proibido de viver normalmente como homem casado, Jeremias foi compelido a viver uma vida de contida tristeza e frustração.

Sua única consolação estava na íntima comunhão com o Senhor e na segurança de que falava a verdade, mesmo que o povo não atentasse à sua voz. Havia a satisfação adicional de saber que, depois da queda de Jerusalém (em 587 a.C.), depois do exílio e da escravidão, viria um tempo de restauração, e, um dia, um remanescente piedoso retornaria à Terra Santa (31.23-26). Sobretudo, o Senhor ainda escreveria sua lei no coração dos homens, inaugurando a nova aliança (31.31-34), e o povo de Deus seria governado e protegido pelo descendente messiânico de Davi, cujo nome seria Yahweh Justiça Nossa (23.5-6; 33.14-27).

Quanto à sua própria geração, Jeremias definiu seu pecado básico como uma ultrajante ingratidão para com Deus, cuja aliança fiel ela havia abandonado para seguir falsos deuses da natureza dos seus vizinhos pagãos (2.4-13). Era totalmente sem base a esperança do povo de que Yahweh se sentiria compelido a livrá-los, a despeito de sua maldade, simplesmente, para proteger seu templo da destruição trazida pelos seus inimigos (7.4-11). Suas abominações já haviam profanado tanto o templo, que já não havia sentido algum em salvá-lo. Sua única esperança estava em prostrar-se em completo arrependimento, repudiando qualquer idolatria, assassinato, injustiça, opressão de estrangeiros residentes, de viúvas e de órfãos (7.3-7), a fim de se voltar para Deus em amorosa submissão e guardar seus mandamentos. Antes de dar-lhe seus dez mandamentos, nos dias de Moisés, Yahweh conjurou seu povo a obedecer à sua voz, antes mesmo que qualquer coisa fosse dita sobre sacrifícios e rituais (7.22-26; cf. Êx 19.5-6). Gratidão sincera (q.v.) e obediência honesta eram condições indispensáveis para a concessão de todas as gloriosas bênçãos prometidas ao povo da sua aliança, ou para qualquer que se achegasse à sua comunhão (30.3-9).

GLEASON L. ARCHER

**JESUS E A LEI.** À parte da clara rejeição de Jesus acerca da interpretação dos escribas (Mc 7.8), suas ações e ensinamentos pertinentes à lei de Moisés constituíam um aparente paradoxo. Conquanto enfatizasse a contínua validade da lei (Mt 5.18s.; Lc 16.17), ele colocou de lado os requisitos da lei (Mc 7.18s.; 10.2-12; Mt 5.38s.). Conquanto ensinasse a observância da lei (Mc 1.44; Mt 5.19; 23:2s.), tanto ele quanto seus discípulos eram acusados de comportamento ilegal (Mc 3.1-6; 2.23-28). Essa exata anomalia parece clara em Mateus 5.17-48, na passagem clássica sobre Jesus e a lei.

De todos os dizeres de Jesus, Mateus 5.17-20 é a mais próxima de uma declaração programática sobre a lei. À primeira vista, Jesus parece afirmar, em cada verso, a permanente validade da lei: ele veio não para "revogar a lei ou os profetas", mas "... para cumprir" (5.17); a lei permanece intacta "até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra" (5.18); a prática e o ensino do menor desses mandamentos recebe recompensa (5.19); e exceder à justiça dos escribas e fariseus é uma condição para se entrar no reino (5.20). Entretanto, nos versos subsequentes (5.21-6.8), Jesus coloca a expressão: "mas eu vos digo", numa clara antítese à lei.

Se alguém levar a sério a forma antitética, achará que Jesus, realmente, se contrapôs à validade da lei (cf Mt 5.38 s.). Na verdade, porém, Jesus não anulou a lei com declarações liberalizantes, antes, ele radicalizou e, às vezes, reverteu a lei pelos seus próprios reclamos. Enquanto a lei condenava o adultério, Jesus condenou a lascívia; a lei condenava o perjúrio, Jesus exigiu total honestidade; a lei provia restituição, Jesus requereu dar em vez de falar; a lei ensinava amor discriminado, Jesus exigia amor para com todos os homens. Essas exigências da lei pressupõem uma situação totalmente nova. Essencialmente, elas requerem uma "in-teireza" comparada à do Pai (5.48). Tais requisitos só poderiam vir de uma de duas possibilidades: de uma utopia idealista ou de alguém que traz uma nova situação para a humanidade, a era da salvação quando o coração duro do homem se tornaria um "novo coração" (Ez 36.26) e a lei de Deus seria escrita nele (Jr 31.33). O evangelho testemunha em favor desta última.

Isso é precisamente o que Mateus 5.17-20 atesta. Mateus 5.17, na verdade, declara que

Jesus veio "para cumprir a lei e os profetas", uma expressão que significa as próprias Escrituras. Jesus, em outras palavras, veio para cumprir as promessas do AT como aquele que traz a era da salvação. Mateus 5.18bc, subentendendo que a lei é parte desta era moribunda, afirma, no entanto, que ela permanecerá intacta "até que o céu e a terra passem". Mas veja que a declaração afirma que ela permanecerá até que tudo se cumpra. À luz de 5.7 e da ênfase primária de Mateus, o "até que tudo se cumpra" se cumpre na vinda de Jesus. Portanto, a lei continua sendo obrigatória para as pessoas desta época (5.18bc), mas não tem força de obrigação para os que vivem na nova era do cumprimento das promessas (5.18, b, c; cf. Rm 10.3), cuja conduta procede de um novo coração (cf, Jo 3.3) e de um novo relacionamento com Deus (Mt 5.3-12). Um dos produtos desse novo relacionamento entre Deus e o homem é uma conduta, em relação ao próximo, que agrada a Deus (5.21-48), o que significa exceder na justiça a que se refere 5.20. Uma vez que, entretanto, essa era e a era da salvação se sobrepõem, em parte, para Jesus e seus seguidores, até a consumação, permanece havendo uma tensão. Embora a lei tenha sido suplantada em Jesus, permanecem existindo os princípios ordenadores de Deus para esta era. Até o ponto em que a lei cumpre o propósito de Deus numa sociedade pecadora, o homem está livre para guardá-la e ensiná-la, como recomendado em Mateus 5.19.

Tal entendimento de Mateus 5.17-48 explica a relação, aparentemente anômala, de Jesus com a lei. Ele não contradisse a lei dada por meio de Moisés; mas, sim, a interpretação dos escribas e sua tradição. Sempre que essa lei impediu o trabalho redentivo de Deus (Mc 3.1-5) ou obstruiu a alguém as novas de salvação e os requisitos últimos da lei de Deus (Mt 5.20; 19.20s; 23), Jesus a colocou de lado sem que, programaticamente, a anulasse. Ainda assim, até onde a lei era uma expressão válida da vontade de Deus para esta era, Jesus guardou a lei (Mc 1.41) e ensinou a outros a fazer o mesmo (Mt 5.19; 23.3s.). Jesus não trouxe uma melhor interpretação da lei nem uma nova lei, o que conduziria à sua própria forma de legalismo. Antes, ele trouxe uma exigência radical que pressupõe uma nova relação entre Deus e o homem, um relacionamento pessoal que ele estabelecia

em si mesmo como cumprimento da promessa de Deus (cf. Jr 31.31ss.). Portanto, quando argüido sobre o maior dos mandamentos, Jesus respondeu que o mandamento do amor era o pivô da lei e dos profetas (Mt 22.40).

ROBERT A. GUELICH

JESUS, ENSINOS ÉTICOS. Veja *Inci-tação de Cristo*. Os ensinamentos éticos de Jesus foram dados como parte de sua proclamação do reino de Deus. Somente por meio de sua morte e da justificação, o governo divino poderia ser efetivamente estabelecido na terra, mas enquanto ele se encontrasse em seu processo de inauguração por meio do seu ministério, seus princípios poderiam ser acatados e traduzidos em ação na vida daqueles que aceitassem sua mensagem, tornando-se, assim, "filhos do reino". A coleção mais familiar desses conceitos é conhecida como o "sermão do monte" (q.v.) (Mt 5-7), dirigido aos seus discípulos e objetivando demonstrar não como os homens em geral deveriam viver a fim de trazer o reino de Deus, mas como aqueles que já fossem filhos de Deus deveriam viver.

Conquanto os ensinamentos éticos de Jesus sejam, assim, escatologicamente (cf. *Escatologia e Ética*) orientados, eles não têm apenas uma validade "interina" (cf. *Ética Interina*); se os entendermos em relação ao seu contexto primário, estaremos aptos a aplicá-los nos mais diversos aspectos da vida pessoal e comunitária. Seu contexto primário inclui o estado social, político e religioso do início do primeiro século da palestina sob a ocupação romana; há muitos detalhes desse ensino que somente são entendidos nesse cenário. A razão disso é que os ensinamentos de Jesus se preocupavam mais com a situação dos sujeitos do que com a dos mandantes, aos quais ele raramente teve oportunidade de se dirigir.

1. *Jesus e a Lei de Moisés*. Jesus enfatizou a qualidade ética da *Torah* (q.v.) resumindo-a nos termos destes dois mandamentos que incluem o amor a Deus e o amor aos homens; "Amarás, pois, o Senhor teu Deus ..." (Dt 6.5) e "... Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Lv 19.18). O segundo desses foi, alternativamente, formulado nas palavras da Regra Áurea (q.v.) (Mt 7.12). Ele não afirmou a singularidade nem a

originalidade do seu ensino ético; era, sim, ele disse, o cumprimento da lei e dos profetas. Contudo, havia distinção e frescor na sua exposição da lei e dos profetas, tal como nos pronunciamentos que fez sobre sua autoridade pessoal - "Ouvistes o que foi dito aos antigos .... Eu, porém, vos digo..." (Mt 5.21ss.) - e na afirmação de que, somente atentando às suas palavras e agindo de conformidade com elas, um homem lançaria alicerces profundos para a vida (Mt 7.24-37; Lc 6.47-49).

Quanto à interpretação e aplicação de mandamentos específicos, Jesus não adotou os métodos das escolas rabínicas de seus dias. Na verdade, ele diminuiu o valor de suas regras oralmente transmitidas, "a tradição dos antigos", alegando que mui freqüentemente obscureciam ou anulavam o propósito original dos mandamentos. Ele apelou para esse propósito original e manteve a posição de que os mandamentos eram mais bem observados quando era cumprido o propósito a que Deus o destinara. Assim, uma vez que o sábado havia sido instituído para o descanso e alívio do homem, valeria mais honrá-lo por meio de atos de assistência, em vez de, relutantemente, conceder que tais atos deveriam ser feitos no sábado em situações de emergência, ele sustentou que o sábado era o dia mais apropriado para realizá-los, pois promoviam o propósito da instituição desse dia.

De igual modo, a questão do divórcio (q.v.) foi colocada com um apelo à ordenança original do casamento em Gênesis 2.24s.; uma vez que o marido e a mulher foram feitos um, por decreto do criador, o divórcio representava uma tentativa de desfazer a obra de Deus. Se, mais tarde, Moisés (q.v.) considerou o divórcio em certas situações (Dt 24.1-4), teria sido uma concessão à dureza do coração dos homens, mas não teria sido assim desde o princípio e não deveria ser assim para os cidadãos do reino de Deus. Não deveria ser ignorado que, na sociedade judaica contemporânea, essa regra chegava a pender a

balança contra a mulher, a qual era passível de receber o divórcio sem o direito de apelação, não lhes sendo, ainda mais, concedido o direito de, por si só, iniciar uma ação de divórcio.

2. *Interiorização e Padrão Mais Alto.* A radicalização de Jesus quanto aos princípios éticos da *Torah* se devia ao fato de que ele não estava impondo um novo conjunto de estatutos que poderiam ser obrigatórios em função de sanções materiais, mas estava prescrevendo um modo de vida para os seus seguidores. O ato de assassinar (q.v.), proibido no sexto mandamento, era punido com a morte (Êx 21.12-14), e a conduta ou linguagem que pudessem provocar a quebra da paz (como as palavras insultuosas citadas em Mt 5.22b) poderiam, também, incorrer em penalidades legais. Nenhuma lei humana, porém, poderá deter ou punir o pensamento irado; e é exatamente aí, segundo Jesus, que o processo começa, o qual, se não confrontado, leva ao assassinato; portanto, "todo aquele que *sem motivo* se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal" (Mt 5.22) - mas o julgamento é de Deus e não dos homens. Esse dito foi, a princípio, sentido como sendo tão ríspido que um editor tentou torná-lo mais tolerável acrescentando a expressão "sem motivo" (cf. VKJ), uma qualificação que ganhou rápida e extensa aceitação.

Igualmente, a lei poderia penalizar uma quebra do sétimo mandamento, o qual proibía o adultério (q.v.) ou ações similares do mesmo caráter geral. Mas, como Jesus colocou, o ato realizado seria um resultado do pensamento ilícito; pois, "qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela" (Mt 5.28), mas nenhuma corte terrena poderá tomar conhecimento do adultério no coração.

Essa "interiorização" no ensino ético de Jesus vem junto com a insistência de que se espera mais dos seus seguidores do que a moralidade de pessoas decen-

tes, até mesmo mais do que "a justiça dos escribas e fariseus" (Mt 5.20). "Se amais os que vos amam, qual é a vossa recompensa? Pois até os pecadores amam os que os amam" (Lc 6.32). O padrão mais elevado do reino de Deus conclamava a atos de amor aos inimigos e a palavras de bênção e de boa vontade em relação aos mal-intencionados e aos perseguidores. Os filhos do reino deveriam afirmar seu direito legal, mas abdicar deles no interesse maior do amor.

3. *O caminho da não-violência.* O tema da não-violência está profundamente incorporado no ensino de Jesus, em todos os termos da tradição evangélica. Isso nos impede de considerar seriamente a sugestão de que essa ética pacífica tenha se sobreposto a uma fase anterior, marcada pela hostilidade contra os romanos e seus colaboradores da liderança judaica, e pela simpatia ativa em relação a aqueles cuja política era a de se armar contra ambos. Nas referências de Jesus aos "homens violentos" que tentaram tomar posse do reino e instaurá-lo pela força, ele não deu mostras de que aprovasse seus fins nem seus métodos. Ao contrário, ele advogou o caminho da paz e da submissão, e instou que seus ouvintes não retaliassem contra a injustiça ou a opressão, mas, que tornassem a outra face, que andassem uma segunda milha e que tomassem a iniciativa de responder ao mal com o bem. Se esse caminho da paz fosse repudiado em favor do caminho da resistência e da rebelião, uma catástrofe tomaria conta da nação, tão certamente tinha sobrevivendo aos peregrinos galileus massacrados no pátio do templo pelos membros da guarnição romana em Jerusalém (Lc 13.1-3; cf. 19.41-44).

A divisão que Jesus previu que ocorreria na sociedade, e até mesmo entre os membros da família, quando algum de seus membros o seguisse (Mt 10.34-36; Lc 12.51-53) é inerente à natureza da situação: não seria algo exterior e momentaneamente, agradável. A moeda cunhada com o nome e a imagem de

César deveria, muito apropriadamente, ser retornada a César. Na véspera da Páscoa, os doze homens de sua companhia puderam portar apenas duas espadas - eles mesmos estavam longe de se assemelharem a um bando de zelotes - e mesmo quando uma dessas espadas foi usada, horas depois, em sua defesa, a ação foi reparada. O ensino da não-violência era impopular; não é de se surpreender que o ativista Barrabás tenha sido preferido em relação a Jesus quanto à suspensão da sentença. Mas o espírito que clamou pela libertação de Barrabás foi o mesmo espírito que, um dia, poria abaixo a cidade de Jerusalém.

4. *O Supremo Incentivo*. Diversos incentivos são deixados fora no ensino ético de Jesus, incluindo a expectativa de recompensa e punição no dia do juízo ou no curso imediato da história. Qualquer atenção de aplauso humano é desencorajada. O mais alto dos incentivos é o próprio exemplo de Deus. Nada há de novo nisso: uma seção de Levítico é conhecida como a "lei da santidade" por causa de sua insistência nesse princípio. "Eu sou o Senhor teu Deus ... sede santos como eu sou santo" (Lv 11.44 etc.). Nesse mesmo espírito, um dos comentários acerca de Levítico 22.28 (uma passagem abordando o tratamento de animais) diz: "Assim como nosso Pai é misericordioso nos céus, devemos ser misericordiosos na terra". Essa é uma passagem próxima a de Lucas 6.36: "Sede misericordiosos, como também é misericordioso vosso Pai"; ou Mateus 5.48: "Portanto, sede perfeitos como perfeito é vosso Pai celeste". Os filhos de Deus deveriam reproduzir o caráter do Pai; se ele não discrimina entre o bom e o mau ao conceder o sol e a chuva, eles também não deveriam discriminar na demonstração de bondade para com todos.
5. *O exemplo de Jesus*. É testemunho unânime dos evangelhos que a própria vida de Jesus era uma manifestação prática de seu ensino ético; esse testemunho é explícito, especialmente, em relação ao serviço e ao sacrifício. Foi para prover

um exemplo aos seus discípulos que ele declarou que o Filho do homem "não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10.45; cf. Lc 22.27; Jo 13.15)•

O motivo do *imitatio Christi* (cf. *Imitação de Cristo*) permeia as epístolas do NT, não apenas os escritos de Paulo, o qual não havia conhecido pessoalmente Jesus durante o seu ministério na Palestina. Ele pôde rogar aos convertidos "pela mansidão e benignidade de Cristo" (2 Co 10.1) quando os encorajou a imitá-lo como ele mesmo imitava a Cristo (1 Co 11.1); e quando recomendou a prática de todas as graças inculcadas e exemplificadas por Jesus nos evangelhos; ele disse: " revesti-vos do Senhor Jesus" (Rm 13.14). Assim, Jesus é apresentado por diversos escritores aos leitores dos documentos do NT e, ainda, na literatura cristã subsequente, como aquele que deixou o exemplo para que seguíssemos os seus passos (1 Pe 2.21). Nesse *imitatio Christi* ético, o espírito peculiar do verdadeiro Cristianismo tem sido largamente reconhecido. "O caráter de Jesus", escreveu W. E. H. Lecky, "tem sido não só o mais alto padrão de virtude, mas o mais forte incentivo à sua prática, e tem exercido tão profunda influência, que, realmente, poder-se-ia dizer que o simples relato de três curtos anos de ativa vida fez mais para regenerar e para suavizar a humanidade do que todas as perscrutações de filósofos e todas as exortações dos moralistas" (*History of European Morais*, ii, Londres, Longmans, 1869, p. 88).

11.1 Joseph Arthur Baird, *The justice of God in the Teaching of Jesus*, Londres, SCM, 1963; Bennett Harvie Branscomb, *Jesus and the fraça of Moses*, Nova York, R. R. Smith, 1930; William David Davies, *The Setting of the Sermons on the Mount*, Cambridge, Cambridge University, 1964; Robert Newton Flew, *Jesus and His Way*, Londres, Epworth, 1963; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, Londres, SCM, 1962; John Knox, *The Parables of Jesus in the Teaching of the Church*, Nashville, Abingdon, 1961; Thomas Walter Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University, 1935; *Ethics and the Gospel*, Londres SCM, 1960; Amos Niven Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, Nova York, Harper, 1939; Hans Windish, *The Mearam of the Sermon on the Mount*, Filadélfia, Westminster, 1951.

FREDERICK F. BRUCE

JOGO. Veja também *Sorte*. No sentido geral, jogo é uma atividade física ou mental para a qual existem regras definidas que determinam um resultado final de ganho ou perda, como no caso de jogos lúdicos ou de jogos esportivos competitivos. (Dados atualizados por W.M.G) No sentido específico aqui tratado, o jogo envolve, também, a casualidade e a transferência de valor de uma pessoa a outra com base no resultado final. Três fatores básicos aparecem no processo do jogo: o elemento de pura sorte/azar, o lucro e a concordância do pagamento pelos apostadores. Conquanto haja certos riscos na compra de ações no mercado de capital, essa atividade não é considerada jogo de azar porque suas regras não se baseiam em variáveis aleatórias e porque o dinheiro é, apesar do risco, considerado um investimento comercial. A aquisição de apólices de seguro também não se encaixa na categoria de jogos de azar porque se trata da compra de um bem intangível: a prevenção. O acaso não é o fator predominante e controlador em qualquer desses casos.

O jogo data de muito tempo na história humana e tem sido uma prática quase universal entre as nações. Dados com números em quatro dos seus lados foram achados no Egito, datados de milhares de anos antes de Cristo. Nas ruínas de Pompéia foram encontradas mesas de jogos. Tácito, o historiador romano que viveu cerca de 100 a.D., observou que o jogo era muito comum entre as tribos da Alemanha.

Na Bíblia, particularmente no AT, o lançamento de sortes era também comum (Nm 26.52-56; I Sm 10.20-21; Cr 24.5). O lançamento de sortes era um meio de se acessar a vontade de Deus. O sucessor de Judas foi escolhido por sorte (At 1.26). Dever-se-ia notar que depois de o sucessor de Judas haver sido escolhido por sorte, esse meio não foi empregado novamente pela igreja. As decisões, a partir de então, foram feitas em relação à orientação do Espírito Santo.

O jogo no sentido de transferência de valor de uma pessoa a outra na base de simples sorte não é sancionado nas Escrituras. A visão do NT a respeito de trabalho, mordomia, amor ao próximo e o uso apropriado da influência torna fora da lei a prática do jogo (2 Ts 3.10-12; Ef 4.28; 1 Co 20.23; G1 5.13-14; Mt 22.37; 1 Ts 5.22; Rm 12.9).

Há muitas formas de jogo. A loteria é usada para levantamento de dinheiro. A promotora

da loteria vende bilhetes numerados e os escolhe, mais tarde, tanto por meio da extração aleatória de números quanto por meio da retirada direta de suas cópias de um recipiente apropriado; as pessoas de posse dos bilhetes sorteados ganham o prêmio oferecido.

Outras formas de jogo são apostas em competições esportivas, corridas de animais, jogo de números (jogo-do-bicho, "raspadinha"), máquinas de moedas, par-ou-ímpar, dados e cartas, roleta, fliperama, rifa, bingo. Agentes aceitam apostas ilegais em corridas de cavalos, lutas, eleições e competições atléticas. Alguns desses jogos são legais e, na maioria das vezes, grande parte da arrecadação vai para os cofres públicos.

É altíssimo o número de pessoas que se engajam em alguma forma de jogo legal ou ilegal. Muitos são jogadores compulsivos. Estudos mostram que o jogador compulsivo tem características peculiares. Joga habitualmente; o jogo absorve todo o seu interesse; é excessivamente otimista e jamais aprende com as perdas; jamais pára quando está ganhando, e prossegue jogando quando está perdendo, na esperança de mudar a sorte; arrisca demais; e goza de uma estranha tensão entre o prazer e a dor (Edmund Bergler, "The Psychology of Gambling", em Robert Hernan, org., *Gambling*, Nova York, Harper end Row, 1967, ps. 114-117).

As pessoas jogam por numerosas razões: para ganhar muito dinheiro; para sentir a excitação causada pela expectativa do resultado; para ver confirmada a crença na sorte; e para satisfazer uma compulsão, entre outras, de experimentar a derrota, humilhação e dor.

As conseqüências do jogo poderão ser devastadoras. O jogador poderá sofrer perda financeira imediata, entrar em profundas dívidas, perder o emprego, recorrer ao roubo a fim de conseguir dinheiro para jogar, abalar das relações familiares, podendo chegar, até mesmo, ao divórcio.

As igrejas deveriam ajudar os jogadores por meio de aconselhamento pastoral e referência a outros meios de ajuda. Os membros poderiam mais bem entender o problema por meio de estudos específicos e de boa literatura. Sobretudo, os cristãos deveriam marcar o exemplo correto por meio da não-participação em jogo de azar.

HENLEE H. BARNETTE

A posição ético-moral da igreja será de grande importância para o testemunho da igreja, especialmente, em nossa cultura em que o acaso é cultuado quer nas ciências quer no cotidiano. Sorteios e lançamentos de sortes são meios exageradamente utilizados em promoções comerciais e por programas de televisão também por razões comerciais. Já não se trata mais, apenas, de se combater "jogos de azar", legalizados ou não, especialmente, com uma atitude moralista, legalista, a qual depõe contra a sabedoria do evangelho. O estilo de vida baseado no jogo que caracteriza a nossa sociedade deveria ter uma resposta verdadeira e honesta quanto a essa questão. J. Douma (*Os Dez Mandamentos*, São Paulo, Os Puritanos, 2003, Terceiro e Décimo Mandamentos) diz que o lançamento de sortes tem recebido uma resposta inadequada. Qual o problema? No período pós-Reforma, o lançamento de sortes por meio de dados era, geralmente, proibido em jogos lúdicos por causa de sua conotação "sagrada" pois era considerado um meio de oração para se conhecer a vontade do Senhor. A discussão girava em torno da variação aleatória do lançamento de sortes - aquilo que não fosse controlado por leis naturais seria meio seguro de permitir que Deus "mostrasse a Sua escolha" (segundo uma má interpretação de Provérbios 16.33). Contudo, o lançamento de dados não apresenta essa aleatoriedade nem foge às leis naturais. Se fosse possível se conhecer todas as variáveis envolvidas no lançamento de dados (peso, resistência, força, equilíbrio e mais um número quase infinito delas), chegaríamos à conclusão de que seria possível, também, haver um controle sobre ele. Especialmente, Deus está no controle de todas as pessoas, coisas e eventos. A fim de não cair em falsas argumentações sobre sorte/azar, é preciso que a igreja entenda bem a questão teórico/prática envolvida nesse controle divino. O elemento "surpresa" que parece haver no lançamento de sorte não tem o caráter sagrado de oração nem tem o caráter pecaminoso de sorte/azar. Ele poderá ser usado como um meio de se experimentar uma diversão sadia e um relaxamento necessário, além de apresentar o elemento da imprevisibilidade que confere excitação à essa diversão (a mesma que experimentamos no final de uma boa piada, na trama de um bom livro de mistério e nos jogos de mesa). A Bíblia menciona o uso do lançamento

de sortes em casos de divisão de espólio (Pv 1.14), divisão de vestes (SI 22.19), escolhas do bode expiatório e do bode emissário (Lv 16.8), divisão de terras (Nm 26.55); etc., umas vezes com bom uso, outras vezes com abuso. Assim, o problema não reside no lançamento de sortes, mas na dependência desse recurso a fim de se obter qualquer coisa a todo custo, e da cobiça aí envolvida. O verdadeiro cristão dependerá, exclusivamente, da providência de Deus tanto para o suprimento das suas necessidades (Mt 6.24-34) quanto para a satisfação dos desejos do seu coração (SI 37.3-5). Assim, não podemos simplesmente condenar um crente que ganhe no "sorteio" beneficente promovido no trabalho nem o irmão que ganhe um prêmio no concurso da televisão. O problema existe quando o terceiro e o décimo mandamentos são transgredidos. Loterias e apostas nos diversos jogos de sorte/azar, e participação em concursos, etc., nos quais a motivação seja a confiança em qualquer coisa que não seja Deus, conforme revelado na sua Palavra, e a cobiça estão nessa categoria. (Dados atualizados por W.M.G)

**JULGAMENTO.** Veja também *Escatologia e Ética; Céu; Inferno*. Deus discrimina entre o certo e o errado no meio dos homens e dos anjos segundo o critério de sua própria lei, e pronuncia um veredicto promulgado para o bem ou o mal eterno.

*O Juiz e o Julgado.* Em última instância, somente Deus é o legislador e o juiz (Tg 4.12; SI 150.6). Deus perscruta o coração (Jr 17.10), pesa as ações dos homens (I Sm 2.3), pune o pecador (Hb 10.30) e recompensa o justo (Mc 10.30). O escopo do juízo é tal que só a onisciência da deidade é adequada para procedê-lo. O amor de Deus pela justiça garante que o julgamento será consoante a verdade (Gn 18.25; SI 96.13; Rm 2.2).

Embora Deus, o Pai, seja juiz (I Pe 1.17), ele exerce seu juízo por meio do Filho (At 17.31), não apenas por virtude da união intratrinitariana, mas porque ele atribuiu poder de juízo ao Filho como mediador (Jo 5.22, 27). O juízo redevitivo final do Filho é consequente com as promessas e advertências do perigo feitas durante seu ministério, eleva sua obra de mediação à sua bem-sucedida realização final. O advento de Jesus foi para salvação (Jo 3.17,19); mas uma vez que a redenção é inseparável da condenação do

ímpio, diz-se que ele veio também para juízo (Jo 9.39). Anjos e santos são associados com Cristo no juízo final (Mt 25.31; 1Co 6.2,3).

Todos os homens, sem exceção, serão julgados. Quando o juiz aparecer, todo olho o verá (Ap 1.7) e todos deverão comparecer ante o trono do juízo de Cristo (2 Co 5.10). Para que se cumpra esse propósito, a terra e o mar retornarão seus mortos (Ap 20.13). Uma vez que Deus não faz acepção de pessoas (1 Pe 1.17), não haverá preferências baseadas em considerações sociais, econômicas ou étnicas. As distinções serão feitas somente tendo em vista as obras feitas por meio do corpo, quer boas quer más (2 Co 5.10). Por isso, o destino eterno do indivíduo é fixado na morte e não muda no estado intermediário antes do juízo final. Não apenas humanos, mas também os seres pré-naturais são sujeitos ao juízo (2 Pe 2.4).

*Certeza e abertura pública do julgamento.* Há, nesta presente vida, uma antecipação do julgamento vindouro. A disciplina do Pai tem o propósito de prover escape da condenação final (1 Co 11.32). A disciplina que Cristo administra por meio dos oficiais da igreja serve a iguais finalidades (1 Co 5.3-5). Os homens recebem recompensas e punições que não deverão ser vistas apenas como conseqüências do bom e do mau comportamento, embora essas providências divinas sirvam o propósito da boa ordem moral. Deus entrega o ímpio a uma mente reprovável (Rm 1.28) enquanto que aos discípulos de Cristo ele assegura o cumprimento da promessa da vida eterna (Mc 10.30). As discrepâncias que nos deixam perplexos na observação desta vida serão removidas no final do julgamento. Mais profundamente, os crentes já gozam da vida eterna e da paz de consciência, ao passo que a ira de Deus e o endurecimento de coração pairam sobre o réprobo (Jo 3.36).

O tempo, em termos absolutos, em que ocorrerá o juízo final é desconhecido (Mt 24.36). O juízo final é, portanto, não um processo atual imanente, mas terá lugar num dia designado por Deus (At 17.31), no final do calendário da história. A simultaneidade da redenção do povo da aliança de Deus e da destruição dos seus inimigos no tempo de Noé e de Moisés mostra a simultaneidade, no juízo final, da ressurreição dos justificados para a vida e da condenação dos réprobos (Jo 5.29). Para os crentes, a ressurrei-

ção é uma vindicação pública de sua justificação assegurada na ressurreição de Cristo (Rm 4.25). A ressurreição coincidirá com o retorno de Jesus dos céus para a destruição dos desobedientes e para ser glorificado juntamente com os seus santos (2 Ts 1.7-10). O dia designado para o julgamento (1 Jo 4.17) é o dia da ira (Rm 2.5) e o da redenção (Ef 4.30). A certeza do julgamento vindouro (Hb 9.27) realça a urgência do chamado ao arrependimento.

O julgamento não pode ser visto como um julgamento interno, mas público, correspondendo à publicidade da revelação de Cristo, da ressurreição e dos cataclismos cósmicos. Seu propósito não é o de assegurar o estado futuro do homem, mas o de ratificar o juízo determinado na morte e o de mostrar a glória de Deus em sua justiça e santidade.

*Crítério e Conseqüências do Julgamento.* O critério do julgamento é a vontade revelada de Deus. Aqueles que estão fora dos limites da revelação redentiva mostram a obra da lei escrita no coração. Eles pervertem e pecam contra a luz que eles próprios têm e, conseqüentemente, perecem. Aqueles que têm a revelação do evangelho são julgados por ela (Rm 2.12-14). Ninguém é indesculpável (Rm 1.20) e, uma vez que todos pecaram, ninguém poderá escapar da condenação a não ser por Jesus Cristo. O evangelho demonstra que a lei é o critério de julgamento porque é nos termos de sua penalidade, ligada à perpétua obrigatoriedade da lei das Escrituras, que Jesus morreu no lugar do seu povo. Os crentes, que são, *salvificamente*, unidos a Cristo, estarão justificados no dia do juízo porque seus pecados são atribuídos a Cristo e à sua justiça da mesma forma como a vontade revelada de Deus lhes é imputada para justificação (Rm 5.19). Nem sua fé nem suas obras contribuem para sua aceitabilidade diante de Deus. Uma vez que as boas obras (q.v.) são, entretanto, intrinsecamente agradáveis a Deus, eles serão por elas recompensados (1 Co 3.8); e quanto maior for o pecado, maior a condenação (Lc 12.47,48). Os ímpios serão designados à punição do inferno tão eternamente quanto será eterna a bênção que os redimidos gozarão (Mt 25.46).

® James P. Martin, *The Last Judgment*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963; Leon Morris, *The Biblical Doctrine Judgment*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960.

**JUNO CARL GUSTAV.** Jung (1875-1961), filho de pastor, estudou medicina, especializou-se em psiquiatria, e desenvolveu uma variação da psicanálise que os *junguianos* chamam de psicanálise analítica. Fundou a Sociedade Psicanalítica Internacional, da qual foi o primeiro presidente, mas que, no prazo de dois anos, as diferenças entre ele e Freud (q.v.) levaram a um rompimento.

Sua aproximação do problema psicológico era o de prosseguir trabalhando continuamente ao redor dele. Começou sua aproximação da psicologia com a prática clínica na qual analisou exaustivamente a experiência de pacientes individuais. Estendeu seus estudos por meio de métodos experimentais, por exemplo, observando o tempo de reação e resposta ao estímulo de uma dada palavra. Leu os clássicos, mitologia, religiões comparadas e literatura ocidental, e apreciou discussões pessoais entre os acadêmicos de culturas estrangeiras. Examinou culturas tribais antigas, vivendo, ele mesmo, em tribos africanas e norte-americanas. Ficou impressionado com as similaridades da imagéria ou simbolismo dos povos das mais diversas culturas, e sugeriu que haveria uma maneira comum de a humanidade reter suas experiências. Considerou essa antiga maneira de se perceber, ou "arquétipo", como evidência de um "inconsciente coletivo".

Jung estava preocupado com a abrangência e a unificação de posições diversas e paradoxais, freqüentemente, encontrando uma unidade no simbolismo. Esse interesse se reflete nas suas descrições de introversão e extroversão, da máscara da performance (*persona*) e da sombra subjacente, e do aspecto feminino do homem (*theanima*) e do aspecto masculino da mulher (*theanimus*).

Ele achava que a saúde mental e o progresso da civilização dependiam largamente de uma expressão religiosa apropriada. Do seu ponto de vista, a civilização cristã havia se provado sem valor, o que o levou a desenvolver um processo de "individualização" no qual o paciente se tornaria naquilo que ele realmente é. A busca de totalidade seria um processo de sofrimento para achar um deus interior. Os problemas da segunda metade da vida (depois dos 35 anos) são, segundo ele, não mais aqueles procedentes do sexo ou da agressão, como enfatizado por Freud e Adler, mas o de achar o lado não desen-

volvido da personalidade. Ele considerava a solução como religiosa. Sua "função religiosa natural", é claro, não era o Cristianismo.

NE! YORKSTON

**JURAMENTO DE HIPÓCRATES.** Ver também *Ética na Medicina*. O juramento hipocrático diz assim:

Juro por Apoio, o médico, por Asclépio e Higiéia e Panacéia, e com todos os deuses e deusas como testemunhas, que cumprirei, segundo minha capacidade e julgamento, este juramento e compromisso:

Considerarei meus mestres nesta arte como iguais aos meus pais; repartirei com eles os meus bens, e, quando for preciso, atenderei às suas necessidades; considerarei seus filhos como meus irmãos e ensinarei esta arte, se quiseram aprendê-la, sem pagamento ou condições, por meio de preceito, lição ou qualquer outro modo de instrução; transmitirei o conhecimento da arte aos meus filhos e aos de meus mestres, e a discípulos igualmente ligados por este juramento e compromisso, conforme a lei da medicina, e a ninguém mais.

Utilizarei o tratamento que, segundo minha capacidade e julgamento, sejam os mais benéficos para meus pacientes, e me absterei de feri-los ou de prejudicá-los. Não darei a ninguém medicamento mortal, ainda que solicitado, nem a ninguém darei sugestão nesse sentido; semelhantemente, não darei a uma mulher pessário que cause aborto.

Guardarei minha vida e minha arte em pureza e santidade. Não farei incisão em quem sofra de pedra, mas darei lugar a aqueles que sejam práticos nesse mister. Em qualquer casa em que entre, eu o farei em benefício do enfermo, abstendo-me de fazer qualquer ato de maldade e corrupção, especialmente, o da fornicção com mulher ou homem, escravo ou livre.

O que quer que eu veja ou ouça, relacionado ou não com o exercício de minha prática profissional, e que não deva ser divulgado, considerarei como coisas a serem mantidas como segredos sagrados.

Se eu mantiver inviolado este juramento, que me seja concedido gozar a vida e exercer a minha arte, honrado entre todos os homens em todos os tempos; mas se eu o transgredir e violar meu juramento, seja outra a minha sina. (Traduzido do grego por W.H.S.Jones, *Hippo-*

*trates*, Cambridge, Harvard University Press, 1952-58, The Loeb Classical Library, Vol. 1 ps. 298-301; adaptado para o português com auxílio da Enciclopédia Delta Universal, v. Hipócrates, Vol. 7, Rio de Janeiro, Editora Delta, 1982.)

Esse juramento é, geralmente, atribuído aos escritos do célebre médico grego Hipócrates, nascido na ilha de Cos (460-357 a.C.). Edelstein e outros pensam que seja derivado dos ritos dos pitagoristas.

Este juramento tornou-se base para a ética na medicina ocidental. Foi traduzido muitas vezes e jurado por formandos de faculdades de medicina até os dias atuais. Ele demonstra a altura ética alcançada pela prática da medicina mesmo nas antigas escolas de medicina da Grécia.

O juramento de Hipócrates, salvaguardado o aspecto da autoridade pagã invocada como testemunha, continua, ainda hoje, sendo um excelente código de conduta profissional. A geração atual de estudantes de medicina e médicos mais novos não difere da de seus antecessores; os facultativos mantêm sérias preocupações com os problemas do mundo real, os quais desejam ajudar a curar os males sócio-econômicos que exercem tanta influência sobre o impacto da prática da medicina. O juramento de Hipócrates ainda lhes fala, ainda que no meio de uma sociedade tão permissiva.

L. Edelstein, *The Hippocratic Oath*, Bull. Hist. Med. Sups. # 1, 1943, Baltimore, Johns Hopkins; W. Penfield, *The Torch*, Boston, Little, Brown, 1960.

MARTIN L. SINGEWALD

**JURAMENTOS.** Como problema moral, os juramentos e a recusa consciente de se fazer juramentos (da parte de *Quakers* e alguns outros) resulta de uma aplicação não qualificada da ordem de Cristo: "Não jureis". Esse trecho do sermão do monte (q.v.), porém, está ligado a mandamentos quanto a votos legítimos. Do mesmo modo como, na mesma passagem, o sexto e o sétimo mandamentos não são revogados, mas são estendidos para cobrirem casos aos quais os judeus se furtavam, também aqui o mandamento de Cristo não deveria ser entendido como significando a cessação dos juramentos e votos do Antigo Testamento. Ele estava, na verdade, aplicando o AT à prática de se jurar repetidamente sobre trivialidades. A aceitação

que Cristo fez do juramento por ocasião de seu julgamento confirma esta interpretação.

O AT, nesses lugares, aprova juramentos e votos feitos com seriedade. (Ver Gn 24.2 e Seg., Êx 13.19; Js 9.18-20). Não somente isso, mas o próprio Deus proclamou juramentos (Is 45.23; Hb 6.13, 16, etc.).

Há, ainda, exemplos de votos pecaminosos: o de Saul, em 1 Samuel 14.24; o de Herodes, em Mateus 14.7; a negação de Pedro; e o voto dos inimigos de Paulo, em Atos 23.12.

Mais bem conhecidos, entre os protestantes, pela prática de fazer e de guardar juramentos e votos solenes estão os presbiterianos reformados, cuja constância sob os massacres de Claverhouse deram aos *Cameronianos* o nome de *Aliancistas*.

GORDON H. CLARK

**JURISPRUDÊNCIA.** Veja *Lei*.

**JUROS.** Ver *Crédito*, *Usura*.

**JUSTIÇA (I).** Veja também *Direitos*; *Responsabilidade*. A ética cristã, como a ética dos antigos, vê a justiça como uma virtude, mas, diferente dos antigos, considera-a como fluindo do trinômio fé, esperança e amor, e por ele temperada. Uma vez, porém, que o termo "justiça" apresenta diversos significados, é necessário distinguir essa diversidade a fim de se observar em que sentido ela é uma virtude.

No sentido mais amplo, o termo "justiça" está muito próximo, quase um sinônimo, de retidão (q.v.). Entre seus sentidos mais restritos estão os de justiça distributiva, corretiva e retribuidora.

*Justiça distributiva* se refere à distribuição de bens ou de serviços feita por um agente a um grupo de recipientes e à expropriação de tais bens ou serviços de um grupo de contribuintes, também feita por um agente. Visto que a justiça distributiva diz respeito a uma ampla variedade de bens e de serviços distribuídos (como dinheiro, cuidados com a saúde, honra, oportunidades educacionais e proteção contra as ameaças à vida ao corpo) por diversos agentes (como pais na família, empregadores num negócio, governo civil e mesmo Deus, que distribui seu favor de igual modo a bons e maus) para, igualmente, diversos recipientes (como filhos na família, empregados, cidadãos e nego-

ciantes), a justiça distributiva é um conceito importante para a teologia e suas aplicações éticas para a teoria política e social.

Muitas condições têm de ser satisfeitas para que um ato de distribuição (ou de expropriação) seja justo. Os mais importantes destes são discutidos como se segue.

1. O agente tem de ter poder legítimo para distribuir (ou expropriar) o que de fato ele distribuiu. Embora um pai tenha poder legítimo (como cabeça da família designado por Deus) para requerer dos seus filhos os procedimentos concordes com o conjunto familiar, ele não tem poder de requerer o mesmo dos filhos dos seus vizinhos. O governo civil tem poder legítimo para distribuir e expropriar alguns tipos de bens e serviços, mas não outros; há limites para a sua autoridade. É claro que a questão de *quem* tem poder legítimo para distribuir (ou expropriar) *o que é* de difícil resposta. O cristão vê a resolução do problema como baseada não em mera convenção e costume, mas numa visão bíblicamente orientada da natureza e da fonte da autoridade, e na divisão apropriada de limites da autoridade.
2. Aqueles aos quais os bens e serviços são distribuídos deveriam ser, legitimamente, intitulados a partilhar dos bens e serviços distribuídos; deveria ser deles por *direito* (q.v.). Da mesma forma, os recipientes deveriam, legitimamente, contribuir com seus bens e serviços; é seu dever (q.v.) contribuir. Assim, justiça, direitos e deveres são noções correlatas.
3. O agente distribuidor tem de, também, distribuir (ou expropriar) com equidade e imparcialidade; cada indivíduo deveria ser tratado igualmente. Como Paulo diz, "Senhores, tratai os servos com justiça e equidade ..." (Cl 4.1). Este é o cerne do significado de justiça distributiva. Tratar cada um com equidade, porém, não significa tratar cada um da mesma forma. O governo que requerer de cada um a mesma quantia de dinheiro em pagamento de impostos, não está tratando a todos com equidade e justiça. Diferenças de rendas, neste caso, são diferenças relevantes para se determi-

nar a *participação* equânime e justa de cada recipiente (ou de cada contribuinte). Assim, os agentes distribuidores deveriam determinar a participação de cada recipiente (ou contribuinte) nos bens e serviços distribuídos (ou expropriados) na base de diferenças *relevantes* - e somente na base de diferenças relevantes. Mas como seriam determinadas essas diferenças relevantes? Ainda que esta matéria seja de difícil trato, a direção a seguir para uma solução poderá ser atingida se observarmos que tais distribuições e expropriações deverão ser feitas com um propósito. Assumindo que o propósito seja legítimo, tratar pessoas de modo equânime seria, no caso de distribuição, dar a cada recipiente a chance de realizar o propósito para o qual a distribuição é feita; e, no caso de expropriação, requerer de cada contribuinte o mesmo sacrifício no sentido de realizar tal propósito. Alguns recipientes necessitarão mais do que outros para atingirem o propósito da distribuição, e alguns contribuintes terão de dar mais a fim de serem equânimes no sacrifício. Essas diferenças responsáveis por tais variações em necessidade e sacrifício serão aquelas relevantes para se determinar participações justas e equânimes nas contribuições e nas expropriações. O que constitui uma diferença relevante, então, dependerá da natureza precisa da distribuição e dos propósitos para os quais a distribuição é intencionada.

*Justiça corretiva* é a presente correção de um caso passado de distribuição injusta feita por meio de se dar aos que foram tratados injustamente aquela parte da distribuição a que tinham direito, mas que não receberam. A justiça corretiva não é a simples mudança de um modo injusto de distribuição de forma que *dai por diante* a distribuição seja mais justa; antes, é a correção da injustiça passada. O recente clamor por justiça social, originalmente, se concentrava na mudança de modos injustos de distribuição (de oportunidades de trabalho, oportunidades educacionais, privilégios de voto, e coisas como essas); mais recentemente, esse clamor se tornou um grito por justiça correti-

va. Infelizmente, nenhum teórico tem delineado suficientemente as condições que deverão ser preenchidas para que tais correções sejam justas. Isso apresenta um desafio para o teórico cristão contemporâneo.

*Justiça retribuidora* diz respeito à restauração de um direito violado (ou a devida recompensa dessa violação). O estado é uma das autoridades com poder para cumprir a justiça (Rm 13). Ele julga casos de infrações alegadas, e requer dos responsáveis pela violação do direito a restauração do direito ou a doação da recompensa. Pais, professores e outros com funções sociais também aplicam justiça retribuidora em suas áreas de trabalho. Muitos cristãos evangélicos, considerando a expiação substitutiva do nosso Senhor, incluiriam no conceito de justiça retribuidora o direito ou dever de punir o transgressor, incluindo assim um elemento tanto punitivo quanto compensatório de justiça retribuidora.

Tem havido, sempre, diferentes pontos de vista quanto à base da justiça, em qualquer de suas formas. Os estóicos viam a justiça como estando enraizada na ordem racional das coisas; o sofista Thrasymachus, no poder da coerção; outros ainda, como Hume e o positivismo lógico, na convenção e nos costumes. O cristão, entretanto, vê a justiça como estando arraigada na vontade amorosa de Deus, uma vontade direcionada para o bem dos seres que ele criou, e exemplificada no seu tratamento em relação aos homens.

PETER A. DE VOS

JUSTIÇA (2). A humanidade entende justiça como sistema de padrões que distinguem o certo do errado. Embora os padrões humanos difiram, a habilidade de se fazer julgamentos morais, num sentido ou noutro, é universal; nenhuma pessoa é amoral no sentido de indiferença em relação ao bem e ao mal (Rm 2.14). O Cristianismo entende justiça como um atributo de Deus e uma positiva relação com ele na qual um homem age de conformidade com os padrões de justiça de Deus (Sl 1).

Deus é eternamente justo e fonte de toda justiça. Deus, como fonte de toda justiça, não pode ser julgado por padrões externos, porque a discussão sobre a justiça de Deus, feita em abstrato, é problemática. Ainda que, naturalmente, não obrigado a padrões externos, ele se obriga

àquilo que revela; todas as suas revelações refletem sua justiça, e ele não poderia negar essas revelações justas sem negar a si mesmo (Sl 145.17; Hb 6.18). De modo especial, o homem, como criatura feita à imagem de Deus, possui a justiça de Deus; feito segundo o padrão de Deus, ele foi colocado, por força da criação, num relacionamento positivo com seu criador e, naturalmente, cumpriu os desejos de Deus.

A justiça de Deus se torna *retributiva* quando o homem peca e deixa de lado o relacionamento moral que Deus intencionou para a criação (Rm 1.18). A ira divina se manifesta contra o homem no mundo, de diversas formas. Primeiro, ela resulta na alienação do homem quanto a Deus. Despido da justiça de Deus, o homem não está e não pode estar em relação harmoniosa com Deus. Se essa quebra não for corrigida, tornar-se-á permanente e condenará o homem eternamente. O inferno é a manifestação final da ira de Deus. A despeito da alienação humana quanto a Deus, este continua a agir com justiça em relação ao homem na sua condição de injusto (Rm 3.19). Segundo, ela aparece na lei que subsiste no coração de todo homem, a qual Deus articulou, mui claramente, nos dez mandamentos. Há as expressões negativas da justiça de Deus para informar o homem de que ele não mais está numa relação apropriada com Deus e, como tal, é incapaz de retornar a seu estado original (Rm 3.20). Terceiro, na comunidade, o estado é o instrumento da ira de Deus para a execução da justiça civil ou para a conformidade externa com a lei civil. O estado manifesta a justiça de Deus contendo a injustiça ostensiva que ameaça a segurança de outros (Rm 13.1-7). Operando por meio de um sistema de recompensa e punição, o estado promove a harmonia entre os homens e preserva-os da ofensa total contra Deus (I Pe 2.14). Por meio da guerra, Deus pune a injustiça nacional (Lv 26.14-20), Quarto, as exigências de Deus e a justiça punitiva tornam-se mais evidentes na vida e na morte de Jesus. Ele viveu em completa harmonia com o Pai e cumpriu todas as exigências da sua justiça (Mt 3.15). Em sua morte, ele assumiu todas as penalidades da justiça punitiva de Deus que pairavam sobre a injustiça da humanidade (Mt 20.28; Rm 5.18-21).

A justiça vindicativa de Deus é vista na declaração da justiça do pecador com base na justiça de Cristo. Em amor, Deus oferece Jesus

no lugar do pecador para cumprir seus justos requerimentos (1 Pe 3.18). O perdão não anula a sua justiça, mas é requerido por ela. Pela fé, o pecador recebe a vida justa de Jesus e o pagamento de todas as penalidades pela sua própria injustiça. Portanto, Deus permanece justo em seu veredicto de perdão (Rm 3.21-26). Condenação eterna é devida à auto-exclusão do indivíduo em relação à justiça de Deus.

Uma vez que o homem seja colocado num relacionamento justo com Deus por meio da fé, ele será capaz de cumprir os reclamos justos de Deus na lei. Em fé, ele verá a lei de Deus de modo positivo e procederá numa vida agradável a Deus. Ele, também, se refreará de desagradar a Deus (Rm 6.15-19). Desse modo, os crentes são justos de duas formas. Primeiro, eles se encontram numa relação apropriada com Deus. Segundo, eles conformam sua vida com a vontade revelada de Deus. Justiça total nesta vida jamais será possível para o homem redimido (1 Jo 1.8), mas a morte introduz o pecador redimido numa vida totalmente justa (Rm 6.7).

Os gregos antigos entendiam justiça como uma vida ética vivida de conformidade com certas virtudes. A justiça existiria independente de compromisso religioso. Muitas filosofias e movimentos modernos também separam a ética da consideração da justiça de Deus. O judaísmo confrontado por Jesus considerava justiça como sendo aquilo que o homem faz em vez daquilo que Deus é e o relacionamento que ele estabelece com o homem (Mt 5.20; Lc 18.9-14). Na era pós-apostólica, a justiça da igreja deteriorou até o ponto de ser uma qualidade infusa pela qual o fiel poderia viver uma vida justa. Quando a justiça é considerada uma qualidade no homem, distinta de um relacionamento com Deus, ela se torna uma quantidade mensurada pelo total das boas obras equilibrando as más. No século dezoito, a contribuição principal da Reforma foi a da renovação, feita por Lutero, do conceito paulino de que a justiça é aquela atitude de Deus pela qual ele declara justo aos seus olhos o pecador que, pela fé, se apropria tão somente do mérito de Cristo.

¶ William Dantime, *Justification (jate Ungodly)*, Concordia, St. Louis, 1968; *Formula of Concordia*, IV; Malancthon, *Augsburg Confession and Apology*

DAVID P. SCAER

**JUSTIFICAÇÃO.** A justificação responde à persistente questão do homem: como Deus é gracioso e como eu posso ter comunhão com ele? Seu significado depende do ambiente legal das palavras hebraica (*tsadeq*) e grega (*dikai-oo*) - declarar justo, inocentar, tratar como justo (nas duas línguas, "retidão" e "justificação" têm a mesma raiz). A palavra pressupõe a culpa (q.v.) do homem por causa do seu pecado (Sl 143.2; Rm 3.23) e a sua solução por meio de um ato declaratório de Deus (Is 64.5ss.; Rm 3.26; 4.5; Hb 10.1-10). Deus declara isento de culpa (mas não inocente!) aqueles que confiam na expiação de Cristo pelo pecado.

As bases para essa declaração são (a) a justiça (q.v.) de Deus vista em termos de pureza e, também, de sua relação com sua criação (Is 42.5ss.); (b) essa relação, da parte do homem, é emitida em fé (confiança) entre o homem e Deus (Is 45.18ss.); (c) o NT afirma que a fé é uma nova possibilidade em relação à vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo e que o homem só poderá ser justificado pela fé apenas (012.15ss.); Jesus Cristo é a justiça de Deus; ele é totalmente sem pecado e preenche totalmente a vontade de Deus (Hb 9.11ss.; I Co 1.30).

Paulo expressa, mais claramente, esta visão da justificação pela fé, especialmente, na sua passagem polemicamente motivada de Romanos 1-6 e Gálatas 2-4. (Paulo usa o substantivo justificação apenas duas vezes, em Romanos 4.25 e em 5.18; geralmente, ele usa o verbo).

Sua visão é a de que nenhum homem poderá ser justificado por fazer o que a lei requer (Rm 3.30; 4.13ss.; 01 2.21), pois isso exigiria que alguém cumprisse a totalidade da lei, o que é impossível (Gl 3.10ss.; 5.3). Confrontado com o desespero (Rm 7), o homem prefere pensar que obras boas e más serão avaliadas no juízo final, como é o caso do judaísmo farisaico. Mas Deus providenciou o escape da escravidão do pecado por meio de sua própria justiça, mediada ao homem pelo sacrifício de Jesus Cristo pelo pecado (Rm 8.1; Ef 1.7). Ele trata todos os homens que estão incorporados em Cristo como homens justos (Rm 1-3; 01 2.17ss.).

Essa mesma visão é encontrada, explicitamente, em toda a Escritura; contudo, numa terminologia similar, apenas em Tiago 2.18ss., onde o apóstolo põe uma dedução, aparentemente, difere da visão de Paulo. Mas a mesma visão da justiça, graça e poder de Deus de prevenir que o

homem tente se salvar por meio de obras meritorias se encontra em toda a Escritura. Paulo extrai, especialmente, as implicações dos ensinamentos de Cristo (e.g. Lc 18.14), de sua função de oferecer perdão graciosamente (Mc 2.6ss.), e de seu papel como redentor em favor de muitos (Mc 10.45). Ele põe estas coisas juntas com Hebreus 2.4, onde a "vida" é subentendida como seqüente à justificação pela fé (Rm 1.16s.),

O tema ético surge do fato de que a justificação significa *declarar* justo e não *tornar* justo. Qual é, então, a relação entre justificação e santificação (q.v.)? Entre o ato objetivo realizado na cruz e a apropriação subjetiva dele? Justificação significa mais do que uma pessoa ser tratada *como se fosse* justa (uma ficção legal); não significa que ela tenha atingido uma retidão moral (perfeição). Antes, o julgamento é feito agora porque sua vida subsequente será conforme o ato em seu favor ("Cristo não justifica quem não tenha sido ao mesmo tempo santificado" - Calvino, *Institutas*, iii.16.1).

Ambos, o AT e o NT, evidenciam a íntima relação entre a justificação e a vida ética dos justificados (Is 59; Rm 5-6; 1 Pe 2.24). O perdão de pecados conduz não a um antinomianismo, mas a um radical *não* ao pecado, baseado na atividade santificadora do Espírito Santo (Rm 8.9ss.). O homem justificado é uma nova criação (2 Co 5.17), pleno dos frutos do Espírito (Gl 5.22), sabelador da vitória sobre o pecado (1 Jo 5.7ss.), conformado à imagem de Cristo (El 3.8ss.). Ele está "em Cristo" e é uma parte do corpo de Cristo.

O homem justificado vive, então, num contexto corporativo novo onde ele lida com os temas éticos postados pelos requisitos da participação na nova vida entre cristãos, especialmente, coisas como liberdade, lei, pureza (1 Co 6.12ss.; 8.9ss.; Ap 2.3). Não vive, porém, apenas num novo contexto corporativo; vive também no mundo que lhe provê um novo conjunto de temas dos quais não pode se esquivar (1 Co 9.19ss.; Jo 17). A justificação pela fé provê a base sobre a qual o cristão, sabendo que é aceito em Cristo, se relaciona com outros, quer cristãos quer não, de forma aberta e graciosa.

Q Quell Schrenk, *dikê* in TDNT II, Grand Rapids, Eerdmans, 174-225; E. D. Burton, *Galatians ICC*, Londres, T. & T. Clark, 460ss.; W. Sanday and A. C. Headlan, *Romans ICC*, Londres, T. & T. Clark, 24ss.; J. Calvin, *Institutes*, iii, ch. 11-18; M. Luther, *Chris-*

*tian Freedom*; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952; K. Barth, *Church Dogmatics* IV, I, Londres, T. & T. Clark, 514-642; E. Brunner, *Dogmatics*, Londres, Lutterworth, III, ch. 14ss.

PETER RICHARDSON

JUVENTUDE. Ver também *Familia; De-lingüência Juvenil*. A mocidade é o período entre a infância e a maturidade, caracterizada por uma aparência vigorosa do corpo. O termo poderá ser empregado favoravelmente (com referência ao vigor), ou negativamente (com referência à falta de discernimento).

A juventude é o estágio em que muitos indivíduos adotam, por toda a vida, o sistema de valores pelo qual determinarão suas respostas a duas perguntas básicas da vida: "o que é certo?" e "o que tem valor?". Para atingir sua resposta, eles ouvem duas vozes principais, a voz do Senhor e a voz do mundo. A voz do Senhor os confronta, externamente, por meio das Sagradas Escrituras e, interiormente, por meio do Espírito Santo.

O Senhor convence o jovem de que existem absolutos (q.v.), algumas coisas absolutamente certas, outras absolutamente erradas, algumas absolutamente valiosas, outras absolutamente sem valor. Durante a mocidade, muitos despertam para a verdade das Escrituras e o testemunho do Espírito Santo numa vida piedosa.

Simultaneamente, a mocidade é bombardeada pela voz do mundo, a qual diz que não há valores absolutos, que tudo é relativo. A advertência de Cristo é atual: "Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde ladrões escavam e roubam; mas ajantai para vós outros tesouros no céu, onde traça nem ferrugem corrói e onde ladrões não escavam nem roubam; porque onde está teu tesouro, aí estará também o teu coração" (Mt 6.19-21).

A juventude é o tempo quando a maioria das pessoas decide onde colocar o coração. A juventude é o período apical para se responder favoravelmente a Cristo. Pesquisas feitas com amostragens avulsas de cristãos que vieram a conhecer Jesus, em termos de idade, indicaram que mais de 80 por cento atenderam ao chamado antes de completarem vinte anos de idade. Depois dos anos de adolescência, a pesquisa indica uma correlação inversa entre idade e porcentagem de resposta a Cristo.

Do modo como vai a mocidade dos dias atuais, assim será a liderança de amanhã. Os presidentes, diretores, editores, professores, pais e outros líderes de amanhã estão, atualmente, nas fileiras da juventude e no processo de formação do pensamento e dos sistemas de valores que determinarão a direção que a sociedade deverá tomar. Isso é tão verdadeiro na esfera religiosa como em todas as outras esferas. A quem os jovens respondem em termos de persuasão religiosa? Geralmente, a outros jovens. Certamente, tem havido períodos incomuns em que jovens foram influenciados por cristãos adultos (por exemplo, Moody, em Cambridge, nos anos 1870; Graham em algumas universidades nos anos 1960), mas essas são exceções.

Há uma armadilha que prende muitos jovens cristãos, em parte devido ao mau ensino da parte dos cristãos mais velhos. São mal direcionados a crer na relatividade das coisas e não na verdade absoluta de Deus. O mundo afirma que não existem absolutos e que tudo é relativo, e as igrejas que crêem na Bíblia dizem que tudo é absoluto e que nada é relativo. A solução se encontra num sistema de três categorias no qual um extremo consiste nos *absolutos positivos* de Deus, o outro nos *absolutos negativos* de Deus,

e a parte do meio é a área dos *relativos* (ou zona de ambigüidade). As Escrituras definem o que pertence às duas categorias de absolutos. A juventude é o tempo quando a mente, geralmente, se mostra mais receptiva à informação quanto ao que são esses absolutos, e sua vontade, geralmente, está pronta para decidir se vai ou não obedecer aos mandamentos absolutos de Deus de o *que fazer* e de o *que não fazer*. Mas o jovem é suficientemente alerta para saber que muitas questões de moral e ética ficam naquela região do meio, coberta pela admoestação de Deus "Cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente" (Rm 14.5).

No desenvolvimento de um sistema moral, a mocidade é o tempo impressionável no qual a pessoa elabora suas-respostas às perguntas básicas sobre os valores da vida: o que vale aprender? O que vale lembrar? O que vale fazer? Quem vale conhecer? O que vale experimentar? É, especialmente, relevante a promessa do Senhor: "Instruir-te-ei e te ensinarei o caminho que deves seguir; e sob as minhas vistas, te darei conselho" (Sl 132.8). A diretriz básica do Senhor para tais decisões é: "Buscai primeiro o ceifo de Deus e a sua justiça" (Mt 6.33).

JOHN W. ALEXANDER



**LAVAGEM CEREBRAL.** Ver também *Propaganda Política*. A tortura física e mental tem sido praticada há muito tempo, mas nenhum ataque sobre o indivíduo exemplifica tanto a insidiosa desumanidade do homem contra o homem quanto a lavagem cerebral. Novos conhecimentos de psicologia deram a capacidade a homens bárbaros de violentarem a mente de outros homens por meio de procedimentos sistemáticos de doutrinação, auto-acusação e conversão. A lavagem cerebral violenta o *status* do homem como agente moral livre, reduzindo-o ao nível de objeto a fim de usá-lo com propósitos políticos.

A lavagem cerebral ganhou notoriedade mundial, inicialmente, nos "processos de purgação" do comunismo soviético em 1936, quando os "velhos bolshevistas" confessaram que eram traidores do bolshevismo ao qual haviam dedicado a totalidade da vida. A lavagem cerebral foi empregada, também, pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial para induzir traição de lealdade e por regimes comunistas de países satélites para conseguir falsas confissões (por exemplo, a do cardeal Mindszenty da Hungria).

Mas para o mundo livre, a lavagem cerebral torna-se mais chocante por causa do seu

uso pelos chineses comunistas na Guerra da Coreia. Naquele tempo, publicações em favor do comunismo imprimiram supostas confissões de militares norte-americanos, britânicos e das Nações Unidas. Programas de rádio de propaganda da Coreia do Norte traziam as vozes de homens militares americanos, mas em língua que não lhes era própria. Peking anunciou que um grupo de militares americanos havia escolhido permanecer com o inimigo em vez de voltar para casa. Ficou claro que esses prisioneiros de guerra sofreram lavagem cerebral nas mãos dos comunistas.

Os comunistas chineses conseguiram, por meio de interrogatórios normais, tirar dentre milhares de prisioneiros de guerra os que fossem mais suscetíveis à lavagem cerebral. Em geral, uma pessoa entre cada cinco é mais suscetível à sugestão. Os homens selecionados foram, então, sujeitos à pressão física e a ataques mentais que resultariam em dolorosos dramas de morte e renascimento mental. No começo, esses homens resistiram. Mas as forças a seu redor eram tão grandes que, finalmente, eles se descobriram prontos para confessar e se retratar. O psicólogo Robert J. Lifton diz: "Essa penetração do ambiente pelas forças psicológicas para dentro da emoção interior é talvez o fato psiquiátrico mais destacado da reforma de pensamento" (*Thought Reform and the Psychology of Totalism*, Nova York, Norton, 1961, p. 66).

O mundo "livre" não ficou isento de culpa. Sob as pressões das lutas internacionais, político-ideológicas e econômicas, os regimes chamados democráticos e os regimes totalitários desenvolveram serviços de inteligência que perpetraram as mesmas infames técnicas de manipulação mental das quais acusavam os seus inimigos. Os anos da última ditadura militar no Brasil (1964 até 1984) foram cenário dessa prática, conforme diversos registros e testemunhos. (Dados atualizados por W.M.G.)

Lifton apresenta doze passos essenciais no processo de lavagem cerebral:

(1) *Ataque contra a identidade*. Junto com implacáveis interrogatórios incriminadores, brutalidade física e correntes dolorosas e restritivas, o prisioneiro de guerra ouve constantemente que ele não é realmente quem diz ser. Isso o acaba levando a um estado hipnótico no

qual impulsos interiores destrutivos resultam numa renúncia à autonomia pessoal. Esse entendimento de identidade - uma "morte para o mundo" - é o pré-requisito para os passos seguintes.

- (2) *Estabelecimento de culpa*. As repetidas acusações de culpa existencial criminosa e a necessidade de se *sentir* culpado dão ao prisioneiro um senso de haver cometido erros para os quais a punição é merecida e esperada.
- (3) *Autotraição*. Acusações contínuas intensificam a vergonha e levam o prisioneiro a renunciar a matriz de sua existência anterior, seu povo, suas organizações, nação e padrões de comportamento. Essa traição gera laços de dúbia cumplicidade entre o prisioneiro e seus captores.
- (4) *0 ponto de Quebra: Conflito Total e Temor Básico*. Separado completamente de seu ambiente original pela perda de identidade, pelo senso de culpa e pela autotraição cada vez maior, o prisioneiro experimenta o medo de um aniquilamento total. A integridade física e mental se quebra e a ansiedade chega a provocar pensamentos, ilusões e alucinações suicidas.
- (5) *Frouxidão e Oportunidade*. O alívio chega com a diminuição da pressão, com a aparente simpatia e o direcionamento por parte dos captores, que oferecem ao prisioneiro "descanso, bondade e um vislumbre da Terra Prometida, da identidade e da aceitação renovada - até mesmo, da liberdade". Agora ele se vê motivado a cooperar com os oficiais inimigos como um "parceiro grato pela sua própria reforma".
- (6) *Compulsão de Confissão*. A lassidão reforçou a necessidade de confessar continuamente a fim de sobreviver. Ele agora assume a identidade do pecador arrependido, procurando retirar o pecado de dentro de si. Concorde com o julgamento de seus captores e começa a se entregar às crenças e aos valores considerados oficialmente desejáveis dentro de seu novo ambiente.
- (7) *Canalização da Culpa*. Sentimentos de culpa não-verbalizados são canalizados para a formação de um sistema para-

- nóico pseudológico, de forma que ele se condena menos pelo que fizeram contra ele e mais por aquilo que ele mesmo *tem sido*, culpado das acusações.
- (8) *Reeducação: Desonra Lógica.* O estudo em grupo leva-o a reconhecer que seus "atos maus" da vida pregressa estejam relacionados com forças históricas, acontecimentos políticos e tendências econômicas. Seus "maus atos" são vistos como opostos aos ideais que preza. Seguindo um pensamento dialético, ele enxerga sua antiga vida, sua tese, como algo que tem de ser substituído por um compromisso com sua nova visão, a antítese.
- (9) *Progresso e Harmonia.* À medida que o prisioneiro se adapta e se entrega ao novo grupo, participando da catarse da confissão, e se engajando na cruzada de redenção em massa, suas condições de vida tornam-se mais confortáveis e ele experimenta um surto de harmonia com o ambiente. Agora ele atinge uma comunicação mais íntima com seus captores e sente que eles o aceitam.
- (10) *Confissão final: Resumindo.* Um abandono final e pleno do prisioneiro à atmosfera de harmonia emerge da profunda auto-acusação. A aceitação completa de seu crime é parte essencial do processo de reeducação.
- (11) *Renascimento.* Agora, o prisioneiro é instigado a conciliar as habilidades especiais de sua vida antiga (por exemplo, médico, professor, etc.) com seu novo papel de reformador político. A confluência das duas identidades - má, criminosa, de pecador arrependido, e de seguidor da nova doutrina, de homem que originalmente estava preso e que agora é livre - constituem seu novo nascimento. Identificado com seus captores, ele, agora, vê o mundo que lhe foi apresentado como o mundo de paz, e se queda contente com sua nova fé.
- (12) *Libertação: Transição e Limbo.* Depois de um julgamento público ou privado que formaliza sua culpa e seu renascimento, o prisioneiro é, finalmente, solto (às vezes, após um período de internação), num momento politicamente

oportuno, para que vá em frente como cidadão dedicado. Havendo libertação, sua subsequente volta ao mundo antigo o levará a uma nova e mais profunda crise de identidade. Não se encontrando mais no ambiente hostil, enfrentando os fatos de um mundo onde ele tem de tomar decisões, ele tem de escolher em qual mundo física e mentalmente irá morar,

Estudos de pós-guerra na Coreia mostram que os homens que tiveram mais êxito em resistir à lavagem cerebral dos comunistas chineses foram aqueles que tinham firme compromisso de fé num determinado estilo de vida. Em entrevistas com pessoas que resistiram com sucesso à lavagem cerebral, Edward Hunter descobriu que "Essas três palavras - oração, fé e convicção - estavam intimamente ligadas na mente dessas pessoas ... Pelo menos um desses elementos era mencionado cada vez que um homem recordou o que o havia sustentado" (*Brainwashing from Pavlov Powers*, Linden, N.J., Bookmailer, 1960, 272). Para muitos prisioneiros, a fé pessoal em Jesus Cristo e a repetição de trechos bíblicos foram trincheiras contra o procedimento desumano da lavagem cerebral.

A prática brutal, manipulativa, falsa e destrutiva da lavagem cerebral é demoníaca, pois procura transformar homens livres em robôs. Todos os homens de boa vontade devem condenar a lavagem cerebral e procurar evitar sua prática.

ROBERT L. CLEATH

**LEIS DE SAÚDE.** Ver também *Imundície*. As muitas e variadas leis relacionadas à saúde que existem hoje são resultados do impacto da ciência médica moderna sobre os valores da civilização ocidental, conforme suas tradições legais, tendo suas raízes na fé judaico-cristã, nas leis da Grécia e de Roma, e na lei comum inglesa.

1. *Leis Sanitárias na Bíblia.* O primeiro conjunto abrangente de leis sanitárias se encontra no AT, embora não sejam colocadas à parte, especificamente, como tais. O conceito chave se encontra em Levítico 19.2: "Sereis santos porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo". A santidade (q.v.) é definida em Levítico 10.10: "para que haja diferen-

ça entre o santo e o não-santo, o impuro e o puro". A interpretação disso incluiu a limpeza pessoal (Lv 11.28; 15.5 e Mc 7.1-3), a pureza da fonte de abastecimento de água (Lv 11.32-36), a disposição adequada dos desejos corporais (Dt 23.12-14), o enterro rápido dos mortos (Dt 21.23), o uso de alimentos limpos (Lv 11; 19.5-8; Dt 14.21) e o isolamento das pessoas contaminadas pelos mortos (Lv 5.2), por correntamentos impuros (Lv 5.3, 15.1-13) e por doenças de pele (Lv 13). A desinfecção completa era designada para pessoas e coisas contaminadas (Lv 14.34-48; 15.1-13). O isolamento das mulheres após o parto (Lv 12.1-8), embora interpretado de modo diferente de hoje, era um meio efetivo de evitar a febre puerperal. As doenças venéreas eram controladas de forma efetiva pela promulgação da moralidade sexual (Êx 20.14; Lv 18.1-20). O sacerdote era o oficial de saúde que zelava pelo cumprimento dessas leis (Lv 13,14). Assim, a saúde era vista como uma questão de estilo de vida santo e limpo, na pureza de corpo e de espírito (Lv 15.13-15). Essas leis de saúde foram dadas aos israelitas numa época em que o governo era teocrático, e em que o conhecimento científico não era muito grande. Como todos os aspectos da vida deveriam ser vividos em relação a Deus, o Senhor os orientou também nessa área.

2. *Natureza das Leis de Saúde.* Nos países ocidentais democráticos, em sua maioria, as leis de saúde foram desenvolvidas por meio de legislação. O impacto da Bíblia foi indiretamente sentido por meio de sua influência sobre os valores e crenças dos legisladores. A obrigação do homem para com Deus foi considerada no contexto da liberdade individual. A fim de assegurar e maximizar essa liberdade, o governo foi estabelecido constitucional. As constituições foram responsáveis pela caracterização da natureza e dos limites do poder público que foi definido como o poder de elaborar e fazer cumprir leis que protejam e promovam a saúde, segurança, moral, ordem, paz, conforto e bem-estar geral

do povo. Embora os legisladores tenham o poder de fazer e de aprovar as leis sanitárias, dentro dos limites da constituição e da lei comum, poderão, e com frequência o fazem, delegar sua autoridade a corpos administrativos que tenham maior competência técnica no campo da saúde, como ministério e secretarias de saúde. Isso é requerido por causa do grande número e complexidade de certos tipos modernos de regulamentos de saúde e do constante desenvolvimento técnico e científico.

Existe, com frequência, uma tensão entre o objetivo de liberdade individual e o da de proteção dos aspectos da saúde, da segurança e do bem-estar da população. Alguns grupos religiosos questionam o direito do estado de impor a vacinação de indivíduos, contra sua vontade, com vistas à proteção da saúde pública; os tribunais, no mundo livre, têm, consistentemente, garantido o direito do estado de exigir vacinação obrigatória sempre que, sabidamente, a saúde pública tem sido ameaçada. Outras questões legais incluem exigências quanto à disposição adequada de dejetos e refugos, busca e apreensão de materiais tóxicos ou poluidores, isolamento compulsório ou hospitalização, condução e operação de veículos motores, controle de armas de fogo, etc.

3. *Controle de Poluição e Proteção do Consumidor.* Outra área mais complexa é quanto à tensão entre o direito da população quanto à saúde, à segurança e ao ambiente, e os direitos de indivíduos e de corporações quanto ao comércio livre e lucrativo. Dois grandes problemas dessa tensão são as questões da poluição ambiental (q.v.) - até que ponto as fábricas podem poluir o meio ambiente? - e da proteção do consumidor - até que ponto o produtor tem o dever de garantir a segurança e a pureza de seus produtos? Os legisladores e as agências de controle governamental lutam com a dificuldade de reduzir a poluição industrial do ar, da água e do solo, sem penalizar injustamente uma única companhia, uma empresa ou uma indústria

toda, e sem aumentar o custo do produto de maneira a prejudicar a população. Em termos dessas questões, a qualidade de vida e a sobrevivência da humanidade estarão em jogo (Gn 2.15).

Na área de proteção do consumidor, originalmente, havia um princípio geral de responsabilidade do comprador que orientava a legislação e o juízo quanto à segurança dos produtos à venda. A situação cultural, contudo, tem se revertido, e a preocupação com o consumidor, primeiro na área de segurança bacteriológica e, depois, na área de segurança física e química tem sido demonstrada pela aprovação de novas leis sobre a oferta de produtos seguros e pela formação de entidades de proteção ao consumidor. Assim, produtos alimentícios embalados, *in natura*, ou servidos prontos para o consumo, têm sido sujeitos a padrões de pureza bacteriológica e química. Além disso, o crescimento do mercado internacional tem exigido maior padrão de qualidade, especialmente, por causa do perigo maior de contaminação que existe nesse comércio. Esses padrões exigidos para segurança pública, porém, muitas vezes, aumentam os custos e diminuem o lucro. Assim, a sociedade, por meio dos seus representantes, terá de decidir sobre o tipo e a quantidade de segurança que desejam requerer dos produtos consumidos.

4. *Controle da Prática da Medicina.* Outra grande área de problemas de controle legal é a da prática médica (cf *Ética na medicina*). O estado usa seu poder para a discriminação da prática da medicina, odontologia, enfermagem e outros campos de especialização de saúde e do treinamento e competência das pessoas aprovadas; isso é feito por meio do credenciamento das instituições e do reconhecimento da licenciatura dos indivíduos. O estado usa também seu poder de fiscalização e de controle para a obtenção de informações sobre a saúde pública. Assim, o estado exige que os médicos relatem nos atestados de óbito a causa da morte e que reportem às autoridades quaisquer casos de determi-

nadas doenças consideradas perigosas para a saúde pública, especialmente, quando contagiosas. A necessidade de vigilância e investigação de doenças levanta também questões de sigilo de informações médicas.

O rápido avanço da tecnologia de medicina criou, num espaço de tempo relativamente curto, muitas questões para as quais é difícil de se encontrar respostas satisfatórias. Questões tais como transplante de órgãos (q.v.), órgãos artificiais, e manutenção de vida em rins artificiais apresentam sérios problemas éticos. Quem deverá receber os benefícios, e às expensas de quem? A capacidade de se pagar os custos de procedimentos médicos e hospitalares ou a responsabilidade social são critérios verdadeiramente aceitáveis para tais decisões, de acordo com padrões bíblicos? Muitas vezes, a vida poderá ser mantida por semanas, meses, ou indefinidamente por meio da tecnologia moderna, mas com tremendo custo financeiro e de sofrimento para o paciente e sua família. Quando é que se poderá determinar que, após os médicos responsáveis terem feito tudo o que seja moralmente necessário, a não-utilização de métodos heróicos (muitas vezes a pedido do paciente e ou dos familiares) configure crime de eutanásia (q.v.)? O problema do aborto apresenta duas questões. Primeira, sob que circunstâncias o cristão poderá considerar o aborto como moralmente aceitável para sua família (Walter A. Spitzer e Carlyle L. Saylor, *Birth Control and the Christian*, Wheaton, Tyndale, 1969)? Segundo, ainda que o cristão como indivíduo responda negativamente à pergunta anterior, terá ele o direito de impor suas convicções sobre outras pessoas nessa área tão controversa, por meio de tentativas de mudanças na legislação?

5. *Saúde e o Estado de Bem-Estar Social* (q.v.). Outra categoria da legislação na área da saúde é a do emprego de recursos financeiros do governo para oferecer tratamento de saúde para os indivíduos. A questão ética básica é o trata-

mento de saúde é um *direito* ou *privilegio*? A resposta não é simples, pois o tratamento adequado da saúde, nos padrões modernos, requererá tamanha quantidade de recursos financeiros da sociedade, que irá competir com outros valores, os quais, talvez, também devam ser considerados "direitos" de cada cidadão vivendo numa sociedade rica, moradia adequada, alimentação e educação. Se os indivíduos e as organizações voluntárias de uma dada sociedade não puderam ou não quiserem suprir essas necessidades básicas dos pobres, não terão os cristãos o dever de apoiarem os esforços do governo nesse sentido?

Concluindo, os cristãos deveriam se lembrar de que a Bíblia coloca maior ênfase sobre a obrigação do homem para com Deus do que sobre os "direitos" e as liberdades do homem. Esses últimos valores, especialmente no campo da saúde, deveriam depender de que o indivíduo e a sociedade em geral cumprissem suas obrigações e responsabilidades, mantendo um ambiente seguro e limpo e oferecendo cuidados de saúde adequados para todos.

JAMES E JEKES

**LIBERDADE.** Num universo onde prevalece a ordem natural, seus súditos só terão liberdade de funcionar dentro dos limites de sua própria ordem. Dada uma pressuposição teísta, existe uma ordem estabelecida por Deus no mundo físico, no mundo social e no mundo espiritual. A violação da ordem em qualquer dessas esferas acarreta uma correspondente perda de liberdade. A cooperação com a ordem resulta no maior grau possível de liberdade.

Dois fatores complicam a questão da qual o homem é o sujeito. Em primeiro lugar, os detalhes da ordem de Deus não são jamais compreendidos apenas pelo intelecto racional sem ajuda externa. O uso da revelação como meio de comunicação envolve o sentido espiritual do homem como ferramenta necessária para a compreensão de seu ambiente espiritual. Se o próprio sentido espiritual estiver desequilibrado, o homem se encontrará em conflito com seu ambiente. Segundo, o homem tem certa responsabilidade não só de interpretar a ordem divinamente estabelecida, como também de mantê-la, encontrando-se, assim,

frequentemente, em confronto com questões de natureza ética.

No mundo da lei natural física, é indiscutível que a submissão à lei seja pré-requisito necessário para a liberdade. Isso é verdadeiro quer no desenvolvimento e uso de máquinas (por exemplo, as naves espaciais, desenhadas e operadas segundo conhecidas leis de vôo e assim libertando o homem da terra, pelo menos temporariamente) quer no uso do próprio corpo com seus pré-requisitos necessários de observância das exigências lícitas de nutrição, de cansaço e de aprendizado.

É na esfera espiritual que se poderá levantar questões, devido às responsabilidades interpretativas do próprio assunto. Dado, porém, à pressuposição teísta e ao fato de que estamos intelectualmente engajados, no momento, com o conceito especificamente cristão de liberdade, limitar-nos-emos, nessa discussão, a uma consideração do ensinamento bíblico sobre o assunto e às implicações éticas de nossas conclusões.

A tensão entre liberdade e escravidão é um dos temas duais cruciais das Escrituras. A começar em Gênesis, no relato da Queda, a humanidade perdeu a liberdade que possuía na inocência primitiva. Perdeu a capacidade de conversar com Deus e de viver no Paraíso; o homem perdeu a liberdade de se alimentar sem exercício de trabalho árduo, e a liberdade de viver sem a inexorabilidade da morte; a mulher perdeu certa liberdade no relacionamento com o homem; a serpente perdeu sua liberdade de movimento, e como representante de Satanás, teve a sina da extinção estampada em si nos moldes da promessa e da maldição. A partir daquele momento de perdas traumáticas, a história do envolvimento de Deus com os afazeres dos homens tornou-se uma ativa intervenção para conquistar, ao final, novamente, a liberdade do homem. Quer seja a liberdade física do Egito ou da Assíria quer seja a liberdade espiritual do poder de Satanás ou do "eu", a mão de Deus é sempre o instrumento soberano de libertação.

No NT, o apóstolo Paulo é, claramente, o principal expositor desse conceito cristão de liberdade (G1 5.1). Ele enfatiza a natureza da verdadeira liberdade como, intrinsecamente, associada à nova relação do crente com Cristo. Além disso, a verdadeira liberdade nesta vida não estará, necessariamente, ligada à liberdade

social, embora, na prática, a aplicação desses princípios deverá conduzir à liberdade nessa esfera (por exemplo, a carta de Filemom). Sobretudo, o ensinamento de Paulo tem suas raízes no ensinamento de Jesus.

Há um trecho no ensino de Jesus cujo estudo é imprescindível. No confronto com um grupo de crentes judeus, ele disse: "Se permanecerdes na minha palavra, então sois verdadeiramente meus discípulos; conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8.31). Em resposta, os judeus se referiram à sua ascendência abraâmica, concluindo que sempre haviam sido homens livres tal como o seu grande antepassado. Jesus, porém, deixou claro que a liberdade não é uma questão de "antepassados". É uma questão de responsabilidade individual, obtida apenas por aqueles que se tornam discípulos de Jesus e que, por meio dele, chegam ao conhecimento da verdade. "Se, portanto, o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres" (Jo 8.36). Os judeus eram escravos do pecado e, assim, não eram, de maneira nenhuma, livres. Mas como poderiam ser libertos? A resposta está no resumo que o próprio Jesus fez da natureza da vida cristã e de sua relação com seu ato redentor: "Porque na verdade o Filho do Homem veio não para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate de muitos" (Mc 10.45). Ele disse, também, aos discípulos, que: "... aquele que quiser ser grande entre vós, deve ser servo, e quem quiser ser primeiro entre vós, deverá ser servo de todos" (Mc 10.43b-44). Essa "verdade" se descobre como o paradoxo central do evangelho. Ter a Cristo como mestre, aquele que foi, primeiramente, servo, significará participar dos benefícios de sua morte redentora. Basear o comportamento sobre o princípio de que o cristão lidera seus pares mediante seu serviço significará ser uma pessoa verdadeiramente livre. Essa é a perspectiva cristã pela qual todas as questões éticas têm de ser vistas.

III Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; John MacQuarrie, *A Dictionary of Christian Ethics*, Filadélfia, Westminster, 1967; Herbert J. Muller, *Freedom in the Ancient World*, Nova York, Harper & Row, 1961; Otto A. Piper, *Christian Ethics*, 1970; Heinrich Schlier, *TDNT (eleutheros)*, G. Friedrich, org. Vol. II, 1964.

PAUL E. LEONARD

**LIBERDADE DE INFORMAÇÃO.** Ver *Segredo*.

**LIBERDADE RELIGIOSA.** Ver também *Perseguição*. O problema da liberdade religiosa é coisa perene, e a batalha pela liberdade religiosa jamais é completamente vitoriosa.

O curso da história cristã descortina três aproximações básicas a esta questão. Desde os dias do imperador Constantino (quarto século) e do imperador Teodósio I (c. 381) até hoje, tem havido igrejas estabelecidas ou estatais. Os três maiores ramos da cristandade - o catolicismo ortodoxo, o protestantismo e o catolicismo romano - têm existido, tanto no velho quanto no novo mundo, isto é, Europa e Américas, como sistemas estabelecidos de igrejas. Desde os dias do imperador Teodósio, em muitos países, a negação da trindade foi considerada tanto um erro teológico religioso quanto um crime de lesa-majestade, ofensa contra o estado, conseqüentemente, punido com a morte pelo poder "secular". A Reforma protestante (q.v.) em sua expressão magisterial - luterana, calvinista ou reformada e anglicana - não rompeu com o estatuto "constantino" da igreja. Hoje, lembramos, tristemente, que no século dezesseis os católicos perseguiram os protestantes, e os protestantes perseguiram a ambos, católicos e dissidentes, tal como os anabatistas. Miguel Serveto levado à pira para morrer queimado por causa da negação da doutrina da trindade. Na Turingia luterana, berço da Reforma alemã, um ministro de estado, Kerll, foi morto, acusado de cripto-calvinismo. As igrejas da Standing Order of New England, no século dezessete (1636), testemunharam a expulsão de Roger Williams da Massachusetts Bay Colony; batistas, quakers e outros sectários foram chicoteados no pelourinho, expulsos de suas casas e, algumas vezes, até mortos, em nome da defesa dos estatutos religiosos ortodoxos. A França e a Espanha livraram-se dos protestantes huguenotes por meio de éditos, guerra civil, massacres e outras medidas. Nos países onde a ortodoxia foi estabelecida por lei, a Rússia moscovita e os Bálcãs, a perseguição de evangélicos e outros dissidentes esteve na ordem do dia até cerca da queda do muro de Berlim. Os regimes comunistas dessas terras esposaram uma intolerância ostensiva e uma atitude persecutória em relação a todas as religiões, embora, por ex-

pediência, essa atitude tenha se arrefecido em certas ocasiões. Na Alemanha luterana, os batistas surgiram depois de 1834, sob a liderança de Johann Gerhard Oncken. O clero ortodoxo luterano assumiu uma posição persecutória contra os batistas e contra outras igrejas ao longo do século dezanove. Perseguições menores prosseguiram até tempos recentes.

O que está por trás dessa tendência nefasta da perseguição de cristãos contra cristãos? Da opressão de dissidentes e a condenação à morte de heréticos flagrantes? Da violência de se obrigar contingentes de crentes menonitas a imigrar para as Américas?

A resposta mais simples a essa questão é que igrejas cristãs, estabelecidas por lei numa dada nação consideraram o assassinato da alma produzido pelo ensino de heresias um mal maior do que o assassinato do corpo. Sobretudo, o princípio de "um rei, uma fê, uma nação" promoveu a intolerância em questões religiosas. Muitos dos anabatistas do século dezesseis foram mortos tanto por católicos quanto por protestantes, com base em leis antigas do imperador Justiniano. Da mesma forma, os *batizados* foram considerados heréticos e sediciosos. Calvino pôde em boa consciência consentir com a morte de Serveto, por meio de identificar a lei do Antigo Testamento contra a idolatria com a doutrina da heresia do Novo Testamento.

A segunda aproximação à questão da liberdade religiosa é a tolerância garantida aos religiosos praticantes e sociedades eclesiásticas pelo estado ou pelo governo. O surgimento do secularismo moderno desde o Iluminismo (1675 em diante) tem sido, em parte, responsável pelo princípio de tolerância adotado por governantes, reis e republicanos. Frequentemente, para o descrédito do sistema da igreja estabelecida - cada parte tentando forçar seu ramo do Cristianismo ortodoxo por meio da ação policial, das cortes e de outras agências estatais - "déspotas esclarecidos", como Frederico o Grande, da Prússia (1740-1785), defenderam a tolerância religiosa enquanto os estabelecimentos religiosos resistiam fortemente a tal "tolerância". Voltaire, na França do século dezoito, lutou bravamente em defesa das famílias huguenotes quando estas foram, injustamente, roubadas de suas posses ou quando, sendo inocentes, eram condenadas à morte. Muitos homens de latitude e de mente arejada, geralmente, não-cristãos

em sua teologia, muitas vezes, foram mais tolerantes em relação a dissidentes religiosos do que os cristãos ortodoxos.

A terceira aproximação à liberdade religiosa é a esposada tanto pelos anabatistas como Balthasar Hubmaier, no século dezesseis, quanto pelos batistas ingleses e americanos que surgiram na primeira parte do século dezessete.

Enquanto Beza, sucessor de Calvino em Genebra, denunciava, abertamente, o conceito de liberdade religiosa como "o mais diabólico dogma, porque isso significa que todos devam ser deixados para ir ao inferno à sua própria maneira", Hubmaier, em seu *Von Ketzern* (Quanto aos heréticos), claramente rompeu com a doutrina antiga e pernicioso de perseguir os heréticos e de destruí-los pela espada ou pelo fogo. Hubmaier apelava ao homem cristão que abandonasse, de uma vez por todas, o uso da força nas questões religiosas. "Se tenho ensinado a verdade, por que infligir abuso sobre mim e outros de minha convicção? Se eu ensinei falsidade e erro, imploro aos cristãos que demonstrem meu erro e me corrijam com a espada espiritual..."

No novo mundo, isto é, na Nova Inglaterra colonial, foi Sir Roger Williams (c. 1604-83) quem tocou os sinos em favor da completa liberdade religiosa dentro de uma dada comunidade. Para William, a liberdade religiosa, no contexto de uma nação, é um direito dado aos homens pelo criador. De modo muito interessante, Williams, um puritano entre os puritanos e calvinista radical, baseou sua teoria de liberdade religiosa, não na doutrina dos direitos do homem, mas na impressionante doutrina da predestinação. Deus, desde a eternidade, determinou homens para a salvação e outros para a condenação. Assim, deixe que o homem moral, seja ele potentado ou rei, papa ou oligarca puritano, mantenha-se afastado do domínio soberano de Deus. Deixe que os homens caminhem para seu destino final em liberdade e que corram o risco de desafiar ao chamado de Deus e à salvação. Forçar um homem a aceitar esta ou aquela religião é violência e estupro da alma, disse Roger Williams. Deve-se, contudo, lembrar que Williams estava pensando estritamente em termos de liberdade religiosa dentro do estado ou da nação. Ele não endossou a licença doutrinária dentro da igreja. Onde Cristo for Senhor e ali houver heréticos, se não

se arrependem, devem ser tratados com os termos da "artilharia espiritual", isto é, com a excomunhão da comunidade cristã.

Coerção em questões religiosas é, claramente, contra o ensino do Novo Testamento. Enfermidades e cegueira espirituais estão sujeitas ao juízo final de Deus. Tolerância religiosa, garantida pelo governo, pode ser retirada pelo mesmo governo. A liberdade da alma é um dom divinamente concedido. Aqueles que conheceram a Jesus Cristo como Senhor e Salvador, oram por seus inimigos assim como ele fez. Pois, como Agostinho colocou, os inimigos de hoje poderão ser os amigos de Deus de amanhã. E como Leonard Busher disse, só Deus é o Senhor da consciência.

Roland Bainton, *The Travail of Religious Liberty*, Nova York, 1951; W. R. Estep, *The Antibatists Story*, Nashville, 1963; W. L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Filadélfia, 1959; Thorsten Bersgten, *Balthasar Huhmaier*, Kassel, 1961; William A. Mueller, *Luther and Calvin ao Church and State*, Nashville, 1954; Roger Williams, *The Bloody Tenet of Persecution*, 1944; ———, *The Bloody Tenet Yet More Bloody*, 1651.

WILLIAM A. MUELLER

LINGUAGEM ÉTICA. Ver *Linguagem*.

LIVREARBITRIO. Ver também *Decisão*; *Determinismo*; *Queda do Homem*; *Vontade*. O arbítrio verdadeiramente livre só existirá em termos da *voluntas* (vontade). Em termos de *liberum arbitrium*, sou completamente livre no sentido de escolher dirigir minha consciência para qualquer objetivo; estou livre para querer, espontaneamente, caminhar até chocar-me contra uma parede, mas, em termos de *voluntas*, ocorrem a reflexão e a deliberação, e eu deverei considerar a lei universal da gravidade de todos os corpos. O que me pareceu ser a alternativa mais livre, não foi, verdadeiramente, livre, porque eu não considerei a lei da gravidade. Da mesma forma, tenho o dever de querer fazer uma boa ação, e não, apenas, qualquer ação. Os atos maus surgem quando não considero o meu dever e resvala para a vontade-própria. Um mau ato torna-se tão absoluto como o meu dever ou como um bom ato, quando, de fato, ele não é nem um nem outro.

Numa situação determinada, somente um curso de ação será bom ou certo. Não poderá

haver conflito de deveres nessa situação, já que existe apenas um bem. O desejo de fazer o que é bom é o desejo do bem universal segundo a vontade de Deus. Num certo sentido, as discussões sobre o determinismo e sobre a possibilidade do livre arbítrio individual só poderão se referir, ou serem feitas, em termos de *voluntas*. Ninguém negaria que minha vontade espontânea, de *liberum arbitrium*, poderá tomar qualquer coisa como o seu objeto. O determinismo, na verdade, não será um problema até que a consciência atinja o nível da vontade, e nesse nível, será necessário admitir que a gama de possibilidades de ação é limitada. Somente nesse sentido, com respeito ao aspecto de possíveis cursos de ação, é que o determinismo tem validade. Muitos cristãos crêem que o pecado tenha distorcido a vontade do homem a tal ponto que ele está obrigado a somente fazer escolhas más ou egoístas. Outros procuram refutar essa idéia apelando para o fato de que nem todas as pessoas agem sempre em função de interesses egoístas. Um exemplo disso seria o de uma pessoa que arrisca sua própria segurança a fim de salvar uma criancinha prestes a ser colhida por um carro que chega em alta velocidade. São atos altruístas, porém, poderão ser explicados pelo fato de que, até mesmo o homem caído, tem em si mesmo resquícios da imagem de Deus.

Para o crente em Cristo, a vontade é modificada pela união espiritual de sua alma com o Salvador. Como disse o apóstolo Paulo: "Estou crucificado com Cristo; no entanto, eu vivo, não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim, e esse viver que agora vivo na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, quer me amou e se entregou por mim" (Gl 2.20). Um dos resultados dessa união é o de que o crente faz, cada vez mais, a vontade de seu Pai celeste. Ainda assim, mesmo à luz dessa dinâmica espiritual, os homens não conseguirão escapar, plenamente, da escravidão da vontade por causa do pecado.

ROBERT G CLOUSE

LIVRE EMPRESA. Ver também *Capitalismo*; *Laissez-Faire*; *Socialismo*. O livre entendimento denota um sistema econômico no qual prevalece a livre escolha para os empresários, consumidores e trabalhadores. É baseada na idéia de que a liberdade de decisão oferece incentivo individual, bem como recom-

pensas socialmente desejáveis, para a produção e distribuição dos bens e serviços. Isto se posta em contraste direto com qualquer sistema que defenda a tomada de decisões centralizada numa elite empresarial ou governamental.

O sistema de livre empresa é, geralmente, associado ao capitalismo de *laissez-faire* (deixar estar) onde prevalecem a propriedade privada e o controle de capital, de propriedade e dos meios de produção; onde cada indivíduo goza de liberdade para tomadas de decisão em questões relacionadas com a economia; e onde a renda é distribuída, grosso modo, em proporção ao investimento de trabalho, habilidade ou recursos do indivíduo. Os lucros e as perdas determinam quais as firmas que continuarão a funcionar na economia.

Fatores adicionais que caracterizam o sistema de livre empreendimento são (1) liberdade de competição entre produtores e trabalhadores; (2) liberdade de investimento de capital privado em qualquer empreendimento produtivo que goze status legal; (3) liberdade de escolha na profissão, vocação ou emprego; (4) liberdade de relações contratuais em todas as transações; (5) liberdade para determinar a espécie, quantidade, qualidade e o preço dos bens e serviços conforme as demandas do consumidor; (6) liberdade para guardar uma porção da renda corrente para uso futuro; e (7) liberdade de se organizar, entre os produtores, trabalhadores e consumidores, para se obter vantagens mútuas. O governo é responsável pela promulgação de leis que garantam essas liberdades para todos os competidores.

As bases filosóficas da livre empresa poderão ser traçadas pelo liberalismo econômico de Adam Smith. Suas ênfases sobre o papel construtivo do desejo individual, num mundo de harmonia natural governado pela "mão invisível" da providência, ofereceram segurança utilitária para o desenvolvimento de uma economia livre da manipulação dos controles públicos. Escreveu Adam Smith (em *A Riqueza das Nações*, 1776): "Todo indivíduo está continuamente se esforçando para descobrir qual seja o emprego mais vantajoso de qualquer capital que ele possa administrar. Um indivíduo assim estará visando à sua vantagem, certamente, e não à da sociedade. Mas o estudo de sua própria vantagem, naturalmente, ou melhor, necessariamente, terminará sendo o que é mais vantajoso para

a sociedade". Esse sonho utópico tem tido maior efeito onde os governos têm regulamentado a competição por meio de estatutos decorrentes.

A popularidade do livre empreendimento é devida, em grande parte, à sua eficiência no estímulo do crescimento econômico e no aumento do produto bruto nacional. Países asiáticos, tais como o Japão, experimentaram resultados benéficos quando os princípios de livre empreendimento foram aplicados. Contudo, é necessário que se diga que fatores negativos continuamente envergonham seus proponentes. A pobreza crescente, a alienação de grupos minoritários, a queda nas oportunidades de emprego, a destruição de recursos naturais, a poluição do ar e das águas, assim como, também, o rápido crescimento de muitos monopólios empresariais, tudo isso retarda a operação bem-sucedida de sistemas de livre empresa. Poder-se-á manter esse sistema somente quando a integridade pessoal do trabalhador, do produtor e do consumidor os reunir para as regras da lei designadas para manter a livre empresa aberta a todos que queiram participar nesse sistema.

SAMUEL R. KAMM

**LOBBIES DE IGREJAS.** Ver também *Conselhos; Concílios Eclesiásticos*. Os Estados Unidos exigem que todos os lobistas sejam registrados no governo federal, mas apenas os membros da equipe de uma organização religiosa, o Friends Committee on National Legislation, se registraram como lobistas. Numerosos grupos religiosos têm escritórios em Washington e nas capitais estaduais, mas não estão dispostos a declararem publicamente que existem, primariamente, para influenciar a legislação. Sua "saída" é a de que seu papel de lobista é apenas um aspecto pequeno dos alvos de sua organização. Esse papel subsidiário permite que eles mantenham um estado de isenção de impostos.

Como resultado disso, os lobbies de igreja em Washington e Ottawa não têm nem uma fração da sofisticação de sua contrapartida secular. Para exercer influência, dependem principalmente do vasto número de cidadãos que propõem a "representar". Se, por exemplo, a Igreja Católica Romana e o Concílio Nacional de Igrejas apresentarem uma frente unida - como têm feito com crescente regularidade - podem dizer que representam quase metade da população norte-americana.

Os lobbies de igreja têm assumido importância cada vez maior nos anos recentes, à medida que pastores liberais se tornam mais apaixonados pela idéia de que o melhor modo de mudar os indivíduos é mudar a sociedade. Nas questões sociais em geral, esses *lobbies* têm se postado do lado mais forte do governo, sendo muito criticados por não refletirem autenticamente o ponto de vista de seus constituintes e, também, por não promoverem específicos legisladores que se identificam claramente com a Nova Aliança. A National Association of Evangelicals raramente presta testemunho, mas quando o faz, geralmente se encontra resistindo à tendência da maioria. A NAE normalmente defende estrita separação entre igreja e estado. Separou-se de muitos líderes eclesiásticos quando argumentou por uma emenda constitucional que autorizasse a oração nas escolas públicas.

Um grito contínuo da parte da maioria dos *lobbies* de igreja tem sido por mais fundos para a educação pública. Isso é resultado da velha dependência liberal sobre a educação como o que abre caminho para a utopia. O caso da Suprema Corte com os Amish talvez tenha sinalizado uma mudança que está para acontecer, baseada numa crescente desilusão com a educação pública.

No Brasil, oficialmente, os *lobbies* não podem existir, para que não haja pressão externa nas decisões governamentais. Contudo, eles existem de modo não-oficial, o que agrava uma situação que se quer impedir, pois as pressões são acobertadas permitindo corrupção. Quanto aos *lobbies* das igrejas, é sabido que a Igreja Católica sempre os manteve quer oficialmente, por meio da Nunciatura Apostólica, quer extra-oficialmente por meio da força político-econômica que representa. As igrejas evangélicas somente obtiveram poder para exercer pressão política na última década e meia em função do seu crescimento e popularização. Ainda que não se proclamem *lobbies*, diversos grupos e indivíduos desempenham esse papel, como, por exemplo, a "bancada evangélica". É notável o crescimento do poder evangélico na política, na maioria das vezes, em detrimento do evangelho, uma vez que nem todos os envolvidos (existem exceções) estão espiritual, teórica e praticamente preparados para desenvolver o papel do cristão na política (Dados atualizados por W.M.G.).

£01 O único trabalho de substância sobre este assunto nos anos recentes é *The Growing Church Lobby in Washington*, de James L. Adams. Embora mais descritivo que analítico, é um livro detalhado.

DAVID KUCHARSKY

LUCRO. Em contraste com a remuneração básica, o lucro consiste no ganho de renda além do salário pago pela realização de determinado trabalho, como uma recompensa extra pelas habilidades empregadas e uso e risco de propriedades dedicadas. As Escrituras falam de *besa*, literalmente, *fiios cortados fora na tecelagem* (Jr 51.13; KB, pág. 141-142) para identificar o *ganho* (S130.9; MI 3.14), e de *yoter, yitron, matar*, para se referir *àquilo que está acima e além de* (Ec 7.11; 1.3; Pv 14.23). No texto: "de um povo que de nada lhes valerá, não servirá nem de ajuda nem de proveito" (Is 30.5), a raiz *yaal* significa, simplesmente, *ajudar ou beneficiar*. Assim, também, *chresimos*, em 2 Timóteo 2.14 (cf. 4.11) tem a conotação de utilidade; *prokopto* em Gálatas 1.14, tem o sentido de *progredir*; *sumphero* em Hebreus 12.10, significa *ser de ajuda, expediente*; *opheleo* em João 6.63, *vantajoso*; *sakan*, em Jó 22.2; 34.9, *serviço*; e *sawa*, em Et 3.8, *ser apropriado para*. Todos esses poderiam ser traduzidos pelo termo "lucro".

As Escrituras assumem a legitimidade da idéia de "excesso" — o lucro, *yitron*, da terra é para todos (Ec 5.9) — e sua aplicação, como motivador do esforço humano. Assim, conquanto o patriarca Abraão poderia ter recusado a recompensa oferecida pelo rei de Sodoma (para deixar clara a sua independência futura em relação a esse monarca corrupto, Gênesis 14.23), e conquanto estivesse contente com o ressarcimento do que "os rapazes comeram" (v. 23 a), ele insistiu que seus aliados recebessem sua parte merecida dos despojos (v. 23 b). O livro de Provérbios apõe o princípio: "Há lucro (*mofar*) em todo trabalho" (14.23) e ensina que "a alma do diligente engordará" (13.4). Quando Provérbios 31.31 louva a mulher virtuosa e diz: "*Dá-lhe o fruto de suas mãos*", o ensino vai além de remuneração básica, pois quando ela faz vestidos de linho e os vende (v. 24, cf. v.16), percebe que sua mercadoria não somente é "boa" (v.18), mas "dá lucro", e seu marido "não terá falta de ganho" (literalmente, *desperdício*, v.11). Salomão recomendava o esforço no trabalho como meio de se alcançar

prosperidade (Ec 11.6) e reconhecia a Deus como fonte de lucro, o qual recompensará a cada um conforme sua vontade (Pv 3.9-10).

No entanto, o livro de Provérbios coloca uma restrição divina sobre uma dedicação irresponsável à motivação de lucro. Condena a aquisição ilegal, a falsidade (21.6; 20.17), os pesos enganosos (20.10), a mudança dos marcos de terra (22.28), a opressão (23.10-11) e a usura (28.8). Riquezas obtidas desse modo não permanecerão (13.11; 28.22) e aqueles que buscam tais riquezas sofrerão castigo (28.20).

Os profetas do oitavo século investiram contra a avidez por terras em desprezo do bem comum (Is 5.8; Mq 2.2); nos tempos pós-exílicos, Neemias ofereceu, sacrificialmente, para a sua comunidade, o dinheiro que lhe era devido pessoalmente (Ne 5.14-16) e, desde os tempos dos patriarcas, a disposição de Abraão de sujeitar o lucro pessoal ao bom relacionamento, na questão da escolha de Ló, permanece como testemunho da regra de generosidade acima da ganância (Gn 13.8-9).

J. BARTON PAYNE



**MALDADE.** Ver também *Pecado*. A maldade está entre os problemas humanos mais difíceis de serem tratados, pois toca em questões de ordem natural e de ordem moral. A distinção entre a maldade em geral e a maldade moral levanta ainda a questão de suas relações. Na história da humanidade, observamos pelo menos quatro formas de maldade: ignorância (o mal, muitas vezes, resulta até de atos bem-intencionados), fealdade (distorção da vida e do ambiente), sofrimento (devido a doença, catástrofe, e intenção maléfica) e pecado. Desse, os cristãos identificam o pecado como a pior forma da maldade porque ela é a corrupção do ser interior do homem. Não é curável mediante o progresso humano, é um obstáculo ao combate dos outros males e impede a fé em Deus, o criador.

Quanto à coexistência do bem e do mal, apresentam-se cinco possibilidades: (1) somente o bem é real e o mal é ilusório, como em algumas espécies de Idealismo (a assim chamada Ciência Cristã é uma forma religiosa moderna que afirma essa crença). Esse idealismo pretende curar a maldade, simplesmente, banindo-a do pensamento. (2) Só existe a maldade e o bem é ilusório. Algumas formas contemporâneas de pessimismo quanto à ordem do mundo

e da vida refletem essa tendência de deificar a maldade e os poderes satânicos. (3) A própria distinção entre o bem e o mal é ilusória, conforme alguns sistemas monásticos de misticismo. (4) O bem e o mal coexistem como princípios em eterna competição, como, por exemplo, no maniqueísmo. (5) Somente o bem é, em última análise, eternamente real, e a maldade é uma realidade atual dentro do universo criado. Essa última possibilidade expressa a crença cristã conforme baseada na Revelação divina. Para o cristão, a maldade, tal como a contingência e a liberdade, deverá ser aceita como realidade da ordem criada que não poderá ser explicada a ponto de ser descartada nem dissolvida em alguma realidade última.

A referência à ordem criada ressalta o significado anterior e essencial dos modelos cósmicos no pensamento de alguém sobre os problemas da maldade. Os sistemas idealistas, desde Platão e religiões orientais, como o hinduísmo, vêem Deus como o Absoluto e a maldade como inexistente ou ilusória, da qual a filosofia oferece uma fuga. Os modernos filósofos do processo, como E. S. Brightman e A. N. Whitehead, vêem o mal como elemento embutido na ordem natural contra a qual Deus, sendo finito, deverá lutar em busca de sua própria perfeição final.

Antigas formas de materialismo e suas variantes naturalistas modernas são também reducionistas na exposição da maldade. Se o mundo segue mesmo um processo de uniformidade unilinear, então não existe critério pelo qual julgar o que é melhor ou pior. A realidade será, no final, um surto de energia cego e sem significado.

O problema do mal aparece mais contundente no ensino bíblico porque os cristãos crêem na bondade, na onisciência e na onipotência de Deus. A doutrina da criação *ex nihilo* é central ao entendimento cristão. Gênesis 1-3 não são, acidentalmente, os primeiros capítulos da Bíblia; na verdade, a criação do mundo pela vontade e ação de Deus é chave para todo entendimento posterior da Palavra de Deus. Em contraste com o idealismo e o materialismo, a visão criacionista bíblica em relação à maldade não configura escapismo nem reducionismo. A doutrina da criação infere que a realidade última encerra a natureza da vida pessoal, que o mecanicismo não é o modo da relação entre Deus e o mundo, que a contingência e a liberdade são reais, e que a graça não é uma ilusão. Essas implicações aliviam os cristãos da necessidade de apelar para noções de que o mal não existe, que seja apenas a privação do bem ou ilusão. Os cristãos rejeitam soluções apenas verbais para o problema real.

Se Deus é bom, de onde provém o mal? Os cristãos repousam sua visão, em última instância, sobre a revelação bíblica do propósito divino. Das diversas formas de maldade, o pecado parece ser a forma mais primitiva. A doutrina da Queda expressa a verdade que a maldade teve sua origem dentro da criação por meio da rebeldia da criatura. Conquanto alguns (como N. P. Williams) hajam postulado a queda de um mundo-alma, a doutrina tradicional da Queda dos anjos anterior à do homem é coerente com a doutrina da criação porque vê as pessoas e as relações pessoais como a natureza última da realidade (Mt 25.41; Jo 8,44; 2Pe 2.4; 1,10 3,8; Jd 6). Assim, conquanto a maldade tenha outras formas diferentes da do pecado, o modelo de um universo moral apresentado pelos cristãos se contrasta com os modelos ilusórios e deterministas, colocando no pecado a origem da maldade.

Para os cristãos, a cura da maldade ocorre somente pela ação de Deus, não envolvendo

solução alguma que não seja pela morte redentiva do Filho de Deus. Conforme a sua doutrina da criação, os cristãos consideram Deus o responsável pela criação das condições nas quais a maldade e o pecado pudessem surgir. Ainda assim, nossa responsabilidade pessoal e nossa culpa pelas escolhas más, relacionadas à Queda de Adão (cf. *Queda do Homem*), permanecem sendo vastas e terríveis. Pela doutrina da expiação (q.v.), os cristãos reconhecem que Deus lida com o pecado e a maldade carregando, ele mesmo, a nossa culpa no sacrifício perfeito de nosso Senhor encarnado. As relações morais entre Deus e o mundo foram transformadas pelo triunfo de Cristo sobre o pecado e a morte (Cl 2.13-15; Hb 2.14). Este triunfo constitui a base moral da vida cristã em seu relacionamento com o pecado no mundo (Rm 12.17; 2 Co 4.10; 1Pe 4.12-13). A resposta do cristão para a questão da maldade está jungida à própria vitória de Cristo (Rm 8.17). Por meio da cruz e ressurreição de Cristo, antecipa-se o triunfo final de Deus, quando a ordem natural e os homens redimidos juntos serão livrados da sina da maldade (Rm 8.19-25; Ap 21.1-8).

P. T. Farsyth, *The Justification of God*, Naperville, 111, Allenson, 1957; John Hick, *Evil and the Love of God*, Brooklyn, Fontana, 1968; Leonard Hodgson, *For Faith and Freedom*, 1, Oxford, Blackwell, 1956; H. E. Hopkins, *The Mystery of suffering*, inter Varsity Press, 1959; C. E. M. Joad, *God and Evil*, Londres, Faber, 1943; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Londres, Macmillan, 1940; F. Petit, *The Problem of Evil*, 1959; Nelson Pike, org., *God And Evil*, Nova York, Prentice Hall, 1964; James Orr, *The Christian View of God and the World*, 1897; J. S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*, SCM, 1957.

SAMUEL J. MIKOLASKI

Francis A. Schaeffer, em *The Complete Works of Francis A. Schaeffer*, (Westchester, IL: Crossway Books, 1985), diz que é importante entender o significado da árvore do conhecimento do bem e do mal. Deus, o qual é essencialmente bom, não criou uma árvore do mal (do conhecimento do bem e do mal) e uma árvore do bem (a árvore da vida) para que Adão fizesse uma escolha entre o bem e o mal. Ele fez uma árvore e outra árvore. E nada havia de intrínseco na árvore do conhecimento do bem e do mal que envolvesse essa escolha. Ele pode-

ria ter dito: "Para que nossa relação seja própria do tipo de analogia no qual os criei, vocês deverão me amar e obedecer, pois Eu sou o doador da vida e não existe vida à parte de mim. Não existe autonomia humana, antes, a vida do homem reside na sua dependência de minha graça, ainda que autárquica. Se abandonarem essa dependência, morrerão". A grande verdade é que Deus é bom. É verdadeiro, também, que uma vez que Deus criou um mundo bom, criou também a possibilidade do mal - mas a mera possibilidade do mal não é o mesmo que a realidade do mal. O bem tem existência criada, e o mal é o resultado da quebra do bem. Por isso, em sua perfeita bondade, Deus validou o homem como homem, bem como sua significância na história. A escolha deixada aos homens foi de permanecer no bem ou de perecer no mal. Sem esse tipo de escolha, falar do homem como homem seriam apenas palavras sem significado. Contudo, a redenção do homem o eleva a alturas maiores do que a da criação, uma vez que a vitória de Cristo, do bem sobre o mal, é maior do que a queda do homem, do bem para o mal. (Dados atualizados por W.M.G.)

**MANDADO CULTURAL.** Ver também *Civilização*; *Cultura*. O reconhecimento de certos mandados divinos, contidos nas Escrituras e refletindo o desígnio da criação conforme afeta a sociedade humana, é uma característica da Lutero ao falar de ordens, mas também se referiu a mandados, como o fez Bonhoeffer. Ambos incluíam a cultura nessa categoria.

A definição de Brunner da cultura se restringia à "atividade na qual o elemento intelectual não é apenas meio para um fim, como na civilização, mas um fim relativo em si mesmo, ou seja, em sua maior parte, na ciência, na arte e na educação" (Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Londres, Lutterworth, 1947, p. 483). Ele a considerava como uma esfera relativamente autônoma que devesse ser penetrada por cristãos tendo em vista impregná-la com a ética distinta da obediência e fê.

O impulso nato do homem para o desenvolvimento cultural não pode ser explicado em termos puramente naturalistas. Surge do impulso de seu espírito e é uma das marcas da criação divina a qual não foi totalmente apagada pela Queda. A base bíblica para esse mandato cultural se encontra em Gênesis 1.26-29. Como res-

salta Sauer, este trecho não só declara a vocação do homem de minar como também o conclama a um crescimento cultural progressivo (Eric Sauer, *The King of the Earth*, Londres, Paternoster, 1962, p. 80, 81). Assim, longe de estar em conflito com a vontade de Deus, os avanços na ciência e nas artes são expressões da vontade de Deus. Em Gênesis 4.21,22, traçamos a origem da música e da tecnologia. "Somente uma completa falta de compreensão das mais simples leis da revelação poderia acusar as Sagradas Escrituras de obscurantismo e hostilidade para com a cultura" (op. cit., p.81). A cultura, portanto, é, ao mesmo tempo, dom de Deus e dever do homem.

Por outro lado, a cultura tem sido, claramente, afetada pela existência do pecado. O homem é incapaz, por si mesmo, de atingir o que poderia ter alcançado se não tivesse sido expulso do paraíso devido à desobediência. Ele aspira a uma autonomia absoluta que usurparia a prerrogativa divina. Tem, também, a inclinação para certas abstrações e para a impessoalidade, das quais os homens são, mais que nunca, conscientes dentro da sociedade tecnocrata ocidental. A cultura aspira sempre à ereção de outra Babel, mais bem-sucedida e, nisso, tende a ignorar a Deus. Daí a necessidade contínua de a cultura ser lembrada de sua origem no plano divino e de sua necessidade da redenção em Cristo.

Reinhold Niebuhr dizia que o conflito entre o Cristianismo e a cultura moderna se encontra na questão de confiança: deve ser colocada no homem ou em Deus? (*An Interpretation of Christian Ethics*, Londres, SCM, 1936, p. 131, 132). O fato de que o homem ainda se prende à ilusão de que, por meio do refinamento da cultura, ele poderá recuperar seu paraíso perdido, oferece evidência atual de sua condição decaída. Mas o fato de que sua cultura poderá permanecer e expandir, se deve ao mandato gracioso de Deus.

GA Emil Brunner, *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, Londres, Lutterworth, 1947; Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Londres, SCM, 1955.

A. SKEVINGTON WOOD

**MANDAMENTOS.** Ver também *Decálogo*. No uso bíblico, os mandamentos podem se referir às ordens que os homens dão sem referência válida à obrigação divina (Mc 7.7), ou a mandamentos específicos divinos dados por meio de seus servos (Lv 27.34; 1Co 14.37),

ou aos mandamentos divinamente obrigatórios de Jesus (Mt 28.20; Jo 14.15, 21; 15.10). O ensino judaico reconhece um mínimo de 613 mandamentos específicos no Antigo Testamento, consistindo de 248 injunções positivas e 365 proibições negativas. Popularmente a identificação dos mandamentos é ligada especialmente ao decálogo. Tendências teológicas recentes, sob a influência de certas teorias filosóficas existencialistas e relativistas surgidas de estudos sociológicos, tendem a abandonar a idéia de revelação divina cognitiva na forma escrita. Essa ênfase afastada do caráter objetivo da revelação divina para a interiorização resultou numa mudança de foco da obediência aos mandamentos de Deus, agora vistos como construções humanas secundárias e rapidamente descartadas em favor da obediência somente ao mandamento de Deus em cada situação em particular (Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol.11, parte 2, Edimburgo, T & T Clark, 1957, p. 509). Outros consideram apenas o princípio do amor como obrigatório, reduzindo os mandamentos de Deus a iluminadores e molduras legais (Joseph Fletcher, *Situation Ethics*, Filadélfia, Westminster, 1966, p.71). Paulo, porém, seguindo a Jesus (conferir com Mt 5.17) não vê incongruência entre os mandamentos de Deus e o amor. Ele indica que o propósito da lei era apontar para a ação amorosa em relação ao próximo (Rm 13.8-10) e que a vida cristã envolve "guardar os mandamentos de Deus" (1Co 7.19). Quando não limitados por um ponto de vista inadequado da revelação divina, o cristão percebe nos mandamentos bíblicos uma revelação de Deus que o ajuda, mais especificamente, a ver o que, realmente, constitui o amor a Deus e o amor ao próximo em diversas áreas cruciais da vida. Quando interpretado corretamente e relacionado ao mundo contemporâneo, esses mandamentos constituem uma das tarefas concretas de nosso obediente amor a Deus (1 Jo 5.2,3; 2 Jo 6). Conquanto o cristão não esteja mais obrigado à forma e à codificação mosaica em relação à vontade de Deus (Rm 6.14; G15.18), ele ainda está sob a direção de Deus conforme expressa nas Escrituras nos mandamentos morais eternos de Deus. Fica igualmente claro que o propósito dos mandamentos de Deus é despertar em nós a consciência do pecado (Rm 7.7) e conduzir-nos ao arrependimento e à fé em Cristo (G1 3.24). Os

mandamentos de Deus nunca foram dados como meio de justificação do pecador diante de Deus (Rm 3.20,28), embora, sem dúvida, eles sirvam para impedir o pecado na comunidade humana em geral e para integrar e preservar sociedades mais estáveis em que encontrem expressão em suas leis.

t J. J. Stamm, *The Ten Commandments in Recent Research*, Naperville, 111.: Allenson, 1967.

**MARIDO E MULHER** Ver *Família; Códigos Familiares; Casamento*.

**MECANISMOS DE DEFESA.** Os mecanismos de defesa são técnicas usadas como meio de se lidar com os impulsos, sentimentos e pensamentos que não são aceitáveis no nível do consciente. São empregados para se minimizar e/ou se evitar a ansiedade. Usados com moderação, muitos mecanismos de defesa podem ser julgados como normais e úteis na redução da ansiedade, e aceitáveis socialmente. Outros, porém, quando se depende deles de modo exagerado, resultam em comportamentos bizarros. Esses obviamente não conseguem reduzir a frustração e podem ser julgados como anormais. Em 1894, Freud apresentou as *defensividades* como sendo mecanismos psíquicos estabelecidos por situações nas quais o ego depara com experiências, idéias ou sentimentos que produzam tamanha dor que o indivíduo resolve não pensar nelas ou reprimi-las e suprimi-las do consciente.

Mais recentemente o termo tem sido usado para descrever apenas as técnicas *inconscientes* usadas para se lidar com tendências instintivas não desejadas e rejeitadas que produzem ansiedade. Essas tendências ameaçam a integridade da personalidade e, como tais, devem ser defendidas contra baques físicos, só que inconscientemente.

Aqui apresentamos, alfabeticamente, uma dúzia dos mecanismos de defesa mais comuns e mais bem entendidos, com uma breve descrição de cada:

*Compensação:* resposta ao fracasso em alguma área, entrando em outro ambiente de atividade no qual o indivíduo consegue ter sucesso, minimizando assim sua inferioridade na primeira área.

*Deslocamento*: re-direcionamento de um impulso agressivo para uma pessoa ou um objeto substituto, em vez de se dirigir a agressividade contra aquele, originalmente, responsável pela frustração.

*Fantasia* (sonhar acordado): retirada para um mundo de faz-de-conta onde os desejos, frustrados no mundo da realidade, poderiam ser satisfeitos.

*Formação de reação*: repressão de desejos socialmente não aceitáveis por meio do que a pessoa assume atitudes e comportamento conscientes que contradigam os desejos verdadeiros, mas inconscientes.

*Nomadismo*: uma retração física que envolve andar continuamente, de lugar em lugar, de emprego em emprego, etc., numa tentativa de fugir da frustração.

*Projeção*: tentativa de se livrar de uma tendência desagradável que não poderia ser enfrentada de modo consciente, atribuindo-a a outro.

*Racionalização*: justificação racional para o próprio comportamento o qual, se não explicado certamente, feriria a auto-estima ou a aprovação social.

*Regressão*: reversão a modos anteriores de comportamento, característicos de um estágio de desenvolvimento mais primário, no qual o indivíduo se sentiria mais seguro e adequado.

*Repressão*: exclusão do consciente daquilo que cause dor, vergonha ou culpa.

*Sublimação*: escolher um modo alternado, substituto de satisfazer impulsos sexuais, de forma a se enquadrar nos padrões sociais.

*Substituição*: Semelhante à sublimação, mas com uma escolha de atividade socialmente inaceitável, assim produzindo culpa ou perda de auto-estima.

*Supercompensação*: semelhante à compensação, exceto que, em razão de suas tentativas exageradas de obter sucesso no segundo âmbito, ele só se afasta mais do próximo.

Embora possa ser útil saber a respeito dos diversos mecanismos de defesa que usamos, esse conhecimento tem dois perigos inerentes. Primeiro, o rótulo que aplicado poderá ser obtido ou poderá estimular a pessoa a assumir um comportamento correspondente ao rótulo. O outro perigo é que o rótulo poderá permitir à pessoa que justifique um comportamento claramente irresponsável. (Embora nem todo mecanismo de defesa seja irresponsável, muitos o

são). Paulo descreveu assim os homens: "Suas próprias consciências os acusam e os defendem" (Rm 2.15). A tarefa do obreiro cristão é ajudar-nos a descartar nosso comportamento defensivo de desculpas, assim facilitando nosso movimento em direção a "tornar-nos tudo que Deus planejou para nós" (Rm 5.2).

HAROLD W. DARLING

**MEIO TERMO ÁUREO.** A doutrina do meio termo se encontra no cerne do sistema ético de Ari stóteles (384-322 a.C.). Expressa o conceito grego de moderação em todas as coisas. O objetivo moral da boa vida é o desenvolvimento harmonioso de todos os aspectos e funções morais, sob a orientação da razão. De modo geral, poderia ser dito que, para ele, o ideal se encontraria entre dois extremos. Coragem seria o meio entre a ousadia e a covardia; autocontrole seria o meio entre a indulgência exagerada e a repressão (*Nicomachean Ethics, II*). Contudo, Aristóteles não sugeriu com isso que o ideal fosse sempre o meio termo entre extremos nem que significasse o mesmo para todos os homens. Na verdade, ele demonstrou que o soldado deveria ter mais coragem do que o artista ou do que o fazendeiro. Sobretudo, Aristóteles jamais defendeu que esse princípio fosse universal na sua aplicação. Algumas ações, como adultério, roubo e assassinato seriam sempre erradas, não só quando excessiva ou deficientemente praticadas. No caso de virtudes como autodomínio, não haveria excesso ou defeito em se considerar que o meio está no termo mais alto possível. O meio, portanto, deveria ser entendido como um princípio geral de orientação moral, não como uma regra absoluta que não permitisse exceções. Não seria, necessariamente, a mesma para todos os homens nem sob quaisquer circunstâncias, antes, seria relativa a nós mesmos e "determinada pela razão, ou como um homem mentalmente equilibrado a determinaria" (*Nic. Ethics, II*).

WARREN C. YOUNG

**MERCADO ABERTO.** Ver *Mercado Negro*.

**MERCADO NEGRO.** O mercado negro, ou mercado ilegal, tende a existir sempre que lucros excessivos possam ser obtidos em relação a bens que estejam em falta. É por meio do

sistema de preço que uma sociedade livre efetiva suas decisões quanto à maneira de alocar seus recursos (insumos), distribuir o resultado e cumprir e implementar soluções. Quando ocorrem faltas ou excessos de mercadorias, o preço não tem efeito, o sistema se quebra e surge um sistema de racionamento. Artigos racionados tornam-se disponíveis ilegalmente no mercado negro, com preços inflacionados.

Os missionários geralmente enfrentam condições de mercado negro quando o câmbio oficial entre o dólar americano e a moeda local varia muito do mercado aberto ou livre. O missionário se encontra em séria desvantagem quando a compra é efetuada com o índice oficial de câmbio. A maioria das sociedades missionárias faz todos os câmbios para o missionário não se sentir tentado a se envolver em práticas nada éticas que poderiam refletir negativamente sobre seu testemunho cristão e a mensagem do evangelho. Algumas agências missionárias adotaram a troca de responsabilidades quanto ao pagamento de seus missionários, pagando uma o missionário da outra em sua terra, como meio de evitar as discrepâncias das taxas de câmbio. Sob condições inflacionárias, o dinheiro é de pouco valor, e assim a venda de um artigo poderá estar ligada à entrega de outro artigo utilizável. O rei Salomão barganhou pelas necessidades da casa do Senhor (1Rs 5.10). Os missionários podem eticamente trocar por suas necessidades.

No Vietnã, a variação entre o índice de câmbio oficial e o mercado negro durante a guerra era de 50 a 200 por cento em negociações ilícitas que rendiam dez milhões de dólares por ano. Entre 1935-1944, quando os controles de preços e racionamentos estavam em efeito nos Estados Unidos, 779 das 9809 decisões de operações violação de mercado negro foram contra setenta grandes companhias não financeiras como ofensores criminais. Cerca de 200.000 firmas foram punidas como transgressoras (Internacional Encyclopaedia of Social Sciences, Vol.2, Nova York, Macmillan, 1968).

No Brasil, segundo Emílio Garófalo Filho, em *Câmbios no Brasil* (Emílio Garófalo Filho, *Câmbios no Brasil*, São Paulo, Cultura Editores Associados e Bolsa de Mercados & Futuros, 2000, p. 156) as operações do mercado eram conduzidas dentro de um mercado único, chamado de "oficial". Seu "concorrente" era

um mercado paralelo, não-sujeito às regras legais conhecido como "negro", "livre" ou *black*. Segundo Garófalo, o mercado negro é filho do mercado oficial, sobrevivendo e sendo tolerado pela sociedade por causa de um grande número de itens legítimos, mas não contemplados na restritíssima legislação vigente. A geração de moedas fortes se fazia, basicamente, com contrabandos diretos ou travestidos de "subfaturamento de exportações" ou de "superfaturamento de importações". O governo circundou esse problema desenvolvendo e implantando, em 1989, um segmento do mercado em que essa parcela lícita do mercado paralelo pudesse se desenvolver de forma legal. Assim, surgiu o "dólar turismo", chamado de "mercado de câmbio de taxas flutuantes". O que se observa em tudo isso é que alguns dos presumíveis problemas morais nessa área não estão ligados a princípios morais éticos, mas a "moral" econômica. Para se entender isso é preciso diferenciar princípios éticos absolutos de preceitos éticos relativos, como o preceito institucional, cuja validade depende de um princípio absoluto. (Dados atualizados por W.M.G).

HARVEY A. MAERTIN

MORALIDADE CONVENCIONAL. Ver também *Costume*, *Tradição*. A moralidade convencional se refere a um conjunto de normas, de modelos de comportamento, ou valores éticos geralmente aceitos por uma sociedade mais ou menos estável. Uma visão convencional da moral surge quando os porta-vozes de uma dada sociedade concordam quanto ao significado descritivo dos principais termos morais. Um resultado óbvio da convenção pode ser visto na capacidade da sociedade de distinguir um homem bom de um homem mau e de formular leis que promovam o primeiro e limitem ou eliminem o segundo. O sociólogo relativista argumenta que toda a moral costumeira é totalmente dependente dos seus diversos ambientes culturais, sendo o certo e o errado apenas questões de convenção local, sem concordância universal entre as culturas. Em oposição a esse ponto de vista, ressalta-se que, por trás das expressões culturais, se encontra um objetivo comum que sugere uma convicção moral básica, a qual varia em sua expressão devido a diferenças de opinião corrente sobre questões de fato ou a percepção incorreta dos verdadei-

ros valores morais. Do ponto de vista bíblico, parece haver evidência nos escritos de Paulo que sustentam, de certa forma, que a vontade de Deus foi revelada a todos os homens (Rm 1.19) e que, pelo menos em algum grau, todas as sociedades incorporaram a seus códigos morais um testemunho da vontade suprema, a qual será base para o julgamento final de Deus (Rm 2.14,15). Essa moralidade convencional poderia, portanto, ser vista pelo cristão como uma mistura da vontade divina e dos valores humanos que requerem a afirmação seletiva de certas normas e a constante transformação e modificação de outras à luz da vontade de Deus revelada nas Escrituras.

Philip Wheelwright, *A Critica! Introduction to Ethics*, 3<sup>a</sup> ed., Nova York, Odyssey, 1959, pp.30-40.

ALAN E JOHNSON

**MORDOMIA.** A mordomia é princípio espiritual e ensinamento bíblico. Reconhece Deus como dono de todas as coisas; o homem é responsável pelo uso dessas coisas conforme o propósito de Deus; o homem tem de prestar contas da qualidade e dos resultados de seu gerenciamento. O princípio é importante para a ética cristã, além de suas aplicações conhecidas, como a generosidade em relação ao dinheiro e o cuidado das finanças da igreja.

As palavras *mordomo* e *mordomia*, no NT, significam "administração da casa". Ao mordomo —um servo fiel em quem havia confiança — era confiada autoridade para administrar a casa e os afazeres empresariais de outra pessoa. A aplicação do NT inclui a mordomia do evangelho e do ofício do ministério (1Co 4.1; Tt 1.7; 1Pe 4.10). A mordomia envolve responsabilidade quanto a tudo que nos é confiado. Engloba toda a vida.

A mordomia é baseada no fato de que Deus é criador de todas as coisas e retém a soberania sobre tudo. A fê cristã afirma que a criação de Deus é "boa", conforme o próprio Deus declarou seis vezes na história da criação em Gênesis 1 (vv. 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31); as coisas criadas são boas em si mesmas e em relação aos propósitos de Deus; sua qualificação de bem ou mal pode ser determinada pela forma como são utilizadas. Isso contrasta, fortemente, com outros conceitos do mundo material, como, por exemplo, o gnóstico (a matéria é, essencialmen-

te, má); maniqueísta (as "trevas" estão em constante luta contra a "luz"); hindu (a matéria é uma ilusão sem valor); budista e suas derivações populares atuais (material sem valor, nociva porque contribui para o desejo, e tem de ser rejeitado mediante práticas de ascetismo); e marxistas socialistas (o valor absoluto e último reside na matéria).

O propósito revelado de Deus, a redenção da humanidade por meio de Jesus Cristo, envolve o testemunho de pessoas redimidas e o uso das coisas criadas nesse testemunho. Deus entregou suas coisas criadas ao homem, para serem administradas e utilizadas conforme esse propósito, seu próprio sustento, seu desenvolvimento espiritual, o bem-estar da humanidade, a entrega da mensagem da redenção a toda a humanidade, e a glória de Deus. Como mordomo responsável, o homem será julgado pelo uso de tudo que lhe foi confiado (Lc 12.42; 16.2 e seguintes; 1Co 4.2).

A aplicação histórica e mais bem conhecida do princípio se refere aos dons. O AT contém requerimentos detalhados sobre os dízimos que seriam trazidos pelo adorador (por exemplo, Lv 27.30-32; Ml 3.8-10). O NT não prende o cristão à exterioridade da lei mosaica, mas à interiorização da lei mais nova e mais alta do amor, que exige mais, e não menos, do crente redimido (Mt 5-7, esp., 5.17, 21, 27, 33, 38, 43,48; 23.23; Jo 14.15; Rm 6.15; 13.19; 2 Co 5.14). A mordomia, conforme vista no dar, é apenas uma faceta da totalidade da doutrina a qual inclui muito mais. Mas isso não dilui sua aplicação nem enfraquece seu significado ou justifica a negligência.

Entendido corretamente, o princípio de mordomia se aplica à totalidade da vida, a todos os atos e atitudes; à personalidade e à influência pessoal; às questões financeiras, aquisição e uso, aos gastos, economia, investimentos, doações e disposição final do dinheiro; ao uso da terra, recursos e ferramentas, profissão, emprego ou lugar de serviço; ao estudo da pessoa e o uso que faz de sua educação; ao culto a Deus, testemunho de vida cristã, propósito e alvos de vida.

A mordomia, continuamente, fala aos problemas atuais em cada era e em cada área da vida. Comparada com o propósito de Deus para sua criação, qual a relação de um mordomo com outra pessoa criada à imagem de Deus, qualquer que seja sua posição, seu lugar, sua raça?

O que dizer da exploração de pessoas? Qual a responsabilidade do cristão quanto à terra, seus recursos naturais, sua ecologia? Qual é a parte do cristão na transformação social? Qual sua relação com os centros de poder? O que dizer sobre o uso e a disposição de seu dinheiro? E quanto à mordomia da própria igreja? O que dizer sobre seu orçamento e a divisão dos fundos para si mesma e para os outros? O que dizer das igrejas que pagam mais juros nas dívidas de construção do que contribuem para toda a atividade missionária fora do seu território?

Em termos simples, a mordomia nos impele a perguntar: qual o propósito de Deus para mim, nas minhas relações interpessoais, no meu uso de recursos, em minha atitude para com o universo criado e no uso que faço dessa criação?

MERRILL D. MOORE

**MORTE.** Ver também *Transplante de Órgãos*. A morte pode ser definida como o término dos processos biológicos sobre os quais dependem as atividades da vida e o conseqüente início do processo de decomposição. O exato ponto da morte, às vezes, é difícil ser determinado. A ciência médica moderna tende a fixá-lo no ponto onde cessam as atividades cerebrais, mesmo que muitas das funções do corpo ainda sejam mantidas vivas pelo uso de meios artificiais. Esses meios artificiais, porém, prolongam a atividade, mas não a vida, pois a pessoa em questão parou de agir independentemente.

A morte não é mero acidente repentino, embora isso possa acontecer; mas, em geral, é o fim de um processo de declínio que começou no meio da vida. Após a infância, existe um breve platô de existência em que as forças da vitalidade e da decadência parecem estar em equilíbrio, após o qual os poderes do corpo diminuem vagarosamente até que a resistência esteja tão enfraquecida que o esforço de viver dá seu impulso final.

Porque a vida é vista com reverência, a ética normal diz que ela deve ser preservada por tanto tempo quanto possível. A morte, portanto, posta diversas perguntas éticas difíceis: (1) a vida deveria ser preservada mesmo quando isso significará apenas dor e sentimento de inutilidade para essa pessoa? (cf. *Vida, Santidade da; Senilidade*). (2) Quando a morte parece inevitável ou há a possibilidade de uma "existência vegetativa", seria a eutanásia (q.v.)

permissível? (3) A tecnologia moderna de transplante de órgãos para preservar a vida de uma pessoa, de outro modo condenada, é razão para se permitir que outra pessoa morra a fim de prover o órgão? (4) Em que ponto ou sob que causas o aborto (q.v.) deveria ser legalizado? (cf. *Aborto*) (5) Quem deveria tomar as decisões em casos como estes? (cf. *Ética médica*).

Uma era científica tende a ver a morte como simples acontecimento material sem significado emocional ou espiritual. Como é o fim comum de todos os homens, sua universalidade promove uma atitude quase que passiva diante da morte, pois, sendo o desfecho inevitável da vida, deveria ser aceita tal como se aceitam todos os fatos.

Embora a definição científica da morte possa mudar de tempos em tempos, permanece sem mudança a definição teológica. Para o homem, ela é a última penalidade da alienação de Deus, da qual a morte física é apenas uma parte. "O salário do pecado é a morte" (Rm 6.23). Jung sugeriu que "A vida é um processo energético... a princípio irreversível, e assim inequivocamente dirigida a um alvo. Esse alvo é um estado de repouso ... A curva da vida é como a parábola de um projétil que ... sobe e depois retorna a um estado de repouso". Até aí ele implica um fenômeno normal e universalmente observável, mas em seguida ele acrescenta: "A curva psicológica da vida ... recusa-se à conformação com essa lei da natureza" (Cari A. Jung, "The Soul and Death", em *The Meaning of Death*, Herman Feifel, org. Nova York, McGraw Hill, 1959, ps. 4, 5). A consciência não diminui à medida que diminuem os processos do corpo. Embora Jung não argumente pela imortalidade, ele admite que há falta de paralelismo entre a psique e o corpo. Isso indica que a morte não seja mero processo físico, mas que fatores espirituais também estão envolvidos nela.

A doutrina bíblica da morte diz que a morte é uma anormalidade para o homem, o qual foi criado para a vida. Embora seja universal, a morte poderá ser revertida pela intervenção do poder de Deus.

A promessa da nova vida oferece outra perspectiva sobre o fenômeno atual da morte, tornando-a uma crise a ser passada em vez de uma negação final de toda existência significativa. Esta esperança ajuda a remover o temor da morte que avassala os jovens e os velhos,

pois significa não apenas a transcendência da morte, mas a continuidade da vida com propósitos rumo a alvos ainda não revelados.

A perspectiva cristã ajuda a formular respostas para perguntas éticas quanto à morte. O valor e o potencial de qualquer vida deverão ser guardados com cuidado, embora em casos sem esperança o prolongamento artificial da vida física possa deixar de ser usado. Os transplantes de órgãos poderão ser legítimos se forem feitos sem encurtar a vida do doador. O aborto pode apagar uma vida promissora e de utilidade, e deveria se restringir a casos onde o perigo físico para a vida da mulher exige a escolha de uma vida em detrimento de outra. Se a vida é o desígnio de Deus para o homem, não deveria ser tratada levemente, e se a morte é o "último inimigo" (1Co 15.26), seus estragos deveriam ser combatidos o máximo possível.

Para pontos de vista modernos sobre a morte, ver de Herman Feifel, org. *The Meaning of Death*, Nova York, McGraw Hill, 1959; Liston O. Mills, org. *Perspectives on Death*, Nashville, Abingdon, 1969; Christopher T. Reilly, "The Diagnosis of Life and Death", em *The Journal of the Medical Society Of New Jersey*, 66, Nov. 1969, No. 11) ps. 601-604. O primeiro desses lida com pesquisas físicas e psicológicas; o segundo, com um ponto de vista religioso e ético; o terceiro, principalmente, com a definição da morte.

MERRILL C. TENNEY

### MOVIMENTOS DE TEMPERANÇA.

Desde a primeira descoberta da fermentação pela qual o açúcar é convertido em álcool e ácido carbônico e da primeira bebedeira, tem havido um problema de temperança. Documentos de antigas civilizações orientais fazem referência a isso. Sacerdotes, legisladores e sábios na Palestina, China, Pérsia, Egito e Grécia procuraram aliviar o problema da embriaguez porque esta afetava tanto o indivíduo quanto a sociedade.

Os licores destilados não foram produzidos até o décimo terceiro século a.D. Como os licores destilados contêm maior teor alcoólico, sua potência para intoxicação também é maior. Junto ao desenvolvimento da técnica da destilação, surgiu um mercado cada vez mais crescente para os licores destilados. Até o décimo oitavo século, a intemperança excessiva tinha efeitos de longo alcance como os da enfermidade, pobreza e violência, entre outros.

No começo do século dezanove, foi notado o início de uma reação ao uso excessivo do álcool. No começo, os esforços para a abstinência eram promovidos por indivíduos e pequenos grupos. O padre Theobald Mathew, na Irlanda e Grã Bretanha, e J. B. Gough, nos Estados Unidos, começaram a pregar que o crime e a pobreza eram resultados do alcoolismo. O padre Mathew foi o maior de todos os missionários da temperança. No curso de sua pregação e suas viagens, ele conseguiu nada menos que meio milhão de compromissos assinados de abstinência, na Irlanda e Grã Bretanha. Esse compromisso escrito era o meio mais popular usado para combater a intemperança, e muitas pessoas estavam prontas a assumi-la mediante juramento.

Esforços de grupos organizados surgiram no começo do século dezanove. Em 1808, surgiu um grupo de temperança em Saratoga, Nova York. Em 1826, sociedades em Boston fizeram compromisso de abstinência de seus membros; até 1830, mil sociedades semelhantes existiam nos Estados Unidos. Muitas sociedades iguais surgiram na Inglaterra, Irlanda, Noruega e Suécia.

Em 1846, o legislativo do estado de Maine aprovou a primeira lei de proibição de bebidas alcoólicas na América. Até 1856, treze estados naquele país, pelo menos, tinham promulgado leis buscando abolir o uso de licores alcoólicos. Naquele país, havia vigorosa e dramática renovação de atividades de temperança no final dos anos de 1860 e 1870, especialmente, devido ao envolvimento dos fabricantes de bebida na política e ao crescimento fenomenal das empresas de bebidas alcoólicas. Algumas empresas de bebidas dobraram seus lucros dentro de uma década.

Preocupadas com esses fatores, as forças americanas de temperança formaram o partido da *Prohibition*, em 1869, em Chicago. Aqui, pela primeira vez em qualquer convenção política, as mulheres tiveram seus direitos equiparados aos dos homens. Em 1874, foi formada uma organização feminina, a *Women's Christian Temperance Union*. Em 1893, foi formada a liga *anti-saloon*, organização que se tornou influente na vida política norte-americana.

Esses movimentos de temperança receberam forte apoio de grupos da igreja e de alguns industriais importantes. Foram feitos esforços

para pressionar o governo para o exercício de maior controle sobre os negócios de bebidas. Indivíduos e organizações de orientação "pró-temperança" viam a lei como o meio mais efetivo de tratar do surto de alcoolismo. Foram aprovadas muitas leis sobre o controle do álcool em diversos estados. Finalmente, em 1917, o movimento de temperança conseguiu atingir a meta da proibição em termos federais, com a adoção da décima oitava emenda à Constituição. Isso foi noticiado no mundo inteiro - do mesmo modo que também foi noticiada sua revogação em 1933.

Os movimentos de temperança alcançaram sua maior influência no século dezenove e começo do século vinte. Foram dois importantes fatores que deram apoio: um foi o da preocupação moral popular quanto aos males causados pelo alcoolismo e bebedeiras. Sempre que aumentava o consumo de bebidas destiladas, havia um surpreendente aumento de problemas de saúde, crime e violência, pobreza e lares desfeitos. Tanto o indivíduo quanto a sociedade colhiam o resultado desses males. O resultado foi o do levantamento da preocupação pública quanto à causa mais óbvia, ou seja, as bebidas destiladas.

Outra importante preocupação era política. As organizações de temperança observavam o crescente envolvimento da indústria de bebidas alcoólicas em questões políticas como meio de proteção de seus próprios interesses. Havia forte oposição à influência dos fabricantes de bebidas no governo. Esse foi, especialmente, o caso nos Estados Unidos e na Inglaterra. Dessa oposição negativa surgiu uma atitude positiva de que o governo deveria regulamentar e controlar os empreendimentos da indústria de bebidas.

No século vinte, a grande influência dos movimentos de temperança começou a diminuir. Entretanto, os interesses levantados no século dezenove permanecem tendo grande importância no século vinte e um. Um desses interesses foi o estudo científico do alcoolismo. Hoje em dia, existe um surpreendente acervo de dados a respeito do álcool e de seus efeitos. Um segundo aspecto é a ação educativa, alertando as pessoas sobre os males causados pelo uso excessivo do álcool.

Existe evidência favorável de que as igrejas cristãs tenham sido influentes nos movimen-

tos de temperança. Muitas vezes, as igrejas se opuseram às bebidas alcoólicas e àqueles envolvidos na sua fabricação. Por outro lado, tem havido certa permissividade da parte das igrejas quanto à confrontação das questões morais ligadas ao álcool. O espírito que repousava sobre os profetas e sábios da antiguidade está ausente em muitas igrejas atuais: "O vinho é escamecedor, e a bebida forte alvoroçadora; todo aquele que neles errar nunca será sábio" (Pv 20.1).

CHARLES R. WILSON

**MOVIMENTOS SOCIAIS CRISTÃOS.** Ver também *Envolvimento Social Evangélico; Humanitarismo; Evangelho Social*. A grande comissão da igreja é pregar as boas novas de Jesus Cristo e ensinar aos discípulos as suas verdades. O ministério coincidente da igreja, recomendado, mas não ordenado, é o de seguir o exemplo divino de serviço, promovendo o bem-estar da humanidade ao suprir suas necessidades temporais. Nenhum não-cristão é capaz de cumprir a grande comissão, o qual pertence àqueles que são regenerados pelo Espírito Santo. Qualquer pessoa de boa vontade pode participar do atendimento das necessidades temporais da humanidade, e quando a sociedade aceita suas obrigações, a vontade de Deus estará sendo promulgada.

A sementeira da reforma social foi auxiliada pelo avivamento evangélico do século dezoito. John Wesley denunciou como o maior mal social de seus tempos a escravidão, e insistia na reforma das prisões, educação das massas e coisas semelhantes, como fizeram outros avivalistas. Foi no período expandido do século dezenove - 1776 a 1914 - que os frutos amadureceram nos campos das reformas sociais em muitos campos da lida humana.

O primeiro grande despertar (1725-1775) fez surgir numerosas universidades norte-americanas. O segundo grande despertar levou à fundação de um sistema escolar monitorado para as massas na Grã-Bretanha, e à fundação de centenas de faculdades e universidades nos Estados Unidos, as quais se expandiam para o oeste. O mesmo reavivamento dos tempos de Napoleão que levantou a Wilberforce e outros engendadores da abolição do comércio escravagista, seguido pela emancipação dos escravos no Império Britânico (1834) e nos Estados Uni-

dos (1863). Ao mesmo tempo, evangélicos como Elizabeth Fry promoveram reformas carcerárias bem-sucedidas, enquanto Fliedner na Alemanha trabalhava no mesmo campo, construindo casas para ex-prisioneiros, hospitais para os doentes, asilos para os insanos, orfanatos para as crianças, fundando a ordem de diaconisas para dirigir essas obras, todas com motivação evangélica. Florence Nightingale, treinada numa de suas escolas, tornou-se a mãe da enfermagem moderna.

Na vida norte-americana, as décadas após 1830 foram chamadas de "anos sentimentais", nos quais as boas obras floresceram como nunca; o reavivamento produziu sociedades que promoveram a educação, reformaram as prisões, impediram a prostituição, colonizaram novamente a África com ex-escravos negros libertados, fizeram progredir as causas da paz, supriram as necessidades dos marinheiros nos portos, promoveram a temperança e assim por diante. O avivamento desencorajou os esportes cruéis, produzindo em todos os lugares sociedades para coibir a crueldade contra os animais.

A Grã Bretanha foi o primeiro país a se tornar industrializado e sua Revolução industrial trouxe a infeliz exploração das massas trabalhadoras, presas de uma roda vida de trabalho competitivo que as mantinham labutando por dezesseis horas diárias sob condições aterradoras.

Anthony Ashley Cooper, sétimo conde de Shaftesbury, descreveu a si mesmo como "Evangélico entre os Evangélicos" e deu direção ao avivamento para este que fosse uma cruzada para o aperfeiçoamento humano. Ele e seus amigos promoveram a legislação que cortou pela metade as horas de trabalho nas fábricas, proibiu as mulheres de trabalharem nas minas de carvão, proibiu a contratação de crianças para o trabalho pesado na lavoura e nas fábricas, transformou o destino de pessoas insanas de serem prisioneiros, sofrendo abusos como "pacientes protegidos". Ele promoveu também a construção de parques públicos, campos de jogo, ginásios esportivos, jardins e hortas públicas, institutos de homens trabalhadores, bibliotecas públicas, escolas noturnas, sociedades de debate e sociedades morais e outros meios de auto-ajuda.

Os "Mártires Tolpuddle", transportados para as colônias penais da Austrália por se recusarem a trabalhar por menos de um *xilingue* diário, eram pregadores leigos evangélicos, ex-

ceto um que se converteu depois por meio do comportamento cristão dos colegas no acampamento dos prisioneiros. Deram grande impulso ao movimento sindical de trabalhadores na Inglaterra. Anos mais tarde, Keir Hardie, convertido por intermédio do ministério de D. L. Moody, assumiu a causa do trabalhador, fundou o Partido Trabalhista e manteve, até a sua morte, o testemunho cristão evangélico que partilhava com vários outros líderes do movimento trabalhista que (citando Lloyd George) encontrou muitos de seus líderes entre os convertidos do avivamento evangélico.

O terceiro grande despertamento (1858-59) nos Estados Unidos e na Grã Bretanha e em todo o mundo, levantou um corpo de filantropos cristãos que foram direto para os cortiços, demonstrando um bom *samaritanismo* prático, e cooperando, ao mesmo tempo, com o aperfeiçoamento das leis sociais. Asilos sem número, lares, refúgios e escolas foram fundadas na Inglaterra. Os Lares de Bernardo, fundados por um convertido do reavivamento de Dublin, tornou-se o maior sistema particular de orfanato no mundo todo. Do mesmo reavivamento, surgiu o Exército de Salvação, uma extensão evangelística e de ação social do despertamento no qual William Booth foi ardente evangelista. O impacto do reavivamento foi sentido na reforma imediata de milhares de prostitutas, e teve prosseguimento com a ação de Josephine Butler numa campanha contra o apadrinhamento estadual do vício, assim como com a cruzada de Bramwell Booth e W. T. Stead contra o tráfico de escravas brancas. Henri Durant, evangelista de estudantes em Genebra, fundou a Cruz Vermelha em 1865. A Associação Cristã de Moços, fundada em Londres em 1844, expandiu muito como resultado do reavivamento de 1858-59, tornando-se uma fraternidade social.

Alguns críticos disseram que o despertamento americano de 1858 teve falta de ênfase na questão dos benefícios sociais. Dentro de três anos, a nação estava envolvida na mais sangrenta guerra do século, absorvendo nela todas as suas energias. Quando chegou a paz, novos empreendimentos foram transferidos da Inglaterra para a América. Timothy L. Smith escreveu: "O rápido aumento do envolvimento em questões puramente sociais, tais como a pobreza, os direitos de trabalhadores, o tráfico de bebidas alcoólicas,

habitação em cortiços e amargura racial, são os principais fatores que distinguem a religião norte-americana depois de 1865...".

Outro despertar mundial, em 1905, não foi só extraordinário na motivação das igrejas para a evangelização em massa nos Estados Unidos e em outras partes, como também, infundiu renovado envolvimento social. Washington Gladden, "pai do evangelho social", elogiou o movimento por "criar uma revolução moral na vida do povo".

Os primeiros proponentes do "evangelho social" eram na maioria os apoiadores mais dedicados do evangelismo histórico, ganhando as pessoas para Jesus Cristo. Alguns de seus seguidores, ainda que com motivação sincera, se deixaram levar pela heresia de substituir a ação social pelo evangelismo, ou de tomar um pelo outro, geralmente em detrimento do evangelismo. Infelizmente, uma minoria de evangélicos reagiu negando a obrigação social da igreja, desafiando a "consciência inquieta" de Carl Henry em relação ao fundamentalismo.

Wilberforce não esperou obter o apoio da Convocação de Canterbury e York nem Shaftesbury procurou a aprovação da Conferência Metodista. Foram direto à sede do poder com o cerne da questão, e falaram como homens de igreja esclarecidos que possuíam o privilégio e a responsabilidade de cidadãos. O fórum da igreja não é o centro da reforma; no parlamento ou no palácio é que são tomadas as grandes decisões.

Os missionários - desde Guilherme Carey - conseguiram abolir a prática da queima de viúvas e dos sacrifícios infantis de algumas culturas selvagens; assumiram liderança na educação do povo da Índia; ajudaram a fundar a imprensa no vernáculo; introduziram a prática da medicina ocidental. Na África, desencorajaram a poligamia, se opuseram ao julgamento por tortura, combateram o tráfico de escravos, desafiaram a exploração da parte de comerciantes sem escrúpulos, construíram escolas e hospitais e ajudaram a preparar os africanos para governarem a si mesmos, enquanto compartilharam com os dirigentes e os comerciantes a responsabilidade pela total confusão cultural. Em 1875, em Malawi, não havia uma única escola, nenhum professor, nenhum aluno, ninguém que soubesse ler. Dentro de trinta anos, os missionários escoceses operavam mais de 200 escolas com 20.000 alu-

nos. Numa só geração, a Sociedade Missionária Cristã ensinou duzentas mil pessoas a ler na África Oriental.

Segundo o reavivamento de 1858-59, missões médicas se espalharam na Índia, médicos missionários se multiplicaram vinte vezes em menos de quarenta anos. Um estudo durante a Segunda Guerra Mundial mostrou que 90 por cento de todas as enfermeiras na Índia eram cristãs, quatro quintos delas treinadas em hospitais missionários. Os missionários construíram os maiores hospitais para leprosos, para tuberculosos e para outros males na Ásia; faculdades cristãs de medicina foram as primeiras fundadas em muitos países.

Convertido no reavivamento de 1859, Timothy Richard pode ser considerado o fundador das grandes universidades da China. O sistema educacional da Coreia deve seu início aos missionários pioneiros. Uma escola missionária tornou-se a Universidade Imperial do Japão, enquanto uma pessoa lá convertida fundou a Universidade Doshisha, a primeira instituição totalmente japonesa. As escolas missionárias influenciaram profundamente o desenvolvimento da educação no Brasil, e uma equipe de professores, fortemente impressionada pelo reavivamento de 1958, forneceu o sistema de treinamento de professores à Argentina de Sarmiento. Setenta por cento dos estudantes africanos em faculdades norte-americanas são filhos das missões.

O movimento social evangélico brasileiro teve uma longa gestação desde 1910, na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, Escócia, até o Congresso do Panamá, em 1916. A ênfase mais ecumênica e menos bíblica imposta por liberais americanos nesses congressos (neste último, dos 21 representantes só 3 eram brasileiros) orientou a criação da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934, que, na verdade era a integração de outros dois órgãos já existentes, a Comissão Brasileira de Cooperação, de 1915, e a Federação de Igrejas Evangélicas, de 1934. Esse movimento nasceu com forte preocupação social, o que, em si mesmo, tem respaldo bíblico. Contudo, o "evangelho social", defendido por muitos dos envolvidos no movimento, resultava do pensamento liberal e de sua visão de redenção material mais do que espiritual. Convém dizer que muitas denominações e igrejas bíblicamente orientadas sem-

pre mantiveram suas obras sociais, como escolas, orfanatos, asilos de velhos, ambulatórios, etc. A Associação Evangélica Benficiente, fundada em 1928, e a Associação Cristã de Beneficência Ebenézer, de fundação mais recente, são organizações que contam com a colaboração de muitas igrejas brasileiras. (Dados atualizados por W.M.G.)

Os anos após a Segunda Guerra Mundial viram extraordinária expansão das forças missionárias evangélicas em todo o mundo, em parte devido ao reavivamento da obra de Deus no meio do século vinte. Seu evangelismo vinha acompanhado de envolvimento social, como se vê no ministério mundial de Visão Mundial (começado nos anos cinquenta) que promoveu conferências de pastores sobre evangelismo e reavivamento além mar, além de manter um serviço de múltiplas facetas para ajudar nas grandes emergências. Os convertidos da primeira grande cruzada de Billy Graham, de importância nacional, em Los Angeles, em 1949, se envolveram no ministério social em todo o mundo - Jim Vaus com as gangues de Nova York e Louis Zamperini, nas fazendas correccionais da Califórnia, por exemplo. Conquanto a campanha de direitos civis tivesse começado sem uma iniciativa claramente evangélica, pode-se dizer que o despertamento do meio do século retrasado condicionou os evangélicos a aceitarem um padrão mais nobre do que era injustiça social, e todos, exceto os obscurantistas, apoiaram a campanha pelos direitos civis, embora não aceitassem alguns dos métodos extremados adotados para obtê-los. Parecia que os evangélicos norte-americanos estavam reafirmando a consciência social do século dezenove e do evangelicalismo britânico.

Ao mesmo tempo, os evangélicos protestaram contra as tentativas de radicais teológicos de identificar a ação social legítima com o evangelismo, uma classificação que resultou no abandono completo do evangelismo pessoal, de grupos e das massas. A ação social, por mais desejável que fosse, não substituiu a proclamação das boas novas de Jesus Cristo. A solução do problema racial, a questão de justiça social e econômica, e o problema da guerra colocariam a comunidade norte-americana na mesma posição que a Escandinávia contemporânea, com sua necessidade igualmente grande do evangelho. O estado secular - promovido por meio da

revolução na antiga União Soviética - esvaziou todos os serviços sociais e proibiu todos os esforços cristãos nesse sentido. O estado secular - pela evolução nas democracias - tem assumido, cada vez mais, o trabalho social das igrejas e sociedades voluntárias. Os cristãos, embora não sejam proibidos, estão sendo substituídos por outros nesses serviços. Hoje, após a queda da antiga URSS e da falência do comunismo, o maior entrave à obra missionária de evangelização e de ação social em países não-cristãos é o regime religioso islâmico. (Dados atualizados por W.M.G.)

lã James Sheppard Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, Nova York, 1897-1906, 3 volumes; Timothy Lawrence Smith, *Revivalism and Social Reform*, Nashville, Abingdon, 1957; James Edwin Orr, *The Light of the Nations*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965.

J. EDWIN ORR

**MULHER, STATUS.** *Situação da Mulher em Tempos do Novo Testamento.* Na cultura grega, as mulheres eram colocadas quase que no mesmo nível que os escravos, e tanto pelo costume quanto pela lei, estavam sob controle de seus maridos, embora recebessem um pouco mais de respeito do que as mulheres de outras antigas sociedades pagãs. Platão, cujo ponto de vista era excepcional, afirmava a igualdade dos sexos e a comunidade de esposas (*A República*, v.v. 455-466). A honra das esposas era vigiada com ciúmes, embora, na maior parte de tempo, fossem confinadas à casa. O resumo de Demóstenes é brutalmente franco: "Heitarai eram mantidas para o prazer, concubinas para as exigências ordinárias do corpo, e esposas, para nos gerar filhos legítimos e serem guardiãs fiéis de nossas casas" (*Theomneustus e Apollodoros contra Neaera* 122). Somente na Macedônia, no tempo de Cristo, é que uma minoria de mulheres gregas gozou maior medida de liberdade.

Na sociedade romana, a mulher gozava de maior liberdade, na prática, senão na lei. Ela compartilhava a vida do marido e tinha liberdade de aparecer com ele em público. Com essa emancipação parcial, veio maior lassidão moral que incluía o divórcio mais freqüente (Sêneca *De Beneficiis* iii xvi 2). O estoicismo tendia a elevar a posição das mulheres e buscava indicar um alto

padrão ético; por outro lado, as religiões romanas, muitas vezes, incluíam vícios vergonhosos que em muito degradava sua posição.

*Posição das Mulheres em Fontes do AT.* No judaísmo, a posição das mulheres só poderá ser entendida por meio do reconhecimento da distinção feita entre as esferas de serviço próprias e impróprias. No lar, sua posição era de dignidade e responsabilidade (Pv 31). Os filhos ficavam sob a responsabilidade especial da mãe (Êx 20.12; 21.15; Lv 19.3). Embora ela participasse das atividades religiosas (Dt 12.12, 18; 14.26; 16.11,14), "a maioria das mulheres dependia totalmente do homem, e em questões religiosas, eram uma espécie de apêndice do marido" (S. Schechter, *Studies in Judaism*, Londres: Adam & Charles Black, I, 388). Os homens dominavam o cenário público. O princípio geral que se aplicava ao status das mulheres no judaísmo foi assim descrito: "A filha do Rei dentro de seu palácio é toda gloriosa (Sl 14.14), mas não fora dele" (Schechter 1, 391).

*Posição das Mulheres no NT.* Jesus ensina as mulheres e recebia seu ministério, bem como sua ajuda financeira (Lc 8.3; 10.38-42; 23.56; Jo 4). Em suas parábolas, Jesus, frequentemente, incluía referências ao cotidiano da mulher (Mt 13.33; Lc 15.8ss.). Ele abriu as portas para os privilégios da fé, igualmente, para mulheres e homens. Devemos concluir que, no que concerne aos privilégios espirituais, Jesus considerava iguais os dois sexos. Mas, quanto à função e atividades espirituais, ele reconhecia uma diferença. O que Cristo não disse a respeito das mulheres é tão importante quanto aquilo que ele disse. É significativo que não houvesse nenhuma mulher entre os doze discípulos. A ceia do Senhor foi instituída na presença somente de homens. As comissões apostólicas de João 20.19-23 e Mateus 28.16-20 foram dadas somente a homens (embora o Espírito tivesse vindo sobre mulheres como também homens no dia de Pentecostes). Quanto ao status das mulheres, "Jesus não é um reformador radical que promulga leis e busca forçar uma transformação dos relacionamentos. Ele é o Salvador que se entrega espontaneamente, especialmente, aos humildes e oprimidos, chamando a todos, sem distinção, para a liberdade do reino de Deus" (Kittle & Kittle, org. TDNT, Grand Rapids: Eerdmans, I, p. 784).

Na fundação da igreja, as mulheres estiveram entre os primeiros crentes, após o Pentecostes, e foram objetos da perseguição após a primeira dispersão dos cristãos (At 5.14; 8.3). Parece que Maria, mãe de João Marcos, ofereceu sua casa para ser lugar de reunião em Jerusalém (At 12.12) e alguns sugerem que Evódia e Síntique agiram como anfitriãs das igrejas reunidas em casas, em Filipos (A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three centuries*, Londres: William & Norgate, 111, 64). Quando a mensagem cristã foi, pela primeira vez, para a Europa, as primeiras pessoas convertidas eram mulheres (Lídia em Filipos, mulheres honradas em Tessalônica e Beréia, e Damaris em Atenas, At 16.14; 17.4,12,34). Em Corinto, Priscila e Febe eram ativas no trabalho da igreja, embora não se saiba a natureza exata de suas atividades (At 18.26; Rm 16.1-3). Embora as mulheres desempenhassem importante papel, não era um de liderança nem na obra missionária nem na escrita do Novo Testamento; e a liderança da igreja foi confiada a homens.

É elucidativo o ensino das epístolas. O trecho difícil de 1Coríntios 11.2-16 parece ensinar o conceito de subordinação (mas não inferioridade) das mulheres, especialmente com relação ao ministério público nas igrejas. Além disso, 1Coríntios 14.34 e 1Timóteo 2.12-15 parecem restringir as mulheres quanto ao ensino na assembleia. Esses regulamentos eram dados como expressão de verdadeira doutrina cristã, principalmente, a da subordinação da mulher ao homem na ordem original da criação. Embora a atividade espiritual pública fosse restrita, a igualdade do privilégio espiritual é claramente afirmada (G13.28).

As viúvas, desde o início, receberam o cuidado da igreja (At 6.1) e foram as primeiras a serem honradas como grupo (1Tm 5.3,9). As viúvas mais jovens eram aconselhadas a se casarem novamente, e não havia preferência para o celibato. As atividades das mulheres estavam, principalmente, ligadas ao lar (1Tm 5.14; Tt 2.4-5).

Dois trechos são usados para apoiar a participação feminina no ofício de diácono, 1Timóteo 3.11 e Romanos 16.1-2, mas nenhum desses oferece evidências claras. Parece mais provável que as mulheres referidas no primeiro texto fossem esposas de diáconos que os

acompanhavam no exercício do ministério, especialmente, nos lares de viúvas e outros; a designação de Febe como *diakonon* (serva) da igreja não implica uma ordem oficial (que, no caso, exigiria um artigo feminino ou a palavra *diakonissa*). As diaconisas não são atestadas, inequivocamente, como ordem reconhecida, até o terceiro século, e a ordem provavelmente surgiu da ordem de viúvas.

*Posição das Mulheres em Tempos Contemporâneos.* A ordenação de mulheres para as atividades plenas do clero é, hoje, praticada nas denominações liberais. Os argumentos em favor da ordenação feminina são baseados na igualdade de privilégio espiritual concedida no NT às mulheres e nos exemplos de mulheres ativas na vida da igreja neotestamentária, conforme citamos acima. O ensino do NT sobre a subordinação e o silêncio na assembléia argumentam contra a ordenação. Poderia ser feita uma distinção entre a profecia dada a homens e mulheres no NT; num sentido, a pessoa agiria, simplesmente, como boca de Deus, sem transmitir mensagem própria; num outro sentido, quanto ao ensino e ao governo, o indivíduo empregaria seu julgamento subjetivo, atividade da qual as mulheres são excluídas.

A partir da segunda metade do século passado, houve grande aumento de atividades nos movimentos de libertação feminina dentro e fora da igreja. Em áreas em que a atividade alivia a opressão (ou seja, sufrágio, pagamento igual de salários, tratamento equânime), eles são, realmente, úteis. Se, entretanto, os alvos desses movimentos forem contra a ordem estabelecida por Deus, eles estarão errados (por exemplo, retirar os filhos dos pais para centros comunitários). Quando a mulher procura usurpar o lugar e as responsabilidades dadas ao homem (e vice-versa), haverá confusão. Para o crente, a verdadeira libertação vem mediante a obediência à verdade de Deus e a renúncia dos direitos em prol do serviço de outros (Jo 17.17; Rm 15.1-3; G15.13).

I i R. C. Prohl, *Women in the Church*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957; C. C. Ryrie, *The Role Of Women in the Church*, Chicago: Moody, 1958; 1. Zscharnack, *Der Einst der Frau ia den ersten Jahrhundertan der Christlichen Kirche*, Güttingen: Vanderhorck & Ruprecht, 1902.

CHARLES C. RYRIE

MUNDANISMO. No NT, o mundo é objeto do amor de Deus (Jo 3.16); contudo, não tem entendimento da ação de Deus no mundo e em favor do mundo (Jo 1.10). Assim, "este mundo" é o nome dado à esfera total de descrença que se encontra sob controle do poder do mal (Jo 14.30; 1Co 2.8). Os "filhos deste mundo" são postos em contraste com os "filhos da luz" (Lc 16.8, cf. Jo 3.19). A respeito do mundo e dos eleitos, Jesus disse: "É por eles que eu rogo; não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, porque são teus" (Jo 17.9). Os cristãos são, freqüentemente, admoestados a se oporem aos caminhos do mundo (Rm 12.2; 2Tm 4.10; 1Jo 2.15-17).

Em *O Peregrino* (1678), John Bunyan descreve como o *Sr Sábio Segundo o Mundo* persuade *Cristão* a deixar o caminho indicado por *Evangelista* e a entrar em sua própria cidade da *Moralidade*. Aqui há uma referência evidente à descrição do NT de um mundo que, "por sua sabedoria, não conhece a Deus" (1Co 1.21) e à rejeição mundana do evangelho da graça de Deus em favor do esforço de se alcançar a salvação mediante as boas obras. Mas, até mesmo, nos tempos de Bunyan, o mundanismo tinha perdido sua referência especificamente neotestamentária. Em vez de significar a escolha das obras, em vez da fé, tinha passado a significar a ausência de boas obras. Talvez, sob influência de Tito 2.12 ("Negando a impiedade e os desejos do mundo"), sua cõnotação era quase totalmente moral. A mudança no significado refletia a separação entre as ordens e os ideais de "temporalidade" e "espiritualidade". O mundanismo não se postava em oposição ao não-mundanismo; o contraste residia na escolha dos *costumes* da sociedade secular em oposição aos *costumes* ensinados pela igreja. Assim, enquanto um leigo pudesse se orgulhar em ser um "homem do mundo", ele condenaria fortemente qualquer sinal de mundanismo num pastor. Semelhantemente, um cristão consagrado buscava evitar uma conduta que pudesse ser julgada mundana se esta lançasse dúvida sobre a autenticidade de seu compromisso com a vida de fé.

Foi para combater a identificação da vida cristã como sendo algo fora do mundo que Bonhoeffer (q.v.) defende o *este-mundanismo* cristão. Em *Letters and Papers from Prison* (Londres: SCM, 1967,<sup>3</sup> ed.) ele explicou: "Não me refiro ao mundanismo desse mundo vazio e

banal dos esclarecidos, dos ocupados, dos confortáveis ou dos lascivos, mas ao profundo *estemundano* caracterizado pela disciplina e pelo conhecimento constante de morte e ressurreição. Penso que Lutero viveu, nesse sen-

tido, uma vida caracterizada por esse *estemundano*" (p. 201). O chamado de Bonhoeffer foi o de uma volta ao entendimento da Reforma de que toda a vida é santificada para o cristão enviado "ao mundo" (Jo 17.18).



NAÇÕES UNIDAS. Assim como a Liga das Nações, a Organização das Nações Unidas é uma organização internacional surgida da confusão da Segunda Guerra Mundial. A idéia começou a se formar na mente do presidente Roosevelt durante o curso da guerra e vários projetos foram preparados pelo departamento de estado americano. No outono de 1944 e começo de 1945, foi realizada uma conferência, em Dumbarton Oaks, Washington, DC, na qual representantes dos Estados Unidos, do Reino Unido, da União Soviética e da China trabalharam fazendo as propostas finais. Na conferência de Yalta, em fevereiro de 1945, quando houve acordo entre Roosevelt, Stalin e Churchill, sobre a representação da Bielorrússia e Ucrânia e quanto ao método de voto no Conselho de Segurança, foi resolvido que haveria uma convocação de uma conferência internacional, em São Francisco, em abril do mesmo ano, sobre o tema da organização mundial. A Conferência de São Francisco se reuniu em 25 de abril e concluiu seu trabalho em 26 de junho, com as assinaturas das nações participantes da Conferência, firmadas na Carta das Nações, elaborada com base nas propostas de Dumbarton Oaks.

No início, a ONU era composta de 51 estados fundadores, entre os quais o Brasil; no correr dos anos, outros foram acrescidos, principalmente a partir da nova ordem mundial decorrente da descolonização.

De acordo com sua proposta inicial, a ONU é composta de seis grupos principais: a Assembléia Geral, o Conselho de Segurança, o Conselho Econômico e Social, o Conselho Curador, o

Secretariado e o Conselho Internacional de Justiça. Toda nação membro tem cadeira na Assembléia Geral. A composição e as funções de todos os órgãos são determinadas pela Carta e regras especiais de procedimento. No Conselho de Segurança, cuja principal responsabilidade é manter a paz e a segurança internacional, houve, inicialmente, cinco membros permanentes: China, França, União Soviética, Reino Unido e Estados Unidos. Em 1971, a República Popular da China substituiu a China nacionalista (Formosa, ou Taiwan) como membro [permanente](#). Com o fim da URSS, em 1991, a Rússia passou a ocupar o seu lugar. Os membros permanentes gozam o direito de vetar, que significa que nenhuma moção de peso poderá ser considerada decisão do Conselho se um dos membros votar contra, ainda que aprovado pela maioria. Desde 1950, a Assembléia Geral tem considerado as questões pertinentes à paz e a segurança nos casos onde o veto interfira na efetividade do Conselho de Segurança.

Nova York é a sede das Nações Unidas, mas o corpo mundial tem escritórios em Genebra e outras partes do mundo. Tem havido reuniões da Assembléia Geral e de outros órgãos e comissões em diversos lugares do mundo.

Os Secretários Gerais que serviram a ONU: Trygve Lye, da Noruega (1946-1952); Dag Hammarskjold, da Suécia (1953-1961) e U Thant, de Burma (1962-1971); Kurt Waldheim, da Áustria (1972-1981); Javier Peres de Cuéllar, do Peru (1982-1991); Boutros-Ghali, do Egito (1992-1996). Atualmente, Kofi Annan (Prêmio Nobel da Paz, 2001), do Gana,

é quem serve neste cargo, tendo sido eleito para um primeiro termo em 1997 e, para um segundo, em 2002, devendo exercer o cargo até 2006. (Dados atualizados por W.M.G)

Pertencentes ao chamado sistema da ONU, existem mais de uma dúzia de outras organizações intergovernamentais, como a Organização Internacional do Trabalho, a Organização de Alimentos e Agricultura, a Organização Educacional, Científica e Cultural (UNESCO), o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI), etc. Essas agências especializadas, como são chamadas, são autônomas com respeito, mas todas têm relações especiais com a Organização das Nações Unidas por meio de acordos individuais.

A ONU é limitada, nos termos da Carta, pelo direito do veto, exercido pelas superpotências, pela soberania de seus membros, e muito, pela rivalidade e ciúme entre as grandes potências, pelas vastas diferenças e desigualdades entre nações desenvolvidas e emergentes, e pela turbulência do mundo que se reflete em seus bastidores.

CHARLES H. MALIK

NATUREZA HUMANA. Ver também *Que- da do Homem; Imagem de Deus; Doutrina do Homem*. A natureza humana pode ser mais bem estudada na pessoa daquele que a exemplificou, o homem Jesus Cristo. Nele, podemos observar que uma existência verdadeiramente humana envolve a aceitação total da vontade de Deus, o senso de vocação a um grandioso empreendimento, total altruísmo e fidelidade até a morte. Juntas, essas características resultam em liberdade, criatividade, comunhão e alegria. O mistério, obscuramente expresso pelo termo "pecado original", é que, embora todos os homens tenham sido criados para essa verdadeira humanidade, ninguém, exceto o Filho do Homem, jamais conseguiu vivenciá-la. A verdadeira natureza do homem é estabelecida em Gênesis 1.27, onde diz que o homem foi criado à imagem (q.v.) de Deus (q.v.). Isso significa que os seres humanos foram feitos análogos a Deus, com a capacidade de ter comunhão com ele e com o impulso "para buscarem a Deus se, porventura, tateando, o possam achar" (At 17.27). O homem foi criado, também, do "pó da terra", o que significa que ele pertence à mesma natureza de toda a criação,

como a pedra (matéria inanimada), a árvore (vida inconsciente) e o cão (vida consciente). Certamente, ele se distingue dos animais de várias maneiras: o andar ereto, o tamanho do cérebro, o dedão da mão móvel, o uso de ferramentas, a utilização do fogo, etc. Estudos recentes mostram, até mesmo, que seu DNA não difere tanto do DNA de certas espécies de símios (Dados atualizados por W.M.G). Entretanto, acima de tudo, o que o torna distinto é o seu senso do divino, a compreensão daquilo que não se vê. Os etnólogos têm procurado, em vão, um povo sem religião. Parece que a consciência do invisível, em suas diversas formas - como ameaça, como mandamento ou como cumprimento - é inerente à raça humana e existe desde que o homem surgiu na terra.

O homem é mais bem estudado em termos de seus relacionamentos. Uma existência plena exige relações equilibradas e harmoniosas em quatro direções: para baixo, para dentro, para fora e para cima. O homem se relaciona com o universo físico; no esplêndido retrato de Gênesis ele foi colocado num jardim para o cultivar e guardar. Vezes sem conta, o homem tem se tornado um destruidor e devastador da terra, criando desertos e poluindo o ambiente que Deus criou para ser belo e fértil, em vez de o sacerdote de Deus no mundo em que vive. Os muitos dons do homem deveriam produzir harmonia interior; com o deslocamento causado pelo pecado, esses dons se desequilibram. Por exemplo, o belo e maravilhoso aparato sexual, forte e criativo quando usado sob controle, torna-se ditador agressivo e destrutivo quando descontrolado. Sequer o homem consegue viver consigo mesmo (cf. Rm 7). E tal como não consegue entender seu próprio interior, também não consegue conviver com o próximo. Seu semelhante, em vez de ser complemento e realização do seu propósito, torna-se a ameaça, o agressor, o inimigo. Assim, surgem lutas na família, contendas na sociedade e, em escala internacional, guerras e rumores de guerras. Tudo isso ocorre porque a relação básica com Deus, o movimento "para cima", foi rompida; o lugar do único Deus verdadeiro foi substituído por ídolos cruéis e cheios de caprichos, criados pela imaginação humana.

A doutrina da depravação total do homem foi enunciada para nos resguardar da idéia dos místicos de que haveria na alma humana uma

divina centelha que jamais tivesse sido tocada pelo pecado. Isso não é assim; nenhuma parte da natureza humana está isenta da sanha do pecado. Contudo, isso não quer dizer que o homem tenha sido entregue totalmente ao pecado; se assim fosse, ele teria deixado de ser humano. Ainda que alienado, o homem é capaz de grandes realizações. O mundo moderno ainda pode se voltar para os gregos para instruções sobre a arte de pensar e de entender a beleza; e para os romanos, para instruções quanto ao significado do direito e da disciplina. O pensamento de Deus nunca esteve longe da mente do homem. Entretanto, a alienação humana não pode ser curada pelo homem; só pode ser resolvida por meio de um ato do Deus vivo.

### *O Novo Homem em Cristo*

Somos salvos por meio da morte de Cristo. Muitas vezes, nos esquecemos de que somos salvos pela morte de Cristo. O que é sempre uma novidade é que um homem viveu, por mais de trinta anos, em perfeita submissão à vontade de Deus, sem quebra de continuidade na comunhão com ele. Essa foi a consumação daquilo que o universo inteiro esperava desde o princípio. Por causa disso, na morte e ressurreição de Jesus, todo o universo nasceu de novo e a nova criação já se acha presente (2 Co 5.17). A fé em Cristo, da qual o batismo é sinal e selo externo, significa fazer parte do corpo de Jesus ressurreto. O Deus de amor é recolocado em seu devido lugar como Senhor e soberano sobre a totalidade da vida humana; quando esse relacionamento é renovado, são renovados, também, os relacionamentos nas outras três direções. Na dignidade do último Adão, o homem pode recuperar o que foi perdido com o fracasso do primeiro Adão (2 Co 15.42-50). Mas isso não se realiza num instante. A velha natureza é subjugada, mas não destruída; assim, há um elemento de conflito na vida do crente e na vida da igreja; dois mundos coexistem e a velha natureza estará sempre lutando para obter a primazia perdida. É essa a condição sob a qual a igreja foi chamada a servir até que venha a vitória final de Cristo.

Na recuperação da verdadeira humanidade, há um elemento imutável e um elemento de mudanças. O elemento imutável é o caráter perfeito e a vitória de Jesus Cristo, o qual é o mesmo ontem, hoje e para sempre (Hb 13.8).

O elemento mutável é a obra do Espírito, por meio do qual a transformação da natureza humana está sendo realizada, gradativamente, conforme a imagem de Cristo (Cl 3.5-1 I). A característica dessa nova vida é a liberdade (2 Co 4.17-18) - a liberdade de filhos na casa do pai (Gl 4.4-7).

### *O Destino do Homem*

É na esperança que somos salvos (Rm 8.18-25). O cumprimento perfeito de nossa esperança se encontra do outro lado do triunfo final de Cristo. Quanto à natureza desse triunfo, pouco foi revelado nas Escrituras; só podemos dizer com certeza que é "incomparavelmente" melhor estar com Cristo (Fp 1.23). Temos certeza de que, ainda que nossa imaginação seja maravilhosa, o que Deus tem preparado para nós supera os nossos mais altos vôos de imaginação. Sabemos que a vida significa plenitude de comunhão com o Pai e com todos que estão no corpo de Cristo; plenitude de serviço, sem as imperfeições e frustrações de todo nosso serviço aqui; progresso sem impedimentos no conhecimento e no amor de Deus, que continuará por toda a eternidade.

Se pouco há que seja revelado quanto ao destino daqueles que estão em Cristo, menos ainda é dito sobre aqueles que não o conheceram ou que continuaram rebeldes. O universalismo, a crença na salvação final de todos os seres, é uma das heresias modernas mais populares, mas não tem fundamento nas Escrituras. Cada um de nós conhece um homem, ou uma mulher, que estará perdido para sempre. Mas nós sabemos que o Pai de todos é muito mais sábio do que nós. Deus possui meios além de nossa imaginação para trazer para si o filho perdido. Temos absoluta segurança no fato que o Pai de nosso espírito trará cada espírito humano, que ele criou, para seu devido lugar. E, numa das mais contundentes palavras de nosso Senhor, somos admoestados a não fazermos conjecturas vãs. Quando lhe perguntaram: Senhor, são poucos os que são salvos? Ele respondeu severamente: Esforçai-vos por entrar pela porta estreita, pois eu vos digo que muitos procurarão entrar e não poderão (Lc 13.23,24).

STEPHEN C. NEILL

NATUREZA ORIGINAL. Ver *Natureza Humana; Imagem de Deus*.



**OBEDIÊNCIA.** Ver também *Conselhos; Monasticismo*. A natureza pessoal singular da religião bíblica é ressaltada pela ênfase geral no fato de que a vontade de Deus e seus chamados à ação são apreendidos por meio de se "ouvir" sua palavra e sua voz. "Ver" e "ouvir" são, muitas vezes, as respostas subjetivas à palavra da *Torá*, da aliança, ou da admoestação específica que conduz à obediência voluntária. As palavras mais empregadas para "obediência" e "obedecer" são derivadas de palavras hebraicas, gregas e latinas, descritivas do ato de "ouvir". Normalmente, apenas os porta-vozes autorizados tinham o privilégio de "ver" por meio de visões, sonhos e teofanias, mas todas as pessoas poderiam "ouvir" a voz assim gerada e poderiam tomar decisões de conformidade com ela. A vinda de Jesus como "Verbo" (Palavra) de Deus estendeu essa idéia aos seus limites máximos.

No AT, a definição última da obrigação moral ou religiosa não estava sujeita a decisões humanas particulares, ou a negociações entre o humano e o divino, mas residia totalmente nas mãos de Deus (Gn 2-3). A realização pessoal consistia da escolha feita entre fins egoístas e o encontro da liberdade do serviço prestado a Deus. O amor deveria ser a principal motivação para a obediência a Deus (Dt 6,4-5; Mc 12.28-34), e a fidelidade dos homens às relações de aliança pessoal ou corporativa (Gn 12;15; Êx 20-24; Dt 5) era vista, mais freqüentemente, em termos de servidão (cf. Rm 6), um esforço para se atender os padrões absolutos encontrados no decálogo por meio de uma lei sempre em desenvolvimento que respondia às necessidades culturais e temporais. No NT, a mudança radical iniciada pela própria obediência de Jesus (Jo 5.30; Lc 22.42; Mc 14.36; Fp 2.8) produziu uma redefinição da relação de "servo" para a de "filho" (Jo 15.15). Dessa forma, a

obediência era baseada nas exigências radicais impostas pelo amor a Cristo e realizada nas oportunidades de serviço amoroso em favor dos homens aos quais o Senhor amou. A obediência na vida redentiva era, fundamentalmente, mais cooperativa (Fp 2.12-13) e mais radical em suas exigências éticas (Mt 7; 25, Tg).

O homem tem obrigação de se envolver intencionalmente na missão reconciliadora de Deus no mundo (2 Co 5.11-21) e de decidir sempre "antes obedecer a Deus do que aos homens" (At 5.29).

O meio bíblico para se aprender a vontade de Deus é triforme: "ouvir" as palavras reveladas proclamadas por meio de porta-vozes autorizados; aceitar, conscientemente, a Jesus Cristo como o modelo moral (Jo 14); e atender à voz do Espírito Santo, o qual fala a verdade dada por Jesus Cristo (Jo 16.12-15). A realidade histórica da igreja tem sido, positivamente, a de responder às tensões geradas pela interação dos crentes dentro de uma ordem mundial descrente (Rm 13), e de, negativamente, exibir as tendências humanas legalistas na observação de regras em contraste com a liberdade de servir a Cristo (Gálatas).

FRANK H. THOMPSON

**OBJETIVISMO.** Em termos gerais, uma teoria ética em particular poderá ser classificada como objetiva se ela der crédito à afirmação de que o valor da verdade de uma dada declaração expressa por uma declaração ética é determinável sem considerar o tempo e o lugar do seu enunciado ou a pessoa que a declara. Dessa forma, um objetivista ético argumentaria que a verdade ou a validade de uma decisão moral poderia ser revelada em condições objetivas que ofereceriam controle objetivo para decidir a favor de uma alternativa contra outra. Subse-

qüentemente, a qualidade de *certo* ou *errado* de um ato não estaria sujeita à aprovação ou à desaprovação daquele que realiza o ato (teoria subjetiva), mas seria decidida por critérios tais como a compreensão de uma necessidade intuitiva, uma revelação pessoal, uma investigação baseada em observação, um mandamento teológico ou coisas parecidas.

Cada critério tem razões que apóiam sua adoção, e cada um está sujeito à crítica. Parece que há três importantes razões pelas quais a teoria teológica, por exemplo, não atinge esse alvo. Primeiro, se os mandamentos de Deus fossem *fiats* arbitrários a serem obedecidos apenas porque seriam impostos pelo poder, a bondade moral neles contida poderia ser discutida. Segundo, se, por outro lado, Deus tem boas razões para ordenar seus mandamentos, então, aquilo que se é obrigado a fazer depende dessas mesmas razões e não da ordem de Deus quanto a determinados comportamentos. Terceiro, dizer que uma pessoa age em função do amor de Deus e não em função do medo de punição pressupõe que Deus seja moralmente digno de amor e de adoração com base em sua própria bondade e porque ele só ordena aquilo que sabe que é bom; mas isso, claramente, toma a bondade de um ato, logicamente, independente da ordenação de Deus; o ato seria bom ainda que não houvesse Deus ou que ele não o tivesse ordenado.

Contudo, a seriedade das dificuldades particulares acopladas aos critérios objetivos teológicos e não-teológicos é uma questão secundária. A validade de todas as formas de teoria objetiva depende, principalmente, da questão de se os julgamentos morais são capazes de ser objetivamente verdadeiros ou não, e de se existe, de fato, conhecimento moral objetivo.

Richard B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hill, 1959; Immanuel Kant, *The Moral Law*, H.J. Paton, trad., Londres, Hutchinson University Library, 1948; G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University, 1903; W. D. Rosa, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon, 1930.

PETER GENCO

**OBRAS DE SUPER-ROGAÇÃO.** Ver também *Mercimento*. Ligado ao ensino católico romano sobre o mérito de boas obras, existe a crença de que os crentes podem merecer mais do que é necessário para sua própria salvação.

O termo vem do latim *superrogare*, que significa fazer ou pagar além do que é requerido ou necessário. A tradução de Lucas 10.35, na Vulgata, usa este termo, mas seu sentido técnico foi desenvolvido na Idade Média. Clemente VI, em 1343, proclamou a doutrina (Densinger 550 e seguintes) e foi sancionada implicitamente pelo Concílio de Trento na sua afirmação da doutrina de indulgências.

As obras de super-rogação não são obrigatórias, mas têm posição de algo bom acima e além do que é exigido, como os "conselhos da perfeição evangélica" que envolvem votos de pobreza, celibato e obediência. Esses merecimentos superabundantes dos santos e de Maria são acrescidos aos méritos infinitos de Cristo, e seriam além das necessidades de nossa salvação, tornando-se "tesouro espiritual" da igreja. Estas, à disposição do papa e por meio das indulgências, poderão ser transferidas para outros que delas necessitam, incluindo os mortos.

Buscou-se apoio bíblico para essa doutrina no relato do jovem régulo (Mt 19.16ss.) e no ensino de Paulo sobre a virgindade (1Co 7). Os reformadores repudiaram a doutrina como sendo antibíblica, arrogante e impiedosa.

FRED H. KLOSTER

**OBRIGAÇÃO.** Ver *Dever*.

**OBSCENIDADE.** Ver também *Censura*; *Pornografia*. Esta palavra é derivada do latim, *obscaenus*. Na Roma antiga, ela tinha quase o mesmo significado que tem hoje no português; deriva de *ob* (para ou contra) e *caenum* (sujeira). Designa algo sujo demais para ser tolerado pela sociedade decente.

No uso atual, tem relação com material relacionado a atos sexuais considerados imundos e degradantes. Linguagem obscena significa o emprego de palavras chãs em relação a atividades sexuais ou ao excremento humano, os quais são imediatamente ofensivos aos ouvidos da maioria das pessoas normais. Fotografias ou desenhos que retratam atos sexuais grotescos ou o ato de urinar ou defecar são, geralmente, também, considerados obscenos. Os tribunais, em anos recentes, têm encontrado grande dificuldade para estabelecer uma definição legal precisa sobre aquilo que é obsceno. Há certa concordância sobre o conceito de que a obscenidade não se encontra dentro da área de liber-

dade protegida de fala e de imprensa, ainda que, até isso seja questionado em alguns meios. Há consenso, também, quanto ao fato de que sexo e obscenidade não sejam sinônimos. Um material de ordem sexual se torna obsceno quando atrai interesses indecentes. O termo indecência, por sua vez, tem sido definido como a incitação de desejos ou pensamentos e de práticas lascivas. Em suma, o material obsceno, no sentido legal, é aquele feito para propositadamente incitar o desejo de atividade sexual ilícita, sendo, assim, suficientemente nocivo ou ameaçador em relação ao indivíduo ou à sociedade. Na maioria das vezes, essa definição é acrescida da qualificação moral do padrão da pessoa normal e dos padrões comunitários contemporâneos. Tais padrões mudam e, à luz deles, muda também a definição do que é obsceno. Não há dúvida que, se, em décadas passadas, uma jovem aparecesse em público usando biquíni ou *fio dental*, muito comum hoje em dia, ela teria sido presa, imediatamente; Annette Kellerman, nos Estados Unidos, foi julgada, em 1916, por usar um maiô muito mais conservador. No Brasil, no começo deste século, a mídia deu grande publicidade à intervenção policial ocorrida num caso de exibição dos seios em uma praia do Rio de Janeiro, o que serviu para abrir ainda mais a opinião pública sobre a questão do *topless*. Em 1913, um *marchand* de arte de Nova York que exibiu o famoso quadro "Manhã de Setembro" foi condenado porque expôs um objeto obsceno. Hoje a maioria das galerias de arte contém pinturas e esculturas muito mais explícitas. Assim, a definição de obscenidade é a de qualquer material que, numa dada comunidade, em determinado tempo, for considerado como altamente ofensivo para a sensibilidade moral.

Conquanto os padrões tenham mudado grandemente em muitos lugares do mundo, ainda há culturas que pensam de modo diferente. Assim, enquanto na Escandinávia a nudez na natação, nos banhos de sol e nas *saunas* mistas seja bastante aceitável, os filmes americanos têm sido considerados obscenos quando retratam violência brutal de brigas, esfaqueamentos ou assassinatos, o que, para a sensibilidade escandinava, é ofensiva à moral e uma ameaça às crianças. Na Índia, onde atos públicos de prostituição nos templos e arte erótica dirigida a deuses de fertilidade são aceitáveis, o cinema de origem ocidental é censurado pelos hindus

devotos que os consideram lascivos demais para exibição pública. Algumas nações asiáticas também censuram os filmes americanos que mostram a morte de ameríndios ou as lutas sangrentas de gangsters e policiais. Para alguns asiáticos, tais atos são totalmente obscenos.

À medida que os padrões de moral pública se tornam mais permissivos, os tribunais se atêm cada vez menos à acusação de obscenidade. Presumivelmente, chegaremos a um ponto onde nada mais será considerado obsceno e a própria palavra se tornará arcaica. Esse ponto, porém, ainda não chegou. Está havendo, em todo o mundo, algum tipo de protesto contra o material obsceno veiculado pela internet, havendo, até mesmo, condenação de material pornográfico pedofílico.

Os que se preocupam com problemas sociais cristãos deveriam entender que, hoje em dia, o que determina a legalidade ou não de alguma coisa são os padrões da comunidade. (Dados atualizados por W.M.G)

GLEN D. EVERETT

A Bíblia insta com os crentes a que não se conformem com o mundo (Rm 12.1-2), que se despojem da linguagem obscena (Cl 3.8), e que ocupem o pensamento apenas com aquilo que for virtuoso, isto é, aquilo que for verdadeiro, respeitável, justo, amável e de boa fama (Fp 4.8). Ainda que o cristão não possa impor a moralidade bíblica sobre o indivíduo incrédulo ou sobre a sociedade ímpia - por causa da impossibilidade de se viver segundo os padrões cristãos sem que tenha havido a ocorrência do novo nascimento - é seu dever pregar a verdade de Deus a todos os homens a fim de que ouçam, creiam e se arrependam. (Acréscimo por W. M. G.)

**ÓDIO.** A palavra grega *misein* (nos clássicos, na Septuaginta e no NT) e a palavra hebraica *sane* expressam vários significados além do entendimento comum do termo ódio como sendo um forte sentimento de aversão ou hostilidade.

1. *Casos em que a hostilidade está ausente ou quase ausente.* Jacó "amava a Raquel mais do que a Lia" (Gn 29.30); o texto que, literalmente, diz que Lia era odiada, na verdade, queria dizer que Jacó demonstrou preferência por Raquel e descaço por Lia. Um dos pontos inescrutáveis da eleição de Deus é rejeição (ódio) de

Esai (MI 1.3; Rm 9.12-13). Jesus requereu que seus discípulos aborrecessem (odiassem) aos membros da família e até mesmo a própria vida (Lc 14,26; Mt 10.37; Jo 12.25) - cf. A. Carr, *The Meaning of "Hatred" in the New Testament*, Exp. VI Ser., XII ('05), 153-60: A afeição natural, em outros lugares do NT, recebeu os mais altos elogios de Jesus.

2. *Casos em que a hostilidade está presente e endossada, mas é subordinada à idéia de forte rejeição.* O ódio é recomendado quando estiver em jogo a integridade de Deus ou algum princípio básico, como por exemplo, no caso da idolatria (Dt 12.31), do culto insincero (Am 5.21-23), da maldade como expressão de oposição a Deus (Zc 8.16-17); ou quando a integridade da comunidade é ameaçada (MI 2.16). Os que praticam a maldade deveriam ser odiados (SI 5.5 cf. Jd 23 e Ap 2.6, onde se rejeita fortemente a associação e as práticas pecaminosas, mas não as pessoas em si mesmas).
3. *Casos em que a hostilidade é condenada.* No mundo grego, quando as consequências do ódio se tornavam aparentes, recomendava-se misericórdia, o amor e a boa vontade. (TWNT, IV, 684-85). No AT, a proibição de odiar o próximo (Lv 19.17) não se aplicava, originalmente, aos estrangeiros ou ímpios (cf. Is 56.3-7); mas, num julgamento pelo homicídio doloso, a presença do ódio era a base para a aplicação da pena de morte (Dt 19.6,11). Uma relação semelhante entre ira, homicídio e culpa foi expressa por Jesus (Mt 5.21-22). Com a vinda de Cristo, o ódio ao irmão é descrito como sendo uma escravidão às trevas (1Jo 2.9, cf. Tt 3.3) que anula o próprio amor a Deus (1Jo 4.20). Essa questão de amor e ódio não é algo cultural ou religioso, mas tem uma dimensão cósmica: Deus é amor (1Jo 4.8); amar é conhecer a Deus (1Jo 4.7); aqueles que amam ao mundo odeiam a Deus (Jo 15.24) e aos irmãos (1Jo 2.9). O ódio ao mundo será inevitável para o justo (Jo 15.18-19), mas até mesmo na rejeição do mal eles não agem sob o poder do ódio (Jd 23), mas do amor

que vence os costumes naturais e legais (Lc 6.27-30).

ROGER W. KUSCHE

OPINIÃO PÚBLICA. A expressão "opinião pública" se refere aos pontos de vista expressos ou não-expressos dos cidadãos que influenciam os comportamentos de modo socialmente significativo. O advento da moderna democracia política (q.v.) deu à opinião pública uma importância não alcançada sob os governos autocráticos. O funcionamento eficiente de uma democracia requer que seus líderes tomem conhecimento da opinião pública e, responsabilmente, tentem lhes dar forma - para que suas políticas sejam suportadas pelo povo.

A opinião pública é difícil de ser avaliada, e no máximo, o que se obtém é uma generalização com limitações inerentes. Uma sociedade pluralista contém muito públicos; atitudes e convicções nem são sempre expressas abertamente em larga escala; e as opiniões estão sujeitas a rápidas mudanças.

Amostras de pesquisas de opinião pública, como as tomadas de George Gallup, Elmo Roper e Lon Harris, têm sido barômetros aceitos do sentimento público sobre mercado, candidatos e questões diversas. A acurácia de suas descobertas depende da natureza de sua amostragem da população e de seus métodos de coligir os dados. Os muitos elementos não controlados em tais pesquisas — a relação entre entrevistador e entrevistado, a possível tendência dos questionários, a freqüente disparidade entre a opinião expressa e o comportamento, as mudanças correntes na atitude e no conjunto psicológicos da pessoa, e os erros de estatística - tornam-nos menos que científicos e evocam certo grau de ceticismo quanto às suas conclusões. Contudo, não obstante as limitações inerentes, as pessoas tratam esses relatórios como sendo factuais, e assim eles se tornam instrumentos de influência sobre a opinião pública. Os candidatos políticos, ansiosamente, citam as pesquisas que lhes sejam favoráveis porque muitas pessoas não informadas ou sem compromisso gravitam para aquilo que acreditam ser a opinião da maioria. Como os resultados de pesquisas tendem a influir sobre a opinião pública, é eticamente questionável se devam ou não ser publicados logo antes de uma eleição. Os eleitores fariam bem em julgar os

candidatos com base em seu mérito e não por meio de pesquisas de opinião que, em seu melhor aspecto, tratam-se de generalizações prováveis e, no pior, configura falsa propaganda.

A opinião pública é, muitas vezes, julgada pela visibilidade dada a determinados pontos de vista mediante os meios de comunicação de massa. Mas as opiniões amplamente disseminadas de repórteres, comentaristas e documentaristas de televisão, bem como de editores e colunistas em jornais e revistas e grupos organizados de pressão, não refletem, necessariamente, a opinião da maioria. Formam, sim, a opinião pública. Se a opinião tendenciosa de uma minoria for apresentada de modo efetivo e com frequência suficiente pela mídia de massa, não demorará muito para se tomar a opinião da maioria. O poder de propaganda da mídia não pode ser subestimado. Todo esforço deveria ser feito para assegurar oportunidade justa para todos os pontos de vista serem comunicados pela mídia, especialmente, pela televisão, a qual é, provavelmente, o meio mais influente que oferece pouca oportunidade para a exposição dos pontos de vista, em comparação com a imprensa.

Os líderes de uma democracia deveriam considerar, cuidadosamente, a opinião pública. Mas, na análise final, deveriam formar juízo com base no pensamento informado, refletivo, estribado sobre considerações morais. Líderes efetivos não deveriam correr muito adiante da opinião pública, mas não deveriam desprezar o princípio moral por causa da expediência. Isso causaria maior dano ao público do que o serviço desejável. O apóstolo Paulo estava consciente da instabilidade da opinião pública, bem como do fato que esta poderá estar totalmente errada tanto quando for favorável (ver At 28,6) quanto quando for desfavorável (28.4).

**OPRESSÃO.** No contexto ético, o termo opressão geralmente significa sujeição à injustiça ou à tirania. A opressão é associada à exploração sócio-econômica, à exigência injusta de serviços ou de tributos, e o abuso de autoridade política. A oposição à opressão implica o apoio à liberdade e à justiça social.

O significado da opressão em termos do propósito público poderá ser determinado mediante diversos critérios diferentes. A primazia da lei espiritual natural, a tradição alemã de lei comum e o constitucionalismo têm sido usados

como padrão para se determinar quando um homem ou grupo de homens têm sido vítimas de opressão religiosa, social, econômica ou política. Estudiosos cristãos, em diversos pontos da história, têm reconhecido a validade desses quatro meios de se identificar a opressão, tanto singularmente quanto em diversas combinações.

Muitos dos trechos bíblicos que falam desse assunto dizem respeito à necessidade do término da opressão e do estabelecimento da justiça social (exemplos: Ex 3.9; Dt 23.15-16; 24.14; SI 10.17-18; Jr 7.5-7; Ez 45.8; Am 4.1; Tg 2.5-7). A Bíblia exorta os dirigentes a exercerem justiça e juízo no trato com o povo, observando que os pobres necessitam de alguém que lute por eles; e liga a opressão aos elementos poderosos da sociedade (SI 72.4; Ex 4.1). Isaías, falando pelo Senhor, conclamou o povo de Deus ao arrependimento, dizendo: "cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem; buscai a justiça, a equidade, corrigi a opressão..." (Is 1.16-18).

A autoridade bíblica indica que os cristãos deveriam atacar o problema da opressão em dois aspectos: individual e social. Individualmente, a resposta deveria ser a do amor cristão, tanto em relação aos da família da fé quanto em relação à toda a humanidade (Rm 13.8-10; 1Co 13.1-14:1). Socialmente, a resposta cristã deveria ser a de buscar a justiça de Deus. A desumanidade do homem no trato com o homem poderia ser impedida por meio de se incorporar a justiça nas instituições legislativas, administrativas e judiciais. A justiça exige que nenhum indivíduo ou grupo tenha o poder de explorar os demais. A equidade e justiça na vida pessoal e do grupo são ordenadas repetidas vezes na Bíblia (exemplos: Dt. 16.18-20; SI 82.1-4; Pv 1.3; 21.15; Is 26.7; Am 5.7-15; Rm 12).

Infelizmente, embora quase todo cristão concorde que a opressão seja errada, parece não haver consenso sobre como extingui-la. A maioria dos crentes aceita a validade das mudanças constitucionais legais, mas isso, atualmente, não é uma opção verdadeira oferecida na maior parte do mundo. Alguns crentes acham que, nesse caso, a desobediência civil seria a forma de se eliminar a opressão; enquanto outros concordam com a frase usada por Franklin, Jefferson e John Adams no Grande Selo original dos Estados Unidos "Rebeldia contra a tirania é obediência a Deus".

ROBERT D. LINDER

**ORAÇÃO.** Ver também *Oração do Senhor*. A oração é o oferecimento de nossos desejos a Deus para coisas agradáveis à sua vontade, em nome de Cristo, pelo auxílio do Espírito Santo, junto com a confissão de nossos pecados e o reconhecimento grato de suas misericórdias.

O conceito bíblico de oração é baseado na natureza de Deus e do homem. Pressupõe a idéia de que Deus é pessoal, e que, conseqüentemente, pensa e quer; e que o homem à imagem de Deus reflete essa mesma capacidade. Pressupõe também que Deus é o criador soberano e nós, humanos, somos criaturas dependentes. A criação do homem à imagem de Deus pressupõe o propósito da sua comunhão com Deus. A oração é, portanto, uma necessidade natural, o que explica a sua universalidade.

Orações bíblicas incluem louvor, adoração, ações de graça, confissão de pecados e petições. São expressões individuais e corporativas da comunidade da aliança.

Jesus ensinou que os crentes em Cristo deveriam se aproximar de Deus reconhecendo-o como o Pai celeste. Ele advertiu contra o mero formalismo na oração (Mt 6.5-8) e enfatizou a espiritualidade da verdadeira oração como expressão da fé pessoal (Mc 11.20-24). Devemos orar em seu nome, Devemos perseverar em oração (Lc 18.1-8) e ter um espírito de perdão enquanto oramos (Mt 18.21-35). Devemos ser práticos e diretos em nossas orações.

A igreja do NT era um corpo que orava (At 1.14; 2.42; 4.31, etc.). Paulo ensina que o Espírito Santo nos auxilia em nossa oração, movendo-nos a orar e assistindo-nos em nossas orações com gemidos inexprimíveis (Rm 8.26 em diante). Ele ensina, também, que Cristo continua a interceder por nós (Rm 8.34; cf. Hb 7.25; Jo 2.1). Sendo assim, a oração cristã é iniciada e auxiliada pelo Espírito Santo, e apresentada ao Pai pelo Filho, o qual é nosso advogado e intercessor diante dele.

MORTON H. SMITH

**ORDEM.** Ver *Governo; Ordem Internacional*.

**ORDEM INTERNACIONAL.** O crente considera a ordem internacional como sendo governada por uma ordem invisível mais profunda. Deus tem o mundo em suas mãos, in-

cluindo todas as relações políticas e sociais. Nada escapa ao governo de Deus, e tudo o que existe não poderia existir ou continuar a existir sem sua vontade e seu poder. Mesmo que não conseguimos "provar" isso em cada detalhe, permanece sendo verdadeiro como firme artigo de fé. As leis da natureza, as leis do desenvolvimento, a lei moral mediante a qual as nações surgem, amadurecem, decaem e desaparecem foram todas criadas e permitidas por Deus. Agostinho, em sua *Cidade de Deus*, delinea os princípios de uma interpretação cristã da história e, portanto, da ordem internacional. Neste sentido, sendo Cristo Senhor dos senhores e Rei dos reis, é, pela fé, afirmado como o Senhor da história.

Com isso em mente, queremos concentrar a atenção sobre a ordem internacional visível. A nação, como unidade dessa ordem, é uma entidade internacional jurídica determinada por um território distinto, um povo distinto com costumes e relações especiais, um governo distinto e leis distintas. O que constitui formalmente uma nação é a unidade que seu governo e suas leis impõem sobre seu povo, e o reconhecimento da parte de outras nações de sua soberania e independência. Esse reconhecimento é expresso pelo respeito à sua integridade territorial e independência política e pelo intercâmbio de representação diplomática. Uma nação poderia existir, de fato, sem que todas as demais nações a reconheçam, mas nenhuma nação existe, juridicamente, quando nenhuma outra nação a reconhece. O reconhecimento faz parte da essência de uma nação.

Assim como o mundo da matéria é composto de uns 104 elementos (teoricamente os cientistas falam de mais uns 50 elementos possíveis, mas altamente instáveis) assim também o mundo dos homens é composto de umas 150 nações (estranha coincidência!) das quais 132 fazem parte das Nações Unidas. E assim como no mundo da matéria existem elementos altamente estáveis e outros elementos de alta instabilidade, assim também no mundo há nações estáveis e instáveis. A ordem obtida entre essas entidades jurídicas coletivas é governada por seis conjuntos de leis.

Existem, primeiramente, as reconhecidas leis de intercâmbio internacional que, juntas, formam o que é conhecido como direito internacional. Tais leis sempre existiram, pelo me-

nos em alguma forma incipiente, entre as comunidades políticas internacionais. Contudo, foi Grotius (1583-1645) que, mais que qualquer outro homem na história, identificou pela primeira vez como elas constituem uma matéria distinta para pesquisa e elaboração racional. O direito internacional cobre toda espécie de regulamentação e uso entre as nações, tanto em tempos de guerra como em tempos de paz (relações diplomáticas e cortesia e propriedade elementares, direitos recíprocos, forma e caráter dos tratados, como se dirigir a soberanos, chefes de estado ou membros do governo, ou tratados entre nações, o tratamento de prisioneiros de guerra, etc.). As nações, em suas inter-relações, se submetem, em termos diversos, a esse imenso corpo de leis internacionais.

Existe, em segundo lugar, a lei das Nações Unidas (q.v.) - sua constituição e jurisprudência cumulativa a qual se aplica, pelo menos, nas questões relativas à paz e à segurança internacional, a todas as nações quer sejam membros ou não da organização mundial. As nações mantêm em mente essa lei porque, caso a violem, serão passíveis de receber queixa, apresentada no órgão apropriado das Nações Unidas, e de sofrer algum tipo de sanção.

Acima desses dois elementos de ordem internacional, as nações regulamentam suas negociações umas com as outras por meio de toda espécie de tratado ou contratos ou acordos ou instrumentos, cobrindo questões de defesa militar, econômicas, comerciais, legais e culturais. Quando esses tratados são concluídos, as nações se certificam de que seus termos não estejam em conflito com o direito internacional. Sem a confiança mútua nas partes do contrato, os tratados internacionais seriam impossíveis. A prova (pelo menos parcial) da direção da ordem moral nas relações internacionais é que nenhuma nação deseja que se diga dela que tenha quebrado a palavra empenhada.

Existem relações comerciais ou culturais que não são cobertas por tratados específicos ou leis internacionais gerais. Quando uma transação comercial é concluída entre companhias de diferentes nacionalidades, ou quando uma universidade de um país contrata professores estrangeiros ou usa livros estrangeiros, ou quando as nações escutam transmissões de rádio umas das outras, ou contemplam as obras de arte estrangeiras, essas relações não precisam estar sob

contrato específico dessas nações. Mas ajudam a governar e constituir a ordem internacional.

Existem afinidades culturais entre povos e nações as quais não são cobertas por leis internacionais ou por tratados especiais ou transações particulares. Por exemplo, existem maneiras de pensar e costumes não formalizados comuns à Grã Bretanha e aos Estados Unidos, ou em relação ao Brasil e à Portugal, ou entre povos eslavos ou nações européias, ou outros grupos de nações com tradições em comum. Esses aspectos comuns de mente e de costumes ajudam a determinar e constituir a ordem internacional.

Finalmente, existem certas normas e padrões que pertencem à natureza humana em si mesma e que não precisam ser codificadas por leis internacionais ou incorporadas a acordos especiais. Não é do interesse de uma nação insultar ou atacar outra. Quanto mais uma nação descobre que sua confiança em outra nação é bem fundada, mais essa confiança será implementada; quanto mais forte é uma nação, material e espiritualmente, melhor será para sua segurança frente as demais nações; é do interesse da nação aumentar seu círculo de amigos, promover relações mutuamente vantajosas com outras nações e transmitir uma imagem favorável de si mesma às outras nações; a autodefesa é um direito natural e sagrado — todas essas e uma miríade de outras normas são consideradas naturais em qualquer ordem internacional, e nenhuma nação precisará de que se ensine isso ou de que essas coisas sejam subscritas mediante algum pacto formal, porque surgem todas da natureza das coisas. Assim sendo, elas são, também, participantes constituintes da ordem internacional.

Quando a ordem internacional é rompida em escala suficientemente grande, tem a guerra. Mas, enquanto ela existir, a ordem estará determinada e constituída, em vários graus e modos, pela lei das nações que se acumulou através dos séculos - a organização internacional específica para o momento, tratados e acordos especiais que foram concluídos entre as nações, ações particulares não formalizadas entre pessoas e culturas, essas comunidades de mente e de costumes que existem entre determinados grupos de nações, e tudo que pertence ao que poderia ser chamado de a lei humana da natureza.

A ordem mundial é muito mais determinada pela ordem intercultural do que pela ordem internacional. As nações vêm e vão. O que parece ser muito mais permanente na história mundial são algumas perspectivas mundiais fundamentais. Há, pelo menos, seis dessas perspectivas fundamentais, cada qual capaz de mais refinamento e discriminação: o mundo da Europa ocidental (incluindo as Américas), o mundo da Europa oriental, o mundo islâmico, o mundo chinês, o mundo indiano e o mundo africano.

Esses mundos, cada qual de modo mais ou menos coeso internamente, têm diferentes visões quanto à matéria, mente, lei, o homem e seu destino, à natureza da história, da sociedade, da verdade, da moralidade, e do ser supremo. Uma visão mundial pluralista tem se desenvolvido recentemente, mas, nas questões fundamentais, ela é muito instável e precária, falando de paz quando não há paz (Jr 6.14) e buscando apenas a hegemonia político-econômica (Dados atualizados por W.M.G). Em geral, poder-se-ia falar ainda de seis culturas mundiais distintas. A ordem mundial intercultural é fundamental, e a história da humanidade não é feita tanto da história das nações quanto da história do desenvolvimento desses seis mundos culturais, tanto internamente quanto em suas interações.

O mundo se tornou fisicamente mais ou menos um; mas o mesmo mundo contém uma multiplicidade de culturas aparentemente irredutíveis com perspectivas diferentes e em aspectos importantes, contraditórios. Parece que a única ordem mundial possível num mundo que, fisicamente, tornou-se um, mas que continua sendo, espiritualmente, muitos, é na questão de liberdade e respeito — liberdade para cada uma das muitas noções, respeito quando as muitas nações interagem de modo a produzir um efeito unitário. E essa liberdade e esse respeito só poderão existir quando a ordem internacional experimentar a paz de Deus (Is 27.5).

CHARLES H. MALIK

**ORDENS DE CRIAÇÃO E PRESERVAÇÃO.** Os cristãos ortodoxos têm, sempre, identificado o Deus e Pai de Jesus Cristo com o criador do mundo. Tanto Jesus (Mt 19, 22) quanto Paulo (Rm 13) ensinaram que Deus, o criador, emprega sua santa lei para reinar sobre todos os homens através das dimensões não-

redentivas da vida. Mas qual a conexão preva- lecente, se é que existe alguma, entre a vontade soberana do criador e as estruturas sociais e institucionais seculares de sua criação corrompida pelo pecado?

Os católicos romanos fizeram uma síntese de parte do testemunho de Paulo sobre a lei de Deus (Rm 1-2) e os ensinamentos estóicos anteriores sobre a universalidade de uma lei natural (q.v.), percebida sem auxílio da razão e da consciência humanas. A metafísica sincretista e a antropologia não-evangélica inerentes a esse sistema híbrido se mostraram incompatíveis com a doutrina central dos reformadores sobre a radicalidade do pecado do homem e sua necessidade da graça salvadora de Jesus Cristo.

Assim, Lutero e a Confissão de Augsburg (Art 16) se opuseram ao domínio católico romano da sociedade, assim como, também, à sua separação sectária da sociedade. Defenderam o testemunho das Escrituras às "ordenanças de Deus", padrões comunitários de vida baseados na lei do criador que permaneciam aplicáveis a toda criatura humana, quer redimidos quer não, quer ordenados quer não.

Lutero distinguiu, de modo radical, o aspecto duplo do reino de Deus, o qual se apresenta no evangelho como redentor-santificador do homem, e na lei, como seu criador-juiz. Além disso, ele ensinou que Deus criava continuamente, exercendo seu reinado de mão como criador e juiz em três reinos ou "estados" da sociedade. Ele escreveu:

As santas ordenanças e fundamentos instituídos por Deus são estes três: o ministério, o casamento e a autoridade civil. .... O serviço prestado a eles constitui a verdadeira santidade e vida piedosa diante de Deus, isto porque essas três ordenanças estão fundamentadas na Palavra e ordem de Deus (Gn 1.28) e são, portanto, santificadas como coisas sagradas pela própria Palavra de Deus.

- **Weimar Ausgabe 26, 504**

No século vinte, entretanto, as "ordenanças de Deus", citadas por Lutero como sendo teonômicas, foram retiradas, de modo blasfemo, da lei soberana do criador, e secularizadas nas autônomas "ordens da criação" (*Schoepfungsordnungen*). Essa perversão da teologia reformada foi promovida por alguns influentes luteranos alemães nos anos de 1930. Moveu-se na direção da filosofia idealista, da teologia

natural e de uma revelação primária natural e independente de Deus. Em sua pior forma, foi distorcida pelo partido nazista *Deutsche Christen* para sancionar as heresias nórdicas de "sangue e terra" (Ansbach *Ratschlag*). Estas ofereciam a glorificação acrítica das falsas "ordens de criação" (por exemplo, o estado nazista e o *Volk* alemão) que se tomaram em fonte sacrossanta de revelação divina, paralela e autônoma em relação à auto-revelação normativa de Deus em Jesus Cristo.

A tarefa profética de hoje é a de se reafirmar o reino de Deus sobre toda a criação, sem identificar cegamente nem separar radicalmente a autoridade divina em qualquer modelo da sociedade ou estrutura social relativamente injusta. A fim de enfatizar ambos os lados dessas "ordens" teonômicas e históricas — isto é, divinamente ordenadas, mas também sujeitas à lei de Deus dentro de um mundo caído - os teólogos protestantes de após a Segunda Grande Guerra preferiram, muitas vezes, usar o termo "ordens de preservação do Criador" (Brunner), ou "ordens de emergência" (Thielicke), ou até mesmo "mandados de Deus" (Bonnhoeffer).

WILLIAM H. LAZARETH

**ÓRFÃOS.** Ver também *Adoção; Filhos*. Quando o filósofo ateniense, Aristides, foi chamado para defender seus colegas cristãos perante o imperador Adriano em 125 a.D., disse ele: "Eles se amam. As necessidades da viúva não são ignoradas, e eles salvam o órfão da pessoa que lhe faz violência. Aquele que tem dá para quem não tem, sem reclamar e sem se gabar disso" (Helen Harris, *The Newly Recovered Apology of Aristides*, 1893).

Historicamente, os seguidores de Jesus Cristo demonstram cuidado e carinho para com as crianças, especialmente as carentes ou a criança órfã. Jesus repreendeu os discípulos por tentar manter as crianças distantes dele para o "incomodar" e declarou "Deixai vir a mim os pequeninos, e não os impeçais, porque dos tais é o reino de Deus" (Mc 10.14).

Nos séculos quinto e sexto, a influência cristã trouxe proteção legal para as crianças do Império Romano. Zuínglio, após a separação de Roma no começo do século dezoito, instigou reformas no Concílio de Zurique, Suíça, que produziram, entre outras coisas, a trans-

formação de vários mosteiros em orfanatos. O estadista cristão, Anthony Ashley Cooper, liderou a luta contra as práticas de trabalho de crianças na Grã Bretanha no século dezoito. E ao longo de toda a história, missionários cristãos têm liderado a caminhada no estabelecimento de orfanatos e centros para cuidar de crianças em todos os continentes.

O cuidado cristão com as crianças tem suas sementes na visão do AT de que crianças são dons de Deus e não, apenas, derivativos biológicos. "Eis que os filhos são herança do Senhor, e o fruto do ventre o seu galardão", escreveu o salmista.

O cuidado com os que não têm pai é ordenado vez após vez em todo o Pentateuco. Um dos usos sancionados para o dizimo (Dt 26.12) era o de prover para as necessidades das crianças órfãs. As bênçãos sobre o povo de Deus eram, muitas vezes, condicionadas a esse suprimento para as necessidades das crianças que não tinham seus pais naturais, além do que, julgamentos severos aguardavam aqueles que "oprimem os órfãos" (MI 3.5).

A Bíblia coloca grande ênfase sobre o valor da vida do indivíduo, e esse valor é tão grande para o recém-nascido quanto para os idosos. De fato, os anos de formação da vida da pessoa receberam atenção especial de Jesus. Ele citava a fê como a de uma criança como o modelo para o tipo de confiança em Jesus Cristo que proporciona entrada no reino de Deus.

A religião pura, de acordo com Tiago, e equiparada à vida sem mácula, consiste em cuidar dos órfãos e das viúvas.

Uma vez que existem, hoje em dia, centros para o cuidado de crianças na maioria dos países, os cristãos cujo compromisso é sério recebem não apenas a oportunidade de cuidar das necessidades físicas das crianças carentes, como também o privilégio de compartilhar as boas novas de Jesus no tempo e de modo que tornem a mensagem cristã altamente efetiva.

Em suma, cuidar das necessidades de crianças carentes é uma responsabilidade moral e um imperativo ético coerente com a consideração bíblica do valor de uma única vida formada à imagem de Deus. Isso é ordenado por Deus nas Escrituras, e nos constringe ao amor cristão, o qual exige expressão em atos de amor para com todos aqueles que dele necessitam.

W. STANLEY MOONEYHAM

ORGULHO. Ver também *Queda do Homem; Satanás*. A palavra "orgulho" traz consigo uma conotação negativa em toda a tradição cristã e há ampla, se bem que não unânime, concordância de que o orgulho seja o pecado básico do homem. A serpente apelou ao orgulho de Eva, com as palavras: "Sereis como Deus" (Gn 3.5); assim, o pecado entrou na situação humana juntamente com o orgulho. A literatura de sabedoria do AT, freqüentemente, focaliza o orgulho como sendo mau. "O orgulho precede a destruição, e um espírito altivo vem antes da queda" (Pv 16.18). Nas narrativas do evangelho, a luta de Jesus com os fariseus não era resultado da imoralidade deles, mas da incredulidade que acompanha seu orgulho espiritual. Paulo vê o problema básico do homem como sendo a recusa em honrar a Deus e render-lhe graças, o que, por sua vez, resulta na adoração da criatura em vez de o criador (Rm 1.21,25). Agostinho identificou o orgulho como sendo a origem de todo pecado, porque é, precisamente, o orgulho que torna impossível o arrependimento e a fê. Sempre que a condição do homem em pecado e sua necessidade de salvação forem consideradas de modo radical, o orgulho será visto como o problema básico do homem.

Embora a palavra "orgulho" tenha conteúdo essencialmente teológico na tradição cristã, há diversos usos mais positivos do termo assumidos por aqueles que se preocupam mais com os modos e a moral do que com a salvação do homem. Aristóteles, por exemplo, falava do orgulho como sendo a coroa de todas as virtudes, embora isso tenha de ser visto como uma média entre dois extremos: neste caso, entre a humildade e a vaidade (*Nichomachean Ethics*, Bk IV, ch.3). Em seu uso comum, o "orgulho", muitas vezes, tem conotações positivas. Por exemplo, um pai poderá dizer "Tenho orgulho de você, meu filho"; um artesão se orgulha de um trabalho bem feito. Orgulho pode significar auto-respeito, brio, dignidade, satisfação justificável com a situação de vida.

Sem dúvida, a igreja tem falhado em distinguir entre o orgulho como adoração da criatura ao invés do criador, e orgulho como respeito próprio, sem o qual ninguém poderá servir a Deus nem ao próximo. Nessa confusão, a igreja tem sido acusada, às vezes justamente, de falhar em conceder verdadeira dignidade e hu-

manidade ao ser humano. A solução para o problema não será por meio de enfraquecer a suprema necessidade humana da graça de Deus, mas por meio de apontar as implicações éticas da salvação em Cristo. Quando Paulo exorta a congregação em Filipos a agir com humildade, não baseia seu pleito na moral geral, mas em Cristo, o qual "a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz" (2.1-11). Porque o cristão se gloria em Cristo, não coloca sua confiança na carne (3.1). Conhecer Jesus e o poder da ressurreição (4.10) faz que o cristão seja livre para considerar tudo o que no mundo é verdadeiro, honrado, justo, puro, belo, gracioso (4.8). A vida em Cristo é incompatível com o orgulho de autogratificação; mas o orgulho, como autêntico respeito próprio ou dignidade da verdadeira humanidade, é impossível a não ser na vida em Cristo.

JAMES H. BURTNESS

OSÉIAS. Oséias foi profeta (e evidentemente, cidadão) do reino do Norte de Israel, de 755 até cerca de 725 a.C. Foi uma era de grande declínio moral e teológico, sem possibilidade de emenda ou de reforma; e era uma tarefa triste a de explicar a seus concidadãos porque sua terra estaria fadada à extinção como entidade política. O fator distintivo do ministério de Oséias foi sua ênfase sobre o horror do pecado de Israel, como uma infidelidade em relação ao amor de Deus. O comportamento imoral e violentamente materialista havia resultado não apenas na violação dos direitos do homem, mas havia configurado um tripúdio sobre a santidade e a honra de Iavé, com quem seus antepassados tinham feito aliança de fidelidade por meio de compromisso solene. Com flagrante ingratidão, os homens prestavam culto, aliança e gratidão aos degenerados deuses da natureza aos quais serviam seus vizinhos pagãos, Baal e Astarote e todos os demais, em vez de atribuir sua fecundidade e prosperidade à graça do único Deus verdadeiro. Tal como exemplificado na vida de Oséias, na angústia do adultério e do abandono perpetrados por sua esposa, Gâmer, e na sua disposição para continuar fiel ao compromisso e para redimi-la da escravidão e da vergonha, assim, também, Deus teria o propósito de redi-

mir seu povo apóstata, ou pelo menos, o remanescente, o qual haveria de se arrepender e de voltar para ele com plena disposição de coração para caminhar de novo, junto às dez tribos, em comunhão com ele (*Lo-ami* e *Lo-ruhamah*, cap. 1). Esse remanescente (e, possivelmente, os gentios convertidos que preencheriam a lacuna deixada pelos apóstatas) ainda experimentaria sua misericórdia e graça.

GLEASON L. ARCHER

**OTIMISMO.** Ver também *Escatologia e Ética; Esperança; Perfeccionismo; Darwinismo Social; Utopia*. O otimismo é a confiança que se tem de que tudo está ou, eventualmente, dará certo. Poderá ser visto a partir de bases filosófica, bíblico-teológica e psicológica. O otimismo filosófico inclui gente que afirma que "este é o melhor mundo possível" e gente que acredita que o homem tem a capacidade de melhorar a si mesmo e ao seu ambiente, e isso ocorre, geralmente, porque a base para todas as coisas é vista como sendo boa e suficiente para sustentar os seus esforços. O otimismo teológico varia entre a crença de que só Deus e o bem existem e de que o mal é uma ilusão, até a expectativa triunfante de que, embora o mal permeie todas as coisas, no final, Deus e o bem prevalecerão. O otimismo bíblico inclui os que acreditam que a Bíblia ensina que tudo é bom como parte de um plano divino todo-compreensivo, e os que acreditam que as Escrituras afirmam a existência do mal, o qual Deus vencerá por meio de sua intervenção presente e escatológica a fim de servir a seus propósitos, ainda que o mal sobreviva eternamente em alguma forma subjugada. O otimismo psicológico é a prática de se olhar sempre o lado positivo das coisas, esperando e tendo a expectativa do melhor, não obstante quaisquer outras considerações.

É difícil de entender como o cristão evangélico poderia ter qualquer coisa a não ser otimismo quanto a seu destino futuro. A Bíblia oferece muitas promessas para seu bem-estar presente, e à medida que ele se firma nas suas convicções e nos princípios bíblicos garante seu triunfo final e o galardão no porvir. As pro-

vações, tentações e perseguições da vida desenvolvem o caráter cristão e dão ocasião para que ele se alegre com o entendimento de sua participação na majestosa batalha contra o mal sob a liderança divina.

O otimismo evangélico vive sob as gloriosas possibilidades de libertação e de melhora, até mesmo, do pior dos pecadores. À medida que responde ao amor e à misericórdia de Deus, o mais baixo da humanidade poderá se transformar no maior dos santos com base na expiação de Cristo e por meio do poder da ressurreição e o derramamento do Espírito Santo.

É mais difícil se manter o otimismo frente aos males naturais e morais presentes no universo. Os desastres naturais como terremotos, tufões, erupções vulcânicas, seca, inundações e o ciclo carnívoro da natureza sancionam, mais facilmente, o pessimismo. Os fracassos morais resultantes de guerras, crimes, poluição, pobreza e a opressão do homem pelo homem acrescentam força às possibilidades pessimistas. O evangélico crê que essas faltas sejam resultado da Queda do homem e que, eventualmente, serão vencidas pela intervenção escatológica divina, incluindo a segunda vinda de Cristo. Enquanto isso, os males existentes poderão ser aceitos como parte dessa ordem temporal, por meio da qual Deus está realizando seus intentos, e confrontados com os desígnios de Deus para a criação, para o homem e para a sociedade.

A maior dificuldade que o cristão otimista realista enfrenta é a visão, baseada na Bíblia, de que grande segmento de homens e de anjos jamais será redimido na restauração final. Como resposta a essa dificuldade, ele terá de confiar na crença de que, quando a economia divina estiver plenamente consumada, o juiz de toda a terra fará, em sua onisciência, sabedoria, justiça e misericórdia, aquilo que é certo. O otimismo realista cristão, portanto, é apoiado por uma compreensão correta das Escrituras, a qual oferece a esperança da libertação do homem pecador mediante a capacitação divina, a integração da incapacidade atual com o desenvolvimento escatológico, e a fé na absoluta bondade do Deus onipotente.

FLOYD F. MCCALLUM



PACIÊNCIA (1). Ver também *Longanimidade*. A paciência é a virtude que capacita a pessoa a aguardar algo que foi prometido ou que é esperado, e a suportar sem ira ou recriação alguém que esteja faltoso. Em Êxodo 34.6, na Septuaginta, Deus se apresenta como aquele que é paciente, onde o significado do hebraico é "tardio em irar". Essa linha de pensamento aparece novamente em Romanos 2.4,5 onde o pecador é admoestado a não deixar de se arrepender enquanto o juízo é deferido, e a não presumir que a paciência de Deus dure para sempre (cf. 2Pe 3.7; Rm 9.22,23). A implicação da parábola de Jesus sobre o devedor que não perdoou quem lhe devia (Mt 18.23-35) é, claramente, esta: quando Deus é paciente a ponto de exercer o perdão, seu povo deverá levar o exemplo ao coração e agir de igual modo uns com os outros.

A paciência se associa prontamente a virtudes irmãs tais como bondade e benignidade (Rm 2.4). É sugerida uma ligação com fé e esperança em Hebreus 6.11,12 e com o amor em 1Coríntios 13.4. A importância da paciência com respeito à volta de Cristo é clara. Tiago oferece uma ilustração perspicaz ao citar a atitude do lavrador que semeia e aguarda com paciência, sem desanimar, o tempo da colheita (Tg 5.7,8).

As Escrituras não indicam a paciência como uma capacidade inata que só precisa ser cultivada para que floresça. Pelo contrário, ela pertence à vocação cristã (Ef 4.12) e é operada no crente pelo Espírito Santo (Gl 5.22).

Certa versão utiliza "paciência" em muitos lugares como tradução de *hypomené*, que significa perseverança sob tribulação, enquanto o termo paciência é também usado para traduzir *makrothumia*, que significa longanimidade.

EVERETT E HARRISON

PACIÊNCIA (2). Como acontece com tantos outros termos éticos, a paciência é usada em referência tanto a Deus quanto ao homem. A paciência divina (*anoche*) é usada em conexão com a bondade de Deus (Rm 2.4), motivo da demora do seu julgamento, a fim de permitir que o homem tenha oportunidade de se arrepender dos seus pecados. No seu uso clássico, a palavra grega tem o sentido de "trégua", algo relevante nessa passagem, pois a retenção do juízo divino é uma medida temporária. O termo tem esse mesmo sentido em Romanos 3.26, onde a paciência de Deus está ligada a sua *paresis*, ou seja, à suspensão temporária do juízo dos pecados cometidos antes da cruz de Cristo, tendo em vista que a morte do seu Filho seria a base para se lidar decisivamente com o pecado, possibilitando, por meio dele, o pleno perdão para todos quantos crerem (cf. At 17.30,31).

O domínio próprio necessário para se exercer a paciência não é fácil. Mesmo o Filho do Homem confessou ser difícil suportar uma geração infiel (Mc 9.19). No corpo de Cristo, ocorrem ofensas e essas são uma ameaça à unidade, mas o amor é suficiente para a situação (Ef 4.2,3), e isso se manifesta numa disposição de perdoar o ofensor, à medida que a parte ofendida lembra que o perdão de Deus é a base para sua própria posição na graça (Cl 3.13).

EVERETT E HARRISON

O termo paciência (gr., *hupomone*), especialmente, nas cartas de Paulo, de Pedro e em Hebreus, indica a característica do homem que não é dissuadido de seus propósitos e lealdade em relação à fé, à esperança e ao amor, mesmo sob intensos sofrimentos e provações. Em Romanos 15.4,5, Paulo fala da paciência em relação à fé no ensino e na consolação das Escrituras, em relação à esperança e em relação ao amor

fraterno vindo de Deus e segundo Jesus Cristo. Fomos salvos na esperança daquilo que não vemos, e a espera na fé demanda paciência (Rm 8.24,25). Durante o tempo da espera, certamente, nossa fé será tentada e provada, mas não sem ajuda e fortalecimento do Senhor, para que a paciência nos conduza ao amadurecimento do amor (2 Co 1.6; 6.4ss.). O autor de Hebreus liga o termo paciência à esperança de Abraão, o qual, sendo chamado, obedeceu porque creu na promessa do Senhor (Hb 6.14,15; 11.8). Tiago fala sobre a necessidade de paciência para aguardar a vinda do Senhor, atribuindo à paciência as características de fortaleza de coração e de controle emocional no trato social (é interessante considerar que o termo "queixa" usado pelo escritor se refere à manifestação de sentimentos de desprazer, ressentimento ou mágoa, de ofensa, assim como a lamentações e a reclamações contra os irmãos) e de perseverança, necessários para a manutenção da fé no meio dos sofrimentos do presente (Tg 5.7-10). Pedro, por sua vez, relaciona o termo paciência à prática gloriosa de se pagar o mal com o bem, pois isso é grato diante de Deus. (Dados atualizados por W.M.G.)

**PACIFISMO.** Ver também *Crítérios de Guerra Justa; Paz e Guerra; Violência*. O pacifismo absoluto considera moralmente indefensável qualquer tipo de guerra; o pacifismo relativo condena apenas determinados tipos de guerra. Visões mal articuladas sobre o pacifismo procedem de um decente ódio humano à violência sob qualquer forma. De modo até mesmo mais amplo do que no Cristianismo, o pacifismo é encontrado tanto em certas religiões como budismo, confucionismo, hinduísmo, quanto em grupos anti-religiosos.

Embora o AT não seja explícito sobre o assunto (alguns discordam disso, citando o sexto mandamento), os evangelhos oferecem a promessa de Jesus de que os pacificadores serão chamados filhos de Deus e de que os mansos, não os violentos, herdarão a terra. Contudo Jesus purificou o templo utilizando o chicote e a espada. O NT, de modo geral, enfatiza o amor divino e suas implicações práticas para o indivíduo crente. Há uma referência positiva ao centurião Cornélio (At 10.47), o qual, evidentemente, não foi forçado a mudar de profissão; as alusões a atividades militares em lugares como Efésios 6 e Hebreus 11 sugerem, ainda, que a

guerra era vista como uma decorrência natural do presente estado da existência humana.

Alguns dos pais da igreja, como Hipólito, Tertuliano, Lactâncio, foram pacifistas declarados, e isso, talvez, porque a exposição do soldado do exército romano a ritos pagãos e a juramentos de fidelidade ao imperador contradisse a lealdade maior a Cristo. Mas outras autoridades de peso, como, em especial, Clemente de Alexandria, estavam convencidas de que o soldado convertido deveria permanecer nas suas funções.

Depois que o Império seguiu Constantino na instalação de um Cristianismo técnico, o comprometimento se tornou cada vez maior, até que, mais tarde, Agostinho estabeleceu diretrizes para o pensamento do catolicismo moderno sobre o assunto, declarando que a guerra, ainda que fosse má em si mesma, seria justificável como último recurso. Esse ponto de vista se desenvolveu a ponto de a *New Catholic Encyclopedia* (Vol X, pág. 856) declarar que "o pacifismo absoluto é irreconciliável com a doutrina católica tradicional".

Lutero e Calvino reconheciam, prontamente, a necessidade de guerra em determinadas ocasiões, enquanto Zuínglio, o capelão portabandeira, encontrou a morte numa batalha. Os anabatistas, valdenses e *quakers* se colocaram entre aqueles que, por princípio, condenaram a guerra, e nisso foram, mais tarde, seguidos por outros protestantes e por seitas heréticas como a das testemunhas de Jeová.

Em tempos modernos, as nações, especialmente a Grã Bretanha e os Estados Unidos, têm enfatizado a liberdade de consciência quanto a este assunto, embora em alguns países a alegação do princípio do pacifismo com o objetivo de se forçar ao alistamento compulsório para guerra acarrete sentença automática de prisão. É comum que a objeção à guerra por motivo de consciência seja vista como marca de falta de patriotismo, especialmente, por parte daqueles que invocam a religião como suporte para o esforço de guerra.

Para muitos, o conceito de pacifismo relativo tornou-se verdadeiro somente quando a possibilidade do horror da guerra nuclear ou biológica começou a ser vista como ameaça real. A ansiedade causada pela "guerra fria" deu grande impulso ao pacifismo. O clamor da juventude por um mundo de "paz e amor" se tornou

numa aspiração mundial. Especialmente, após a queda do muro de Berlim e o desmantelamento da União Soviética, e o surgimento de uma nova ordem mundial nas últimas décadas, essa impressão de paz e amor assumiu caráter político e econômico. A nova direita e a nova esquerda, isto é, internacionalização *versus* nacionalização, trouxeram novas conotações aos termos "paz" e "guerra". Nunca se falou tanto sobre a paz nem jamais se promoveu tanta guerra. Na verdade, guerra em nome da paz. Esse estado de coisas acirra o ódio à violência. (Dados atualizados por W.M.G.)

Fora esse ódio de violência, o pacifista perceptivo também faz objeção às tiranas reivindicações da guerra. Percebe que a verdade morre cedo quando se torna mais importante enganar o inimigo, esconder algumas coisas, representar erroneamente outras, provocar o ódio, quebrar relacionamentos, conter a liberdade cristã, estimular a desconsideração quanto às coisas dos outros exceto com objetivos maléficos. O espírito de inimizade permeia a própria igreja, o capelão que abençoa ações militares estando comprometido com uma postura de justiça própria - como a caracterizada pela expressão "Deus-está-do-nosso-lado" - infecta sua pregação, seu ministério pastoral e sua integridade pessoal.

Contudo, o problema não acaba aí. Uma grande objeção ao pacifismo é a de que seus expoentes exigem, quanto a essa questão, uma obediência absoluta a que não estão preparados para conceder em todo o âmbito da vida. Mais ainda, como é que um cristão poderia concordar com todas as vantagens e necessidades políticas do seu país em tempos de paz e, abruptamente, se dissociar dele em tempos de guerra? Conquanto o não-pacifista não negue que alguns homens são chamados pessoalmente por Deus para se postarem em protesto profético contra a forma brutal de se resolver as diferenças causadoras da guerra, é improvável que esse chamado de Deus venha a homens que não tenham dedicado toda sua vida ao serviço do amor de Deus e ao espalhar da paz de Deus.

Até mesmo a filosofia da não-violência, usada com tanto efeito por Gandi, não poderá ser indubitavelmente identificada com o amor cristão, se ela representar, meramente, um meio de se forçar a vontade de alguns sobre outros, e

será, num sentido duplo, a "linha de menor resistência" que poderá provocar novo antagonismo. A demonstração *pacifista* que exhibe atitudes agressivas e profere palavras venenosas em relação à guerra coloca-se sob suspeita; mesmo se seus motivos forem bons, falta compreensibilidade ou lógica à sua posição.

Em última instância, os pacifistas e os não-pacifistas estão fazendo perguntas diferentes. Um pergunta o que Jesus faria e assume o caminho da não-resistência sem considerar as conseqüências; o outro vê a si mesmo como possuidor de uma dupla cidadania, responsável pela manutenção da lei e da ordem e da civilização como ele a conhece. O pacifista vê o puro amor do reino de Deus como alternativa simples para a ação política no mundo, sem considerar que amor e verdade são as duas faces da moeda da justiça. Esquecem-se de que o reino não poderá realizar sua obra perfeita num mundo caído no qual o homem, com sua visão distorcida, está em guerra contra si mesmo, sem que a paz de Cristo habite no indivíduo. O não-pacifista considera que, não obstante tudo o mais que lhe esteja reservado, Deus quer que ele aja como cidadão do mundo no qual o colocou.

Assim, uma dupla obrigação se apresenta: a obrigação para com a lei absoluta do amor e para com a lei relativa da justiça, sendo impossível que haja uma síntese final entre essas duas obrigações. É um erro considerar o pacifismo, em si mesmo, e isolar a guerra das demais formas de inimizade e pecado. O rompimento de hostilidades militares é apenas um símbolo externo, embora grande, da tentativa do homem de viver a vida sem Cristo. O cristão, em sua função de cidadão, deverá reconhecer que, de algum modo, ele tem contribuído para criar situações que tornam inevitável a guerra, e que ele é conclamado a se arrepender por sua parcela na grande culpa comum.

Feil C. D. Cadoux, *Christian Pacifism Re-Examined*, Oxford, Blackwell, 1940; G. C. Field, *Pacifism and Conscientious Objection*, Nova York, Macmillan, 1945; L. P. Richards, *Christian Pacifism After No World Wars*, Londres, Independent, 1948; F. M. Stratman, John Doebele, Trad., *War and Christianity Today*, Londres, Blackfriars, 1956; Paul Ramsay, *War and the Christian Conscience*, Durham, Duke University, 1961.

JAMES D. DOUGLAS

PACTO. A abordagem do significado de pacto encontrado na Bíblia poderia ser dirigida por pressuposições puramente históricas. Nesse caso, acrescentaríamos dados arqueológicos para ilustrar e explicar a idéia de aliança entre Deus e Israel (cf. Delbert R. Hillers, *Covenant — The History of a Biblical Idea*, Baltimore, John Hopkins, 1969). Mas é de se duvidar que uma abordagem dessas tenha peso suficiente para o aspecto teológico de pacto tão destacado na Bíblia.

A evidência bíblica é que há dois aspectos de um pacto; um em termos de relações humanas, e outro em relação com Deus.

Como fenômeno sociológico, o pacto tem longa e primitiva tradição. Os antropólogos têm demonstrado a importância de pactos contratuais na sociedade primitiva (cf. Sir James Fraser, *Folk-Lore in the Old Testament*, I, Nova York, St. Martins, 1949, 3391ss.). Por meio de dados arqueológicos, sabemos que o mesmo se aplica ao antigo Oriente. A expressão hebraica "quebrar um pacto" (*kharat berit*) já apontava para a prática primitiva que envolvia rituais de sacrifício (cf. Gn 15.9-21). Os gregos antigos usavam frase semelhante. Uma outra apresentação desse tipo de acordo contratual era o voto solene diante de testemunhas (cf. Gn 21.28-31). Um tratado, por exemplo, poderia ser concluído entre indivíduos (1 Sm 18.3), entre reis e nações (1 Cr 11.3), entre reis e soldados (2 Re 11.4ss.), entre chefes (Gn 21.32; 26.28). A validade do contrato dependia da permanência leal das duas partes.

Os acadêmicos têm visto um paralelo no tratado entre um grande rei e seus vassalos e YHVH e Israel (cf. G E. Mendenhall, *Law and Covenants in Israel and the Ancient Near East*, 1955, p. 26). Tal tratado deveria se basear sobre termos claros e definidos pelo suserano ao qual o servo se submetia. Isso, porém, não parece cabível no relacionamento entre Israel e seu Deus. Mesmo Êxodo 19.5 contradiz a idéia de imposição.

PAIXÃO. A palavra "paixão" (do latim *passio*, que significa "sofrimento") traduz *to pathēin* em Atos 1.3, onde se refere aos sofrimentos e morte de Cristo. É também relacionada, num sentido geral, com emoções interiores (cf. *homoio-pathēs*, At 14.15, Tg 5.17). *Pathos* está ligada a essa última palavra, significando o descejo mau

ou a lascívia (cf. Rm 1.26; C13.5; 1 Ts 4.5), assim como *pathēmata* (Rm 7.5; G15.24).

Em relação ao sofrimento de Cristo, o termo "paixão" se aplica aos dias finais de sua vida, à agonia do Getsêmane, aos eventos ligados ao julgamento e, especialmente, à crucificação.

Diversos aspectos da paixão de Cristo oferecem um modelo moral ou ético para os crentes. Isso fica evidente em trechos tais como Filipenses 2.5-8; I Pedro 2.21-25; Colossenses 1.24. Na passagem de Filipenses, a ênfase está na humildade de se esvaziar até à cruz; em I Pedro, está sobre a forma como ele suportou vários aspectos de sua paixão. Nenhuma passagem, porém, deverá ser interpretada de modo a obscurecer a singularidade e totalidade ou plenitude ou perfeição da obra expiatória de Cristo no calvário. Conquanto os atos de suportar com humildade e paciência os sofrimentos da paixão dêem um exemplo perfeito de como o cristão deveria enfrentar o sofrimento, somente a obra expiatória de Cristo, Deus-homem, tem eficácia salvadora.

Assim, também, a referência que Paulo faz em Colossenses 1.24, sobre completar "na minha carne... o que resta das aflições (*thlipsis*) de Cristo por amor de seu corpo que é a igreja" não poderá ser entendida como referência a uma expiação incompleta ou inadequada, pois esta é "um sacrifício pleno, perfecido e suficiente", "uma oblação e satisfação pelos pecados de todo o mundo" (*Livro de Oração Comum*). Ao contrário, o apóstolo está falando sobre o sofrimento da igreja, corpo de Cristo, pela união dos crentes com seu Senhor (At 9.4,5).

A paixão de Cristo, embora num sentido jamais possa ser reproduzida na experiência do crente, porque Cristo é o único e singular salvador, contudo oferece o mais poderoso dos incentivos para a prática da ética cristã. Nas palavras de Cecil Alexander, "Oh! Muito caro foi o preço de seu amor, e nós também devemos amá-lo, confiar em seu sangue redentor e procurar em suas obras imitá-lo".

FRANK E. GAEBELEIN

PANTEÍSMO E ÉTICA. Ver também *Ética Idealista*. O panteísmo é a idéia de que tudo é deus e deus é tudo. Infelizmente, isso não explica muita coisa. Será Deus um mero agregado das coisas existentes ou sua unidade imaneente? Será Deus a única realidade, sendo o

mundo apenas semi-real? O finito obscurece ou revela Deus? Essas perguntas e outras semelhantes tornam o panteísmo incapaz de fornecer uma resposta definitiva. Quando Schleiermacher e Hegel negam ser panteístas, eles estarão certos, dado um entendimento do termo, e errados sob outro dado entendimento.

O estoicismo é o mais bem conhecido sistema panteísta do mundo antigo, embora tenha linhas teístas. Para o estoicismo, o universo é uma totalidade orgânica, racional, proposital, a qual opera para o bem sob o determinismo da sorte ou da providência. A tarefa ética é a de se viver de acordo com a natureza — da própria pessoa ou do universo — já que tudo compõe uma unidade sob a lei da razão abrangente. Aqui começa a teoria da Lei Natural (q.v.) a qual diz que é virtuosa a organização racional da vida em conformidade com a natureza. O homem possui livre arbítrio no sentido de que ele pode concordar com a sorte/providência ou ser escravizado por seus desejos e emoções. A aceitação do que acontece traz tranqüilidade de espírito, paciência e interesse por todos os homens os quais, porque racionais, são irmãos.

Para Spinoza, também, o universo é uma totalidade orgânica cuja realidade única, infinita, eterna e substancial se expressa nos modos mutáveis do **finito**. Reina a estrita causalidade. Não há livre arbítrio, daí o elogio e a culpa serem igualmente deslocados. A paz do homem vem da penetração racional do cerne das coisas, compreendendo as leis imutáveis que a tudo une e afirmando as mesmas leis. A liberdade é a ação que surge do autoconhecimento dirigido à realização e à preservação do ser. A virtude é o pleno exercício da natureza da pessoa conforme dirigida pela razão; aquilo que contribui para isso é bom e agradável. Como os homens racionais precisam uns dos outros, o interesse próprio exige o altruísmo.

Dois filósofos dos tempos modernos, os quais professam ser cristãos, Schleiermacher e Hegel, refletem fortes tendências panteístas. É grande a influência de Spinoza sobre Schleiermacher; com Hegel, voltam as tendências familiares, modificados os pontos: a unidade divina da totalidade (não-pessoal), o determinismo, a liberdade, a expressão racional da própria individualidade natural a qual requer amizade e sociedade, e a virtude como o triunfo da razão sobre a natureza mais baixa. Para Hegel, a vir-

tude é a aceitação da relação das partes com a totalidade racional. No âmbito humano, a totalidade é o estado ao qual o indivíduo mora] está subordinado.

O panteísmo enfatiza a relação parte/totalidade em vez de a relação pessoa/Pessoa enfatizada pelo Cristianismo. A relação interpessoal, em termos humanos, não está mais fundamentada sobre a relação interpessoal divino-humana. Nele, estão totalmente ausentes, ou são interpretados de modo diferente, os temas cristãos clássicos da soberania divina, da vontade revelada de Deus, da redenção do pecado, da dinâmica moral do Espírito Santo, da motivação de um amor correspondente, do julgamento e da vida futura. Palavras como "dever", "obrigação", "bem", "amor" adquirem conteúdo e conotação diferentes. Perde-se o valor completo do indivíduo.

CULBERT G. RUTENBERG

**PARRICÍDIO.** Algumas sociedades melancólicas praticavam o parricídio quando a segurança e a perpetuidade do grupo era ameaçada pelo envelhecimento, perda de habilidade, de sabedoria ou agilidade de seu chefe. O filho mais velho era obrigado pelo grupo a assumir a chefia. Ele não poderia, simplesmente, eliminar o pai utilizando-se da borduna ou da lança, mas deveria enterrá-lo vivo durante uma cerimônia pública, dizendo, especificamente: "Senhor, sua estrela está posta". O pai saberia que isso seria para o bem do grupo e não consideraria o ato como sendo injurioso, crendo, ainda, que seria deificado após a morte. O Cristianismo confere grande valor ao indivíduo; mas, às vezes, perde a apreciação da solidariedade ao grupo.

ALLAN TIPPET

O apóstolo Paulo, escrevendo a Timóteo sobre o benefício da lei, diz que ela foi promulgada por causa da injustiça dos "transgressores e rebeldes, irreverentes e pecadores, ímpios e profanos, *parricidas* e *matricidas*, homicidas, impuros, sodomitas, raptos de homens, mentirosos, perjuros e para tudo quanto se opõe à sã doutrina" (1 Tm 1.8-10). Certamente, a transgressão do quinto e do sexto mandamentos (Êx 20.12-13) deixa claro que o ato sacrificial do pai não exclui a imoralidade do parricídio. (Dados atualizados por W.M.G.)

**PATERNIDADE/MATERNIDADE.** A paternidade é baseada no casamento, a mais antiga das instituições de Deus (Gn 1,2) e sobre uma de suas mais preciosas bênçãos, a de gerar filhos, que as Escrituras Sagradas descrevem como dons de Deus (Sl 127.3-5; 128.3), a do deleitoso compromisso de um casamento em amor (q.v.) ou, nos termos inimitáveis de Lutero, "a melhor lâ sobre as ovelhas". Os filhos existem não apenas para os seus pais, mas seus pais existem para eles, para apoio físico e, acima de tudo, cuidados carinhosos, pois as crianças terão não apenas a semelhança física de seus pais, como também moral, mental e espiritual. As Escrituras enfatizam especialmente este último aspecto, responsabilizando os pais por criá-los no temor e crescimento de Deus (Gn 18.19; Dt 6.6,7; 11.19,20). As crianças são, por natureza, filhos da ira, marcadas pelo pecado original como seus pais (Ef 2.3; Jo 3.3,6) e precisam nascer de novo, conhecer a salvação de Deus em Cristo (Ef 2.1,5; 5.26; 2Tm 3.14-17). Conduzi-los a Cristo (Mc 10.14) é uma obrigação que os pais têm diante de Deus (Ef 6.4; Cl 3.21; Sl 103.13).

A história documenta como nos primeiros anos de civilizações pioneiras as crianças, geralmente, eram prezadas e amadas; a sociedade mais sofisticada, porém, muitas vezes, despreza, limita o número, ou pior, elimina os filhos. O aborto (q.v.) é, talvez, o mais "refinado" desses métodos de controle numa era secularista. Os pais cristãos, como os hebreus do AT, lembram que os filhos não são "acidentes protoplásmicos", mas pessoas conhecidas por seu criador antes mesmo de sua formação no útero (Jr 1.5). Não ter filhos, assim, tem sido visto como um sofrimento imposto por Deus em sua inescrutável sabedoria (cf. Lc 1.25). Os cristãos cheios de amor, porém, muitas vezes compensam isso de modo agradável a Deus, adotando crianças que foram abandonadas, negligenciadas e esquecidas.

Ser pai ou mãe implica pesadas responsabilidades. Não é errado dizer que como anda a paternidade e maternidade, assim anda a nação. O país que tem de garantir sua segurança e impor a obediência de seus cidadãos com metralhadoras tem um futuro duvidoso. Onde filhos e filhas, por outro lado, voluntariamente cumprem os preceitos do quarto mandamento, aprendendo a honrar e amar os pais, a respeitar

as cãs (Lv 19.32), eles também aprendem em primeiro lugar amar e temer a Deus; obediência e respeito às autoridades constituídas seguirão naturalmente.

O amor de pais que cedem a todos os caprichos da criança estraga a sua vida; uma disciplina feroz a esmaga. O treino cristão mantém a recompensa junto com a disciplina, no aforismo de Lutero, a maçã junto à vara, mantendo equilíbrio entre controle, direção e disciplina dos filhos. O próprio Deus lida com seus filhos mediante lei e evangelho, aflição e castigo, consolo, conforto, fortalecimento, dando aos pais belos padrões de procedimento, manejando bem a Palavra da verdade (2Tm 2.15).

Quaisquer que sejam o peso, os deveres, as dificuldades que passam, os pais cristãos estão convencidos de que, apesar de tudo, é uma grande alegria que Deus nos dá com o dom da posteridade e, ao contrário do pensamento secularista, que parece obcecado com o controle da natalidade (q.v.), o cristão está pronto para declarar sua alegria e seu louvor junto ao salmista: "Feliz o homem que deles enche sua aljava" (Sl 127.5).

Alfred Schmieding, *Parent Child Relationship in the Christian Home*, St. Louis, Concordia, 1949; N. Talaferro Thompson, *Adventures in Parenthood*, Richmond, Knox 1959; John H. Crawford, *BeinR the Real Father Now that Your Teenager Will Need*, Filadélfia, Fortress, 1968; O Ottersen, *Those Most Important Years*, Minneapolis, Augsburg, 1966; *Parent Guidance Series*, St. Louis, Concordia.

EUGENE F. KLUG

**PATRIOTISMO.** Ver também *Nacionalismo*. Será o patriotismo uma virtude cristã ou um vício nacionalista? Samuel Johnson é citado por Boswell como tendo dito: "O patriotismo é o último refúgio de um canalha" (Life, 7 de abril, 1775). Verdade que o próprio termo patriota, tal como assumido por pessoas de má reputação, caiu em descrédito no século dezoito. Foi, muitas vezes, usado para designar o amor somente pelo próprio país e o ódio dos demais países. Contudo, o dicionário Aurélio o define como "amor da pátria" e "qualidade de patriota". Outro texto diz "o exercício desinteressado e sacrificaj de promover o bem da pátria", ou aquilo que caracteriza a pessoa que se preocupa em "manter e defender a liberdade e os direitos de seu país".

A questão se resolve parcialmente na atitude do cristão para com o estado e as tensões introduzidas por sua cidadania simultânea na comunidade do povo de Deus. Jesus disse "meu reino não é deste mundo" (Jo 13.36). Quando confrontado com a questão da legalidade dos judeus pagar impostos a Roma, ele disse também "Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt 22.21). A história da vida cristã é, portanto, a história de dois reinos, ambos tendo reivindicações legítimas sobre o indivíduo, cada qual tendo demandas sobre ele, como também oferecendo benefícios em suas esferas particulares.

O apóstolo Paulo, quando persuadido de que não receberia um julgamento justo em Jerusalém, apelou para o mais alto tribunal, ao próprio César (At 25.11). Assim, ele expressou sua confiança no estado como instrumento justo e neutro. Além do mais, Paulo exigia que o cristão fosse sujeito ao governo, pagasse voluntariamente os impostos devidos, respeitasse a espada como instrumento de justiça, desse honra a quem a honra era devida (Rm 13.1-7). Também exortou os crentes a orarem em favor dos regentes, assim como por todos os homens, para que os súditos cristãos pudessem viver vida de paz e de piedade, com a finalidade última de que mais homens chegassem ao conhecimento da salvação (1Tm 2.1-7).

Há, ainda, outras considerações. As principais características do cristão são amor (Jo 13.35) a Deus e aos homens, e dedicação à justiça e aos meios de realizá-la. Se, de fato, o governo é esse meio, segue-se que os cristãos deverão apoiá-lo em tudo que for possível. O amor ao próximo assim se manifesta no amor à pátria, língua, literatura, cultura, uma apreciação inteligente e grata das bênçãos de Deus as quais lhe sobrevêm como cidadão dessa nação. Ao fazer isso, o cristão não será chauvinista, mas se caracterizará por um internacionalismo esclarecido, o qual vê a mão de Deus nos afazeres de todos os homens. Simultaneamente, ele deverá estar alerta à possibilidade de conflito entre suas duas nacionalidades. Quando surgir tal fato, seu principal patriotismo deverá ser para com um reino cuja época ainda não chegou, mas cujas reivindicações são imediatas e imutáveis, um patriotismo tal como o que levou Jesus à sua própria morte.

Karl Barth, *Church and State*, 1939; H. F. R. Catherwood, *The Christian Citizen*, 1969; Oscar Cullmann, *The State in the New Testament*, 1957; P. T. Forsythe, *The Christian Ethic in War*, 1916.

PAUL E. LEONARD

**PAZ.** Ver também *Virtudes*. Na linguagem comum, a palavra "paz" tem, freqüentemente, uma conotação negativa, especialmente quando se tem em vista a qualidade das relações pessoais ou o estado do indivíduo. Nesses contextos, o termo se refere, principalmente, à ausência ou ao cessamento de conflito interpessoal e/ou de tensão mental.

Contudo, o conceito bíblico tem um ímpeto coerentemente positivo. O termo do *AT*, *shalom*, às vezes, se refere à ausência de conflito, (1 Cr 22.9; Pv 17.1); mas, em geral, tem uma associação mais ampla. Vê-se isso na ênfase dada em trechos que descrevem o "bem-estar" positivo do indivíduo (por exemplo, Sl 4.8; Lm 3.17), bem como o de grupos sociais e religiosos (1Sm 20.42; MI 2.5) ou da nação (Êx 18.23 em diante). Isso envolve a prosperidade física (Gn 15.15; SI 4.8; 38.3) e material (Lv 26.6 em diante; Zc 8.12). Nos escritos proféticos, o termo possui significado, mais distintamente, ético (Is 26.3; Zc 8.19; MI 2.6), e mais profundamente, salvífico (Is 45.7; Jr 33.9; cf. SI 119-165), assim como, também, uma dimensão escatológica (cf. Is 11.1 em diante; Ez 34.25).

A vinda de Jesus começou a estabelecer essa paz (Lc 2.14, 29; 19.42). Ele ensinou sua necessidade (Mt 5.9; Jo 14.27) e demonstrou sua presença por meio de seus milagres (Mc 5.34; Lc 7.50), e por meio de sua morte e ressurreição (Rm 5.1; Cl 1.20; Jo 20.19ss.) torna essa paz disponível a todos os homens. Seu autor, em última instância, é Deus (Rm 15.33ss.); é potencialmente universal e de escopo cósmico (Ef 2.14-17; Cl 1.19-22) e sua plena realização acontecerá no último dia (1Ts 5.23). Nessas passagens, a paz é, virtualmente, equivalente à salvação e denota a relação em que o crente, a igreja e o mundo são colocados por Deus por intermédio de Cristo (Rm 5.1; Ef 2.14ss.).

O termo tem implicações para a prática da vida cristã. Resulta em paz interior (Rm 15.13; Gl 5.22; 2Tm 2.22), embora isso não envolva, necessariamente, a ausência de lutas ou adversidades (Jo 16.33; Hb 12.11; cf. 2 Co 4.7ss.). A paz caracteriza a relação que deveria haver en-

tre os membros da igreja (2 Co 13.11; Ef 4.3; Cl 3.15), embora isso não ocorra às custas da tolerância de coisas que poderiam prejudicar seriamente a comunidade (ver 1Co 11.18 em diante). Na verdade, a paz deveria ser o critério para decidir disputas sobre coisas como a inviolabilidade dos laços matrimoniais (1Co 7.15), as diferenças em algumas questões éticas (Rm 14.17), a conduta nas reuniões de culto (1Co 14.33). Em algumas situações, a paz tem também implicações materiais (Tg 2.16). Deveria marcar, também, a atitude dos cristãos em relação aos de fora da aliança (Rm 12.18; 1Pe 3.11), e isso deveria envolver a apresentação da salvação (Hb 12.14; cf. W. W. Forster, *TDN7; 1I*, 413-414), e até mesmo, resultar na separação entre o crente e o mundo (Mt 10.34; Lc 12.51). Somente por meio do discernimento espiritual a pessoa vê como a paz deve ser procurada nessas diversas circunstâncias (Tg 3.17-18).

ROBERT BANKS

**PAZ E GUERRA.** Ver também *Ordem Internacional; Critérios de Guerra Justa; Militarismo; Pacifismo*. Só se poderá entender os critérios bíblicos de paz e guerra à luz da natureza da teologia e da revelação bíblica. Deus se revelou por meio de uma série de eventos históricos, conforme documentado nas Escrituras. Nelas, Deus revela progressivamente sua verdade; o conhecimento e a responsabilidade do homem aumentam à medida que a história de salvação prossegue para o seu alvo final. O Antigo e o Novo Testamentos não são apresentações paralelas das mesmas verdades, antes, o Antigo Testamento prepara para a revelação do Novo Testamento, sendo necessário para o seu entendimento. Assim, na Bíblia, o desenvolvimento cronológico da vontade de Deus quanto a paz e guerra não é plenamente desenvolvido até que se complete na revelação do Novo Testamento. Isso não significa que aquilo que o AT diz sobre a guerra seja uma ordem inferior da revelação divina. O que é dito sobre a guerra na revelação do AT é algo incompleto, embora ensine muito com respeito à santidade de Deus e à sua atitude em relação ao pecado e ao juízo do homem.

*Visão do AT.* Na visão do mundo antigo, a guerra, e não a paz, parece ter sido a relação normal entre os povos, embora, certamente, a paz fosse desejada. No mundo do AT, cada na-

ção tinha seu deus ou deuses que lutavam com ela e por ela; essa mesma idéia de "guerra santa" também se encontra no AT em relação a Israel, onde Deus conclama seu povo para a guerra e, muitas vezes, luta por ele (Êx 14.14; Js 10.14, 42; 23.10). Seu papel como "homem de guerra" imprimia sobre Israel o conceito da atividade soberana de Deus como libertador e preservador de seu povo (1 Sm 17.47). Após o estabelecimento do reino, continuou havendo um ideal de guerra santa, embora esta se tornasse função principalmente do rei e do estado.

Um ponto chave no AT é o papel do pecado e da transgressão na determinação e na provocação de guerras. Por causa da idolatria dos cananeus e das abomináveis práticas que a seguiam, eles tinham de ser destruídos (Dt 7.4, 16, 25; 20.18). A guerra santa é sempre iniciada em resposta à ameaça de guerra de parte dos inimigos de Israel, sendo o principal exemplo disso o livro de Juízes. Toda guerra é vista como um mal provocado pelo pecado humano; seu aspecto histórico é, então, incorporado ao plano de Deus e usado como arma em suas mãos para conduzir seu povo a um estado de descanso caracterizado pelo bem-estar que o acompanha e a prosperidade que segue à paz.

Conquanto se encontre no AT uma atitude nacional de exclusivismo e de brutalidade, há, também, nele, o desenvolvimento de uma ética em relação à guerra e ao derramamento de sangue. Deus proibiu que Davi construísse o templo porque ele havia derramado sangue abundantemente e feito grandes guerras (1Cr 22.8; 28.3). Deus é revelado como Deus redentor, o Deus de toda a terra cujo ideal é a paz (Is 19.18-25; Jr 16.19-21). Ele redimirá seu povo e todas as nações compartilharão dessa redenção (Is 42.6,7; Jonas). É Deus, e não o homem, quem dará entrada a um estado de paz universal (Is 2.2-4; 11.1-9; Os 2.18; Zc 9.9,10). Às vezes, os profetas defendiam a guerra, mas a maioria se opunha a ela quando a confiança da nação não estava em Deus e porque não concebiam uma guerra sem sua bênção (Is 37.5).

*Visão do Novo Testamento.* No Novo Testamento, não há idéia de guerra santa em favor do rei messiânico. De fato, Jesus se desligou completamente das atividades dos zelotes do seu tempo. O único retrato verdadeiro de guerra no NT está nos textos apocalípticos (Mc 13, Mt 24, Lc 21, Ap 6.4; 13.7; 20.7-9) e estes não

ensinam que os cristãos devam tomar parte ativa nessas guerras. Quando Satanás vier para enganar as nações (Ap 20,8), não conseguirá executar seus planos, e tanto ele quanto a guerra em geral serão derrotados por Deus para sempre. A única referência no NT aos caminhos de guerra ordenados por Deus no AT é uma declaração incidental em Hebreus 11.34 sobre os atos de fé de homens em guerra, mas que de forma alguma justifica a guerra em nome de Deus.

O NT reconhece a existência da guerra como parte da Queda e sugere que, ao se tornar cristão, o soldado não deveria abandonar o serviço militar. Termos e analogias militares são, freqüentemente, usados para ilustrar verdades espirituais, mas mesmo isso não significa que a instituição da guerra seja legítima e gloriosa. Tiago 4.2 indica que a guerra é resultado das paixões humanas e incompatível com a vida cristã.

O termo *eirene*, no NT, tem, basicamente, o mesmo sentido que o *shalom* do AT: saúde, bem-estar, paz, salvação. É, portanto, usado em saudações (Mc 5.34; Lc 7.50, etc.), como descrição da salvação escatológica do homem (Lc 1.79; 2.14; 19.42), em termos de paz com Deus (Ef 2.14-17) e entre os homens (Rm 14.17; Tg 3.18). No reino de Deus não haverá discórdia. O substantivo *eirenopoios* ("aquele que faz a paz", no sentido contrário de guerra) ocorre uma única vez, e isto, no pronunciamento de uma bênção prometida para os que promovem a paz (Mt 5.9). Os inimigos devem ser tratados de acordo com a lei do amor e não com ódio ou com o sentimento de vingança (Mt 5.43-44).

A objeção de consciência quanto ao serviço militar, visto tanto na igreja primitiva como em alguns grupos cristãos modernos, e o subsequente pacifismo cristão não repousam sobre o ensino explícito do NT, mas sobre um esforço humano para aplicar as atitudes de Jesus ao dilema da guerra. Em seu ministério, ele procurou evitar associação com o movimento contemporâneo revolucionário dos zelotes e criticou os "homens violentos" que procuravam trazer o reino mediante a força (Mt 11.12). Ele entendia claramente seu ministério em termos do servo sofredor de Isaías. Sua entrada final em Jerusalém, montado sobre um jumento, foi o cumprimento de Zacarias 9.9 como última tentativa de mostrar ao povo que o

Messias não seria um grandioso general montado sobre um cavalo e dirigindo um exército, mas um homem humilde, de paz, pronto para estabelecer um reino espiritual.

Jesus e os primeiros cristãos não tinham voz ativa na política romana e assim não é de se surpreender que o NT guarde silêncio sobre problemas políticos específicos relacionados à paz e guerra. Alguns princípios são dados, mas, muitas vezes, será difícil determinar o que pertence a César e o que pertence a Deus. A questão da obrigação de proteger os outros, se ela existe, nunca é levantada de modo explícito nas Escrituras. O que será que o bom samaritano deveria ter feito se tivesse chegado quando os salteadores estavam no meio do assalto? O próprio Senhor Jesus disse, quanto à divisão causada pelo evangelho: "Não penseis que vim trazer paz à terra; não vim trazer paz, mas espada" (Mt 10.34) e ele mesmo recomendou que os discípulos adquirissem espadas (Lc 22.36). Contudo, o uso que Pedro fez da espada em defesa de Jesus levantou uma repreensão do Senhor (Mt 26.51-54). Não existem preceitos específicos que digam ao cristão como lidar com as ambigüidades de um mundo de pecado onde o crente está em oposição ao incrédulo. Os cursos de ação só podem ser abstraídos dos princípios do Novo Testamento.

C. von Rad, *Der Heilige Krieg*, 1951; G.H.C. Macgregor, *The New Testament Base of Pacifism*, 1953.

WILLIAM W. BUEHLER

**PECADO.** Ver também *Ignorância, Pecados de Omissão*. Pecado (derivado de uma palavra latina que significa "culpado") é aquilo que é contrário à lei divina, ou o contrário do que deveria ser feito. Um senso de que algumas coisas estão certas e devem ser feitas, enquanto outras estão erradas e não devem ser realizadas, surge em todas as culturas em todos os tempos. Apesar de muitas variações dentro dos códigos éticos no decorrer da história, há um padrão básico de semelhança entre eles. Coisas como matar, mentir, adulterar, acovardar-se são atos, quase sempre, condenados. A universalidade do próprio senso ético (o "dever" da conduta) e as semelhanças dentro dos códigos de diversas culturas indicam uma herança moral comum que o naturalismo não consegue explicar.

O termo "pecar" em geral denota uma transgressão proposital, pela qual uma penalidade ou castigo poderá ser imposta com justiça. Nesse uso, portanto, é distinto dos atos cometidos por inadvertência ou por ignorância. Os conceitos de "inocência" e de incompetência moral, associados a crianças pequenas e deficientes mentais, também merecem considerações.

Um tópico fundamental no estudo humano antigo da ética é o da origem, ou das origens, do código que o pecado transgride. Seria o código "natural" inerente à natureza de todas as coisas, assim como a dureza de uma pedra? Seria totalmente subjetivo, tal a visão elevada que um indivíduo tem de si mesmo? Seria resultado do acúmulo dos mais altos pensamentos que todos os homens têm tido de si mesmos como seres humanos? Seria devido à conduta utilitária para gerar o maior bem para o maior número de pessoas? Seria divino? Ou seria um composto de todos esses elementos, e possivelmente de mais?

Nas grandes culturas da Mesopotâmia e do antigo Egito, o código ético era visto como tendo sua origem no divino, revelado pelos reis, os quais eram considerados como sendo representantes dos deuses na terra.

Embora os escritores gregos e romanos que compuseram coletivamente o pensamento "clássico" tivessem diversas opiniões sobre o "pecado", suas principais tendências podem ser a sua racionalização do assunto, a tentativa de eliminar o mistério, o sobrenatural e o imponderável. Não que eliminasse totalmente o divino, pois não se pode ler Sócrates (por meio de Platão) ou Ésquilo ou Sêneca sem descobrir que o conceito de um deus permeia seu pensamento; mas o ser divino nas suas obras era mais uma expressão da ética humana básica, levado a um nível de perfeição, do que de uma consciência moral única e sobre-humana. Em suma, não contém nenhum ensinamento bíblico sobre a santidade inescrutável de Deus: "Porque meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem são os vossos caminhos os meus caminhos, diz o Senhor" (Is 55.8).

Quanto à culpa do pecado, a fígada da responsabilidade pessoal que torna a imposição da punição justa e inevitável, os escritores clássicos tinham pelo menos duas opiniões divergentes. Para Sócrates, o pecado seria resultado da ignorância, não da transgressão voluntária. Todos os homens em todo o tempo,

dizia ele, desejam o bem. Se um homem souber o que é certo, ele o fará. (Esse ponto de vista é comum no pensamento contemporâneo, como vemos na idéia de que a educação é o caminho para a justiça social e individual). Os dramaturgos gregos, porém, falavam muito sobre um defeito interior, o orgulho (*hubris*), e em termos quase como os do AT, retratavam o triste desenvolvimento dos frutos amargos do pecado através de muitas gerações. O estoicismo também identificava um defeito interior, as emoções, mas não atribuía culpa moral aos atos contrários à virtude; só os designava como sendo loucura. A distinção feita era entre o sábio e o louco, não entre o justo e o pecador. O platonismo, conforme elaborado e expandido nos séculos após a morte de Sócrates e de Platão, identificava o defeito interior não como uma depravação moral, mas como uma imperfeição inerente à matéria devido à sua temporalidade. Neste ambiente imperfeito, o corpo e a alma habitariam como que numa prisão. O dualismo platônico — "a alma é eterna e boa; o corpo é temporal e imperfeito" — desempenha um papel persistente e duradouro em todas as teorias éticas futuras do mundo ocidental, sendo mais notável nos primórdios da igreja no gnosticismo (q.v.), embora aquela complexa doutrina tivesse também outras origens.

Desde o início da era cristã, o ponto de vista predominante do pecado no mundo ocidental tem sido, ostensivamente, o tema judaico-cristão. Tem, porém, estado bastante longe de qualquer unificação devido, não somente, à rivalidade das filosofias seculares, como, também, à falta de unidade e à controvérsia dentro da comunidade cristã. Temos de limitar nosso comentário a esse último fator, devido à necessidade de brevidade deste artigo.

Desde os primeiros dias, houve controvérsias. Era típico o contraste entre dois líderes cristãos contemporâneos do quinto século, Pelágio e Agostinho. A questão, bastante simplificada, era a doutrina do pecado original. Será que o homem, como descendente natural de um Adão pecador, nasce sob o pecado e sob a justa condenação de Deus, conforme Agostinho via? Ou nasceria em absoluta neutralidade, com capacidade tanto para o bem quanto para o mal, um lado desafiando o outro e determinando a contabilidade final que selaria o destino do indivíduo, conforme cria Pelágio? Embora o pelagia-

nismo (q.v.) fosse, oficialmente, condenado pela igreja romana, em essência, a posição pelagiana, carregada do dualismo platônico e aristotélico, foi a posição mais visível no Cristianismo medieval. Para ajudar a manter correto o equilíbrio entre as boas obras e as más (os pecados), foi desenvolvido um elaborado sistema de níveis de pecados, e de variados graus de valor de culpabilidade e de boas obras. Sete pecados eram considerados "mortais" (imperdoáveis): orgulho, cobiça, luxúria, ira, glotonaria, inveja e preguiça. Milhares de outros pecados foram catalogados, de diversas formas, como "venais", ou perdoáveis. A forte influência do dualismo platônico nesse modelo pelagiano produziu uma ênfase no ascetismo, a saber, o da aflição da carne, que, por ser temporal, seria, inerentemente, má. Ramificada, naturalmente, dessas teorias, estava também a ênfase na penitência, ou seja, obras auto-infligidas para mortificar, "pagar" e cancelar os atos maus. Finalmente, mais grosseira, havia a prática de vender "indulgências", tanto para pecados cometidos quanto para aqueles ainda não cometidos; a compra de missas para o benefício da alma e outras obras humanas para contrabalançar o pecado do pecador e limpá-lo aos olhos de Deus.

Desse ambiente moral, que certamente teria chocado o mais elevado pagão dos tempos bíblicos, surgiu a Reforma (q.v.), pregando uma volta à visão bíblica do pecado. Seria presumoso tentar resumir em poucas palavras o que implica essa visão, mas o conceito poderá ser dado. O pecado é a proposital desobediência a Deus, a transgressão conhecida de sua lei, a negação consciente (na prática) de sua absoluta soberania na maldição. Este pecado foi cometido unicamente por Adão porque só ele, entre todos os homens criados, conhecia a Deus perfeitamente (não que o conhecesse totalmente, mas o conhecia sem mácula, de modo perfeitamente condizente com sua condição e necessidade), e só ele, perante Deus o Pai, estava sem predisposição de pecar. No pecado de Adão, o homem (Adão e todos os seus descendentes) foi separado de Deus, infectado em todas as suas capacidades originais ("total depravação") pela corrupção do próprio coração, e a ele foi dada uma disposição natural de pecar, que o sentenciou, com justiça, à morte física e espiritual, sendo essa última a separação eterna de Deus. "Por um homem entrou o

pecado no mundo, e a morte pelo pecado, e assim, a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram" (Rm 5.12).

A essa imputação do pecado de Adão à toda a humanidade, tornando o ser humano incapaz de, mediante esforço próprio, conformar-se com a perfeita justiça de Deus, são acrescidos os pecados que cada indivíduo comete com conhecimento e culpa. Variam os graus do conhecimento, mas "Portanto, aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz nisso está pecando" (Tg 4.17). A natureza pecadora do homem diante de Deus é, portanto, duplamente confirmada, por condição natural, na qual ele não pode agradar a Deus por meio de boas obras; e por atos individuais de transgressão. Não há, portanto, solução humana para o problema do pecado. Somente pela intervenção direta de Deus na vida humana mediante seu Filho, nascido em carne (encarnação), o homem será, pela fê, habilitado a ter a justiça de Cristo imputada sobre ele, a ser espiritualmente vivificado, a ser restaurado à comunhão com Deus, e a viver uma vida no poder de Deus.

CALVIN D. LINTON

PECADO ORIGINAL. Ver também *Queda do Homem*. O significado de *pecado original* depende da específica estrutura de pensamento da qual é visto. A estrutura tradicional tem sido coordenada com a queda histórica de Adão revelada em Gênesis 3. O pecado de Adão porta tanto uma singularidade quanto uma universalidade. A queda de Adão não é interpretada somente como o primeiro pecado, mas como um pecado de conseqüências universais, porque a Queda resultou na solidariedade humana no pecado.

Esse caráter duplo do pecado de Adão encontra apoio principal em Romanos 5.12-18. Esse trecho contém a ênfase repetida de que o "único" pecado do homem Adão estabelece a morte e condenação de "todos" os homens. Através da história da igreja, o debate tem sido o de como interpretar essa relação entre o "um" e o "todos". As duas teorias mais destacadas são o realismo e o representacionismo ou federalismo. Ambas as teorias assumem a unidade genética da raça humana por meio de Adão, mas consideram essa unidade inadequada para explicar a responsabilidade universal pelo pecado. De acordo com o realismo, a responsabi-

lidade do pecado de Adão é imputada a todos os homens porque todos os homens, de alguma forma, na verdade, participaram do pecado de Adão. De acordo com o representacionismo ou federalismo, a imputação está na ordenação, da parte de Deus, de Adão como representante ou cabeça federal de todos os homens.

Alguns teólogos substituem o arcabouço histórico do pecado original por uma estrutura existencial. O pecado original é interpretado como um fator dentro da consciência humana para a exclusão de sua origem histórica como o primeiro pecado de Adão. É interpretado como sendo uma "verdade dialética" em lugar de uma verdade histórica. O homem como indivíduo pode discernir em sua solidariedade consciente com participação na universalidade do pecado. Tal solidariedade e participação significam que o pecado é inevitável; mas, contudo, a consciência humana da responsabilidade pelo pecado permanece, a despeito da sua inevitabilidade.

A relação dialética entre inevitabilidade e responsabilidade é mantida pela liberdade do ser de ascender a diversos níveis de consciência. No nível de ação concreta, o *eu*, inevitavelmente, deseja algo moralmente inferior ao que o ser discerne no nível mais alto de contemplação. No momento de contemplação, o ser é testemunha de uma liberdade sobre a inevitabilidade mediante o reconhecimento da culpa por suas ações moralmente inferiores. Esse paradoxo, no qual "o homem é mais livre na sua descoberta de que não é livre" (Niebuhr), constitui o pecado original.

A interpretação dialética do pecado original tem afinidades com os fracassos morais que se encontram na consciência humana. Mas essa abordagem tende a fazer da consciência humana, em vez das Escrituras, o fator predominante e mais determinante na sua interpretação do pecado.

G I G D. Berkouwer, SM, Grand Rapids, Eerdmans, 1971; Emil Brunner, *Man in Revolt*, Nova York, Scribner, 1939; John Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959; Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Nova York, Scribner, 1949.

THEODORE MINNEMA

**PECADOS DE OMISSÃO.** Ver também *Ignorância; Pecado*. A maioria dos dez mandamentos está colocada em termos negativos. Está

claro que a transgressão deles consiste em pecado. Outros mandamentos de Deus estão em forma positiva e o ato de não seguir esse padrão ou guardar esses mandamentos positivos também configura pecado. Esses são chamados pecados de omissão. O Catecismo Menor de Westminster define sucintamente os dois tipos de pecado, de comissão ou de omissão, como se segue: "...pecado é qualquer falta de conformidade ou transgressão da lei de Deus" (P.13).

Geralmente, os pecados de comissão são mais reconhecidos, mas os mais comuns são os pecados de omissão. O resumo dos mandamentos nos conclama a amar o Senhor de todo coração e amar o próximo como a si mesmo. O sermão do monte (q.v.) nos conclama a ser perfeitos como é perfeito nosso Pai celestial (Mt 5.48). Esses padrões absolutos revelam quão grandes são nossas falhas humanas.

Os pecados de omissão não são idênticos aos de ignorância. Falhamos na prática de muitos dos deveres que sabemos ter. O NT afirma que "aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz nisso está pecando" (Tg 4.17). Mas quanto aos mandamentos positivos e de ignorância, há também pecados de omissão. Felizmente, todo pecado, de toda espécie, quando existe arrependimento e confissão, é coberto pela expiação de Cristo. Cristo sofreu a penalidade da lei quebrada e ele mesmo obedeceu, em tudo, à santa lei de Deus.

R. LAIRD HARRIS

**PEDERASTIA.** Ver também *Homossexualismo e Homossexualidade*. A pederastia é o comportamento homossexual cujo objeto é um jovem menino. O ensinamento bíblico contra a homossexualidade está bem claro.

A pederastia é considerada, quase universalmente, ilegal. Quando ocorre, levanta muitas questões éticas. Quer a criança seja a provocadora quer não, será melhor que haja a menor publicidade possível a fim de não prejudicar ainda mais o desenvolvimento geral desse menino. Às vezes, o adulto infrator será portador de alguma anomalia mental; mas, em geral, não haverá nenhuma anormalidade além de a de concessão a um desejo pecaminoso.

Se a ofensa ocorrer entre cristãos, os líderes da igreja deverão se aproximar do ofensor com firmeza, despojando-o do cargo que, porventura, ocupe, e responsabilizando-o pelo ato

cometido. O entusiasmo em processá-lo deverá ser temperado pelo princípio de os cristãos resolverem suas próprias questões (I Co 6.18), considerando sempre o bem-estar da criança. Se existirem dúvidas sobre o estado mental do ofensor, talvez um processo seja a única forma de forçá-lo a fazer uma avaliação psiquiátrica.

NEIL YORKSTON

**PENA DE MORTE.** Ver também *Punição; Retribuição*. A pena de morte é especificada tanto no Antigo Testamento (Gn 9.6) quanto no Novo (Rm 13.4). É implícita em Gênesis 4.14 e aprovada em Atos 25.11. A pena de morte, portanto, é parte integrante da ética cristã.

Os esforços contemporâneos para se abolir a pena de morte procedem de uma visão não-cristã do homem, uma teoria secular do direito penal e uma baixa estimativa do valor da vida.

A baixa avaliação da vida humana ocorre na penologia liberal que considera o direito criminal apenas com o propósito de reabilitação. O liberalismo não só pensa que o assassinato de um ser humano seja um crime demasiadamente pequeno para justificar a execução, como também sua teoria deixa implícito que nenhum crime deve ser punido, mas tratado. A justiça e a punição foram depreciadas como "vingança irracional". Essa é uma diferença básica entre a ética cristã e a ética liberal. Como tal, ela poderá ser resolvida somente por uma decisão sobre princípios últimos, ou seja, se as normas éticas são estabelecidas por decreto divino, e secundariamente, sobre quais sejam as obrigações que Deus confere ao governo civil.

Os argumentos liberais são superficiais. Um é que a pena de morte não coíbe o crime. É óbvio que ela reprime o criminoso executado. Se não inibe os demais, é porque a lei não tem o poder de forçá-los, mas a aplicação da lei o fará.

Estatísticas têm sido utilizadas por ambos os lados, pró e contra a pena de morte, para justificar suas idéias sobre crime e castigo. O certo é que as estatísticas são altamente improváveis, e seus dados, facilmente manipuláveis. No Brasil, constantemente, a discussão é acesa por propostas de aprovação da lei da pena de morte que levantam argumentos dos dois lados, tal como o questionamento do direito do homem à decisão sobre vida e morte, etc. (Dados atualizados por W.M.G.)

O argumento mais comum e fraco é ode que só os pobres são condenados e os ricos escapam. Na verdade, os tribunais nos países que mantêm a pena de morte são tão frouxos e o público tão permissivo que quase todos se livram da pena. Se essa objeção fosse verdadeira, a resposta não seria abolir a pena de morte deixando que o número de assassinatos continue a crescer vertiginosamente, mas ter juízes honestos nos tribunais e jurados compassivos para com a vítima e justos em relação ao criminoso,

O argumento mais forte é que sempre existe uma possibilidade de uma pessoa inocente ser executada. Mais uma vez, é uma questão de referência pressuposicional. A pena de morte é inviável pela possibilidade de erro judiciário ou o erro judiciário deve ser minimizado ao máximo? A continuidade dos crimes deve ser garantida por lei? Considere: Você prefere 10.000 assassinatos para salvar um homem inocente do que uma tragédia para salvar 5.000 vidas? Mas, é claro, essa espécie de argumento é superficial e irrelevante. Deus deu o direito da pena capital ao governo humano. Foi intenção dele que fosse usado com sabedoria e justiça, mas era para ser usado. A abolição da pena de morte pressupõe a falsidade de princípios cristãos.

Na categoria da criação já havia, dada por Deus, a pena de morte: "no dia em que dela comerdes, certamente morrerás". Na categoria da Queda, a pena de morte foi regulada, no caso de Caim, de Noé e na lei revelada a Moisés. Na categoria da redenção, a nova aliança, a instituição da pena de morte dada na criação é baseada na justiça da verdade, e a sua regulamentação não foram revogadas, mas submetidas à perspectiva maior da lei do amor. Nessa nova visão da pena de morte, a que o Senhor Jesus se submeteu em nosso lugar, o cristão deve considerar sempre a verdade e o amor - justiça e amor em relação ao crime e castigo, e em relação ao criminoso e à vítima. (Dados atualizados por W.M.G.)

GORDON H. CLARK

**PENALOGIA.** Ver *Pena de Morte; Castigo Corporal; Reforma Carcerária; Punição; Retribuição*. Penologia é um termo usado para descrever a parte da ciência penal que estuda os problemas jurídicos, filosóficos e sociológicos em relação ao fundamento e à aplicação das penas, tais como medidas de repressão, defesa da sociedade, retribuição, etc. (Dados atualizados por W.M.G.)

**PENITÊNCIA.** Ver também *Absolvição*; *Confissão*; *Restituição*. Da palavra latina *poena* (satisfação, punição, penalidade), o termo penitência significa (1) o sacramento da Igreja Católica Romana por meio do qual os pecados cometidos após o batismo são perdoados pela absolvição dada pelo sacerdote que age em nome de Cristo, sob condição de contrição, confissão e satisfação; e (2) punição imposta pela igreja pela infração da lei divina. Neste último sentido, as penitências eram observadas com base na necessidade de a expiação do pecado ser, em parte, adquirida pelas obras do ofensor. Essa "satisfação", geralmente, tomava a forma de orações, jejuns, esmolas e, às vezes, de peregrinações, continência, flagelação ou outras penalidades. Passou a ser chamada de "remédio celestial" para curar as feridas causadas pelo pecado. A partir do século treze, a penitência veio a fazer parte do "sistema sacramental" e, três séculos mais tarde, o Concílio de Trento definiu a penitência como um sacramento. Ver *Arrependimento*.

M. EUGENE OSTERHAVEN

**PERCEÇÃO AMBIENTAL.** A avaliação da qualidade ambiental em alarmes ecológicos sobre questões tais como poluição trouxe à atenção pública a relevância da percepção ambiental. Ainda não foi desenvolvida uma teoria completa, embora os geógrafos tenham começado a levar o assunto à sério como significativo campo novo de pesquisa. Todo o ambiente externo do homem é o ambiente geográfico objetivo. Dentro dessa esfera maior, se encontra o ambiente operacional, ou seja, a esfera onde o homem opera. O homem só é consciente de uma parte disso, e essa é a extensão de seu ambiente perceptual. A percepção pode ser derivada pela sensibilidade física a ela ou pela experiência do aprendizado. Nesse nível, uma parte do ambiente é simbólica, o ambiente comportamental é a porção que requer uma resposta do comportamento.

Grande parte das pesquisas geográficas têm sido dedicadas à percepção de perigos naturais como frequência de inundações nos vales dos rios ou seca. A percepção do risco tem sido demonstrada como correlata ao processo de tomada de decisões quanto à inovação de novas técnicas. A percepção do espaço arquitetural e unidades de vizinhança, a qualidade visual

das cidades, a formação de imagens de mapas, a avaliação de desertos e observação nacional dos valores da paisagem são novos campos de investigação que não existiam há alguns anos. Outros estudos são históricos, vendo as paisagens e outros conceitos geográficos pela mente e pelos olhos de observadores anteriores. A percepção ambiental em termos mais amplos envolve estereótipos nacionais, etnocentrismo, xenofobia, atitudes nacionais e caráter nacional. A importância das imagens mentais como racismo, a imagem espelho do julgamento nacional sobre outros estados, e outras formas de percepção etnocêntrica são assuntos muito vastos. Esse campo interdisciplinar dentro das ciências sociais oferecerá entendimento mais rico e modificará uma visão extrovertida do mundo.

Appleyard, et al., *The View from the Road*, Boston, Massachusetts Institute of Technology, 1964; Commission on College Geography, Association of American Geographers, *Perception of Environment*, No. 5, 1969; Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, Nova York, Doubleday, 1966; Davie Lowenthal, org., *Environmental Perception and Behavior*, Chicago, University of Chicago, Dept. of Geography Research Paper no. 109, 1969.

JAMES M. HOUSTON

**PERDÃO.** De modo geral, perdoar envolve o livramento da pessoa das conseqüências de seu ato errado e a restauração do relacionamento quebrado. Assim, a pessoa poderá perdoar outra por algum erro ou ação que lhe tenha causado males. Mais especificamente, o perdão dos pecados é o livramento da pessoa tanto do juízo de Deus quanto da penalidade do pecado. Nesse sentido, o perdão é um ato divino pelo qual Deus, por suas próprias razões especiais, perdoa o pecado e libera o pecador do castigo do inferno. Este é o principal uso do vocábulo *perdão* na Bíblia. Expressões semelhantes são *indulto* e *purificação*.

I. *Análise Bíblica.* As palavras hebraicas importantes que significam *perdão* são, primeiramente, *nasa'*, que dá a idéia de comutação da pena e de remoção do pecado, e segundo, *salah*, que significa perdoar o pecado com suas conseqüências. O NT utiliza o vocábulo *amphiemi* para sugerir que o pecado foi retirado da pessoa, e a palavra *charidzo*, que enfati-

za que Deus se torna gracioso para com o pecador perdoado.

Em sua dramática auto-revelação a Moisés, no monte Sinai, Deus proclamou-se como o Deus que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado (Êx 34.7). É o seu caráter de Deus misericordioso. O verbo *perdoar*, aqui usado, significa que o pecado foi retirado e removido para longe. Davi, no Salmo 32, considera bem-aventurado o homem cuja iniquidade é perdoada (levada embora) e cujo pecado é coberto.

Como o pecado é a quebra da lei de Deus, ninguém, a não ser o próprio Deus, poderá perdoar os pecados, como bem sabiam os fariseus (Mc 2.7). Jesus aceitou esse desafio e provou o seu direito de perdoar os pecados, demonstrando seu poder divino de curar (Mc 2.10-11). Na cruz, Cristo orou ao Pai pedindo que perdoasse aqueles que o crucificavam, porque agiam calcados na ignorância (Lc 23.34). João 1.9 nos assegura que, se confessarmos os nossos pecados, Deus nos perdoará os pecados e nos purificará de toda injustiça. Aqui, o perdão significa a remoção da penalidade do pecado; a purificação se refere à remoção de sua mácula. O perdão é um ato judicial; a purificação é uma operação espiritual do Espírito de Deus sobre a alma humana. O aspecto judicial do perdão jamais deverá ser separado da obra espiritual de conversão, de convicção e de exercício da fé. A fé, a regeneração, a justificação e o início da santificação estão todos interligados.

No sentido secundário, os cristãos são clamados a perdoar aqueles que os ferem. As línguas hebraica e grega empregam as mesmas palavras para o perdão humano quanto para o perdão divino. Na verdade, o paralelo é feito explicitamente em Efésios 4.32, em que os cristãos devem perdoar porque Deus, por amor de Cristo, já os perdoou.

II. *A Base do Perdão.* O versículo que acabamos de mencionar levanta um ponto importante que é a base do perdão de Deus. Deus é um Deus perdoador; mas, também, é justo e pune o pecado (Êx 34.7). Como poderia ser, ao mesmo tempo, justo e justificador do injusto? A resposta bíblica, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, é a de que o problema se resolve por meio da expiação. O termo *expiar*, no AT, é um verbo derivado do substantivo designativo de *resgate*. Os muitos sacrifícios no AT oferecendo expiação pelo pecado envol-

viam a substituição da vida pela vida (Lv 17.11). O perdão consistia não somente da purificação cerimonial como, também, da ação divina, e requeria uma base suficiente. Incluía um apagarismo radical da iniquidade. O espírito quebrantado e contrito, ao qual Davi se referia, não era um substituto dos sacrifícios de expiação, mas era evidência da sinceridade por parte daquele que oferece sacrifícios verdadeiros e próprios (Sl 51).

O NT deixa muito claro que a base adequada para o perdão de Deus é nada menos que Cristo, o cordeiro expiatório de Deus (Jo 1.29). Porque Cristo pagou o preço terrível, Deus é "justo e justificador daquele que crê em Jesus" (Rm 3.26). Cristo, entretanto, não é um terceiro partido a quem Deus, por capricho, tenha transferido a culpa do homem. Na verdade, Cristo é o próprio Deus encarnado e, portanto, pôde, ele mesmo, assumir e carregar os nossos pecados em seu próprio corpo, para o madeiro (1Pe 2.24). O amor de Deus está por trás de seu perdão; contudo, a base do perdão é seu próprio Filho (Jo 3.16), e o meio de se assegurar esse perdão é crer e confiar em Cristo, o Salvador divino.

UI John Owen, *The Forgiveness of Sin*, Nova York, American Tract reprint 1845; Hugh R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, Londres, Nisbet, 1927; James Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, Londres, Hodder & Stoughton, 1917; Leon Morris, *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968.

R. LAIRD HARRIS

PERFECCIONISMO. Ver também *Santidade*. O perfeccionismo, conforme geralmente definido, é a doutrina de que o cristão poderia, nesta vida, se tornar livre dos "defeitos" assim como, também, cheio de todas as "virtudes" positivas. A natureza desses "defeitos" e "virtudes" é assunto de muita discussão.

A idéia de perfeccionismo tem raízes nos termos da Bíblia *tamin* (hebraico) e *teleios* (grego). O AT descreve Noé (Gn 6.9), Abraão (Gn 17.1), AS (Jó 1.1) e Davi (Sl 18.32) como sendo homens "perfeitos". No sermão do monte (q.v.), Jesus exorta os discípulos: "Sede perfeitos como é perfeito vosso Pai celestial" (Mt 5.48). Paulo também insta para que "Todos, pois, que somos perfeitos, tenhamos este sentimento"

(Fp 3.15), e o autor de Hebreus insta com seus leitores, a fim de que "deixemo-nos levar para o que é perfeito" (Hb 6.1). Tiago fala daquele que controla a língua como sendo homem perfeito (Tg 3.2) e João escreve sobre o amor perfeito que lança fora todo medo (1Jo 4.18).

Edificando sobre esses conceitos bíblicos, alguns cristãos primitivos desenvolveram o perfeccionismo seguindo uma de duas linhas: (1) os cristãos seriam capazes, pela graça de Deus, de se livrar do domínio do pecado; e (2) os cristãos que recebem o Espírito Santo são feitos perfeitos em amor. Justino, o Mártir, disse que, depois de haverem recebido o perdão, os cristãos teriam de viver uma vida sem pecado. Irineu chamou os cristãos de *pneumatici*, porque teriam deixado de lado os desejos da carne e recebido o Espírito Santo.

Orígenes, precursor do Monasticismo (q.v.), destacou duas espécies de perfeccionismo — a perfeição final de todas as virtudes cristãs, a qual não se atinge nesta vida, e a perfeição relativa dos que deixam as coisas do passado, e de maneira mística, atingem o conhecimento da pessoa de Deus. Os monásticos tomaram a sério as palavras de Jesus ao jovem régulo rico: "Se queres ser perfeito ..." e procuraram a perfeição das virtudes, da comunhão com Deus e da disciplina pessoal.

Teólogos medievais como Agostinho (q.v.) e Aquino (q.v.) identificaram a perfeição com a visão beatífica de Deus, mas isso não seria experiência cristã normal e, sim, reservada para poucos. Contudo, na *Summa Theologica*, após definir a perfeição absoluta de Deus e a perfeição das possibilidades da alma cristã no céu, Aquino falou da perfeição cristã nesta vida como sendo a "remoção, na vida do homem, dos afetos de tudo aquilo que é contrário ao amor ... como também de tudo que impede o afeto da mente de se dedicar inteiramente a Deus".

Após a Reforma (q.v.), os movimentos do Quietismo (q.v.) e do Pietismo (q.v.) trouxeram a idéia da perfeição para o cristão comum. Fenelon declarou: "A própria perfeição do Cristianismo é o puro amor". O ensaio de Francke sobre *A Perfeição do Cristão* ensinava três estágios de progresso cristão necessários para atingir esse alvo. O conde Zinzendorf ensinava uma doutrina de santificação que equiparava a perfeição à plenitude de fé,

Foi João Wesley que identificou a perfeição com a plena santificação como sendo uma experiência normal para todo cristão, subseqüente à inicial conversão a Cristo. Seu livro *A Plain Account of Christian Perfection* procurou definir essa doutrina destacando-a da perfeição de Adão, da perfeição angélica e da perfeição de ausência de pecado. Não implicaria liberdade da ignorância, de enganos, enfermidades ou tentações. Nem a plena santificação livraria a pessoa da dependência da constante obra mediadora de Cristo, pois "o melhor dos homens necessita de Cristo como sacerdote, como *expiador*, como advogado junto ao Pai". Wesley definiu a perfeição cristã como "amar a Deus de todo coração, mente, alma e força". Isso implica que nenhum temperamento errado, nada contrário ao amor, deveria permanecer na alma; que todo pensamento, todas as palavras, todas as ações seriam governadas por puro amor. Muitas das letras de hinos de Charles Wesley expressam a teologia e a experiência do perfeito amor, como, por exemplo, este: "Amor Divino, que a todos sobrepuja / Oh, dá-me um coração que louve meu Deus / Oh, gloriosa esperança de perfeito amor".

Depois de Wesley, o metodismo e seus diversos ramos continuaram a enfatizar a experiência da plena santificação e a necessidade de santidade de vida. Nos Estados Unidos, Charles G Finney pregava "uma transformação instantânea do pecado pleno para a plena santificação". Desde 1867, a Sociedade Nacional de Santidade (*Holiness*) tem promovido ativamente a herança wesleyana e arminiana e a doutrina do amor perfeito.

Hoje em dia, evita-se o termo até mesmo em grupos dedicados à perfeição cristã devida à facilidade de mal entendidos. A. I.-I. Strong e B. B. Warfield expõem o termo como "perfeição sem pecado", mas nenhum movimento moderno adere a isso.

VII J. Wesley, *A Main Account of Christian Perfection*, Nova York, Jennings and Graham, s.d.; B. B. Warfield, *Perfectionism*, Nova York, Oxford University, 1951; R. N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*. Londres, Oxford University, 1934.

**PERJÚRIO.** Ver *Mentira*.

**PERSEGUIÇÃO.** Ver também *Liberdade Religiosa*. A perseguição religiosa é o ataque

deliberado e persistente ou assédio ostensivo devido à identificação ou hábitos religiosos da vítima, compromissos ideológicos ou associação a determinado grupo. O pano de fundo psicológico da perseguição poderá residir em motivos conscientes ou inconscientes; da mesma forma, o significado da perseguição poderá repousar sobre ilusões.

Entre os diversos motivos conscientes para perseguição, o mais óbvio é o forte desprezo por outro indivíduo. O perseguidor em potencial poderá ter-se predisposto à animosidade por um encontro anterior que resultou na crença de que sua vítima teria dado causa à busca de vingança. O comportamento de perseguição é precipitado quando o perseguidor se encontra numa posição superior, da qual ele tem poder para se vingar com relativa impunidade. Assim, o ressentimento de Absalão em relação a Davi (surgido quando o jovem príncipe foi censurado e exilado pelo pai), finalmente, rompeu em vingativa perseguição do rei uma vez usurpado o trono (2Sm 17).

A animosidade pessoal poderá se generalizar, incluindo todos os que são identificados com a pessoa odiada, fazendo que um grupo todo se torne vítima de perseguição. As Escrituras documentam que Simeão e Levi se enfureceram tanto diante do estupro de sua irmã Diná perpetrado por Siquém, que se vingaram passando todo o clã ao fio da espada (Gn 34). Jacó reconheceu o perigo de que essa grave violência poderia desencadear uma guerra de sangue. O modelo típico de guerra de sangue é a generalização que parte da vingança contra um indivíduo para a perseguição de toda uma família, comunidade ou raça. O que é mais alarmante sobre a perseguição generalizada é que o perseguidor se imagina justificado para ferir, até mesmo, os que nunca o feriram pessoalmente, simplesmente, porque as vítimas são de alguma maneira identificadas com a pessoa contra a qual o perseguidor guarda rancor. Assim, a perseguição generalizada demonstra uma tendência para se expandir em círculos cada vez maiores e para gerar sempre novos rancores pessoais e potencialmente generalizados.

A animosidade que resulta em perseguição poderá surgir também contra indivíduos ou grupos, simplesmente, como imitação do comportamento de outros perseguidores. Assim, crianças imitam as atitudes e o comportamento de seus

ídolos e dos mais velhos em relação a pessoas de pele de cor diferente, cabelo ou defeitos físicos. Temos aqui um exemplo de atitudes dirigidas contra todos os membros de determinado grupo, ainda que nenhum membro desse grupo tenha prejudicado o perseguidor. Novamente, o potencial desse processo de gerar e ampliar o comportamento de perseguição é aterrador.

Finalmente, ressentimentos contra determinado indivíduo poderão surgir, simplesmente, porque ele é membro ou está ligado a um grupo alvo odiado. Não há conhecimento das características ou do comportamento do indivíduo para sustentar tal animosidade além de conhecimento de que ele pertence a determinado grupo. Supõe-se que a vítima tenha as qualidades das que se ressentem e que existem no grupo do qual faz parte. Como é comum nos casos de preconceitos e atitudes de perseguição, não há verificação individual e poderá ser que a hostilidade exibida pelo indivíduo tenha sido demonstrada em resposta à hostilidade do perseguidor, mas isso nem é considerado.

A perseguição aberta poderá ocorrer não apenas em decorrência de antipatia, ressentimentos e sede de vingança; mas, também, do prazer que o perseguidor sente com o fato de estar num ponto superior que lhe faculte o ataque. O elemento do assédio e da "investigação", típico do comportamento de perseguição implica que é o perseguidor quem está, pelo menos por algum tempo, numa posição de seguir, perturbar e maltratar a vítima. O fato de o elemento de poderio superior ser essencial à exibição do comportamento persecutório ficou evidente por meio da atitude permissiva de muitos guardas de campos de concentração nazistas depois da libertação de seus prisioneiros (Victor Frankl, *Man's Search for Meaning*, Nova York, Simon & Schuster, 1962). Também o caso de Agague, o rei amalequita, depois de sua captura (1Sm 15.32). Segue-se que a retirada do *poder* de perseguir não eliminará, simultaneamente, o ressentimento que subjaz à relação. Essa hostilidade poderá continuar a ferver sem ser notada durante anos até que encontre oportunidade de ressurgir. É por essa razão que as demonstrações da parte de uma minoria oprimida e legislações de direitos civis, apenas, não poderão garantir mudanças de atitude que fechem permanentemente as comportas da perseguição. A não ser que os

motivos inconscientes que alimentam essa inimizade sejam eliminados, a pressão externa poderá, simplesmente, forçar a mudança de comportamentos perseguidores contra novos grupos de vítimas ou suprimir sua expressão aberta até um momento mais oportuno.

Quais são alguns desses motivos inconscientes? O principal é o medo, o sentimento de que é necessário lutar para permanecer em pé, ou para manter o outro por baixo; o impulso instintivo de defesa que impele alguém a "fazer algo contra os outros antes que eles façam contra você". Assim, muitas vezes, a perseguição surge entre pessoas que estão, basicamente, inseguros, que temem perder privilégios que possuem no presente, para alguém — pessoa ou grupo - mais vigoroso, mais competente, mais justo. Quando os líderes religiosos judeus não puderam mais oferecer resistência à sabedoria e ao poder das palavras de Estevão, esses pacatos defensores da lei taparam os ouvidos e tomaram a lei nas próprias mãos (At 6.10; 7.51-58). Em quase toda cidade, surgia perseguição contra Paulo, principalmente, por esse mesmo motivo (At 13.45). Anos antes, o mesmo motivo básico havia sido arma de suma importância na perseguição que os líderes religiosos moveram contra Jesus. O próprio Pilatos reconheceu que a inveja, ou seja, o medo de perder poder e posição, fora o que impelira o Sinédrio a condenar Jesus (Mt 27.18).

Intimamente ligado ao medo de perda está o motivo do ressentimento contra uma fonte de frustração. Assim, Hamã, em sua posição elevada, não pôde gozar plenamente a adulação que recebia porque um único judeu, Mordcaí, recusava-se a dobrar os joelhos diante dele. Essa frustração engendrou uma amarga animosidade perseguidora que se expandiu numa trama de genocídio (Et 3.1-6).

Mas nem medo nem ressentimento fazem com que a pessoa persiga abertamente a outra. Às vezes, poderá levar a fazer justamente o contrário, ou seja, alguém poderá projetar a animosidade perseguidora sobre outra pessoa a fim de manter a ilusão de que ele próprio está sendo perseguido por um indivíduo ou grupo - uns "eles" sem nome (Anna Freud, *The Ego and Mechanisms of Defense*, Nova York, International Universities, 1946). Tais "ilusões de perseguição" oferecem uma válvula de saída para a animosidade dos que gostariam de per-

seguir se conseguissem, mas não têm coragem ou poder para fazê-lo. Tais "ilusões de grandeza" ajudam a compensar a fraqueza e a incapacidade de competir, sentidas pelo indivíduo. Além disso, para quem tem uma consciência que condenaria os ressentimentos injustificados contra outra pessoa, o fato de se perceber como "vítima" oferece uma falsa justificativa para quaisquer medidas "defensivas" ou "ofensivas" que ele venha a tomar contra o suposto "perseguidor". Essa espécie de pensamento transforma o ataque em "autodefesa" e, em escala nacional, a agressão passa a ser chamada de "libertação". Quer seja no planejamento psicótico e em outras maquinações paranóicas quer seja nos expurgos políticos e em outras maquinações do estado totalitário, o mecanismo da contra-perseguição falsamente justificada estará em operação.

JOHN K. TUEL

**PESSIMISMO.** Ver também *Cinismo*; *Nilismo*. O vocábulo "pessimismo" vem do latim *pessimus*, significando "o pior". O pessimismo é uma atitude diante do mundo, seus eventos e a vida, na qual o mal e a tristeza são engrandecidos e, muitas vezes, resultando numa visão sombria e descorçoada da vida.

Há diversas formas distintas de pessimismo: (1) pessimismo psicológico, construído sobre julgamentos subjetivos quanto à experiência de vida do próprio indivíduo; (2) pessimismo físico, que conclui que o mundo é, em sua maior parte, mau; (3) pessimismo histórico, em geral, baseado em juízos sobre a corrupção de algumas sociedades ou da sociedade em geral; (4) pessimismo universal, que resulta da conclusão de que o mundo é mau em sua totalidade, ou que o mal pesa muito mais no mundo do que o bem.

As filosofias que incorporam ênfases pessimistas incluem o atomismo, estoicismo, ceticismo e o epicurismo. O exemplo mais notável de pessimismo na filosofia ocidental moderna se encontra em Arthur Schopenhauer, que influenciou a maioria das visões pessimistas subsequentes.

Em *World as Will and Representation*, de Schopenhauer (E. F. Payne, trad. Magnolia, Mass., Smith), ele argumenta, com a ajuda da rejeição do teísmo, feita por Kant, contra a tese de Leibniz de que este fosse "o melhor

dos mundos possíveis", concluindo que, em muitos aspectos, este mundo é o pior de todos os mundos possíveis. A dor seria a essência positiva da vida. O mundo não teria razão suficiente em sua base, mas somente uma força cósmica cega e irracional. A razão humana seria apenas um subproduto dessa força cega e o homem seria, na verdade, pior tendo a razão, porque, diferente dos animais, o homem não só experimentaria a dor, mas poderia antecipá-la; poderia, além disso, meditar sobre a impossibilidade de fugir da morte. Assim, a razão somente capacitaria o homem a ser pior que os animais na maldade e no sofrimento.

Em vista de seu pessimismo essencial quanto ao universo, Schopenhauer considerou o suicídio como sendo o melhor recurso. Surpreendentemente, ele se decidiu contra tirar a própria vida e procurou alívio das tremendas tensões da vida mediante a contemplação artística e na ação moral. Sem pitadas de otimismo ou idealismo, o pessimismo como teoria perpassante da vida e do universo, conduz, naturalmente, ao niilismo (q.v.). Poucos pessimistas levam até as últimas conseqüências as suas crenças. Se não encontram alívio na meditação ou na ação, acabam buscando alívio no prazer (como no epicurismo) ou na resignação passiva ao inevitável (como no estoicismo).

No oriente, o hinduísmo e o budismo põem grande ênfase no sofrimento e na maldade existentes na vida humana; ambos, porém, buscam alívio em melhores reencarnações e, finalmente, no nirvana. No mundo ocidental, E. Hartman e Oswald Spengler foram os expoentes mais recentes das filosofias pessimistas.

A visão cristã do mundo e da vida é oposta ao pessimismo. É a visão de um realismo com esperança (Dados atualizados por W.M.G.). A vida vale a pena ser vivida porque Deus a criou e a preserva para o bem do homem e para a glória dele. Os males desta vida têm um propósito e resultarão, no final, num bem maior. Este não é o melhor mundo possível, mas é o melhor meio possível de obter o melhor dos mundos possíveis, no porvir. As doutrinas cristãs de criação, providência e últimas coisas tornam inaceitável o pessimismo. Deus é soberano e tem controle da vida, operando em tudo para o bem dos que o amam (Rm 8.28).

NORMAN L. GEISLER

**PESSOA E PERSONALIDADE.** Ver também *Caráter; Saúde Mental; Psicologia*. A natureza da personalidade humana está direta e intimamente relacionada com a consideração ética. Nossa compreensão do ser humano, de sua capacidade e de seus limites, sustenta nossos esforços para definir o comportamento ético apropriado.

A teoria da personalidade é o segmento da disciplina mais geral da psicologia. A teoria da personalidade é caracterizada por sua tentativa de integrar e sintetizar a diversidade dos dados psicológicos experimentalmente observados no homem, em uma visão coerente e *holística* da natureza humana.

A psicologia surgiu da filosofia. A palavra psicologia é composta de elementos gregos, mas o conceito não estava presente no pensamento grego. A palavra psicologia é um neologismo relacionado à alma humana, surgida no século dezesseis. Antes, a pneumatologia e a psicologia eram termos sinônimos. A psicologia e a filosofia eram impossíveis de distinguir porque respondiam às mesmas duas perguntas principais: (1) qual a natureza do homem? E (2) o que é um comportamento bom, saudável e moral?

O caso da filosofia tradicional no século dezanove se seguiu à conclusão de que a filosofia não poderia especular quanto a esses assuntos. Seguindo a liderança de Wittgenstein, a filosofia se tornou o estudo científico da lógica e sintaxe da linguagem, esquivando-se da discussão sobre o homem e seu comportamento ético.

O manto da filosofia recaiu sobre os ombros da psicologia. Ela passou a lidar com essas questões básicas por meio do método experimental, sem o auxílio da filosofia. Recentes tendências na psicologia têm, claramente, se distanciado de qualquer teoria formal, indo na direção de uma aproximação não-teórica, ou até mesmo, de uma orientação antiteórica.

É possível que a natureza do homem possa ser compreendida por um experimentalismo rigoroso? O experimentalista responderá que não poderia trabalhar com a totalidade do homem e que seria coerente estudar o homem somente naquilo que seja experimentalmente realizável. A busca daquilo que constitui o homem é, em grande parte, ignorada. Os conceitos de realidade, causalidade, e alma são tópicos rejeitados para o trabalho experimental.

A teoria da personalidade representa uma voz dissidente e menor da psicologia. Está mais intimamente ligada à tradição médica da psiquiatria e à sua ênfase sobre a avaliação e métodos de mudança do comportamento humano. A primeira metade do século vinte foi a era dos grandes teóricos da personalidade, dos grandes conceitos globais do homem. A maioria deles não resiste ao tempo por ser global demais, reducionista e distanciado dos dados experimentais e construção de hipóteses. Atualmente, a teoria da personalidade é mais modesta e circunscrita, tentativa e orientada para aspectos mais específicos da personalidade.

A teoria da personalidade é fundamentada na filosofia. Cada teoria de personalidade é construída sobre determinados pressupostos sobre a natureza do homem, embora nem sempre o teórico esteja consciente de suas pressuposições filosóficas. Diversas teorias clássicas de personalidade foram avaliadas pela teologia, contudo, mais em termos de seus atributos superficiais do que de suas pressuposições básicas. Assim, a teoria psicanalítica de Freud foi rejeitada tendo por base um reducionismo biológico, enquanto outros teóricos da psicanálise pareciam mais simpáticos à religião. Carl Jung (q.v.) parecia favorável a respeito de necessidades religiosas, mas era tão cáustico quanto à religião organizada; como Freud (q.v.). Adler, Horney e Fromm, por sua vez, ganharam a apreciação de religiosos porque enfatizaram a utilidade social da religião; Carl Rogers, por defender ideais positivos; Gordon Allport e Abraham Maslow, porque enfatizaram o potencial altruísta do homem; O. H. Mowrer, porque falava da realidade do pecado. Esses são apenas alguns que ganharam popularidade religiosa porque, de um modo ou de outro, suas teorias da personalidade, superficialmente, pareciam compatíveis com a doutrina cristã.

Existe sério perigo na busca de uma teoria unificada de personalidade a ser esposada. Todas as teorias de personalidade oferecerão vantagens e desvantagens científicas, independente de suas tendências cristãs ou anticristãs. É um engano assumir que sairemos com alguma "psicologia espiritual" definida, pois a teoria da personalidade deverá permanecer no nível de hipótese científica. Sendo assim, toda teoria de personalidade é temporária, expediente e sujeita a novos dados clínicos e experimentais. Devere-

mos tomar cuidado com qualquer teologia que procure tomar conta e "cristianizar" determinada teoria secular da personalidade, como é feito nos modelos chamados de "integração".

A Bíblia não apresenta uma teoria definitiva da personalidade. Antes, sua linguagem é descritiva, possibilitando melhor entendimento da natureza complexa e fluida do ser humano. As Escrituras apresentam as pressuposições sobre a origem, a natureza e o propósito do homem, a teologia bíblica organiza seus ensinamentos numa antropologia ético-moral, e a teologia sistemática procede à abstração prática de teoria. (Dados atualizados por W.M.G.)

O teórico da personalidade e o ético teológico se unem no interesse na natureza do homem e na definição do comportamento ético, ou seja, partilham uma preocupação normativa em relação à existência humana. A teologia, contudo, não poderia abstrair uma teoria ético-moral à parte do conhecimento do processo e dos atos humanos. Nem poderia a psicologia produzir uma teoria moral tratando a matéria, unicamente, como questão de ciência. As diferentes contribuições podem ser destacadas. Uma teoria de personalidade poderá descrever a unidade humana mas não a bondade humana. Uma teoria de personalidade poderá descrever como criamos nossos valores e mostrar-nos como agir com integridade, mas não poderá nos dizer como escolher esses valores ou como estabelecer os critérios que utilizamos para esse mister.

Ao nos aproximarmos de uma preocupação com o comportamento ético humano, não bastará uma teoria de personalidade puramente psicológica. Será necessário emoldurar a personalidade em termos da congruência de determinantes intrapsíquicos, sociais e culturais da personalidade e sua resultante ação humana. Isso poderia ser chamado de visão científica do comportamento humano e, não, apenas, de visão, meramente, psicológica.

A moralidade muitas vezes tem sido vista em termos do indivíduo, embora a moralidade não esteja limitada a ações pessoais, mas envolvendo também dimensões sociais e culturais. Assim, a moral não pode ser considerada como sendo apenas um atributo psicológico de determinadas características da personalidade. A personalidade moral não existe, exceto dentro da matriz sócio-cultural.

Já se tem demonstrado que o desenvolvimento da capacidade moral não está relacionado com o aprendizado específico de determinados padrões de comportamento. Pelo contrário, a capacidade moral é refletida em determinadas habilidades aprendidas de juízo e de comportamento: (1) capacidade de suportar a tentação e comportar-se com honestidade; (2) ação em conformidade com as normas sociais que requerem controle dos impulsos; (3) capacidade de deferir a gratificação imediata em favor de recompensas mais distantes; (4) manutenção do foco da atenção em uma tarefa específica e (5) capacidade de controlar as fantasias não-socializadas.

Os atributos da personalidade acima refletem o fato de que o indivíduo não está sozinho na determinação de seus compromissos de valores e de escolha morais. Seus compromissos morais maduros são influenciados por sua matriz social, e suas decisões morais maduras não são individuais, mas dependem dos juízos e das avaliações de seus pares. Assim, a natureza da personalidade como qualidade moral poderia ser vista como coincidente com muito da discussão teológica recente sobre ética contextual e ética de consenso.

Modelos religiosos tradicionais dos aspectos morais da personalidade, muitas vezes, falham no entendimento da noção de capacidade moral *versus* o aprendizado da moral específica.

Um importante mecanismo do ensino moral tem sido o de inculcar demandas morais específicas internalizadas como "consciência" e experimentadas como sentimentos de culpa. Mas os sentimentos de culpa são fenômenos aprendidos, por capricho, e não um guia confiável para a tomada de decisões éticas. Semelhantemente, preceitos éticos são, muitas vezes, inculcados como sendo alvos idealistas, internalizados como ideais morais; a falha em atingir/esses alvos resulta na vergonha moral. O resultado, mais uma vez, será um sentimento que não oferece direção para a tomada de decisões éticas.

Outro grande atributo da personalidade quanto à capacidade moral é a capacidade de aceitar, respeitar e amar a si mesmo. A capacidade de agir eticamente com relação aos outros dessa maneira se funda na capacidade de lidar, primeiro e caridosamente, consigo mesmo.

A capacidade moral está intimamente ligada à maturidade pessoal e à integridade pessoal. Apesar de afirmativas de intelectuais e de intenções sinceras, a personalidade neurótica ou imatura, inadvertidamente, falhará em atingir um comportamento ético coerente por causa da contaminação da personalidade disfuncional.

Uí Calvin S. Hall e Gardner Lindrey, *Theorix of Personality*, 2 Edition, Nova York, Wiley, 1971; Wayne E. Dates, *Religion: Dimensiona of Personality*, Nova York, Association, 1957; E. Mansell Pattison, org., *Clinicai Psychintry and Religion*, Boston, Little, Brown, 1969.

E. MANSELL PATTISON

**PIEIDADE, DÓ.** A piedade é um sentimento de pena e compaixão com o sofrimento de outros (SI 69.20). Poderá implicar também tristeza com certo desprezo, embora esse último conceito não apareça nas Escrituras.

Deus é compassivo e misericordioso (Tg 5.11); suas misericórdias nunca falham (Lm 3.22). Ele tem pena daqueles que o temem, tal como um pai expressa preocupação e se compadece de seus filhos (SI 103.13). A piedade e o amor de Deus fazem com que ele redima os que dele estão separados pelo pecado (Is 63.9; Tt 3.15). Isso é demonstrado, claramente, na sua misericórdia para com a cidade de Ninive e a lição que deu a Jonas (Jn 4.10). Devido à piedade de Deus para com Israel, ele, finalmente, restaurará seu povo na terra prometida, segundo as bênçãos prometidas (Jl 2.18); seus captores terão piedade dele (SI 106.46). Contudo, quando Deus julga, ele julga sem dó (Lm 2.17; 3.43).

O homem tem a capacidade de expressar piedade para com outros homens. Ele deveria se apiedar dos maltratados do mesmo modo como Davi teve pena do pobre homem na parábola de Natã (2Sm 12.6) e o bom samaritano teve compaixão da vítima dos salteadores (Lc 10.30-37). Quando falta piedade aos homens, Deus os julga (Am 1.11). Quando Deus julga os homens, as pessoas não deveriam ter pena deles em seu julgamento, porque Deus é justo juiz (Dt 13.8; 19.13,21).

RALPH H. ALEXANDER

**PIETISMO.** Este foi um movimento religioso dentro da Igreja Luterana na Alemanha durante o século dezessete, em reação à rígida

doutrina ortodoxa, e com ênfase na vida devocional pessoal do cristão e na formação de grupos de estudos bíblicos. Embora haja evidência de que a piedade puritana da Inglaterra e da Igreja Reformada da Holanda tenha exercido influência sobre o pietismo alemão, historicamente, o pietismo teve início com Phillip Jakob Spener (1634-1705).

Spener foi para Frankfurt, em 1666, quando assumiu a Igreja Luterana dessa localidade. Em 1679, organizou sua *Collegia Pietatis*, um sistema informal de estudo bíblico que se tornou muito popular entre outras igrejas e pastores. Em 1675, Spener publicou o livro *Pia Desideria*, contendo seis propostas para a restauração da verdadeira religião. Essas incluíam maior ênfase na Bíblia mediante a pregação e reuniões particulares para o estudo bíblico; pregação mais prática e menos retórica; maior participação de leigos na vida da igreja; o cultivo mais profundo da vida espiritual, despertamento de vocações para o ministério; atitude de amor em vez de disputa em relação aos irmãos e aos descendentes. Essas propostas acrescidas de ousada crítica ao clero provocaram acirrada hostilidade. Spener aceitou o convite para trabalhar em Dresden, em 1686, e Berlim, em 1691, permanecendo nesta última cidade até sua morte.

O mais forte discípulo de Spener foi August Hermann Francke (1663-1727), o qual obteve muito sucesso não somente como professor; mas, também, com o estabelecimento de uma escola para pobres, de um orfanato, de uma casa publicadora e de um dispensário médico. Infelizmente, a inveja de alguns pastores exageradamente conservadores, somada às críticas feitas fora de ordem contra os teólogos de Leipzig, provocou severa reação e oposição,

O pietismo foi um movimento de reforma na direção da devoção evangélica baseada nos ensinamentos éticos de Jesus. Spener jamais desejou que o movimento se transformasse numa organização oficial, nem desejava que ele existisse à parte da Igreja Luterana, mas que fosse apenas uma *ecclesiolae in ecclesia*, um fermento dentro da igreja. Os pietistas não enfatizavam uma relação pessoal com Deus indefinida; mas pregavam a regeneração e a santificação baseadas na justificação pela fé, e o apoio da fé por meio de obras vivas. As críticas levantadas foram, na maioria, doutrinárias, alegando que os pietistas confundiam a doutrina correta à medida que colocavam ênfase exage-

rada na salvação individual, na necessidade do novo nascimento e da santificação prática, ignorando aspectos da eclesiologia e da relação da igreja com o mundo. Foram acusados também de emocionalismo, subjetivismo, misticismo, fanatismo e isolacionismo social.

A contribuição do pietismo, de modo geral, foi sadia e se espalhou muito além da Europa e do século dezessete. O movimento, certamente, provocou novo espírito de dedicação nas igrejas; influenciou a pregação e estimulou o cuidado pastoral; provocou uma expansão significativa no campo educacional com o estabelecimento da Universidade de Halle, em 1694; promoveu a obra missionária em escala mundial, colhendo resultados substanciais, mais tarde, no labor do conde Zinzendorf e da Igreja Moraviana; influenciou John Wesley e os metodistas; instituiu orfanatos e hospitais. O espírito de tolerância nutrido pelo pietismo e sua teologia de menor intensidade tendiam a desenvolver uma atmosfera mais ecumênica; a belíssima *hinódia* do pietismo se tornou grande elemento curador e unificador. Poder-se-ia dizer que o pietismo é, basicamente, uma atitude mais que um movimento.

JAMES D. MOSTELLER

**PIRATARIA.** A pirataria é (1) roubo ou tomada ilegal de bens no mar ou nas margens do mar ou (2) o uso não autorizado ou apropriação de obras com direitos autorais.

A pirataria é tão antiga quanto são antigas as viagens pelo mar, datando à frota dos fenícios e florescendo no meio do século dezoito. Essas aventuras oferecem material para incontáveis romances e filmes. Alguns piratas, como Lolonois e Bonnet, tinham pouco respeito pela vida humana; outros, como o capitão Tew e Sir Henry Morgan, eram conhecidos pelo tratamento bondoso dispensado aos prisioneiros. Houve, entre os piratas, tanto escravos quanto homens da nobreza. Um deles foi um padre italiano que, junto com o capitão Misson, estabeleceu um abrigo socialista, chamado Libertatia, para acolher piratas idosos e deficientes. A pirataria foi utilizada por muitos governos como força militar paralela às forças oficiais. Para a maioria, a pirataria foi uma forma conveniente e altamente lucrativa de se roubar. O roubo, muitas vezes, foi acrescido de assassinato e seqüestro.

No uso moderno, a pirataria se refere a um tipo de roubo mais sofisticado. O comércio e a indústria usam aparelhos patenteados sem autorização, peças musicais são escritas por alguns e usadas como sendo da autoria de outros, e escritores (incluindo teólogos) têm plagiado (q.v. *Plágio*) material escrito. Outros, sem a mínima ética, publicam idéias colhidas de fontes não publicadas sem dar crédito ao autor original. O desenvolvimento da informática e dos meios de comunicação a ela associados (Internet, CDs e MP3s) facilitou esse tipo de pirataria. (Dados atualizados por W.M.G.)

PAUL D. SIMMONS

**PLÁGIO.** O plágio é a utilização ou imitação da linguagem ou dos pensamentos de outro escritor e a apresentação desses materiais como sendo trabalho da própria pessoa. Isso é uma contravenção ao decálogo em três pontos: roubo, falso testemunho e cobiça. É claro que os pensamentos e as palavras são propriedade de uma pessoa tanto quanto o são os bens mais tangíveis. A palavra latina *plagiaris* significava, apropriadamente, seqüestrador, e veio a ser aplicada ao ladrão literário, pois o roubo das idéias originais de uma pessoa é semelhante ao roubo da própria pessoa. No mundo acadêmico, o plágio vai desde o uso de um trabalho de um estudante por um amigo até o uso que um catedrático possa fazer do trabalho de um assistente graduado sem lhe dar o devido crédito,

Existem muitas áreas de dúvida neste assunto. É óbvio que o empréstimo artístico e referências jocosas a outras obras são aceitáveis, como no caso da paródia. Dado que o plágio poderá ser cometido inadvertidamente entre pessoas letradas (pois poderá ser que alguém, sincera e ingenuamente, tome como seu um material lido em algum lugar), a praxe ética acadêmica requer que redobre os cuidados e dita que se cite, meticulosamente, as fontes. (Adaptado por W. M. G.)

As leis de direitos autorais são a principal defesa da sociedade moderna contra o plágio. Conquanto o plágio se refira a conceitos verbais, o mesmo princípio ético se aplica a outros campos de criatividade, como nas artes visuais. O problema do roubo de idéias tem sido complicado pelos avanços tecnológicos modernos, como a ampla pirataria de grava-

ções em fitas e discos, e a reprodução de escritos e música por meio de fotocópias, estocagem em bancos de dados, etc., sem o pagamento de direitos autorais.

RICHAD N. OSTLING

**PLANEJAMENTO FAMILIAR.** Ver *Controle de natalidade; Contracepção; Procriação.*

**PLANETIZAÇÃO.** O sonho que parecia impossível ao homem, a exploração do espaço, vai se tornando realidade mais próxima à medida que chegam as notícias sobre foguetes e sondas espaciais dirigidas ao estudo dos planetas. Até hoje, somente a lua foi alcançada pelo homem, e não parece adequada a possível colonização.

A possibilidade ou não da colonização de algum planeta dependerá do avanço do conhecimento e do progresso tecnológico e do valor científico, econômico e militar de tal empreitada em relação a seu custo. Reivindicações opostas de propriedade e espaço sobre qualquer planeta deverão ser resolvidas mediante tratados, pois o uso da força seria catastrófico, uma vez que a capacitação para viagens espaciais significaria, também, capacitação bélica.

O programa espacial é conseqüência natural e digna da inteligência do homem e de sua sede de conhecimento, dadas por Deus, vistos à luz da ordem de subjugar a terra (Gn 3.18). Deveria dar aos homens maior conhecimento da soberania e glória do Deus eterno, revelado em sua obra da criação (SI 19.1-6; Rm 1.18-20). (Dados atualizados por W.M.G.)

WILLIAM K. HARRISON, JR.

**PLATÃO.** Ver *Ética Grega.*

**POBRES.** Ver também *Pobreza.* Como categoria econômica, o termo designa, em geral, as pessoas que não têm e são incapazes de obter meios de sustento de vida. Para sobreviver, elas se vêem obrigadas a depender dos recursos de outras pessoas. Os sociólogos modernos distinguem, mais especificamente, entre três classes: a pobreza comum, em que a pessoa ganha apenas o suficiente para se manter e, possivelmente, para manter uma família em termos de subsistência mínima; e a verdadeira pobreza, em que a pessoa não tem e não consegue ganhar o suficiente para sustentar a própria vida; e a miséria, na qual o indivíduo re-

quer a assistência de outros para continuar a viver. Tanto os sociólogos quanto os economistas concordam que os indivíduos da segunda e terceira categoria precisam, primeiro, ter sua pobreza aliviada antes de serem tomadas medidas preventivas.

Os pobres, representados por uma ou mais das classes acima, existem há séculos incontáveis (cf. Dt 15.11), conforme mencionado por Cristo (Mt 26.11). No antigo Oriente Médio, especialmente na Mesopotâmia, a pobreza era muitas vezes um conceito relativo, dependendo na extensão de liberdade pessoal. Enquanto, como classe, os escravos fossem os mais economicamente desprovidos, alguns indivíduos de capacidade executiva galgavam posições de grande importância, morando em grandes casas e, até mesmo, possuindo seus próprios escravos. Além disso, devido à natureza insegura da sociedade do Oriente Próximo transformar príncipes em pobres com grande frequência, não havia absoluto estigma social ligado à pobreza ou à escravidão.

A notável preocupação ética e humanitária da lei mosaica fez provisão considerável para os economicamente destituídos (Êx 23.11; Lv 14.21; 19.10, etc), mas proibia o favoritismo com base na pobreza da pessoa (Lv 19.15). O cântico de Ana descreve tanto a pobreza quanto a riqueza como obras de Deus (1 Sm 2.7), refletindo o monismo filosófico hebraico normal. Devido ao fato de os pobres serem alvos naturais da exploração dos ímpios (cf. Sl 10.2ss.), eles podiam clamar a Deus por socorro (Sl 34.6), pois ele provia suas necessidades (Sl 68.10). A opressão dos pobres era uniformemente condenada no AT (cf. Sl 72.14; Is 3.15; Am 2.6, etc.), e bênçãos eram invocadas sobre os generosos para com eles (Sl 141.1; Pv 14.21, etc.). Como os hebreus criam que a afluência dos ricos geralmente era correlacionada à estatura espiritual individual, seguia-se que a pobreza não era considerada, intrinsecamente, como sendo virtude. Os pobres eram objetos de compaixão, não de admiração.

Parece que, a partir do início do período grego, o termo hebraico usado para "pobres" tornou-se mais um sentido não-econômico. A minoria fiel daquele tempo se via como remanescente, pobre e sofrido, da fidelidade espiritual num grande marasmo de paganismo helênico. Assim, os "pobres" passaram a ser também os "fiéis" -

um uso refletido consistentemente na literatura dos rolos do Mar Morto. Este grupo, como demonstra o tesouro desses rolos, não era economicamente desprovido, o que indica que o uso do termo "pobre", na verdade, descrevia sua fidelidade às tradições espirituais da lei.

Cristo usou o termo "pobres" em Mateus 5.3, Lucas 6.20, neste mesmo sentido, prometendo o reino aos espiritualmente fiéis, "os pobres de espírito", e não aos economicamente ou espiritualmente desprovidos. Na verdade, onde ocorre o vocábulo "pobre" nos evangelhos, na ausência de uma conotação econômica óbvia ou implícita, deveria ser interpretado em termos de fidelidade espiritual. Cristo condenou a confiança nas riquezas (cf. Mt 13.22), não o possuí-las, e prometeu que, quando as prioridades espirituais fossem estabelecidas, outras coisas materiais seguiriam (Mt 6.33). O NT, assim como o AT, reconhecia a pobreza como fato econômico da vida, mas nunca a exaltou como se fosse virtude. Quando Cristo pediu a uma pessoa desejosa de herdar o reino a se tornar pobre voluntariamente (Mt 19.21), ele fez um desafio a um indivíduo específico e não estava formulando uma ordem geral a todos os seus seguidores. Doações caridosas para as viúvas pobres eram a primeira forma de trabalho social praticado pela igreja cristã, e esse espírito de responsabilidade comunitária foi desenvolvido por Paulo e dirigido para as igrejas pobres (cf. 2 Co 8.2ss.). No período medieval, a caridade para com os pobres procurava remediar os efeitos desmoralizadores da pobreza, sustentar a independência individual, e promover maior bem-estar da sociedade. A antiga visão romana de que somente o estado deveria aliviar a pobreza foi avivado por Adam Smith e Malthus, que formaram a base para as teorias socialistas subsequentes, as quais, todavia, não foram capazes de erradicar a pobreza; e em termos de planejamento econômico, às vezes, contribuía para as disparidades dentro do próprio sistema.

Conquanto o estado devesse sustentar os legítimos direitos humanos dos pobres, eles deveriam resistir à tendência de se tornarem vítima do parasitismo. O cuidado com o bem-estar social deveria ser administrado com justiça e equidade, e a dignidade do trabalho humano deveria ser promovida pela provisão de oportunidades e de incentivos apropriados. Embora a pobreza esteja, às vezes, fora do controle

do indivíduo, deveria ser corrigida, dentro das possibilidades, mediante a auto-ajuda. Em especial, indigentes profissionais deveriam ser ajudados a encontrar emprego remunerado. O mero fato da ausência de produtividade não deveria assegurar apoio financeiro obrigatório da parte do estado para adultos saudáveis (cf. 2Ts 3.10), pois tais cidadãos deviam estar contribuindo para o bem-estar da comunidade.

R. K. HARRISON

**POBREZA.** Ver também *Pobres*. A definição de "pobreza" varia consideravelmente. Talvez a abordagem mais comum seja de "deficiência de renda". Dentro desta, são utilizadas três categorias. Uma define a pobreza em termos de estimativa de custo de vida, estabelecendo uma "linha de pobreza" baseada numa renda mínima absoluta necessária para "sobreviver".

Há dificuldades óbvias na definição de pobreza baseada na estimativa de orçamento, sendo a maior a de que determinadas famílias, sob certas condições, conseguem esticar sua pequena renda de maneira mais efetiva do que outras.

Outra categoria dentro da abordagem de deficiência de renda define a pobreza como qualquer coisa abaixo de 50 por cento da média nacional de todos os trabalhadores. Essa definição, em vez de enfatizar o mínimo necessário para "sobreviver", é baseada na idéia de J. K. Galbraith de que "pobres são aqueles que caíram abaixo dos padrões e notas da totalidade da sociedade".

Uma terceira categoria vê a pobreza como resultado da má distribuição da "renda nacional". No Brasil, a pobreza que já vinha do período colonial tornou-se maior a partir da década de 1930. O modelo desenvolvimentista adotado, que propunha a industrialização sem prever o desenvolvimento agrário, incentivou a concentração de renda nas mãos de uma minoria, agravando o quadro social. O período autoritário de 1964 a 1980, marcado também por diversas crises recessivas mundiais, se caracterizou pelo aumento da riqueza nacional e pelo distanciamento entre ricos e pobres. O êxodo rural e uma urbanização desordenada elevaram o número de desempregados e provocaram o aumento de atividades marginais. O processo de redemocratização a partir da década de 1980 despertou a consciência nacional para a presença ostensiva da miséria e da fome que atingem a maioria da

população, especialmente no Nordeste. Ainda que, na década de 1990, o combate à miséria, suas causas e efeitos, se tornasse um dos grandes temas das preocupações sociais e políticas do governo neoliberal, o país jamais conseguiu debelar a pobreza, tanto por causa da inadequação da política quanto por causa dos interesses inconfessáveis e da corrupção. A ênfase social do governo no início do século 21 ainda deverá provar se conseguirá sobrepor a justiça aos interesses particulares para que a pobreza não seja, ela mesma, uma indústria produtiva. (Dados atualizados por W.M.G)

Não importando qual das três definições de pobreza se aceite, existe um consenso geral de que o elemento mais difícil para os pobres é o de que estes representam uma ilha de privação no meio de um mar de afluência. Conquanto a condição *relativa* de pobreza de muitas pessoas nos países desenvolvidos seja diferenciada da dos pobres em países subdesenvolvidos, permanece havendo uma diferenciação abusiva entre os muito pobres e os muito ricos. Além disso, como resultado dos meios de comunicação em massa (q.v.), os pobres ficam mais conscientes do estilo de vida dos ricos. Os mesmos meios de comunicação procuram, constantemente, aumentar as aspirações consumistas de pobres e de não-pobres e, assim, parece jamais haver um teto para as aspirações consumistas.

A questão de aspirações cada vez maiores é, especialmente, importante quando examinamos a outra abordagem ampla da pobreza além da própria deficiência de renda. À primeira vista, parece que pobres são aqueles que não têm acesso a recursos (como benefícios, pensões, planos de saúde, etc.); compensação não-salarial (opção de ações); bens rentáveis (poupanças e investimentos), seguro adequado, tratamento de saúde de qualidade, conselho jurídico de qualidade, o ouvido de representantes eleitos que possam interceder em seu favor, e assim por diante.

A resposta de muitos que não são pobres é a de que os pobres poderiam fugir da pobreza, se realmente quisessem e trabalhassem para isso. No caso de cegos, idosos, aleijados, tal argumento é, claramente, falso. Quanto a adultos saudáveis que vivem na pobreza, a maioria recebeu pouca ou nenhuma educação quando criança; embora muitos trabalhem em empregos

mal remunerados, inseguros, a maioria permanece pobre. Ser negro e ter pouco estudo significa, além de tudo, severa discriminação em relação a emprego. Em comparação com brancos, há clara evidência de que os negros são sub-empregados, recebendo menos que os brancos para o mesmo trabalho, e são os primeiros a ser demitidos. Um grande número de crianças pobres (as mais pobres de todas em nossa sociedade são as crianças negras em casa cujo chefe da família é mulher), sem culpa alguma da parte dessas crianças, vive em ambiente sem condições para prepará-las sequer para as escolas públicas. Igualmente desanimador é o fato que as escolas públicas freqüentadas por essas crianças são, na maior parte das vezes, inferiores às escolas freqüentadas por crianças de classe superior. Isso pune as crianças em dois aspectos: a família e a escola têm pouca chance de lhes dar mobilidade social, ou seja, subir além do nível sócio-econômico de seus pais.

As palavras de Jesus: "os pobres sempre os tereis convosco" jamais poderão ser usadas como desculpa para ignorar a condição de extrema pobreza que existe em nosso país. Os profetas do AT, especialmente Amós, o comportamento do próprio Jesus, o exemplo de Paulo, o ensino de Tiago, todos compelem o cristão a buscar aliviar a pobreza humana. Há pelo menos duas estratégias gerais que os cristãos devem adotar. Uma, os programas de apoio imediato para aliviar as necessidades do idoso, do doente, dos cegos; oferecer alimento nutritivo para todas as crianças (e adultos) que necessitam, oferecer treinamento para trabalho para os adultos, substituir programas assistencialistas de bem-estar social com um plano universal de assistência às famílias. A outra estratégia é de longo alcance e uma solução fundamental para a extrema pobreza: transformar o sistema de educação para dar oportunidade autenticamente igual para todas as crianças, sem acepção de origem, para que o chamado "sonho americano" seja realizado com maior equidade.

É claro que os cristãos devem estar sempre cômicos do perigo do materialismo, especialmente da falta de restrições nas aspirações de consumismo, que na verdade é avaria. Alguns dos jovens de nossos dias, em base humanista, estão avisando do perigo de uma afluência cada vez mais expandida; certamen-

te os cristãos devem ecoar as palavras de Jesus que a vida de um homem não consiste na abundância de coisas que possui. Contudo, os cristãos têm clara responsabilidade para com as muitas pessoas em nossa sociedade que são autenticamente pobres ou quase pobres. Em Provérbios 30.8-9, equilíbrio bíblico entre pobreza e cobiça se resume assim: "... não me dê nem a pobreza nem a riqueza; dá-me o pão que me for necessário; para não suceder que, estando eu farto, te negue e diga: Quem é o Senhor? Ou que, empobrecido, venha a furtar e profane o nome de Deus". Os cristãos deveriam lutar para atingir esse equilíbrio para o maior número possível de pessoas.

S. M. Miller, e Pamela Roby, *The Future of literature*, Nova York, Basic Books, 1970; *United States Bureau of the Census: Current Population Reports*, Series P-60, no. 78; Series P-23, No. 37; Series P-60, No. 37. Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 2000.

JOHN H. SCANZONI

**PODER.** Ver também *Força; Soberania Divina*. Poder é a força ou a capacidade de se produzir os resultados intencionados. O poder assume muitas formas. Falamos, por exemplo, do poder militar, do poder econômico e do poder político (ou seja, a capacidade de controlar outras pessoas). Poder e autoridade (q.v.) não são termos sinônimos. O Novo Testamento reconhece isso ao distinguir entre *dunamis* (força física ou espiritual, a capacidade geral de fazer alguma coisa — 2 Co 8.3; Ef 3.16) e *exousia* (poder legal, autoridade derivada ou conferida, o direito ou autorização para fazer alguma coisa — Mt 21.23-27). A autoridade é o poder legal ou autorizado.

Tudo poder deveria ser considerado em sua relação com Deus. Todo poder vem de Deus e a ele pertence (Mt 6.13; 26.64; Jo 19.11). O poder soberano de Deus fica evidente na criação e na sustentação do mundo. Deus delega medidas de seu poder aos homens (Gn 1.26-28; Sl 8.5-8) e lhe permite certa medida de liberdade no exercício desse poder sob autoridade. Quando o homem usa mal seu poder, torna-se escravo das próprias forças que Deus concedeu para o seu controle. Os governos derivam seu poder não do uso da força ou da vontade do povo, mas do poder soberano de Deus. "Todo órgão de poder

na nação, quer cultural quer político quer econômico, é recebido em mordomia sob o senhorio de Cristo, e poderá funcionar propriamente somente por meio da obediência à sua Palavra revelada nas Escrituras. Todo abuso de poder constitui uma quebra de confiança, destrutiva para o abusador e injuriosa para a glória de Deus entre suas criaturas" (*Declaração de Fé Quanto à Igreja e a Nação*, Igreja Presbiteriana do Canadá). O poder governamental correto lidará com a proteção da vida, liberdade e propriedade humana. Quando os dirigentes políticos reivindicam poder além daquele designado por Deus, tornam-se ditadores.

É enganoso o ponto de vista de que o poder é mau em si mesmo (cf. Jakob Burckhardt, *Force and Freedom*, Nova York, Meridien, 1955, p. 102). O poder não é, intrinsecamente, mau (Rm 13.4). Jesus reconheceu a legitimidade do poder político (Jo 19.11). O poder poderá ser bom ou mau, dependendo de se o homem usa esse poder de conformidade com a lei de Deus ou não. Se o cristão declarar, com base na idéia de que o poder é intrinsecamente mau, o abandono total do poder político, ele estará ajudando a criar um vácuo de poder no qual homens maus lançariam mão dele. Conquanto seja verdadeiro que o poder tende a corromper (Lorde Acton), é também verdadeiro que a recusa a exercer o poder poderá, em determinadas situações, produzir corrupção.

De acordo com Romanos 13.1-6, o poder político é necessário devido ao pecado humano. O propósito do governo civil (q.v.) é restringir o mal para que a sociedade possa alcançar alguma medida de ordem social. Se um estado quiser realizar suas tarefas legítimas (por exemplo, proteger seus cidadãos, manter a ordem, etc.), precisará ter poder suficiente para exercer suas funções. Numa anarquia, haverá pouca probabilidade de que os impulsos humanos para o mal sejam restringidos. Mas se o estado é, realmente, necessário devido à maldade humana, será um mal necessário, pois os governantes serão homens pecadores com as mesmas paixões que todos temos. Haverá sempre a possibilidade de abuso do poder. Isso poderá acontecer, e tem acontecido, não só no estado como na igreja, no lar, e em toda organização humana. Montesquieu observou que: "A experiência constante demonstra que todo homem investido de poder é capaz de abusar dele e levar sua autoridade aos

seus limites extremos" (*Spirit of the Laws*, I, T. Negent, tr. Nova York, Hafner, 150).

É necessário, portanto, que haja restrições e limites no uso do poder. Agostinho deixou isso implícito ao ensinar que a paz é sempre uma espécie de trégua entre poderes contendores. Dados os perigos implícitos no poder político e a fim de ser mais justo e benévolo, um sistema de governo deveria desenvolver maneiras de dividir o poder entre várias agências governamentais, cada qual verificando e examinando a outra. O mais importante elemento verificador do poder é o direito, não uma lei baseada no capricho dos homens que, por acaso, estejam no poder, mas uma lei baseada na lei moral de Deus. Karl Barth destacou a diferença entre o bom e o mau estado, caracterizando-os por meio dos termos *potestas* (poder sob a lei, poder que segue e serve a lei) e *potentia* (poder que mantém precedência sobre a lei e que a transgride). O poder necessita dos efeitos da graça divina para temperar seus impulsos destrutivos.

Em Romanos 13, Paulo avisou claramente contra os males da anarquia. Mas este trecho não poderá ser usado para se apoiar a tirania. Paulo ensinou que Deus instituiu o governo civil para o benefício do homem. Aquele que desafiar esse governo estará, portanto, desafiando também a Deus e sofrerá o seu juízo (Rm 13.1-2). Quando um estado estiver realizando suas tarefas de defender a justiça e de punir o erro, o bom cidadão não terá o que temer quanto ao seu poder (Rm 13.3-4). Contudo, Romanos 13 não obriga o cristão a cumprir todas as decisões do estado. O primeiro dever do homem é para com Deus (At 5.29). Onde o estado criar problemas de consciência em relação à obrigação para com Deus, é justificada a resistência (q.v.). Em todas as demais ocasiões, o cristão deverá reconhecer e aceitar as responsabilidades de sua cidadania.

Karl Barth, *Community, State and Church: Three Essays*, Garden City, Doubleday, 1960; Oscar Cullman, *The State in the New Testament*, Londres, SCM, 1957; Friedrich Hayek, *The Constitution! of Liberty*, Chicago, University of Chicago, 1960; Reinhold Niebuhr, *Moral Men and Immoral Society*, Nova York, Scribner, 1932. Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Filadélfia, Fortress, 1966; Paul Tillich, *Love, Power and Justice*, Nova York, Oxford, 1954.

RONALD H. NASH

**POLIGAMIA.** Ver também *Bigamia; Casamento; Monogamia*. O estado do casamento que envolve uma pluralidade de cônjuges inclui a poliginia (muitas mulheres), poliandria (muitos maridos) e o casamento comunitário (muitos maridos relacionando-se com muitas mulheres). A forma mais comum é a poliginia, praticada em partes da África, Austrália, Melanésia e outros lugares. Diversas mulheres geralmente são o privilégio de uma pequena minoria que, por meio dessa prática, aumentam os descendentes, o prestígio e a riqueza.

Está claro, em Gênesis 2.18, que a monogamia é o plano original da criação. Subseqüentemente, a poligamia foi se tornando aceita e sua prática tornou-se comum no antigo Israel (cf. Dt 21.15ss.). O ensino judaico pós-exílio era basicamente o de monogamia. Até a era cristã, tanto a prática dos judeus quanto a dos gregos e romanos era, quase universalmente, monogâmica. O NT pressupõe a monogamia, e a ordem da criação é reafirmada com clareza (cf. Mt 19.3-9; Mc 10.1-12; 1Co 6.16, 7.1,2; Ef 5.22-33; 1Tm 3.2).

Dados bíblicos são interpretados de diversas maneiras. Um ponto de vista diz que o fato de o AT reportar relações de poliginia da parte de homens justos e o relativo silêncio do NT sobre o assunto implicariam que a relação monogâmica da ordem da criação não precisaria ser levada demasiadamente a sério (cf. Michael Keeling, *What is Right?*, Londres, SCM, 1969, pág. 51ss.). Outro ponto de vista fundamenta a monogamia na ordem divina da criação, simplesmente, como um reflexo da experiência subjetiva de casamentos monogâmicos, ou seja, a exclusividade da relação entre um homem e uma mulher no amor sexual e na procriação (cf. Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Filadélfia, Westminster, 1947, pág. 340ss.). Uma abordagem consoante com o alto valor das Escrituras fundamenta a monogamia sobre a ordem da criação reforçada através de toda a Bíblia, especialmente no NT. Os casamentos polígamos no AT são vistos como concessão, não como reflexos do ideal divino. A falta de conformidade com a monogamia tinha castigo severo. O desenrolar progressivo da vontade de Deus na Bíblia revela, claramente, essa vontade como sendo a restauração da relação monogâmica original (cf. Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, pág. 328ss.).

Historicamente, o problema missionário tem sido relacionado, principalmente, com o modo de lidar com convertidos polígamos e manter o ideal monogâmico. Os resultados conflitantes (e por vezes debilitantes) de se exigir que, antes de ser batizados, os convertidos em estado de poligamia deixem suas mulheres, exceto uma, tem provocado reavaliação e motivado novas abordagens. Contudo, as concessões feitas aos que já tomaram muitas mulheres não deveriam ser usadas para frustrar a vontade divina. Conforme se reflete na própria Bíblia, os procedimentos para se lidar com polígamos deveriam assegurar o progresso em direção do protótipo da criação e ao modelo da igreja do Novo Testamento. A monogamia é, claramente, o ideal para o membro da igreja e a qualificação explícita para sua liderança (1Tm 3.2).

DAVID J. HESSELGRAVE

**POLÍTICA.** Ver *Ética, História da; Ordem Internacional; Estado*.

**POLUIÇÃO.** Ver *Poluição Ambiental*.

**POLUIÇÃO AMBIENTAL.** Ver também *Energia Atômica; Desfolhação*. Entre as causas da poluição ambiental estão o crescimento populacional, a afluência, e o mau uso da tecnologia. Todos os três têm importantes aplicações morais e éticas. As soluções tecnológicas não serão suficientes para mudar a situação, pois seria necessária uma mudança nas atitudes e nos valores. Do ponto de vista teológico, precisamos de um novo entendimento de Deus como criador e do homem como mordomo.

#### 1. Causas da Poluição

*População.* As sociedades altamente industriais têm a tendência de achar que os problemas populacionais só são graves nos países menos desenvolvidos. Mas a evidência altamente visível da poluição demonstra as conseqüências do crescimento no tamanho e na densidade das populações. Além do mais, lança sérias dúvidas sobre o "crescimento" como medida auto-suficiente da saúde de uma cidade ou da economia em geral.

*Afluência.* Padrões de vida mais altos envolvem maior desgaste por *capita* sobre os recursos naturais e maior poluição ambiental. Talvez o aspecto mais grave seja

o das exigências de energia. A energia elétrica tem, hoje, importância fundamental para o desenvolvimento sustentável. A vida em geral, o lar, os meios de produção, os meios de transporte, de entretenimento, etc., assim como os próprios instrumentos de medição, de estudos científicos e de suportes técnicos para testes de qualidade ambiental dependem da energia elétrica. Por sua vez, a energia elétrica tem sido produzida, quase que inteiramente, por meio hidroelétrico, o que conduz a outro grande problema, o dos recursos hídricos naturais. A quantidade de água disponível para a vida terrestre é da ordem de 113 milhões de metros cúbicos. Essa quantidade não é suficiente para suprir a necessidade de uma população sempre crescente e desorganizada. Os países ricos poluem as águas em função de como a sociedade consumista desfruta de sua riqueza; os países pobres poluem as águas em função da falta de educação e de meios econômicos. As águas subterrâneas, os rios e os mares são o destino de todo poluente solúvel lançado no ar e no solo. Dessa forma, a saúde e o bem-estar do homem estão seriamente ameaçados pela poluição ambiental. (Dados atualizados por W.M.G)

*Mau uso da Tecnologia.* Barry Commoner (*The Closing Circle*, Nova York, Knopf, 1972, pp. 140ss.) pensa que a principal questão não seja a da quantidade de bens empregados, mas sua natureza. A poluição subiu muitas vezes mais depressa do que o produto interno bruto das nações ricas. Ele data o início de poluição severa por volta da Segunda Guerra Mundial, quando novos produtos, os quais, por sua natureza, não podem ser reciclados, foram desenvolvidos a fim de solucionarem de modo mais rápido os problemas específicos mais urgentes. A conveniência é comprada, quase sempre, às custas de uma dívida para com a natureza.

Uma solução adequada requeria atenção aos três fatores acima, mas há ainda o fator de que a presente situação seja uma de crise moral e não, apenas, cien-

tífica. Engel (*Zygon*, 1970, 5:227) acha que a violência do homem em relação ao seu ambiente é tão pecaminosa e grave quanto a violência contra seu próximo. Sittler (*Zygon*, 1970, 5:179) considera que a poluição seja, em termos do Cristianismo, uma blasfêmia.

## 2. Evidência da Ecologia

A ecologia é o estudo da inter-relação dos organismos com o seu ambiente. Commoner (op. cit. pp. 33 e seguintes) resumiu os princípios básicos em quatro "leis": (1) "Todas as coisas estão ligadas a tudo mais". Na eco-esfera, todo efeito é também uma causa. (2) "Tudo tem de ir a algum lugar". Na natureza, não existe "desperdício". É impossível se jogar alguma coisa "fora". (3) "A natureza é sábia ... a introdução artificial de um composto orgânico que não ocorra na natureza, mas é feito pelo homem, e, no entanto, está ativo dentro de um sistema vivo, é muito provável que seja nociva." (4) "Nada é de graça ... Porque o ecossistema global é um todo interligado... qualquer coisa extraída dele por meio da ação humana tem de ser substituída. Não é possível de se evitar o pagamento de um preço; só é possível se atrasar esse pagamento."

Commoner (op. cit. pp 15, 295) diz que a situação atual surgiu em grande parte da ilusão de que, por nossa engenhosidade, tenhamos fugido da dependência que temos do ambiente natural. O fato verdadeiro é que a "acelerada produtividade e riqueza da sociedade moderna baseada na tecnologia" foi adquirida mediante uma "rápida exploração em curto prazo do sistema ambiental". Pollard (*Man on a Spaceship*, 1967, Claremont, Calif. Claremont Men's College) insiste que deveríamos substituir uma visão "de fronteira" de recursos inexauríveis por um conceito de "nave espacial terra" que reconhecesse a necessidade de se cuidar dos sistemas de sustentação de vida.

## 3. Indivíduo e Sociedade

Hardin (*Science*, 1968, 162:1243) usou a ilustração da "tragédia do pasto comunitário" para descrever a tensão entre a

moral individual e a pública. Imagine um pasto aberto para o uso de todos. Cada boiadeiro considerará vantajoso para si mesmo acrescentar mais um animal à sua boiada, já que todos os demais compartilharão os efeitos nocivos do uso inadequado da pastagem. "Cada homem estará trancado num sistema que o compeliará a aumentar seu rebanho sem imposição de limites, num mundo que é limitado... a liberdade num pasto comunitário trará a ruína para todos".

Essa parábola se aplica à superpopulação, ao desperdício de recursos naturais, e à poluição ambiental. Grande parte dos verdadeiros custos da produtividade está escondida, e os custos escondidos, em geral, implicam custos sociais. A distribuição mundial do DDT e a longa persistência, por exemplo, estenderam o significado de "vizinho" para incluir toda a comunidade do mundo, e até mesmo as próximas gerações. Além disso, as questões econômicas e ecológicas se sobrepõem, o que nos deveria conduzir a pesar as escolhas necessárias entre mais poluição e mais emprego.

#### 4. Visão da Natureza

White (Science, 1967, 155: 1203) insiste que aquilo que fazemos quanto ao ambiente depende de nossas crenças sobre a natureza humana e o destino. Especificamente, ele disse que "continuaremos a experimentar crises ecológicas cada vez piores até que rejeitemos o axioma cristão de que a natureza não tem razão de existir exceto para o benefício do homem".

Na verdade, o problema tem importante componente religioso, mas é um erro sério colocar toda a culpa sobre a visão cristã da natureza. O desperdício de recursos naturais não é algo que se desenvolveu somente em tempos recentes. As crises ambientais surgiram em todas as sociedades altamente tecnológicas, não importando a religião dominante. Além disso, não é justo se descrever o ponto de vista bíblico como "arrogância quanto a natureza".

White propôs que São Francisco fosse considerado o "padroeiro dos ecologis-

tas" e que a visão franciscana da "autonomia espiritual de todas as partes da natureza" substitua a idéia do governo indiscriminado da parte do homem. Francis Schaeffer (*Poluição e Morte do Homem*, JUERP, 1975, p.46) disse que essa é uma resposta panteísta inadequada tanto teórica quanto praticamente. René Dubois (*A Theology of the Earth*, p. 5) sugeriu que São Benedito seria um símbolo mais verdadeiro por causa de sua insistência em que os monges aprendessem a cuidar da terra.

#### 5. Deus como Criador

Parece que a teologia tem focalizado a natureza humana e, em geral, tem desprezado o mundo da natureza. Contudo, a provisão de Deus para todas as formas de vida fica clara no Salmo 104. O ano sabático (Êx 23.10), primariamente, deveria prover alimento para os pobres, mas envolvia também uma preocupação com a fertilidade do solo. A aliança de Deus com Noé (Gn 9) incluía todos os seres vivos. Schaeffer (op. cit., p. 47) diz que a natureza tem valor em si mesma porque Deus a criou.

A visão de Deus como criador evita o culto à natureza que poderia, de outro modo, caracterizar o movimento ambiental. Compreender que a terra é do Senhor (SI 24.1) induz o respeito pela natureza sem deixar margem à tentação de adorá-la.

Infelizmente o interesse na doutrina da criação, muitas vezes, tem se limitado ao problema das origens, obscurecendo assim a visão de Deus como tanto criador quanto sustentador.

#### 6. O Homem como Mordomo

Alguns questionam se o homem deveria ser visto na natureza ou *sobre* a natureza. Uma resposta razoável seria de ambos os modos. O homem é parte da obra criativa de Deus, mas Deus lhe concedeu um papel singular em relação ao resto da natureza. É importante que se reconheça, porém, que *domínio* não significa *exploração*. A ordem de subjugar e dominar (Gn 1) é equilibrado pela instrução para *cultivar e guardar* (Gn 2).

F. D. Moule (*Man and Nature in the New Testament*, Filadélfia, Fortress, 1967, p.3) considera que a autoridade responsável seja análoga a Deus. Deus "não é responsável em relação a nenhuma outra pessoa; contudo, ele cuida de sua criação no sentido de tornar esse cuidado como sua preocupação e responsabilidade". O homem é responsável no sentido de ter de prestar contas a Deus acerca de suas ações.

Os termos "mordomo" e "mordomia" não são comuns na Bíblia, mas os conceitos são. A mordomia tem sido, por muitos anos, enfatizada no reflorestamento e na conservação de recursos naturais, mas no círculo cristão, geralmente, tem se limitado a questões de bens e de talentos. As preocupações ambientais deveriam ser parte importante dos programas de mordomia nas igrejas.

#### 7. Esperança para o futuro

Uma forte consciência dos problemas ambientais tem dado novo significado à exortação "arrependa-se ou pereça". As dificuldades são reais e graves, e não responderão a pequenos esforços. É necessário, contudo, que se mantenha um senso de esperança para se evitar o fatalismo, o qual poderia impedir uma ação efetiva.

O movimento de ação ambiental tem demonstrado que é muito difícil se arremeter esforços e mudar as atitudes. A natureza tem poderes de restauração que deveríamos nos esforçar para compreender. Sitt[er] (op. cit., p. 180) acredita que a ecologia "seja o único teatro suficientemente grande para uma atuação moderna da doutrina da graça". Schaeffer (op. cit., p. 82) conclama os cristãos a demonstrarem que o homem poderia exercer domínio sem ser destrutivo.

Talvez possamos encontrar novo significado na promessa de Deus: "se meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar e orar, e buscar minha face, e se desviar de seus maus caminhos, então eu ouvirei dos céus, perdoarei as suas transgressões, e sararei a sua terra" (2 Cr 7.14).

V. ELVING ANDERSON

**PORNOGRAFIA.** Ver também *Obsceni-dade*. A palavra é derivada do vocábulo grego antigo *pornographous* que significa "escritos sobre prostitutas" (da raiz *porne*, meretriz e *graphie*, escrito). A palavra passou a ter definição mais ampla, significando todos os escritos, fotografias ou obras de arte que retratem atividade sexual, especialmente, atos sexuais ilícitos ou pervertidos.

Nos Estados Unidos, a Suprema Corte declarou que, para uma obra ser proscrita como pornográfica, no sentido legal, terá de ser "desprovida de valores sociais" (Kingsley Books vs. Brown, 1957). Com base nos valores literários e sociais, livros como *Ulisses*, *O Amante de Lady Chatterley* e *Fanny Hill*, por muito tempo, proibidos nos Estados Unidos, são, hoje, livremente publicados. Entretanto, a Suprema Corte declarou, em 1971, que a importação de fotografias pornográficas do exterior para publicá-las em livro teriam a intenção de incitar interesses maliciosos e que deveriam ser confiscadas pela alfândega (U.S. vs. Twenty-Six Photographs, 1971).

Como no caso da obscenidade (q.v.), a definição da impropriedade e ou a ilegalidade de fotografias, filmes e outras mídias passaram a depender, em grande parte, dos padrões contemporâneos da comunidade.

A experiência brasileira do uso da censura política durante o regime militar (1964 a 1984) se misturou com a censura em geral, especialmente, da pornografia. Os resultados dessa repressão demonstraram que os meios utilizados não foram eficazes nem duradouros, uma vez que o problema não é, primariamente, político; mas, essencialmente, moral, e o próprio governo não exibiu força moral sequer na imposição da própria censura. Após a queda da ditadura, aquilo que estava sendo reprimido e que fervia sob o fogo e a pressão da censura oficial, finalmente, explodiu. Os anos que se seguiram exibiram a lassidão moral da sociedade, a qual, promoveu muito material pornográfico ao nível da arte, ao qual, até mesmo, as crianças têm acesso por meio da televisão. O fim do século vinte e este início de século acrescentam um complicador para o problema da pornografia, isto é, a internet, cujo formato facilita tanto a veiculação de material obsceno de toda natureza quanto o acesso a esse material. (Dados atualizados por W.M.G.)

Em geral a pornografia se divide em duas classificações: "leve" e "pesada". A anterior inclui livros e fotografias ligados a atos sexuais não tão ofensivos a ponto de ser considerados ilegais. O material "pesado" tem a ver com o lado mais explícito e chã do sexo, com linguagem ofensiva, sem tentar apresentar nenhum valor social que o redima.

De modo geral, a pornografia não cede quando a pressão das leis intenta coibi-la e a pressão da economia, a fomentá-la. A hipocrisia se torna perceptível ainda que não seja racionalmente considerada e torna o povo suspeito da moralidade. A tendência natural do homem para a dissolução do pecado e a luta pelo poder e pelo prazer são acirradas pela erotização precoce e pelo fomento da sensualidade como forma de motivação recreacional e comercial. Ela cresce, até mesmo, sob a pressão da lei, porque onde não houver a aplicação dos valores espirituais do reino de Deus, a lei moral existirá para excitar o desejo de transgredi-la, e circula onde os padrões morais são elásticos e relaxados.

Por outro lado, há o afrouxamento das leis por causa da elasticidade moral e da proliferação da pornografia. Muitas cidades são inundadas de material pornográfico do tipo mais cruento, e descaradamente exposto à venda. Isso vem, em parte, como resultado do aumento do índice de crime, o que sobrecarrega o trabalho do sistema legal e minimiza o caráter maléfico da pornografia e, em parte, porque a pornografia é, também, um meio operacional lucrativo para os criminosos.

A pornografia tem sido descrita como um negócio de muitos bilhões de dólares em todo o mundo. De tempos em tempos, surgem estudos contra e a favor da liberação da pornografia. Nos Estados Unidos, por exemplo, em 1968, uma comissão especial foi designada pelo presidente Johnson para o estudo da questão, a qual, depois de vinte e dois anos, acabou concluindo que não havia provas de que a pornografia fosse prejudicial à moral, e recomendou que se anulassem as leis que a proibiam. O presidente Nixon repudiou o estudo, mas o congresso da época se negou a agir sob sua recomendação.

Em geral, a pornografia retrata mulheres, homens, até mesmo, crianças, como meros objetos sexuais desprovidos de personalidade ou

sentimentos humanos, a fim de gratificar os sentidos e os desejos desordenados. As igrejas, de modo geral, embora ainda professem a aceitação da ética sexual judaico-cristã tradicional, e os votos do casamento, pouco têm feito, efetivamente, para desviar a maré da pornografia, preferindo dar atenção a outras preocupações sociais. (Dados atualizados por W.M.G.)

GLEN D. EVERETT

**POSITIVISMO.** Ver também *Linguagem Ética*. Embora as raízes do positivismo vão até a antiga filosofia grega, o termo "positivismo lógico" veio a designar um poderoso movimento filosófico do final do século dezenove e na primeira parte do século vinte. Durante aqueles anos, filósofos, cientistas e matemáticos deram atenção para numerosas questões relacionadas que se tornaram marcas de destaque de sua posição. Seus principais interesses foram questões de verificabilidade, metafísica e teologia, juízos éticos, lógica, linguagem, matemática, a unidade da ciência, e a função legítima da filosofia.

Entre pessoas que discutiam tais questões, mais tarde conhecidas como "Círculo de Viena" (1922) estavam Martin Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waissman, Herbert Feigl, Phillip Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn e Rudolph Carnap. Fortemente influenciados por Ludwig Wittgenstein em sua linha antimetafísica do *Tractatus*, esses homens estavam dispostos a rejeitar a metafísica como sendo um empreendimento logicamente inalcançável. Conseqüentemente, a visão científica foi moldada para projetar o empirismo moderno que consistiria num fundo de conhecimento restrito à análise descritiva de dados experimentais. Para este fim, filósofos, matemáticos e cientistas estavam unidos numa busca comum, e da amalgama conseguida surgiu uma metodologia projetada para unificar a ciência e purificá-la de todos os aspectos metafísicos. A contribuição dos filósofos a essa união foi a de oferecer um princípio guia que fosse igualmente aplicável a todas as ciências.

Em sua formulação inicial, o princípio da possibilidade de verificação ditava que o significado de uma declaração fosse idêntico a outra declaração que expressasse o método de sua verificação. Utilizando esse critério para formar o pensamento, o positivista "podava" a

árvore do conhecimento de todos os galhos que não fossem empiricamente observáveis. A metafísica transcendental, a ética transcendental e as teorias epistemológicas sobre a realidade do mundo externo foram todas cortadas da árvore e lançadas numa pira para serem queimadas. Seu destino estava selado porque os positivistas pensavam ser logicamente impossível delinear o método de sua verificação experimental. Expressões como "Deus existe", "matar é errado" e "o real é espírito", argumentava o positivista, não seriam verdadeiras nem falsas porque não poderiam ser "provadas", e assim sendo, seriam totalmente desprovidas de significado.

No seu zelo de "podar" o palavreado sem significado, o positivista usou sua podadeira de modo indiscriminado em exagero. Inadvertidamente, esse critério requeria que, para ser considerada empiricamente significativa, uma determinada sentença fosse analítica ou se seguisse a um conjunto finito de sentenças observatórias logicamente incompatíveis. O positivista não poderia aceitar tal conclusão. Para consertar o erro, elaborou-se uma formulação modificada do critério, mediante a qual uma sentença poderia ser empiricamente significativa se ela pudesse satisfazer duas condições: (1) se e somente se não fosse analítica e (2) se seguisse logicamente a uma classe finita e logicamente coerente de sentenças observatórias. Contudo, logo ficou claro que, até mesmo, essa reformulação não bastava, pois havia outras sentenças condenadas pelo critério que, necessariamente, deveriam ser redimidas como significativas. "Todo ferro enferruja na presença de umidade do ar", por exemplo, não é uma frase analítica nem pode ser conclusivamente verificada por um conjunto finito de declarações observatórias. Dessa forma, mais uma vez, o positivista lógico teria de tomar uma decisão: conceder que essa reformulação fosse inadequada, ou concluir que todas as sentenças universais — consequentemente, as leis da ciência — seriam desprovidas de significado. Mais uma vez, escolheu-se proceder a uma reformulação, e nas palavras "fracas" de Alfred Ayer, o princípio de verificação ofereceria, putativamente, uma base para se retirar sentenças universais da pira purgatória e implantá-las de novo na árvore do conhecimento. Assim, uma sentença poderia receber o rótulo de "cognitivamente

significativa" quando, e somente nesse caso, fosse possível indicar quais observações levariam a pessoa a aceitar a declaração putativa como sendo verdadeira ou a rejeitá-la como sendo falsa.

Como resultado do critério aliviado, o empirista contemporâneo não mais considerava necessário o debate com o metafísico ou o teólogo nem com o teórico epistemológico ou de ética normativa. Suas declarações seriam, simplesmente, ignoradas como sendo desprovidas de sentido.

Conseqüentemente, como a ética normativa consistiria em pseudoconceitos, o positivista dizia que não haveria, nem poderia haver, uma maneira de se determinar a validade da verdade de qualquer teoria normativa. Os problemas que haviam sido considerados do âmbito do teórico da ética passaram a ser da alçada do cientista social. Daí, o máximo que se poderia esperar no campo da ética seria a articulação de códigos funcionais de ética relevante às diversas comunidades e, possivelmente, a formulação de algumas hipóteses sócio-psicológicas quanto às razões pelas quais os seres humanos se comportam como se comportam. Dado o critério da possibilidade de verificação, portanto, a ética normativa, como disciplina, foi totalmente descartada, restando apenas a ética descritiva como sendo um curso viável de estudo.

Tal critério quase paroquial foi rejeitado por muitos teóricos de ética normativa, teólogos e não-teólogos, os quais demonstraram que a posição positivista estaria eivada de sérios erros. Talvez, o erro mais significativo fosse o do fracasso em fazer a distinção entre a possibilidade lógica de significado das sentenças e a possibilidade lógica de verificação. Isto é, o positivista lógico não tomaria conhecimento do fato de que o conhecimento do significado de determinada sentença implica uma consideração *a priori* a fim de se determinar quais seriam as observações que verificariam a declaração feita pela sentença. Inadvertidamente, o positivista assumiria, de antemão, o significado da sentença em questão, antes de aplicar seu teste para verificar seu valor. Era um erro que tinha como fonte uma fusão insustentável da *evidência para* com o *significado de* determinada sentença. Assim, no ato da aplicação, o positivista ignorava seu próprio critério de significado, *presumindo*, em vez de testar, o sig-

nificado da sentença. A ética normativa, portanto, se *pudesse* ser descartada como cognitivamente sem significado, certamente não era colocada de lado pelo positivismo lógico.

O positivismo do francês Augusto Comte (1798-1857) exerceu grande influência sobre os intelectuais brasileiros do final do século 19. Para ele, a filosofia da história apresentaria três grandes temas, sintetizado na sua *Lei dos três estados*: o teológico, o metafísico e o positivo. No estado teológico, as observações enfatizariam a imaginação, explicando a diversidade da natureza por meio de crenças baseadas na intervenção de seres sobrenaturais; no estado metafísico, o monoteísmo teria sido um passo na progressão para o estágio metafísico. Neste último estado, uma certa concretude substituiria a abstração e a argumentação no lugar da imaginação. O estado positivista se caracterizaria pela substituição da imaginação e da argumentação pela observação. Comte não defendia um empirismo puro, abandonando a pesquisa das causas dos fenômenos e se atendo à organização das suas leis. A expressão "Ordem e Progresso" na bandeira brasileira aponta para a influência comtiana. Nas ciências exatas como nas sociais, essa influência se fez notar de forte maneira, até mesmo, religiosa. A religião humanista tentada pela Sociedade Positivista do Rio de Janeiro pretendia "formar crentes e modificar opiniões". Ainda que o entusiasmo positivista tenha diminuído, ele ainda apresenta traços marcantes na maneira como os brasileiros aceitam, acriticamente, o cientificismo. (Dados atualizados por W.M.G.)

131 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, Nova York, 1946; \_\_\_\_\_, org., *Logical Positivism*, Glencoe, 111, Free Press, 1959; Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, LaSalle, 111., Open Court, 1962; Rudolph Carnap, *Meaning and Necessite*, Chicago, Chicago University, 1947; \_\_\_\_\_, "Testability and Meaning", *Philosophy and Science*, 111, 4 (1936), 419-471; F. C. Copleston, *Contemporary Phillosophy*, Westminster, Md, Newman, 1956; Herbert Feigl, and Mary Brodbeck, org., *Readings in Philosophical Analysis*, Nova York, Appleton-Century-Crofts, 1949; C. E. M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*, Chicago, University of Chicago, 1950; Joergen Joergensen, "The Development of Logical Empiricism", *International Encyclopedia of Unitted Science*, 11, 9, Chicago, University of Chicago, 1954; Leonard Linsky, org., *Semntics and*

*the Philosophy of Language*, Urbana, University of Illinois, 1953; John A Passmore, "Logical Positivism", *Australian Journal of Psychology and Philosophy*, XXI (1943), 65-92; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: lis Development Between the Two World Wars*, Oxford, Clarendon, 1956. Auguste Comte, *Curso de Filosofia Positiva, Discurso sobre o Espírito Positivo, Discurso Preliminar Sobre o Conjunto do Positivismo, Catecismo Positivista*, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

PETER GENCO

**PRAGMATISMO.** Ver também *James, William*. O pragmatismo é uma teoria epistemológica iniciada por William James, passada através da má compreensão de Pierce, proposta por F. C. S. Schiller e, mais consistentemente, desenvolvida sob o *instrumentalismo* de John Dewey (q.v.)

James propôs que o significado de um conceito seria determinado pelas conseqüências práticas de sua aceitação; uma teoria é verdadeira se funcionar com sucesso de acordo com o que preferimos. Porque James variou o uso de expressões e conseguiu não ser totalmente coerente, surgem duas dificuldades.

Primeiro, parece que James sempre considera o problema a ser resolvido como sendo um problema pessoal e individual. Isso tende a tornar a verdade uma coisa subjetiva. Eu escolho meu problema, você escolhe o seu; eu proponho uma solução, você propõe outra; nossas teorias poderão, até mesmo, ser formalmente contraditórias, mas se cada um de nós obtiver sucesso nas suas aplicações, ambas as teorias poderão ser igualmente verdadeiras.

James procurou, sim, limitar as escolhas que faria um ativista mentalmente são; ele depreciou "mentes em órbita ... budistas que têm medo da vida". Mas sua exceção é incoerente. Se a crença no nirvana traz ao budista aquilo que ele almeja — não o que James quer — essa crença baseada em princípios pragmáticos deverá ser tão verdadeira quanto qualquer outra.

F. C. S. Schiller, seguido por John Dewey, tentou evitar o individualismo, fazendo da verdade um produto social. Os budistas que discordam da sociedade são insanos ou doentes. Não importa quão grotesca a falácia formal de uma teoria, ela será verdadeira se promulgar o interesse de uma sociedade otimista. Os pessimistas são maus. O pessimismo não poderá

ser refutado pela lógica, mas será falso porque conflitará com a opinião social.

Dewey também via a sociedade, em vez de o indivíduo, como sendo teste da verdade. Seu avanço mais importante, porém, é aquilo que a segunda dificuldade nas declarações feitas por James deixa claro. Dewey pergunta: "Será que isso significa que quando tomamos a opção intelectualista e a aplicamos, ela obtém valor no modo dos resultados, e daí teria algum valor em si mesmo, ou será que o próprio conceito intelectual deveria ser determinado em termos de mudanças efetuadas na ordem da vida?" (*Essays in Experimental Logic*, Magnolia, Mass, Smith, págs. 312-316).

O fato de o conteúdo de um conceito consistir de determinadas ações futuras torna as idéias em planos antecipatórios. Uma lei científica não é uma declaração de alguma condição precedente, é um plano para se obter um resultado desejado. Uma proposta histórica não significa qualquer evento do passado, seu significado está nas conseqüências futuras dos nossos atos.

O fato de o conteúdo de um conceito ser traduzido em atos é uma teoria comportamentista da verdade. Para tirar todas as dúvidas, Dewey diz: "Os hábitos formados no processo do exercício de aptidões biológicas são os agentes únicos da observação, recordação, previsão e do juízo, é um mito que a mente ou consciência ou alma, em geral, realize esses atos ... o conhecimento... reside nos músculos, não na consciência" (*Human Nature and Conduct*, Nova York, Modern Library, 1930, III i; cf. I vi; *Quest for Certainty*, Nova York, Putnam, págs. 86, 166).

A declaração de que o conhecimento vive nos músculos não está completa. Em outro lugar, Dewey diz: "Embora a teoria psicológica envolvida seja uma forma de comportamentismo... o comportamento não poderá ser visto como algo que ocorra dentro do sistema nervoso ou debaixo da pele de um organismo, mas sempre, direta ou indiretamente, na óbvia abertura ou a certa distância por meio de numerosos elos interventores, e a interação com as condições do ambiente" (*The Philosophy of John Dewey*, Schlipp, org., pág. 555). Assim, pensar significaria, literalmente, os movimentos interagentes de um objeto remoto e o bíceps ou o tendão de Aquiles da pessoa.

Como os corpos físicos estão, constantemente, mudando, assim como mudam, também, os problemas e planos dos homens, segue-se que o comportamentismo não admitiria qualquer verdade fixa. Isso incluiria os princípios lógicos de identidade, contradição, e meio excluído. Tais princípios seriam gerados em ação e mudariam com a ação (*Logic*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1938, págs. 11-12; cf. *Philosophy and Civilization*, Magnolia, Mass, Smith, pág. 129). As leis da lógica seriam como as leis civis sob contrato, mudam. Assim, cada um deveria estar preparado para, eventualmente, abandonar as leis da contradição (*Logic*, págs. 16-17; 102, 120, 372 e seguintes, 391).

Nisso, o Pragmatismo encontra sua queda. A lei da contradição (e identidade) requer que um termo tenha um significado único no decorrer de todo o argumento. Mas se o termo *másculo* no argumento de Dewey poderá significar também alma, mente e espírito, a conclusão não será como ele gostaria de que fosse. Ele construiu sua teoria com argumentos baseados na lógica de Aristóteles. Insistiu em suas conclusões não apenas porque achasse que constituiriam premissas verdadeiras; mas, também, porque suas inferências seriam válidas. Mas, em breve, a sociedade terá evoluído para uma lógica não-aristotélica, e a lógica empregada por Dewey será falsa. Mas se sua lógica for falsa, o pragmatismo ficará sem defesa.

Clí Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, Vol. 1, págs. 313-393; Gordon H. Clark, *Dewey*, Nutley, NJ, Presbyterian and Reformed, 1960.

GORDON H. CLARK

**PRÁTICA.** Ver também *Boas Obras; Pragmatismo; Santificação*. Na Bíblia, Deus nos deu uma revelação de si mesmo e de sua vontade para o homem. É a mensagem proposicional de Deus — suas promessas, alianças, salvação em Cristo, esperança de novo céu e nova terra — e princípios que devem governar a vida do homem: a lei de Moisés, a mensagem do ensino ético de nosso Senhor, a parênese das epístolas de Paulo, etc.

O fundamento da ética cristã é o que Deus fez, ou seja, o evangelho. O comportamento ético se torna, para o cristão, a expressão *a priori* do fato de sua experiência da graça de

Deus em Cristo. No Antigo Testamento, a escolha que Deus fez de Israel é um ato de graça e não depende do que Israel fez; ainda assim, a aliança estabelecida traz consigo determinadas obrigações, algo a ser feito. O mesmo é verdadeiro no Novo Testamento, a graça de Deus é gratuita e a salvação não depende do mérito humano, mas ela traz consigo a responsabilidade de se viver aplicando a fé professada.

Não há lugar na Bíblia em que isso seja visto de modo mais claro do que nos escritos de Paulo e de João. A estrutura básica das cartas paulinas envolve um delineamento das doutrinas do evangelho, seguido de uma explicação do que isso significa para os crentes (por exemplo, Rm 1-11,12ss.; GI 1-4; 5:lss. etc.). Um corolário da justificação pela fé é a vida transformada da pessoa "em Cristo". João fala não apenas sobre crer na verdade, mas em "praticar" a verdade (Jo 3.21; 1Jo 1.16), e novamente, de uma reestruturação radical da vida como resultado da fé (1Jo 1.6-10; 2.3-] 1,etc.), enfatizando a íntima ligação entre fé e prática para o cristão. Na verdade, toda teoria implica uma prática e toda prática implica uma teoria. Uma fé que não se presta ao comportamento exemplar não é fé no sentido bíblico do termo.

W. WARD CASQUE

**PRAZER (1).** O prazer é freqüentemente ligado ao senso de satisfação e bem-estar atingido quando o organismo físico se adapta a elementos ambientais agradáveis aos sentidos. O conceito de prazer, porém, é muito mais amplo. Na verdade, o prazer da vida é uma característica básica de uma personalidade bem integrada. Porque muitas vezes o homem é incapaz de relacionar-se apropriadamente com a sociedade ou com o seu ambiente, sua experiência espontânea de alegria ou de bem-estar é significativamente diminuída. Sobretudo, quando se observa, conforme um catecismo nos lembra, que gozar a Deus é parte da principal finalidade do homem, a relação do prazer com a integração da personalidade torna-se ainda mais definida.

O senso de prazer flui da criatividade e da descoberta, do refrigério e da recuperação, do significado e do propósito, da reconciliação e da comunidade. Assim, as decisões e os atos do indivíduo e da sociedade têm importantes implicações éticas para o potencial de prazer do indivíduo e da sociedade.

Para o cristão, cuja vida toca a realidade de dois mundos e cujo sentimento de confiança flui da vitória de Cristo sobre a morte, a participação nos sofrimentos não significa, necessariamente, falta de satisfação na vida, pois ela poderá ser comparada com a esperança da glória garantida, presentemente, pelo Espírito Santo. Assim, embora a escolha do caminho difícil de retidão possa significar aflição, o amor e a equidade num mundo de desonestidade, ódio e mal não maculam em si o senso de prazer na vida (cf. Tg 1.2,3; 1Pe 1.6-9; F12.17; Mt 5.12).

GERALD L. BORCHERT

**PRAZER (2).** Aristóteles notou em sua *Ética* que haveria duas espécies de prazer. Uma seria um estado agradável, que teria um determinado período de duração e que seria de intensidade variável, sobre o qual poderíamos dizer que "sentimos" prazer. A outra, mais difícil de descrever, é aquela a que nos referimos quando dizemos, por exemplo: "Sinto prazer na sua companhia". Nesse último caso, o prazer não seria um estado ou episódio; não seria evento, não seria algo que começa e pára como ocorre com a dor, a coceira ou o arrepio de cócegas. Envolve uma maneira, certamente adquirida e não-ingênua, de se ver o mundo e de se retirar conclusões sobre as coisas. Aqui, entra em ação um julgamento e um entrelaçamento de toda sorte de qualidades da pessoa. Poderá ser que um homem bom derive prazer da vitória moral de outra pessoa, e que um homem mau se compraza com fracasso de outrem.

Aquilo a que os autores do NT se referem como uma "vida vivida de acordo com o curso deste mundo" é uma busca de prazer que deveria ser classificada na primeira espécie. É o tipo de prazer buscado pelos epicureus como sendo o segredo de felicidade, e ao qual tanto Jesus como Paulo se referem, que faz os homens correrem atrás dos prazeres, buscando satisfazer, tão somente, o momento presente. A Bíblia repudia a tudo isso. Contudo, a visão de que a vida cristã seja oposta às amenidades normais da vida é errada e implica uma austeridade pietista sem valor espiritual e altamente sensual (Cl 2.21-23).

Pelo contrário, uma vida perdoada e transformada, vivida em Cristo Jesus, deveria ser uma vida que não precisasse ser lastimada. Em razão da morte expiatória de Cristo, aquilo que

fazemos segundo a verdade e o amor é, nele, purificado. A obra de Cristo é feita a nosso favor para que tenhamos prazer no nosso trabalho, na nossa família, em nossa vida e onerosas tarefas. Como o pianista que poderá não gostar de cada momento de rigorosos ensaios, mas tem prazer em tocar bem e com beleza, assim também o cristão vive pela graça e tem profundo prazer em ser filho de Deus e em viver num mundo que Deus criou.

Certamente há meios de disciplina para se alcançar essa espécie de prazer; eles nos libertam da ansiosa busca de prazer que qualquer homem sensato, aperfeiçoado pelo ensinamento cristão, deveria evitar. É fácil ver também que a ânsia pelo prazer sexual, pelo alimento e toda sensualidade, é vulgar, cansativa e claramente exaustiva. A pessoa terá de se tornar especialista na área e, assim, necessitará de conhecimentos da pior espécie. Em tudo isso, o ensino cristão é libertador, mas não torna a pessoa indiferente ou apática, o que implicaria o estoicismo, também condenado pelo Novo Testamento.

Podemos aprender a alegria de viver, de sermos pessoas, ainda que a dor, a injustiça e a morte marquem o caminho da vida. Essas dores são como a dor pela qual passa alguém submetido a uma cirurgia, dizendo, confiante na vida: "Dói terrivelmente, mas será para melhor". Assim também dirá o cristão que tem seu prazer na presença de Deus e de suas criaturas, apesar da dor que também existe: "Deus dá sabedoria, conhecimento e prazer ao homem que lhe agrada" (Ec 2.26).

PAUL L. HOLMER

**PRECONCEITO.** Ver também *Anti-semiotismo*; *Relações Raciais*; *Racismo*. Embora como conceito de preconceito seja, geralmente, relacionado ao conflito e animosidade entre grupos — racial, nacional, cultural ou sócio-econômico — ele tem profundas ramificações. O ambiente moderno empírico científico gerou a idéia de que o homem, idealmente, deveria se libertar de todos os pressupostos. Ao discutir o Cristianismo como uma ciência teológica, Barth refletiu essa demanda pela liberdade do preconceito de modo geral. A isso, Gordon H. Clark (q.v.) respondeu que, se o preconceito for entendido apenas como uma pressuposição, nem a ciência nem a teologia poderão acei-

tar essa restrição (*Karl Barth's Theological Method*, Filadélfia, Presbyterian and Reformed, p. 66) que, no século dezanove, foi tão amplamente aceita quanto outro conceito igualmente errado, isto é, o de que as leis científicas são absolutamente verdadeiras.

Do modo como empregado no termo latino *prejudicare*, o preconceito é um juízo prévio sem evidência suficiente a favor ou contra pessoas, lugares ou coisas. A idéia de que judeus sejam comerciantes duros ignora a propensão dos gentios para serem, da mesma forma, desonestos nos negócios. Dizer que os orientais são falsos é isentar os ocidentais de semelhante erro. Dizer que os negros tenham inteligência inferior ignora o fato da solidariedade da raça humana.

O preconceito racial é a forma mais comum em que o preconceito aparece, devido, em parte, às visíveis diferenças entre pessoas e grupos étnicos e, também, devido a teorias filosóficas ou sociológicas de que algumas raças sejam intrinsecamente inferiores. Mas o preconceito, muitas vezes, se estende a pessoas do sexo oposto (cf. *Mulheres, Status das*) ou a grupos étnicos ou minoritários. O preconceito é diferente do julgamento errôneo em sua resistência à correção.

Por mais sérias que sejam as conseqüências do preconceito em relação àqueles aos quais se discrimina, as conseqüências são ainda piores para a pessoa preconceituosa em termos do prejuízo intelectual, moral e espiritual que causa à personalidade. O preconceito provoca, ainda, o contra-preconceito, e atitudes preconceituosas geram ações discriminatórias baseadas em preconceitos. A estabilidade social é ameaçada ou se torna improvável numa sociedade que questiona a dignidade de outros seres humanos. Promover ou proteger a discriminação por meio da lei, inevitavelmente, enfraquece a fê das minorias nos processos e na integridade do governo.

A religião é um campo pronto para o preconceito, pois reflete os valores que os homens consideram máximos. A Irlanda contemporânea espelha as rivalidades entre católicos e protestantes, complicadas, ainda, por fatores políticos. Os defensores do pluralismo religioso discriminam, prontamente, contra cristãos evangélicos fiéis cujo compromisso com uma revelação final resiste ao reducionismo sincretista, e o uso neoprotestante do poder ecumênico muitas vezes prejudica os interesses

de evangélicos. O Cristianismo institucionalizado, mais aparente na Idade Média, tornou a lealdade aos compromissos da Igreja Católica uma base para a intolerância e discriminação religiosa. A tendência moderna é a de nutrir tolerância religiosa com a tendência sincretista de que uma religião é tão boa quanto outra. A base neotestamentária de liberdade religiosa (q.v.) transcende ambas as alternativas.

CARL F. H. HENRY

**PREGAÇÃO.** Ver também *Clero, Problemas Éticos do*. O pregador vive num mundo rompido pelas forças da imoralidade e do vício que ameaçam o povo de Deus ao qual ele serve, e a ele mesmo como ministro. Se ele for um pregador digno desse nome, alguém a quem as Escrituras tornam sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus (2Tm 3.14-17), saberá como, e desejará, treinar seu povo na vida piedosa (cf. Tt 2.1-3.8). Isso significa que ele admoesta o povo quanto ao pecado contra Deus e as injustiças e falta de amor para com o próximo.

O pregador transmite poder motivador e orientador para se viver a vida de piedade. Esse poder não consiste apenas em conselhos e prescrições, mas nas boas novas do poder libertador que Deus já trouxe ao mundo mediante a encarnação, vida, sofrimento, morte e ressurreição de seu Filho Cristo Jesus.

O pregador será tentado a fazer ameaçar às pessoas com penalidades e males a fim de motivar a boa conduta de seu povo; ele terá de ter o cuidado de retornar ao poder do evangelho. Ao atacar o erro dessa forma, ele tomará intragáveis as suas denúncias, impedindo-as de alcançar o coração dos seus ouvintes. Ele deverá buscar o auxílio de Deus para não se calar diante do erro e vencer o temor de mencioná-los só porque os ouvintes são aqueles que estão envolvidos em seu sustento. Ele deverá se lembrar que é irmão de todos os cristãos e evitará atacar outros pregadores e grupos cristãos, assim como, também, os rompantes de gênio que fazem da fé cristã um "motivo de chacota entre os pagãos".

O pregador precisará se lembrar de que seu caráter é a primeira corroboração do evangelho que ele prega; que ele é testemunha e não apenas mensageiro; que ele tem de praticar o que prega. Refletirá sobre 2 Coríntios 2-5 não apenas como estímulo para sua própria sinceridade e pureza, mas, também, para obter poder

em Cristo para a busca da singeleza de coração por amor ao evangelho.

Lembrando Amós ou Savonarola ou Jonathan Edwards, o pregador indagará se não deveria fustigar verbalmente os erros de seu tempo que estão em sua volta. Mas terá de lembrar os membros de sua própria congregação e comunidade, são seus clientes, aqueles que o ouvem como pastor. Um teste do seu critério é o de se as pessoas a quem ele prega estão disponíveis para se postarem a seu lado nas decisões e nos dilemas éticos do ministério. Sua própria congregação, orando por sua direção e seu ministério, é a primeira linha de defesa contra a erosão de seu caráter. Como pregador, ele tem um dom especial do Espírito Santo. O Espírito trabalha enquanto lembra o pregador, e aos ouvintes por meio dele, das coisas que Jesus fez e ensinou (Jo 15.26; 16.13,14). As Escrituras, e de modo particular o evangelho, trazem não apenas conteúdo e conselho para suas mensagens; mas, também coragem e caráter, fê sob provação e a disposição de liderar. Outros cristãos, especialmente dotados, e conselheiros pastorais poderão trazer ao pregador sabedoria contínua para as decisões éticas que terá de tomar em relação a si mesmo e aos outros.

UI P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern MIM*, Londres, Independent, 1907; H. H. Farmer, *The Servant of the Word*, Nova York, Scribner, 1942; John R. W. Slott, *The Preachers's Portrait*, Grand Rapids, Eerdmans 1961; Seward Hiltner, *Ferment in the Ministry*, Nashville, Abingdon, 1969.

OSWALD C. J. HOFFMANN

**PRESCRITIVISMO.** Ver também *Descritivismo*. O prescritivismo é o conceito de que a moralidade dependeria, pelo menos em parte, da conformidade com idéias e leis pré-estabelecidas. Cumprir um dever seria equiparado à obediência à lei moral ou à aspiração a um ideal aprovado. Ambas as coisas são parte da sabedoria moral do passado, e cada uma constitui uma espécie de fórmula para a justiça moral.

Os prescritivistas resistem à acusação de que sua moral é fechada ou estática que abafa a liberdade e torna impossível a moralidade autêntica. Em vez disso, eles insistem que as leis e os ideais tornam possível maior liberdade, capacitando a pessoa responsável a evitar erros tolos no julgamento ético.

DELBERT R. GISH

**PRINCÍPIOS.** Ver também *Absolutos Moraes*; *Normas*; *Ética de Regulamentos*. Princípios são aqueles preceitos mais gerais, expressões de valor, ou diretrizes para pensamentos e ações que entram no discurso e na atividade moral. Conquanto as regras sejam concretas, e assim, requeiram ação direta de modo definido, os princípios são mais abstratos e oferecem diretrizes e não ordens. Diversos tipos de princípios têm relevância especial para a ética.

Princípios lógicos operam a despeito do seu conteúdo. Ajudam a desvendar as considerações intelectuais envolvidas e orientam quanto ao pensamento correto a respeito de questões de ética. A coerência lógica nos diz que, se determinado curso de ação for certo ou obrigatório em determinada situação, ele também será a coisa certa a ser feita quando essa mesma situação surgir de novo.

Princípios categóricos nos dizem em que espécie de ação nós devemos nos envolver. Esses têm uma tendência para certo formalismo. Por exemplo: "Sempre aja com amor", ou "Sempre aja de modo que seus atos se tornem padrão de ação para todas as pessoas".

Princípios de definição nos ajudam a relacionar esses princípios categóricos a problemas e ações concretos. Ajudam a definir os princípios categóricos, ou identificar qual o tipo de caso que está envolvido nos princípios categóricos. Às vezes são referidos como "axiomas médios". Um exemplo é: "O amor não prolonga, necessariamente, a vida de uma pessoa que esteja sofrendo horrivelmente, acometida de uma doença terminal". Se o princípio categórico empregado for: "Aquilo que é contrário à natureza é errado", seu princípio definidor poderia concluir: "A prevenção artificial da união do espermatozoide com o óvulo é contrário a natureza e, portanto, errado".

Tais princípios não constituem, em si mesmos, regras para a ação. Alguns éticos, como, por exemplo, Joseph Fletcher, vêem os princípios apenas como iluminadores dos problemas éticos, e não diretrizes para a ação. Outros, porém, fazem deles os elementos ou blocos de construção das regras, com os quais se constroem direções concretas.

Uma abordagem ética chamada, às vezes, de *princípioalismo* se baseia em princípios. Muitos cristãos evangélicos aceitam essa posição. A revelação de Deus ao homem, dizem eles,

consiste em certos princípios que têm aplicações diferentes em situações diferentes, não como se fossem regras reveladas, a serem aceitas e aplicadas de modo legalista. Em determinada situação cultural, o princípio poderia ter sido expresso numa regra ou lei definida. Mas o dever do cristão não é precisamente o de seguir a regra conforme ela é expressa, e sim descobrir o princípio por trás dela e o que este ditaria na situação atual. Isso faz que o princípio seja o objetivo ou fator absoluto na moral cristã.

O método do princípio reconhece a presença de um número de princípios revelados. Todos esses deverão ser considerados, avaliados e combinados corretamente, para formar as regras de ação ou diretrizes específicas. Assim, a ordem bíblica: "Não matarás" não deveria ser posta de modo absoluto numa lei abstrata, separada de outros princípios revelados. Quando estes são considerados, é possível se determinar qual o tipo de homicídio é proibido na ordem bíblica (ver *Pena de Morte*). O princípio por trás desse mandamento é, certamente, o valor da vida humana e a importância da sua preservação. Outros princípios também estão expostos nas Escrituras, porém, como a justiça de defesa de pessoas inocentes e sem defesa. Quando se examina os incidentes do AT, percebe-se que a proibição de matar não se aplica ao envolvimento na guerra justa ou na morte em defesa própria. Esses princípios carregam a autoridade que possuem, porque concordam com a própria natureza de Deus.

III John C. Bennett, "Principles and Conduct", *Storm Over Ethics*, Filadélfia, United Church, 1967; Paul Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1967.

MILLARD J. ERICKSON

**PRISIONEIRO DE GUERRA.** Discussões internacionais sobre prisioneiros de guerra no século vinte foram um progresso em preocupações humanitárias profundamente arraigadas na ética cristã. A Bíblia faz ressoar o tema da compaixão de Deus pelos cativos (Sl 68.6; 69.3; 102.20; 146.7; Is 42.7; 49.9; 61.1; Zc 9.11; Mt 25.36-40; Lc 4.18; 1Pe 3.19). Por isso, o cristão se preocupa com os prisioneiros e em especial com prisioneiros de guerra, cuja captura acontece no mister de cumprir o dever para com seu país.

A Convenção de Haia, em 1907, e as Convenções de Genebra, em 1929 e 1949, informados pela ética cristã, procuraram formalizar o *status* de neutralidade dos prisioneiros de guerra e assegurar tratamento, detenção e repatriação dignos. A Convenção de Haia dizia que matar ou ferir um inimigo que tenha se entregado é "especialmente proibido" e que "após a conclusão da paz, a repatriação dos prisioneiros de guerra deverá ser realizada tão rapidamente quanto for possível". A Convenção de Genebra até 1970, desenvolvida com base nas convenções de 1907 e 1929, foi elaborada após a Cruz Vermelha ter formulado padrões para prisioneiros de guerra durante a Segunda Guerra Mundial e o Conselho Federal Suíço ter convocado uma conferência diplomática de cinquenta e nove nações, em 1949. Em 1970, 123 países haviam ratificado ou concordado com a convenção de Genebra, de 1949. O documento, de seis partes e 143 artigos, se aplicava a "todos os casos de guerra declarada ou outro conflito armado entre dois ou mais das partes contraentes, mesmo quando não reconhecido o estado de guerra", e declara que os prisioneiros de guerra são responsabilidade do poder que os detêm, não das unidades militares que os capturaram. Ele autoriza os estados neutros, ou outras organizações como a Cruz Vermelha a verificarem a aplicação das regras da convenção para salvar e guardar os direitos dos prisioneiros.

A segunda parte, artigo 13, explana a provisão fundamental para a proteção dos prisioneiros de guerra, que deverão ser tratados, em todo o tempo, de maneira humanitária. Qualquer ato ilegal ou omissão da parte do poder que os detêm que cause a morte ou perigo para a saúde do prisioneiro de guerra será considerado como séria violação da Convenção. Em especial, nenhum prisioneiro de guerra poderá estar sujeito à mutilação física ou experimentação médica ou científica de qualquer espécie que não seja justificada pelo tratamento dentário médico ou hospitalar do prisioneiro em vista e somente desenvolvido em seu interesse.

Da mesma forma, os prisioneiros de guerra deverão ser em todo tempo protegidos, especialmente, contra atos de violência ou intimidação e insultos e da curiosidade pública.

São proibidas quaisquer medidas de represália contra os prisioneiros de guerra.

Entre provisões específicas pertinentes ao cativeiro são as exigências de boa alimentação, água, roupa, condições sanitárias e oportunidade de exercício, atividades intelectuais e educativas e a prática religiosa. Os prisioneiros deverão notificar fontes externas de sua captura dentro de uma semana, enviar não menos que duas cartas e quatro cartões a cada mês, e poderão fazer queixas às autoridades sem medo de represálias. Antes do fim das hostilidades, prisioneiros doentes ou seriamente feridos deverão ser devolvidos a seu país, tão logo estejam em condições de viajar. Depois da cessação das hostilidades ativas, os prisioneiros deverão ser libertados e repatriados sem delongas, quer exista quer não um acordo entre as partes combatentes. Quaisquer mortes no cativeiro deverão ser notificadas.

A parte V, artigo 130 define "graves violações" como matar, torturar ou tratar de modo, propositalmente, desumano, incluindo experimentação biológica; causar, propositalmente, grande sofrimento ou ferimento ao corpo ou à mente, compelir o prisioneiro a servir as forças do poder que os detêm, ou desprover o prisioneiro de guerra dos direitos de julgamento regular prescrito nessa Convenção.

As nações combatentes têm, com frequência, violado as convenções em relação a prisioneiros de guerra. Na Segunda Guerra Mundial, o Japão e a Rússia, que não ratificaram a Convenção de 1929, ignoraram suas normas. A Alemanha, que ratificou essa Convenção, não a aplicou em relação aos prisioneiros russos. A Alemanha e os Estados Unidos, de modo geral, a observaram em relação um ao outro. Na Guerra da Coreia, os dois países não ratificadores, claramente, violaram tanto a Convenção de 1929 quanto a de 1949, torturando e tratando prisioneiros com desumanidade.

O conflito do Vietnã apresentou surpreendente número de violações. Os norte-vietnamitas argumentaram que a convenção não se aplicaria ao caso, pois não havia guerra declarada e classificaram os ataques norte-americanos sob suas próprias leis. Recusaram-se a entregar à Cruz Vermelha ou a outras entidades oficiais as listas de prisioneiros, e restringiram drasticamente os privilégios de correspondência dos prisioneiros. Os norte-americanos e os sul-vietnamitas, com exceções provocadas pelo novo tipo de guerra que surgia, procuraram observar a Convenção de Genebra.

IEI American Enterprise Institute for Public Policy Research, *The Prisoner of War Problem*, Washington, D. C., 1970; Department of Defense, *Commanders Digest*, Washington, D. C., July, 1969; U.S. Congress, House, Subcommittee on National Security Policy and Scientific Developments of the Committee on Foreign Affairs, *Hearings on Americans Prisoners of War in Vietnam*, 91<sup>st</sup> Cong., 1<sup>st</sup> session, 1969.

ROBERT CLEATH

O Brasil subscreve diversos tratados que regulam o comportamento em situação de guerra ou que promovem soluções pacíficas para os conflitos internacionais, como, por exemplo, as Convenções de Genebra e o Pacto de Bogotá. (Dados atualizados por W.M.G)

**PROBABILIORISMO.** Ver também *Rigorismo*. O probabiliorismo, doutrina característica da Igreja Católica Romana, popular entre os dominicanos e jesuítas dos séculos dezessete a dezenove. Em essência, dizia que, quando em dúvida quanto ao entendimento ou à aplicação de uma lei, dever-se-ia escolher o caminho mais restrito de obediência e não o de liberdade ou inclinação, a não ser que opiniões doutas julgassem ser mais provavelmente certo o caminho da liberdade. Esse ponto de vista procurava remediar a lassidão do *probabilismo*, o qual favorece a liberdade em todos os casos, baseando-se na suposição de que leis duvidosas não poderiam requerer estrita obediência.

DELBERT R. GISH

**PROBABILISMO.** Etólogos católicos romanos, notavelmente da ordem dos jesuítas, propagaram o princípio de que *lex dubla non obligat* (a lei dúbia não obriga) nos casos em que a investigação detalhada e a pesquisa inquiridora não conseguissem dissipar vestígios de incerteza de que uma dada ordem devesse ser obedecida ou que um ato específico devesse ser realizado. Conforme explica Joseph Mausbach: "O *probabilismo* ensinava que tão logo surgisse uma dúvida com respeito ao cumprimento de um dever, após reflexão consciente correspondente ao preparo e às circunstâncias da pessoa em vista, não existiria obrigação" (*Catholic Moral Teaching and Its Antagonists*).

Proposta por um dominicano do século quinze, Bartholomaeus de Medina, esse princí-

pio foi depois trabalhado nos detalhes, especialmente, por F, Suarez, e gozou de ampla aceitação até meados do século dezessete. Mais tarde, recebeu oposição, na França, da parte de Jean Duvergier de Huranne, Abbé de Saint-Cyprian, Cornelius Jansenius, Bispo de Ypres, e Blaise Pascal, cujas cartas arrasadoras, as *Provinciais*, dirigidas, principalmente, contra o ensinamento de Antonio Escobar, expunha o exagero da logomaquia que sancionava a liberdade casuisticamente orientada. Por exemplo, um indivíduo poderia, em sua consciência, seguir a opção menos provável, se ele pudesse encontrar pelo menos um moralista que questionasse a validade de uma lei, uma única expressão doutra de possível dúvida seria suficiente para justificar a recusa do indivíduo a obedecer. O sentimento antijesuíta surgiu da acusação de astúcia em nome da ética levou, eventualmente, à supressão da Sociedade de Jesus, por ordem de Clemente XIV, em 1773.

Não importando quão sutilmente seja qualificado esse princípio, seus críticos argumentam que a sua aceitação tende a solapar a moral *in toto*. Em qualquer situação específica que requeira decisão e ação humanas, as circunstâncias idiossincráticas são tão complexas que, quase sem exceção, permanece havendo certa dúvida, portanto, sobre premissas probabilistas, o mais simples dos deveres poderia ser descartado em sua consciência,

VERNON C. GROUNDS

**PROCRIAÇÃO.** Ver também *Filhos; Contracepção; Família; Casamento*. O relato de Gênesis 1.28 estabelece a procriação como o primeiro mandamento da criação. No contexto das Escrituras, a procriação humana está sempre relacionada à instituição do casamento. Embora existam relatos de desvios dessa ordem no AT e no NT, a monogamia (q.v.) demarca, declarada ou implicitamente, os limites do casamento. Assim, a procriação só é moral dentro do laço do casamento.

Além disso, a mais alta forma de relação conjugal é desfrutada quando tanto marido quanto esposa são crentes no Deus vivo. Conquanto seja natural no homem o impulso para relação sexual, a satisfação total na experiência sexual vem somente àqueles que praticam a piedade (1Co 6.19; 7.7).

No sermão da montanha (q.v.), Jesus fala da relação do casamento e enfatiza a santidade das relações sexuais: "Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura no coração já adulterou com ela" (Mt 5.28). Jesus não condena o desejo sexual em si mesmo, mas condena o desejo de adultério tanto quanto o ato que o segue. A santidade do casamento é reforçada quando Jesus coloca o adultério como única razão para o divórcio (Mt 19.9).

Em Efésios 5.22-33, Paulo fala, detalhadamente, sobre a natureza e as obrigações do casamento, enfatizando a santidade e a dignidade da relação conjugal. O apóstolo enfatiza também a relação entre o casal e Cristo. A maravilhosa analogia entre a relação conjugal e o "corpo de Cristo", a igreja, ressalta claramente a santidade da instituição do casamento.

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos enfatizam o amor como tendo papel maior na relação do casamento. Especialmente no NT, existe uma ênfase na virgindade (q.v). No evangelho de Mateus, o casamento é relacionado ao reino de Deus; e no evangelho de Lucas, os cristãos são instados a contrariar os pais, cônjuges, por amor a Cristo, existindo, até mesmo, o incentivo de uma recompensa (Lc 18.29; 20.34-36). Apocalipse 14.1-5 fala de os 144 mil não serem contaminados por mulheres, sugerindo a possibilidade da virgindade (1Co 7.7). O contexto de tais declarações, porém, parece estar relacionado à premência e à fêria do tempo que o cristão tem para sua peregrinação sobre a terra (cf. 1Co 7.32-34), e assim, a virgindade não deveria ser vista como norma para todos os crentes.

Como instituição, o casamento é sempre visto como sendo um bem. Em Efésios 5.25-33, requer-se do marido que ame sua esposa, e a relação sexual é considerada santa, mesmo quando não, necessariamente, ligada à procriação. Embora Marcos 10 e Mateus 19 declarem a monogamia como sendo a relação marital correta, é interessante que a ordem de Gênesis 1.28 quanto à multiplicação não venha aí repetida. A relação sexual é uma responsabilidade devida pelos cônjuges um ao outro sem reivindicação de direitos (1Co 7.3-5).

Embora o amor, a felicidade e a realização plena (incluindo a relação sexual) sejam aspectos do casamento (conforme documentado em Efésios), a Igreja Católica Romana, certamen-

te, devido a influências gnósticas, ascetas e estoicas, reagiu declarando que a relação sexual no casamento seria, exclusivamente, para a procriação de filhos. O raciocínio feito, muitas vezes, para essa interpretação se encontraria na "lei da ordem natural". Ou seja, Deus, o criador, teria formado dentro da criação um processo natural não contaminado pelo pecado. Se o ser humano (cujos órgãos físicos seguem o processo natural) quiser entender o propósito da relação sexual, deverá observar as ações do reino animal, onde a criatura só tem relações sexuais com o propósito de procriação. Clemente de Alexandria escreveu que os homens deveriam usar suas esposas com moderação e somente para suscitar filhos (*Stromata*, 3.11.71.4, *Die Grieschischen Christlichen Schriftsteller Der Ersten Jahrhunderts*, 15.228). Orígenes aprovava "a relação sexual com a esposa apenas por amor da posteridade" (*Third Homily on Genesis Six*, GCS, 29:47; cf. *First Apology of Justin*, XXIX, *The Ant-Nicean Fathers*, Vol. 1, p. 172, para semelhante declaração). Embora existissem grupos como os cátaros e muitas pessoas ligadas à medicina (Arnold Zenanova, 1238-1311, João de Gaddesden, 1280-1336 e Magnino de Milão, cerca de 1300) que fizessem fortes críticas contra a teoria de que a relação sexual se prestaria, exclusivamente, à procriação, o conceito permanecido como dogma firme da Igreja Católica Romana, reafirmada por meio da encíclica *Humanae Vitae*, do Papa Paulo VI, proclamada em 25 de julho de 1968. O Papa João Paulo II, na encíclica *Veritatis splendor*, em 1993, reiterou todas as posições conservadoras da Igreja Católica quanto às questões sexuais, exortando seus bispos a reprimirem os dissidentes.

As ênfases no amor e na realização plena, incluindo a procriação, conforme tratadas por Lutero e Calvino, trouxeram ao pensamento protestante uma definição mais inclusiva do caráter e propósito da relação sexual. Os homens da igreja protestante, em geral, têm estado mais abertos ao uso de contraceptivos, enquanto a posição papal tem consistentemente negado o uso de objetos ou métodos de contracepção além do controle natural do corpo.

No aspecto legal, o Brasil defende a posição de que a gravidez indesejada deveria ser tratada como problema de saúde pública. No encontro promovido pela Conferência Inter-

nacional sobre População e Desenvolvimento, organizada pela Organização das Nações Unidas, no Cairo, em 1994, o Brasil se postou junto aos países que só admitem o aborto para salvar a vida da gestante ou no caso de a gravidez for resultante de estupro. (Dados atualizados por W.M.G.). Em nenhum caso, o abortamento deveria ser considerado como método de planejamento familiar.

111 John Murray, *Principles of Conduct*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; Salter O Spilzer e Cartyle L. Saylor, org., "Views and Position of the Christian Church — an Historical Review", *Birth Control and the Christian*, Wheaton, Tyndale, 1969, págs. 415-464. Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 2000.

LLOYD A. KALLAND

**PROFETAS.** Ver também *Ética do Antigo Testamento; Moisés*. Os profetas bíblicos eram porta-vozes de Deus. Tal como o sacerdote representava o povo pecador e necessitado diante de Deus, trazendo o sacrifício e oferecendo a oração, assim, também, o profeta representava Deus diante do povo. Trazia à memória a bondade de Deus no passado e requeria do povo a reiteração da sua promessa de lealdade, mostrando-lhe os pecados do presente e as exigências de um Deus justo e bom. Assegurava que Deus julgaria seu povo no futuro (cf. Am 5.18-20), mas traria consigo, além do castigo, a consumação da história, quando a lei de Deus alcançaria Jerusalém e até os confins da terra (cf. Is 2).

Os profetas afirmavam que todo israelita era responsável diante de Deus, e que havia uma lei básica à qual todos os povos deveriam responder. Quando o rei Davi tomou a Bateba e ordenou a morte de seu marido, Urias (2Sm 11), o profeta Natã foi enviado para pronunciar o juízo de Deus sobre o rei (2Sm 12). Entre os vizinhos de Israel, os reis tinham maior liberdade de ação do que o monarca de Israel, o qual era severamente limitado. O rei estava sujeito à lei do Senhor de modo imediato por meio do ministério do profeta.

A vida dos profetas, muitas vezes, é utilizada para transmitir uma mensagem. Oséias permaneceu fiel à sua esposa, mesmo que ela o tivesse abandonado e seguido após seus amantes (Os 3). Este ato simbolizou o amor contínuo de Deus por seu povo Israel, mesmo de-

pois que eles o abandonaram para seguir a Baal e a outros deuses de Canaã. Jonas achou que pudesse anular seu compromisso e fugiu para Tarsis; mas Deus o levou até o ponto de se dispor a ir a Nínive e apresentar a mensagem do Deus de Israel para aquela cidade da Assíria. Jonas serviu de lição para Israel e para Nínive, e mostrou que Deus está interessado no bem-estar de todos os povos, até mesmo daqueles que são, normalmente, considerados inimigos. Quando o povo de Nínive se arrependeu de seus pecados, Deus salvou sua cidade.

Os profetas insistiam no fato que a lealdade ao Senhor deveria vir acompanhada do cuidado em relação ao próximo. Isaías disse que Deus estava cansado de "vãs oblações" (1.13). As pessoas achavam que o ato de trazer sacrifícios ao templo bastasse para ganhar o favor de Deus, mas Isaías insistiu: "Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossos atos de diante dos meus olhos; cessai de fazer o mal. Aprendei a fazer o bem; atendei à justiça, repreendei ao opressor; defendei o direito do órfão, pleiteai a causa das viúvas" (1.16b,17).

CHARLES F. PFEIFFER

**PROGRESSO.** Ver também *Escatologia e Ética; Ética Evolucionária. Perfeccionismo; Revolução; Santificação; Darwinismo Social; Utopismo*. A idéia do progresso é a crença de que a história humana esteja se movendo, inexoravelmente, para uma direção desejada *ascendente*, isto é, de melhoria.

Os defensores dessa idéia, muitas vezes, discordam quanto ao significado ou quanto ao meio como se reconhece a direção e o alvo delimitado. Diferem também quanto à maneira de se medir o progresso: material, econômica, científica, eticamente ou de outra forma.

Os progressistas concordam quanto à continuidade da história, a prevalência da transformação e certeza de melhora. Eles se opõem às doutrinas do primitivismo, da senescência, estropia ou degeneração. Enfatizam o crescimento, otimismo, propósito e aumento geral da fidelidade.

Cada uma das principais escolas da filosofia grega antiga tinha doutrinas que incluíam o progresso. Havia filósofos progressistas modernos britânicos e alemães, mas foram, principalmente, os franceses Fontaneelle, Abbé de Saint Pierre e Turgot que promoveram a causa.

Seus maiores foram, contudo, Condorcet, Comte e Spencer. Condorcet escreveu o clássico *Sketch of a Historical Picture of the Progress of the Mind*, em 1793. Comte (1798-1857) apresentou sua "filosofia positiva" (1830-1854), uma visão da ciência como sendo a transformadora do futuro. Spencer aplicou o princípio da evolução à sociedade e à ética em sua "filosofia sintética" (1850-1896). No século vinte, Teilhard de Chardin continuou a relacionar a evolução e o progresso, acrescentando toques místicos e monásticos.

Um grande número de pessoas tem acreditado na inexorabilidade do progresso. Alguns, vendo o progresso como lei científica para a interpretação do passado e para a previsão do futuro. Outros, vendo-o como uma "tendência" ou "inclinação". Os românticos o consideraram como resultado de um ato de fé, e os racionalistas, como algo capaz de ser cientificamente provado. Entre os progressistas, alguns eram secularistas que rejeitavam completamente a religião tradicional (como fizeram Voltaire, Chastekkux, Comte) e outros mantinham que a religião seria indispensável para o progresso (Hegel, Dilthey).

O conhecimento, a educação, o trabalho efetivo, os ideais e o serviço são considerados valores responsáveis pela ascensão da pessoa. Para os progressistas, isso provaria que o homem tem altas possibilidades de realização, as quais o motivam e para as quais se move.

O homem tem, inegavelmente, avançado nos campos da química, da eletrônica, da medicina e da exploração espacial. Contudo, ele tem fracassado em algumas outras áreas importantes. Guerras, desperdício de recursos, poluição, aumento de criminalidade, declínio de padrões morais, tudo isso depõe contra as declarações gerais de progresso.

Os cristãos creem que haja possibilidade de progresso, mas que este não seja automático. Jamais será alcançado por meio exclusivo dos recursos humanistas e naturalistas. Para o indivíduo ou para o mundo, o verdadeiro progresso consiste em cumprir a vontade de Deus, conforme sua Palavra e seu Caminho, pelo poder do Espírito Santo.

1967; Frederick Teggart, *The Meti of Progress*, Berkeley, University of California, 1949; Pierre Teilhard de Chardin (tr. Denny), *The Future of Man*, Nova York, Harper, 1959.

GEORGE S. CLAGHORN

**PROIBIÇÃO.** Ver também *Movimentos de Temperança*. Proibição refere, de modo geral, ao ato de se impedir que algo feito, por meio de pressão moralista ou disposição ou de disposição legal. Na moral cristã, a proibição mais efetiva é aquela que é auto-imposta, alinhada ao "domínio próprio" e à "autodisciplina". Paulo ilustra isso com a figura do treinamento que um atleta recebe (1Co 9.25). O princípio envolvido é o da concentração de toda a capacidade do homem no objetivo de satisfazer a vontade de Deus, e a renúncia de tudo que interfira com esse propósito, quer seja inocente quer seja nocivo.

FRANK B. STANGER

A mera proibição não tem se mostrado um meio eficiente para extirpar o mal. A proibição de bebidas alcoólicas, nos Estados Unidos, acabou fomentando sua produção e comércio ilegal, promovendo o enriquecimento ilícito de facções criminosas. O mesmo é verdadeiro quanto a qualquer proibição que não provenha da Palavra do Senhor, o qual provê, juntamente com a proibição, o poder espiritual para cumpri-la. Como argumenta Paulo em Romanos 7, a lei age sobre o homem sem Deus como reveladora e incitadora do pecado, se não for exercida juntamente com o poder transformador do evangelho: "Que diremos, pois? É a lei pecado? De modo nenhum! Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei não dissera: Não cobiçarás. Mas o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, despertou em mim toda sorte de concupiscência; porque, sem lei, está morto o pecado. Outrora, sem a lei, eu vivia; mas, sobrevivendo o preceito, reviveu o pecado, e eu morri. E o mandamento que me fora para vida, verifiquei que este mesmo se me tornou para morte. Porque o pecado, prevalecendo-se do mandamento, pelo mesmo mandamento, me enganou e me matou" (vs. 7-11). A lei é boa, mas o homem sem Deus é tanto incapaz de segui-la quanto tendente a transgredi-la. Dessa forma, por exemplo, a proibição do porte de armas nega aos cidadãos de

Q J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Nova York, Macmillan, 1932; Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in aassicalAtalquity*, B alti more, Johns Hopkins,

bem o direito de defesa e promove o comércio e o uso ilegal de armas nas mãos dos homens maus. (Dados atualizados por W.M.G.).

**PROIBIÇÕES.** Ver também *Mandamentos*; *Legalismo*; *Farisaísmo*; *Jovens*. As proibições são éditos ou decretos emitidos por uma pessoa ou sociedade organizada que tenha autoridade para proibir atos ou relações específicas. As proibições nos mandamentos das Escrituras são baseadas na autoridade divina sobre todas as coisas e devem ser vistas como a ação de um Deus gracioso determinando a vida do homem de acordo com o propósito moral do criador.

Isso levanta a questão da relação do legalismo com a religião e a moral. Aquilo que não alcança o espírito interior da lei e que se degenera numa observância estéril de atos externos é contrário ao Cristianismo do Novo Testamento. Contudo, uma instância legal que enfatize as manifestações éticas da vida moral podem oferecer percepção valiosa.

FRANK 13. STANGER

**PROMESSA.** Uma promessa é uma declaração de que determinado ato será realizado no futuro. Embora nenhuma palavra hebraica seja, expressamente, assim traduzida, a idéia da promessa está no cerne da religião bíblica. A aliança de Deus com Israel pode ser vista como uma espécie de promessa. Os patriarcas, especialmente Abraão, viviam pela fé nas promessas de Deus (Gn 12.1-4; 13.15-17; SI 105.8-11; etc.). São notáveis, também, as promessas de Deus feitas a Davi (2Sm 7) e aquelas dadas aos israelitas pelos profetas. A palavra promessa ocorre com maior freqüência no NT, especialmente, em Hebreus, Gálatas, Romanos e Atos. Jesus Cristo é visto como o cumprimento de todas as promessas de Deus (2 Co 1.20). Aqueles que recebem Cristo pela fé se tornam herdeiros dessas promessas (Ef 3.6) e recebem o Espírito Santo como penhor da salvação (Ef 1.13-14; 1 Co 1.22). O cumprimento das promessas de Deus é garantido pela sua própria fidelidade (Hb 10.23), especialmente, em Cristo (Rm 15.8), e no seu poder e autoridade para completar todos os seus intentos (Is 43.12-13; Rm 4.20-21).

As promessas de Deus e sua fidelidade configuram o modelo para a fidelidade do cristão às suas próprias promessas. Falhar em cumprir

uma promessa revela tanto a formação do engano quanto a inconstância moral, ambos contrários ao caráter de Deus e ao ânimo de Cristo. Poder-se-ia argumentar que a fidelidade à palavra dada é uma pressuposição essencial da vida comunitária. Muitos, especialmente Kant, têm argumentado que o cumprimento de uma promessa é um dever que deveria ser realizado não obstante as conseqüências. Outros, especialmente alguns utilitaristas, argumentam que uma promessa pode ser quebrada quando as conseqüências do seu cumprimento se apresentem mais desastrosas. Outras exceções poderiam ser feitas quando as condições fossem mal entendidas, quando fosse impossível cumpri-las ou quando seu cumprimento envolvesse pecado ou ato ilegal. Essa abordagem mais flexível deveria, porém, levar em conta as conseqüências do desrespeito à confiança geral no ato de se fazer uma promessa.

DONALD W. DAYTON

**PROMISCUIDADE.** Ver também *Sexo*. O termo significa literalmente "mistura indiscriminada". Na história da ética cristã, tem sido usado em referência a ligações sexuais confusas, em geral, sem um senso de responsabilidade da parte dos participantes. Alguns intérpretes, como Emil Brunner (q.v.) e Helmut Thielicke, têm destacado os efeitos nocivos do comportamento sexual promíscuo sobre a personalidade dos envolvidos.

A atitude cristã básica em relação à sexualidade é uma de responsabilidade reverente. O cristão vê a relação sexual como sendo confiada por Deus. A escolha da pessoa a quem podemos nos oferecer é uma questão de suma importância. O cristão, portanto, de forma realista, reconhece não só os perigos inerentes ao comportamento promíscuo; mas, também, que configura um pecado contra Deus. O relato do AT sobre o pecado de Davi com a mulher de Urias, Bateba, mostra que Davi pecou, em última instância, contra Deus. Nas apresentações populares de liberação sexual falta completamente essa dimensão vertical da ética.

ATSON W. MILLS

**PROPAGANDA.** Ver também *Ética Comercial*; *Fraude de Consumidor*; *Crédito*; *Verdade na Propaganda*. A propaganda é a informação, especialmente através de anúncios pa-

gos, cujo propósito é ganhar a atenção do público para um produto ou uma idéia. A propaganda é, portanto, muito próxima ao anúncio, cuja utilidade foi demonstrada dramaticamente na rápida difusão do Cristianismo primitivo. Embora existam formas de propaganda em economias não-capitalistas, ela é mais identificada com o capitalismo, sendo permissível desde que dentro daquilo em que o capitalismo for eticamente justificável como um sistema econômico para cristãos. Deve-se notar que, no capitalismo, o dinheiro gerado pela propaganda serve, muitas vezes, para sustentar a mídia de massa, a qual, por sua vez, distribui outras espécies de notícias e informações necessárias, assim como entretenimento.

Apesar da difundida crítica da propaganda e do campo semelhante das "relações públicas", essas práticas são inerentemente boas, não más, porque são formas de comunicação pública de informações e um processo socialmente benéfico. Dados comerciais são úteis e ajudam, e seria difícil encontrar um emprego ou comprar uma casa numa cidade estranha, por exemplo, sem anúncios classificados nos jornais.

A controvérsia vem, primeiro, em relação à questão de se a propaganda preenche as exigências éticas da expressão da verdade. Muitas vezes, não é tarefa simples definir o que é a verdade. Na propaganda, a questão é geralmente não tanto uma proposital falsidade (embora isso não seja desconhecido), quanto o uso da hipérbole, do exagero ou da meia verdade. O consumidor inteligente não espera que o propagandista mencione os defeitos de seu produto junto com os seus benefícios, contudo, isso, admissivelmente, vai aquém do exemplo de candura da Bíblia com seus relatos das falhas dos reis e apóstolos. A natureza pecaminosa do homem leva, naturalmente, ao auto-interesse na propaganda. A proteção do consumidor através de leis sobre "propaganda verdadeira" ou "apresentação verdadeira" são exemplos de esforços governamentais de contrabalançar essa tendência humana.

Um segundo problema ético surge quanto à propaganda que promove produtos eticamente neutros, ou que promove produtos eticamente neutros por razões não-éticas. Poucos duvidam que a propaganda teve papel decisivo no amplo uso do cigarro, comprovadamente prejudicial à saúde. Quanto aos motivos, o ven-

dedor pode fazê-lo por avaréza, ou pode jogar com os desejos mais baixos de *glamour* sexual, possessões ou status social, em razão de uma visão totalmente materialista do valor da existência humana. Alguns apelos de aceitação social chegam a ser intimidação psicológica.

De modo mais amplo, a propaganda envolve a complexa questão da mordomia dos recursos pessoais e sociais e, assim, está interligada às questões morais básicas da economia. Muito da propaganda moderna tem ido além da transmissão de dados básicos a respeito de bens disponíveis, a uma caríssima apresentação que diz respeito à análise da motivação e à criação de necessidades e desejos. Muitas vezes os consumidores são encorajados a se dividirem a fim de comprar bens de consumo desnecessários. Tal uso da propaganda rebaixa o conceito de vocação, fazendo o trabalho importante em função dos lucros, em vez do valor intrínseco do produto. Em seu ensaio "Bom trabalho e boas obras", C. S. Lewis argumentou que, em vez de criar *coisas* porque elas são desejáveis, nossa sociedade retorcida cria *desejos* para que as pessoas possam ganhar dinheiro pela produção de bens - desejáveis ou não - pelos quais a propaganda já eng'enhrou uma demanda.

RICHARD N. OSTLING

PROPAGANDA ENGANOSA. Ver também *Censura*; *Mentira*. Os avanços obtidos nas teorias de comunicação e na tecnologia da mídia (q.v.) têm feito da propaganda uma força cada vez mais poderosa na formação de homens e nações. O termo *propaganda*, originalmente, se referia à propagação de informação ou doutrinas. Hoje, seu sentido se refere a métodos persuasivos que inibem os processos críticos e manipulam a mente das pessoas a fim de obter uma resposta desejada. As pessoas são bombardeadas com propagandas para comprar produtos, apoiar causas, votar em candidatos políticos e abraçar dogmas religiosos. A propaganda tem se tornado uma arma global de guerra e é um dos principais meios utilizados pelos homens para a obtenção e manutenção do poder.

A propaganda enganosa constitui um grande problema ético porque limita a liberdade de escolha do indivíduo por meio de uma apresentação projetada para evitar a apresentação imparcial de fatores necessários para uma to-

mada de decisão justa. Os propagandistas, muitas vezes, trabalham com conceitos claramente falsos, mas é mais comum a dispensação de meias-verdades e a utilização de subterfúgios de motivação que provocam respostas imediatas irracionais. Métodos de propaganda usados comumente incluem a simplificação exagerada, apelos para participação de todos, generalidades brilhantes, identificação com símbolos desejáveis, "slogans", mascotes, acusação, testemunhos de "gente comum", e questões em voga. Apelos emocionais são maximizados e os apelos à lógica, minimizados.

A propaganda tem de ser avaliada com base nos seus fins e meios. A propaganda que se presta a atingir a finalidade do persuasor, mas que é prejudicial para os possíveis persuadidos, obviamente, tem de ser condenada. Aquilo que repousa sobre uma distorção da verdade ou que não oferece aos recipientes da mensagem uma base racional para se fazer um julgamento, por melhor que sejam os fins, também deve ser rejeitada.

A propagação do evangelho por Jesus Cristo e pelos apóstolos, conforme relatada no NT, contrasta fortemente com os sofismas dos propagandistas modernos e exemplifica a prática correta da persuasão. Jesus e seus seguidores afirmavam a verdade baseada na autoridade da Palavra revelada, citando evidências dos atos salvadores de Deus através da história, e concludendo a tomadas de decisões após profundo exame de alma e análise minuciosa das necessidades humanas mais vitais. A persuasão de Jesus foi baseada nas profecias messiânicas, na expressão vívida do seu caráter, nas suas palavras e nos seus feitos milagrosos, e no poder do Espírito para convencer os homens de que ele era o Messias prometido. Igualmente, os sermões e as cartas de Pedro, de Paulo e dos outros apóstolos conclamavam a uma profunda análise da verdade. Persuadiam os homens com base na história de Israel, na suprema revelação do amor e poder de Deus na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, e nos maravilhosos atos do Espírito Santo na vida dos que foram chamados por Deus para a sua igreja.

Infelizmente, muitos pregadores cristãos têm utilizado métodos de propaganda que maximizam o apelo emocional e minimizam o apelo racional. Especialmente, hoje, o uso dos apelos a bênçãos terrenas e imediatas, tais como a

centralidade das curas, da prosperidade e da espiritualidade instantânea, faz parte da propaganda enganosa. Tais práticas, no final, distraem a igreja da sua missão de viver e pregar a centralidade de Cristo. A igreja deveria se opor ao uso da propaganda enganosa e estimular o povo a praticar o conselho: "examinai todas as coisas, retende o que é bom" (ITs 5.21).

ROBERT L. CLEATH

#### PROPIAÇÃO. Ver também *Expição*.

O termo "propiciação" (*hilasmos*) é usado no NT (1Jo 2.2; 4.10) para descrever os resultados da obra sacrificial de Cristo para nossa redenção. Significa que a justiça de Deus foi satisfeita e sua ira aplacada pela obra expiadora de Cristo. A idéia é prevista no AT com o termo *kippur*, que significa "cobrir", "pacificar por meio de cobrir" ou "tornar propício". Algumas traduções usam o verbo "fazer expiação", como quando os sacerdotes "fazem expiação por vossas almas" ao oferecer sacrifício ao Senhor (Êx 30.10,15). O termo "pacificar, tornar a ira em amizade" é, claramente, indicado por seu uso não-teológico no AT (Gn 32.10; Êx 21.30; Pv 16.14; cf. Lv 16.13).

A Septuaginta, geralmente, traduz *kippur* por *hilaskomai*, e o uso no NT da palavra aponta para a idéia de aplacação (1Jo 2.2; Hb 2, 17). Em Romanos 3.25, Paulo chama a Cristo, metaforicamente, de *hilasterion* (hebraico *kapporeth*; Luterano, alemão, *Gnadenstuhl*), o trono de misericórdia sobre o qual o sangue da oferta pelo pecado era aspergido, mostrando, assim, que Cristo é, de fato, nossa propiciação diante de Deus.

Muitos teólogos, filósofos e exegetas têm feito objeção à idéia da necessidade de se fazer propiciação para um Deus irado. Mas o pensamento de que Deus desvia seu furor de nós é eminentemente bíblico (S178,38). O publicano que foi justificado sabia disso como sua única esperança quando disse: "Deus, sê propício a mim, um pecador" (Lc 18.13). A idéia de propiciação, como da reconciliação, é repudiada pelos teólogos neoprotestantes que rejeitam a doutrina da ira de Deus.

ROBERT PREUS

**PROPRIEDADE.** Ver também *Poliuição Ambiental; Direitos*. Um dos importantes elementos na "vida abundante" oferecida por Cristo (Jo 10.10) está na posse e no uso da

propriedade. Na criação, Deus entregou o mundo e seus recursos ao controle humano (Gn 1.28-29); no Sinai, o oitavo mandamento, "não furtarás" (Êx 20.15), oferece a base para os direitos de propriedade. O decálogo estabelece o princípio do indivíduo à propriedade, pois condena como sendo criminosa a tentativa de tirar de uma pessoa aquilo que lhe pertence. Mas, em última instância, toda propriedade pertence ao Senhor (Lv 25.23) e "não há nada que o homem possa levar na mão" (Ec 5.15; cf. 1Tm 6.7) além do tempo de sua vida. Os homens são mordomos temporários de suas posses, conforme o Senhor determina em cada caso (1Cr 29.11,14). Contudo, uma vez que Deus delegue essa posse, os homens não deveriam desrespeitá-la.

*Aquisição.* As Escrituras ensinam que a propriedade pode ser adquirida (1) com base na recompensa. A legislação diz: "Não atarás a boca ao boi quando debulha" (Dt 25.4), assegurando a recompensa, até mesmo para os animais, e mais fundamentalmente, para a humanidade (1Co 9.9-11). Todas as formas de fraude são condenadas, incluindo a retenção do salário devido ao trabalhador (Lv 19.13) ou as exigências indevidas (Lv 25.36); compare com o que diz Provérbios 29.24, sobre o furto (cf. *Usura*). A aparente aprovação do roubo, em 6.30, o descreve somente como mal menor do que o do adultério por causa da sua possibilidade de restituição (v.29 e cf. v. 31). A administração de fundos colocados em confiança requer honra (Lv 6.2). O NT insiste que os lucros mediante práticas desonestas não devem ter lugar na vida do cristão (Ef 4.28 cf. Pv 11.1; 21.6 ou Os 17.7; Mq 6.10-11).

A propriedade pode ser adquirida (2) com base em designação feita pelos atuais possuidores, como, por exemplo, no caso da herança (Dt 21.16; Pv 19.14), embora as Escrituras regulamentem a discriminação de doações (Dt 21.16). A concessão de Moisés de uma porção dobrada para o primogênito (v.17) parece se limitar à situação do AT, no qual o filho mais velho tinha a responsabilidade de cuidar dos dependentes. Os juizes de Israel foram admostrados a não permitirem que as necessidades econômicas influíssem em suas decisões (Lv 19.15); na distribuição da propriedade, o mandamento: "não furtarás" inclui até o roubo da sociedade em geral.

O livro de Provérbios constitui uma especial fonte bíblica de apoio à aquisição particular de propriedade. A riqueza é reconhecida como proveniente de Deus (3.9-10; 10.22; 22.4; cf. Jó 1.21). Em termos humanos, as riquezas são adquiridas por meio da sabedoria (3.16; 24.3), da atenção à correção recebida (13.18), do desenvolvimento de sabedoria perceptiva (14.15), mas acima de tudo, por meio do trabalho diligente (10.4; 13.4; 14.23). O livro de Provérbios fala do orgulho quanto ao trabalho bem feito e do poder que resulta do mesmo (12.24).

*Posses.* Em Êxodo 22.7 o direito de uma pessoa de possuir uma propriedade era garantido, mesmo quando outra pessoa estivesse usufruindo os bens nela envolvidos, e Provérbios fala dela como bem precioso e tesouro desejável (12.27; 21.20). A propriedade é valiosa, ela granjeia amigos (14.20; 19.4) e autoridade (22.7); ela arrefece a ira (21.14), oferece proteção (10.15; 13.8) e pesa mais que a posição social. Contudo, ao mesmo tempo, o livro de Provérbios apresenta restrições, a riqueza ao preço de injustiça não tem valor algum (15.16; 16.8) e tem, como sendo ideal, a posse de quantias moderadas (30.8-9). "A vida do homem não consiste na abundância dos bens que possui" (Lc 12.15).

Para o Israel do AT, Deus designou diversas porções de Canaã, de acordo com as famílias, como base de posse permanente (Lv. 25.23). Se um homem, por necessidade, entregasse a propriedade, seus parentes teriam o direito de resgatá-la (v.25); em qualquer caso, a terra reverteria a ele no jubileu (v.10). Este direito à propriedade, dado por Deus, explica a recusa de Nabote a entregar sua herança ancestral, mesmo ante a exigência do rei (1Rs 21.3); seu título foi reconhecido por Acabe (v. 4). Tal consciência moral contrasta, fortemente, com a falta de ética demonstrada pela rainha fenícia Jezabel quanto à propriedade de Nabote (v.7). A inalienabilidade da terra, em Israel, parece ser um símbolo, um testemunho da posse final de Deus (Lv 23.25). A posse individual ou familiar de propriedade era, também, um testemunho profético da vinda do Messias (Is 61.1-3). Conquanto as considerações de caridade estivessem, necessariamente, envolvidas ria posse de bens, o conceito geral não era, aparentemente, aquele conceito socialista de posse com base na necessidade. A experiência da igreja primitiva de Jerusalém não era o de posse coletiva (At

2.44-45; 4.34-35), mas o de compartilhamento voluntário mesmo (5.4; cf. 4.36-37; At 24.17; Rm 15.16). Tais fenômenos têm ressurgido, esporadicamente, na história da igreja, como, por exemplo, no monasticismo ou em determinadas comunidades utópicas.

Efésios 4.28 declara que **um** dos propósitos da posse de bens pelo homem é "para que tenha com que socorrer aos necessitados". Se não fosse lícito ao homem possuir riquezas e dispor delas de modo honesto, especialmente para o homem temente a Deus, a maioria das instituições evangélicas há muito teriam deixado de funcionar. Na sociedade hodierna, não regenerada, o movimento da minoria cristã só poderá esperar perdas com os sistemas de economia coletiva.

*Uso.* As Escrituras são muito claras, porém, sobre a não-colocação dos direitos da propriedade acima dos direitos humanos; a posse de propriedade encontra sua razão de ser no seu uso correto. Isaías pregou em defesa da distribuição do pão ao faminto (Is 58.7), e Jeremias sacrificou seu próprio sustento por amor do ministério de Deus (32.9,15). O ideal, para Israel, era o de que não existisse pobreza nenhuma (Dt 15.4), e a lei demonstra uma preocupação constante com o social no uso da propriedade (Lv 19.9-10; Dt 15.1-9). A base para a caridade bíblica está na libertação de Israel do Egito (Dt 15.15); as distribuições generosas para os vizinhos (Lv 19.18) e para todos os homens (Lc 10.29-37; G16.10) refletem o amor a Deus (Lv 25.55).

O mais alto uso possível da propriedade é definido na expressão: "Honra ao SENHOR com os teus bens e com as primícias de toda a tua renda" (Pv 3.9). Isso inclui o sustento do culto público por meio de ofertas (Mt 3.10) e de contribuições para a propagação da fé (3Jo 5-8). A verdadeira fé inclui o cuidado dos necessitados (Pv 3.27-28; Tg 2.16), e a provisão, orientada por Deus, para a própria posteridade (Pv 19.14) e para si mesmo (Pv 30.24-25; cf. 1Tm 5.8). Contudo, a sociedade tem o direito de intervir no caso de abuso do uso da propriedade, especialmente, quando envolver o sustento de outros. Assim, Neemias reprimiu a opressão econômica em Judá de após o exílio (Ne 5.7-13), e a igreja primitiva tomou as medidas necessárias para cuidar dos seus (1 Tm 5.3-16). Assim, até mesmo os conceitos mais complexos de propriedade, hoje existentes (por

exemplo, de propriedade institucional ou corporativa), ainda que apresentem situações diferentes das dos tempos bíblicos, continuam sendo estabelecidos pelo ensino das Escrituras, tanto na garantia de Deus com respeito à posse de bens, quanto em relação à sua regulamentação para coibir abusos.

J. BARTON PAYNE

**PROPRIEDADE PÚBLICA.** Ver *Socialismo*.

**PROSTITUIÇÃO.** A maioria das sociedades, tanto do passado quanto atuais, tem aceitado a prostituição, baseada no fraco pressuposto de que as necessidades sexuais masculinas seriam muito diferentes do que as das mulheres, e que os homens precisariam dar vazão à sexualidade de formas variadas antes do casamento e que, após o casamento, eles teriam necessidades maiores do que se poderia esperar que fossem, razoavelmente, supridas pelas esposas. As antigas religiões da Grécia e algumas orientais incorporaram a prostituição ao culto religioso. Há evidências de que Agostinho e Tomás de Aquino consideravam a prostituição um "mal necessário na sociedade para evitar a sedução e o estupro". Nos tempos coloniais na América do Norte, a prostituição floresceu muito mais no sul do que no norte puritano. Nos Estados Unidos, a última metade do século dezoito e primeira metade do século vinte foram chamadas de "Era dourada do bordel". Durante aquele tempo vitoriano, as mulheres eram divididas em categorias das "boas" (esposas, mães e irmãs — as que não tinham prazer no sexo) e das "más" (prostitutas — mulheres com as quais os homens podiam encontrar prazer sexual). Muitos aceitavam o "padrão duplo" (os homens, mas não as mulheres, precisavam ter seus momentos de loucura e abertura sexual). A oposição organizada à prostituição não se desenvolveu nos Estados Unidos até depois da Primeira e da Segunda Guerra Mundiais e, mesmo então, não foi com base moral, mas porque se acreditava que a prostituição era a maior responsável pela disseminação de doenças venéreas que, infectando jovens soldados, impediam os esforços de guerra. Assim, os bordéis foram denunciados como sendo antipatrióticos.

Referências à prostituição em relação à formação do Brasil são poucas e sucintas, mas

que permitem saber que existiu, desde então, em larga escala. A tentativa portuguesa para impedir o embarque de prostitutas para o Brasil (*História da América Latina*, org. de Leslie Bethell, São Paulo, Edusp, 1999, vol. II, p. 478) e os documentos históricos da colonização (p.e., *História da Família Brasileira no Brasil Colonial*, Maria Beatriz, Nizza da Silva, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p. 212) revelam sua presença antiga na sociedade da nossa terra. Da segregação das prostitutas em "zonas de meretrício" e do *trottoir até* os "pequenos anúncios" de acompanhantes e de "relaxamento", a prostituição vem marcando essa presença. Atualmente, a prostituição, em geral, não tem significado um problema, e os olhos da moral têm se voltado para a prostituição infantil como sendo o grande mal. (Dados atualizados por W.M.G.)

A prostituição como hoje se apresenta poderia ser dividida em duas categorias: a mulher de rua ou bar, e a mulher de programa. Essa última tende a ser mais atraente, com mais estudo, ganhando mais dinheiro. A clientela da garota de programa é, geralmente, de classe média ou alta e seu surgimento corresponde ao declínio da prostituição do tipo "de bordel e cafetina" ou do tipo de rua, gerido pelo "café-tão". A garota de programa opera individualmente, sem o controle de uma "organização". Algumas trabalham nos bares e hotéis de classe média ou alta à procura de fregueses, mas as mais "bem-sucedidas" fazem os contatos por telefone e ou sob referência de fregueses selecionados.

As poucas evidências que existem das razões por que as mulheres entram numa vida de prostituição demonstram que a força física não é uma razão. Em entrevistas, garotas vindas de todas as classes sociais (pobres e ricas, mal-educadas ou universitárias) citam o dinheiro como um dos principais motivadores. Maior número de mulheres e de homens está se prostituindo, também, para sustentar o vício das drogas.

A prostituição é uma das piores formas de degradação do ser humano. A prostituição é um exemplo grosseiro da exploração desumanizadora e daqueles que foram feitos à imagem de Deus, está muito longe do propósito de Deus para o relacionamento sexual humano. Homens e mulheres não são objetos sexuais, mas seres humanos iguais na humanidade (G13.28) e não

deveriam ser tratados como mercadoria nem deveriam ser explorados. Os cristãos deveriam estar à frente dos que denunciam a imoralidade do ato da prostituição e do seu comércio, e dos que oferecem oportunidades aos que nela se encontram envolvidos, levando-lhes as boas novas de Cristo e as condições educativas, ocupacionais e econômicas que lhes permitam a reabilitação na totalidade da vida. (Dados atualizados por W.M.G.)

G1 Robert R. Bell, *Social Deviance*, Homewood, 111., Dorsey, 1971, págs. 226-247; J. H. Gagnon e W. Simon, org., *Sexual Deviance*, Nova York, Harper & Row, 1967, págs. 105-165; A. C. Kinsey et al, *Sexual Behavior in the Human Male*, Filadélfia, Saunders, 1948; Letha Scanzoni, *Sex and the Single Eve*, Grand Rapids, Zondervan, 1968.

JOHN H. SCANZONI

**PROTÁGORAS.** Ver *Ética Grega*.

**PROTESTO.** Ver também *Demonstração*. O protesto é um ato ou uma expressão de oposição à política de uma autoridade reconhecida. Poderá ser a tentativa de uma criança de desafiar o pai, uma carta de um cidadão zangado reclamando de sujeira nas ruas, o pedido de demissão de um burocrata que se oponha ao julgamento de seu superior numa questão de política, um sermão direcionado contra a maldade em toda a sua extensão e profundidade, um pedido, uma marcha ou demonstração pública, ou uma resistência organizada. Um protesto requer um senso de ordem moral, um reconhecimento da autoridade legítima que tenha sido abusada, e a vontade, quando não os meios, de corrigir esse abuso. Assim, ele se refere, em última instância, a algum padrão normativo de moralidade que tenha sido violado. Implica, pelo menos, uma aceitação parcial da legitimidade dessa autoridade, mas discorda com uma ou mais das suas decisões políticas. Caso a discordância se amplie a ponto de desafiar a legitimidade da própria autoridade, então o protesto se tornará em resistência, ou, quando organizada, armada e aberta, em rebelião (q.v.) ou revolução (q.v.).

Os protestos têm desempenhado importante papel na história das igrejas e dos estados. Um dos protestos mais bem conhecidos foi o ato de Martinho Lutero de pregar suas

noventa e cinco teses à porta da igreja do castelo de Wittenberg. Eventualmente, seu protesto se desenvolveu em rebelião dupla, sendo que as igrejas do norte da Alemanha declararam independência de Roma, e os lavradores pobres, sem a bênção de Lutero, travaram guerra aberta contra os príncipes católicos e, virtualmente, contra todos os agentes de autoridade estabelecida. Na entrada do século vinte, líderes protestantes de igreja, protestando contra a inclinação humanista do "evangelho social", romperam relações com as igrejas mais liberais a fim de reafirmar a primazia dos "fundamentos" como sendo a interpretação literal das Escrituras. Muitos padres católicos, hoje, protestam contra a doutrina do celibato e estão fazendo votos de casamento sem a sanção de Roma.

A história política também está cheia de protestos, desde a insurreição dos barões ingleses contra o rei João, que resultou na assinatura da Carta Magna, até os movimentos modernos como do sufrágio feminino. Os protestos têm sido uma característica da história dos Estados Unidos, talvez porque os americanos tenham tomado a sério, desde o começo, as palavras da Declaração de Independência, de que todos são criados iguais pelo criador e possuem direitos inalienáveis à vida, liberdade e busca da felicidade. Em diferentes épocas da história americana, determinados grupos têm sentido que essa proposta não tem sido cumprida; assim, têm surgido, em forma de rebelião ou de rebelião, atos de desobediência civil, cruzadas abolicionistas, separação dos estados do sul e guerra civil, e os movimentos de direitos civis, contra a pobreza, em favor da paz e em favor da ecologia. A história econômica, cultural e social tem sido, também, marcada por protestos na forma de greves e boicotes, queima de livros e arte *avant-garde*, e de libertação de grupos minoritários.

A posição do cristão quanto aos movimentos de protesto não é assunto que se preste a generalizações fáceis. Por um lado, o cristão deveria honrar o dito das Escrituras de que os poderes existentes são ordenados por Deus e que os homens devem dar a César aquilo que é de César e a Deus aquilo que é de Deus. Neste espírito, muitos pastores e líderes leigos procuraram se distanciar, com suas igrejas, de qualquer atividade de protesto que pareça macular o testemunho cristão. Por outro lado, Cristo ensinou

que os escolhidos de Deus foram chamados para ser sal da terra, e Paulo rogou, pelas misericórdias de Deus, que os crentes não se conformassem com este mundo. Isso lembra o diálogo de Thoreau e Emerson quando este, ao vê-lo na cadeia por recusar pagar os impostos em protesto contra a guerra entre Estados Unidos e México, perguntou: "Henry, o que você está fazendo aí?", a que Thoreau respondeu: "Ralph, o que você está fazendo *fora* daqui?"

Alguns cristãos, certamente, são culpados de confundir seus próprios padrões morais ou suas preferências políticas com a ordem moral divinamente ordenada. Contudo, muitas vezes o protesto será um necessário e efetivo agente de transformação, e poder-se-á argumentar que o cristão tem responsabilidade de fazer tudo que puder para honrar o reino de Deus.

JOHN B. ANDERSON

PROVIDÊNCIA DIVINA. Providência divina é a expressão teológica usada para se referir à supervisão de Deus sobre sua criação. Isso pode ser visto em termos de preservação, cooperação ou concordância, e governo.

*I. Preservação é a regulamentação ininterrupta da criação por meio de leis naturais. Da perspectiva divina, a criação e a preservação constituem uma só atividade; da perspectiva humana são distintas, ainda que não separadas. A constância da vontade de Deus possibilita a constatação das leis e o trabalho das ciências naturais, cujas teorias representam abordagens dos princípios divinos estabelecidos na criação. Sem a presença e a atividade de Deus, cada forma voltaria ao caos, e a matéria, ao nada. Cada criatura desempenha uma função designada por Deus e para ser exercida em dependência a ele. Deus está presente em todo lugar, mas de modos diferentes numa pedra e numa pessoa, Jesus aponta para o cuidado de Deus na criação a fim de convencer os homens de seu especial amor por eles (Mt 6.25-30). Até mesmo por meio do modelo regulador da natureza, Deus chama os homens ao arrependimento (At 14.17). A filosofia deísta, porque arbitrariamente vista como um universo fechado, nega a possibilidade do milagre.*

- A preservação de Deus permite uma combinação de todas as formas existentes. Contudo, a criação, outrora perfeita, agora está sujeita à corrupção (Rm 8.20).
2. *Cooperação* ou concordância assevera que Deus é causa de toda ação sem negar que a criatura também seja causadora de suas próprias ações. Deus é a primeira causa de toda ação, e a criatura, a segunda. Assim, Deus causa o levante do sol, e o sol se levanta. Deus participa também de todas as decisões humanas sem contrariar a vontade do homem. Ele é instigador de todo bem (Tg 1.17). Nos incrédulos, Deus opera a justiça externa ou civil mediante a lei escrita nos seus corações (Rm 2.14). Nos crentes, Deus origina os bons pensamentos, a capacidade de realizá-los, e as ações (Fp 2.13). Isso é realizado pelo Espírito mediante a Palavra. A participação divina no mal é assunto mais problemático. Deus não é o causador do mal, nem o pode ser; a maldade é, por definição, aquilo que se opõe a Deus e assim não é aprovado por ele. A obra expiadora de Deus em seu Filho é com intuito de vencer o mal. O mal não é absoluto, mas está sujeito a Deus. Conquanto não o erradique, forçosamente, ele o dirige, suprime o mal e usa até o mal para o bem final (Gn 50.20).
  3. *Governo* é a direção divina de tudo o que existe para a consecução dos seus alvos. Para Deus, todas as coisas acontecem por necessidade, sendo por ele determinadas. Os cristãos reconhecem que Deus dirige o mundo para o seu bem (Rm 8.28). A direção predeterminada de todas as coisas é racionalmente irreconciliável com a capacidade do homem para mudá-las. O homem é uma criatura moral responsável por suas tomadas de decisões e pelas suas conseqüências. Assim mesmo, sua vontade é o instrumento de Deus para os seus próprios propósitos. Jesus morreu em função do plano predeterminado de Deus (Ef 1.3-14), conquanto seus executores permaneçam sendo responsáveis pelo seu ato (At 4.27). Judas é responsável por ter traído Jesus, ainda que Deus tenha ordenado suas ações (Mt 26.24). A oração pressupõe a possibilidade real de que Deus pode mudar o futuro (Tg 5.16). Ezequias orou pedindo que Deus estendesse sua vida (2 Rs 20); contudo, é Deus quem decide o comprimento da vida do homem (Jó 14.5).
  4. A *providência* é negada pelo fatalismo e pelo casualismo. O fatalismo, principal idéia do estoicismo, diz que tudo é inevitável, incluindo a decisão moral. Isso retira do homem a responsabilidade ética e faz que a resignação seja uma atitude correta em face do inevitável. O maniqueísmo, o taoísmo (q.v.) e o islamismo são também fatalistas. O interesse contemporâneo em horóscopos reflete uma forma de fatalismo na qual os sinais do zodíaco determinam a personalidade e o destino. O casualismo diz que tudo acontece por acaso. O epicurismo é sua expressão clássica; o mundo se juntou por acaso e continua sem direção. Isso resulta, logicamente, no ateísmo ou no agnosticismo.
  5. Os cristãos crêem que Deus dirige todos os eventos para sua glória e seus propósitos, e que responsabiliza o homem, pessoalmente, por seus atos. Os cristãos, em sua decisão constantemente, se alinham com os alvos de Deus revelados em Cristo.

UI P. R. Baelz, *Prayer and Providence*, Londres, SCM, 1968; Harry Blamires, *The Will and the Way*, Londres, SPCK, 1962; L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, ps. 165-178; M. C. D'Arcy, *The Pain of this World and the Providence of God*, Londres, Longmans, Green, 1952; Reginald Garrigou-Lagrange, *Providence*, Londres, B. Herder, 1957; William G Pollard, *Chance and Providence*, Nova York, Seribner, 1958.

DAVID P. SCAER

**PROVOCAÇÃO.** No uso bíblico, o termo provocação poderá se referir à evocação de qualquer ação, boa ou má, como é o caso em 2 Coríntios 9.2, Sendo, geralmente, usada no sentido negativo (2 Rs 23.26; Jó 17.2; Ez 20.28).

A provocação tem uma dimensão vertical (do homem para Deus), e uma dimensão horizontal (do homem para o homem). O Salmo 95.8 é um exemplo da primeira. Aí, o termo se

refere à conduta dos israelitas diante de Deus, no deserto. O salmista lembra a murmuração do povo escolhido. Novamente, em Jeremias 44.8, o leitor é admoestado a não provocar a ira de Deus por meio da idolatria.

A provocação, considerada em termos de relacionamentos com o próximo (Ef 6.4) tem sido um aspecto debatido na abordagem da não-violência entre os proponentes dos direitos civis. Deveria, alguém, ser responsabilizado pelo ato violento de outra pessoa, provocado pelo seu próprio ato pacífico e não-violento? Alguns críticos dizem que essa dimensão coloca a desobediência civil em situação totalmente diferente. Os que rejeitam tal raciocínio apontam para o fato de que Jesus "provocou" certas respostas violentas entre seus opositores sem violar sua consciência.

WATSON E. MILLS

**PRÓXIMO, BOM VIZINHO.** No AT, o original da palavra "próximo" tem uma implicação geográfica, pois significa alguém que mora perto, um patrício. Ser bom vizinho tinha lugar importante na ética social do judaísmo, a qual incluía a exigência de rígidas obrigações (Êx 20.16-17) e de fortes exortações para se cumpri-las (Lv 19.18).

No NT, a relação com o próximo tomou nova dimensão. Jesus ensina que o amor a Deus é a grande exigência fundamental para os que desejam entrar no reino. Ele vai além da tradição ética de sua nação e eleva o amor a novos níveis de forma a incluir nele todos os demais mandamentos. Jesus ressalta (Mt 22.37-40) que toda a lei e os profetas se resumem no conceito básico de amor a Deus e ao próximo. O amor a Deus não é apenas um sentimento religioso exaltado. É um relacionamento com Deus que, por sua própria natureza, expressa amor ao homem. Isso se toma motivação fundamental para a ação cristã, fazendo uma ligação inseparável entre o amor a Deus e o amor ao próximo. O membro do reino de Cristo se depara com o fato de que não pode amar verdadeiramente a Deus sem ser um bom vizinho. Os escritores sinópticos todos dão a isso lugar de destaque (Mc 12.30-31; Mt 22.39; Lc 10.27).

**PRUDÊNCIA.** Como a providência (q.v.), a prudência está etimologicamente **ligada** à palavra latina *providens*, previsão. No uso popular,

elementos de cautela egoísta e sagacidade influenciaram o significado do termo prudência, obscurecendo o elemento de confiança, empreendimento e generosidade que lhe pertencem por direito. A prudência não é, como escreveu William Blake, "uma solteirona rica e feia, cortejada pela incapacidade". Pelo contrário, a prudência é a primeira das "virtudes cardeais" da tradição clássica e deveria ser desejada por todos. É sabedoria prática e sagacidade aplicada na adaptação dos meios aos seus fins. Entre seus componentes estão o raciocínio, o coração aprendiz, a memória, a engenhosidade, a previsão, o preparo, a circunspeção e a cautela.

Se os princípios básicos de uma pessoa estiverem errados, ela não poderá ser prudente; aquilo que ela considera prudência poderá ser covardia, avareza ou auto-indulgência. Se ela vive a serviço de Deus, ainda assim, será responsável pela praticabilidade do seu uso dos meios para atingir seus propósitos. Tanto o AT quanto o NT ensinam que deveríamos usar de perspicácia. Isso não é tarefa simples. Numerosas contingências poderão surgir que tornem difícil a determinação do caminho da prudência. Tendo preparado para determinada ação, levando em conta seus resultados prováveis e possíveis, e tendo orado pedindo sabedoria, o cristão terá poder para agir com confiança quanto à prudência de seus atos, descansado na providência de Deus.

Os que, alegando a predestinação, negam a necessidade da prudência humana, estão errados. João Calvino expressa um princípio cristão largamente aceito (*Institutas*, i. xvii, tradução de Waldyr Carvalho Luz, São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1985, vol I, pág. 231):

Salomão concilia facilmente as deliberações humanas com as providências de Deus. Pois, assim como se ri da obtusidade daqueles que, à parte do Senhor, audaciosamente empreendem o que lhes apraz, como se não fossem governadas por sua mão, também, dessa sorte, assim fala em outro lugar (Pv.16.9): "O coração do homem planeja o seu caminho e o Senhor lhe dirigirá os passos", deixando evidente que não somos de modo algum impedidos pelos eternos decretos de Deus de que, sob sua vontade, não só olhemos por nós [mesmos], como também regulemos todas as [coisas] nossas. Aquele que a vida nos limitou com seus termos, ao mesmo tempo em nós lhe de-

pôs a solicitude; de meios e recursos de conservá-la nos proveu; também capazes nos fez de antecipar os perigos; para que não nos apanhassem desprevenidos, ministrou-nos precauções e remédios.

STEPHEN M. REYNOLDS

PSICANÁLISE. Ver também *Freud, Sigmund*. A psicanálise é a mais conhecida forma de tratamento para distúrbios emocionais, mas é, também, um método de investigação psicológica e um sistema teórico resultante da aplicação desse método. Do modo como concebido e elaborado por Sigmund Freud, a psicanálise é também um sistema filosófico.

O aspecto terapêutico da psicanálise foi desenvolvido depois que Freud aprendeu que alguns sintomas histéricos poderiam ser resolvidos por meio do estímulo dos pacientes à lembrança e à descrição de antigas ocorrências contendo forte conteúdo emocional. Quando a hipnose provou-se não confiável na evocação de tais lembranças, Freud visualizou um sistema de livre associação, no qual um paciente relata todos os pensamentos que lhe vêm à mente durante a sessão de tratamento, sem seleção consciente, não importando quão trivial, embaraçoso ou doloroso possam ser. O analista seleciona, desse fluxo de lembranças, o material que ele considera significativo, no período de meses, constrói um padrão hipotético de motivação para explicar os sintomas do paciente. Em certos pontos apropriados na terapia, ele transfere ao paciente sua interpretação do significado de eventos anteriores e suas relações com a desordem emocional. No curso da análise, é esperado do paciente que ele desenvolva um relacionamento com o terapeuta, conhecido como transferência (q.v.), no qual o paciente trata o analista como a uma pessoa significativa de sua vida pregressa. A análise inclui a resolução desse relacionamento por meio da interpretação da análise.

Livre associação tornou-se um método de expor atitudes e motivos fora da consciência da pessoa, os quais foram denominados por Freud de inconscientes. Por meio do uso do método no tratamento de pacientes, Freud, gradualmente, criou um sistema psicológico baseado na suposição de que o pouco conhecido estrato inconsciente da vida mental é mais importante do que o consciente. Ele assumiu que

idéias agradáveis ou desagradáveis seriam removidas da consciência por meio de um processo de esquecimento chamado de repressão. A dificuldade de se recordar tal material reprimido é chamado de resistência. A totalidade do sistema se baseia nos postulados básicos do inconsciente, da repressão e da resistência.

O primeiro sistema de Freud foi elaborado como uma teoria topográfica. A vida mental era vista como estratificada no consciente e no inconsciente, com um pré-consciente intermediário. Esse modelo foi, mais tarde, superado por uma teoria estrutural, na qual o aparato psíquico era tido como consistente de três elementos hipotéticos: *id* (q.v.), *ego* (q.v.) e *superego* (q.v.).

Freud ensinou que o *id* representa o mundo interior das experiências subjetivas, à parte do conhecimento da realidade externa. Ele cria que o *id*, como repositório da energia psíquica instintiva, fosse o dirigente da personalidade. Os processos inconscientes seriam amorais e regulados pela busca do prazer ou pela fuga da dor. *O ego* surgiria sob a influência do mundo objetivo e serviria como intermediário entre o *id* e o mundo externo. Seu poder, segundo Freud, seria derivado do *id*, mas sua função seria a de integrar as exigências conflitantes do *id*, do *superego* e da realidade. O *superego* seria o componente moral da personalidade e guiaria a conduta ao longo das linhas de certo e errado, as quais teriam sido incorporadas dos pais. Outros conceitos teóricos essenciais são o da sexualidade infantil e o do complexo de Édipo universal.

Muitos dissidentes da psicanálise ortodoxa continuam usando o nome. Entre aqueles que abandonaram o círculo íntimo de Freud para estabelecer sistemas próprios estão Adler, Rank e Jung (q.v.). Adler assumiu que o homem seria motivado, primariamente, por instâncias sociais e minimizou o instinto sexual. Rank designou um papel primário ao trauma de nascimento e enfatizou a vontade como elemento integrador. A ênfase primária de Jung foi sobre o coletivo inconsciente e seus elementos estruturais, os arquétipos, tidos como herdados do passado humano.

Na América, um movimento psicanalítico neofreudiano se desenvolveu, baseado na crença da influência da cultura como fator determinante na formação da personalidade. Horney, Sullivan e Fromm se incluem nesse grupo, todos os três enfatizando o papel dos fatores

sociais na produção da distorção da personalidade. Muitas teorias neofreudianas têm pressuposições humanistas ou naturalistas.

Depois da morte de Freud, desenvolveu-se um movimento dentro da psicanálise, conhecido como psicologia do ego, que abandonou a primeira ênfase nos impulsos instintivos e enfatizou, em troca, o caráter autônomo do ego. Separando-se do determinismo que caracterizava a psicanálise clássica, a psicologia do ego convergiu sua atenção para a autonomia humana e para a responsabilidade, a qual é ponto central da doutrina cristã do homem. Isso resultou numa volta enorme na direção das funções conscientes e da personalidade sadia, em contraste com o primeiro foco da psicanálise ou da psicopatologia, o qual levou Freud a formular padrões universais das personalidades distorcidas tratadas em seu consultório. A visão de Freud, da religião como neurose coletiva, tornou-se associada à psicanálise, e ainda hoje, é mantida por muitos analistas.

Freud presumiu que as leis que governam os processos físicos fossem aplicáveis à personalidade humana. O sistema resultante dessa psicologia é, basicamente, materialista e determinista, sem espaço para a liberdade humana. Se a motivação da personalidade para o poder vem da busca do *id* pelo prazer, segue-se uma ética hedonista.

Freud afirmou, desde o início, que seu sistema era um segmento legítimo da ciência e que ele não teria qualquer preocupação com a filosofia. O *Weltanschauung* (em alemão no original) da psicanálise, ele declarou, é idêntico ao da ciência. Conquanto seja verdadeiro que Freud tenha influenciado profundamente a psicologia contemporânea, o cientificismo freudiano está implicado em cada observação psicanalítica. A psicanálise jamais conseguiu obter total aceitação como disciplina científica.

Sigmund Freud, "Two Encyclopedia Articles", *Collected Papers*, Londres, Hogarth, 1957, Vol. 1, ps. 107-130; *Ao talim of Psychoanalysis*, Nova York, Norton, 1949; *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Londres, Hogarth, 1933, vol. XXXV.

ORVILLE S. WALTER

PSICOLOGIA. Ver também *Comportamento Humano; Psicanálise*. A psicologia estuda a mente ou, mais corretamente, o com-

portamento do indivíduo. Seu domínio inclui como o homem pensa e aprende, como reage, como sente e expressa esses sentimentos; resumindo, o que ele faz e como faz.

Conquanto o homem tenha sempre se preocupado com seu comportamento e o dos demais seres humanos, a psicologia tem sido, geralmente, considerada como sendo um campo autônomo, desde o estabelecimento do laboratório psicológico de Wilhelm Wundt, em Leipzig, Alemanha, em 1879. A preocupação dos primeiros psicólogos, chamados de estruturalistas, foi com a experiência consciente, a qual eles estudaram por meio da introspecção. Por volta do final do século, surgiram duas outras escolas. A primeira foi a escola, peculiarmente americana, liderada por William James (q.v.) e John Dewey (q.v.), chamada de funcionalismo, a qual focalizava o homem como pessoa reagente e a forma como ele se ajustava e funcionava na sociedade. A outra foi a psicanálise, desenvolvida pelo médico vienense, Sigmund Freud (q.v.) que considerou o comportamento humano como resultado de fatores inconscientes. Freud viu a personalidade humana como composta de três partes; um *superego* (q.v.), o equivalente aproximado da consciência; um *id* (q.v.) depositário dos instintos e impulsos sexual e agressivo; e um *ego* (q.v.), o árbitro entre o superego e o *id*.

Por volta de 1915, surgiram duas outras grandes escolas: a escola comportamentista (behaviorismo), distintamente americana; e a da Gestalt que se iniciou com psicólogos de origem alemã, notadamente, Max Wertheimer, Kurt Koffka e Wolfgang Köhler, os quais vieram à América nos tempos perigosos que precederam a Primeira Guerra Mundial. O comportamentismo, liderado por J. B. Watson e E. L. Thorndike, ajudados pelas descobertas do psicólogo russo Ivan Pavlov, descobriu uma perspectiva "científica" do homem, determinista e atomista. Eles viam o homem como sendo composto de um número infinito de ligações de estímulo-resposta. Seu comportamento seria, assim, previsível no sentido de que, se o observador (behaviorista) conhecesse a situação do estímulo, poderia antecipar a resposta da pessoa. A totalidade do homem, então, seria reduzida à soma de suas partes (vínculos de estímulo-resposta).

A psicologia da Gestalt surgiu com o propósito expresso de refutar as declarações dos

comportamentistas. Os gestaltianos sustentaram que teríamos de conhecer a situação inteira, ou o conjunto de circunstâncias, e considerar a vida em sua totalidade, se quiséssemos obter uma concepção verdadeira do ser humano. Eles viam o homem como sendo uma *gestalt*, como um ser totalmente integrado, funcionando como uma totalidade, agindo da forma como age por causa da totalidade da variada experiência de vida que lhe é imposta.

As cinco maiores escolas nomeadas tiveram notável influência na emergente ciência da psicologia. Em grande parte por causa do funcionalismo, os campos da psicologia clínica, da psicologia de aconselhamento, da psicologia da anormalidade, da psicologia experimental e da psicologia da educação se desenvolveram em significantes subgrupos.

O campo da teoria do aprendizado constitui um ramo importante da psicologia. Para explicar mais plenamente o que acontece durante o aprendizado, duas teorias distintas foram propostas: a teoria associacionista e a teoria de campo. Thorndike foi o primeiro teórico por trás do associacionismo. Baseado na experiência e arraigado ao aprendizado animal, o associacionismo construiu conhecidos dogmas comportamentais, como o aprendizado por tentativa e erro e a lei do efeito. Esta lei declara que tendemos a nos lembrar de experiências agradáveis e a nos esquecer de experiências desagradáveis. Essa lei levou ao princípio do reforço, isto é, a de tendermos a repetir respostas positivamente reforçadas quanto colocados na mesma (ou similar) situação de estímulo-resposta.

A moderna teoria de campo desafiou os fundamentos da teoria associacionista. Estímulo-organização-resposta é uma opção mais viável, dizem seus proponentes, do que a de simples estímulo-resposta. Especificamente, aprendizado, funcionamento e comportamento são mais bem compreendidos quando é dado um lugar adequado às condições internas e ao processo de organização assumido, mesmo que em certas ocasiões seja difícil e pareça ser impossível a sua observação. Conseqüentemente, as experiências humanas são mais do que a soma dos elementos separados dessa experiência.

O termo "campo" é derivado da física, onde tem se substanciado que forças gravitacionais e eletrostáticas ao redor de um objeto ajudam a determinar suas propriedades físicas. Portan-

to, os teóricos de "campo" dizem que deveríamos ir além do mundo objetivo, físico, dos comportamentistas, até o mundo percebido, fenomenal, o qual é, verdadeiramente, o mundo ao qual os indivíduos reagem. Os teóricos de "campo" interpretam o aprendizado como a organização (ou re-organização) dos padrões perceptuais e conceituais da pessoa, e enfatizam o papel dos processos cognitivos no aprendizado.

As duas maiores forças na psicologia americana, hoje, são: o comportamentismo, com sua visão do homem como ser amoral, nem bom nem mau, mas simplesmente, o produto do ambiente e de suas experiências passadas, e a psicanálise, que vê o homem de maneira pessimista, como que preso nas forças dos ensinamentos morais do passado (superego) e nas forças e tensões interiores pressionando-o à busca de expressão (id). Nessa condição, é provável que ele, por um lado, iniba seus desejos e impulsos, o que poderá levá-lo à infelicidade ou à neurose. Por outro lado, ele poderá violar sua consciência e engajar-se em atos irresponsáveis de auto-expressão, os quais poderão resultar em desaprovação social, embaraços legais, perda do respeito próprio, neurose e, até mesmo, psicose.

Alguns psicólogos que se seguiram a Freud, chamados neofreudianos, como Otto Rank, Erich Fromm e Karen Horney foram mais otimistas do que Freud em suas visões do ego, sustentando que os indivíduos poderiam vencer os elementos inibidores e potencialmente destrutivos conectados com o id e o superego, por meio do fortalecimento do ego ou personalidade básica e, assim, tornarem-se pessoas satisfeitas.

Uma terceira força na psicologia americana contemporânea, o humanismo, representado por pensadores como Carl Rogers, A. H. Maslow e Sidney Jourard construíram suas teorias sobre algumas das idéias dos neofreudianos. Eles sustentaram que o homem poderia desenvolver até o seu pleno potencial, movendo-se para longe dos seus impedimentos e defesas por meio de aberturas, de experiência de pico e da habilidade de se relacionar de maneira mais amorosa, plena e apropriada consigo mesmo, com os outros e com a natureza (ou Deus).

Uma perspectiva cristã não é prontamente vista quando examinadas as três posições acima mencionadas. O determinismo rígido e a total desesperança da psicanálise freudiana se

posta em total contraste com a mensagem da redenção, de nossa condição herdada de pecado, por meio de Cristo, em quem nos tornamos novas criaturas, para as quais as coisas velhas já passaram e eis que se fizeram novas (2 Co 5.17). A posição cristã também não se concilia com o comportamentismo, o qual não considera o espírito nem a mente do homem. O humanismo, que se coloca, pelo menos, um passo mais perto do Cristianismo com sua ênfase no amor, no relacionamento apropriado e no movimento na direção da satisfação pessoal, também não se coaduna com o pensamento correto. O Cristianismo insistirá que um relacionamento apropriado conosco mesmos e com o próximo só será possível quando estivermos colocados numa relação apropriada com Deus por meio de Cristo e o amor for exercido como um subproduto desse relacionamento.

HAROLD W. DARLING  
ROBERT L. CLEATH

PSIQUIATRIA. Ver também *Comportamentismo; Psicologia; Fenomenologia; Psicanálise*. Os primeiros passos significativos em direção de uma psiquiatria com base científica foram dados no século dezoito quando surgiu o Iluminismo, com sua experimentação e observação, tomando o lugar da especulação dedutiva e da superstição. À medida que outras ciências médicas foram se modernizando por meio do uso da metodologia científica causal da química e da física, semelhantes esforços foram feitos para explicar a doença mental como resultante de células cerebrais doentes. Ainda que faltasse evidência para uma explicação orgânica de alguns tipos importantes de desordens mentais, os pioneiros nesse trabalho presumiam que, no final, se encontrariam lesões cerebrais em todos os casos. Nesse estágio, a ciência era "uma psiquiatria sem uma psicologia".

Três nomes se destacam combinados aos elementos básicos da psiquiatria do século vinte: Emil Kraepelin e suas categorias diagnósticas, Sigmund Freud e seus conceitos dinâmicos, e Adolph Meyer e seu estudo longitudinal da pessoa total. As carreiras desses três homens se sobrepuseram no tempo, por caminhos separados. Cada um deixou profunda influência sobre a psiquiatria atual.

Kraepelin, alemão, após gastar anos estudando os distúrbios de comportamento de pa-

cientes hospitalizados, desenvolveu uma psiquiatria descritiva e um sistema de classificação, muito dos quais ainda se encontra em uso. Suas ênfases sobre o cuidado na observação, descrição exata, e diagnóstico ordeiro foram bastante benéficas.

A contribuição de Freud foi a de desafiar a psiquiatria descritiva-orgânica de seu tempo e transformá-la numa orientação psicológica. Após alguns anos de estudo da neurologia, ele passou para uma teoria de personalidade, criando um sistema conceitual baseado na atividade mental inconsciente. Quando seu sistema topográfico, com suas camadas hipotéticas de personalidade, provou ser rigoroso demais, ele o substituiu por uma teoria estrutural, postulando um aparato psíquico consistindo do *id*, *ego* e *superego*. A elaboração que Freud fez desses conceitos influenciou fortemente a psiquiatria contemporânea. Mesmo aqueles que discordam de suas premissas deterministas e do seu cientificismo, utilizam algumas das idéias resultantes das suas observações.

Adolph Meyer, médico suíço que emigrou para os Estados Unidos, orientou a psicobiologia, enfatizando o homem como pessoa íntegra, que só poderia ser compreendida em termos de todas as suas experiências de vida. Meyer destacou a importância de se examinar toda a história de vida do paciente. Esses fatores de sua "psiquiatria do senso comum" se estabeleceram firmemente na psiquiatria norte-americana.

A psiquiatria descritiva de Kraepelin teve influência dominante no começo do século vinte, muitas vezes com uma mistura da psicobiologia de Meyer. A psicanálise de Freud ganhou maior impulso após a Segunda Guerra Mundial, quando um número crescente de médicos buscou treinamento psiquiátrico em centros de psicanálise. Desde seu início, a psicanálise se dividiu em ideologias conflitantes, e a diversidade continuou a ser a norma nos Estados Unidos. Os neofreudianos, especialmente Horney, Sullivan e Fromm, enfatizaram as causas sociais da psicopatologia, as quais tinham sido, em grande parte, negligenciadas por Freud. A psicologia do ego logo passou a ofuscar a psicologia do *id*, de Freud, reconhecendo e dando preeminência à autonomia consciente da pessoa.

A análise existencial e a fenomenologia, que há décadas já eram conhecidas na Europa, toma-

ram-se cada vez mais influentes na psiquiatria na América nos anos de 1950 e 1960. A psicologia existencialista reagiu contra a aplicação das relações de causa e efeito da física e química para a personalidade humana, rejeitando igualmente o positivismo e o determinismo da psicanálise e da psicologia comportamentista.

A fenomenologia procura entender, mais que explicar, e busca mais entrar no sentimento, na percepção, no mundo de pensamentos do paciente, examinando sua experiência interior. A psicologia existencial considera o homem-em-seu-mundo como sendo uma unidade. A personalidade não é estática, mas sempre está no processo de se tornar pessoa. O paciente é uma pessoa e não um objeto. Esses conceitos, originários da psiquiatria européia, encontraram ampla aceitação na América.

Os esforços da psicologia e da psiquiatria para se despir da filosofia têm sido considerados como sendo fúteis, pois todo sistema requer pressuposições cujas premissas não podem ser provadas. Sobretudo, essas disciplinas ficaram, inevitavelmente, a descoberto, quando propuseram a ajudar pessoas com problemas, trabalhando no ambiente da ética, no qual valores não podem ser evitados. O psiquiatra veio a reconhecer que, ao buscar alívio para os conflitos intrapsíquicos do seu paciente, não teria como evitar os julgamentos de valores, pois ele mesmo, o terapeuta, deveria colocar os limites da doença e da saúde, determinar os alvos e métodos terapêuticos e, tacitamente, ratificar ou emendar o código de conduta do paciente. De modo mais direto do que em qualquer outra especialidade da medicina, a filosofia de vida do psiquiatra se envolve com a relação terapêutica. A psiquiatria permanece sendo "uma arte prática com aspirações científicas".

Em décadas recentes, a psiquiatria tem sido aceita como parte integrante da medicina, e com sucesso variado, busca integração com as áreas da psicologia, sociologia, filosofia e religião. A psiquiatria também tem estado envolvida na educação, no direito e no trabalho social, assim como questões militares e governamentais. Os variantes preventivos e comunitários da psiquiatria representam um esforço para identificar e neutralizar os precursores da doença mental, tratar essas disfunções em seu início e implementar a reabilitação.

A psiquiatria tem passado por diversos estágios, desde o escrutínio do presente e do comportamento externo, até sua ênfase nos processos mentais, passados e interiores, e apresentando, mais recentemente, um foco crescente sobre o ser humano como uma totalidade e em seu propósito como pessoa capaz de fazer escolhas conscientes. Conquanto o naturalismo reducionista e o humanismo continuem a formar muito da psiquiatria de hoje, essas ideologias competem com o entendimento cristão do homem e do universo na base da compreensão e coerência explanatórias. A cosmovisão cristã traz coerência e compreensibilidade a tal competição, baseadas na história da humanidade. Tem-se visto que a fé cristã oferece um contexto adequado para a psiquiatria, onde a doença e a saúde estão intimamente interligadas às questões últimas da origem e destino do homem,

17 Franz Alexander & S. T. Selesniok, *The History of Psychiatry*, Nova York, Harper & Row, 1966; Gordon W. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1961, Caps. 7, 22; Alfred Lief, *The Commonsense Psychiatry of Dr. Adolph Meyer*, Nova York, McGraw-Hill, 1948, Caps. 10, 12; Rollo May, *et al.* (org.) *Existence*, Nova York, Basic Books, 1958, Parte 1.

ORVILLE S. WALTERS

Edward Welch (*Blame It on the Brain*, Phillipsbury, N.J., P&R, 1998, ps. 47, 48) considera que, nas Escrituras, mente e coração são apresentados como sendo uma dualidade numa unidade. Isso não poderá ser explicado senão por meio de analogias, como a fusão carnal de um homem e uma mulher no casamento, como a relação entre Cristo e a igreja e como a própria Trindade. Jamais se poderá sobrepor a dualidade à unidade. Assim, coração e corpo são dois em um. O coração não pode ser reduzido ao corpo nem o corpo ao coração. No que diz respeito ao cérebro, a unidade sugere que o coração ou espírito é representado ou expresso na atividade química do cérebro. Decisões morais são acompanhadas de atividades cerebrais. Tudo o que se passa no coração é representado no corpo. Por outro lado, disfunções cerebrais podem e afetam o comportamento humano. Na maioria dos casos, a pessoa ainda será responsável pelo comportamento (Lv 5.17; Rm 2.15). Quando for o caso de disfunções

cerebrais, como demência ou doença de Alzheimer, deveria haver discernimento entre sintomas físicos e problemas espirituais a elas associados. (Dados atualizados por W.M.G.)

**PUNIÇÃO/CASTIGO.** Ver também *Pena de Morte; Castigo Corporal; Reforma Carcerária; Retribuição*. De acordo com as Escrituras, nenhuma ação humana permanece isolada das suas conseqüências. A conduta pecaminosa resulta sempre em alguma forma de castigo. Este princípio está estabelecido na *lex talionis* do AT (Êx 21.23-25) onde os atos nocivos deveriam ser punidos de modo *retributivo*: "vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão..." Paulo confirma essa verdade fundamental: "Não vos enganeis; de Deus não se zomba, pois aquilo que o homem semear, isso também ceifará. Aquele que semeia na carne colherá da carne a corrupção; mas aquele que semeia no Espírito colherá, do Espírito, a vida eterna" (Gl 6.7,8).

O princípio não tem uma intenção vindicativa nem deveria ser base para castigo cruel ou desumano, mas se presta a suprir um fundamento de responsabilidade ética que confere significado moral aos atos do homem. O verbo *paqad*, traduzido por "castigar", tem seu significado na raiz de "visitar". Assim, a punição não é vindicativa, mas reflete a visitaçã de Deus sobre seu povo com respeito à sua conduta. A intenção é a de remover a busca da vingança e assegurar que a justiça esteja presente e seja aplicável a todos. Serve, também, para cercar a natureza destrutiva e depravada do homem para que as pessoas possam viver em segurança. Esse processo de recompensa e castigo é visto por alguns como mostra de desenvolvimento no processo da revelação. As primeiras declarações sobre punição (por exemplo, Caim, Gn 4.13 e a lei) infligem o castigo, principalmente, na medida do erro, em conseqüência de ações maléficas. Isso é ilustrado, ainda, nos juízos de Deus sobre Israel devido a sua infidelidade (Jr 19-23), consistindo em destruição física e cativeiro. Mais tarde, os profetas ligaram um significado escatológico à conduta de Israel. "E muitos dos que dormem no pó da terra despertarão, alguns para a vida eterna e alguns para a vergonha e o desprezo eterno" (Dn 12.2).

Jesus desenvolveu, mais plenamente, o significado escatológico e temporal da conduta e

do castigo. Ele reconheceu que o castigo temporal foi dado a Sodoma devido ao pecado, mas acrescentou que, por sua incredulidade, Cafarnaum era passível de maior castigo do que o juízo que sobreveio àquela cidade iníqua de outrora (Mt 11.23).

O conceito de punição foi fortemente enfocado na indignação moral de Jesus contra os fariseus (Mt 23. 1-3ss.). O ensino de Jesus incluía muito sobre o castigo eterno e o inferno (Mt 5.22; 8.12; 13.41 em diante; Mc 9.43-48; Lc 16.22-24).

O princípio de recompensa e punição é reafirmado nas epístolas do NT por Tiago (2.14), Paulo (Rm 2.5; 1Co 3.8, 13-15; 2 Co 5.10; Cl 3.23-25) e João (Ap 5.6; 8-9; 10.7-15).

Ao longo da história da igreja, a maioria do Cristianismo ortodoxo aceitou o ensino das Escrituras sobre o castigo. Foram poucas as exceções antes do surgimento do racionalismo nos últimos séculos. Uma das exceções foi a de Orígenes, que dizia que a punição seria temporal e purificadora, e na maior parte, questão de consciência.

A rejeição contemporânea do conceito de castigo toma três formas. A primeira é o argumento comum de que o castigo, especialmente, o castigo eterno, contradiz a natureza de um Deus de amor e perdão. Esse ponto de vista vê o castigo como vingativo, um rompente de ira que não condiz com o caráter divino. A segunda objeção é expressa por educadores que dizem ser mais eficiente um reforço positivo do que a punição no ensino e controle do comportamento. Essa filosofia é exposta no *Walden Two* de B. F. Skinner (Nova York, Macmillan, 1969); naquela comunidade idílica não existe castigo. Uma terceira objeção à punição vem da psicologia e encontra seu principal proponente em Freud, que dizia que o trauma que resulta do castigo tem efeitos duradouros na vida toda do indivíduo, negando assim seus benefícios temporários.

O entendimento bíblico do castigo é baseado numa visão mais alta tanto do homem quanto de Deus do que aceitam essas críticas. As Escrituras ensinam que o homem, criado à imagem de Deus, tem uma responsabilidade que excede a tudo mais na criação. Seus atos tomam, então, significado tanto para o tempo quanto para a eternidade. A visão bíblica expõe a punição como sendo nem vingativa nem algo em que Deus tenha prazer. Nos desígnios de Deus, to-

dos os atos humanos têm significado; Deus respeita o princípio da punição na provisão da redenção, tomando sobre si mesmo o castigo que o homem merecia, para que ele o possa perdoar.

O conceito de punição permeia as Escrituras. Poucos conceitos são mais coerentemente ensinados do que o da lei da colheita: "Aquilo que o homem semear, isso também ceifará" (G1 6.7).

H. PHILLIP I-100K

PUREZA. Ver também *Santidade*. Como um termo usado na ética pessoal, o mandato de pureza tem uma longa história. Indubitavelmente, tanto nas religiões não-bíblicas quanto na fé bíblica, sua conotação original foi cerimonial e cultista. As purificações por meio de atos rituais de lavagem e abstinência, desde comida até atividade sexual, tornaram-se parte da preparação para o culto. Veja Êxodo 19.10-15; 30.17-21 para exemplos óbvios.

A obra escrita dos profetas, no século oito e sete a.C., era elaborada para chamar a atenção religiosa da nação, sob Deus, aos aspectos da pureza interna. Faziam isso por meio da denúncia da inanidade das formas rituais em si mesmas e (mais importante) insistindo que Deus requer uma vida santa de justiça moral expressa em sincera adoração e de obediência de coração à sua lei, pessoal e socialmente (Am 5.21-24; Mq 6.6-8; Is 1.11-20).

A mesma concentração na interioridade da pureza moral é trazida ao NT. A igreja nasceu

numa cultura judaica de observância dos aspectos rituais, vistos nas leis dietéticas, nas cerimônias de lavagem e na prática da estrita "separação" do contacto com os gentios. Jesus se opôs a essa preocupação com o exterior em lugar de esperança da disposição interior à santidade pessoal {Mc 7.1-13} e ensinou seus seguidores que um "bom coração" (i.e., uma vida interior corretamente relacionada a Deus) é sumamente importante, tal como uma árvore sadia dá bons frutos (Mt 7.16-20).

Paulo, em sua luta para libertar os gentios cristãos do legalismo judaico, colocou seus ensinamentos na perspectiva do Cristianismo universal que se seguiu à missão aos gentios. O ritual judaico de "purificação" deu lugar a uma ênfase na seriedade da ética pessoal, demonstrada na maneira como os gentios convertidos foram instados a evitarem o mau comportamento sexual (1 Co 6.9-20; 1 Ts 4.1-8), a praticarem a equidade e a justiça em empreendimentos éticos (2 Co 8.21; 1Ts 4.6), e especialmente, a cultivarem o fruto do Espírito (G1 5.22, 23) e a se absterem dos vícios (G1 5.19-21). "Guarda-te puro" (1Tm 5.22), é o seu conselho a todos os convertidos. Este ensino era revolucionário num mundo de larga aceitação da imoralidade e de vícios sociais. "Ele estabeleceu, pela primeira vez, um padrão de pureza pessoal, e proclamou que fora para isso que Deus chamara os homens" (C.A. A. Scott, *New Testament Ethics*, Cambridge, 1948, pág. 118).

RALPH P. MARTIN



QUAKER Embora o *quakerianismo* seja, primariamente, um sistema religioso, tem sido sempre uma forte influência ética. O que tem sido especialmente efetivo em seu efeito sobre a cultura em geral é uma rara combinação de piedade interior e uma ação social exterior. O exemplo mais significante dessa combinação é

o de John Woolman (1729-1772). Woolman foi um homem de coração simples, um alfaiate de New Jersey que, como parte de sua profunda experiência religiosa, tornou-se convencido do mal da escravidão. O reconhecimento de Woolman do erro da escravidão surgiu do seu entendimento da verdade da idéia bíblica de

que Deus havia criado o homem à sua imagem. Dessa forma, raciocinou Wool man, ele não se atrevia a tratar os homens como fúteis. Ainda que estivesse quase só, ele foi capaz de vencer muitos dos seus companheiros quakers da verdade de seu entendimento e chegou a publicar um livro sobre o pecado da escravidão. A parte I foi publicada em 1754 e a parte II, em 1762. Foi, corretamente, considerado o primeiro trabalho sério combinando a experiência cristã com o pecado da escravidão.

Os quakers têm sido, por mais de três séculos, os pioneiros morais em muitos campos. Um desses foi o tratamento do mentalmente insano. Em 1796, muito antes que a maioria das pessoas tivesse qualquer entendimento de um modo de aproximação do insano mental, William Tuke e outros quakers estabeleceram o *Retreat at York*. Um grande avanço moral foi feito com a decisão de abrir mão da punição e de tratar o insano com imaginativa compaixão. Os frutos dessa ação são numerosos.

Outro avanço moral iniciado pelos quakers foi o da nova atitude em relação aos transgressores. A pioneira dessa obra foi Elizabeth Fry, que promoveu seu primeiro trabalho redentor com as mulheres prisioneiras da *Newgate Prison*, em Londres, iniciado em 1813. Comparável a essa obra está o trabalho, também pioneiro, de promover a paz no mundo. Quando muitos cristãos aceitavam a guerra sem qualquer pensamento crítico, como algo inevitável e aceitável, os quakers do século dezessete a consideraram como um mal a ser eliminado.

D. ELTON TRUEBLOOD

**QUEDADO HOMEM.** Ver também *Imagem de Deus; o Homem; Doutrina do Pecado*. A doutrina cristã do homem afirma sua relação singular com Deus por ele ser criado à sua divina imagem. Quaisquer que sejam as diferenças de opinião quanto ao significado exato da palavra "imagem", há um consenso geral de que ele implica uma semelhança moral com Deus. O homem, conforme originalmente dotado pelo criador, era alguém que amava a Deus e que se submetia à sua vontade em todas as coisas. Ao pecar contra Deus, porém, o homem perdeu sua integridade origina] e, assim, embora ainda relacionado de forma singular com Deus, se apresenta, agora, revoltado contra ele e em inimizade com o próximo. O pecado original é

denominado a Queda, em contraste com as muitas faltas (quedas) que caracterizam a experiência humana, porque ele marca o início da estultícia humana e é um defeito para o qual não existe remédio senão a graça divina. É chamada de Queda porque é um evento ocorrido quando, então, a justiça original do homem foi perdida; ele agora se encontra aquém da glória de Deus (Rm 3.23). Embora seja uma figura de linguagem antiga, a palavra "Queda" é bastante adequada para descrever a ruína moral, em nossos dias, diante do esforço contemporâneo para se construir a história do passado do homem em termos de progresso evolutivo. A noção do progresso humano tem disposto muitos pensadores a expressarem um otimismo sem base quanto à capacidade moral do homem, levando, apenas, à frustração.

A história da Queda, descrita em Gênesis 3, evidencia uma surpreendente simplicidade e aguda percepção em seu relato da origem do pecado e da miséria do homem. Não se deveria ignorar a forma histórica em que é colocada. O intento claro do autor, que em última instância é o próprio Espírito Santo de Deus, é dizer que a Queda foi um evento histórico, o homem não caiu para dentro da história, como supunha Platão, mas *na* história. Não é por sua finitude própria de criatura que o homem é pecador, mas porque ele, voluntariamente, desobedeceu.

Analisando os temas básicos da narrativa da Queda, teólogos e éticos têm enfatizado os seguintes pontos:

1. O homem foi criado de tal maneira que, conquanto sua natureza e seu destino, como os do restante da criação, lhe tenha sido dado pelo criador, (Gn 1.27; 2.7), em um sentido ele é *livre* (cf. *Libre Arbítrio*) para determinar sua própria natureza e seu destino. Ele foi criado reto mas mutável, e compete a ele decidir se vai obter o sumo bem, a vida eterna (simbolizada pela árvore da vida), ou perder tudo pela escolha do mal, pelo uso errado da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2.17) (Ver pensamento diferente em Maldade). Requer-se dele que obedeça a Deus ou sofra a conseqüência, a maldição da morte (Gn 2.17). O homem faz a escolha fatal e é confirmado no pecado. Esta é sua Queda.

2. A Queda ocorre dentro da circunstância dupla de provação e tentação (q.v.). Provação é um teste feito para confirmar o homem na retidão moral; a tentação é uma solitação do mal com vistas à destruição do homem. A provação vem de Deus; a tentação vem de Satanás (simbolizado pela serpente, Gn 3.1- seguintes).
3. A Queda do homem no pecado é ocasionada (não causada) pela tentação, o que nos ensina que o mal moral dentro do universo existiu antes da rebeldia do homem e é maior que ela. Embora o primeiro pecado do homem aparente ter poucas conseqüências (comer o fruto proibido, Gn 3.6), o homem se enganará se supor ser este o caso. É engenho de um poder superior fazer que a escolha entre o mal e o bem aparente ter pouca conseqüência e, assim, atrair o homem para a armadilha da revolta, maior do que a do inferno contra o céu. Por causa dessa dimensão demoníaca do mal moral, o homem não poderá, simplesmente, desfazer o mal que fez; a maldade moral está além dele mesmo. Nem reforma nem resolução nem ajuste psiquiátrico nem ascensão social, mas somente a promessa soberana do libertador, a semente da mulher que pisou a cabeça da serpente (Gn 3.15), redimiria o homem de sua alienação pecaminosa. Sugere-se ainda que, conquanto o papel do tentador indique uma tela maior sobre a qual o pecado do homem se desenha, porque o pecado do homem é-lhe sugerido, não autooriginado, é o homem ser redimível. Seu pecado não é pecado satânico; pelo menos deste lado do inferno, ele não está confinado ao pecado e sem esperança. (Mas cf. 1Jo 5.16, com referência ao "pecado para a morte").
4. Se o homem caiu por um ato livre de desobediência, o que fez que ele cedesse à tentação? Ao procurar resposta acerca dos motivos misteriosos que provocam um agente livre e responsável a agir de determinado modo, os teólogos chegaram a opiniões divergentes. Alguns sugerem o orgulho como sendo a raiz de todo pecado; outros, a incredulidade. Na verdade, esses são apenas dois lados da mesma moeda, pois se o homem desconfia de Deus (incredulidade), ele será levado a uma confiança desordenada em si mesmo (orgulho). Aqui, a narrativa de Gênesis é bastante instrutiva, pois a tentação principia com um questionamento acerca da veracidade da palavra divina ("Certamente não morrerei", Gn 3.4) e termina com um apelo que lisonjeia o ego humano ("sereis como deuses, conhecedores do bem e do mal", Gn 3.5).
5. O pecado do primeiro homem não foi um ato isolado e privado. A Queda de Adão é a queda de todo homem, conforme a Bíblia. Em Adão, todos morrem (1Co 15.22). Este princípio da solidariedade do homem no pecado, tão claramente ressaltado nas narrativas da seqüência da Queda (o assassinato de Abel por Cai m, Gn 4.8; a canção da espada de Lameque, Gn 4.23-24; o dilúvio que destrói o homem cujo pensamento e coração são maus continuamente, Gn 6-9; a confusão e alienação de Babel, Gn 11), é o aspecto da doutrina bíblica da Queda mais atacado. Do ponto de vista do individualismo moderno (q.v.), é impossível se aceitar a idéia de que o pecado de um homem poderia ser imputado sobre todos. Contudo, a ação ética vicária não escandaliza os escritores das Escrituras. Na verdade, é central para a interpretação neotestamentária da morte de Jesus. Sua morte é um ato de obediência da parte de um, por meio do qual muitos foram feitos justos (Rm 5.19). Daí a comparação do apóstolo da obra dos dois Adão, tão diferentes tanto pela sua natureza (desobediência versus obediência) quanto pelo seu resultado (condenação versus justificação) e, contudo, tão fundamentalmente parecidas, que ambos agiram de forma pública como representantes de "muitos" (Rm 5,12-21).

(11 Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1952; Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner, Nova York, 1953.

**QUIETISMO.** Quietismo é uma forma de misticismo adotada, primeiramente, na Espanha e na França, durante o século dezessete. Mantinha que o êxtase espiritual seria obtido por meio da autonegação e da abstinência de todas as atividades externas. A união com Deus e a pureza da alma deveriam ser obtidas em contemplação passiva e em anulação interior. Na igreja oriental, uma forma de misticismo foi conhecida quando Hesychasm advogou uma fé meditativa que lidava apenas com a vida interior do crente. Entre os quakers, o quietismo foi

pregado em função da crença na absoluta inabilidade do homem de contatar Deus. Assim, o homem deveria permanecer quieto para ouvir a voz de Deus e, então, entrar em mística comunhão com ele. O quietismo confunde o conceito bíblico de *unio mystica* e diminui a confiança ética da fé cristã, a qual sustém que o crente em Cristo é obra de Deus, criado pelo Espírito Santo de Deus para as boas obras de amor em relação ao próximo em nome de e por causa de nosso Salvador.

JOHN F. JOHNSON



**RACIONAMENTO.** Ver *Mercado Negro*.

**RACISMO.** Ver também *Apartheid*; *Segregação*. Raça e questões raciais são fatos da vida. Há diferentes raças e culturas raciais. São diferenças raciais a cor da pele ou a diferença de origem racial. Essas diferenças são incidentais e relativas ao que constitui a humanidade autêntica. Quando essas diferenças relativas são tomadas como absolutas, a questão racial torna-se racismo. Quando o fator relativo da cor branca da pele é tomado como absoluto, surge o racismo branco. Quando Hitler tomou absoluta a origem nórdica, nasceu o nazismo. Quando uma característica da raça incidental à humanidade é tomada como absoluta, a raça processa essa característica exaltando a si mesma como raça superior e desenvolvendo a idéia de que ela é portadora de um destino transcendente para guiar o mundo ao seu futuro por quaisquer meios requeridos. Seu destino manifesto, entretanto, somente se manifesta nessa diferença racial peculiar. No racismo branco, a superioridade se manifesta na pele branca; na Alemanha de Hitler, foi terra e sangue nórdicos.

Racismo de qualquer tipo, e há muitos tipos, é, no mínimo, perigoso. Em sua pior face é diabolicamente destrutivo, pois demoníaco,

por definição, é aquilo que se exalta contra Deus e se projeta como se fosse Deus. Teologicamente entendido, o racismo é uma tentativa humana de se obter um *status* especial que é chamado, no pensamento bíblico, de eleição. Como tal, o racismo é uma profunda perversão da eleição, pois segundo a definição bíblica, a eleição pertence somente a Deus, o Deus que exalta o humilde e que humilha o arrogante.

Longe de dar suporte ao racismo, as Escrituras o condenam e Deus o julga na história. Isso o século vinte deveria ter aprendido do levantamento e queda do Terceiro Reich.

Conquanto as Escrituras abominem o racismo, elas projetam a nação judaica como povo escolhido de Deus, ao qual ele deu a consciência messiânica, vantagens especiais e destino manifesto em favor do mundo. Tudo isso brota da eleição de Israel, pois a eleição constitui a existência de alguém diante de Deus. Sobretudo, isso tudo se torna manifesto em Jesus Cristo, o eleito de Deus por excelência, em quem o verdadeiro caráter do *status* especial do povo judeu foi revelado. Nele temos a contraparte verdadeira de todo racismo e a promessa de sua eliminação final; por esse portador, escolhido por Deus para conduzir o destino da humanidade, vem o caminho, divinamente apon-

tado por Deus, do amor humilde e sacrificial sem o recurso do poder coercivo da força bruta e dos horrores da guerra e da tirania.

Eleição é a resposta de Deus ao racismo e sua vitória sobre ele. Racismo - quer racismo branco quer anti-semitismo (q.v.) quer de qualquer outro tipo - é, essencialmente, o pensamento do anticristo. Usurpa aquilo que foi dado a Cristo.

JAMES DAANE

RAMSAY, PAUL. Paul Ramsay (n.1913) foi professor na Princeton University, na cadeira Harrington Spear Paine, de Religião. Ele promoveu uma ética cristã distintiva e sua aplicação aos temas sociais contemporâneos. Em *Basic Christian Ethics*, Ramsay elaborou um entendimento sistemático da contribuição distintiva da Bíblia à teoria ética e sugeriu linhas mestras para uma ação social cristã. A norma cristã moral básica é o amor obediente revelado na encarnação e morte de Cristo. Este conceito fundamental é considerado a chave para um entendimento de todos os demais conceitos relacionados - justiça, direito, obrigação.

Numa reação à inadequação social da ética situacional, Ramsay mudou, de sua primeira visão, para a junção do amor obediente a uma teoria modificada da lei natural. O tema unificado de *Nine Modern Moralists* é Cristo transformando a lei natural, ou amor interpenetraste e justiça transformada. A prudência da razão humana que se expressa na justiça é transformada por uma prudência que incorpora o amor divino de modo que a tensão da ética pessoal e de princípios é transcendida. As estruturas do mundo não são repostas pelo agápe, mas são reconhecidas como inadequadas em si mesmas e como necessitadas do poder transcendente e transformador do amor divino. Em *Deeds and Rules*, Ramsay critica as suposições viciosas da ética situacional que enfatiza que o amor não formula regras e de que não há continuidade de princípio entre situações. Ele tentou demonstrar que a deliberação moral cristã não focaliza apenas no que o amor requer, mas que é, também, a fonte de regras morais gerais que liga o abismo entre o indivíduo e a sociedade.

A ética social de Ramsay é fundada na idéia bíblica de pacto do criador pelo qual a justiça de Deus é promulgada na terra. Diferente da justiça grega de "a cada homem segundo seu

direito", a justiça cristã de "o direito do homem segundo o direito de Deus" mostra a influência da teoria de Agostinho sobre as duas cidades. Do ponto de vista da cidade de Deus, a igreja deveria desenvolver uma teoria política, mas não teria o direito de, como igreja (cidade de Deus), engajar-se na política.

Mais significativa ainda é a obra extensa de Ramsay na área da ética médica e sua distintiva defesa da legitimidade da guerra sob as necessidades da justiça numa época em que a corrente era pacifista.

Ij Paul Ramsay, *Basic Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1950; *War and the Christian Conscience*, Duham, Duke, 1961; *Nine Modern Moralists*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1962; *Christian Ethics and the Si-in*, Nova York, Association, 1962; *Deeds and Rules in Christian Ethics* (co-ed, Gene Outke), Londres, SCM, 1968; *The Just War*, Nova York, Scribner, 1969; *Fabricated Man*, New Haven, Yale University, 1970; *Patient and Person in Medical Ethics*, New Haven, Yale University, 1970.

ROY W. BUTLER

RAUSCHENBUSH, WALTER. Walter Rauschenbush (1861-1918) foi um batista, historiador da igreja e "profeta" do evangelho social. Procedeu de sete gerações de ministros luteranos na Alemanha. Seu pai, August Rauschenbush, deixou a grande United Evangelical Lutheran Church, em Altena, Westfalia, em 1845, a fim de emigrar para os EUA. Em 1850, seu pai se tornou batista, e em 1858, tornou-se professor e chefe do Departamento Alemão do Rochester Theological Seminary.

Walter, nascido em Rochester, Nova York, graduou-se no German Gymnasium, em Gutersleh, Westfalia, University of Rochester, e no Rochester Theological Seminary. De 1886 a 1897, ele foi o pastor da Second German Baptist Church, na cidade de Nova York. Ai, no auge da "era dourada", ele foi despertado para os perigos e necessidades de uma ordem social que violava, praticamente, cada ponto da lei humana e divina. Em seu trabalho paroquial e comunitário, percebeu as acentuadas incongruências de uma ordem social que tendem a despersonalizar os seres humanos destinados a uma vida de santidade e de beleza. Em 1912, ele escreveu acerca do reino de Deus como um fato e uma mensagem abrangentes, compelati-

vos e redentores para pessoas e nações presas na teia do pecado coletivo.

Assim, o conceito de Cristo sobre o reino de Deus chegou a mim como uma nova revelação. Aí estava a idéia e o propósito que tinham dominado a mente do próprio Mestre. Todos os seus ensinamentos voltavam ao redor disso. Sua vida foi dada por isso. Sua morte foi sofrida por isso. Uma vez que o homem tenha visto isso no evangelho, jamais poderá deixar de vê-lo... Descobri que esse novo conceito do propósito do Cristianismo era surpreendentemente satisfatório. Respondia a todos os velhos e novos elementos em minha vida religiosa. A salvação do perdido, o ensino do moço, o cuidado pastoral com o pobre e com o fraco, o estímulo de intelectos famintos, o estudo da Bíblia, a união da igreja, a reforma política, a reorganização do sistema social, a paz internacional - tudo estava coberto por um único objetivo do reino de Deus na terra. Essa idéia era, necessariamente, tão grande quanto a humanidade, pois significava a transformação divina da totalidade da vida humana (*Christianizing the Social Order*, ps. 93ss.).

Rauschenbush deixou o pastorado em Nova York, em 1897, para ser professor de Novo Testamento no Departamento Alemão do Seminário Teológico de Rochester. Em 1902, foi transferido para o Departamento de Inglês, como professor de história da igreja até 1918. Em 1907, enquanto num afastamento sabático na Marburg University, ele publicou seu primeiro grande trabalho, *Christianity and the Social Crisis*. Dois anos mais tarde, sua contribuição ao *Handbuch der Kirchengeschichte*, org. por Gustav Krüger, apareceu no volume IV - *Die Neuzeit*, em Tuebingen. *For God and the People: Prayers of Social Awakening* surgiu em 1910; então, *Christianizing the Social Order*, 1912; *Dare We Be Christians*, 1914; *The Social Principles of Jesus*, 1916 e, finalmente, *A Theology of the Social Gospel*, 1917. Como editor do *Der Jugend Herold*, ele influenciou os batistas alemães nos EUA e no Canadá. É fato pouco conhecido que Rauschenbush tenha traduzido muitos dos hinos de Ira D. Sankey - *Moody Gospel* no *Evangelium Sanger*, no. 1-3, Kassel, 1897, 1907, 1910, 1929 (12.000 cópias) - para um belíssimo alemão.

Obras críticas sobre Rauschenbush apareceram ao longo dos anos. I. M. Haldemann escreveu um difamante ataque, *Professor*

*Rauschenbush's Christianity and the Social Crisis* (c. 1908). Este panfleto de quarenta e duas páginas, segundo Henry Conrad Moehlmann, sucessor de Rauschenbush em 1918, foi "uma lamentável análise de um novo livro de um professor universitário escrito à luz do VELHO LIVRO" e deveria ter recebido melhor resposta do que recebeu dos defensores do evangelho social. W. A. Visscr 't Hooft, em 1928, publicou seu *The Background of the Social Gospel* traçando criticamente sua origem e sua perspectiva básica.

111 A. M. Singer, *Walter Rauschenbusch and Its Contribution to Social Christianity*, 1926; V. E. Bodein, *The Social Gospel of Walter Rauschenbusch and Its Relation to Religious Education*, 1944; Reinhart Muller, *Walter Rauschenbusch*, 1957, uma dissertação (Marburg) para o professor Ernst Benz, com excelente bibliografia e conteúdo apreciativo ainda que crítico; Charles H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel In American Protestantism 1865-1913*, New Haven, Yale University, 1940.

WILLIAM A. MULLER

RAZÃO. Ver *Conhecimento e Ética*.

REBELIÃO. Ver também *Governo; Resistência; Estado*. Rebelião é um ato ou curso de desafio aberto, uma efetiva declaração de guerra, contra uma autoridade ou governo não mais reconhecido como legítimo. O termo poderá ser usado com diversos sentidos, teológico, político, social; mas, em cada caso, o objetivo da rebelião será a independência, o poder de alguém de decidir acerca do seu próprio destino.

Provérbios 17.11 afirma que "O rebelde não busca senão o mal; por isso, mensageiro cruel se enviará contra ele". Há uma expressão de rebelião que é maligna, a rebelião contra a vontade de Deus. A queda de Adão e Eva, no jardim, foi, claramente, um ato de rebelião contra Deus, assim como o foi a batalha primordial de Lúcifer, o mais elevado dos anjos, cuja revolta John Milton dramatizou no *Paraíso Perdido*.

Entretanto, a rebelião contra a vontade do homem representado por um governo civil, ou rebelião contra convenções da sociedade, não poderá ser assim tão facilmente categorizada. Politicamente, o termo tem a conotação de resistência organizada e armada, uma tentativa ostensiva de sacudir os grilhões de um governo

ou autoridade opressores. É a forma mais séria de protesto político, e haverá tempos em que ela poderá e deverá ser justificada. A rebelião das treze colônias americanas contra o governo da coroa britânica foi justificada porque pretendeu obter maior liberdade religiosa e temporal do que teria sido possível no antigo direito dos reis. A rebelião dos setenta e cinco milhões de bengalis contra a política repressiva do governo do Paquistão é um exemplo de uma situação política em que a rebelião contra a autoridade estabelecida é justificada do ponto de vista do direito do homem de viver em liberdade e com dignidade.

Isso não nega que a rebelião tem sido, freqüentemente, seguida de atos de crueldade e barbarismo que vão completamente contra os alvos de liberdade e dignidade. Os tamborins que rufaram pelas ruas de Paris repleta de corpos de inocentes vítimas, durante o "reinado de terror" de Robespierre, marcaram uma cena que se repetiu com as mesmas características infelizes em muitas rebeliões na história. Assim, o cristão confrontado com a rebelião ou com uma forma menor de oposição à ordem estabelecida enfrenta, freqüentemente, uma difícil decisão moral em vista das cruéis consequências que podem advir de atos que acendam o pavio da rebelião. A anarquia e a quebra completa de todos os valores são, quase sempre, seus resultados temporários. Assim, para o cristão, a rebelião é um curso de ação que deveria ser tomado como último recurso, depois de exauridos todos os esforços para se trazer uma solução pacífica. Quando, porém, ele agir *in extremis* para corrigir os erros perpetrados pelos homens maus, ele estará agindo de conformidade com a elevada moralidade que lhe é confiada pelo poder do Deus todo-poderoso, onissapiente e onisciente.

JOHN B. ANDERSON

RECOMPENSA. Ver também *Punição*. A idéia cristã de recompensa é uma extensão da lei bíblica da restituição (q.v.). O significado escriturístico de recompensa é, primariamente, de pagamento justo e equitativo por bens adquiridos ou serviços prestados (Gn 30.32; Lc 10.7). Sua extensão ao âmbito ético e espiritual foi inevitável (Gn 15.1; Dt 28; Mt 5.12). Trabalho árduo, diligente e astuto proveito próprio rendem frutos prazerosos nesta vida,

mas, finalmente, recompensas e punições são conferidas por Deus para os fiéis e para os pecadores. Estes não são pagamentos por méritos ou deméritos, mas expressam a justiça e a longanimidade de Deus, e levam em conta cada decisão de fé do homem em referência a Deus e as decisões de amor em referência ao próximo. (e.g. Mt 25).

FRANK THOMPSON

RECONCILIAÇÃO. Reconciliação é o processo de restauração da unidade depois de uma inimizade ou disputa. A Bíblia retrata uma harmonia original no jardim do Éden. Essa harmonia, porém, foi quebrada pela entrada do pecado, o qual separou o homem de Deus (Is 59.2) e tornou os dois em inimigos (Rm 5.10; Cl 1.21; Tg 4.4). Quando existir inimizade, a harmonia poderá ser restaurada somente por meio de se lidar com as causas da hostilidade e sua conseqüente remoção. O testemunho consistente do NT é o de que foi isso que Cristo fez quando morreu na cruz. Ele lidou ali com o pecado do homem e removeu-o, tornando possível ao homem retornar a Deus.

O NT fala do homem como tendo sido reconciliado com Deus (Cl 1.21) ou exortando-o à reconciliação (2 Co 5.20). Jamais, porém, fala de Deus como tendo sido reconciliado com o homem. Alguns têm concluído daí que toda hostilidade seja da parte do homem e que nada mais é necessário senão que ele se arrependa de sua maldade e que retorne a Deus. Esses escritores, freqüentemente, mantêm que esse tipo de reconciliação é o modo mais significante que o NT tem de ver a expiação, o que a torna ainda mais importante. Sobre isso, poderia vir à mente que as passagens que tratam da reconciliação sejam poucas e quase totalmente paulinas. (Rm 5.10s.; 11.15; 2 Co 5.18-20; Ef 2.16; Cl 1.20s.). Sem dúvida, o conceito é importante, mas bem distante de ser a maneira característica de se considerar a obra expiatória de Cristo.

Quanto à visão de que a reconciliação se aplica somente ao homem e que Deus não precisa ser reconciliado, não deveríamos desconsiderar o fato de que é de Deus a demanda de que o homem tenha criado o cisma e não que seja uma atitude que parta do homem. O homem não está preocupado com o seu pecado, mas, sim, satisfeito com a possibilidade de deixar as coisas como estão, se Deus fizer o mes-

mo. Entretanto, um Deus santo não faria e não poderia fazer isso. Porque ele é quem é e quem diz que é, ele insiste em que o pecado seja tratado com toda seriedade e que seja efetuada uma expiação adequada. Sob estas circunstâncias, não há como dizer que não haja um sentido em que Deus esteja reconciliado. Certamente, os escritores do NT não dizem isto com todas as palavras; mas, ainda assim, o que dizem sobre a natureza de Deus, sobre suas demandas em relação ao homem e sobre a expiação em geral, torna a conclusão inevitável.

Deveríamos ter em mente, também, o significado da reconciliação. Quando falamos de duas pessoas como estando reconciliadas, não queremos dizer que o ofensor se deixou persuadir. Dizemos, sim, que a pessoa contra quem a ofensa foi cometida concordou em passar por cima da inimizade. Seria uma forma curiosa de se falar, no caso de um homem ter insultado e rejeitado a Deus por meio de seu pecado, que a reconciliação significa apenas que ele tenha mudado de mente.

Isso não significa que Deus seja vingativo, insistindo numa indenização completa antes que esteja pronto para perdoar. Pelo contrário, é Deus quem toma a iniciativa. É ele quem, na pessoa do Filho, efetua a reconciliação e remove a causa arraigada da ofensa. Deus não teve de ser persuadido para ser gracioso. A Bíblia inteira testemunha contra essa monstruosa concepção. A hostilidade de Deus contra toda coisa má é que é o fator significante, e é o que é levado em conta na maneira como Cristo fez a expiação.

Em tempos recentes, alguns têm pensado que a reconciliação deveria ser vista mais em termos de uma orientação horizontal do que vertical. O pecado seria visto como algo que ergueria barreiras entre o homem e seu vizinho em vez de entre um homem e seu Deus. Reconciliação, então, se tornaria uma maneira de habilitar os homens a viverem juntos em comunidade significante. Há, certamente, algo importante aí, pois o homem que sentiu o toque curador de Cristo em sua vida, se preocupará com a derrubada das barreiras que dividem os homens. Entretanto, há uma ordem certa a ser colocada. Primeiro vem a reconciliação do homem com Deus e, então, a reconciliação com o próximo. Efésios 2 é instrutivo quanto a essa conexão. Ali, em relação à grande divisão dos homens em judeus e gentios, é mostrado que

os gentios estavam separados de Cristo e uns dos outros. Mas o sangue de Cristo que os trouxe para perto de Deus trouxe-os, também, para perto uns dos outros. A paz foi feita entre homem e homem, mas como consequência da paz entre o homem e Deus.

Dr J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, Nova York, Doran, 1918; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, Londres, MacMillan, 1946 (2a. ed); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955.

LEON MORRIS

RECREAÇÃO. Ver *Diversão; Lazer*.

REDENÇÃO. Ver também *Salvação*. Redenção é o termo usado nas Escrituras e ao longo da história da teologia para descrever a renovação de um relacionamento correto com Deus. A metáfora foi, originalmente, tomada do mercado de escravos, onde a liberdade era retomada por pessoas que haviam sido mantidas prisioneiras. Redimir significa comprar a liberdade e, no uso cristão, significa a libertação do pecado, da morte e do poder do diabo, pela qual foi pago um preço. A espécie de preço pago, quem pagou e a quem se pagou têm sido objeto de debate teológico. Se olharmos essa metáfora bíblica juntamente com outras metáforas usadas nas Escrituras, poderemos obter uma figura bem fundada e completamente adequada do que significa ter o relacionamento de liberdade restaurado entre Deus e o homem. Algumas das outras metáforas são justificação (q.v.), tirada das cortes de lei; santificação (q.v.), que é a purificação tirada dos sacrifícios do templo; e adoção (q.v.), tirada dos relacionamentos familiares.

Diversas teorias de redenção têm surgido no curso histórico desta metáfora.

Irineu ensinou que somos redimidos por uma renição a que somos levados por Deus quando ele derruba os poderes inimigos do pecado, da morte, da lei e da ira por meio do auto-sacrifício.

Orígenes desenvolveu a teoria de que a redenção é consumada por Cristo mediante o pagamento feito em favor dos pecadores. A ofensa feita à justiça de Deus é vencida pelo santo sacrifício oferecido por Cristo, e o pagamento é feito ao diabo que é "enganado" ao aceitá-lo.

Atanásio desenvolveu a doutrina da redenção segundo a qual Cristo é nosso vigário ou substituto. A redenção é realizada porque Cristo aceita todos os homens em sua plenitude divina.

A teoria latina da expiação enfatiza a idéia de satisfação na teologia da redenção. A redenção é feita porque Cristo provê a satisfação da justiça divina e o mérito que afasta a ira de Deus. Anselmo respondeu à questão: "Cur Deus homo?", dizendo que Deus nos livra do pecado por meio da satisfação que o Deus/homem oferece. "Só Deus pode produzir satisfação e só o homem é devedor dela; portanto, é necessário que o Deus/homem a proceda (2, 6)."

Lutem, de acordo com a visão da igreja primitiva, de Irineu e de Paulo, enfatiza a vitória sobre a ira e a obra redentora de Cristo como Deus. Deus em Cristo morreu por nós, livrando-nos do pecado, da morte e do diabo.

Depois da Reforma, Albrecht Ritschl reviu a teoria da influência moral de Abelardo da redenção, a qual enfatiza o perdão de pecados, como sendo uma recepção na comunhão dos santos.

Hoje, há uma ênfase renovada nas interpretações bíblica e reformada, com o reconhecimento de que o mistério da redenção tem muitas facetas.

ROBERT P. ROTH

REFORMA. Ver também *Ética Reformada*. A causa principal da reforma tem sido, variavelmente, descrita como econômica, política e eclesiástica. Conquanto seja verdadeiro que a desintegração do sistema de manutenção do poder tenha tido relação com o surgimento da cultura e da vida da Reforma; que este sentimento nacionalista, freqüentemente, suportou a causa dos reformadores; e que este abuso eclesiástico tenha precipitado o movimento da Reforma (e.g., Lutero, *As Noventa e Cinco Teses*), a Reforma, não obstante, não poderá ser explicada por nenhuma dessas causas. Construindo sobre a obra crítica de Julius Hare e Karl Holt, acadêmicos de anos recentes têm se tornado, mais e mais, certos de que a Reforma foi, essencialmente, um movimento *religioso*. No seu centro estava um encontro salvador com Cristo, mediado pela Palavra escrita e facilitada pelo trabalho do Espírito Santo. É enganoso ver Lutero como, meramente, um homem que tivesse desafiado a tradição com base num *insight* esotérico

(Hannock, Carlyle), como é não-histórico, também, dizer, como os primeiros críticos católicos, que ele teria sido um príncipe (Denifle, Girsar) ou um egocêntrico orgulhoso (Maritain), cuja competência teológica poderia, em consequência, ser impugnada. Semelhantemente, o brilhante trabalho pioneiro de Doumergue tem estimulado bons estudos sobre Calvino, e invalidado os outros estudos que questionaram a genuinidade de sua fé (Audin) ou que atacaram a integridade de seu caráter (Galife, Pfister).

*Reforma Continental*. O progresso da teologia de Lutero é inseparável das lutas da vida interior. *Anfechtung* (tentação violenta) é uma das palavras preferidas de Lutem. Ele se recusava, entretanto, a conceder aos moralistas medievais, como Biel e Casian, que sua *angst* profunda fosse um estado meramente subjetivo ("escrúpulos") que poderiam ser vencidos com o uso da "técnica" certa. Seu desespero enorme estava arraigado à culpa, e culpa no sentido de vergonha que, por sua vez, era causada por um senso de culpa ainda maior diante de Deus. Romanos 1.17, então, levou-o a ver que o conceito de Schoolmen da "justiça passiva" de Deus era, na verdade, a ação divina de justificação em Cristo pela qual a condenação é reposta pelo perdão, a alienação é reposta pela união com Cristo, e a culpa é reposta pela imputação dos pecados do homem à Cristo e a justiça de Cristo ao homem. Pela ação instantânea de Deus, o pecador é *declarado* justo em vez de feito justo. Conseqüentemente, Lutero repudiou o sistema penitencial porque este suavizava o senso de culpa sem mudar o relacionamento do homem com Deus. Missas de réquiem, automortificação, perdões e orações com a mediação dos santos mais obscureciam do que iluminavam os temas éticos e religiosos em questão.

Calvino estava apto a construir sobre as aquisições de Lutero e, até certo ponto, a refiná-las. O tema de Calvino nas *Institutas* é o conhecimento de Deus. No centro do seu trabalho está a doutrina da justificação (*Institutas III, xixviii*). Isto é precedido por aquilo que os pecadores necessitam saber para serem justificados e seguido pelo que eles precisam para viver consistentemente com essa justificação. Assim, os primeiros capítulos da obra lançam os fundamentos de uma cuidadosa teologia para uma discussão posterior sobre ética, os quais postaram o curso das demais discussões por todo o próxi-

mo século (cf., especialmente, *Institutos* III vix). A doutrina reformada da justificação *sola gratia, sola file* foi reiterada na maior parte dos documentos confessionais a partir desse período: Confissão Augsburg, artigos iv, vi, xv; Fórmula de Concórdia, artigo iii; Sessenta e Sete Artigos de Zuínglio, artigos xviii, xxii; Segunda Confissão Helvética, cap. xv; Confissão de Fé Francesa, art. xvii; Confissão Belga, art. xxiii.

*Reforma Inglesa.* Pelo menos sete dos *Trinta e Nove Artigos* parecem ter se derivado da *Confissão de Augsburg* e a totalidade do restante parece ser um paralelo bem próximo de outras formulações continentais. O artigo xi declara: "Somos considerados justos diante de Deus, somente pela fé nos méritos de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, e não por nossas próprias obras ou méritos; é por isso que o fato de que somos justificados somente pela fé é uma doutrina impressionante". Essa crença é magnificamente traduzida em adoração pelo *Book of Common Prayer*, como, por exemplo, na seguinte oração:

Deus todo-poderoso, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, autor de todas as coisas, juiz de todos os homens, reconhecemos e lamentamos nossos multiformes pecados e maldades com as quais, de tempo em tempo, temos, agravativamente, cometido por pensamento, palavra e obra contra a majestade divina, provocando, mui justamente, sua ira e sua indignação contra nós. Arrependemo-nos honestamente e sentimos de coração a dor por essas nossas más ações, a lembrança delas nos é dolorosa; seu peso é intolerável. Perdoa-nos por tudo o que é passado, em nome do seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo; e concede que, de hoje em diante, o agrademo e o sirvamos em novidade de vida.

O conceito abrangente que desenvolveu entre os protestantes foi o sentido de dilema moral do homem que surgiu de um novo entendimento da Palavra bíblica, Não deverá ser atribuído a qualquer *insight* esotérico. Foi em Erasmo, e não em Lutero, que a consciência veio à baila. Lutero percebeu as conseqüências *noéticas* do pecado de modo mais contundente do que Erasmo. E foi Lutero, não Erasmo, quem explicou o papel mediador das Escrituras de portadora da mensagem da graça de Cristo ao pecador e seu conseqüente papel de estrutura de sua nova fé. Erasmo recuperou o texto bíblico para o seu século; Lutero recuperou a mensagem.

FMI Gordon Rupp, *Luther's Progress to the Diet Of Worms*, Nova York, Harper, 1964; *The Righteousness of God*, Nova York, Philosophical Library, 1964; François Wendel, *Calvin*, Nova York, Harper 1963; G. E. Duffield, org., *John Calvin*, Grand Rapids, Eerdmans, 1966; P. E. Hughes, *Theology Of the English Reformation* Grand Rapids, Eerdmans, 1965.

DAVID E WELLS

**REFORMA CARCERÁRIA.** Ver também *Punição*. Jesus demonstrou preocupação com os prisioneiros como parte da agenda do dever cristão (Mt 25.36). John Howard (1726-1790), que, mais tarde, seria homenageado com um monumento na Catedral de St. Paul, provocou acirrado debate na Câmara dos Comuns sobre chocantes abusos nas prisões inglesas, e Elizabeth Fry (1780-1845) promoveu protestos públicos contra as condições miseráveis das prisões. As prisões americanas tiveram algumas de suas agruras amenizadas pelo concurso dos *quakers* já por volta da década de 1780, quando, providenciando sopa para os prisioneiros da cadeia de Filadélfia, ficaram tocados pelas condições existentes e resolveram providenciar melhores acomodações carcerárias.

Os evangélicos sempre estiveram à frente das reformas nas prisões. Participaram da formação dos modernos protestos contra o descalço e a tortura generalizada e contra a pena de morte em diversos casos de ofensas, promoveram o tratamento humano em vez da barbaridade dos açoites e da mutilação como método de "tratamento" dos ofensores, e levantaram a indignação geral contra o estado imundo mal-ventilado e superpopulado dos cárceres.

Nas penitenciárias norte-americanas abertas na segunda metade do século dezanove, o trabalho realizado pelos encarcerados era considerado como sendo um exercício moral e a punição com o propósito de correção e de restituição era devidamente enfatizada. A National Prison Association, organizada em 1870 a partir de uma declaração de princípios, foi recebida pelos penalistas como sendo uma promessa de uma era dourada, pois o trabalho dos detentos deveria prepará-los para seu futuro papel na sociedade. Mas os "novos" reformatórios estabelecidos em Elmira e em outras localidades falharam em atingir esse propósito. Na segunda metade do século vinte, até mesmo o "exemplar" sistema correcional da Califórnia foi sacudido pelas rebe-

liões de presos, principalmente as ocorridas em San Quentín, em 1971; as rebeliões no presídio de Attica, Nova York, atraíram a atenção da mídia e promoveram o julgamento público sobre os presídios e prisões na América.

Muitas prisões, hoje, apresentam condições que poderiam ser consideradas, de muitas maneiras, menos do que humanas, e necessitam de mudanças urgentes. Há muitas diferenças entre as diversas instituições que não permitem que generalizações sejam feitas; mas, sem dúvida, visto em sua totalidade, as prisões não apenas falham na solução dos problemas como, também, os criam.

A situação carcerária brasileira tem sido mais discutida nos últimos anos, quando as falhas do sistema resultaram em rebeliões incontroláveis e em ameaça à sociedade livre. A inadequação, ineficiência e corrupção dos sistemas judicial e carcerário começaram a ser expostos pelas inúmeras crises nos presídios, muitas das quais marcadas por tragédias. Uma das rebeliões no Carandiru, São Paulo, em 1994, terminou com o extermínio de uma centena e meia de detentos. Nesse presídio, a crise assumiu proporção tamanha que chegou à sua desativação e à implosão dos seus edifícios. A situação geral ficou sem controle, sobretudo, quando o crime organizado, praticamente, tomou conta das prisões. O complexo de Guandu, no Rio de Janeiro, se tornou conhecido por abrigar membros de associações do crime organizado que dirigiam seus "negócios" e ordenavam assassinatos a partir de suas celas. No presente momento, a situação ainda permanece sem controle. (Dados atualizados por W.M.G.)

A visão meramente social do crime tem levado os primeiros à pronta racionalização de que este seja, política e socialmente, inevitável, e até mesmo, justificável como sendo um protesto válido contra o sistema. Os criminosos, de modo crescente, argumentam que seus atos apenas refletem a falha da sociedade moderna no provimento adequado para as suas necessidades humanas, tornando-se, assim, vulnerável à exploração revolucionária. O pobre, o negro e o jovem, predominantes na população carcerária, freqüentemente, não apenas culpam o ambiente social pelos seus atos, mas culpam o próprio sistema de justiça criminal pelo seu confinamento, principalmente, em vista do fato de que os mais ricos, quando não

se beneficiam da impunidade, têm acesso a melhor defesa e a melhores condições no cárcere. O que se diz é que o que precisaria de mudanças não seria o criminoso, mas a sociedade, e que o deplorável sistema carcerário seria apenas um sintoma da doença social.

Um sistema prisional no qual esse ânimo floresça não servirá mais a qualquer princípio correcional proposto para a estabilidade da sociedade por meio da reforma de criminosos. Contudo, se a instituição penal não sobreviver de uma forma modificada, a própria sociedade não sobreviverá ao seu colapso. Claramente, o sistema correcional requer mais do que uma simples reforma. A noção total de correção deverá ser relacionada não ao simples "cumprimento da pena", mas ao cumprimento da verdade e do direito, e a um novo entendimento do propósito da punição.

Conquanto a reabilitação não resida no poder da instituição, e o próprio ofensor tenha responsabilidade de tomar uma indispensável decisão de mudança de propósito, a consciência cristã deverá indicar quais sejam as condições que desencorajam as mudanças e que promovem o erro, e o que quer se seja que tenda a piorar em vez de melhorar o prisioneiro. O prisioneiro tem o direito de ser poupado de condições degradantes, e nenhuma sociedade poderá esperar prosperidade onde elas prevalecerem. Diante da situação das grandes penitenciárias de hoje, isoladas e superlotadas, os evangélicos, sensíveis às preocupações sociais, poderão se postar como uma fonte de compreensão e compaixão. O planejamento futuro poderá levar a muitos prisioneiros maiores serviços comunitários que incluam saúde, benefícios mínimos educacionais e sociais, maior proximidade de suas próprias famílias. Casas intermediárias poderão oferecer melhores resultados de reabilitação útil à sociedade do que os programas carcerários atuais.

CARL F. H. HENRY

REGRA ÁUREA. Este termo tem sido usado em tempos modernos em referência à declaração de nosso Senhor em Mateus 7.12 e Lucas 6.31. A forma usual é a de Mateus: "Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a lei e os profetas". O termo *Regra Áurea* apareceu em meados do século dezesseis

em inglês, *golden rule*, de igual forma em alemão, *goldene regei*, e em holandês, *de gulden regei* (cf. o termo espanhol, *la regla áurea* e o francês, *la regle par excellence*).

A forma negativa aparece na literatura da antiguidade. Confúcio é citado como tendo dito: "Aquilo que você não quer que seja feito a você mesmo, não faça aos outros", e Isócrates disse: "Não faça aos outros aquilo que o deixaria irado se sofresse da parte dos outros". Outras declarações semelhantes são encontradas no *Buddhist Dhammapada*- (10, 129s) e no *Mahabharata* (12, 924s, 5, 1517, e 13, 55, 711s), onde, nesta última seção, é chamado "a soma total de *dharma*".

Quando indagado sobre um breve resumo da lei, o Rabi Hillel, um contemporâneo de nosso Senhor, é mencionado como tendo respondido: "Qualquer coisa que você não queira que os homens façam em relação a você, também não faça a ele". Uma negativa semelhante é encontrada em Tobias 4.15, enquanto que na literatura pós-cristã primitiva (o *Didaquê* e *The Apology of Aristites*) ela parece ter recebido uma forma catequética. O mais próximo de uma forma positiva para a Regra Áurea é achada no princípio de "reciprocidade" de Confúcio, embora alguns pensadores budistas e hindus creiam que ela se encontre com aplicações positivas na antiga literatura sânscrita e pali.

A declaração de nosso Senhor da Regra Áurea é reminiscência da ordem de Levítico 19.18; mas, na realidade, suas palavras inauguraram uma nova era no relacionamento pessoa a pessoa. Ele foi além da melhor das declarações dos antigos, os quais viram esse modo de conduta como um princípio de limitação ou de restrição, um guia daquilo que não se deve fazer. A Regra Áurea, tal como apresentada por Jesus, se torna uma regra de benevolência, de aplicação universal, que vai além da mera prudência. Ela impõe uma ordem de desinteresse próprio formado por uma benevolência refletiva na qual a pessoa encontra orientação ao colocar-se imaginariamente na posição de outra pessoa. O princípio orientador é o de que uma pessoa desejaria para si mesma, se estivesse na totalidade do contexto de outra pessoa.

A Regra Áurea implica um entendimento abrangente daquilo que é bom, e impõe um discernimento individual do mais alto bem para si e para os outros. É uma definição menos cien-

tífica do bem e mais um preceito moral que envolve a concessão prévia de um espírito benevolente pelo qual o indivíduo participa simpaticamente das necessidades e dos ânimos de outras pessoas. O impulso positivo da Regra Áurea é dado na direção da extensão da ajuda e do enriquecimento do outro na base de uma antecipação inteligente do bem-estar dessa pessoa. É dever do cristão iniciar e manter essa qualidade de conduta.

HAROLD B. KUHN

**REGRA ÉTICA.** Ver também *Ato Ético*. Regra ética está relacionada com decisão moral e atividade em relação a uma regra específica. Ao chegar a um curso de ação moral, alguém se questionaria a respeito de quais regras governariam o tipo de ação sob consideração e, então, seguiria a regra relevante ou aplicável. Esta aproximação à ética pressupõe semelhança suficiente entre os casos morais a fim de que algum tipo de afirmação inclusiva possa ser feito. Se alguém pudesse determinar a que classe uma ação pertence, conheceria, então, a regra a ser seguida.

Dois visões básicas da derivação dessas regras são, geralmente, encontradas na ética cristã: a visão de que elas são regras divinamente reveladas e o conceito de que são regras derivadas da natureza. Essas duas teorias são, algumas vezes, chamadas de "regras reveladas" e "regras naturais", respectivamente. A primeira diz que Deus comunicou sua vontade ao homem de modo que ele pode determiná-la por meio do exame da revelação. A segunda emprega as metodologias das ciências naturais e das ciências sociais para discernir características da realidade. Por exemplo, com respeito à regra que proíbe o incesto, a regra ética revelada apelaria para as Escrituras Sagradas, enquanto que a regra ética natural tomaria conta dos dados das ciências comportamentais e biológicas, tais como a quase universalidade dos tabus, os efeitos genéticos adversos e a gravidez indesejada, e os sentimentos de culpa conseqüentes. Conquanto qualquer generalização, aqui, possa ser, de algum modo, enganosa, as regras éticas protestantes têm sido, geralmente, baseadas nas regras bíblicas, enquanto que as regras éticas católico-romanas têm dado espaço considerável às regras naturais.

Um problema que tem de ser enfrentado por todas as regras éticas é a questão de como lidar com casos que parecem ser exceções de

regras aplicáveis. Alguns diriam que essas representam condições excepcionais genuínas que ditariam que, nesses casos, a regra poderia ser quebrada. Essas condições excepcionais constituiriam, então, em "regras para quebra de regras". Outra concepção, no entanto, diz que aparentes exceções servem, simplesmente, para mais bem definir a regra. Indica que a regra é mais complexa do que originariamente se cria. Daí, quando a regra; "Sempre faça A" é vista no caso X como não-aplicável, a pessoa deveria concluir que a regra mais compreensiva é: "Sempre faça A, exceto em casos de X, em que deve fazer B". Os mandamentos bíblicos da punição capital e de participação em guerras justas não são exceções à regra: "Não matará". Antes, eles servem para definir a regra de modo mais acurado.

A regra ética varia em grau de especificidade e no detalhamento das regras. Na ponta mais específica do espectro da regra, uma regra ditaria uma ação concreta e seria aplicável a poucos casos. Na outra ponta do espectro, o de generalidade máxima, a regra se aproximaria mais de um princípio.

A regra ética é, às vezes, caricaturada como legalismo. Dever-se-ia observar, entretanto, que a afirmação principal da regra ética é a de que valores são objetivos, de modo que generalizações normativas podem ser formuladas considerando esses valores. Somente quando a regra se dissocia do valor e a moralidade se toma agregada à regra em si mesma é que tal ética poderia ser descrita com verdadeiramente legalista.

A regra ética cristã tem de deixar sempre certo e claro que suas regras são regras de Deus, não do homem. Conquanto, relativamente, poucas regras de ação sejam dadas nas Escrituras, todas as regras formuladas têm de ser baseadas em princípios derivados da Bíblia por meio de correta exegese.

William Frankena, "Love and Principle in Christian Ethics", *Faith and Philosophy*, Alvin Plantinga, org., Grand Rapids, Eerdmans, 1964; Paul Ramsay, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Nova York, Scribner, 1967.

MILLARD J. ERICKSON

**REINO DE DEUS, DUPLO.** Ver também *Ordens de Criação e Preservação*. Os realistas bíblicos têm procurado viver de for-

ma ética, de igual modo, no mundo e na igreja, distinguindo o aspecto duplo do reino de Deus pela lei, considerando Deus como sendo criador e juiz, e pelo evangelho, considerando-o como sendo redentor e santificador. Nesse espírito, a ética social de Agostinho, Martinho Lutero e Rei nhold Ni ebur eram todas fundamentadas, de modo variado, na escatologia inaugurada por Paulo.

Paulo abarca toda a humanidade em seu dramático contraste entre Adão e Cristo (Rm 5.1-2, 17-18). Em e por meio de Adão, somos todos criaturas caídas na "velha era" de pecado e morte. Em e por meio de Cristo, todos que nele crêem passam a fazer parte da "nova época" de justiça e vida. A queda de Adão marca o princípio da "velha era" e sujeita toda a criação à ira de Deus. A cruz de Cristo é o marco inicial do "novo tempo" em que os homens são justificados pela graça mediante a fé e passam a conhecer a paz de Deus.

Três consequências disso são de suma importância para a ética cristã. Primeiro, o cristão pertence, simultaneamente, às duas esferas. Na providência de Deus, o novo tempo não suplanta o velho, mas ambos se interpenetram (Rm 5.8). O cristão não deixa de ser uma criatura pecadora, mesmo que já tenha recebido o perdão dos pecados e a nova vida em Jesus Cristo. Ele é, simultaneamente, justo em Cristo e pecador em Adão. Assim, os crentes são advertidos: "Não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação de vossa mente" (Rm 12.2).

Segundo, a lei e o evangelho têm funções muito diferentes a realizar nas duas esferas, na de Adão e na de Cristo. O evangelho pertence ao novo tempo de Cristo e é o "poder de Deus para salvação de todo aquele que crê" (Rm 1.16). A lei pertence ao velho tempo de Adão porque "pela lei veio o conhecimento do pecado" (Rm 3.20).

Assim, o cristão está ligado tanto ao evangelho, segundo o qual ele já é justo, e à lei, segundo a qual ele ainda é pecador. A função civil da lei é a de compelir todos os filhos de Adão a administrarem seus deveres públicos com o respeito devido à paz e à justiça. A função ética do evangelho é a de dar poder a todos os seguidores de Cristo para servirem a seu próximo no mundo, trabalhando para tornar a paz mais saudável e a justiça, mais amável.

Terceiro, a igreja é a principal agência do evangelho no novo tempo de Cristo, enquanto o estado é o principal agente da lei no velho tempo de Adão. Como os dois tempos se interpenetram, a igreja tem, também, a obrigação de apoiar toda lei justa, assim como o estado tem a responsabilidade de sustentar um tipo de sociedade aberta na qual o evangelho possa ser proclamado livremente.

Esse duplo reino de Deus, por meio da lei e do evangelho, tanto na igreja quanto no mundo, permite que não haja divórcio entre os âmbitos "secular" e "sagrado". Conseqüentemente, os cristãos exercitam sua dupla cidadania nos dois tempos, no de Adão e no de Cristo, por meio de sua participação responsável em ambos, na igreja e no mundo (Rm 12-13).

WILLIAM H. LAZARETH

RELAÇÃO EU-TU. Ver também *Ética Dialética; Ética Existencial*. Os termos "eu-tu" e "eu-outro" foram usados pelo filósofo-teólogo judeu Martin Buber (q.v.) que, em 1923, publicou seu famoso livro *kh-Du*. Apareceu em inglês em 1937, com um importante pós-escrito pelo autor. O conceito *eu-tu* tem influenciado, profundamente, o pensamento contemporâneo judeu, católico romano e, especialmente, protestante. Sua influência se torna evidente na filosofia, teologia, ética, psicologia, sociologia e educação contemporâneas.

Embora o Iluminismo (q.v.) enfatizasse a *autonomia* humana, e a teologia liberal proclamasse a "fé no homem", a herança deixada por essas seções do humanismo foi a de um mundo despersonalizado. A ciência moderna, com seu alvo de inquirir objetivamente, conduziu o mundo ao positivismo e ao historicismo. O esforço para se descrever cientificamente o mundo da natureza e da história levou à eliminação da realidade pessoal, da decisão e do propósito. Soren Kierkegaard e outros abriram o caminho para uma renovada ênfase no aspecto pessoal, mas Buber deu à relação *eu-tu* sua forma clássica.

O livro de Buber, de estilo fragmentário e poético, declara que "para o homem, o mundo é dúplice, de acordo com sua atitude dúplice". Dois conjuntos de "palavras primárias" expressam essa atitude dual: "eu-tu" e "eu-outro". A relação "eu-outro" é objetiva, distante, indiferente. Nesta, o *eu* experimenta e usa as pesso-

as e coisas com uma atitude observante, objetivista e manipuladora. Em contraste, a relação *eu-tu* implica mutualidade, diálogo, abertura, receptividade e envolvimento. A totalidade do ser estará, então, envolvida na esfera de mutualidade e diálogo. Somente a relação *eu-tu* capacitará o homem a alcançar sua existência autêntica num encontro de amor com Deus e com o próximo. Buber imagina, também, que exista uma relação *eu-tu* com os animais, a qual contém uma "latente duplicidade" e se posta "no limiar da mutualidade". Semelhantemente, na esfera da natureza, as coisas, desde "pedras até estrelas", podem se postar "no limiar ou no estágio preliminar da mutualidade". Também, no "âmbito do espírito", é possível haver uma relação *eu-tu* com autores e com personagens da história, "na esfera acima do limiar, no supra limiar". O *eu*, em cada uma das duas principais atitudes, *eu-tu* e *eu-outro*, é um *eu* diferente. Como e o que a relação com os outros é; determina quem e o que o *eu*, realmente, é.

Os teólogos neo-ortodoxos protestantes — Barth, Brunner, Friedrich Gogarten, Karl Heim, H. Richard Niebuhr, Tillich e outros — foram profundamente influenciados por essa filosofia personalista de Buber. Isso se desenvolveu até chegar nas categorias dinâmicas atualizadoras da teologia contemporânea. O livro de Brunner, *Truth as Encounter*, reflete a influência mais direta de Ferdinand Ebner e Buber: "Aqui eu vi o esquema de pensamento racionalista de objeto e sujeito vencido tanto pelo entendimento da pessoa humana como estando, basicamente, relacionada ao *Tu* divino, quanto pela distinção entre o mundo de *eu-tu* e o mundo *eu-outro*. Por meio disso cheguei à compreensão do cerne do conceito bíblico do homem" (*The Theology of Emil Brunner*, org. W. Kegley, Macmillan, 1962, p.11). O preço desse conceito de revelação como encontro numa relação de *eu-tu* nega as Escrituras como Palavra escrita de Deus. Envolve também um processo de atualização das doutrinas de Deus e do homem.

Quaisquer que forem os entendimentos ganhos pela análise psicológica penetrante de Buber quanto à relação *eu-tu*, é necessário lembrar que sua perspectiva é totalmente judaica. Isso significa uma visão unitarista de Deus; por mais que ele admirasse Jesus como envolvido na renovação judaica, ele o rejeita como Messias divino.

Para um contexto bíblico mais autêntico quanto à relação *eu-tu*, poderemos buscar, com proveito, os escritos de Calvino. As palavras de abertura do clássico da Reforma enfatizam o caráter intensamente prático do conhecimento de Deus, a inter-relação mútua do conhecimento de Deus e de nós mesmos. Conhecemos a nós mesmos somente quando conhecemos verdadeiramente a Deus, e vice-versa. No entanto, a ênfase de Calvino sobre o pessoal nunca se tornou em *pessoalismo* ou subjetivismo. A realidade de Deus como criador e redentor, e o caráter do homem criado à imagem de Deus são considerações básicas para a relação *eu-tu*. Na criação-revelação, e por meio dela, Deus continua a confrontar o homem como seu criador. E as Escrituras como Palavra escrita de Deus é o meio que ele emprega para realizar o encontro com o homem com o propósito de salvação mediante Jesus Cristo, na comunhão do Espírito Santo, Calvino, assim, junta o objetivo e o pessoal, enquanto a teologia moderna demonstra as consequências desastrosas de uma relação pessoal *eu-tu* que sacrifica o objetivo.

FRED H. KLOOSTER

**RELAÇÃO SEXUAL.** Ver *Casamento; Procriação*.

**RELAÇÕES INDUSTRIAIS.** Ver também *Ética nos Negócios; Barganha Coletiva; Contratos; Relações Trabalhistas*. "Relações industriais" é tanto um termo quanto um método. Procura explicar e melhorar os conflitos de interesse dentro do processo produtivo.

Os países industrializados e desenvolvidos experimentam constantes lutas, em três direções: entre as companhias, com os trabalhadores e com o público. Os alvos, as aspirações e as necessidades desses grupos, embora muitas vezes sejam os mesmos, freqüentemente são anti-éticos e torna necessária a negociação de concessões para que essas complexas sociedades sobrevivam.

É função da "ética empresarial" oferecer um clima de racionalidade e de boa vontade no qual os conflitos de interesses possam ser resolvidos. É função das relações industriais reunir os grupos conflitantes para que ajustes socialmente aceitáveis (procedimentos e modelos institucionais) possam ser negociados.

Os interesses das firmas eram, outrora, centrados, quase totalmente, na obtenção de lucros. Isso não é mais verdade, embora, numa economia em expansão, onde é essencial o investimento no fundo de capitais, os lucros sejam de imensa importância.

Os lucros dependem da relação entre os preços no varejo e os custos de produção, custos da propriedade, recursos, mão de obra, além dos custos sociais operacionais requeridos por um sistema cada vez mais dominado pelo estado. Os lucros dependem também do volume das vendas. Baixos custos e altas vendas significam maiores lucros.

As firmas, desse modo, procuram manter baixos os custos dos recursos, dos salários e dos impostos. Procuram expandir a produção por hora-homem, usando mais máquinas e mantendo constante a jornada de trabalho. Procuram expandir as vendas, mantendo uma boa imagem pública por meio de campanhas de relações públicas e de propagandas. Elas lutam para expandir as vendas mediante a manutenção de alto padrão de controle de qualidade e a extensão do tempo e da abrangência das garantias. Em anos recentes, as firmas têm buscado manter uma boa imagem pública com campanhas que exibam uma preocupação com a poluição ambiental.

A segurança da firma, sua continuidade e sobrevivência, envolve programas agressivos, e muitas vezes, dispendiosos de "pesquisa e desenvolvimento". Uma companhia, se quiser sobreviver num mundo de rápidas transformações e alta competitividade, terá de inventar novos produtos, terá de manter boas relações com o governo em termos local, estadual, nacional e internacional, além de estar sempre consciente de um emaranhado incrível de jurisdições, leis, códigos e costumes que se sobrepõem. Tudo isso aumenta os custos e pouco acrescenta ao serviço ou aos lucros.

Enquanto luta para manter custos razoáveis de mão-de-obra e um relacionamento equilibrado com o público, será inevitável que uma firma entre em conflito em diversas dessas áreas. Os custos crescentes devido à mão-de-obra ineficiente e as exigências, cada vez maiores, de controle de poluição são apenas dois exemplos de áreas de conflito.

No Brasil, os conflitos nas relações entre indústria e trabalho, a despeito da grande ênfase

trabalhista da atual legislação brasileira, desde o governo de Getúlio Vargas, tem punido as empresas com elevados custos para a contratação de mão-de-obra, e conseqüentemente, tem provocado o achatamento dos salários dos trabalhadores, aumentado o desemprego ou a fuga para o comércio informal. Segundo o professor Sérgio Pastore, em 2002, as despesas de contratação no país chegam a mais de 100% do salário; enquanto nos Estados Unidos elas não chegam a 10%; na Argentina, elas alcançam cerca de 70%, e no Uruguai, é inferior a 50%. Somente no item de obrigações sociais, o gasto sobre o salário sobe a mais de 36%, e o pagamento do tempo não trabalhado consome outros 38%. Nos países mais desenvolvidos que adotam sistemas semelhantes aos do Brasil, a lei estabelece um mínimo de proteção (geralmente, aposentadoria, seguro-desemprego e proteção à saúde), deixando que as partes estabeleçam as proteções adicionais (como férias, tiquete-refeição, vale-transporte, licença e salário-maternidade, abono de fim de ano, etc.). (Acréscimo e dados atualizados por W.M.G).

Os trabalhadores estão cada vez mais conscientes de sua relação com a comunidade e uma variedade de custos sociais se acrescentam, tais como: justiça no emprego, serviços à comunidade, manutenção da vizinhança, apoio da educação até o nível superior, maiores recursos de recreação, proteção policial, proximidade a centros de compras, clínicas e hospitais. Essas exigências crescentes envolvem conflito de interesses com as empresas e com o público. Sabotagem, abuso de poder e uso indevido de bens da companhia, aumento maior de salários do que de produtividade, trabalho relaxado, etc., acrescentam o custo de produção e a deterioração da qualidade. As companhias e o público sentem o impacto dessas manifestações do poder trabalhista e são constrangidas a combatê-lo.

O *interesse público* é orientado para o consumidor. Isso significa que o público deseja produtos duráveis a preços razoáveis. O público espera garantias claramente declaradas e de prazo estendido. Quando o produto quebra, o público deseja serviço eficiente e rápido a preço razoável. Contudo o público tem pouco poder por si mesmo e tem de depender do governo para proteger seus interesses como entre companhias gigantes e sindicatos trabalhistas monopolistas.

Esse público alvo se encontra em conflito com os sindicatos e com as companhias. Os sindicatos têm demonstrado atitude egocêntrica que ignora os interesses públicos (e não somente egocêntrica, mas desonesta, às vezes, como nos casos conhecidos das greves no setor do transporte público); e as companhias, em sua maioria, agem como se o público fosse uma de suas propriedades a ser explorada.

*As relações industriais éticas*, portanto, dependem de homens de boa vontade que negociem, de boa fé, com todos os grupos de interesses especiais representados. A barganha coletiva (q.v.) tem sido efetuada desde a década de 1930 como meio para resolver os conflitos de interesses entre os empresários e os sindicatos. Mas tal conceito de barganha é estreito demais e não poderia continuar. É hora de todos os interesses se fazerem representar - incluindo o público.

SIDNEY A. WILLIAMS

**RELAÇÕES INTERPESSOAIS.** Ver também *História da Ética; Estado*. As relações entre pessoas focalizam em como o indivíduo se relaciona com outro indivíduo ou com aqueles dentro de determinado grupo. Isto contrasta com grupos nacionais ou tribais onde o grupo é amigável ou hostil em relação a outro grupo.

Amar a Deus de todo coração, alma, mente e força, e amar o próximo como a si mesmo é o fator básico para todas as relações interpessoais (Mc 12.30-31). As relações interpessoais de amor são impossíveis para quem só pensa em si mesmo. Se a pessoa tenta amar o próximo como a si mesmo, mas não tem amor a Deus e não conhece o amor de Deus, faltará a motivação para amar ao próximo. Quando se ama o próximo como a si mesmo, esse próximo não poderá mais ser objeto de observações ou críticas maldosas ou negativas. Uma pessoa que ama não será cega quanto aos defeitos, às fraquezas e aos diversos tipos de pecado das pessoas, mas procurará restaurar a integridade do próximo necessitado. A força desse amor vem de Deus (cf. 1 Jo 3-4).

Quando uma pessoa ama a outra, não pensará em recompensar o mal com o mal, mas pensará, constantemente, com cuidadosa consideração, em fazer o bem na presença de todos os homens (Rm 12.17).

Tanto o AT quanto o NT falam, detalhadamente, sobre as práticas nocivas ou benéficas no convívio com outras pessoas.

*Atrito.* Em todo o NT há listas de vícios e virtudes que destroem ou estabelecem a pessoa. Nas obras da carne mencionadas em Gálatas 5.19-21, são mencionados aspectos particulares de imoralidade sexual e bebedeira. Mas, igualmente destrutivos nas relações interpessoais estão idolatria, feitiçaria, inimizadas, porfias, invejas, rompantes de ira, egoísmo, dissensões, facções e invejas. Paulo diz que o estilo de vida egoísta e hostil era a característica dos homens antes de conhecer o amor e a bondade de Deus por eles (Tt 3.3-4). Paulo descreve os orgulhosos controversos (1Tm 6.4-5) como sendo, também, egoístas (2Tm 3.1-5). Seu estilo de vida é um caminho de dor.

*Harmonia.* As qualidades que trazem harmonia não são produtos gerados pelos esforços humanos. O fruto do Espírito (Gl 5.22-23) se refere a uma colheita na vida do cristão por meio da qual o Espírito Santo provê os nutrientes para a vida: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. Essas qualidades fazem florescer as relações interpessoais. Viver em harmonia com os outros resulta da concordância quanto às questões básicas (Fp 2.2; 3.15; 4.2; 2 Co 13.11; Rm 15.5-6). Aqueles que vivem em harmonia mantêm um espírito positivo mesmo em face de discordâncias (2Tm 2.24-25). O servo do Senhor não briga, mas é manso para com todos, hábil no ensino e não guarda ressentimentos do mal (2Tm 2.24). O homem de Deus busca retidão, piedade, fidelidade, amor, perseverança e mansidão (1Tm 6.11). Esses fatores trazem harmonia e exigem delicada sensibilidade em relação às pessoas. Ao mesmo tempo, o homem de Deus é vulnerável quando sofre abuso pessoal. Essa é uma combinação surpreendente!

*Atitudes básicas em relação a Deus, a si mesmo e aos outros.* Temos de buscar primeiro o reino de Deus e sua justiça (Mt 6.33). Cristo tem de ter preeminência em tudo (Cl 1.18). Assim como vivemos pelo Espírito, devemos andar no Espírito (01 5.25). Deus tem de ser o foco central de nossa vida.

Quando alguém se torna discípulo de Jesus Cristo, nega a si mesmo no sentido de tomar a própria cruz, isto é, a do amor fiel e

sacrificial], (Mt 16.24-28; Mc 8.39-9.1; Lc 9.23-27), mas jamais negará a própria personalidade. Pouco a pouco, aprenderá a fazer melhor avaliação de si mesmo (Rm 12.3). Experimentará um senso de transformação (2 Co 3.18). Tendo um enfoque correto de Deus, ela se postará na perspectiva certa.

O cristão deveria trabalhar para o bem de todos, especialmente para os da família da fé (Gl 6.10), procurando beneficiar a todos os homens, tendo, contudo, lealdade especial em relação aos seus irmãos em Cristo.

A. BERKELEY MICKELSEN

RELAÇÕES INTER-RACIAIS. Ver *Casamento entre Raças.; Relações Raciais.*

RELAÇÕES RACIAIS. Ver também *Casamento Inter-racial; Segregação.* Relações raciais, descritivamente, referem-se a uma área da questão social quanto a relacionamentos de grupos de pessoas que partilham características físicas e genéticas e que são designados pela sociedade como grupos raciais. Relação de raça é, também, um termo usado pelos ativistas para indicar esforços tanto religiosos quanto seculares para minorar os conflitos entre o grupo dominante e os grupos raciais subordinados.

A subjugação de um grupo de pessoas por outro não é um desenvolvimento recente; as origens da escravidão (q.v.) vão tão distante no passado que qualquer tratamento atual seria meramente especulativo. O que deveria nos preocupar hoje é que o desenvolvimento da escravidão no mundo ocidental nos últimos quatrocentos anos e as dolorosas conseqüências ainda ameçam a própria existência de um número de países que confessam algum grau de compromisso cristão. A Alemanha, a República da África do Sul e os Estados Unidos são exemplos de grandes nações que sofreram ou ainda sofrem os conflitos relacionados à exploração de minorias étnicas e raciais no contexto de uma ética cristã tácita. Esse conflito entre a visão bíblica de uma unidade do homem como pessoa criada à imagem de Deus, e a presença de instituições sociais, políticas e econômicas que exploram e degradam um grupo ou grupos de pessoas para lucro de prazer de um grupo dominante é o que Gunnar Myrdal chamou de "dilema americano" (*An American Dilemma*, Vol. I, Nova York e Londres, Harper, 1944,

Introd. e Cap. 1). Essa incongruência entre o credo americano e a realidade institucional tem sido, indubitavelmente, a maior causa de culpa, de medo e de violência nas relações raciais desde 1950.

Na história americana primitiva, quase nenhum esforço foi feito para provar a inferioridade fundamental do negro antes que a escravidão viesse a ser considerada uma necessidade econômica. Contudo, a invenção das máquinas de processamento do algodão e o rápido aumento da agricultura no sul do país produziram crescente demanda do trabalho escravo, e um esforço geral se seguiu a fim de prover base moral para a sua instituição. Como resultado, uma ideologia "sulista" surgiu em oposição ao credo democrático dos primeiros estadistas da Virgínia.

Enquanto o mercado de escravos foi tido como ponto pacífico, sem muita oposição, a escravidão foi considerada "humana". Alguns caçadores de escravos escreveram que os escravos que eles haviam trazido da África eram, claramente, iguais, ou até mesmo, superiores a muitos caucasianos de seu país. Quando, porém, vozes de homens influentes na cultura e de representantes de organizações poderosas se levantaram contra esse tráfico desumano, os defensores da escravidão foram obrigados a buscar justificação moral para a escravidão de seres humanos (A shley Montagu, *Man's Most Dangerous Myth*, Cleveland and Nova York, World, 1964, p. 39). Como resultado, uma vasta literatura foi desenvolvida sobre a justificação bíblica para a escravidão, a qual um grande segmento da igreja do sul deu apoio. A defesa da igreja à escravidão se tornou tamanha que a American Anti-slavery Society observou, em suas *Resolutions*, de 7 de maio de 1844, que "nenhuma instituição é mais hostil ao movimento anti-escravagista do que a igreja professora deste país" (J. Oliver Buswell III, *Slavery, Segregation and Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 13).

Após a Guerra Civil Americana, emendas constitucionais tornaram a escravidão ilegal, mas, como Aléxis Tocqueville predisse, a abolição da escravidão não resolveu o problema do relacionamento entre brancos e negros. Os senhores brancos perderam seus escravos, mas permaneceram, em sua maioria, determinados como nunca a definir o papel do negro na Amé-

rica como o de servos, e a encontrar um meio legal de mantê-los num estado inferior como recurso de mão-de-obra barata. Leis de segregação racial aprovadas nos estados do sul, não apenas separaram as raças, mas providenciaram um meio para que os brancos dominassem os negros. Como no caso da escravidão, a Bíblia foi citada como autoridade para a segregação na base da inferioridade racial.

A experiência brasileira não foi, essencialmente, diferente. Ela começou com a primeira expedição dos povoadores, em 1532, que já trazia ao Brasil os primeiros escravos, e se estendeu por quatro séculos, até a Abolição, em 1888. A escravidão de índios está ligada à criação das *bandeiras* e à própria colonização. A oposição jesuíta à escravidão de índios e a própria cultura e natureza dos índios em relação ao trabalho agrícola, forçaram a opção pela escravidão de negros capturados na África. Estes, mercadejados como animais nos *navios* negreiros, já sofriam as aflições da indignidade pessoal, das doenças e da morte. Forçados ao trabalho sob dominação e torturas insanas nas mãos de *feitores* e perseguidos pelos *capitães-do-mato*, aos negros escravos foram deixadas duas opções: a impassibilidade diante do horror da escravidão ou a fuga. A página da história das fugas e das concentrações de refúgio e resistência dos *quilombos* foi arrancada e permanece desconhecida pelo brasileiro comum, a despeito de algumas tentativas de levantamento da consciência por meio de poucos livros e peças cinematográficas.

As mesmas pressões econômicas exercidas sobre os Estados Unidos pelo surto de desenvolvimento tecnológico europeu e os clamores humanitários da comunidade internacional pretenderam dar fim à escravidão no Brasil. O *Bill Aberdeen*, da Inglaterra, contra o tráfico de escravos em todos os mares, renunciava a extinção da escravatura na maior parte do mundo. Ainda que no período de sua aprovação até 1850 tenha sido trazido para o Brasil mais de 50.000 escravos, era sabido que a ameaça à instituição da escravidão era real. Em 1850, a lei *Eusébio de Queirós* proibiu o tráfico de escravos para o Brasil, e em 1854, a lei *Nabuco de Araújo* tentou conter o contrabando de escravos. Havia muito de idealismo no processo, mas a própria ordem das leis anti-escravagistas mostra o protecionismo dos interesses

dos escravagistas. Ao mesmo tempo em que a lei *Visconde do Rio Branco* ou lei *do nascituro* (1871), mais conhecida como lei do *Ventre Livre*, iniciava a emancipação dos escravos por meio da declaração de liberdade para os recém-nascidos filhos de escravos, ela também previa indenização do governo ao proprietário da mãe e isentava o senhor de escravos das responsabilidades em relação a um investimento já considerado perdido. Da mesma forma, a lei *Saraiva-Cotegipe* ou *dos sexagenários* (1885), ao mesmo tempo em que concedia liberdade aos velhos escravos, também previa indenização do governo aos seus senhores e os liberava das responsabilidades uma mão-de-obra deficitária. A própria *Lei Áurea*, de 13 de março de 1888, ainda que declarasse a libertação imediata e total da escravatura do Brasil, e não previsse indenização aos senhores de escravos, também falhou por não prover medidas reparadoras e compensatórias para os males cometidos contra os escravos nem medidas asseguradoras para seu futuro.

As consequências da escravidão em relação ao afro-brasileiro e do pensamento escravagista em relação ao trabalhador em geral são persistentes. O Brasil experimentou a vergonha da escravidão negra como hoje experimenta a escravidão do sistema econômico social. A escravidão negra não é diferente da dos homens, mulheres e crianças trazidos em "paus-de-arara", navios de horror, para trabalharem nas fazendas do sul, em troca de comida e pela dívida de cada dia (ver W. M. G, *As Agridoes Cadeias da Graça*, Brasília, Refúgio, 2001). (Dados atualizados por W.M.G.)

O pensamento escravagista, apesar de antigo, recebeu novo impulso por meio da influência de três linhas de pesquisa que apareceram durante o século dezoito e que serviram para suportar os argumentos em defesa da inferioridade racial.

As obras de Charles Darwin (1809-1882), *A Origem das Espécies por Meio da Seleção Natural*, ou *A Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Vida* (1859), pareceu emprestar apoio para a idéia da desigualdade das raças. Embora Darwin, em seu livro *A Linhagem do Homem*, publicado em 1871, declarasse, abertamente, suas conclusões de que todas as raças humanas fossem da mesma espécie e viessem da mesma ascendência, aqueles que

buscavam provas da inferioridade do negro encontram nas formulações de Darwin sobre a "seleção natural" e a "sobrevivência do mais apto" os fatos não-verificáveis de uma teoria de inferioridade ou superioridade racial (Eugene Nida, *Customs and Cultures*, Nova York, Harper, 1954, ps. 56-57).

A antropologia foi a segunda área de estudo a que os defensores da escravidão apelaram para apoiar seus pontos de vista. Os primeiros escravagistas estavam ocupados, primariamente, com "a tarefa de estabelecer critérios pelos quais as 'raças' da humanidade pudessem ser definidas" (Montagu, *Man's Most Dangerous Myth*, p. 66). A palavra "raça" em seu sentido zoológico foi introduzida na literatura científica por George L. L. Buffon, em 1749, mas não pretendia descrever qualquer separação rígida de distinção natural entre homens. Buffon foi bastante lido em diversas línguas européias e o termo "raças" foi apropriado por aqueles que apoiavam a doutrina da desigualdade humana (Montagu, *Man's Most Dangerous Myth*, ps. 46-47).

Logo antes de 1900, a terceira dessas áreas científicas - o novo campo dos testes psicológicos - tornou-se o campo de batalha da questão da desigualdade racial. Estudos recentes pareciam apoiar a hipótese de que os negros americanos eram menos inteligentes do que os brancos. Em 1961, R. S. Woodward examinou esses estudos e levantou sérias questões sobre a metodologia empregada para comparar crianças brancas e negras, de ambientes culturais diversos (Otto Klineberg, Nova York e Londres, Harper, 1964, caps. I, II).

Durante a Primeira Guerra Mundial, um teste massivo de tropas levantou a questão da alegada disparidade entre a inteligência média de soldados brancos e negros; e nos próximos, aproximadamente, trinta anos, as informações psicológicas acumuladas sobre a inteligência relativa das raças não indicaram diferenças essenciais quando oportunidades motivacionais e culturais eram controladas.

Depois da Segunda Guerra Mundial, agentes sociais, sociólogos e outros cidadãos preocupados com a segregação social e a exploração de negros americanos voltaram-se às ciências humanas para provar a igualdade racial. As ciências sociais estavam todas em virtual concórdia sobre a unidade fundamental da raça humana e da igualdade das capacidades médias dos

maiores grupos raciais. Expertos em relações raciais voltaram-se a um maciço acúmulo de dados para apoiar seus esforços para acabar com a segregação e para integrar a nação. Buscaram as mesmas fontes de autoridade que os racistas buscaram no princípio, quando esses campos de estudos estavam ainda em sua infância. A diferença foi que, em 1950, essas disciplinas haviam sido refinadas e o consenso nessas áreas era sobretudo em favor do igualitarismo.

Do ponto de vista da ética cristã, os resultados dos estudos científicos sobre raça eram informativos e apoiadores, mas não constituíam bases finais do julgamento moral. O estudo científico pode ser útil na determinação dos relacionamentos empíricos existentes e das condições ou ações antecedentes causais de fatos observados sobre os quais os homens se aplicam a tomar decisões. Ele pode declarar resultados prováveis de ações observadas, mas não pode determinar o que deveria ser feito no sentido ético.

Uma falácia de muitos expertos em relações raciais em anos recentes foi o esforço para "provar" a igualdade das raças como justificativa de tratamento igual e igual justiça. Dessa forma, a sina das classes desprivilegiadas, raças e culturas, ficou apoiada na habilidade dos cientistas de provarem a igualdade humana. A pesquisa científica tem, maciçamente, apoiado a igualdade essencial das raças em muitas características básicas, mas essa equação não atende à ética cristã.

Para o crente evangélico, a fonte de verdade ética é a Palavra de Deus quer por meio de prescrição limitada quer por meio de princípios básicos abrangentes. Como em outras áreas da reflexão teológica, é apropriado que se inicie aqui com o propósito criativo "no princípio" a fim de se desenvolver um sistema de relações humanas éticas. Deus criou o homem à sua imagem e todos os homens descendem deste primeiro par de pais; a despeito do pecado, cada homem carrega consigo a imagem divina. Há uma unidade fundamental na raça humana que transcende todas as pretensões das questões de raça; cada ser humano é objeto do amor de Deus e a cada um é oferecida a redenção por meio de Jesus Cristo,

A despeito da humanidade comum e do amor de Deus por todos os homens, os homens têm alienado, degradado, rejeitado, explorado e escravizado a outros homens. Mitologia racial,

privilegio econômico e, até mesmo, perversão das doutrinas bíblicas da eleição e da predestinação têm sido empregados para marginalizar homens e justificar a desumanidade humana.

A igreja, o corpo de Cristo, é o protótipo da sociedade e designada para aplicar sua vida como testemunha da vontade de Deus nos relacionamentos humanos (cf. Ef 2.13-19). Como membros da família de Deus, os crentes deveriam vencer o mundanismo, a separação, a hostilidade e o preconceito em sua vida em comum. O corpo não é mantido unido por qualquer igualdade provada nem por qualquer similitude cultural nem qualquer valor intrínseco (cf. 1 Co 12.22-26).

A responsabilidade cristã em relações humanas em geral, e nas relações raciais em particular, é tanto pessoal quanto corporativa. Como um servo obediente de Cristo no mundo, o crente deveria dar testemunho, em seus relacionamentos pessoais, do amor de Deus por todos os homens e de seus juízos sobre aqueles que oprimem o próximo. Como corpo de Cristo, a igreja deveria disciplinar sua vida para que pudesse testemunhar ao mundo a mensagem da reconciliação da qual Deus incumbiu a igreja.

GILBERT M. JAMES

**RELATIVISMO.** Relativismo é a teoria de que a base para os julgamentos sobre conhecimento, cultura ou ética difere de acordo com as pessoas, com os eventos e com as situações. Denota um estado de mente ou modo de pensar não-receptivo a afirmações absolutas.

A filosofia subjacente à cultura contemporânea tem sido profundamente influenciada pela aceitação generalizada das teorias da relatividade na física moderna. Em geral, essas teorias têm como denominador comum a hipótese de que ninguém poderá detectar o movimento absoluto de qualquer corpo no espaço, e que esse movimento só poderá ser corretamente definido em termos de relação. O tipo mais sofisticado de teoria da relatividade foi formulado por Albert Einstein. No centro do seu sistema está a hipótese de que a massa de um corpo é relativa ao movimento e varia junto com seu conteúdo de energia. A única constante permitida pelo sistema é a velocidade da luz, além da qual, hipoteticamente, nenhuma velocidade do corpo seria possível.

*Relativismo epistemológico.* Como forma de teoria do conhecimento, o relativismo enfatiza uma isenção de ânimo científica. Isso implica a descrição de toda informação científica e de todo fenômeno epistemológico. O relativismo mantém que o observador tem de transcender seu próprio condicionamento e pontos de vista privados e relacionar-se empaticamente com a informação em seu mesmo contexto.

Uma decorrência disso é que as coisas só poderão ser conhecidas por meio do impacto na mente, de modo que a realidade como tal é desconhecida do observador. Nos tempos clássicos, esse tipo de epistemologia levou ao movimento do ceticismo (q.v.), associado com o nome de Pyrrho, que ensinou que todo conhecimento tem de ser mantido sob questionamento. A indagação, então, responde a si mesma em termos da dúvida habitual e da contínua suspensão de julgamento.

Em tempos modernos, René Descartes buscou alcançar uma postura de crença por meio da dúvida metódica parecida com a dos cétricos antigos. Immanuel Kant (q.v.) buscou colocar limites no ceticismo; sua visão de que o conteúdo do conhecimento se deriva de categorias da mente *a priori* é, entretanto, a precursora do relativismo epistemológico.

Em tempos mais recentes, os procedimentos do método científico têm servido para salvaguardar a epistemologia do ceticismo puro e do solipsismo cétrico.

*Relativismo cultural.* O relativismo cultural apresenta uma aplicação especial do temperamento relativista. Num sentido amplo, ele se baseia na rejeição de normas culturais universais e estáveis, e na afirmativa de que formas culturais são, em cada caso, os instintos sociais daqueles com os quais se originam. Num sentido mais técnico, o relativismo cultural é uma metafísica de sociedade. Articulado mais claramente por Ernst Cassirer, esta forma de análise cultural mantém que o homem existe num universo simbólico que ele mesmo constrói. A realidade social é algo a ser encontrada pela investigação das formas simbólicas que a sociedade expressa. Assume-se aqui que as convenções de um dado grupo mediam seus valores, uma vez que toda experiência é, até certo ponto, culturalmente mediada. Valores são dogmaticamente tomados como produtos sociais reflectivos dos interesses da sociedade.

Cada sistema social é tido como único, e o meio social forma o contexto ou a arena dentro da qual cada sistema de valor se desenvolve.

O relativismo cultural reprova qualquer preferência não-crítica de alguém pela sua própria cultura e insiste que outras formas culturais sejam reconhecidas como equivalentes. Julgamentos discriminatórios com respeito a qualquer dada cultura são considerados etnocêntricos na origem e inválidos nos princípios.

*Relativismo moral.* Relativismo ético ou moral é uma forma especial do relativismo cultural que rejeita qualquer critério universalmente aceito para se medir valores. Todos os sistemas de valores são vistos como tendo validade social, uma vez que são culturalmente condicionados e determinados. Assim, nenhum sistema pode, corretamente, ser tomado como verdadeiro ou falso; o máximo que pode ser dito é que tal sistema é válido em dado contexto.

Friedrich Nietzsche (q.e.), em sua *Genealogia da Moral*, susteve que todos os sistemas de valores tradicionais refletem interesses de grupos e servem para reforçar privilégios das pessoas "mais fortes". Algumas pessoas questionaram essa "teoria do interesse" e afirmaram que a avaliação moral residiria em valores psicológicos. Westermarck, por exemplo, disse que sistemas de valores refletem mais preferências emocionais do que interesses externos.

Freqüentemente, é feita uma distinção entre universalidades morais e absolutos morais. Pode ser empiricamente demonstrado que há um limitado número de formas comportamentais (e.g., proibição do incesto) quase universalmente aceito. O relativista ético não acatará a conclusão de que tal proibição represente qualquer coisa metafisicamente absoluta, dizendo, antes, que essa categoria ou padrão comum surge de necessidades comumente experimentadas.

A ética relativista propõe que não exista uma única escala de valores aplicável a todas as sociedades. A insistência em tal escala de valores é tida como uma expressão da falácia do etnocentrismo, o arrogante ato de se julgar outros sistemas de valores segundo o próprio sistema, geralmente de maneira autocongratatória. Uma forma especial de ética relativista é a elaborada na forma ética conhecida como "ética situacional" (q.v.).

*Impacto do relativismo sobre os cristãos.* O rápido desenvolvimento dos meios de comunicação tem trazido os sistemas religiosos, incluindo o sistema do Cristianismo, a uma próxima justaposição. Esses sistemas reivindicam universalidade, e especialmente, o Cristianismo tem sido fundamentalmente influenciado pelo humor e pelo método relativista. Em particular, o reclamo de que Jesus Cristo é singularmente relacionado ao homem por meio da encarnação tem sido questionado. A questão entre o cristão e o relativista encontra seu ponto crucial em declarações tais como a de nosso Senhor: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida", e a proclamação apostólica de que "debaixo do céu, nenhum outro nome há, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos".

HAROLD B. KUHN

## RELATIVISMO CULTURAL

### I. *Definições e História.*

O relativismo cultural tem três significados separados na ciência social contemporânea. A confusão desses significados tem resultado em desentendimentos e, muitas vezes, numa rejeição generalizada. O mal-entendido é uma infelicidade e a rejeição total, desnecessária.

O primeiro uso desse conceito implica, meramente, a existência de ampla variação cultural (subseqüentemente nos referiremos a isso como RC-1). Esse uso não estabelece juízo sobre o valor dessa variação, mas apenas reconhece sua existência. O segundo uso se refere à técnica analítica ou metodológica que procura entender os costumes e a cultura de um grupo em termos de seu próprio sistema de valores (a que nos referiremos como RC-2). Este uso não implica concordância ou discordância do analista com o sistema de valores do grupo estudado. Não é uma posição de indiferença ética, mas a manutenção de uma neutralidade cultural a fim de se obter melhor compreensão do funcionamento de determinado grupo. O terceiro uso se refere a uma posição filosófica que aceita todos os sistemas de valores e todos os sistemas de normas de comportamento como tendo igual dignidade e valor (à

que, após, nos referiremos como RC-3). Conseqüentemente, nunca poderão ser feitos juízos válidos que atravessem as linhas culturais. Em outros termos, esta filosofia nega a existência de qualquer tipo de valores *transculturais*, não obstante sua origem ou determinação. Esse terceiro emprego (ou seja, o conceito RC-3), de longa história, tem sido o pressuposto básico de muitos cientistas sociais ou comportamentais durante o último século e neste. Foi articulado especialmente por dois cientistas sociais, William Graham Sumner, da Universidade de Yale, no começo do século passado, e Melville J. Herskovits da Universidade Northwestern, na década de 40. Sumner, sociólogo, depois de notar a grande variabilidade de costumes do grupo em sua obra clássica *Folkways* (1906), concluiu que "os costumes podem tornar qualquer coisa certa". Assim, ele argumentou que os princípios daquilo que é certo e moral são totalmente culturais; a própria cultura torna-se autoridade final daquilo que é certo e moral.

Herskovits, em *Man and his Works* (Nova York, Knopf, 1948), baseou seu desenvolvimento desse conceito sobre o princípio de que "os juízos são baseados em experiência, e a experiência é interpretada por cada indivíduo em termos de sua própria aculturação" (pp. 61-79). A experiência cultural da pessoa torna-se então o sumo juiz de todos os costumes, princípios de comportamento e moral. Ele enfatizou que RC-3 se refere não somente à percepção e cognição, mas também a estruturas morais. Conquanto não negasse a existência ou a necessidade de códigos morais, ele negava a existência de princípios morais transculturais. Para ele, a existência de variabilidade cultural (RC-1) tornava necessária uma nova metodologia relativista (RC-2) a qual, por sua vez, necessitava da aceitação do relativismo cultural como sendo "uma filosofia que, ao reconhecer os valores estabelecidos por toda sociedade para dirigir sua própria vida, coloca ênfase na dignidade inerente a todo conjunto de

costumes" (ou seja, RC-3). O RC-3 nesse ponto de vista é apenas a extensão lógica e inevitável de RC-1 e RC-2.

## II. Críticas de RC-3 por outros antropólogos não-cristãos

Embora a posição de Herskovits tenha se tornado, para muitos, a posição aceita da antropologia, não foi, em nenhum sentido, universalmente aceita. Na verdade, muitos criticaram consideravelmente essa posição. Embora algumas das críticas, infelizmente, tenham sido baseadas no mal-entendimento da posição de Herskovits, muitas delas eram válidas, como se segue:

1. Que o relativismo cultural como filosofia seja, pela lógica, auto-contraditória e que, ao negar a existência de absolutos, estará, na realidade, declarando um absoluto; ou que, ao negar a existência de valores transculturais, ela esteja, na verdade, atendo-se a um desses valores.
2. Que a derivação do relativismo cultural do RC-1 e RC-2 como filosofia (RC-3) seja uma dedução falaz. Nas palavras de David Bidney, isso é a "falácia positivista" que deriva o "dever" daquilo que "é" - um procedimento inaceitável pela lógica (*Theoretical Anthropology*, Nova York, Schocken, 1953, pp. 428-429).
3. Que, se nenhuma posição cultural for absoluta, porque cada uma delas é produto de uma experiência de *enculturação*, o relativismo cultural, tendo sido semelhantemente *enculturado*, não poderá manter uma posição absoluta.
4. Que o RC-3, pela lógica e inevitavelmente, leva à posição de relativismo individual, um passo inicial para a anarquia social. Se não houver reconhecimento de absolutos, as perguntas impossíveis de serem respondidas, com as quais se depara o relativismo cultural, serão: de onde o grupo deriva a autoridade para a sua fonte de valores? E por que essa autoridade não repousa, em última instância, sobre o indivíduo? Tal individualização de valores tornaria impossível a existência social.
5. Que o RC-3 é inútil como base de interação e entendimento *transcultural*. Como uma política prática, só é aplicá-

vel em situações de total isolamento cultural, situações essas que raramente existem, se é que existem. Conseqüentemente, não tem aplicação prática ou útil no mundo de hoje.

6. Que o RC-3 vai contra a natureza moral e a consciência básica do homem, pois estas afirmam a existência de normas morais.

Temos de admitir que nenhuma dessas críticas seja igualmente válida, como também nenhuma delas desaprova sozinho o RC-3. Contudo, tomadas em grupo, essas críticas são relevantes e ressaltam muitas de suas incoerências e dificuldades de lógica.

## III. Métodos Propostos para se Determinar Valores Transculturais.

Embora muitos antropólogos não-cristãos concordam em rejeitar o tipo de relativismo cultural total proposto por Herskovits, eles não concordam sobre que método deverá determinar os valores transculturais. Foram sugeridos três métodos:

1. Análise racional. Essa posição, defendida por David Bidney, filósofo e antropólogo da Universidade de Indiana, assume que os valores transculturais possam ser estabelecidos por meio do exercício disciplinado da racionalidade do homem. Bidney acredita que o problema verdadeiro não é relacionado à aceitação ou à rejeição da existência de valores transculturais, mas à fonte da natureza desses valores. Para ele, a verdadeira escolha está entre aceitar absolutos irracionais, sobrenaturais ou mitológicos. Obviamente ele escolhe o primeiro.
2. Análise histórica. O segundo método, proposto por Robert Redfield, da Universidade de Chicago, é o de que os valores transculturais possam ser estabelecidos pela análise histórica comparativa de sociedades civilizadas ou pré-civilizadas (*The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, N.Y., Cornell University, 1953, pp. 139-165). Este método se baseia na premissa de que a consciência moral do homem tenha amadurecido na forma de uma maior sensibilidade moral, e essa maturação está associada ao desenvolvimento da civilização. Assim,

Redfield acredita que os julgamentos entre o verdadeiro e o bom são objetivamente atingíveis mediante comparação dos sistemas morais de povos civilizados e pré-civilizados, e que a análise da tendência total da história é um instrumento de estabelecimento da verdade inentemente melhor, não apenas relativamente melhor, para o julgamento impresso sobre o homem por sua cultura.

3. Investigação científica. Foi proposto, este terceiro método, por Clyde Kluckhohn, da Universidade de Harvard: "Value and Value Orientations in the Theory of Action" (em *Toward a General Theory of Action* (org. Talcott Parsons e Edward A. Shils, Nova York, Harper & Row, 1959, pp. 417-421). Aceitando a idéia de que a antropologia não nega, como teoria, a existência de absolutos morais, e que os valores não sejam completamente relativos às culturas de onde se derivam, ele argumenta que esses valores são, de fato, os dados da existência humana. São, primeiramente, fundamentados nas semelhanças biológicas básicas de todos os seres humanos e, secundariamente, nas circunstâncias necessárias da existência social humana. Kluckhohn propõe que esses valores poderão ser determinados pela aplicação rigorosa do método científico ao estudo da natureza humana e da natureza do grupo. Ele é rápido em ressaltar, porém, que seria difícil aplicar o descritivo "absoluto" a esses valores porque, como todos os julgamentos científicos, as proposições científicas quanto a valores estão sujeitas a revisões, e porque o novo conhecimento, ou circunstâncias radicalmente transformadas, da existência do homem podem também alterar tais valores universais. Conseqüentemente, ele prefere falar de "absolutos condicionais" ou "absolutos móveis" (dentro do tempo).

#### IV. *Status Atual dessa Visão*

Em função das críticas acima, e porque essas diversas metodologias foram propostas para estabelecer valores não-relativos, o tipo de relativismo cultural proposto por Herskovits tornou-se

menos popular entre os antropólogos nos anos de 1960. Enquanto a aceitação de RC-1 (o fato da variabilidade cultural) e RC-2 (relativismo metodológico) permaneceram igualmente fortes, o compromisso com RC-3 (relativismo cultural filosófico) definiu gradativamente. A apresentação hodierna, como exposta em textos típicos tais como os da *Anthropology Today* (1971), distingue entre entender - um exercício intelectual (RC-2) e julgar - um exercício moral - (RC-3). Neste texto, o RC-2 não implica um juízo aprovador dos valores do grupo estudado, e ademais, o antropólogo se reserva o direito de afirmar padrões morais universais, se assim desejar. Conforme descrito neste texto, "O antropólogo pode praticar o relativismo cultural sem excluir outras perspectivas, especialmente, porque as perspectivas não-relacionadas lhe propõem um entendimento que o relativismo não pode dar" (pp. 326-327). Observa ainda que o RC-2 não exclui a tomada de perspectiva não-relati vista.

#### V. *Reações Cristãs ao Relativismo Cultural*

Os cristãos têm rejeitado tanto o relativismo cultural de Herskovits (RC-3) quanto as metodologias para o estabelecimento de valores transculturais propostos por antropólogos não-cristãos. Aceitam, quase universalmente, a revelação divina como fonte única de valores transculturais. Embora concordem neste ponto, sua reação ao relativismo cultural vai desde a veemente renúncia e rejeição até o ouvir a teoria com simpatia. Eugene Nida, em seu livro *Customs and Cultures* (Nova York, Harper & Row, 1954) rejeita o relativismo de Herskovits porque o vê como derivado de uma visão de total relativismo inaceitável perante a Bíblia. Por outro lado, ele enfatiza que a Bíblia suporta uma espécie de relativismo: "O relativismo da Bíblia tem relação com três fatores principais: (1) a dotação das oportunidades de um dado povo; (2) a extensão da revelação e (3) os modelos culturais da sociedade em questão". Ele declara que a posição cristã não é a de uma con-

formidade estática com regras mortas, mas a de uma obediência dinâmica a um Deus vivo, e que somente essa espécie de relativismo permite o crescimento, a adaptação e a liberdade, sob o senhorio de Jesus Cristo. Quanto ao que é absoluto, ele diz: "O único absoluto no Cristianismo é o Deus triuno. Qualquer coisa que envolva o homem, o qual é finito e limitado, deverá ser necessariamente limitada, e assim, relativa. O relativismo cultural bíblico é um fator obrigatório de nossa religião "encarnacional", pois sem ele, nós tornaríamos absolutas as instituições ou tornaríamos Deus relativo". Assim, Nida não reconhece absolutos com referência a normas de conduta humana. Embora ele não se julgue totalmente relativista, funcional ou praticamente falando, ele parece ser totalmente relativista cultural.

Em contraste com Nida, William A. Smalley acredita que determinadas normas de comportamento são divinamente reveladas e ordenadas. A estas, ele chama de "supercultura", termo que "deve ser reservado para aquilo que está verdadeiramente acima da cultura, para o próprio Deus, sua natureza, seus atributos e caráter, para os princípios morais proveniente daquilo que ele é" ("Culture and Superculture", em *Practical Anthropology*, 2:3, 1955). Ele considera os dez mandamentos como sendo mais próximos de uma supercultura do que quaisquer outras declarações nas Escrituras, embora encontre neles alguns toques culturais.

O estudo mais extenso de relativismo cultural feito por um cientista social cristão é de David Moberg, denominado "Cultural Relativity and Christian Truth" (Relativismo Cultural e a Verdade Cristã — *Journal of the American Scientific Affiliation* 14:2, 1962, pp. 34-48). Ele ressalta que as seguintes perspectivas éticas contraditórias podem ser observadas entre os cristãos: (1) a perspectiva que especifica as regras absolutas e autoritárias e (2) a que enfatiza princípios de conduta como modelos que dirigem, regras amplas ou padrões

gerais. A primeira perspectiva, Moberg acredita, reduz a moralidade cristã à obediência legalista dos regulamentos; conseqüentemente, ele prefere a segunda perspectiva. Ele encontra essas normas absolutas nos mandamentos, no princípio duplo de Cristo de amar a Deus e amar ao próximo e em numerosas exortações do Novo Testamento. Mas como o homem não se comporta dentro de um vácuo não-cultural, a situação social irá declarar como esses absolutos deverão ser interpretados e aplicados em qualquer determinado grupo, como também na vida de qualquer pessoa em particular. Ele diz: "A Palavra de Deus oferece ao cristão os princípios para a vida, não padrões absolutos. Ela permite uma espécie de relatividade cultural dentro dessa estrutura".

Muitos reconhecem que, às vezes, surgem situações em que as ênfases bíblicas, se seguidas literalmente, não consistiriam o comportamento mais correto. Um exemplo disso, que admitimos ser extremo, estaria na resposta à Gestapo alemã sobre a localização de judeus escondidos. Conseqüentemente, eles argumentam que até mesmo esses princípios não são de natureza totalmente absoluta. Foram chamadas de "absolutos relativos", "absolutos situacionais" ou "absolutos condicionais". Esses termos desnecessariamente enfraquecem a força de seu ímpeto. A conotação de que todas as normas bíblicas tenham de ser julgadas pela situação é bem infeliz. Uma distinção necessária e útil é feita entre o imperativo supercultural (os princípios divinamente revelados que sempre têm de ser obedecidos) e as idéias superculturais (os princípios que devem ser obedecidos em todas as situações normais ou ordinárias). Na primeira categoria está o mandamento duplo de Deus, de amar a Deus e ao próximo; e no segundo, princípios tais como os dez mandamentos e exortações sobre a estrutura da família (monogamia). Os imperativos são de natureza pertencente à atitude; os ideais poderão ser parte das atitudes (como

no fruto do Espírito), ou poderão se referir a padrões mais específicos do comportamento do grupo ou das estruturas sociais.

#### VI. *Valores do Conceito*

O conceito de relativismo cultural será válido e valioso quando for usado corretamente. Ajudar-nos-á a distinguir entre a estrutura superficial das expressões culturais de comportamento e o das estruturas profundas de atitudes e significados comportamentais que deverão estar arraigados aos princípios bíblicos básicos. Somente quando se estiver plenamente cômico de ambos os aspectos, culturais e superculturais de nosso comportamento, é que se conseguirá evitar o erro infeliz de tornar absolutos fenômenos puramente culturais ou tornar relativos os absolutos bíblicos. Somente quando essas distinções estiverem claras é que se poderá ser "tudo para todos os homens" (1Co 9.19-23) sem violar os imperativos bíblicos. Jesus não obedeceu, automaticamente, a todas as práticas culturais de seus dias; na verdade, sua violação das mesmas muitas vezes chocou profundamente os fariseus de mente legalista.

#### VII. *Conclusão*

Entendido e usado erradamente, o conceito pode ser destrutivo. Aplicado erradamente, poderá solapar a idéia de qualquer espécie de sistema ético *trans-cultural*, o que, por sua vez, diminui a validade e a autoridade das Escrituras. Além do mais, se as normas comportamentais forem vistas como totalmente relativas, o relativismo cultural, quase inevitavelmente, resultará no relativismo individual, tornando impossível a existência de uma sociedade estruturada e produzindo anarquia. Além disso, como substituto de pontos de vista religiosos tradicionais, o relativismo cultural assume caráter de uma nova religião rival.

Em suma, o relativismo cultural, como reconhecimento de diferenças culturais (RC-1) e como técnica metodológica (RC-2), não conflita com o Cristianismo e pode, na verdade, ser uma ferra-

menta analítica de muito valor para se compreender a cultura. Mas como filosofia (RC-3), ele se coloca diretamente contra a revelação divina e o sistema ético dela derivado e, portanto, deve ser rejeitado.

DONALD R. WILSON

RELATIVISMO ÉTICO. Ver também *Ética Contextuai*; *Ética Interina*; *Ética Situacional*. O relativismo ético é, em última instância, dependente do relativismo epistemológico-cultural. O fato da variação cultural tem sido reconhecido pelo menos desde a época de Heródoto, quando ele escreveu sua *História*, no quinto século antes de Cristo. *Protágoras* contém um mito sobre o relativismo dos padrões morais. Na *República* de Platão, um personagem sofista de nome Trasímaco insiste que o direito é mantido pelas leis e convenções de cada sociedade. Mas o fato de existirem variações culturais não implica, logicamente, qualquer teoria particular de verdade e ética. Platão, Aristóteles e outros filósofos morais estavam tão plenamente cômicos quanto os sofistas de que os padrões de moralidade e verdade variam. Mas eles insistiam que a verdade e o bem são objetivos e absolutos, e que a sociedade se fragmenta e a vida humana perde seu valor quando o relativismo é defendido e praticado.

O etólogo teológico contemporâneo, com sua contrapartida filosófica, insiste que todas as idéias filosóficas são limitadas pela cultura ou, então, impraticáveis. *Vox populi* substitui a *vox Dei*.

*Ética interina*. A primeira busca pelo "Jesus histórico" dizia que as severas exigências éticas de Jesus (Mt 5-7) não são práticas para o dia-a-dia. Wrede e Schweitzer (q.v.) apresentavam uma interpretação escatológica do ensinamento ético de Jesus. As demandas de Jesus só eram válidas em vista do iminente fim do mundo; essa "ética interina" perdia seu poder e sua validade com o atraso da *parousia*. Mas a igreja primitiva não abandonou sua "expectativa perpétua", nem reduziu suas vigorosas demandas morais de participação no reino.

*Ética contextuai*. Paul Lehman diz que "não é a situação que faz o contexto ético, mas o contexto que torna ética a situação". Essa posição traz consigo pelo menos dois sérios pro-

blemas: 1) uma vez que existem muitos contextos contraditórios, como é que se discerne quando se deverá operar dentro de um contexto cristão? Devemos assumir que a posição de Lehman necessitava de um compromisso com a religião certa a fim de atingir uma ética correta? Por que não uma ética Zen ou Hindu? 2) Se o contexto oferece a dinâmica originária de todas as decisões éticas, como então resolver a contradição apresentada, por exemplo, pelas conversações de paz no Oriente Médio. A posição A é moral em seu contexto; a posição B, também, é moral em seu contexto; mas ambas são contraditórias e, portanto, não poderão resolver o dilema moral. O contextualismo produz um pluralismo, mas não poderá jamais resolver os conflitos entre contextos mutuamente exclusivos. O pluralismo é apenas viável teoricamente, na situação existencial o formador de decisões da elite fará a decisão concreta. Um contextualismo consistente produziria o caos.

*Ética situacional.* A "nova moralidade" insiste que o amor é a única norma para a moral. Se lermos toda a obra de Joseph Fletcher (q.v.), por exemplo, duas coisas ficarão logo destacadas: 1) todos os exemplos são de situações extremas; 2) há sempre algo "valorizado" que não se deriva de um determinado contexto. Em cada caso, alguém é transformado em uma coisa a ser usada; isso violenta o critério e o princípio do amor (qual é sua fonte transcendente?), amar as pessoas e usar as coisas. Num mundo caído, muitas situações não oferecerão escolhas simples entre o que é moral e o que é imoral, mas a graça perdoadora de Deus está à disposição de todos os que a pedirem e o cristão deverá agir conscientemente em vista do padrão bíblico.

*"Revolução Cultural de Copéxico" no Século Dezenove.* A declaração clássica da tese de relativismo cultural se encontra na obra de Mannheim, *Ideology and Utopia* (Trad. L. Wirth, E. Shils, Nova York, Harcourt, Brace & World). "A gênese histórica e social de uma idéia só seria irrelevante para sua validade final, se as condições temporais e sociais de seu surgimento não tivessem efeito sobre seu conteúdo e sua forma ... os próprios princípios ... pelos quais o conhecimento deveria ser criticado, são eles mesmos encontrados, social e historicamente, condicionados". A tese do relativismo histórico estabelece, em seu melhor momento, apenas

uma relação causal contingente entre os compromissos sociais do homem e seus cânones de validação cognitiva. Qual o status cognitivo da tese de que uma perspectiva social entre, essencialmente, no conteúdo e na validação de toda afirmativa a respeito dos afazeres humanos? Essa tese só é significativa e válida para aqueles que a mantém e que, assim, subscrevem a determinados valores em razão de seu distinto compromisso social? Ou essa tese estaria, singularmente, isenta da classe de afirmativas à qual ela se aplica, de modo que seu significado e verdade não seriam, inerentemente, relacionados à perspectiva social daqueles que a asseveram? Se for esse o caso, não deixa evidente a razão pela qual a tese é isenta. A tese é, então, uma conclusão de questionamento dos afazeres humanos que é "presumivelmente válida" no sentido comum da expressão, e se existe uma conclusão dessas, não está claro por que não poderia haver também outras conclusões. Não é, portanto, auto-evidente, que um relativismo epistemológico-cultural mais amplo suporte o relativismo ético.

A mera descrição do comportamento não poderia sustentar os valores objetivos da verdade, da pessoa, do amor e da justiça. Somente o Deus da revelação pode dar suporte ao seu caráter normativo contra suas contradições legais, social e pessoalmente.

JAMES D. STRAUS

**RELIGIÃO E ÉTICA.** Ver *Ética de Confúcio; Metafísica e Ética*.

**REMORSO.** Ver também *Arrependimento*. É importante distinguir entre arrependimento e remorso. Richard Hooker definiu remorso como o fruto de nosso malfeito. Arrependimento envolve tornar-se do pecado para Deus, e combina pesar pelo passado com a promessa de emenda no futuro; remorso, em contraste, combina a esterilidade do desgosto com a falta de perspectiva da desesperança. A Bíblia coloca isso desta forma: "Porque a tristeza segundo Deus produz arrependimento para a salvação, que a ninguém traz pesar; mas a tristeza do mundo produz morte" (2 Co 7.10). Remorso, em última análise, é autodestrutivo. A ilustração clássica é a de Judas, o qual, "tocado de remorso" (Mt 27.3) foi e suicidou.

STUART B. BABBAGE

RENASCENÇA. Ver também *Iluminismo*. "A Renascença" é o nome dado ao grande desenvolvimento do aprendizado das artes que ocorreu na Europa entre meados do século catorze e o início do século dezesseis. Fez suas primeiras aparições na Itália, tendo como centro a cidade de Florença. O movimento se espalhou por outras áreas da Europa, desenvolvendo-se mais tarde e com algumas ênfases diferentes, no norte dos Alpes. O termo "Renascença", aplicado ao movimento pela primeira vez no século dezenove, reflete o reconhecimento de que a civilização européia gozou nesses séculos de uma especialmente brilhante explosão cultural.

A Renascença foi um complexo movimento que afetou muitas áreas da vida. Uma das suas características unificadoras é a secularização da vida, do pensamento e da cultura. O reavivamento da literatura clássica grega e romana e o estudo do homem como ser terrestre foram seus dois motivos dominantes. Pintura, escultura, arquitetura, música, literatura, filosofia, ciência e tecnologia estavam profundamente envolvidas no movimento. Política, estado-de-arte, explorações e muitos outros esforços humanos foram, também, grandemente influenciados por ela.

Uma grande controvérsia foi concentrada na questão da interpretação da Renascença. Acadêmicos do século dezenove, seguindo Jakob Burckhardt, viram o movimento como uma explosão de luz contra o cenário de trevas da ignorância medieval. Acadêmicos posteriores, refletindo melhor conhecimento do estado do aprendizado medieval, questionaram, algumas vezes, se a Renascença haveria mesmo projetado alguma mudança básica. Reconhece-se hoje, geralmente, que nenhum extremo de interpretação é correto. A Renascença foi o cumprimento da promessa medieval. Deu uma nova direção à tarefa intelectual, voltando o pensamento e a mente dos homens para o que se chamou de civilização moderna.

Uma das maiores ênfases da Renascença foi o reavivamento da antiguidade. O latim clássico não era desconhecido na Idade Média, e o grego clássico era pouco conhecido. Uma atenção mais próxima foi dirigida a esses clássicos no período da Renascença. Entusiastas buscaram não apenas estudar, mas imitar a vida clássica. Muitos manuscritos perdidos foram des-

cobertos e publicados, e gramáticas e dicionários foram produzidos para auxiliar os acadêmicos nos seus trabalhos. Tal atenção à antiguidade clássica foi, geralmente, chamada de "humanismo". Os primeiros que reavivaram a antiguidade moldaram os clássicos para a igreja e o dogma; a Renascença os estudou, especialmente, por essa razão.

Uma semelhante concentração no homem e em suas conquistas caracterizou as brilhantes produções da Renascença nas artes e na arquitetura. A arte se voltou do simbolismo supramundano para a beleza do mundo externo. Assuntos religiosos continuaram a ser usados na arte, mas com maior naturalismo do que antes. Arquitetos da Renascença, da mesma forma, saíram do misticismo e do simbolismo do estilo gótico e reviveram esses elementos clássicos como a rotunda e a coluna corintiana. A literatura da época enfatizava prazeres mundanos. Drama e música exibiam semelhantes tendências.

Os homens da Renascença mantinham variada relação com a igreja e a religião. Alguns deles eram clérigos, muitos deles piedosos e quase todos estavam em conformidade exterior com a igreja. O mundanismo e o paganismo da literatura romana clássica, porém, encorajaram uma atitude crítica e cética quanto à religião. Poggio Bracciolini foi um exemplo de humanista que abertamente zombou da moralidade dos seus dias. Em geral, os humanistas estavam tão preocupados com outras coisas que davam pouca atenção à igreja. O passado era visto como o registro das conquistas humanas, não como o plano divino da salvação. Houve certa reação contra esse tipo de secularismo; mas, finalmente, ele prevaleceu.

A Renascença ao norte dos Alpes foi uma adaptação modificada da versão italiana. Começando mais tarde do que a Renascença italiana, a do norte prosseguiu por mais tempo. Embora inquieta com a superstição, a Renascença do norte foi menos anticlerical e anti-religiosa do que a do sul. Alguns, na verdade, querem chamá-la de "Renascença Cristã". Reuchlin e Erasmus, proeminentes figuras na Renascença do norte, deram importantes contribuições ao reavivamento dos estudos bíblicos. Os humanistas alemães deram um lugar à Bíblia e aos escritos dos pais da igreja, ao lado da literatura clássica. Não tinham muito inte-

resse, entretanto, no futuro. Sua preocupação era com o progresso da moral e do aprendizado, e de outras condições terrenas. A grande influência do humanismo alemão foi na esfera da educação.

Não há concordância quanto a quem deu origem à Renascença. O poeta Dante é tido por alguns como detentor dessa honra, mas por outros ele é tido como essencialmente medieval. O reavivamento de Petrarca, das letras clássicas, é reconhecido como um impulso importante dos primórdios da Renascença. Outras figuras proeminentes, selecionadas de um grande número, incluem Miguelângelo na arte, Brunelleschi na arquitetura, Lorenzo Valia na crítica histórica e Maquiavel na política. Leonardo da Vinci pode ser tomado como representante do homem da Renascença, participando brilhantemente na arte, na ciência e na tecnologia.

A Renascença contribuiu muito para a Reforma Protestante, até mesmo com seu secularismo. Os dois movimentos, porém, são radicalmente diferentes, especialmente em sua lealdade básica. A Reforma obscureceu temporariamente a influência secular da Renascença. Pode-se dizer, porém, que o secularismo da era moderna floresceu da semente da Renascença. A esse respeito, este movimento marca uma volta decisiva da história, o fim da Idade Média e o começo dos tempos modernos.

JOHN H. KROMMINGA

Francis Schaeffer, em *O Deus Que Intervém* (São Paulo, Editora Cultura Cristã), diz que é preciso observar que a Reforma deu lugar a uma cultura definida, especialmente no norte da Europa, e que o humanismo renascentista deu lugar ao desespero do homem moderno. Há uma ligação direta, disse ele, entre o humanismo renascentista e a filosofia moderna. Naquele, ainda havia uma esperança de se encontrar um termo unificador entre o particular e o universal. Contudo, porque esse termo habita na crença verdadeira em Deus e sua revelação, a filosofia moderna adentrou o campo do desespero por meio de propor um "salto de fé" para cruzar o abismo entre o significado e a verdadeira racionalidade. (Dados atualizados por W.M.G.)

RENDA GARANTIDA (RENDA FIXA). Ver também *Desemprego; Trabalho*. Um as-

pecto de nossa sociedade que perturba muitos cristãos é o fato de que, no meio de fartura, numa época em que a renda *per capita* é mais alta que em qualquer outra época, milhões de pessoas estão desempregadas e muitas vivem na miséria. A ética cristã requer que consideremos as necessidades do pobre e a ajuda para aqueles que, sem culpa própria, não têm renda.

Em tempos mais antigos, as necessidades dos outros eram assistidas por parentes, pela comunidade ou por organizações voluntárias, incluindo a igreja. Mas em nosso tempo, o governo tem assumido, em muitos aspectos, a responsabilidade geral de prover para as necessidades básicas da vida. Muitos cidadãos, embora ainda sejam feitas doações caridosas, sentem que já fizeram sua parte quando, por meio dos impostos, já contribuíram para os planos públicos de bem-estar e assistência.

Se presumirmos que seja correto que os governos sejam responsáveis pelo cuidado com os desempregados, surgirá, ainda, a questão sobre se também não seria correto que toda pessoa que, normalmente, faz parte da força trabalhadora devesse ter a garantia de uma renda mínima. Qual a responsabilidade da sociedade em relação àqueles que, devido à automatização, à recessão econômica ou a razões semelhantes, não têm como prover os recursos básicos para sua sobrevivência? Muitos cristãos crêem que os programas tradicionais de bem-estar social sejam inadequados. Argumenta-se que, muitas vezes, esse tipo de assistência seria insuficiente, ou que solaparia a motivação para o trabalho, que o sistema seria degradante e vergonhoso e que a seleção e supervisão dos que receberiam ajuda do governo seria ineficiente e muito dispendiosa.

Alguns observadores sugerem a adoção de um plano geral de renda garantida que traga, embutido, o incentivo ao trabalho, de modo que, pelo menos alguns desses problemas, sejam sobrepujados. A renda mínima, em um plano como esse, deveria ser suficiente para permitir que as famílias e os indivíduos mantivessem um padrão de vida que garantisse saúde, educação e bem-estar geral, mas não poderia ser tão grande que incentivasse a pessoa a não buscar trabalho regular.

Não poderemos pensar que o problema desaparecerá com o passar do tempo; durante

muito tempo acreditou-se que o desemprego iria desaparecer com o desenvolvimento econômico, mas ficou claro que o problema é permanente devido a questões morais que envolvem a distribuição de renda.

Aqueles que têm a bênção de gozar de uma renda regular têm uma responsabilidade contínua em relação a seus compatriotas. Para o cristão, a responsabilidade tem significado especial, pois não poderemos descartar jamais o imperativo bíblico de amar o próximo de modo prático.

**RENÚNCIA.** O sacrifício de tudo em absoluta lealdade a Deus, retratado na história de Abraão deixando sua terra e sua parentela, é mais proeminente ainda no NT. Como condições para o discipulado, Jesus exigiu a renúncia de propriedades, da família, e de si mesmo (Mt 19.16-30; Lc 14.25-27,33), demonstrada na sua própria experiência. Semelhantemente, o apóstolo considerou tudo como perda a fim de ganhar a salvação (Fp 3.7-11).

O chamado para a renúncia não está baseado no desprezo por si mesmo e pelo mundo, mas na prioridade dos valores. Em contraste com a tendência de se exaltar e de obter riqueza e conforto deste mundo como o sumo bem, o Cristianismo coloca o sumo bem em Deus e na devoção a ele. Qualquer e cada coisa que vá de encontro a essa lealdade, postando-se como ídolo no lugar que pertence a Deus, terá de ser sacrificada.

A renúncia cristã resulta no paradoxo de vencer pela rendição. A verdadeira auto-realização vem por meio da perda da própria vida por causa de Cristo (Mt 10.39). Mesmo o sacrifício da família e de posses, por causa do reino de Deus, resulta na irradiação e no enriquecimento dessas provisões nesta vida, e sobretudo, na vida escatológica (Lc 18.28-30; Mt 6.33). O motivo final, entretanto, não é o ganho egoísta, mas a glória de Deus e o seu reino, o qual é o sumo bem não apenas para os indivíduos que se sacrificam, mas para toda a criação.

A verdadeira renúncia só poderá ser efetuada em Cristo, pois, em última análise, é a entrega da própria vida da pessoa, com seus velhos valores, que estabelece nela a própria vida.

ROBERT L. SAUCY

**REPRESSÃO.** Freud definiu repressão como a função de se rejeitar e se manter algo fora da consciência. Usualmente, ele cria, que o material reprimido consiste de desejos instintivos que continuamente força sua reentrada na consciência, mas é impedido de fazê-lo por um constante dispêndio de energia. De acordo com Freud, o material reprimido pode ser revelado por meio de hipnose, sonhos ou pelo processo psicanalítico de livre associação. Quão mais sensível o material fora da consciência, maior a resistência à sua revelação. Assim, a tarefa do analista é a de reconhecer e vencer a resistência e facilitar a recuperação do material reprimido.

Repressão, inicialmente, significava apenas o processo de esquecimento seletivo. O termo foi, mais tarde, alargado por Freud para incluir todos os "mecanismos de defesa" dos quais são exemplos a racionalização, a negação e a deslocção. Entretanto, esses instrumentos podem não ser inconscientes no sentido psicanalítico mesmo que sejam estratégias de auto-engano.

De início, o objetivo da psicoterapia, para Freud, era o de desfazer o processo de repressão e de tornar consciente o material inconsciente. Mais tarde, ele reconheceu a inadequação de tal operação e ofereceu um novo objetivo, colocar a personalidade sob o controle do *ego* consciente em vez de deixá-lo sob o controle instintivo do *id* (q.v.) - "Onde estava o *id*, deixe estar o *ego*".

Freud, a princípio, creu que quando ocorria a repressão, a energia instintiva então liberada aparecia em forma de ansiedade. Mais tarde, ele concluiu que a ansiedade aparecia primeiro como sinal de perigo, avisando que desejos instintivos deveriam ser reprimidos. Isso significa que, em vez de resultar da repressão, a ansiedade vem primeiro e leva à repressão de impulsos perigosos do *id*.

A repressão é, freqüentemente, proeminente nos males neuróticos ou psicóticos, mas deveriam ser considerados insanos apenas quando levam à fuga de algumas questões que deveriam ser enfrentadas em vez de esquecidas. Diversos contemporâneos de Freud defenderam a idéia de que a ansiedade surgiria do consciente reprimido em vez de provir de desejos instintivos represados, uma posição que é compatível com a fé cristã. Deste ponto de vista, a neurose é vista como uma doença de

uma má consciência que poderia ser curada mediante a restauração de padrões morais que ela tem rejeitado.

I Sigmund Freud, "Repression", *Collected Papers*, Londres, Hogarth, 1957, Vol. IV, p. 84; *The Problem Anxiety*, Nova York, Norton, 1936, Cap. VIII; Oscar Pfister, "What transformation does psychoanalysis require in ethics and moral education?", *Psychintry Quar.*, 5:407, 1931.

ORVILLE S. WALTERS

RESIGNAÇÃO. Ver também *Providência*. A aquiescência cristã ao pecado, à frustração e o mau costume não é a compostura pessoal rigorosa e sem emoção dos estoícos (cf. *Estoicismo*); mas, sim, uma atitude baseada na concordância com a vontade de um Deus amoroso e soberano, o qual cumpre seus propósitos por meio de todas as experiências, que assegura paz de coração em face de ameaças, e que sustém diante de seus filhos a alegria de alcançar alvos por meio da perseverança.

No AT, a murmuração era proibida. As tentações ao cinismo poderiam ser resistidas considerando que a totalidade da vida estava sob a jurisdição da justificação pessoal de Deus (e.g., Is 45, esp. v. 7), e pela reflexão em adoração e louvor (e.g., SI 73.15-26; Jr 20.7-13). O dito de Jesus: "Eu, porém, vos digo: não resistais ao perverso..." é mais bem entendido em seu contexto na "bem-aventurança" ou saúde da vida cristã. Aí, a resignação é redentora em vez de ser uma resposta defensiva, e é um testemunho do poder do espírito cristão. O segredo de Paulo da suficiência em Cristo frente a todas as circunstâncias (Fp 4.11-13) estava no auxílio do Espírito Santo, sustentado por constante ação de graças.

A igreja tem visto que a resignação não é incompatível com a capacidade cristã de exercer a ira (q.v.) justa ou com a ação decisiva contra o mal, e que, nesses casos, parece mover mais as pessoas à salvação do que o faria a aquiescência. Tal como no AT, a ação agressiva só poderá ocorrer se aconselhada por Deus, mediante a palavra de pessoa autorizada.

Todas as formas de resignação, incluindo misticismo, quietismo e resistência não-violenta são aspectos unilaterais do realismo cristão que submete a totalidade da emoção do homem ao controle proposital de Deus.

FRANK THOMPSON

RESISTÊNCIA. Ver também *Rebelião*. Resistência é a manutenção de um movimento de protesto organizado caracterizado pela não-cooperação com as autoridades, em vez de ser um movimento de rebelião ostensiva contra elas. Geralmente, os membros de um movimento de resistência não aceitam a legitimidade da autoridade que governa sua sociedade, mas acham-se muito fracos para desafiá-la abertamente; assim, a resistência é, freqüentemente, associada com movimentos subterrâneos. O termo tem tons altamente políticos. Geralmente, o termo é usado para se descrever a tentativa de uma população nativa, de oposição à ocupação armada, como foi o caso da resistência organizada pelos *maquis* franceses contra os alemães na Segunda Guerra Mundial. Pode-se referir, ainda, a um protesto mais particular, como a resistência organizada pelos americanos oponentes da guerra no Vietnã, num esforço para prover suporte e aconselhamento para os sorteados para o alistamento militar que fugiam à convocação.

Entretanto, movimentos de resistência não têm de ser puramente políticos. Os Scottish Covenanters dos anos 1600, protestando diante da alta-igreja contra as heresias dos reis Stuart, organizaram uma resistência baseada nos princípios de governo da igreja e de doutrina, ainda que isso tivesse sérias implicações políticas. Os cristãos coreanos participaram de movimentos de resistência contra os japoneses na década de 1930, não tanto porque desfiassem o poder temporal dos conquistadores da Coréia, mas porque os japoneses insistiam que eles abjurassem sua fé e cultuassem o imperador. A atitude cristã quanto à resistência como forma de protesto deveria ser equilibrada pelo reconhecimento de que seu propósito primário não é o de subverter os reinos dos homens, mas preparar os homens para o reino de Deus. Entretanto, há tempos, como durante o extermínio dos judeus, na Europa, durante a última grande guerra, quando o amor e a consciência exigem um papel mais ativo de resistência à uma força que é muito forte para se desafiar e muito maligna para se ignorar. O jovem pastor, Dietrich Bonhoeffer, da Alemanha, postou tal exemplo de coragem e de fé quando tomou sobre si o peso do protesto em favor dos judeus, criando uma resistência de força mo-

ral e na qual permaneceu dentro do próprio campo de concentração.

JOHN B. ANDERSON

**RESPONSABILIDADE.** Ver também *Dever; Direitos*. Responsabilidade e moralidade são inseparáveis. Uma não pode existir sem a outra. Uma filosofia mecanicista ou comportamentista não admite nenhuma delas. Outros filósofos fazem diferença entre elas com respeito às bases ou naturezas de obrigação.

Platão fundamentou a responsabilidade num mundo de idéias supra-sensorial e supratemporal. Aristóteles, na natureza do homem; Kant (q.v.), na força da lógica. Fichte fez da obrigação um dado original. O Cristianismo, é claro, baseia a responsabilidade na imposição dos mandamentos do criador.

Escritores de ética, geralmente, expendem mais tempo no grau de responsabilidade. É provável que haja uma concordância universal de que o homem não seja responsável por ações involuntárias: se um homem é atropelado por um carro, ele não é responsável pela queda. Insignificante? Não tão insignificante quando um homem, tomado de insanidade, atea fogo em sua casa e mata seus filhos,

Os estóicos enfatizaram bastante a volição; mas foi Aristóteles quem enumerou os detalhes. Ele examinou as ações feitas sob pressão do medo. O que dizer sobre as ações feitas sob a "compulsão" do prazer? E sob a bebedeira? Algumas outras ações são feitas por ignorância. Há vários tipos de ignorância. Um homem poderá ser ignorante de quem ele mesmo é (pensa ser Napoleão ou Cristo); poderá não saber o que está fazendo ("Pai, perdoalhes porque não sabem o que fazem"); poderá não saber quem é a pessoa sobre a qual seu ato finaliza (tomar um amigo por um inimigo); poderá não conhecer o instrumento (a arma "não estava carregada"); poderá não saber a maneira de executar o ato (tenciona um aperto de mãos e acaba fraturando as juntas). Ignorância, em qualquer dessas instâncias particulares, isentaria a pessoa da responsabilidade. Aristóteles prossegue com mais detalhes.

A Bíblia não oferece qualquer relato sistemático dessas questões, mas tanto na lei mosaica (e.g., as cidades de refúgio) quanto no NT ocorrem exemplos. 1 Timóteo 1.13 diz: "a mim, que, noutra tempo, era blasfemo, e perseguidor,

e insolente. Mas obtive misericórdia, pois o fiz na ignorância, na incredulidade". Além de casos particulares, ocorrem declarações gerais em Lucas 12.45-48 e João 15.22; mas, especialmente, em Romanos 1.32: "Ora, conhecendo eles a sentença de Deus, de que são passíveis de morte os que tais coisas praticam, não somente as fazem, mas também aprovam os que assim procedem".

Esta última referência objeta o argumento de que os pagãos não são responsáveis porque jamais ouviram a lei, pois conhecem a essência da lei. "Quando, pois, os gentios, que não têm lei [mosaica], procedem, por natureza, de conformidade com a lei [mosaica], não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração" (Rm 2.14,15). Conseqüentemente, a responsabilidade é tanto estabelecida quanto limitada pelo conhecimento.

Teólogos e pregadores populares que não cuidam de enfatizar o conhecimento, às vezes, tentam basear a responsabilidade no livre arbítrio. Contudo, à parte do fato de que as Escrituras não ensinam isso, um arbítrio livre e independente do conhecimento, do próprio caráter e do caráter de Deus, oferece fundamentação muito pobre para a moralidade.

Archibald Alexander, *Theories of the Will*, Nova York, Scribner, 1898.

GORDON H. CLARK

**RESPONSABILIDADE CORPORATIVA.** Ver também *Ética Empresarial; Relações Industriais*. A responsabilidade corporativa, na teologia, é vista como um atributo do indivíduo; Deus fala aos homens, e eles são individualmente responsáveis (devendo responder) a ele. Parece que o confronto que o indivíduo tem com Deus é a maior fonte da personalidade humana, especialmente no pensamento existencialista religioso recente.

Enibora, certamente, Deus fale com indivíduos, também encontramos na Bíblia o conceito (a) da responsabilidade e da solidariedade da humanidade como um todo, (b) de Israel, (c) de outras nações individuais, e (d) da igreja. Contudo, essa responsabilidade geral ou corporativa nunca isenta a responsabilidade individual e pessoal para com Deus nem submete o homem obediente à condenação por causa de ele fazer parte de uma comunidade

desobediente. Na verdade, o conceito de responsabilidade corporativa oferece uma contraposição importante ao individualismo atomista moderno (q.v.), pelo qual muitas vezes se culpa a religião evangélica, mas que se deve mais ao racionalismo do século dezoito e ao existencialismo moderno.

Tanto na antiguidade quanto nos tempos medievais, e em muitas sociedades não-ocidentais, até hoje, a vida do indivíduo era dominada por essa característica de ser membro de um corpo ou corpos de diversos tipos: nações, tribos, igrejas, castas, sindicatos, clãs e assim por diante. O artesanato individual, por exemplo, era responsável ao seu sindicato, que por sua vez respondia por sua conduta e pela qualidade de seu trabalho às autoridades da cidade. Os conquistadores muçulmanos do Oriente Médio tornaram os bispos responsáveis pelo comportamento de seus súditos cristãos. No ocidente latino, o confessorário era o meio, nem sempre efetivo, de a igreja exercer responsabilidade por seus membros. A Reforma quebrou essa disciplina penitencial, e a Revolução Francesa acelerou o desaparecimento de corpos intermediários responsáveis da sociedade ocidental.

O extremo individualismo da democracia burguesa e do capitalismo de "deixa estar para ver como fica" vai além de qualquer base bíblica, pois as Escrituras não consideram as nações tão responsáveis quanto os indivíduos. Um homem bom e moral que é leal a um estado que é mau, poderá ser responsável pelos erros desse estado. Após a Segunda Guerra Mundial, os julgamentos de crimes de guerra se recusaram a aceitar a idéia de que o perpetrador de um ato mau pudesse ser inocentado por ter, simplesmente, cumprido as ordens de um governo legítimo, e responsabilizou os indivíduos pelos atos do governo, pelo menos naquilo em que não se opuseram a esses atos. A ambigüidade da situação do indivíduo moral envolvido em um sistema corporal ou nacional injusto foi examinada a fundo por Reinhold Niebuhr (q.v.) em *Moral Man and Immoral Society* (O homem moral e a sociedade imoral).

As corporações são pessoas jurídicas e possuem certas responsabilidades legais que se assemelham às das pessoas físicas. Enquanto a lei, geralmente, define essas responsabilidades em termos financeiros, o pensamento

mais recente começa a responsabilizar as corporações por todas as implicações de seus atos. Assim, por exemplo, a Companhia Química Doe foi amplamente condenada, com base moral, pela manufatura de *napalm*, e a Universidade de Harvard foi criticada por expandir seu campus às custas de moradias de baixo custo já existentes. O motivo de lucro que domina a indústria e a propaganda, pedindo maior produção e consumo de produtos desnecessários ou até mesmo indesejáveis, tem sido criticado em diversos níveis e por razões diferentes por pessoas tão diversas quanto Herbert Marcuse e Ralph Nader.

Se os teólogos do passado tiveram a tendência de ver seus próprios governos e corporações importantes, como as indústrias e os sindicatos de trabalhadores, como sendo imunes de responsabilidade moral, hoje existe uma tendência contrária de se ver apenas os problemas sociais e de corporações como sendo questões morais, sem olhar para a responsabilidade moral individual. O individualismo religioso que ignora a questão da moralidade de atos nacionais ou corporativos cedeu lugar a um coletivismo religioso que prega às nações contra guerra ou às corporações contra a poluição, mas diz muito pouco aos indivíduos sobre questões morais pessoais como o divórcio, a auto-indulgência ou a desonestidade. Certos subgrupos da cultura parecem pensar de si como um grupo escolhido no qual o indivíduo nada faz de errado em função de sua posição nas grandes questões ser mais justa do que a de outros elementos da sociedade. Para o cristão, a preocupação com a responsabilidade coletiva deverá ser desenvolvida para corrigir a indiferença individual, mas a responsabilidade coletiva não pode obscurecer o fato de que, em última instância, são as pessoas humanas, individuais, não as nações ou corporações, que terão de comparecer perante o trono de juízo de Cristo.

III Jacques Ellul, *The Political Illusion*, Nova York, 1967; Norman L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues*, Grand Rapids, Zondervan, 1971; James M. Gustafson, *Christian Ethics and the Community*, Filadélfia, Pilgrim, 1971; Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Nova York, Scribner, 1932; \_\_\_\_\_, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Nova York, Scribner, 1944.

RESSURREIÇÃO. Ver também *Corpo; Escatologia e Ética; Imortalidade*. A crença cristã na ressurreição dos mortos tem suas raízes tanto no AT quanto na literatura judaica intertestamentária. Nessas fontes, a ressurreição assume uma dimensão ética, considerada como reivindicação da justiça quanto àqueles que sofreram injustamente (e.g., Is 25-26; Dn 12.1-3; 2 Macabeus 7). Isso é refletido no NT em, por exemplo, Romanos 8 e Apocalipse.

Da forma como está associada ao juízo final, a ressurreição do corpo torna-se uma sanção ética no NT (e.g., Mt 25.31-46; 2 Co 5.6-10; At 17.31-32; Ap 20-21).

Talvez, a mais importante consideração ética baseada na futura ressurreição refira-se ao caráter do presente comportamento. Em 1 Coríntios, Paulo argumenta em favor de uma futura ressurreição, contra os que negavam *essa futura* ressurreição dizendo que os cristãos já possuem a "ressurreição da vida" (1 Co 15.12; 1 Co 4.18; cf. 2 Tm 2.18). Indubitavelmente, o comportamento desviado e arrogante dos detratores de Paulo, em Corinto, era um desdramamento de seu exagero escatológico.

Paulo argumentou que o cristão, embora seja completamente identificado com Cristo em sua morte, sua união com Cristo na ressurreição é ainda futura. A presente implicação dessa realidade futura é a exortação moral de andar em novidade de vida (Rm 6; cf. também 1Jo 3.2). Em outro contexto, presumivelmente, quando a situação histórica diferia, as expressões de Paulo indicaram uma posse presente da ressurreição e da união com Cristo como força moral (Ef 2.1-10; Cl 3.1-4).

1121 Calvin K. Staudt, *The Idea of the Resurrection in the Anti-Nicene Period*, Chicago, University of Chicago, 1909; John T. Darragh, *The Resurrection of the Flesh*, Londres, SPCK, 1921; C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament*, Londres, SCM, 1970, ps. 1-40.

DAVID M. SCHOLER

RESTITUIÇÃO. Restituição é o retorno ao dono, do direito sobre algo que lhe tenha sido desapropriado indevidamente, ou a reparação de uma injúria cometida. É baseada no princípio de que um direito foi violado.

Um sistema elaborado de compensação foi prescrito na lei mosaica, no AT, baseado no princípio geral de que a restauração deveria ser,

o máximo possível, equivalente à perda. Em alguns casos, a penalidade para a injúria era quatro, cinco vezes, ou mesmo mais, do que a perda infligida (Êx 21.18-36; Lv 24.18-21; Dt 19.21; Pv 6.31).

No NT, Zaqueu disse que restituiria quatro vezes mais por quaisquer erros que houvesse cometido contra outros (Lc 19.8).

No ensino moral católico romano, o dever da restituição é baseado, antes de tudo, na lei natural, para restaurar o equilíbrio dos direitos, reconstruir a ordem natural da justiça e manter a segurança e a paz social.

O dever está implícito no sétimo e no décimo mandamentos, que proíbem roubar e cobiçar. A restituição é uma obrigação cristã, pré-requisito de um relacionamento aceitável com Deus (Mt 5.23s.). Sentimento genuíno pelo pecado implica não apenas o desejo de reconciliação futura, mas o desejo de reparar ou de minimizar o sofrimento infligido pelos pecados já cometidos e dos quais já se arrependeu. Se o direito violado é de grande importância, então a salvação requer que uma real restituição seja feita, se e quando possível. Quando impossível, tem de haver uma intenção interior de se fazer restituição quando e se a oportunidade surgir.

Algumas vezes a palavra restituição é usada no sentido teológico especial de restauração. As Escrituras pregam a restauração de todas as coisas e da criação inteira, ao seu desígnio original, por meio do triunfo de Deus sobre todas as coisas que têm embaraçado sua obra.

FRANK B. STANGER

RETRIBUIÇÃO. Ver também *Punição; Recompensa*. A Bíblia insiste que a retribuição deve se seguir, inevitavelmente, ao pecado. Embora a palavra não seja usada nas Escrituras, a idéia de retribuição que aparece, frequentemente, é claramente expressa por Paulo em Romanos 2.5-6, onde o pecador é descrito como acumulando para si mesmo a ira de Deus no dia "da revelação do justo juízo de Deus, que retribuirá a cada um segundo o seu procedimento". Declarações como "Porque o que semeia para a sua própria carne da carne colherá corrupção" (G16.8) indicam que a retribuição é o resultado natural do pecado. É interessante notar que a palavra hebraica *awon* pode significar tanto o pecado quanto a sua penalidade, e que, mais

freqüentemente, representa o primeiro. Dessa forma, a declaração de Caím, geralmente traduzida por "É tamanho o meu *castigo*, que já não posso suportá-lo" (Gn 4.13), poderia ser corretamente traduzida, também, por "É tamanho o meu *pecado* que já não posso suportá-lo". Isto quer dizer que a retribuição é inexorável.

O ensino bíblico leva a pessoa à conclusão de que essa retribuição, exceto em relação àqueles que se arrependem, é eterna (Dn 12.2). Mateus 25.46 usa a mesma terminologia para "punição eterna" e "vida eterna". Quanto mais essa questão é, exaustivamente, explorada, mais aparente se torna que a retribuição divina para a iniquidade é razoável e inevitável.

ARNOLD C. SHULTZ

REVELAÇÃO. Ver também *Ética do Antigo Testamento*, *Ética do Novo Testamento*; *Ética Paulina*. Revelação, que significa a obra de Deus de fazer conhecido aquilo que não era previamente conhecido, tem sido assunto muito discutido desde o século passado, e como resultado, algumas ênfases são agora mais aceitas.

Revelação, na Bíblia, significa a *comunicação* de Deus, o ato de dar-se a conhecer e de dar a conhecer os fatos concernentes a si mesmo, às suas criaturas racionais. Todo o conhecimento de Deus flui *de* sua revelação e é correlata a ela, como Agostinho, freqüentemente, insistiu. Deus concede o conhecimento de si mesmo por *iluminação*, um processo que transcende o raciocínio e que oferece o equivalente intelectual não apenas da percepção do que "está aí"; mas, também, da própria visão. O homem conhece a Deus somente por meio da ação auto-reveladora de Deus. Isso foi verdadeiro quanto ao homem original (Adão em Gn 1-2) antes que fosse verdadeiro quanto ao homem pecador (Adão em Gn 3). O evangelho cristão, ele mesmo é uma mensagem que reclama *status* de revelação (cf. 1 Co 2; G1 1; 1. Ts 2.13), apela à receptividade da fé tanto em relação ao conhecimento quanto à salvação dados por Deus; por isso é que requer de nós que aceitemos Jesus não apenas como nosso sacrifício e mediação em referência a Deus; mas, também, como imagem e sabedoria de Deus em relação ao homem.

A atividade reveladora de Deus tem dois modos. Como criador, benfeitor, concessor da lei e juiz, Deus se revela em e por meio da ordem criada, da natureza, da história e da

consciência, a todos os homens. A revelação nos alcança, inexoravelmente, em virtude de estarmos vivos no mundo de Deus (Rm 1.18ss.; 32; 2.14ss., At 14.17; SI 19.1-6). Os pecadores, porém, suprimem e distorcem, mais ou menos, essa revelação "natural" ou "geral", e nada que venha dela os fará reconhecer, da maneira como deveriam, a presença, o controle e a autoridade do seu santo criador (Rm 1.18-3.20; At 17.24-31). Nenhum conhecimento da graça salvadora é comunicado aos pecadores por meio da revelação natural (Jo 1:4), embora ela também venha por meio da segunda pessoa da Trindade. O conhecimento de Deus como salvador vem apenas pelo conhecimento dos atos de Deus na redenção - conhecimento de Jesus Cristo, o Filho encarnado, de sua cruz, de sua ressurreição e da história da salvação cujo centro é Cristo, por meio das Escrituras. Por meio dessa revelação "especial", "sobrenatural", dada e proclamada no cenário da história mundial e trazida ao indivíduo por meio da soberana iluminação, a qual é um aspecto da regeneração e cria em nós olhos para ver (1Jo 5.20; 1Co 2.14ss.; 2Co 3.12-4.6), aprendemos a ler, também, o livro da revelação geral. A ilustração de Calvino é a de que o conhecimento bíblico age como óculos, focalizando as coisas e tornando distinto nosso embaçado senso de Deus obtido das coisas criadas (*Institutas I.vi.1*).

A Bíblia apresenta a palavra comunicadora de Deus como um complexo de atividades envolvendo três "momentos", ou classes de momentos, distintos. Primeiro, a revelação veio na história, à medida que Deus enviou mensagens, tratou com seu povo escolhido e operou por meio deles o seu plano de redenção. Segundo, paralelo aos eventos correntes, Deus ordenou que suas palavras e ações, colocadas no cenário contextual e suplementadas por detalhes da resposta ou da ausência de resposta do seu povo, fossem grafadas e interpretadas nos "registros públicos" (Calvino) das Escrituras. Terceiro, Deus dá ao homem o entendimento do significado e das bases de sua obra redentora, e por meio desse entendimento e da resposta a que ele conduz, o mesmo Deus o envolve no poder e no benefício dessa obra. No centro desse entendimento e resposta está o reconhecimento da deidade pessoal de Jesus e da divina autoridade das Escrituras, segundo o testemunho explícito das Escrituras em cada

caso. "Revelar" (*apokalupto*) diz respeito a este terceiro "momento" em Mateus 11.25; 16.17; Gálatas 1.16; 1 Coríntios 2.10, etc.

As polêmicas do debate sobre a revelação são complexas. Desde Lessing, tem se mantido, freqüentemente, que é vã a busca da verdade absoluta no meio da relatividade e contingências da história. Desde Kant e de Schleiermacher, a idéia de Deus enviando mensagens verbais e inspirando um registro de seus meios que, ainda que dado por meio de homens, seja totalmente confiável, tem parecido incrível para muitos, enquanto que a idéia de que nossa avaliação crítica e seletiva do testemunho bíblico tenha mais autoridade do que o próprio testemunho, tem sido tomada como verdade auto-evidente. A neo-ortodoxia tentou restabelecer nossa dependência da Palavra de Deus para o conhecimento de Deus, mas tendeu a contrapor Cristo, a Palavra viva, à Palavra de Deus, do modo como os anabatistas dos dias da Reforma fizeram com o Espírito e a Palavra de Deus. Brunner, e até mesmo, ainda, Bultmann, sustentaram que o que é dado na revelação (terceiro "momento") é um reclamo divino com pouco ou nenhum conteúdo conceituai (ambos os autores foram céticos radicais quanto à história bíblica).

A ética bíblica raramente entra no debate sobre a revelação, mas é valioso observar que a totalidade do ensino moral do Antigo Testamento na lei e nos profetas declara que essa revelação foi dada verbalmente por Deus, e se tal reivindicação não for aceita, dificilmente alguém poderia ir, ainda que quisesse, além de um situacionismo controlado por um conceito mais ou menos subjetivo do que significa amar o próximo. Isso se torna óbvio na contribuição ética de Brunner e de Bultmann.

Calvino, *Matutias I. vi-ix*; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Nutley, Presbyterian and Reformed, 1948; C. F. H. Henry, org. *Revelation and the Bilde*, Grand Rapids, Baker, 1959; J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Irvington-on-Hudson, Columbia University, 1956.

JAMES I. PACKER

REVOLUÇÃO. Revolução é um processo sócio-político súbito e violento objetivando a subversão e ou a tomada do poder governamental. Deveria ser distinguida de formas infe-

riores de violência política como distúrbios, greves políticas violentas, assassinatos, terrorismo em escala menores, motins, choques étnicos e sabotagem. Essas dimensões de violência sócio-políticas, entretanto, poderão estar embutidas numa revolução. Revoluções são, freqüentemente, distintas de rebeliões. Em seu celebrado trabalho, *The Rebel*, Albert Camus sustentou que, enquanto a revolução objetiva a completa variação do governo, a rebelião tem objetivo mais limitado, o esforço para se atingir certos ideais morais, tais como justiça e a liberdade. Outros dizem, entretanto, que a diferença é, simplesmente, quantitativa. Revoluções são rebeliões, mas numa escala mais abrangente. Revolução é um processo sócio-político em vez de ser um simples ato. Seu desenvolvimento histórico, usualmente, começa com uma alienação social e política, seguido pela criação de uma organização revolucionária, um apelo revolucionário dramático e um período de construção de movimento. Geralmente, um período improdutivo de barganha não-violenta precede o estouro de uma violência revolucionária. Os estágios de pós-violência variam de acordo com o sucesso ou falha da revolução.

Tipologias de revolução diferem segundo os objetivos, magnitude e grau de organização. Geralmente, três tipos de revolução se distinguem: (1) revoluções sociais objetivando mudanças sociais radicais, (2) revoluções políticas dirigidas contra a totalidade da estrutura governamental, e (3) revoluções palacianas buscando o desalojamento de um regime em particular e de seus líderes. Chalmers Johnson apresenta a seguinte classificação: (1) a *jacquerie*, ou rebelião dos cidadãos com o objetivo limitado de arejar queixas específicas, (2) a rebelião *milenar*, que incorpora forças sobrenaturais numa mudança radical, (3) a rebelião *anarquista*, perpetrada por aqueles que, nostalgicamente, reagem à mudança, (4) as *grandes revoluções* que objetivam mudança radical ao longo de toda a estrutura sócio-política, (5) o *golpe de estado*, ou derrubada planejada do governo por elites ideologicamente inspiradas, e, finalmente (6) a *insurreição de massa*, ou guerra de guerrilha maciça dirigida por uma elite conspiradora (*Revolution and the Social System*, Stanford, 1964, ps. 45-68).

Somente em recentes anos, a igreja começou a refletir teologicamente sobre o engaja-

mento em revoluções violentas. Um dos estímulos têm sido o de muitas "situações revolucionárias" que atravessam o mundo cristianizado. Da Conferência Cristã de Paz, de Praga, em 1966, a World Conference on Church and Society, em Genebra, se espalhou a literatura que tem sido um trampolim para a chamada "teologia da revolução". Nela, a tarefa da teologia é concebida como aquela que relaciona a fé cristã às lutas revolucionárias ao redor do mundo. O raciocínio dessa ênfase incluiu apenas a predecessores da história da igreja (Thomas Munzer, puritanos, etc.) e a categorias bíblicas como avalistas da mudança revolucionária. Certamente, a libertação do oprimido é uma tarefa recomendável, se propriamente formulada. Se o argumento é o de que somente em certas circunstâncias limitadas poderá existir um tipo de compatibilidade (não-identificada) entre as categorias bíblicas e a atividade revolucionária, haverá pouca discordância. Mas, se a aproximação assume que a história da igreja e as categorias bíblicas avalizam, necessariamente, a participação na revolução, então, sérias objeções terão de ser levantadas.

Tal como é dita, a expressão "teologia da revolução" parece não ser menos monstruosa do que a expressão comparável, "teologia da guerra". Isso levou Joseph Hromadka e outros a falarem, em vez disso, de uma "teologia *para* revolução". A questão básica é o fundamento teológico para a participação numa revolução e, então, os limites de tal participação. Não invoco, simplesmente, um entendimento modificado da teoria da guerra justa (q.v.), pois a revolução levanta questões singulares, não discutidas em questões de guerra. Uma dessas diz respeito à obrigação política; isto é, se a obrigação moral ao estado é absoluta ou apenas *prima fade*. A tarefa teológica, então, não é apenas a de relacionar as categorias bíblicas ou a história da igreja às lutas revolucionárias que ocorrem ao redor do mundo, mas torna-se a de refletir eticamente sobre a possibilidade e limites da participação revolucionária à luz de certos critérios bíblicos.

Os teólogos da revolução apelam a quatro conceitos bíblicos para proverem a infra-estrutura teológica e as justificações para a participação do cristão na revolução. Primeiro, Deus é o criador e o governante de todas as esferas da natureza e da sociedade. Porque as ordens

da criação têm o propósito de servir o homem, eles deverão, por necessidade, mudar constantemente alinhados com as necessidades humanas. Um dos resultados disso afirma a necessária dessacralização das estruturas *ontocráticas* da realidade. Conseqüentemente, o cristão terá de assumir a causa comum com todos esses movimentos que promovem libertação de todas as forças míticas e que se movem na direção da renovação das estruturas políticas e sociais e na direção de uma ordem de vida secular e manufaturada pelo homem. Segundo, a atividade de Deus é dinamicamente histórica. A existência histórica é caracterizada pela perpétua luta de um povo peregrino na busca de novas formas de liberdade. Terceiro, a atividade revolucionária surge da noção bíblica de renovação radical que acompanha o arrependimento. Arrependimento é um chamado à renovação, à nova vida, à revolução. Quarto, a luta agonizante pela libertação histórica incorpora o constante entendimento de que a luta se move na direção do futuro aberto de Deus, isto é, é uma luta escatológica. Para os teólogos da revolução, a mais importante perspectiva teológica sobre revolução é dada pela característica revolucionária do messianismo cristão. Eles concebem o Messias como um revolucionário político que veio no passado, mas que ainda continua sua obra libertária como uma possibilidade para a qual os homens estão constantemente se movendo.

Esses conceitos bíblicos de dessacralização, historicismo, transformação e futurismo que, segundo os teólogos da revolução, necessariamente, avalizam a revolução, são capazes de se equiparar com qualquer dado conjunto de valores. Barrington Moore observou que uma revolução poderá ser procedida em uma destas três direções distintas: comunismo, fascismo e democracia (*Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon, 1967, p. 413). Certamente, muitas pessoas diriam que há significantes diferenças morais entre essas diversas ideologias. Revolução, como processo social, é termo moralmente vazio. Argumentar, meramente, que as categorias bíblicas implicam a revolução, mesmo quando esse é o caso, raramente comporá um raciocínio rigoroso sobre a natureza e a direção da revolução. Além do que, enquanto poucos discordem que em dado momento, em algum lugar, algo deveria ser muda-

do, isso não poderá passar por obrigação moral e por reflexão teológica sobre a significância ou sobre a justificação de uma particular direção dessa mudança. Sobretudo, conquanto seja difícil discutir o fato de que as categorias bíblicas implicam mudança, é forçoso argumentar que essa mudança não exige, necessariamente, uma revolução.

Alguns dos renovados interesses no Jesus histórico têm sido estimulados pela sugestão de que Jesus viveu e morreu como quem fosse parte ou simpatizante de certos movimentos militantes nacionalistas na Palestina do primeiro século (S. D. Branden, *Jesus and the Zealot* [q.v.J). Certas alusões feitas nos evangelhos poderiam ser moldadas para suportar a posição de que Jesus fosse um zelote (q.v.), tal como suas referências a Herodes, chamando-o de "raposa" (Lc 13.32); sua declaração de que ele não veio trazer a paz, mas a espada (Mt 10.34); sua escolha de um zelote como um dos seus discípulos (Lc 6.15); sua atitude na purificação do templo (Jo 2.13-17); a posse de espadas pelos seus discípulos no jardim do Getsêmane (Jo 18.10-11); e a inscrição sobre a cruz. Oscar Cullmann mostrou que afirmar que Jesus seria simpático aos zelotes, baseado nessa evidência, é raciocínio bem dúbio. Segundo Cullmann, o conceito de Jesus de escatologia não era projetado numa estrutura nacional terrena, como o dos zelotes, mas focalizado no reino de Deus como uma estrutura externa às instituições humanas (*Jesus and the Revolutionaries*, Harpers, 1970, p. 20). Além disso, evidências contrárias sugerem que Jesus não seria totalmente simpatizante com a causa dos zelotes, como, por exemplo, a ordem dada a Pedro em Mateus 26.52: "Embainha a tua espada; pois todos os que lançam mão da espada à espada perecerão"; o fato de ele haver pregado a paz (Jo 14.27); e o fato de que um simpatizante dos romanos foi também seu discípulo (Mt 9.19).

Ainda, a evidência bíblica sugere que Jesus desafiou, vigorosamente, o *status quo* religioso e político de sua época. Sua rejeição ao sistema, entretanto, foi mais do que, simplesmente, o desdém pelo *status quo*. Antes, ele se recusou a condenar uma situação que não atendia os ideais do passado. Jesus, como os profetas, tentou restaurar, para a presente geração, o intento divino das tradições do passado à luz para possibilidades do reino futuro de Deus.

Tariq Ali, *The New Revolutionaries*, Nova York, William Morrow, 1969; Hannah Arendt, *On Revolution*, Nova York, Viking, 1965; William Beardslee, "New Testament Perspectives on Revolution as a Theological Problem", *The Journal of Religion*, Vol. LI, Jan. de 1971, ps. 15-33; V. Borovoy, "The Challenge and Relevance of the Theology to the Social Revolutions of Our Time", *Ecumenical Review*, Vol. XIX, Out., 1966; Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, Nova York, Random, 1965; Albert Camus, *The Rebel: an Essay on Man in Revolt*, Anthony Bower, trad., Nova York, Random, 1956; Harvey Cox, org., *The Church Amid Revolution*, Nova York, Association, 1967; James C. Davis, org., *When Man Revolts and Why*, Nova York, Frec, 1971; Leslie Dewart, *Christianity and Revolution*, Nova York, Herder and Herder, 1953; Hans-Werner Gensichen, "Revolution and Mission in the Third World", *Lutem World*, Vol. XVI, Jan. de 1969, ps. 29-46; J. M. Lockman, "Ecumenical Theology of Revolution", *Scottish Journal of Theology*, Vol. XXI, Jun. De 1968, ps. 170-186; Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future*, Nova York, Scribner, 1970; Eugen Rosenstock-Huessy, *Out (o)Revolution*, Nova York, Four Wells, 1964; Richard Shaull and Carl Oglesby, *Con-Witimetit and Change*, Nova York, Macmillan, 1967; H. Wendland, "The Church and Revolution", *Ecumenical Review*, Vol. XIX, Out. de 1966, ps. 440-458).

DOUGLAS J. MILLER

REVOLUÇÃO INDUSTRIAL. A Revolução Industrial teve início na segunda metade do século dezoito, na Grã-Bretanha, introduzindo as idéias de produção em massa, distribuição e comunicação de bens, serviços e informações, em grande parte, mediante o uso de máquinas ou de novas técnicas relacionadas a seu uso. Da Inglaterra, a revolução - assim denominada pelo reformador social e economista Arnold Toynbee (1842-1883) — se espalhou primeiro pela Europa, depois para a América, e no século vinte, para o mundo inteiro. Muitas tecnologias atuais, desenvolvimentos econômicos e sociais dão continuidade ao mesmo movimento.

Por causa das mudanças básicas ocorridas na produção, na distribuição e no consumo de bens e serviços, a Revolução Industrial não apenas teve influência radical sobre as finanças, sobre as comunicações, e sobre outros aspectos da vida econômica, como também confrontou o homem moderno com problemas sociais e éticos sem precedência na história da humanidade.

A mudança de todo o padrão de produção, do artesanal e doméstico para o método industrial, provocou o deslocamento de milhares de trabalhadores industriais que se tornaram meras "mãos" assalariadas, empregadas pelos donos das fábricas. O primeiro resultado foi, muitas vezes, o da exploração grosseira, pois os trabalhadores passaram a receber menores salários. A princípio, desorganizados e sem proteção governamental, eles não tiveram meios de se defender. Isso ocasionou o aumento da pobreza, pois muitas pessoas que, motivadas pela promessa da revolução industrial, tinham abandonado o trabalho da terra, se concentraram nas cidades, frustradas e sem meios subsidiários de sustento ou até mesmo de água e ar puro.

O desenvolvimento da Revolução Industrial trouxe, também, radical mudança em toda a estrutura social. Os grandes latifundiários da Europa e das Américas deixaram de ser o elemento dominante. Essa posição foi assumida por industriais, comerciantes e financistas, os quais viram aumentar rapidamente as suas riquezas. Em geral, pelo menos no começo, eles obtiveram controle da economia por meio do trabalho duro, da economia e de ações enérgicas. Homens como Josiah Wedgewood, Matthew Boulton, Alfred Krupp, Andrew Carnegie e Henry Ford pertenceram a essa nova classe. O surgimento da companhia de capital aberto, as fundações e os fundos mútuos tenderam a espalhar essa riqueza de modo mais amplo. Ao mesmo tempo, com o surgimento das grandes companhias, dos sindicatos de trabalho e de governos socialistas, a direção dos afazeres econômicos tendeu a ficar nas mãos das classes gerenciais, tecnocratas e políticas.

No decorrer dos últimos três séculos, o cristão poderá observar certos elementos. Por um lado, poderá reconhecer que isso faz parte do cumprimento do mandado cultural de "encher a terra e sujeitá-la". Por outro lado, a má exploração dos homens e dos recursos, o materialismo, o desperdício e a poluição resultante indicam, claramente, que o pecado do homem perverte sempre as boas dádivas de Deus. A Revolução Industrial confronta o cristão, individualmente, e a igreja com numerosas perguntas éticas que ainda permanecem sem entendimento e sem respostas. A necessidade, hoje, é

a de um gigantesco ataque cristão sobre esses problemas prementes.

Conquanto a Revolução Industrial, sem dúvida, tenha trazido muitos benefícios aos homens, não só na oferta de maior variedade de bens a custo menor; mas, também, no avanço do conhecimento e do uso do ambiente físico, capacitando-o a cumprir seu mandado cultural (Gn 1.28; 9.1-7), ela também tem permitido o mau uso e a incompreensão dos dons de Deus. (1) Frequentemente, ela tem levado à exploração, sem precedentes, do trabalhador e à sua degradação econômica e social em direta contradição dos princípios bíblicos sócio-econômicos (Lv 19.13; Am 8; Mt 3.5; Lc 10.7; Ef 6.9; Cl 4.1; 1Tm 5.18); (2) por meio da exploração industrial do mundo físico, ela tem estimulado a violação e a poluição do ambiente a um ponto perigosíssimo, negando, assim, o ensinamento cristão de que o homem é mordomo da criação para a glória de Deus e para o benefício do próximo (Gn 1.28; 9.1-7; Lv 25.1-17); (3) mais importante, sobretudo, ela tem gerado a crença de que as coisas materiais sejam mais importantes do que as pessoas e, conseqüentemente, que a aquisição de bens materiais e o acúmulo de riquezas sejam o principal meio de o homem atingir a felicidade. Um dos resultados dessa falácia está na aceitação de filosofias materialistas, quer capitalistas quer socialistas, as quais rejeitam a visão cristã de que o amor e a glória de Deus são a principal finalidade do homem (Dt 8.3; Mt 4.3; 16.26; Lc 12.23; 2 Co 10.17,31). Em tudo isso, a Revolução Industrial tem demonstrado como o homem, por causa do pecado, perverte o uso dos dons de Deus. Enquanto alguns cristãos, como o sétimo conde de Shaftesbury, nos primórdios das mudanças econômicas, procuram mitigar seus piores efeitos, muitos cristãos, em tempos mais recentes, têm demonstrado indiferença em relação aos problemas advindos da Revolução Industrial.

H. Hamilton, *The Industrial Revolution in Scotland*, Londres, Cass, 1966; L. C. A. Knowles, *The Industrial and Commercial Revolution in Great Britain in the 19<sup>th</sup> Century*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1933; P. Mantoux, *The Industrial Revolution in the 18 Century*, Londres, Cape, 1937; M. Beard, *A History of Business*, Ann Arbor, University of Michigan, 1938; J. H. Clapham, *Economic History of Modern Britain*,

Londres, Cambridge, vols. I & 2, 1935; A. Tybee, *Lectures on the Industrial Revolution of the 18 Century in Eng/and*, Londres, Longman, 1927.

W. STANFORD REID

**RICOS.** Ver também *Mordomia*; *Riquezas*.

**RIGORISMO.** Ver também *Probabilismo*.

O termo "rigorismo" é aplicado a uma diversidade de concepções, incluindo as seguintes: (1) os sistemas de ética que insistem na aplicação universal da lei moral sem considerar as conseqüências agradáveis ou desagradáveis. Exemplos disso são os sistemas éticos dos antigos estoicos e de Immanuel Kant, cujos pontos de vista são chamados, também, de *formalismo*; (2) práticas extremamente ascéticas tais como as encontradas entre os flagel antes e os místicos alemães (Tauler, Suso), assim como entre os puritanos ingleses e americanos coloniais; (3) a doutrina católica romana do *tutorismo* (do latim, *tutor*, seguro). A relação aparece no fato de que, enquanto o rigorismo requer radical renúncia do hedonismo e afastamento da lassidão, o *tutorismo* aconselha que, quando em dúvida entre duas opiniões, a ação correta deveria tomar o curso mais condutivo à segurança moral; (4) qualquer insistência na obediência à letra da lei ou combinação de legalismo com literalismo.

DELBERT R. GISH

**RIQUEZA.** Ver também *Mordomia*. Algumas declarações extraordinárias de Cristo deveriam ser destacadas em qualquer discussão a respeito da riqueza. Para o jovem régulo, Jesus disse: "Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terá um tesouro no céu; depois, vem e segue-me" (Mt 19.21). Novamente, ele diz "Vendei os vossos bens e dai esmola; fazei para vós outros bolsas que não desgastem, tesouro inextinguível nos céus, onde não chega o ladrão, nem a traça consome" (Lc 12.33). Quando enviou os discípulos em missão, aconselhou-os: "Nada leveis para o caminho, nem bordão nem alforje, nem pão nem dinheiro, nem deveis ter duas tónicas" (Lc 9.3). Em suma, o dinheiro tinha pouco lugar na vida do discípulo de Cristo. "Buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas" (Mt 6.33). Evidentemente, ele mesmo não tinha di-

nheiro para pagar o tributo, embora ordenasse "Dai a César o que é de César" (Lc 20.25).

No entanto, em nenhum lugar Cristo disputou o direito de propriedade particular. Os dons materiais também provêm de Deus. Deveriam ser usados para a glória de Deus. O servo injusto foi lembrado da necessidade de fidelidade na administração de bens, até mesmo, de iníquos (Lc 16.9); e Jesus ainda advertiu os discípulos sobre o engano das riquezas e a impossibilidade de "servir a Deus e a mamom" (Mt 6.24). (Adaptação por W.M.G). Os presentes materiais vêm como resultado do uso de talentos dados por Deus e deveriam sempre ser usados somente para a glória de Deus. Contudo, quando a busca de riquezas se torna um fim em si mesmo, é grande o perigo de que a presença de Deus seja obscurecida, assim como o sol pode ser escondido quando se pressiona uma moeda próximo demais ao olho.

O correto uso do dinheiro é notado, freqüentemente, por Paulo. Escrevendo à igreja de Corinto, ele citou o exemplo dos irmãos da Macedônia dizendo: "porque, no meio de muita prova de tribulação, manifestaram abundância de alegria, e a profunda pobreza deles superabundou em grande riqueza da sua generosidade ... na medida de suas posses e mesmo acima delas" (2 Co 8.2-5). Na paráfrase de Phillips, "tinham apenas o último centavo", no entanto persuadiram o apóstolo a levar algo deles para o povo mais pobre de Jerusalém, tendo primeiro dado a si mesmos ao Senhor (v.5). Escrevendo a Timóteo, Paulo insiste: "Exorta aos ricos do presente século que não sejam orgulhosos, nem depositem a sua esperança na instabilidade da riqueza, mas em Deus" e vai adiante, indicando o caminho certo para empregar o dinheiro: "que pratiquem o bem, sejam ricos de boas obras, generosos em dar e prontos a repartir ... a fim de se apoderarem da verdadeira vida" (1 Tm 6.17-19). Dessa maneira, acrescenta ele, "acumularão para si mesmos tesouros, sólido fundamento para o futuro" (1 Tm 6.19).

A mordomia dos dons de Deus está implícita em todos os termos do dom. Quer o dom seja de posses quer de capacidades, a regra básica é a de que "a manifestação do espírito é dada a cada um, visando a um fim proveitoso" (1 Co 12.7). Somos chamados a ser "bons dispenseiros (mordomos) da multiforme graça de

Deus" (Ipe 4.10). Isso vem, imediatamente, após o apóstolo insistir que fossem "mutuamente hospitaleiros sem murmuração" (Ipe 4.9). A mordomia cristã reconhece que toda dádiva vem de Deus e é confiada a nós para que a usamos para Deus. Não temos o direito de determinar por nós mesmos; somos despende-seiros. Nosso primeiro dever é o da fidelidade em relação aquilo que nos foi confiado. Isso implica que, como Deus nos abençoou ricamente, devemos compartilhar esses dons conforme Deus indica. Nada deveria ser preservado, egoisticamente, para lucro próprio. Tudo tem de ser usado no princípio de "cada um por todos e todos por um".

Sob o comunismo (q.v.), os meios de produção e propriedade em geral são mantidos em comum, ou seja, pela sociedade em geral, e não por indivíduos. Karl Marx e Friedrich Engels tentaram aplicar a idéia de propriedade comum às sociedades industriais. O socialismo (q.v.) desafia a crença na propriedade privada e favorece a todo uso de materiais, bens, imóveis para o benefício geral de toda a comunidade. É necessário admitir que houve um tempo na igreja primitiva em que se conseguiu uma prática quase semelhante, mas que jamais poderia ser entendida em termos de "bolsa comum", mas de generosidade. Ao longo da história, em geral, o direito da posse particular de bens não tem sido visto como sendo mau em si mesmo. Mas desde os tempos da Revolução Industrial, na Inglaterra e no continente europeu, houve, num período relativamente curto, um crescimento significativo da classe média, em cumprimento da exigência dos chartistas de que: "todo homem na terra tem o direito de uma boa capa nas costas, um bom teto sobre a cabeça, um bom jantar sobre a mesa, não mais trabalho do que é necessário para mantê-lo em boa saúde e salário suficiente que o mantenha com fatura, dando-lhe o prazer de todas as bênçãos da vida que um homem razoável pudesse desejar". Isso envolvia o princípio de salário justo pelo trabalho realizado. Parece que tanto Antigo quanto Novo Testamento estão concordes com isso.

Contra essa tese foram declaradas as doutrinas de Marx e Engels, no *Manifesto Comunista (1848)*, onde são expostos de modo muito extremo os princípios do conflito das classes e o advento da inevitável revolução. John

Stuart Mill usou sua hábil pena para demonstrar que todos os homens, sem distinção de posição ou classe, mereceriam justa recompensa pelo trabalho feito. Mas isso só foi realizado à medida que se desenvolveu o movimento sindicalista e as duras barganhas ocorridas na de contratos trabalhistas.

Ao avaliar o verdadeiro lugar da riqueza na vida do cristão, deveríamos voltar para as palavras: "Que é que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus?" (Mq 6.8). Um salário justo é equivalente à "balança justa" de Provérbios. Nenhum cristão verdadeiro poderia possuir grande riqueza e usá-la apenas para gratificação egoísta. Esta lhe terá sido dada para compartilhá-la com outros, lembrando das palavras do seu Senhor: "Dai e dar-se-vos-á" e "com a medida com que tiverdes medido vos medirão também" (Mt 7.2).

Nosso mundo do século vinte e um não reconheceu o potencial de riqueza como sendo algo sagrado confiado por Deus. As posses guardadas são inúteis. O único ouro bom é o ouro que vai. Isso levanta a questão: quanto de meu dinheiro Cristo requer? Só há uma resposta possível: tudo. O que possuímos pertence a ele por direito. Somos apenas mordomos de sua propriedade e deveríamos usá-la para a glória de Deus e para o bem de muitos. Há pessoas às quais Cristo concede que ganhem dinheiro para ele. Outros são chamados, como Antônio do deserto, ou São Francisco de Assis, para servi-lo na pobreza. Mas o chamado de Deus é sempre claro. Ele jamais nos deixa na dúvida quanto ao que quer que façamos.

A riqueza deveria ser empregada pelo cristão para cuidar dos santos que, pela força das circunstâncias, doenças ou acidentes, não podem ajudar a si mesmos. Sempre haverá necessidade de se dar dinheiro para a pregação do reino de Deus. Que Deus tenha as primícias daquilo a que chamamos nosso! Que ele seja o primeiro benfeitor de nossos ganhos! Quando assim fizermos, descobriremos que Deus não deve a homem algum. Como disse John Bunyan: "Eu retiro com minha pá e Deus coloca dentro uma pá cheia, mas a pá de Deus é maior do que a minha". Numa sociedade afluyente, os cristãos precisariam aprender a arte de usar as riquezas em benefício dos desprovidos. Todo

privilégio gera responsabilidade. "Aquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão" (Lc 12.48). Spurgeon nos lembra que as Escrituras jamais nos ordenam pagar nossas dívidas; mandam que não as tenhamos. Conforme Deus nos tem dado, assim devemos dar — pródiga, farta e liberalmente. Fazendo isso, teremos aprendido o segredo da vida abundante — viver é doar.

WILLIAM FITCH

### RITSCHL E ÉTICA PROTESTANTE.

Albrecht Ritschl nasceu em Berlim, em 25 de março de 1822. Após seus primeiros estudos em Bonn e em Halle, ele estudou, também, por breves períodos, em Heidelberg e em Tübingen. Foi catedrático em Bonn (1846-64) e Göttingen (1864-89). Suas principais obras incluem *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, *Die Geschichte des Pietismus*, *Unterricht in der christlichen Religion* e *Theologie und Metaphysik*. Morreu em 20 de março de 1889.

As primeiras influências sobre Ritschl foram as da escola de Tübingen e a metafísica hegeliana. Ele, entretanto, abandonou essas posições e se colocou, marcantemente, sob a influência de Kant e de Lotze. Ritschl aceitou a rejeição kantiana da metafísica e procurou examinar o Cristianismo à luz desse comprometimento. Assim, ele aceitou o fato de que há um Deus que se revelou em Cristo, mas rejeitou a crença de que ele poderia ser alcançado por meio da razão teórica. Dessa forma, Ritschl foi levado a uma radical disjunção entre o discurso científico e o discurso teológico. Este último se caracteriza por fazer julgamentos teóricos, enquanto o anterior é caracterizado por julgamentos de valores. Dizer que Cristo é Deus não é uma afirmação metafísica (embora tal afirmação possa estar implícita nessa declaração), mas reconhece seu supremo valor (de se fazer um julgamento moral). Assim, a ênfase especial é posta sobre os aspectos éticos e práticos do Cristianismo em vez de sobre os aspectos intelectuais e especulativos.

Diferente de Kant, entretanto, Ritschl concordou com a primazia da religião sobre a filosofia, uma vez que o espiritual (*nomenal*) é maior do que o material (*fenomenal*). Para Ritschl,

o Cristianismo é a mais alta forma de religião, uma vez que é absolutamente ética e baseada em Cristo, o qual é o alicerce do reino de Deus. O pecado original é rejeitado como não-histórico e, portanto, não-verificável. O pecado deve ser entendido como resultado da finitude, particularmente da ignorância. Ele pode ser perdoado conquanto não tenha endurecido o coração a ponto da rejeição final de Deus, de cuja ocorrência não há caso conhecido. Ritschl, então, sustém a possibilidade de um versalismo (q.v.) sem, contudo, afirmar isso. O mal, por outro lado, tem um significado especial. Refere-se a possíveis restrições à atividade proposital. Pode ser admitido como ação disciplinar ou em função de um fim benéfico. Por isso, é ordenado ao homem que tenha fé na providência.

Ritschl rejeita a idéia de que a morte de Cristo foi um apaziguamento substitutivo. A morte não foi um pagamento exigido pela justiça de Deus; mas, antes, uma ponte de reconciliação com Deus. A ênfase recai na remoção da alienação e na restauração da comunhão, e não em qualquer tipo de pagamento a Deus. Desse modo, Cristo restaura os pecadores à comunhão e arrola seus discípulos no reino.

O reino de Deus vem a existir onde quer que uma semelhança de Cristianismo prevaleça entre os homens. Conquanto, para ele, o reino de Deus seja a transformação da sociedade, a ética de Ritschl não conduz a uma simples utopia. O reino está mais dentro e acima da história do que no seu final. Além disso, é impossível codificar rigidamente os imperativos do reino, uma vez que o amor, a mais alta forma de justiça, não pode ser traduzido em prescrições legais.

Conquanto o reino de Deus seja o ponto central da posição ética de Ritschl, e ele fale extensamente sobre a igreja, esta, entretanto, não é o reino de Deus de fato ou em princípio. Pelo contrário, o reino é manifesto a partir da igreja, mas não define a natureza essencial da igreja. Na igreja, a concreta vida de perdão é vista, assim como a adoração e a busca da comunhão. À igreja é dada uma peculiar interpretação ritschliana. Uma pessoa não reconhece primeiro a gravidade dos seus pecados, depois, vem a Cristo para receber o perdão e; então, entra na igreja. A igreja não é para os redimidos. Ela é o meio da reconciliação; por meio da igre-

ja e com ela, alguém chega, gradualmente, ao entendimento do seu pecado e ao crescimento na graça no conhecimento de Jesus Cristo. Como seria de se esperar, Ritschl colocou grande ênfase na educação cristã.

A visão de Ritschl influenciou uma geração inteira de teólogos protestantes. Seus seguidores incluem personalidades diversas, como Julius Kaftan, Wilhelm Herrmann, Ferdinand Kattenbusch, Friederich Loofs e Adolph von Harnack.

PAUL D. FEINBERG

**ROBINSON, JOHN A. T.** J. A. T. Robinson (1919) foi professor conferencista da cadeira de Divindades em Cambridge University, nos anos de 1954-59; após, se tornou bispo de Woolwich (1959-69). A partir de 1969, ele foi Deão de Capela do Trinity College, Cambridge, e preleitor de Teologia.

Seus primeiros escritos, *In the End God* (Nova York, Harper & Row, 1950), *Jesus and His Coming* (Nashville, Abingdon, 1957), *Christ Comes In* (1960), *Twelve New Testament Studies* (Naperville, Allenson, 1962) refletem seu interesse no estudo do Novo Testamento. Eles são, geralmente, caracterizados por uma afirmação radical da, assim chamada, "escatologia realizada". Seu livro *Honest to God* (Filadélfia, Westminster, 1963), seguido de *Christian Morais Today* (Filadélfia, Westminster, 1964), *The New Reformation* (Filadélfia, Westminster, 1965), *Exploration into God* (Stanford, Calif., Stanford University, 1967), e *Christian Freedom in a Permissive Society* (Filadélfia, Westminster, 1970) são marcados com uma preocupação ética sob a influência de Dietrich Bonhoeffer (q.v.), Rudolf Bultmann (q.v.) e Paul Tillich (q.v.).

Considerando a infra-estrutura da mensagem bíblica como sendo pré-científica e, portanto, antiquada, Robinson se descarta do elemento sobrenatural da fé cristã e opta por um entendimento secular do evangelho e por um entendimento não-religioso de Deus. "Deus" não é encontrado numa conversão "religiosa" para longe do mundo, mas numa consideração incondicional por outras pessoas, as quais são avaliadas segundo sua preocupação final. O "Deus" de Robinson não é mais o Deus pessoal da revelação bíblica, mas a identificação com o "tudo-em-tudo" do "naturalismo extático"

de Tillich; e a linguagem a respeito desse ser é resolvida, em última instância, na linguagem a respeito do homem. Na área específica de ética, Robinson defende corajosamente a nova moralidade (q.v.). A lei de Deus é reposta por um conceito de amor que não permite restrições a não ser seu próprio julgamento do amor. Os resultados de tais pontos de vista são o de dar a bênção episcopal ao epicurismo prático e o de aplacar a consciência daqueles que desejam cair na licenciosidade desenfreada de uma sociedade permissiva.

111 *The Honest to God Debate*, J. A. T. Robinson & D. L. Edwards, org., Londres, SCM, 1963.

H. DERMOT McDONALD

**ROLOS DO MAR MORTO.** Ver *Comunidade dos Essênios*. Os Rolos do Mar Morto compõem uma biblioteca de rolos e fragmentos datados do terceiro século a.C. a 68 a.D., encontrados em cavernas na região do Mar Morto, na Judéia, a 15 quilômetros de Jerusalém. A primeira descoberta foi casual, feita por um pastor beduíno em busca de uma cabra perdida no deserto, em 1947. Não se tem uma idéia clara da procedência e do achado e das razões do seu armazenamento nas onze cavernas na região de Qumran. Os rolos e fragmentos encontrados representam um grande conjunto de documentos judeus que incluem textos do Antigo Testamento, textos apócrifos e deutero-canônicos e escritos sectários. Tais documentos têm proporcionado entendimento sobre os eventos descritos no Novo Testamento. Conquanto muitos dos estudiosos desses documentos atribuam a confecção dos escritos sectários aos essênios, há outros que não vêm base para os atribuir a uma única seita. Além dos três tipos de documentos citados, há, ainda, documentos que representam simples escritos da literatura judaica. Desde a década de 1990, muitos dos documentos dos rolos do mar morto têm estado à disposição de estudiosos por meio de diversas mídias.

Os Rolos do Mar Morto oferecem muito material para o estudo do pensamento ético da época anterior e posterior à vinda de Cristo. (Dados atualizados por W.M.G)

**ROMANTISMO E ÉTICA.** O Romantismo foi a fase final do idealismo alemão na

transição de Kant para Hegel. Teve uma forte influência da literatura e da arte ocidentais, entre 1775 e 1815. As idéias de Rousseau, Vico e Diderot foram fundamentais para o posterior desenvolvimento do romantismo. Dentre os maiores românticos, como Schlegel, Fried, Novalis e Schleiermacher, talvez Schelling seja a figura mais típica e expressiva.

O romantismo enfatizou o idealismo no pensamento e o individualismo na ética e na política. Tomando Kant como ponto de partida, os românticos procuraram rejeitar tanto a revelação quanto a razão como meios de aproximação da realidade, e voltaram-se para as experiências subjetivas interiores ou intuitivas do homem. Criam que a natureza seria o espírito feito visível, e que por trás dessa natureza estaria o Espírito Absoluto, o qual é a força criativa por trás de todas as manifestações fenomenais na consciência humana. Hegel, mais tarde, modelou seu Absoluto numa dialética de tese, antítese e síntese, a qual se desdobraria na história humana. Para os românticos, entretanto, o Absoluto seria mais artístico do que lógico.

Em contraste com a ética restrita de Kant, do dever por causa do dever, e da radicalidade do mal dentro do homem, os românticos, como Jacques Rousseau, enfatizaram o sentimento e a liberdade humanos, e a bondade natural do homem. Rousseau estimulou a auto-expressão em vez de a rígida disciplina. Ele se opôs, fortemente, à tirania, declarando que "nós temos o dever de obedecer apenas aos poderes legítimos". Os únicos líderes justos seriam aqueles aos quais o povo, livremente, escolhesse, pois o direito de governar se deriva da cidadania, não de Deus. A ética de Rosseau foi uma força grande por trás da Revolução Francesa e da

democracia moderna. O único governo legítimo seria o governo democrático.

NORMAN GEISLER

**ROYCE, JOSIAH.** Josiah Royce (1855-1916) foi o mais influente pensador idealista dos EUA. Ele seguiu a tradição hegeliana e conquistou muitos seguidores na América por meio de uma vida inteira de influência como professor na Harvard University. Sua obra *The Problem of Christianity* (2 vols., 1913) contribuiu muito para o desenvolvimento do Cristianismo liberal. A teoria crítica de Royce é apresentada no seu livro *The Philosophy of Loyalty* (1908). Ele definiu lealdade como a "devoção pronta, prática e total a uma pessoa ou causa". Surge sempre um problema quando alguém enfrenta lealdades conflitantes. O que fazer? Para ele, a solução residiria em seu princípio proposto de lealdade à lealdade, isto é, a lealdade a uma causa que produza o máximo possível de lealdade. Isso é obtido no encontro de uma causa grande bastante para incluir os ideais de interesses ou de lados opostos. Lealdade, desse modo, implica a crença numa causa universal, um bem maior e um valor supremo. Uma pessoa deveria ser leal ao que mais bem funcionasse para os dois lados e, em última instância, ao que mais bem funciona para todos. A semelhança do imperativo de Kant é evidente. Para o cristão, a intenção recomendável de Royce, contudo, não atinge seu ideal. Para o cristão, conflitos e oposição de interesses são resolvidos não por meio de um apelo a um princípio abstrato, mas à vida e ensino de Jesus Cristo, e à dinâmica interior do Espírito Santo que transforma o princípio em realidade vital na experiência humana.

WARREN C. YOUNG



**SABEDORIA.** A pressuposição confiante que sustenta o conceito bíblico de sabedoria é a de que Deus criou o homem com poderes racionais e perpetuais suficientes para viver neste mundo de modo eficaz e eficiente, desenvolvendo empreendimentos práticos com habilidade e satisfação. A sabedoria prudente foi buscada por homens de todas as nações (1Rs 4.30-31). Generalizações foram feitas a partir de experiências domésticas, econômicas e políticas, e o conhecimento, transmitido a qualquer que tivesse a mente aberta e capacidade e vontade de aprender. A sabedoria bíblica jamais pretendeu o *status* de um sistema filosófico, e tais sistemas eram vistos com suspeitas no NT. A visão holística hebraica da vida era condizente com o conceito de que a reverência obediente a Iavé era o primeiro componente da sabedoria justa (Pv 1.7). Ela promovia uma ética de conduta justa e altruísta com ênfase na proteção dos direitos do pobre e desprotegido (Pv 14.21,31; Jó 31). Em contraste com o sábio, o néscio era imprudente, egoísta, homem rebelde que desafiava o entendimento fundamental da realidade acessível a todos os homens de boa vontade. Provérbios 1.1-7 define as características do sábio; Salmo 1 e Provérbios 9 demonstram a felicidade cheia de alegria ou "bem-aventurança" de uma vida de sabedoria.

A literatura de sabedoria demonstra a apreciação da observação minuciosa, do raciocínio disciplinado, da palavra pensada e exata. Mostra prazer na elaboração de provérbios e enigmas como sendo microcosmos de sabedoria destilada dos aspectos da vida. Esses ditados, fundados em longa experiência, tinham a finalidade de "tora", transformando a vida dos ouvintes e preservando a vida dos pensadores. De fato, sua retórica paradoxal é uma exposição de alternativas cruciais nas situações da

vida; conceito de grande valor ao avaliar os ensinamentos de Jesus no NT, A sabedoria puramente prática, conforme vista no livro de Provérbios, era estimulada e enriquecida pelas lutas teológicas de Jó e do Eclesiastes.

Teologicamente, a visão de sabedoria afirma o ponto de vista de Gênesis 1, de que este é um mundo bom e de que a vida vale a pena ser vivida (Pv 1-4). Aceita o mandato de examinar o universo com detalhamento enciclopédico (1Rs 4.32-34; Ec 1.13-14). Afirma o *imprimatur* de Deus sobre o bom senso santificado como meio útil de se aprender a verdade sobre a realidade. Sua mais alta expressão no AT surge na quase personificação de Provérbios 8, onde a sabedoria se revela como estando com Deus na criação, sustentação e apreciação estética do universo. Isso poderá ter facilitado, mais tarde, a identificação de Jesus como sendo Palavra e Sabedoria, encarnação do conhecimento divino, o qual é a fonte do conhecimento e do discernimento da verdadeira natureza das coisas (Jo 1; 1Co 1-3). A vida de Jesus foi uma de sabedoria (Lc 2.52; Mt 13.4), e ele falou com as parábolas e os aforismos de Mestre de sabedoria (Mc 4.10-34; Mt 5-7). A sabedoria do NT era, portanto, muito mais espiritual e teológica (At 6.3; Ef 1.8,17), ampliando o conteúdo anterior da idéia.

FRANK H. THOMPSON

**SACRIFÍCIO.** Ver *Expiação; Propiciação*. Muitas religiões têm os sacrifícios como sendo parte de um ritual aceito, por meio do qual o homem se aproximaria da divindade de maneira correta. O entendimento cristão de sacrifício repousa sobre o diverso e complexo sistema sacrificial do AT, onde, pelo menos três diferentes aspectos podem ser identificados: (1) os sacrifícios eram uma oferta a Deus

como Senhor soberano. O custo da oferenda conferia valor ético, e ao aceitá-lo, Deus estava selando um compromisso com o adorador; (2) os sacrifícios eram um meio de estabelecer comunhão com Deus; (3) os sacrifícios significavam expiação pelo pecado. Cada um desses aspectos possui significado ético: porventura, o sacrifício compeliaria Deus a conceder misericórdia e favor ou a aceitar o adorador? Isentaria o adorador da necessidade de atitudes e atos morais? Este último é um ponto particularmente importante, e a oposição ao sacrifício expressa por alguns dos profetas do AT (Am 5.21-25; Jr 7.21-22) deveria ser entendida como um protesto contra sacrifícios perfunctórios oferecidos sem a atitude moral correta. Assim, os sacrifícios não eram um substitutivo do amor e da fidelidade a Deus, mas um meio simbólico de cobrir a falha do homem em responder a Deus de modo perfeito.

A tendência entre estudiosos atuais da Bíblia é a de fazer distinção entre expiação e propiciação. A propiciação objetiva aplacar a ira de Deus; a expiação objetiva cobrir a ofensa do pecado. Embora ambas as idéias estejam presentes na Bíblia, a última, talvez, seja a melhor expressão do significado da morte de Cristo. O próprio Deus é quem se move na reconciliação (2 Co 8.17), pois Cristo é, não apenas, ele mesmo, o sacrifício pelo pecado (Mc 10.4; Ef 5.2; Rm 3.25; 1Co 5.7) como é, também, o sacerdote que oferece o sacrifício (Hb 2.17; 10.12). Deus dá a si mesmo a oblação que os homens são incapazes de oferecer, e, assim, ele mesmo cobre o pecado que ofende sua santidade. Essa misericórdia de alto preço permanece, em parte, misteriosa e inexplicável, mas flui da essência dupla do caráter divino, amor santo (cf. *Salvação*).

Os benefícios da morte de Cristo não são automáticos, mas seguem-se ao arrependimento e ao compromisso pessoal com Deus por meio de Cristo. Assim, o perdão cristão, tal como a expiação no AT, não substitui o compromisso moral e a renovação e retidão de vida.

Roland de Vaux, *Ancient Israel*, Nova York: McGraw Hill, 1961, págs. 447-456; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago: University of Chicago, 1963, págs. 110-115.

STANLEY D. WALTERS

SALÁRIO. Ver também *Ética nos Negócios*; *Capitalismo*; *Comunismo*; *Relações Industriais*; *Socialismo*. O salário é o pagamento por trabalho realizado.

Na Idade Média, o salário justo capacitava o trabalhador comum a viver decentemente dentro de sua posição social (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, Nova York: Kelley, 1967, pp. 120-127). Thomas Malthus, mais tarde, postulou que o salário promoveria a subsistência, uma vez que a população aumentava geometricamente e o suprimento de alimentos aumentava aritmeticamente (Frank Neff, *Economic Doctrines*, Nova York: McGraw Hill, 1950, p. 146).

Na Revolução Industrial (q.v.), a maioria dos empregadores mantinha os trabalhadores, virtualmente, presos a uma escravidão econômica, com longas horas de trabalho e salários de subsistência mínima. Karl Marx, refletindo sobre tais abusos, criou a ideologia comunista, dizendo que todo o valor é criado pelo trabalho e as receitas em forma de juros, aluguel e lucros produziram uma exploração injustificável. A doutrina comunista de "para cada um de acordo com suas necessidades" conflita com o ideal capitalista de "para cada um conforme a sua contribuição". A equalização plena de renda destruiria as forças competitivas que colocam os trabalhadores onde são necessários para um mercado livre, e necessitaria de incentivos punitivos para que a motivação fosse mantida.

Numa república constitucional, o capital, os aluguéis e os lucros são, de certo modo, protegidos. Quando uma nação caminha em direção a uma democracia pura, estendendo as franquias e liberalizando sua constituição, ocorre uma tendência de igualar a renda e de socialização. A ausência de incentivos fortes positivos poderá enfraquecer o socialismo puro; no governo totalitário, existe o perigo de se instituir incentivos negativos. A ética de uma distribuição mais equitativa de renda entra, em alguns pontos, em conflito com a ética da liberdade e da motivação positiva. O imposto progressivo de renda, o seguro social, os programas de bem-estar social e de medicina socializada deveriam ser avaliados tanto em relação a ajuda aos pobres quanto em relação ao seu efeito sobre a motivação do trabalhador.

As leis trabalhistas que prevêm a sindicalização dos trabalhadores equilibram as forças

dos meios de produção. Sem o poder do sindicato, os trabalhadores não poderiam barganhar e estariam à mercê das grandes companhias. **Com** poder, os oficiais sindicalistas nas indústrias importantes podem pressionar por salários mais altos e os trabalhadores sindicalizados conseguem maior proporção da renda nacional. Entretanto, o aumento de salário, em situação de máxima oferta de emprego e de redução de produção, resulta em inflação e perda do poder aquisitivo, especialmente, para os que vivem de salário fixo (Gilbert Burch, "The High Cost of Wage Inflation", *Readers Digest*, Abril de 1971, p. 139). Uma ameaça mais significativa da espiral do aumento de salário à economia do país é a fixação dos preços dos bens provenientes dos mercados estrangeiros e domésticos. Isso pode causar desemprego no país, um desequilíbrio desfavorável no câmbio e desvalorização da moeda. O salário mínimo, quando estendido a muitos trabalhadores, também cria o desemprego. Os empregadores precisarão ganhar um retorno do serviço dos trabalhadores, pelo menos igual aos salários pagos ou terão de promover dispensa de mão-de-obra. O crescente peso social poderá gerar conflito com a ética em termos de trabalho-alimentação. Dotados de grande influência política, os trabalhadores precisariam considerar os terríveis efeitos, em longo prazo, de exigências salariais que escalem além da produtividade.

A Bíblia fala muito sobre questões de dinheiro (q.v.). Os salários deveriam ser justos e iguais (Cl 4.1) e pagos prontamente (Dt 24.14ss., cf. Tg 5.4).

WALTER P. GORMAN

**SALVAÇÃO.** A doutrina bíblica da salvação pode ser definida como sendo a resposta de Deus para a necessidade do homem. É, portanto, relacionada com muitas outras doutrinas bíblicas, como a doutrina de Deus, a doutrina da pessoa de Cristo e a doutrina do Espírito Santo. Assim, poderia ser resumida sob duas divisões principais: (a) características principais e (b) suas implicações. Essa última seção é mais relevante à esfera da ética, mas ela não pode ser devidamente apreciada sem a compreensão da primeira.

Já que a salvação é uma resposta a uma necessidade específica, será necessário começar com o conceito bíblico de pecado como sendo o

da rebeldia contra um Deus santo, como transgressão das santas leis de Deus, como tendência básica contra a justiça. Isso coloca o homem, imediatamente, sob a condenação da qual ele precisa ser liberto. É devido a esta razão que a necessidade de arrependimento é colocada sempre como sendo um pré-requisito essencial para a aplicação dos atos salvadores de Deus. É questão básica para a doutrina bíblica da salvação que o homem não tenha condições de fazer coisa alguma para salvar a si mesmo.

A salvação, portanto, começa com Deus. É ele quem toma a iniciativa, conforme vemos no AT e no NT. Na provisão de um relacionamento pactuai entre ele e seu povo escolhido, Deus cumpriu a sua parte, mas o povo falhou na sua. O sistema sacrificial que formava a parte básica do culto em Israel tinha o intuito de ensinar ao homem sua incapacidade de satisfazer sua própria necessidade. O próprio sistema, embora instituído por Deus, jamais poderia resolver a condição humana, pois a oferta, para ser efetiva, deveria ser repetida sempre. No NT, a morte de Cristo é vista como sacrifício final e efetivo pelo pecado.

Intimamente ligado ao aspecto sacrificial da obra de Cristo na salvação está a idéia da substituição, na qual Cristo fez para o homem o que o ser humano não poderia fazer para si mesmo. Cristo é o pastor que entregou sua vida pelas suas ovelhas e é também o cordeiro que tira o pecado do mundo. Nesse sentido, Cristo é quem remove a culpa. Mediante a morte de Cristo, o homem obtém a possibilidade de consciência limpa diante de Deus.

Outro aspecto da salvação que, freqüentemente, tem sido mal-entendido é o da propiciação (q.v.). Embora o termo tenha origem no sentido pagão de aplacar uma divindade irada, em seu significado cristão não há esse sentido. O próprio Deus providenciou a propiciação em Cristo, o que transforma qualquer noção de aplacar sua ira. O que é essencial neste conceito, porém, é que a salvação deve ser considerada em relação à justiça de Deus e ao fato de que a ira é elemento essencial de sua santidade.

O conceito bíblico de redenção e reconciliação segue a mesma linha. A redenção é baseada na entrega mediante o pagamento de um preço. Mas o cristão não é redimido mediante coisas corruptíveis e, sim, pelo sangue de Cristo. A redenção significa quebrar as amarras do

pecado e a possibilidade de uma nova vida. A reconciliação, muito enfatizada pelo apóstolo Paulo, envolve a restituição do crente à comunhão com Deus, no conhecimento de que Cristo retirou todos os empecilhos passados. O seguinte conceito de adoção mostra que o crente não é, somente, reconciliado, mas adotado na família de Deus, numa nova relação. Ele recebe autoridade para se tornar filho de Deus com todos os privilégios e as responsabilidades dessa filiação.

É à luz da obra salvadora de Cristo que as implicações para o comportamento humano deveriam ser consideradas. O NT jamais pressupõe que um ato de fé em Cristo signifique apenas a crença sem uma prática seqüente. Os crentes deveriam desenvolver sua salvação com temor e tremor. Isso ressalta, imediatamente, as implicações éticas da posição cristã. A idéia básica é a de que Deus, que tomou a iniciativa de oferecer a salvação, colocou a si mesmo como o novo padrão para o comportamento humano. "Sede santos como eu sou santo" torna-se a norma prescrita. Jesus insistiu na perfeição segundo a perfeição de Deus Pai. A vida cristã é vista, portanto, como uma labuta constante em direção ao alvo que está além do alcance natural do homem.

Envolvida na doutrina da salvação no Novo Testamento está a obrigação de se realizar boas obras. Paulo se opôs, claramente, a qualquer sugestão de salvação pelas obras, mas requeria a responsabilidade dos crentes de demonstrar a efetividade de sua fé. Sobre esse ponto, Tiago é específico: "Mas alguém dirá: Tu tens fé, e eu tenho obras; mostra-me essa tua fé sem as obras, e eu, com as obras, te mostrarei a minha fé" (Tg 2.18). Exatamente em razão dessa nova relação com Deus é que, como resultado da obra salvadora de Cristo, há imposição de novas obrigações. A salvação é mais que uma obra objetiva de Deus. Envolve a resposta subjetiva de fé e obediência.

DONALD GUTHRIE

**SANÇÃO.** Na ética, o termo "sanção" é empregado pelo menos de duas maneiras, como se segue.

Primeiro, poderá significar qualquer consideração, influência ou princípio que requeira ou exija uma resposta ética; daí, será a fonte, base ou autoridade para decisões e ações éticas.

Para Kant (q.v.), significava a motivação essencial para a conformidade com a lei moral em termos do imperativo categórico. A obrigação moral se encontraria na obediência a esse princípio moral externo e universalmente válido. Para o cristão, o fator ético determinante é a vontade revelada de Deus. Conquanto a autoridade última ou sanção seja encontrada na revelação das Escrituras hebraico-cristãs, o fator imediato e dirigente se encontra no cumprimento da revelação divina na vida e no ensino de Jesus Cristo. Em termos mais simples, a sanção moral e ética do cristão é o ensinamento ético de Jesus. O amor de Deus deverá ser o fator central em volta do qual se constrói a vida do cristão. Esse amor divino é mais plena e claramente revelado em Jesus Cristo, a norma para todo ensino e toda conduta cristã.

Em segundo lugar, o termo poderá ser usado para descrever qualquer medida invocada pelo indivíduo ou grupo para assegurar a concordância com um regulamento ou lei. Como tal, tem sido usado por um grupo de poderes para trazer a conformidade com algum princípio ou lei estabelecida. Assim, o poder de coação é usado para assegurar a conduta moral ou ética. As penalidades ou sanções são geralmente impostas sobre o não-conformismo.

WARREN C. YOUNG

**SANTIDADE (1).** Ver também *Perfeccionismo*. Mais que qualquer outro termo, "santidade" descreve a natureza essencial de Deus como infinitamente grande e inatingível. Pertence a um conjunto de termos que descrevem a temeridade, grandeza e o poder de Deus. Ver a Deus como santo é vê-lo com temor e tremor (Is 8.13; SI 96.9). A santidade está bem próxima à idéia de imensidão, juízo e ira de Deus (SI 11.9; Lv 10.1-3; Ez 36.21-24; cf. Hb 10.31; 12.26-29). Está associada, também, ao fogo, o qual representa o juízo; e às teofanias, as quais simbolizam a purificação e a graça provenientes de Deus (Ex 3.2-5; Lv 2.3; Is 6.6-7).

O termo se aplica, também, a homens, coisas, lugares e tempos em relação a Deus, e tem efeito sobre a conduta, o culto, a história e o destino do homem. Os profetas bíblicos se referiram à santidade no relacionamento actual entre Deus e Israel (por exemplo, o "Santo que está em vosso meio", de Oséias, e o epíteto de Isaías, "O Santo de Israel", diversas vezes re-

petido; cf. o uso que Cristo fez de "Pai Santo", Jo 17.11). O distanciamento e a proximidade de Deus se juntam em uma realidade (Is 57.15; 41.14). No NT, a expressão "Santificado seja o teu nome", na oração do Senhor (Mt 6.9; Lc 11.2) se refere à vinda do reino de Deus em poder e glória. O livro do Apocalipse muitas vezes associa a santidade com o poder e a grandeza de Deus (4.2-11; 16.4-7).

A santidade é afirmada, especialmente, com respeito a Jesus Cristo. Sobre seu nascimento, o anjo Gabriel anuncia: "o menino que há de nascer será chamado santo" (Lc 1.35). Os demônios, reconhecendo a Jesus como aquele que os destruiria, chamaram-no de "o Santo de Deus" (Mc 1.24; Lc 4.34). Pedro usou o mesmo título (Jo 6.69). Sinais e maravilhas são realizados no nome do "santo servo Jesus" (At 4.30). A santidade é especialmente associada ao Espírito. O batismo de Cristo seria feito "com o Espírito Santo e com fogo" (Lc 3.19). Receber o Espírito Santo é receber o poder (At 1.8; 2.1-4).

Conquanto a palavra "santo" não possa ser equiparada à perfeição moral ou à justiça, o termo porta claro significado ético em todos os escritos bíblicos. "O Santo" tem olhos puros: "Tu és tão puro de olhos, que não podes ver o mal e a opressão não podes contemplar" (Hb 1.12-13; Is 1.2-15; Ez 28.18; 2 Cr 30.17-20).

O povo de Deus é chamado para ser "participante de sua santidade" (Hb 12.10). A santidade de Deus não é uma alienação estática. Ele imputa sua santidade a seu povo e de modo especial a seus líderes. O preceito central para Israel: "sereis santos porque eu o Senhor vosso Deus sou santo" é explicado em termos de vida reta e moral em vez de em termos de pureza do culto (Lv 19). Retidão de coração e vida de integridade são qualificações para aproximação e adoração de Deus (Sl 15.1-5; 24.3-6). A igreja do NT entendia a si mesma como sendo "povo santo" da mesma forma que o antigo Israel (1Pe 2.9-10; Hb 12.18-24; Rm 11.13-16). Toda a igreja é edificada como "santo templo de Deus" (Ef 2.21). O chamado para pertencer a Cristo é o chamado para ser santo (Rm 1.7; Ef 2.19; 1Co 1.2). Tal chamado é inseparável da pureza de vida e conduta moral (Ef 5.3; Cl 3.5-17; Tt 1.8; 1Pe 1.15).

Em toda a Bíblia, a santidade, no seu sentido mais alto, é aplicada a Deus para expressar seu caráter, o qual inspira temor piedoso. Para aqueles que estão com ele, baseados na sua

justiça, a santidade torna-se força controladora de toda a vida, conduta e testemunho.

SAPHIR P. ATHYAL

SANTIDADE (2). Santidade é a qualidade própria de um santo, ou que beneficia um santo. Um santo (*hasidim*: santos, pessoas sagradas, 1Sm 2.9; 2 Cr 6.41) é alguém que foi santificado. É reconhecido como sendo alguém que possui certo grau de bondade, piedade, virtude moral e qualidades de Deus. Geralmente, a santidade é concebida, no contexto teológico, como sendo relacionada à divindade. A palavra do AT, *qadosh* (santo), embora seja usada, às vezes, para designar seres celestiais, como no caso de Daniel 8.13, em geral, se refere a pessoas de alta posição espiritual e moral. Sua raiz sugere separação, implicando que a pessoa foi colocada à parte, consagrada, dedicada a Deus e separada dos usos e condutas profanos. A palavra grega *hagios* se deriva, originalmente, de um conceito de culto que indica a qualidade sagrada possuída por pessoas (ou coisas) que poderia estabelecer ou preservar o contato com a divindade. Seu *usas loquendi* é muito bem demonstrado nas freqüentes vezes em que aparece no NT. Jerusalém — a cidade santa — era reservada para Deus e seu serviço (Mt 4.5). Os santos profetas da antigüidade eram consagrados ao serviço de Deus (Lc 1.70). De modo especial, os cristãos deveriam manifestar em sua vida essa qualidade de santidade (1Pe 1.15-16). Não há dúvida de que os cristãos eram considerados santos no Senhor (1Co 1.1-2; Ef 2.19). Os membros da comunidade cristã eram chamados de santos em Jerusalém, Roma, etc. A santidade é, portanto, a virtude de separação, piedade, e vida reta manifestada pela pessoa motivada e impelida pela relação com Deus.

O cristão confessa que foi chamado, iluminado e santificado pelo Espírito Santo. Paulo lembra aos cristãos de Corinto que eles foram lavados, santificados e justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e mediante o Espírito de Deus (1Co 6.11). Cristo amou a igreja e se entregou por ela para a santificar e purificar (Ef 5.25-26). Na obra redentora de Jesus Cristo, Deus reconciliou consigo o mundo. Na ressurreição de Cristo, ele pronunciou o veredicto de justificação e restauração. Mediante a fé em Jesus Cristo e em sua obra expiatória, o pecador torna-se santo, isto é, ele é declarado justo

e santo aos olhos de Deus (*propter Christum*, por amor de Cristo). Pela mesma fé por meio da qual o pecador se apegava a Cristo para o perdão e a purificação, ele é, simultaneamente, renovado em seu interior.

Essa renovação do Espírito Santo é a base para a santidade pessoal de vida. Os cristãos são conclamados a apresentar o corpo em sacrifício vivo e santo, uma admoestação que Paulo caracteriza como resultando em serviço razoável, agradável a Deus (Rm 12. 1). *laao* significa uma oferta espiritual de vida ética e moral consoante com a vontade de Deus e à nova posição como santo de Deus.

JOHN F. JOHNSON

**SANTIFICAÇÃO.** Ver também *Santidade*; *Perfeccionismo*. A santificação pode ser definida como a obra graciosa do Espírito Santo, mediante a qual ele liberta o pecador justificado da poluição do pecado, renova toda sua natureza e o capacita a viver uma vida cristã autêntica.

*Referências bíblicas à santificação.* No AT, a raiz de *quadash* é usada para expressar o conceito de "santificação". Embora as origens etimológicas sejam obscuras, a maioria dos estudiosos da Bíblia crê que sua raiz seja *qad*, cortar. O significado fundamental seria o de separar um objeto do uso comum e ordinário para propósitos especiais e sagrados.

*Hagios* é o termo característico do NT, e dele se derivam diversos significados do termo santificação. Basicamente, significa "separação para o serviço de Deus". A primazia dessa separação para o serviço de Deus requer, inerentemente, a separação da afeição natural do homem e do mundo. Assim, torna-se fácil entender a conotação ética da fé cristã. O *hagios* da santificação implica não somente uma realidade subjetiva interna como também suas relações externas. "Mas, assim como é santo aquele que vos chamou, sede vós também santos em todo vosso procedimento. Porque está escrito: sede santos como eu também sou santo" (1Pe 1.15ss.).

O verbo *hagiazoo*, usado em 1Pedro 3.15 e Mateus 6.9, é um termo derivado de *hagios*, significando o processo de tornar santo um objeto. Em João 10.39, *hagiazoo* é empregado no sentido ritual de se separar algo dentro o que é comum para utilização com propósitos sagrados. Em João 17.17, o termo é empregado para declarar a ação causativa de Deus, por meio da verda-

de, da qualidade subjetiva da santificação. O contexto mostra que essa separação é para o serviço consagrado do crente na missão de Cristo no mundo. Este trecho ilustra que, embora o significado primário seja formal e pessoal, a conotação prática é ética devido a sua direção "no mundo".

Uma forma de *hagios* particularmente relacionada à ética é *hagnos*, que ocorre em 2 Coríntios 7.11; 11.2; Filipenses 4.8; 1Timóteo 5.22; Tiago 3.17. 1Pedro 3.2 e 1João 3.3, literalmente: "É todo que tem esta esperança purifica a si mesmo como aquele que é puro". A pureza no sentido ético é fundamental para essas passagens.

O termo santificação, no NT, é uma tradução do vocábulo *hagiasmos*. Essa palavra ocorre dez vezes: Romanos 6.19; 1Coríntios 1.30; 1 Tessalonicenses 4.3; 7.11; 2 Tessalonicenses 2.13; 1Timóteo 2.15; Hebreus 12.14; 1Pedro 1.2. O ensino dessas passagens é, primariamente, o de separação e purificação ética. A obra de santificação é a separação de tudo que é contrário à pureza do Espírito.

*Desenvolvimento teológico da doutrina de santificação.* A doutrina de santificação, nos escritos dos pais da igreja, era mais implícita do que explícita. Seu ensino não foi formulado até que Agostinho o fizesse. Ele considerava a santificação um dom do Espírito Santo, livre e espontaneamente concedido ao homem e incluía a santificação na justificação. Com Tomás de Aquino, a doutrina tomou sua forma escolástica católica, mediante a qual a santificação é trabalhada de modo prático mediante os sacramentos; Lutero rejeitou a idéia de que o Espírito fosse infalivelmente infundido pelos sacramentos como obra feita. Ele escreveu: "A alma, mediante a fé somente, sem obras, é justificada, santificada, dotada da verdade, paz e liberdade, e enchida plenamente de toda boa dádiva, tornando-se filha de Deus pela Palavra de Deus".

A Confissão de fé de Westminster reflete a posição de Calvino: "Os que são efetivamente chamados e regenerados, tendo sido criado neles um novo coração e um novo espírito, são, além disso, santificados, real e pessoalmente, pela virtude da morte e ressurreição de Cristo, por sua Palavra e por seu espírito que neles habita; o domínio de todo o corpo do pecado é destruído, as suas várias concupiscências são mais e mais enfraquecidas, e eles são mais e mais vivificados e fortalecidos em todas as

graças salvadoras, para a prática da verdadeira santidade, sem a qual ninguém verá o Senhor" (cap. XIII.1).

A doutrina wesleyana, derivada dos ensinamentos e escritos de John Wesley, se distingue pelo uso de termos tais como "a perfeição cristã", "perfeito amor" e "santidade" (q.v.) e ensina a possibilidade de plena santificação completa nesta vida. Em geral, o wesleyanismo ensina que o crente cresce na graça e no conhecimento até que, por um ato subsequente à regeneração, ato final de fé em Cristo que significa a entrega de tudo, ele atinge uma plenitude instantânea. Essa doutrina wesleyana de santificação enfatiza 2 Coríntios 7.1; Efésios 4.13; Romanos 6.6; Gálatas 2.20; 1 Tessalonicenses 5.23 e João 17.19. Muita ênfase é colocada sobre o termo *aoristo* grego que significa um ato, não um processo.

*Implicações éticas da Santificação.* A santificação pode ser chamada de coroa de realização do caráter humano. O cerne do ensino bíblico constrói uma ponte entre a morte e a vida, entre o pecado e a santidade, entre a culpa e a glorificação. Todo o sistema levítico está baseado na separação de objetos comuns para ofertas sagradas, tudo tendo em vista uma vida pura. A santificação, no sentido ético, é o elemento essencial e o ápice da vida e experiência cristã.

O significado mais rico de santificação está não apenas na separação *de*, mas na relação com o Cristo vivo, a separação *para* alguém e para alguma coisa. A vida no Filho é a realização da vida abundante no mundo. A textura da vida é determinada pela santificação do crente no Espírito Santo. A santificação é a cristianização do cristão. Depende de nosso novo ser em Cristo, a possibilidade de expressar amor em vez do ódio, fé em vez de temor, paz no lugar da perseguição, verdade no lugar da maledicência, força no lugar da fraqueza, confiança no lugar da desconfiança. O crente tece nos detalhes da vida a pureza do Espírito de Cristo até que todo seu estilo de vida reflita santidade em Cristo.

JOSEPH R. SCHULTZ

**SATANÁS.** Ver também *Maldade*. Qualquer teologia que se orgulhe de sua compatibilidade com a visão científica do mundo, nos dias atuais, toma como certa a inexistência de Satanás. A inteligência sobre-humana sem corpo, quer benigna ou maligna, é considerada arcaísmo intelectual, mera personificação de forças impes-

soais ou vestígios de filosofias mitológicas (ou seja, pré-científicas). Qualquer tentativa de reabilitar a crença no demônio, quer, como exemplo, no *The Creator and the Adversary* de Edwin Lewis, quer no delicado *The Devil's Share* de Denis de Rougemont, quer nas sofisticadas *Cartas do Inferno* de C. S. Lewis, só será tolerado como a fútil ação de retaguarda de um sobrenaturalismo destrocado.

Contudo, a fidelidade aos dados da revelação requer o postulado dogmático de uma visão mundial em acirrado conflito com a teologia de vanguarda. As Escrituras mostram dimensões não-materiais da realidade que interpenetram o espaço e o tempo em que operam diabólicos espíritos. Esses são seres pessoais, possuidores de inteligência e de vontade, colocados em implacável rebeldia contra Deus. São agentes de um espírito maior, esse mesmo, a essência da maldade, inconcebivelmente poderoso tanto quanto inconcebivelmente maligno, mas não uma outra divindade na dimensão do infinito. As Escrituras o nomeiam como mentiroso e assassino (Jo 8.44), o maligno (Mt 6.13; 13.9; 1Jo 2.13-14); o forte (Mt 12.19); o príncipe dos ares e deste século e demônios (Ef 2.2; Jo 16.11; 2 Co 4.4; Mt 10.25, 24-27); o tentador (Mt 4.3; 1 R 3.5); o destruidor (JCo 5.5; 10.10); o inimigo (Mt 13.28-39) e o acusador (Ap 12.10; Jó 1.6-12); ele é simbolizado como leão, serpente e dragão (1Pe 5.8; Ap 12.3-17; 20.2).

Conquanto as Escrituras, certamente, repudiem o maniqueísmo dualista, elas apresentam esse poder pervertido como sendo criatura de Deus, a qual, de alguma maneira, se tornou seu inimigo. São deduções legítimas da narrativa do AT da criação, que Satanás tenha sido trazido à existência por Deus e, quando divinamente formado, era bom. O escuro hiato entre a condição cristalina de Satanás e sua atual perversão é esclarecido, em parte, pelas declarações de 2 Pedro 2.4 e Judas 6 concernentes aos anjos que deixaram seu estado original. Menos certa é sua aplicação à metamorfose de Satanás em Isaías 14.12-17 e Ezequiel 28.12-19, passagens que retratam de forma enigmática a queda de um querubim exaltado. Mas, presumindo sua aplicação a essa transformação de criatura submissa para a de um rebelde voluntarioso, alguma luz é lançada com respeito ao terrível rival de Deus. Evidentemente, instigado pelo desejo de autonomia e

glória, Satanás se recusou a reconhecer sua dependência do criador soberano a quem ele odeia e deseja depor do trono.

Tendo como aliados uma hoste de espíritos subordinados, Satanás consegue exercer influência impossível de se determinar sobre o corpo e a psique das pessoas humanas (Mc 1.23; 5.1-18; 9.17-26; Jo 13.2, 27; At 5.3, etc.). Ele é capaz de manipular as circunstâncias e os eventos (1Ts 2.18; Ap 2.10). Ele trabalha também no âmbito político e mediante as maquinações governamentais (Ap 12-13). Além do mais, ele está ativo na formação das filosofias. Como príncipe do poder das trevas — conforme a explicação de Heinrich Schlier de Efésios 2.2 (*Principalities and Powers in the New Testament*, Freiberg: Herder, 1961, p. 30-33) ele produz o clima de opinião da cultura, um *Zeitgeist*, uma prevalência interpretação da vida, que distorce grosseiramente a realidade, transformando a verdade em uma mentira amplamente aceita passada como sendo de profundo entendimento (2Ts 2,3-11). Além disso, ele trabalha na religião, imbuindo os sistemas idólatras de uma aura luminosa de crença e culto (1 Co 8.5; 10.19; 12.2; Ap 2,13; 9.20). Ele trabalha para perverter a própria revelação de Deus, quer mediante uma legalização distorcida do AT (Gl 4.8) ou distorção herética do próprio evangelho (2 Co 11.13-15; 1Tm 4.1,17; Jo 4.1-4). Ele procura induzir cristãos professos a adotarem padrões de vida dos de suas hostes e, até mesmo, a negarem a Deus (Rm 12.1-2; Cl 2.20-23). Determinado a destruir a criatividade divina em sua ordem, integridade, paz e amor, ele propõe maximizar a falta de criatividade com suas trevas, dúvidas ("Será que Deus realmente disse isso?"), desobediência, negação, doença, engano, desordem e divisão.

É impossível fazer plena justiça ao evangelho a não ser que o veja da perspectiva de uma luta cósmica entre o inimigo satânico e o Filho obediente de Deus. Após o encontro com seu adversário no deserto, o Salvador anunciou, em uma espécie de manifestação no início de seu ministério terreno, que ele viera para libertar os cativos (Lc 4.18). Dali em diante, como demonstram seus milagres, ele travou uma batalha com o sinistro fomentador. Pedro colocou em poucas palavras esse conceito, em Atos 10.38: "Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder, o qual andou por

toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele". A luta cresceu em intensidade até seu cúmulo no calvário. Ali, o inimigo e seus aliados, ousadamente, se impuseram, usando sua última arma, a morte (1Co 2.8; Hb 2.14). Mas, exatamente, porque ele morreu e ressurgiu, Jesus tornou-se o *Christus Victor*, quebrando o poder da morte, vencendo o inimigo de Deus e dos homens (Cl 2.14-15).

No entanto, a vitória de Cristo não anulou totalmente a Satanás. A vitória, na ilustração de Cullmann, foi o Dia D, o ponto de mudança na guerra, quando o poder do inimigo foi decisivamente esmiuçado. Hoje, embora ele ainda esteja lutando, a batalha prolongada é na verdade uma operação dolorosa de limpeza. O inimigo continua a se opor à vontade de Deus, motivado à fúria pelo conhecimento de que sua derrota total profetizada está inexoravelmente próxima (Ap 12.12; Tg 2.19).

Consciente dessa luta invisível, o crente não deveria se surpreender com o curso contemporâneo de eventos que quase chegam a enganar os próprios eleitos, com a irracionalidade e violência dessa era, com as aberrações culturais e intelectuais da civilização e com a corrupção e o orgulho do que é denominado *estadismo*, com o ódio e a avareza e a lascívia que rompem as relações interpessoais, e com o orgulho e o fingimento e a procura de poder à guisa de religião. Cômico de que está contendendo contra poderes fortes e sinistros demais para que os possa enfrentar sem ajuda, em sua própria força (Ef 6.10-18), o crente segue a direção de 1Pedro 5.8, dependendo do Espírito e da Palavra, como fez Jesus. Também vigia em oração, pedindo o dom do discernimento de espíritos (1Jo 4.1; 1Co 14.1) e da verdadeira natureza das tendências e dos assuntos de nossos dias.

VERNON C. GROUNDS

SCHLEIERMACHER E ÉTICA PROTESTANTE. Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) é, às vezes, conhecido como "pai da teologia moderna". Talvez a mais importante de suas influentes inovações tenha sido a opinião de que a autoridade final em questões religiosas não seriam as Escrituras (como crê o protestantismo ortodoxo) nem a razão natural (como postula o racionalismo pré-kantiano), nem seria uma combinação desses com a tradi-

ção (como crêem os católicos romanos), mas o *sentimento religioso intuitivo*. Para Schleiermacher, "As doutrinas cristãs são relatos dos afetos religiosos cristãos expostos na fala" (*The Christian Faith*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1928, pág. 76). A influência desse princípio sobre o protestantismo liberal moderno, e não menos sobre a ética protestante liberal, é incalculável. Os escritos especificamente éticos de Schleiermacher, porém, (*G rundlinien einer Kuitik der Bisherigen Sittenleher, Grundriss der Philosophischen Ethic*), têm tido, comparativamente, pouco impacto sobre o pensamento recente. Tal fato teria decepcionado a Schleiermacher, pois ele considerava suas obras éticas como a pedra fundamental de sua labuta teológica e ainda considerava a dogmática como uma espécie de subdivisão da ética (*The Christian Faith*, pág. 3ss.).

Schleiermacher identifica a ética, virtualmente, com o que nós chamaríamos de "história", ou seja, um relato descritivo das formas por meio das quais a razão do homem age sobre a natureza a fim de realizar seus propósitos. Especificamente, a ética cristã descreve essas formas como as da comunhão do cristão com Deus por meio de Cristo influir sobre suas ações. Alinhado a esse conceito, Schleiermacher apresentou detalhadas "descrições" de diversos bens, virtudes e deveres, e as relações entre eles. Essencialmente, ele via a vida ética como sendo uma luta para se atingir "unidade" ou "paz" entre realidades aparentemente (mas não, em seu ponto de vista, realmente) conflitantes — espírito e carne, ideal e real, razão e natureza, individual e universal, produção e apropriação, etc. Nesse espírito, ele apoiou o desenvolvimento da "unidade" no âmbito político e social — o estado em desenvolvimento da Prússia e a união eclesiástica luterana e reformada — pelo menos no que ele achava que essas uniões tinham base firme no consciente cultural popular. Ele defendia amplas reformas sociais, especialmente, melhorias na condição de vida dos pobres.

Schleiermacher contrasta essa abordagem "descritiva", mais freqüentemente, com o que poderíamos chamar de abordagem "normativa", isto é, a exposição de um padrão eterno, autoritário que exija a obediência ao Senhor (*The Christian Faith*, p. 517ss.). Como o "situacionista" moderno, Schleiermacher diminui o va-

lor da "lei" para exaltar o valor do "amor". Em seu ponto de vista, a lei "não penetra além do ato externo" e assim, não consegue atingir os motivos interiores. Essa idéia o deixa na posição paradoxal de que os dois grandes mandamentos da lei (Mt 22.36-40) não são de forma alguma mandamentos. Essa visão tem uma fraqueza substancial; se for coerente, não tem base para declarar que *coisa alguma* seja certa ou errada. A mera descrição não pode gerar tais avaliações, que exigem uma apreciação bíblica da lei de Deus (Dt 6.1-9; Mt 5.17-19; Jo 14.15).

JOHN M. FRAME

**SCHWEITZER, ALBERT.** Ver também *Ética Interina*. Albert Schweitzer (1875-1965), teólogo e médico missionário mundialmente famoso, nasceu em Alsace em 1875, filho de um pastor protestante. Ele foi destacado não apenas na teologia e no serviço médico, mas também como músico, tornando-se autoridade em Johann Sebastian Bach. Durante seu curso teológico e filosófico na Universidade de Estrasburgo, foi influenciado pelo professor de Novo Testamento Heinrich Holtzmann, cujos comentários sobre os evangelhos sinóticos desafiaram-no a pensar sua própria linha independente. Sua teoria, que desafiava fortemente a posição de Holtzmann, foi publicada num livro, em 1906, sobre a crítica desde Reimarus até Wrede. Traduzido para o inglês, quatro anos mais tarde, sob título *The Quest for the Historical Jesus*, exerceu ampla influência nos debates que se travavam sobre crítica do Novo Testamento. A teoria de Schweitzer rezava que os Evangelhos eram produto da teologia cristã primitiva e não poderiam ser considerados guias confiáveis para um Jesus histórico. Sua idéia era que Jesus era um profeta escatológico desiludido que, errônea, mas fervorosamente, acreditava na iminência do reino escatológico. A natureza radical da hipótese o expôs a severas críticas. É no contexto dessa expectativa próxima do reino que a teoria de Schweitzer da *interim Ethik* tem relevância. O ensino de Jesus foi visto como estritamente temporário até que fosse estabelecido o reino.

Schweitzer escreveu outros livros, entre os quais, *The Mysticism of Paul the Apostle* (1931) e *Paul and his Interpreters* (1912), ambas obras de grande erudição. Seu trabalho missionário prático em Lamborene na África

Equatorial Francesa fez dele um dos mais notáveis humanitários da primeira metade do século vinte, Ilustrou grande parte de sua teoria ética que expôs em seu livro *Civilization and Ethics* (1923) enfatizando "reverência [panteíst] pela vida"

DONALD GUTHRIE

**SECULARISMO E SECULARIZAÇÃO.** A palavra *secular* e seus derivados *secularismo*, *secularidade* e *secularização* tomam seu significado moderno da distinção medieval entre aquilo que estaria sob jurisdição eclesiástica (ou, mais particularmente, monástica), e o que estaria sob jurisdição secular. Os padres de paróquias, por exemplo, eram chamados de clero secular porque não estavam sob regulamentação monástica. Até o século dezenove o termo *secularismo*, geralmente, se referia à separação entre a autoridade civil e a autoridade eclesiástica. Foi daí que G 1-1. Holyoake (1817-1906) aplicou o termo a seus pontos de vista anti-religiosos e o secularismo passou a ser sinônimo de negação da causalidade sobrenatural e da afirmação de uma abordagem não-religiosa da existência. Hoje o "secular" é posto, geralmente, em contraste ao "sagrado", substituindo o contraste anteriormente feito entre o sagrado e o profano. Igualmente, *secularização* é o nome dado ao processo mediante o qual um entendimento sobrenaturalista do mundo é substituído por um entendimento naturalista, e a religião deixa de ser uma influência social ou cultural efetiva.

Nos anos de 1960, a relação entre o secularismo e o Cristianismo tornou-se assunto de muito debate, a ponto de quase dominar o cenário teológico. A centelha que provocou essa explosão foi desprendida pelas cartas de Dietrich Bonhoeffer, escritas da prisão. Essas cartas foram publicadas por seu amigo Eberhart Bethge, em 1951, e traduzidas para o inglês com o título de *Letters and Papers from Prison* (Nova York: Macmillan, 1967). Embora nelas Bonhoeffer quase não tivesse usado o termo *secular*, ele incluiu um Esboço do Livro contendo uma seção sobre "Deus e o secular". Escreveu também sobre "uma interpretação não-religiosa de conceitos bíblicos", que ele achava que a época exigia, e sobre o cristão contemporâneo que, a seu ver, deveria "viver uma vida secular". Tomadas isoladamente, essas referên-

cias ao secular feitas por Bonhoeffer não parecem ter sido suficientes para deflagrar o debate entre o secularismo e o Cristianismo que envolveu os teólogos nos anos sessenta. O relato de Bonhoeffer sobre o Cristianismo "não-religioso" ou "mundano" demonstra que ele não teria em mente o que, geralmente, se assume sob o termo secularidade, assim como uma vida "secular" não poderia significar o estilo de vida secular e nada mais. Na verdade, o uso de Bonhoeffer nessa conexão indica, claramente, que aqueles que se referiam à sua defesa do Cristianismo secular haviam tirado idéia do secular de outras fontes.

O livro de Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (Nova York: Macmillan, 1961) foi um dos primeiros livros dos anos sessenta a dar prestígio ao secular. Embora apelasse a Bonhoeffer como precursor, van Buren fez, exatamente, o que Bonhoeffer não queria, ou seja, permitiu que o mundo (neste caso, a filosofia linguística) ditasse o conteúdo essencial da mensagem cristã. Enquanto Bonhoeffer afirmava que o cristão moderno deveria viver uma vida "secular" no mundo, van Buren insistiu que o cristão moderno deveria *ser* um homem secular, ligado a um entendimento secular da existência as quais são coisas completamente diferentes. Outros livros que se seguiram ao de van Buren] mostraram tendências semelhantes para considerar a secularidade como uma norma à qual qualquer declaração do evangelho cristão contemporâneo deveria estar pronta para, inquestionavelmente, se submeter. Os livros, *Christianity in World History*, de Arend Th. van Leeuwen (1963), *The Secular City*, de Harvey Cox (1965) e *Secular Christianity*, de Gregor Smith (1966), todos fizeram referência a Bonhoeffer; ainda assim, em sua apreciação do secular, todos seguiram a teoria proposta por Friedrich Gogarten, o qual interpretou o processo de secularização como o resultado direto da fé bíblica. (Em 1966, Larri Shiner apresentou as idéias de Gogarten ao público de língua inglesa no livro *The Secularization of History: An Introduction to the Theology of Friedrich Gogarten*, Nashville, Abingyon.) Muitos outros escritores tomaram o mesmo tema, advogando um Cristianismo secular com um Cristo secular, uma salvação secular, uma conversão secular, uma missão secular e um futuro secular. Assim, a teologia secular estava pronta para se fundir à teologia

"da morte de Deus" da última metade dos anos sessenta e com as teologias da esperança e do futuro, às quais se alinhava, e que fundiam a escatologia do NT com a doutrina marxista do progresso histórico-social.

Enquanto muitos teólogos assumiram, amplamente, a secularização como sendo um fato inquestionável ao qual a fé cristã deveria se adaptar, muitos sociólogos se mantiveram céticos quanto à, assim chamada, "secularização radical" do homem moderno. Eles demonstravam que as sociedades hodiernas seriam "seculares" somente se a Europa medieval fosse tida como a norma de uma cultura "religiosa", e que até mesmo as sociedades mais secularizadas não proviam evidência de qualquer declínio da religião. Em *The Religious and the Secular* (1969), o sociólogo David Martin argumentou que a "presente secularização" seria uma invenção do pensamento ideológico, nascida do desejo de ver a religião desaparecer, e que isso seria suportado por um corpo de fatos racionalmente coerentes. Ele afirma: "O termo *secularização* deveria ser apagado do dicionário sociológico. Talvez devesse ser apagado, também, do dicionário teológico. O secular e o sagrado (ou religioso) são termos correlatos, e um não existe sem o outro. Se nada é sagrado, nada será secular. A secularidade nega apenas o que o homem religioso afirma, e o debate entre eles parece que deverá continuar a despeito das predições dos teólogos seculares".

Daniel Callahan, *The Secular City Debate*, Nova York, Macmillan, 1966; Havey Cox, *The Secular City*, Nova York, Macmillan, 1965; Martin James Kerr, *The Secular Promise*, Londres, 1964; Arnold E. Ioen, *Secularization*, Londres, 1967; David Martin, *The Religious and Me Secular*, Nova York, Schocken, 1969; Martin E. Marty, *The The Modera Schism: Three Paths to the Secular*, Nova York, Harper & Row, 1969; Ronald G Smith, *Secular Christianity*, Londres, Colhas, 1966; Arend Th. van Leeuwen, *Chritianity in World History*, Nova York, Scribner, 1963.

KENNETH HAMILTON

**SEDUÇÃO.** Sedução é o ato de incitar uma pessoa insuspeita a se conformar com o desejo de outra e a agir de modo imoral. Geralmente, a sedução envolve a exploração sexual de uma mulher casta. Há diversos exem-

plos bíblicos (Diná, Gn 34.2, e Tamar, 2Sm 13.1-4; cf. Gn 19.30-35; 35.22; Dt 27.20; 1Cr 5.1). Injunções bíblicas encontradas em Êxodo 22.16-17 e Deuteronômio 22.23-29. Provérbios 6.23-35; 7.4-27 e 9.13-18 também aconselham a se precaver da sedução. A palavra não se refere, necessariamente, a atos sexuais. Desviar uma pessoa da execução de seu dever por meio de induzi-la a outro caminho também implica sedução. O filho pródigo foi seduzido pela fascinação da vida desordenada. (Tradução por W. M. G.)

Os homens são seduzidos por qualquer desejo obsessivo e/ou desordenado que os desvie de suas responsabilidades.

HERBERT K. JOHNSON

**SEGREGAÇÃO.** Ver *Apartheid; Relações Raciais; Racismo*.

**SEGUNDO CASAMENTO.** Ver também *Casamento*. O NT aduz apenas três situações em que é permitido a uma pessoa um segundo casamento: (1) quando o cônjuge é rejeitado com base no adultério (Mt 5.31,32; 19.3-9; Mc 10.2-12; Lc 16.18); (2) quando o cônjuge descrente abandona ou se divorcia do cônjuge crente; e (3) quando o cônjuge morre.

Mateus 5.32 e 19.9 declaram que o adultério é a única razão para o divórcio. Quando um segundo casamento ocorre depois de um casamento rompido sob qualquer outra causa que não o adultério, as partes envolvidas no casamento são culpadas de adultério. Jesus abrogou a penalidade do AT para o adultério, que era a morte (Lv 20.10; Dt 22.22-27) e, também, revogou a permissão encontrada em Deuteronômio 24.1-4 para se rejeitar a esposa não no caso de adultério. Ainda que Marcos 10.11,12 e Lucas 16.18 não mencionem o fato de que a parte inocente está livre para se casar novamente, fica claro no texto de Mateus 19.9 que esse privilégio é garantido.

Conforme o apóstolo Paulo, quando houver um casamento misto - um cônjuge for crente, o outro for incrédulo - o crente deverá permanecer com seu cônjuge descrente (1 Co 7.12, 13) para que os filhos desse casamento sejam santificados no cônjuge crente (v. 14). Entretanto, se o descrente quiser se separar do crente, a relação marital será rompida e o crente ficará livre das obrigações do casamento. Nada

é dito no texto que proíba o crente de se casar novamente.

Romanos 7.1-3 e 1 Coríntios 7.39 declaram que a morte de um cônjuge dissolve o casamento e que, sendo esse o caso, o cônjuge estaria livre para se casar de novo.

LLOYD A. KALLAND

**SEGURANÇA NAS RODOVIAS.** Acidentes de automóvel tornaram-se problema de grande vulto devido ao descuido, a dirigir perigosamente e/ou sob a influência de álcool. O Conselho Nacional de Segurança diz que metade das mortes em acidentes automobilísticos está relacionada à embriaguez de motoristas.

Passos positivos em direção a maior segurança nas estradas são padrões mais rigorosos para se obter carteira de motorista, inspeção periódica dos veículos, leis de trânsito uniformizadas e controle mais rígido de pessoas que dirigem embriagadas. Por sua vez, o estado teria de fazer a sua parte em relação à conservação das estradas, cuja situação, no Brasil, atinge, neste início de milênio, uma situação calamitosa.

Os fabricantes de automóveis estão produzindo carros menos perigosos, providos de artefatos de segurança, como cintos e *air-bags*, e projetados para absorver impactos em caso de colisão, os quais, mesmo que sejam destruídos, protegem, consideravelmente, motorista e passageiros. Contudo, é muito grande o número de carros que não apresentam boas condições de segurança e que continuam sendo usados nas estradas. As leis que existem, tanto para aumentar a segurança dos carros quanto para aumentar a segurança do seu uso, e o cumprimento efetivo dessas leis, são elementos necessários para estabelecer um trânsito mais seguro. Contudo, não bastará mudar a condição dos carros nem das estradas, se não houver uma mudança no motorista. E não bastará mudar a cultura do trânsito nem o comportamento do motorista; haverá de se mudar os valores mais precisos em relação à vida: o amor a Deus e aos homens. (Acréscimo e dados atualizados por W.M.G)

Coisas práticas que todo motorista poderá fazer são dirigir defensivamente (prevendo as manobras erradas dos outros motoristas); manter as boas condições mecânica e elétrica dos veículos; obedecer às leis de trânsito; não dirigir se estiver cansado, com sono ou sob a influ-

ência de álcool, e praticar a regra áurea: "Dirigir em relação aos outros, do mesmo modo que você deseja que eles dirijam em relação a você".

HENLEE H. BARNETTE

### SEGURO DE SAÚDE E BEM-ESTAR.

No último século, todas as nações desenvolvidas vão em direção do seguro social e do bem-estar assegurado pelo estado.

A herança romana e germânica da Europa e das Américas se caracteriza por suas diversas associações voluntárias, desde sociedades funerárias até clubes esportivos. As igrejas (quer "igreja" quer "seita", no sentido de Ernst Troeltsch) parecem ser as maiores dessas associações. O estado romano encorajava sociedades voluntárias com propósitos beneficentes, incluindo a igreja após o ano 313. Os estados cristãos que sucederam o Império Romano seguiram esse modelo. Embora o próprio estado romano providenciasse pão e circo (ou seja, diversão) para as massas urbanas não-produtivas, as pessoas nas províncias precisavam apelar para as associações nacionais, religiosas, de artesãos, e outras, ou para benfeitores privados, a fim de proverem ajuda em tempos de aflição. Esperava-se dos indivíduos ricos (às vezes, uma obrigação) a construção ou manutenção de obras públicas com gastos pessoais, em troca das honras públicas.

Aos poucos, o estado passou a assumir de modo mais positivo as estruturas sociais, especialmente, com o progresso da industrialização. Durante os anos de 1880, o chanceler alemão, príncipe Otto von Bismarck, foi pioneiro num esquema compreensivo de seguro social para garantir proteção aos trabalhadores em casos de acidentes, doença e velhice. Essa antiga legislação de seguro social alemão era menos inspirada pela preocupação com a justiça social e mais inspirada pela característica paternalista da visão conservadora de Bismarck, e pela observação prática de que a crescente especialização do trabalho e a concentração do poder econômico no estado industrial, de rápido desenvolvimento, colocavam em perigo não só a dignidade pessoal e segurança econômica do indivíduo, mas seu próprio espírito cívico e sua capacidade de funcionar produtivamente. Assim, grandes empreendimentos industriais, como os de I. G. Farben na Alemanha e os da Ford Motor Co., nos Estados Unidos, estavam à frente dos seus

governos quanto à providência ampla para o bem-estar de seus trabalhadores.

A Grande Depressão, que alcançou o mundo todo, levou mais países a introduzirem serviços e seguros sociais governamentais. O Seguro Social teve seu início, nos Estados Unidos, durante a Depressão, sob o governo do presidente Franklin D. Roosevelt. Na Alemanha e na Grã Bretanha, a Segunda Guerra Mundial trouxe destruição e empobrecimento e, com isso, o aumento dos serviços sociais, introduzidos pela União Cristã Democrática, na Alemanha, e pelo socialista Partido Trabalhista, na Inglaterra (O Partido Trabalhista na Inglaterra, diferente de outros partidos socialistas europeus, deve muito à piedade dos não-conformistas, e pouco, a Karl Marx).

No Brasil, as primeiras medidas de previdência social foram tomadas com a aprovação da Lei Elói Chaves, em 1923, beneficiando, primeiro, os trabalhadores de ferrovias particulares e, depois, de ferrovias oficiais e dos portos. Nas décadas de 1930 e 1940, o estado passou a controlar e a fiscalizar os institutos de previdência, os quais se multiplicavam e se estendiam a diversas classes de trabalhadores. A Lei Orgânica da Previdência Social, em 1960, estabeleceu institutos cuja proteção se estendeu à maioria dos trabalhadores urbanos. Com o Estatuto do Trabalhador Rural, de 1963, foi criado o Fundo de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural (Funrural). Em 1966, a previdência foi unificada no Instituto Nacional de Previdência Social (INPS). Em 1972, foi estabelecido o Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (Prorural). Finalmente, em \*, estabeleceu-se o Instituto Nacional do Serviço Social (INSS).

As grandes despesas em todos os níveis governamentais, as dificuldades político-econômicas, as exigências do padrão de vida moderno, e as diferenças sociais, aliadas à corrupção e fraude no sistema, contudo, têm provocado o fracasso na solução dos gigantescos problemas de saúde, educação, do serviço social e previdência.

Muitas igrejas cristãs, em lugares onde seu desenvolvimento tenha alcançado maior grau de consciência social, tendem a se opor ao estado socializado, embora este, uma vez existente, tenha sido apoiado por muitos teólogos e homens da igreja. A oposição inicial provinha em parte do temor legítimo de que o seguro

social do governo reduzisse a preocupação pessoal em relação ao sofrimento humano, o qual é um dever cristão, e da preocupação com uma crescente taxação de impostos sobre os ganhos do indivíduo e da igreja. O estado socializado tem, geralmente, impacto severo sobre as instituições educativas particulares, que sofrem devido ao entendimento de que o homem é mais um ser social do que individual. A expressão: "Dá-me teu filho e eu devolverei um cidadão" reflete bem a causa do temor, como também as pressões de impostos sobre doadores particulares. Na maioria dos países socializados de fala não-inglesa, a educação particular promovida por igrejas tem sido reduzida a um mínimo ou abolida, quer por pressões econômicas quer por decreto governamental. A acusação repetida muitas vezes, de que os evangélicos só se preocupam com a salvação de almas e não com a ajuda às pessoas carentes é, demonstradamente, falsa, a não ser que se siga o historiador William G. McLoughlin, o qual desqualifica como ação social qualquer obra evangélica que ministre não apenas às necessidades físicas como também à pregação do evangelho. (Dados atualizados por W.M.G.)

O estadista e teólogo Abraham Kuyper, Primeiro Ministro da Holanda de 1901-1905, dizia que a legislação do seguro social é essencial, mas que deveria ser sempre acompanhada pela tentativa de influenciar as atitudes morais e espirituais dos receptores de benefícios. Durante os anos de 1950 e 1960, reformadores sociais norte-americanos rejeitaram essa visão de senso comum ou paternalista como sendo violação da dignidade de quem recebe os benefícios e argumentavam em favor de benefícios "sem cobranças". Esse ponto de vista foi adotado em círculos religiosos ecumênicos, como deixou clara a Quarta Assembléia Geral do Concílio Mundial de Igrejas de 1968. O conceito de presença cristã de Jacques Ellul I foi interpretado, apesar dos seus protestos, como significando que o cristão devesse trabalhar na sociedade secular, mas que não poderia testemunhar a ela.

Pensadores cristãos como Jacques Ellul enfatizam que é a sociedade tecnológica e não o capitalismo que ameaça a liberdade econômica e pessoal do indivíduo (Cf. *Social Change*). Tanto os sistemas econômicos do capitalismo (q.v.) quanto do socialismo (q.v.) estão se unindo num sistema econômico mun-

dial que abarca todas as economias nacionais e produz aquilo que P. G. Jiinger chama de "plano de trabalho total". Tanto o capitalismo quanto o socialismo poderão oferecer uma medida de bem-estar social e econômico, mas ambos exploram o indivíduo, programando-o para produzir ou para consumir, conforme requer o sistema. Numa sociedade tecnológica assim, o chamado ao arrependimento e à conversão individual não poderá, por si só, resolver os problemas sociais e econômicos que tornaram necessário o estado de assistência social. Sem conversão pessoal e compromisso com Jesus Cristo, porém, essa justiça social e esse bem-estar econômico que os governos possam oferecer permanecem sendo realizações relativamente vazias, pois os indivíduos que não possuem a perspectiva de uma cidade que perdure, construída por Deus (Hb 11.10), ficarão, necessária e totalmente, dependentes e subservidentes ao planejamento total de uma sociedade cada vez mais organizada.

Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Church*, 2 vol., Nova York: Harper, 1960; Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Filadélfia: Fortress, 1966, 1969; Vol. II, *Politics*; Jacques Ellul, *The Technological Society*, Nova York: Knopf, 1964; \_\_\_\_\_, *Propaganda*, Nova York, Knopf, 1965; Friedrich George Jünger, *The Failure of Technology*, Chicago: Regency, 1949.

HAROLD O. J. BROWN

**SENILIDADE.** Ver também *Idosos, Cuidado de; Ética na Medicina*. Este termo é aplicado à deterioração física e psicológica associadas à idade avançada. Algumas das manifestações físicas mais óbvias são a redução do tônus muscular, diminuição da coordenação, pele enrugada e postura curvada. Manifestações psicológicas e mentais incluem diminuição de capacidade de aprendizado, comprometimento de memória e instabilidade emocional.

O processo de envelhecimento começa na terceira década da vida mas procede em índices dramaticamente diferentes em indivíduos diferentes. Além disso, não existe índice regular de deterioração entre as diversas manifestações de senilidade. Assim, essas manifestações vão desde prejuízos sérios e de longo alcance de algumas pessoas relativamente jovens, até, somente, perdas funcionais mínimas em outras pessoas relativamente velhas.

Quando os efeitos da senectude são de natureza limitada, os problemas morais e sociais são semelhantes àqueles, geralmente, associados ao processo de envelhecimento. O indivíduo terá necessidade de aceitar e de se ajustar às novas limitações. Para a sociedade, existe a tarefa de redefinir novas regras significativas para aqueles que estão envelhecendo.

No caso de estágios avançados de senilidade, a questão moral torna-se mais intensa. Com os avanços da ciência médica, as funções vitais poderão ser mantidas muito tempo depois que a senilidade já tenha destruído a capacidade de o indivíduo funcionar como ser humano. Nossa linguagem folclórica reflete a consciência dessas transformações radicais na vida de uma pessoa quando nos referimos a um "estado vegetativo". Essa referência presume a perda da capacidade a ponto de a vida distintamente humana não estar mais presente.

As questões morais básicas nessa situação são: (1) quais as características ou capacidades de vida humana terão de estar ausentes antes que se reconheça a presença da morte? (2) Como essa perda poderá ser clinicamente determinada? (3) Qual modelo de comportamento que mais bem poderá salvaguardar nosso tradicional respeito pela vida humana no contexto provido pela medicina aumentará a capacidade de manutenção indefinida da existência vegetativa?

O cuidado cristão pelos idosos está arraigado na antiga tradição que afirma o respeito para com aqueles que sofrem as enfermidades da idade avançada. Esse respeito se vê na história de Isaaque e Esaú (Gn 27.1-41) que mostra a responsabilidade dos que têm dinheiro e força para cuidar dos enfraquecidos pela idade (cf. Lv 19.32; Zc 8.8; SI 71.1-24; Êx 20.12).

DANIEL B. MCGEE

**SENSUALIDADE.** A sensualidade envolve a gratificação dos sentidos. Envolve a percepção sensual muito mais profunda do que a reação normal às mudanças do ambiente de estímulo e resposta. Como uma pessoa poderia excluir todas as entradas sensoriais diretas conscientes por meio de métodos como transferência de concentração mental para um problema teórico, assim, também, o estímulo exagerado poderia ser induzido mediante a concentração da mente sobre experiências prazerosas passa-

das ou desejadas. Qualquer dos sentidos poderá estar envolvido nisso, mas o prazer do raciocínio é excluído. Os resultados se expressam em volúpia, avareza, licenciosidade, devassidão e vício.

Aristipo, hedonista da antiguidade, declarou que o homem deveria fazer o que lhe desse prazer e se afastar do que lhe parecesse doloroso, e proclamou o prazer como alvo principal da vida, ainda que seja impossível que a maioria dos homens o atinja plenamente. Epicuro asseverou que a ausência da dor e a abstenção de todo desejo natural produziriam a mais alta forma de prazer.

Outros insistem na realização de todos os desejos sensuais, dizendo que se furtar a eles poderá ser sublimador e repressivo, produzindo trauma e frustração prejudiciais à saúde física e mental. Freud, muitas vezes, é citado como tendo essa visão. Na verdade, ele declarou que se deveria tomar cuidado para não estimar de modo exagerado a importância da abstinência como causa de neuroses.

O ensino do Novo Testamento enfatiza a alegria como sendo distinta do prazer. Jesus sugere que a violenta paixão interior (Mt 5.28) deva ser evitada. Paulo condena, freqüentemente, a "concupiscência da carne" (Rm 6.12-14; G1 5.16,17,24; Ef 2.3; cf. 1Pe 2.11; 4.2; 2Pe 2.10,18; 1Jo 2.16). Os cristãos são admoestados a evitarem a "lascívia mundana" e os "prazeres" (*hedone*).

Alguns cristãos entenderam mal esse ensinamento, como se fosse uma aprovação do ascetismo, e mortificavam a carne na esperança de santificar o corpo por meio da dor. Paulo afirmou que a alegria vem de Deus, como fruto do Espírito Santo.

W. IVAN HOY

**SEPARAÇÃO CONJUGAL.** Ver também *Divórcio*. A separação conjugal se refere à ampla gama de situações em que a discórdia ou falta de lealdade (cf. *Casamento*) é tão séria que, embora não tenha sido legalmente reconhecida por carta de divórcio, na realidade, não existe mais casamento. Pode se referir a pessoas temporária ou permanentemente separadas uma da outra devido a um rompimento no casamento, mesmo quando, devido a razões sociais, econômicas, pressões familiares ou convicções religiosas, elas não

tenham entrado com a documentação do divórcio. Muitas vezes se refere a casais que, por consentimento mútuo, estão vivendo separados, em geral com a intenção de buscar o divórcio final. Ao mesmo tempo, pode se referir a casais cuja separação e/ou processo de separação foram sancionados e reconhecidos, segundo a legislação, pelas autoridades competentes.

A separação legal como separação de "cama e mesa" (*divortium a mensa et thoro*) por um tempo determinado ou indeterminado deverá ser vista como distinta do "divórcio" absoluto, o qual significa a dissolução do contrato nupcial (*divortium a vinculo matrimonial*). A separação legal ou judicial é a solução comum para aqueles que não conseguem tolerar o casamento, ainda que, devido a diversas razões, elas não queiram novo casamento ou a libertação completa do laço matrimonial. O aspecto estranho desse arranjo (por exemplo, embora a relação sexual com o cônjuge seja ilegal, a relação com outra pessoa constitui em adultério) é explicada pelas suas raízes no direito canônico em vez de no direito civil.

Confrontados com a decisão do Concílio de Cartago, em 407 a.D., de que o casamento era indissolúvel exceto na ocorrência da morte, os tribunais eclesiásticos antigos reconheciam, contudo, que, em alguns casos, a situação conjugal era intolerável e permitiam que o casal vivesse separado. Como a Igreja Católica Romana reafirmou, em 1563, no Concílio de Trento, que o casamento é um sacramento, e ainda não reconhece o divórcio como modo de separação legal com direito a novo casamento, esse é o método utilizado extensamente nos países de forte influência católica.

A fim de justificar a separação sem o divórcio, os católicos geralmente apelam para 1Corintios 7.10-11. Contudo, como o sentido da passagem é o caráter não-normativo da própria separação, a cláusula em parênteses "(se, porém, ela vier a separar-se, que não se case ou que se reconcilie com seu marido)", não pode ser lida como sendo uma legitimação da separação. Paulo está dizendo, ali, simplesmente, que, se uma esposa deixar o marido — conforme a norma ela não o deverá fazer — há meios de regulamentar o erro.

JAMES H. OLTHUIS

SEPARAÇÃO ECLESIAÍSTICA. Ver também *Apostasia*. Esta expressão designa a ação de crentes que se separam da igreja porque esta se tornou infiel à Palavra de Deus. Diferente do cisma (uma divisão sem base suficiente), e do separatismo (a atitude daqueles que são motivados por alguma espécie de perfeccionismo eclesiástico e deixam a igreja), a verdadeira separação ocorre somente quando todos os meios de se reformar a igreja forem exauridos. Não existe, quanto à separação eclesiástica, prescrição direta nem proibição direta na Bíblia. O AT retrata uma situação totalmente diferente (a teocracia), enquanto o NT ainda não conhecia uma igreja que tivesse se tornado herética ou que pregasse um evangelho severamente reduzido. A questão deve, portanto, ser determinada pelo ensino do Novo Testamento concernente à verdadeira natureza da igreja e sua unidade. A Confissão de Augsburg resume bem a questão: "A igreja é a assembléia de todos os crentes onde o evangelho é pregado em sua pureza e os sacramentos são administrados conforme o evangelho" (cap. VII). Os crentes têm sua unidade em Cristo, a qual é, também, uma unidade na verdade. As heresias não poderão ser toleradas. A primeira tarefa dos crentes é sempre reformar a igreja de dentro para fora. Se isso parecer impossível, o crente terá de resolver, diante da face de Deus, se poderá permanecer na igreja e partilhar da responsabilidade daquilo que está acontecendo. Alguns evangélicos crêem que, em determinada situação, a separação não só é permitida quanto é, também, ordenada, quando (a) a própria igreja em suas declarações doutrinárias oficiais se opõe ao evangelho e se recusa a deixar seus erros; (b) a igreja obriga seus membros a crer ou a fazer certas coisas que estão, claramente, contra a Palavra de Deus; (c) a igreja não oferece mais liberdade de se crer ou de fazer aquilo que é, claramente, exigido pela Palavra de Deus; (d) a igreja, em sua posição oficial, se recusa a tomar posição contra heresias notórias, apesar dos protestos ou acusações.

1 João Calvino, *institutos*, Livro IV, paps.1,2; W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, St. Louis: Concordia, 1966; S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, Naperville: Allenson, 1964; E. H. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Boston: Beacon, 1952; M. Lloyd-Jones, 'Ecclesiola in Ecclesia' em *Approaches to Reformation*

*of the Church*, Londres: Evangelical Magazine, 1966; K. Runia, "When is Separation a Christian Duty?", *Christianity Today*, Vol XI, nos. 19, 20.

KLAAS RUNIA

SEQÜESTRO. O seqüestro envolve o roubo de objetos valiosos enquanto em trânsito e/ou a apreensão de pessoas ou coisas, tais como aviões com reféns, para resgate ou para obtenção de objetivos políticos. Os criminosos modernos, arrolados em Romanos 1.30 como "inventores de males", têm, apenas, modernizado os pecados antigos.

O seqüestro de aviões, muitas vezes, é uma manobra política tão dramática quanto vil. As linhas aéreas são objeto especial de terroristas que ameaçam a destruição do avião com ou sem os passageiros, às vezes buscando ir a outro país ou procurando grandes resgates para financiar alvos revolucionários; outras vezes, o avião é usado como arma de guerra, como nos casos dos seqüestros perpetrados por terroristas que culminaram com a catástrofe do 11 de setembro.

Economicamente, o seqüestro de caminhões nas estradas ainda é um problema mais sério. Muitas vezes planejados pelo crime organizado com a colaboração de pessoas de dentro das companhias, tais atividades oferecem fonte barata de mercadoria para empresas legítimas dirigidas por ladrões (bares e boates, restaurantes, cadeias de supermercados) ou entregues a alguém que faz "sumir" a mercadoria. (Atualização por W.M.G)

PAUL D. SIMMONS

SEQÜESTRO DE AVIÃO. Ver *Seqüestro*.

SER COMO CRIANÇA. Muitas características apropriadas às crianças são vistas, geralmente, como não apropriadas nos adultos. Conforme Paulo o expressou: "Quando me tornei um homem, deixei as coisas de menino" (1Co 13.11). Entretanto, as Escrituras ordenam certas atitudes ou atributos de criança para todos os homens. Por exemplo, "na malícia sede meninos; mas no pensamento, maduros" (1Co 14.20). Salomão agradeceu a Deus quando confessou: "Sou apenas um pequeno menino ... Dá a teu servo, portanto, uma mente que entenda ..." (1Rs 3.7,9). Jeremias (1.6) também expressou sua pequenez quando atendeu ao chamado de Deus: "Não sei como falar, pois

sou apenas uma criança". Jesus agradeceu ao Pai por esconder sua mensagem aos sábios do mundo e revelá-la aos "pequenos" (Lc 10.21); e, em outros lugares, os seus seguidores são chamados de "filhinhos" (Jo 13.33; Gl 4.19; 1Jo 2.1; 12 e ss.).

Entre a era presente e o porvir (ou seja, o reino de Deus), o Novo Testamento vê operando o *princípio do reverso*. Aqueles que são exaltados hoje serão humilhados, e os humildes serão exaltados (Lc 1.52; 6.20-26; 14.11; Fl 2.5-11; Tg 4.10; 1Pe 5.5 e ss.), os últimos serão os primeiros e os primeiros os últimos (Mt 20.16 cf. com E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, Londres, Nelson, 1966, pp.187-202). Como virtude cristã, o "ser como uma criança" recebe sua definição mais específica na estrutura referencial deste ensino de Jesus: "Aquele que se humilha como esta criança, este é o maior no reino dos céus" (Mt 18.4). Quando os discípulos quiseram afastar as crianças de Jesus, ele os repreendeu. Eles não haviam percebido o significado de sua missão, ou seja, que aos tais insignificantes "pertence o reino dos céus" (Mt 19.3). Pertence às crianças, não por causa de suas qualidades subjetivas - inocência, humildade, simplicidade, etc. - mas por causa de sua dependência, de sua incapacidade de ajudar a si mesmas, e porque Deus escolheu as coisas fracas deste mundo (1Co 1.26-29; C. E. Z. B. Cramfield, *The Gospel According to Saint Matthew*, Nova York, Cambridge University, 1959, pp. 323 e ss.). Assim, Jesus diz: "a não ser que vos tomeis como crianças, nunca entrareis no reino dos céus" (Mt 18.3).

O ensino sobre a necessidade do "novo nascimento" como requisito para a entrada no reino de Deus (Jo 3.3) repousa sobre um raciocínio um tanto diferente, expressa um princípio de descontinuidade entre a vida desta era e a do porvir.

E. EARLE ELLIS

SERMÃO DO MONTE. Ver também *Bem-aventuranças; Relações Interpessoais; Oração do Senhor*. O sermão do monte recebeu posição máxima no ocidente como expressão do mais alto idealismo moral. Tem sido entendido como a aplicação maior da ética de amor ao próximo e da Lei Áurea (q.v.) que ele contém.

Na cristandade, sua posição não é menor, mas suas implicações têm sido entendidas de

forma bastante diferente. Mais próximo à sua apropriação cultural e, provavelmente, mais próximo ao modo como, na verdade, ele opera para a maioria das pessoas da igreja, o sermão tem sido visto como contendo princípios morais *generalizados* (Ritschl), às vezes, incluindo um programa de renovação social (Rauschenbusch). Quando o *radicalismo* e a particularidade do sermão são enfatizados, tem sido lido como (1) um chamado a ação perfeccionista particular (Windisch); (2) objetivando, talvez, um grupo especial de crentes (um ideal monástico ou de uma seita); (3) uma ética interina ora desatualizada (Schweitzer, q.v.); (4) ou internalizada, que propõe uma ética de atitude interna radical (Bultmann, q.v.); ou (5) na sua impossibilidade, como a lei que impele o homem ao arrependimento (Lutero, q.v.).

O que é, na verdade, este documento considerado de maneiras tão variadas? Com paralelos em Marcos e Lucas, o sermão se encontra em Mateus 5 a 7. O capítulo cinco, que inclui as bem-aventuranças, revela a justiça do novo reino de Deus e aplica seu significado a questões de ira, adultério, juramentos, resistência e amor. Proclama Jesus como aquele que cumpre a lei e os profetas e conclama os homens à perfeição. O capítulo seis, que inclui a Oração do Senhor, trata da renovação da devoção a Deus — na oração, nas esmolas, no jejum — e chama os fiéis à confiança apropriada em Deus, a qual se resume na busca prioritária do "reino de Deus e sua justiça" e no serviço a "um só Senhor", para a vitória sobre a ansiedade. O capítulo sete, que inclui a Lei Áurea, incorpora numerosas injeções—contra o julgamento precipitado, construção sobre a areia, falsos profetas também insistem com as pessoas para que procurem as boas dádivas do Pai. Talvez, mais importante do que um resumo de seu conteúdo, é o tom de intensa dialética que permeia todo o sermão, retratada nas palavras de Jesus: "Foi dito ... Eu porém, vos digo ..."

Com muita frequência, as interpretações éticas cristãs serão conduzidas erradamente por meio de apropriações seculares do sermão — que só dão crédito aos *ensinamentos* como sendo de alta sabedoria moral, uma espécie de "Moral da Montanha". Para o crente, o sermão não tem posição independente como compêndio de sabedoria ética. Seu significado é determinado exclusivamente em termos de sua

relação com o Senhor que nos deu este sermão. Assim, deveríamos interpretar o sermão como uma totalidade, à luz de seu proferidor.

O sermão não existiria (nem existiria o próprio NT) não fosse pelo Senhor, crucificado e ressuscitado; sua interpretação tem de seguir essa fundamentação. Jesus Cristo é a personificação das "boas novas". Antes de proferir o sermão, em Mateus, ele havia sido, obedientemente batizado, recebido autoridade e vencido a tentação de Satanás. Para Mateus, acima de tudo, Jesus é o *cumprimento* da lei e dos profetas e de "toda a justiça". Neste contexto, o próprio sermão é um cumprimento e uma explicação do que significa Jesus ser o cumprimento. Como representa a realização das promessas do reino na boca de seu agente, o sermão é tanto a evidência de que esse reino "está próximo" como é uma interpretação autoritária da lei de Deus, das normas desse reino. Os imperativos particulares do sermão são normativos, como "linhas destacadas" (Barth) sobre as quais a vontade de Deus confronta os homens. Menos percebido, a visão de Mateus no cumprimento de nosso Senhor enfatiza a disponibilidade da *misericórdia* divina. A operação de misericórdia acompanha todo ato do Messias, e ele exige "misericórdia, e não sacrifício" (9.13). O sermão delinea, portanto, as implicações da proximidade do reino: a transformação iniciada pela presença de seu agente, a misericórdia concedida, e a justiça exigida.

Seja mais o que for que o sermão faça, ele nos aponta ao Senhor, forçando assim uma decisão quanto à nossa *obediência*. Para o crente, cumprir a "justiça que exceda a dos escribas e fariseus" é ser dedicado, de modo pessoal, a aquele que cumpre. Assim, Mateus liga a obediência ao entendimento cristão do discipulado: ao seguir Jesus, a perfeição exigida pela lei é cumprida (cf. 19.27-ss). O ideal da justiça exigida não é abstrato, mas pertence aos eventos redentores. Ademais, a justiça *requerida* é radicalizada, como também resistente à codificação. Por exemplo, "frutos" são um critério de justiça; mas como é difícil avaliá-los quando as pessoas estiverem orando e dando esmolas "em segredo"! Também, contra sua exibição solene, quase hipócrita, é recomendada uma espécie de "jejum alegre". Mas, se a pessoa estiver tão contente ao jejuar, como outras pessoas poderão deixar de saber isso; e será que

essa espécie de alegria é na verdade um "jejum"? Tal é a nova justiça—difícil de legislar! A nova comunidade é, continuamente, forçada a aplicar suas próprias faculdades críticas internas ao escrutínio de seu próprio comportamento e persistir em depender do seu Senhor.

Será que o sermão é prático e relevante? Certamente não como um programa ético ou social geral. É prático e relevante como a nova vida em Cristo —e como tal, é ao mesmo tempo um dom e uma tarefa.

RICHARD DAVIS

SERVIÇO. Ver *Serviço Social; Vocação*.

SERVIÇO SOCIAL. Ver também *Movimentos Sociais Cristãos*. Os cristãos evangélicos têm tido consciência do serviço social desde o tempo de Cristo. Certamente, a principal missão da igreja apostólica era a de conduzir as pessoas a uma experiência transformadora em Jesus Cristo. Entretanto, foi à medida que essas pessoas regeneradas e cheias do Espírito começaram a compartilhar suas experiências com outros, que elas começaram, também, a compartilhar seus bens materiais com os irmãos carentes.

A ajuda aos pobres continuou, até certo ponto, após o primeiro século. Contudo, não foi até o oitavo século que a Igreja Católica Romana passou a providenciar um sistema geral de auxílio, financiado por pagamentos compulsórios dos membros da igreja. Um tanto contrário à prática apostólica, esse auxílio diluía o elemento do amor entre o doador e o recebedor; o ato de dar tornou-se um dever religioso e até mesmo bilhete de entrada para o céu. Algumas ordens dentro da igreja estabelecida, porém, refletiam uma preocupação autêntica em relação aos infelizes. As Irmãs de Caridade de São Vicente de Paula já ofereciam ajuda aos doentes e pobres a partir de 1633.

A igreja da Idade Média perdeu a maior parte da mensagem transformadora que detinha no primeiro século. Uma volta à ênfase evangélica só teve lugar nos séculos dezesseis e dezessete com a ação de reformadores como Lutero, Knox, Calvino e George Fox.

Na época do início do avivamento wesleyano, os pobres eram negligenciados e degradados. O sistema prisional, a emergência de cidades e o surgimento do sistema industrial, sem

dúvida, foram as causas básicas que contribuíram para a terrível situação de grandes setores da sociedade. O economista William Petty estimava que mais da metade da população da Inglaterra estava em extrema pobreza no final do século dezessete. Com o ressurgimento do Cristianismo evangélico, o cuidado apostólico dos pobres tomou força nos grandes avivamentos que varreram a Inglaterra do século dezoito.

Ainda que a revolução social e industrial (q.v.) tenha contribuído para condições sociais de miséria, o século dos avivamentos evangélicos que seguiu trouxe consigo extensos serviços sociais, sugerindo que o fracasso da igreja da Idade Média quanto às preocupações evangélicas tenha sido uma das causas que contribuíram para agravar as condições sociais já degeneradas.

John Wesley ensinou que o cristão teria a responsabilidade de suprir "suas próprias necessidades razoáveis, bem como as de sua família". Mas além de tais obrigações, o dinheiro deveria ser gasto "fazendo o bem aos outros", ou, como dizia ele, "conforme você gostaria de gastar consigo mesmo". A assistência social foi estendida aos estranhos, para além dos membros da comunidade, depois de 1770. Era comum se trabalhar horas extras para ter mais para dar aos necessitados. Eles não somente davam dinheiro, como também tempo e esforços no envolvimento pessoal. As sociedades metodistas ofereciam emprego, empréstimos, moradia e escolas para os pobres, além da assistência aos doentes e da disseminação da literatura.

Outras igrejas evangélicas incluíam os batistas, presbiterianos e congregacionais, os quais, em sua maioria, adotaram a abordagem metodista de avivamentos e assistência social na Inglaterra, em 1800,

Um novo fervor evangélico surgiu na América nos anos de 1820, com os avivamentos sob a inspiração de Charles E. Finney. Até 1840, o movimento de avivamentos já tinha trazido consigo um ressurgimento correspondente de serviço social evangélico. Samuel Allibone estimou que, nos anos de 1850, havia 5.000 voluntários de cerca de 150 igrejas trabalhando em atividades de caridade, somente em Filadélfia. Uma década após Phoebe Palmer ter iniciado um esforço evangélico independente nos guetos da cidade de Nova York, nos anos de 1849, seu trabalho envolvia extensos projetos de socorro, incluindo moradias, lar para

jovens, lar para delinquentes juvenis, asilo para os surdos, e orfanato para 500 crianças negras.

Grupos evangélicos apadrinharam abrigos para marinheiros nas cidades costeiras e sociedades interdenominacionais para a distribuição de alimentos e vestuário, ajuda para encontrar emprego, lares para crianças, auxílio médico para os pobres e outros trabalhos de socorros. Em seu trabalho pessoal nas favelas de Chicago, o evangelista Dwight L. Moody perguntava: "Vocês têm alimento, roupa e combustível para aquecimento?" e providenciava o que fosse necessário, como parte de seu trabalho de evangelismo.

Alguns tipos de serviço social, começados no meio do século dezanove permanecem até hoje em missões e igrejas evangélicas. O Exército de Salvação é um exemplo de uma organização de serviço social de ação contínua. A missão Pacific Garden, fundada em 1827, ainda trabalha para socorrer alcoólatras; em 1970, sua abordagem evangelística levou 2.361 pessoas a fazerem sua pública profissão de conversão a Jesus Cristo.

David Wilkerson iniciou um trabalho de socorro aos viciados em drogas entre os jovens na cidade de Nova York, nos anos de 1950. Seu trabalho resultou na cura de cerca de 85 por cento dos viciados que vêm aos seus centros de jovens, hoje espalhados e imitados em todo o mundo.

Desde a igreja apostólica até os tempos atuais, o amor pessoal e o cuidado no trabalho social intensificaram ou diminuíram à medida que a ênfase evangélica na conversão individual foi enfatizada ou ignorada. Da mesma forma, os principais movimentos de reforma social se seguiram ao aumento da ênfase na conversão e em vidas cheias do Espírito Santo. Esses movimentos de reforma se seguiram aos períodos de avivamento tanto nos Estados Unidos quanto na Inglaterra. Em contraste, o surgimento do evangelho social (q.v.) separado de uma ênfase na transformação pessoal resultou numa transferência dos serviços sociais para a responsabilidade do governo e tem gerado ódio entre os diversos segmentos da sociedade e desilusão generalizada.

1111 Raymond G. Cowherd, *The Politics of English Disseni*, Nova York: New York University, 1956; Timothy L. Smith, *Revival and Social Reliam*, Nashvil-

le: Abingdon, 1957; Wellman J. Warner, *The Wesleyan Movement and the Industrial Revolution*, Nova York: Longmans, Green, 1930.

MORRIS L. STEVENS

SEXO. Ver também *Beijo, Beijar; Casa-mento; Procriação*. O entendimento cristão do sexo é baseado na revelação do AT da criação e a psicologia bíblica da integridade da personalidade. Jesus descreveu a relação entre um homem e uma mulher como a de se tornar uma só carne pela responsabilidade da aliança que aceitam em relação um ao outro. A sexualidade não poderá ser separada da totalidade do restante da vida de uma pessoa. O que ela faz, sexualmente, envolve-a como pessoa total e o que os dois fazem juntos, sexualmente, causa efeitos, em potencial ou concretamente, para o restante de suas vidas. Contudo, o casamento é uma instituição basicamente humana, finita e terrena, porque, na ressurreição, não haverá casamento. Conseqüentemente, os mais importantes critérios para o comportamento sexual são o cuidado um do outro, com consideração acima de todos os demais, e a firme fidelidade de um homem para com uma mulher, e dessa única mulher para com esse único homem.

Nos tempos de Jesus, o padrão duplo da moral sexual definia o comportamento sexual imoral como sendo algo que a *mulher* era passível de fazer. O evangelho de Jesus Cristo trouxe, especialmente para as mulheres, a boa nova, de que homens e mulheres são, do mesmo modo, moralmente responsáveis pelo seu comportamento sexual. A libertação das mulheres da posição de vítimas do chauvinismo tem sua expressão mais clara e mais profunda no ensino de Jesus.

Os primeiros testes e desafios surgem dentro do círculo da própria cristandade. Diversos grupos de cristãos consideram as relações íntimas entre homem e mulher como estando sob o domínio da legislação eclesiástica. Neste caso, o principal objetivo é manter viva a estrutura de poder da igreja. Tal atitude forense ou legalista apela para a letra da lei enquanto destrói o espírito de homens e mulheres. A Igreja Católica Romana e, em grande parte, as igrejas protestantes, cuja reforma não reviu ensinamentos herdados sobre a família e a correlação da relação sexual somente com a procriação, deverão receber severas críticas à luz do Novo Testamento.

O segundo desafio ao espírito de Cristo quanto à natureza da relação entre homens e mulheres é o teste psicanalítico da saúde. O moralismo da interpretação católica romana do sexo era da espécie de "vitorianismo" contra a qual investiu Sigmund Freud. Ele estabeleceu a idéia de que esse tipo de moral contribuía para a produção da neurose moderna. Mas o ensino reacionário de Freud era, também, distorcido, e tornou-se, não um esforço para recobrar a visão da unidade do sexo dentro da totalidade da personalidade do indivíduo, como a Bíblia ensina, mas uma ocasião para licenciosidade, antinominismo e irresponsabilidade sexual. Esses foram resultados que nem o próprio Freud tinha intenção de ver estabelecidos.

Um terceiro desafio e teste da ética cristã do sexo surgiu do desvio do pressuposto cultural de que o casamento seja um compromisso permanente de um homem com uma mulher. Margaret Mead, antropóloga de renome, observou, nos anos cinqüenta, que prevalecia um clima de tentativa na decisão de norte-americanos se casarem. Alfred Kinsey havia dito, antes disso, que um dos principais fatores que contribuem para o divórcio é a falta de determinação de fazer durar o casamento. Mead e outros têm proposto que o compromisso do casamento deveria ser limitado a três anos "para ver se dá certo". No final desse período de noviciado, os casais reavaliariam a relação e decidiriam se esta deveria se tornar duradoura. Isso tomou, até mesmo, a forma de uma proposta de legislação estadual, em Maryland, nos EUA. Contudo, como observou Douglas Heath quanto às diversas comunidades em que o "amor livre" é a ordem do dia, a não ser que haja um claro entendimento quanto a "quem pertence sexualmente a quem", e a não ser que o grupo tenha um propósito maior do que ele mesmo e sua própria gratificação biológica para dar significado à sua existência, a própria comunidade sobreviverá por pouco tempo. O significado visceral do ensino de Jesus parece ser o de que há, no tecido biológico do ser de uma pessoa, uma *necessidade de pertencer*, de ter um compromisso duradouro, e isso vem à tona até mesmo onde os ensinamentos de Jesus não são mencionados ou expressos de modo consciente.

O quarto desafio e teste das pressuposições cristãs sobre o sexo vieram na forma da ética situacional. Esse desafio surgiu de dentro

da comunidade cristã. É baseado na insistência de que o amor a Deus e ao próximo podem tornar em erro aquilo que noutra determinada situação seria certo, porque o contexto de um ato conferiria diferente significado ao mesmo ato em diferentes circunstâncias. Entretanto, a ética situacionista ignora a centralidade do compromisso pessoal para se iniciar e manter determinada situação. Os etólogos situacionistas reagem contra o legalismo, caindo, porém, na mesma armadilha na qual cai o legalista. Essa armadilha é a tendência de se colocar o próprio ato ou comportamento no centro da atenção, ignorando as questões do coração, ou seja, o tipo de promessas, aliança e compromisso que motiva esse comportamento.

O desafio final aos pressupostos cristãos em relação ao sexo está sendo feito pela prática contemporânea de sexo grupai ou do *swing* (troca de casais). Conquanto, há alguns anos, tais comportamentos fossem considerados aberrações psiquiátricas, a revista *Newsweek*, às vezes, os descreve, detalhadamente, como uma nova moralidade do sexo normativo, e não, anormal. Por mais estranho que isso pareça, o sexo grupai e o *swing* levantam para o cristão a questão verdadeira do lugar do sexo, tanto em termos de comunidade quanto em termos do particular e pessoalmente possessivo. Somos *donos* de nossos cônjuges? Eles são nossa propriedade? Sabemos que na ressurreição não haverá casamento. Isso também se refere à qualidade de vida aqui e agora? Ou essa referência apenas aponta para a vida após a morte? Em detalhes mais específicos, será que a compreensão cristã da vida humana exhibe o nervo exposto do ciúme e da possessividade em relação a nosso cônjuge? Essa infecção não seria curada por meio do exercício da capacidade de compartilhar atenção, consideração, cuidado e outras formas sublimadas do amor pelo menos no âmbito do ministério para o próximo como no caso de viúvas e órfãos, etc., praticado por pessoas de um sexo para as do outro sexo? Experimentos permeiam a história do Cristianismo em busca das respostas. A designação dos diáconos em Atos para cuidar das viúvas gregas, e o comentário no livro de Tiago sobre a verdadeira religião e seu envolvimento com o cuidado com as viúvas e os órfãos, além da guarda da pureza, são dois exemplos específicos. Mais recentemente, surgiram os experi-

mentos de *Oneida*, dos *Shakers*, e dos mórmons. Contudo, nenhuma resposta inclusiva será culturalmente convincente quanto à questão da relação positiva de uma pessoa com pessoas do sexo oposto, exceto com seu cônjuge. Teremos apenas um conjunto de proibições negativas e nenhuma afirmação positiva.

Em suma, poder-se-á dizer que o significado mais profundo da vida sexual é que, na comunidade cristã, o sexo é a expressão não-verbal de ternura, gratidão, de adoração pessoal e de responsabilidade diante de Deus. Não poderá tomar o lugar de Deus, mas poderá inundar de alegria nosso serviço a Deus e ao próximo.

WAYNE E. OATES

**SIGILO.** Nas questões pessoais, a ética cristã tem respeitado a privacidade, desde há muito, como sendo parte de seu respeito pelo indivíduo. No catolicismo romano, o sigilo é fundamental para o sacramento da penitência, assegurando a total confidencialidade das confissões. A lei garante o sigilo do confessor, mas demonstra certa ambigüidade com respeito ao aconselhamento envolvendo leigos ou pastores protestantes. As profissões (direito, medicina, psiquiatria) têm tradição semelhante.

A invasão da privacidade de parte do governo, como no caso grampos eletrônicos e de outras formas de vigilância, tem sido justificada em nome do "bem comum" social, limitando o crime ou a subversão, mas os cristãos estão divididos sobre a questão. Os porta-vozes dos meios de comunicação de massa argumentam que as pessoas na vida pública deveriam, necessariamente, ter seu direito absoluto à privacidade.

Os éticos cristãos têm, em sua maioria, ignorado a questão em relação à liberdade de informação nos assuntos sociais. Nas democracias seculares, a plena informação sobre política pública é um componente necessário da participação do cidadão e, em geral, é aceita (embora muitas vezes ignorada) como meio de extensão da liberdade individual. Argumentos típicos contra o sigilo oficial são os de que ele implica um baixo conceito do público, dando vantagens a uma elite, aumenta a suspeita e o rancor, limita o fluxo de idéias úteis, protege os culposos e fere aos inocentes, e é, de qualquer forma, impossível de se manter na sociedade moderna. Um certo grau de sigilo legítimo da parte do governo é, geralmente, reconhecido,

particularmente, em questões de diplomacia e de segurança militar, mas o governo tem uma tendência natural para exagerar o seu uso. Um conflito clássico entre o direito de sigilo do governo e o direito do público de ter informações ocorreu em 1971 com a publicação, pelo jornal New York Times, de documentos secretos sobre a formação da política em relação à guerra no Vietnã.

Dentro da igreja, procedimentos democráticos de informação são amplamente aceitos pelos protestantes, mas os católicos vão, somente aos poucos, aceitando o direito do clero e do laicato à plena informação por parte da hierarquia.

RICHARD N. OSTLING

SIMPATIA. Ver *Compaixão*.

SINCRETISMO. Originalmente, um termo político. Plutarco despreveu a unidade dos cretenses contra o inimigo comum como sendo *synkretismos*. Mais tarde, o termo foi usado em referência à harmonia na esfera da filosofia e religião. O cardeal do século quinze, Bessarion, usou o termo em sua luta para reconciliar Platão e Aristóteles. No século dezessete, o luterano Calixto foi chamado de sineretista devido a sua tentativa de reconciliação das teologias protestantes. A derivação do sineretismo de *synkerannumi* (misturar) tornou-se, então, normativa.

Gunkel, Harnaek e Bultmann usaram o termo para descrever o Cristianismo como religião sincretista, assimiladora dos conceitos judaicos, helenistas e gnósticos, e Russell Chandran argumentou que todas as formulações de teologia cristã seriam, necessariamente, sincretistas. Esse é um uso errado do termo. Os escritores do NT, ousadamente, usavam termos comuns à cultura helênica e gnóstica, como *gnosis*, *logos*, *pleroma*, *mysterion*, em seu zelo para comunicar o evangelho ao mundo pagão, mas há pouca evidência de que eles tivessem acomodado sua mensagem às formas de pensamento ou idéias do paganismo. O Cristianismo é uma religião profética baseada na revelação que Deus fez de si mesmo num ato histórico, na palavra proposicional e, finalmente, na encarnação, cruz e ressurreição de Jesus Cristo, sendo, desde seu início, totalmente, anti-sincretista. O uso de terminologia pagã, feito pe-

los escritores do NT, no interesse do evangelismo, não é prova de sincretismo. Sem a adaptação da terminologia não-cristã, não haveria comunicação efetiva do evangelho.

O sincretismo se apresenta, essencialmente, em dois tipos: aberto e primitivo. A tentativa sistemática e intencional de se reconciliar posições variadas e conflitantes de práticas religiosas ocorre com freqüência na história das religiões. O *tnittraísmo* nos primeiros quatro séculos a.D. e o *maniqueísmo*, que persistiu até o décimo século, procuravam oferecer uma religião universal ao antigo mundo belenista e oriental. Alguns exemplos são a Sociedade Teosófica, fundada por Madame Blavatsky, e a Missão Ramakrishna, do Swami Vivekananda, ramificadas do hinduísmo; a fé Baha'i mundial, proveniente do Islão, e diversas seitas como Oomoto e I ttoen, vindas do Shintoísmo e do Budismo. Defensores modernos da convergência das religiões mundiais numa religião universal incluem H. E. Hocking, Arnold Toynbee e S. Radakrishnan. A história da teologia cristã evidencia muitas tentativas de sintetizar a fé bíblica com filosofias não-cristãs. A síntese de Tomás de Aquino, da fé bíblica com a filosofia aristotélica, e as tentativas atuais de Ray mond Panikkar (*The Unknown Christ of Hinduism*, New York: Humanities) de batizar a Vedanta dravídica de Shakara são bastante conhecidas. Na África, algumas das igrejas independentes estão tentando fazer uma síntese entre o Cristianismo e o espiritismo africano. O sineretismo brasileiro, bastante conhecido, das religiões africanas com a idolatria católica, agora surge com nova força, associando as práticas pagãs ao movimento herético "evangélico" ou "de poder" das "batalhas espirituais", da "prosperidade" e da "auto-realização". (Dados atualizados por W.M.G.)

O sincretismo primitivo, tomado como sendo a idéia espontânea e não refletiva de que todas as religiões e filosofias sejam expressões inadequadas de uma única religião universal e eterna, é amplamente difundido. É uma atitude mental mais que um conjunto de convicções, refletida na famosa defesa do pagão romano Símaco contra a remoção da estátua e do altar da Vitória: "É impossível que tão grande mistério seja abordado apenas por uma estrada". O sineretismo primitivo reflete a busca de in-

tegração do homem como a totalidade da ordem natural e cósmica, e sua rebeldia contra o senhorio de Deus (Rm 1). É a religião normativa do homem em busca da realização do "eu".

Diversos padrões de pensamento sincretista são discerníveis. Sobre o princípio de regressão, o sincretismo torna abstratas idéias universais a partir de fatos históricos e regride, de Deus como pessoal em seus atributos e relações, para um deus impessoal e impossível de ser conhecido. Sobre o princípio do universalismo, postulações e práticas religiosas se complementam de forma que a soma total de verdades particulares surja maior do que a verdade parcial de qualquer uma delas.

O centro criativo do pensamento sincretista, ou *Lebensmitte*, tende a ser deísta ou panteísta. O primeiro enfatiza a transcendência de Deus e é racionalista e moralista. A religião é essencialmente ética, independente de credo e prática de culto. O segundo enfatiza a imanência de Deus e a identidade mística do homem com o cosmos. A ética subordinada à religião é baseada em princípios abstratos ou costumes sociais. Conquanto diga defender a tolerância religiosa, o pensamento sincretista é, sistematicamente, intolerante para com todos os sistemas que não concordem com sua própria *Lebensmitte*. A rejeição bíblica do sincretismo em todas as suas formas fica evidente, claramente, no protesto profético contra a *baalização* do culto de lavê e as seitas babilônicas e assírias e nos ataques de escritores do NT às seitas helenistas e gnósticas evidentes em Antioquia, Éfeso, Corinto, Colossos e Roma. Ondas sucessivas de sincretismo são discerníveis na história eclesiástica e secular (W. A. Visser't Hooft, *No Other Name*, Londres: SCM). O sincretismo primitivo está por baixo das tendências sintetizadoras da teologia liberal e radical moderna tanto protestantes quanto católicas. A igreja cristã tem falhado em levar suficientemente a sério o desafio do sincretismo mundial. Somente uma fé reformadora que proclame uma teologia bíblica poderá oferecer uma apologética que satisfaz.

BRUCE J. NICHOLLS

**SINGELEZA DE PENSAMENTO.** Ver também *Motivos Mistos*; *Zen*. A vida e o comportamento ético do cristão deveriam ser centralizados em Cristo. O crente consagrado deveria, constantemente, amar a Deus de todo cora-

ção, alma e entendimento (Mt 22.37) e desenvolver sua salvação na exibição desse amor (Fp 2.12). Isso significa que seria impossível, como no caso do *Zen* budista, aplicar todo o tempo e sem limites, exclusivamente, em meditação. Mas a singeleza de propósito na vida tem sua referência em Deus, cumprindo todo o dever diário, em última instância, na presença do Senhor. O cristão deveria servir a Cristo como os escravos serviam a seus senhores, com singeleza de coração (Ef 2.5; Cl 3.22; cf. 1Cr 12.33,38). Isso não exclui o trabalho "secular" e as tarefas corriqueiras; até mesmo essas deverão ser realizadas por amor de Deus e na sua força. Contraste isso com o homem de "ânimo dobre" de Tiago 1.7 e 4.8, a quem falta a fê e quem está dividido entre Deus e o mundo. O que é verdadeiro para o indivíduo cristão, deverá ser verdadeiro, também, corporativamente, na igreja; os cristãos deveriam ter "uma só mente" (um só coração, Fp 2.2). Nos dois casos, o segredo será o de ter a "mente de Cristo" (1Co 2.16), e coerentemente, "pensar nas coisas do Espírito" (Rm 8.6).

STEPHEN S. SMALLEY

**SMOG.** Ver também *Poluição Ambiental*. *Smog* é a combinação das palavras inglesas usadas para descrever neblina e fumaça; neblina misturada com poluentes químicos ou partículas sólidas no ar que pode surgir em condições que vão desde um leve vapor a uma pesada neblina. A neblina foto-química, sua forma mais séria, resulta de complexa interação química entre o calor do sol e poluentes químicos no ar, o que denominamos inversão térmica.

A causa principal da poluição do ar é a queima imperfeita de combustíveis e outros materiais. Residências, fábricas e companhias de eletricidade emitem lixo sólido tais como cinzas, fumaça e fuligem, e óxidos sulfurosos resultantes da queima de carvão e pesados óleos combustíveis. Automóveis, caminhões e ônibus contribuem com a maior parte dos poluentes em forma de perigosos hidrocarbonos de vapores de gasolina, monóxido de carbono devido à combustão imperfeita e óxidos de nitrogênio do calor dos motores.

Os efeitos nocivos dessa neblina seca incluem morte, doenças respiratórias como enfisema, danos às casas, obras de arte, prédios, aumento de acidentes automobilísticos devido à diminuição da visibilidade nas estradas, e danos

à vegetação. Inversões de ar causaram muitas mortes em Donora, na Pennsylvania, na cidade de Nova York e em Londres, quando uma *neblina assassina* ficou presa sobre a cidade devido a uma camada de ar quente acima dela. No Brasil, as inversões térmicas, durante o inverno, tomam conta dos noticiários da cidade de São Paulo. (Dados atualizados por W.M.G).

Considerações éticas falam da neblina seca como evidência da atitude pecaminosa do homem contra a criação de Deus (cf. Gn 3.1-7). O sofrimento causado pela poluição poderá ser uma experiência do juízo de Deus (cf. Lc 15.11 e ss.). O arrependimento autêntico envolverá uma atitude transformada quanto ao ambiente natural do ser humano.

PAUL D. SIMMONS

**SOBERANIA DIVINA.** Ver também *Divino Direito dos Reis*. A doutrina da soberania divina é fundamental para a ética cristã.

Isto pode ser exemplificado com referência aos dez mandamentos. Os mandamentos não são uma simples série de imperativos éticos; têm suas raízes no contexto dos atos soberanos de Deus na redenção de seu povo. Assim, os mandamentos têm como prefácio estas palavras: "Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirou do Egito, da casa da escravidão" (Êx 20.1-2).

A doutrina da soberania divina afirma que Deus é quem "segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1.11). Afirma que Deus não é somente o criador, como também é o sustentador e o ordenador de todas as coisas. A Bíblia ensina que a soberania de Deus se estende às mínimas particularidades da vida. Até mesmo uma andorinha não cai ao chão sem que a vontade do pai esteja envolvida (Mt 10.29).

Se Deus é não somente o criador, mas, também, o ordenador de todas as coisas, surge a pergunta: "Qual o lugar do exercício da liberdade humana?" A resposta é que a Bíblia afirma, ao mesmo tempo, a verdade da soberania divina e a da responsabilidade humana (q.v.). Os eventos da crucificação demonstram esse fato: "Porque o Filho do Homem, na verdade, vai segundo o que está determinado" (Lc 22.22; cf. At 2.23; 4.27). Através das Escrituras, a conexão entre a doutrina da soberania divina e o fato da responsabilidade humana são mantidas inseparáveis. Na parábola dos talentos, os ser-

vos bons e fiéis foram aqueles que empreenderam o uso, com maior proveito, dos bens e recursos que lhes foram dados (Mt 25.14-30).

A doutrina da soberania divina não é um convite à indolência, mas um convite para o serviço. J. I. Packer escreveu: "A doutrina da soberania divina seria grosseiramente mal aplicada, se nós apelássemos a ela para diminuir a urgência imediata, a prioridade e a restrição do imperativo evangelístico. Não se pode invocar nenhuma verdade revelada a fim de atenuar o pecado. Deus não ensinou a realidade de sua soberania a fim de nos oferecer desculpa para negligenciar suas ordens" (*Evangelism and the Sovereignty of God*, Londres: InterVarsity Fellowship, 1961, 341).

Pelo contrário, a doutrina da soberania divina prende os cristãos ao empenho ético. Assim, o apóstolo conclama os filipenses a desenvolverem sua salvação com temor e tremor e passa, imediatamente, a lembrar-lhes de que é Deus quem opera neles tanto o querer quanto o realizar, segundo a sua vontade (Fp 2.12-13). De um lado, o apóstolo os exorta à diligência e à perseverança; do outro, ele lembra que é Deus quem nos dá tanto o desejo quanto a capacidade para servi-lo.

Historicamente, a doutrina da soberania divina tem movido os cristãos às maiores alturas de esforço espiritual e realização moral. Dizia-se dos aliancistas escoceses que eles se curvavam diante de Deus e pisavam o pescoço dos reis.

O fato de que os cristãos são, em sua maioria, fracos e anêmicos, poderia ser atribuído, em grande parte, ao fato de que temos negligenciado a doutrina do senhorio divino em relação ao mundo e a nós mesmos.

STUART B. BABBAGE

**SOBERANIA NACIONAL.** Ver também *Governo; Independência; Nacionalismo; Estado; Governo Mundial*. Poucos termos na ciência política têm estado sujeitos a maior variedade de significado e, portanto, há maior controvérsia do que o termo soberania. Na verdade, o termo soberania, implicando autoridade suprema e domínio, não é tanto um fato quanto uma teoria ou pressuposto a respeito da autoridade. Suas características têm alterado com as circunstâncias sempre em transformação nas comunidades políticas.

No AT, o povo de Deus aceitava o domínio de Deus. Como rei, não havia limites a seu reinado (SI 47.8). Em contraste com as outras nações, Israel não reconhecia rei divino nenhum a não ser lavé. Todas as nações estavam sob seu reinado, quer reconheciam ou não a sua soberania (SI 103.19), Mas o reinado de Deus não era um de tirania. A encarnação confirma o fato de que Deus em Cristo estabeleceu o reino em favor dos homens (Ap 5.6). O principal significado de soberania é, portanto, o reinado de Deus sobre o mundo criado — poder e autoridade, independente e transcendente, que Deus exerce dos céus (cf. *Soberania Divina*).

Em sua evolução histórica, o termo "soberania" passou por numerosas fases de desenvolvimento. Na teoria política grega, o estado não era soberano no sentido de estar acima da lei clássica; a autoridade da lei costumeira, que incorporava os ditames dos deuses, estava acima do estado. No direito romano, igualmente, a regência do imperador não era investida de soberania, e teoricamente, estava sob a vontade do povo. Na Idade Média, o conceito de soberania era também desconhecido, já que as fontes de poder eram tão divididas. O reinado papal era fraco demais para forçar a unidade do regime político, enquanto que o poderoso ritual da cristandade inibia os regentes territoriais isolados de declarar sua soberania.

Somente quando o Cristianismo foi concebido como uma sociedade política única, no final da Idade Média, foi que a idéia da soberania de estados individuais veio a ser adotada. Na transição entre o feudalismo e o nacionalismo, a idéia de uma monarquia suprema se desenvolveu na França, sob Luis XI. No século dezesseis, Jean Bodin usou este novo conceito de soberania como estímulo ao poder do rei sobre seus súditos rebeldes. Sob pressão da guerra civil, a Reforma, com sua rejeição do reinado papal e de outras pressões, teóricos como Hobbes, Grotius e Vattel buscaram bases legais e morais para a soberania territorial. A preocupação com a preservação da identidade do estado foi o motivo básico para a formulação do conceito clássico de soberania. A doutrina do direito divino dos reis (q.v.) veio à plena expressão no século dezessete como legitimação da rejeição do papado.

A conexão próxima entre os conceitos de soberania e absolutismo recebeu outro desvio

com a Revolução Americana. Na ausência de um monarca, e com a experiência do federalismo, onde se podia dizer que residia a soberania, concordaram que a soberania deveria residir na Constituição. Mais tarde, nos anos de 1860, John Austin, pensando no modelo britânico, argumentou que a soberania residia no Parlamento. Desde as conferências de Haia de 1899 e 1907, que estabeleceram regras internacionais na condução de guerras, todo o desenvolvimento do direito internacional tem procurado proteger a soberania dos estados pela restrição da teoria clássica de poder ilimitado. Além do mais, a distinção de estados soberanos e de unidades territoriais com menor esfera de soberania do século dezenove foi diluída. Desde a formação da Organização das Nações Unidas (q.v.), os territórios que não têm governo próprio foram colocados sob tutela das Nações Unidas. Assim, a teoria de soberania dividida, primeiramente desenvolvida em estados federativos, foi elaborada na ONU.

Hoje em dia, o conceito de soberania não possui significado único e preciso. Surgiram muitos tipos de soberania: política, legal, *de jure*, *de facto*, interna, externa, popular, coerciva, influente, positiva, negativa, absoluta e relativa. Assim, soberania não refere a um fator que possa ser definido empiricamente, mas consiste em um sistema lógico de autoridade e poder, um princípio explicativo mais que uma descrição generalizada de governo.

GI J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge: Cambridge University, 2 ed. 1914; Bertrand de Jouvenal, J. F. Huntingdon, trad., *Sovereignty, A query roto the Political Good*, Cambridge: Cambridge University, 1957; C. E. Meriam, *History of the Theory of Sovereignty Since Rousseau*, Nova York: Columbia University, 1900; W. J. Stankiewicz, *In Defense of Sovereignty*, Nova York: Oxford University, 1969.

J.M. HOUSTON

**SOCIALISMO.** O termo socialismo diz respeito a um conjunto de doutrinas e ao movimento político que o defende. A tendência de afastamento do autoritarismo eclesiástico no período após a Reforma deu lugar ao surgimento, no século dezoito, de aspirações da soberania popular no âmbito político. O socialismo surgiu durante o século dezenove, contemplando a vida temporal aperfeiçoada do

homem dentro de uma sociedade planejada. Entre os nomes mais conhecidos dos primeiros socialistas modernos estão os de Henry de Saint Simon (1760-1825), François Marie Charles Fourier (1772-1837), Welshman Robert Owen (1771-1858). Contudo, o nome dominante do socialismo é o de Karl Marx (1818-83) o qual, junto com Friedrich Engels, escreveu o Manifesto Comunista (1848). Para Marx, a sociedade apres'entaria um movimento materialista dialético de forças; a luta dos contrários seria o ponto motriz da sociedade e o conflito seria a dinâmica do processo histórico. Como Hegel e Montesquieu, Marx cria que a sociedade fosse uma totalidade na qual todos os aspectos, como salde, educação e arte, fariam parte de uma mesma estrutura dominada pelo modo da produção econômica.

O socialismo moderno propõe o estabelecimento da justiça e do bem-estar social por meio do controle dos meios de produção e do comércio, e o gerenciamento e a direção centralizada da vida econômica quer por meio da nacionalização total sob direção do governo quer por meio do controle dos pontos chave sob a administração de governos menores e ou comissões populares.

O socialismo se opõe, radicalmente, à idéia de uma sociedade livre, como, por exemplo, a do liberalismo, o qual prefere uma aproximação pragmática do problema social. Eles discordam quanto às respostas às perguntas: quem deveria fazer o planejamento? Para quem deveria ser feito? O socialismo apresenta um plano abrangente a ser imposto por um grupo com poder político sobre a sociedade, a fim de que os alvos e propósitos desejados pela nação possam ser realizados. Contudo, milhões de pessoas têm bilhões de planos próprios, e porque muitos desses planos particulares não se enquadram dentro dos planos do governo, deverão ser anulados quer por meio de persuasão quer por meio do uso da força. O socialismo compõe uma nação com duas espécies de homens: os poucos, que detêm o poder de dirigir as coisas e os muitos, cujas vidas são dirigidas por esses primeiros.

Que tipo de pessoa se adapta melhor à tarefa de encaixar a vida dos outros ao *plano*? Homens possuídos de uma ideologia, convencidos de que, quando conformam a vida dos cidadãos ao projeto social, estão levando a cabo um mandado histórico. Como vice-regente da história, o

*planejador* é forçado a ver os homens como uma massa; isso nega ao homem sua plena estatura como pessoas com direitos (q.v.) dotados pelo criador, recebedores do livre arbítrio, tendo a capacidade de ordenar a própria vida em termos de suas convicções. O homem que tem a autoridade e o poder de colocar as massas em seu próprio ritmo e de punir os inconformados tem de ser implacável o bastante para sacrificar uma pessoa em nome de um princípio. Os imperativos operacionais de uma ordem socialista requerem essa espécie de ação; um comissário que acredite que cada pessoa é filha de Deus acabará cedendo a um comissário cuja ideologia seja condizente com as exigências de seu trabalho.

O homem, em termos da ideologia socialista, é apenas produto final de forças naturais e sociais, um ser que habita um universo que não reflete as obras das mãos do criador e que é redutível ao arranjo mecânico das partículas materiais. Nessa ideologia não existe um fim transcendente a ser servido pelos homens, nenhuma alma necessita de salvação; a humanidade será regenerada pela alteração de seu ambiente de forma a colocar os homens plenamente a serviço do estado. Na escatologia socialista, o estado finalmente murchará e os homens gozarão um paraíso na terra.

A distorção da visão cristã é óbvia aqui. A questão ideológica é, basicamente, teológica. O socialismo necessita de uma religião secular para sancionar sua política autoritária e, assim, substitui a ordem moral divina por um código que subordina a pessoa a um coletivo impessoal. Essa inversão de valores tem a intenção de melhorar o bem-estar econômico, mas opera em vão. O socialismo promete distribuir a abundância, contudo, não é capaz de produzi-la juntamente com os valores mais altos do homem. Um estudo clássico pelo eminente economista, Ludwig von Mises, *Socialismo (1922)*, demonstra a impossibilidade do cálculo econômico numa economia planejada, e a experiência atesta a escassez crônica que aflige as nações socialistas. (Adaptado por W. M. G)

EDMUND A. OPITZ

SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.  
Ver *Transformação Social*.

SOCIEDADES SECRETAS. O termo "sociedade secreta" tem sido usado de forma

indefinida para se referir a grande variedade de associações as quais pouco têm em comum senão o elemento do segredo, e isso poderá variar desde uma senha até um elaborado ritual de iniciação com uma linguagem privada, cerimoniais e símbolos peculiares, e práticas calculadas para dar um ar de mistério. Isso se aplica tanto à Maçonaria quanto à Ku Klux Klan, como também a fenômenos de culturas primitivas. Desse ponto de vista, a definição de Maciver de uma sociedade como sendo uma "organização de seres sociais ... em busca de interesse comum ou de interesses comuns" se aplica igualmente às sociedades secretas, com o detalhe extra do reforço do sigilo, quer para a manutenção da solidariedade interna da sociedade quer para o domínio mais efetivo sobre não-membros.

A história das sociedades secretas revela determinadas características identificadoras: iniciação, segredo, tabus, vestuário, ritos e cerimoniais, linguagem secreta, máscaras e distintivos. Sociedades secretas encontradas nas culturas primitivas e em tempos modernos têm se destacado mais em face do declínio religioso acentuado. Entre tribos primitivas nas Américas, tal como entre povos primitivos de outros lugares, as sociedades secretas não só ligavam determinados clãs e tribos com fins de proteção mútua, como também buscavam atingir um nível maior de intimidade com os deuses ou espíritos.

Na cultura ocidental contemporânea, a maçonaria tem sido a mais bem conhecida e mais extensa organização secreta, traçando suas origens ao século dezesseis e sua organização formal para dois séculos depois disso, na Grã Bretanha. Em sua organização interna, a maçonaria inclui rituais simbólicos, iniciação e a prática do segredo.

A Bíblia não menciona, diretamente, as sociedades secretas. Porém, certos ensinamentos bíblicos têm levado muitos crentes que crêem na Bíblia a assumirem a posição de que os cristãos de mente espiritual não deveriam participar de sociedades secretas, porque tais sociedades, muitas vezes, se tornam substitutas da igreja. A atividade em sociedades secretas tem tomado o lugar de consagração religiosa. Em geral, existe uma ênfase em "justificação pelas obras". As sociedades secretas tendem a ser exclusivistas e não-inclusivas e, muitas vezes, apresentam tendências racistas. Algumas pessoas acreditam que o ensino bíblico

quanto à importância e à seletividade dos juramentos também seria motivo para excluir as numerosas exigências das sociedades secretas.

De qualquer modo, tanto a história dos governos quanto a da igreja confirmam que uma boa sociedade não precisa de uma estrutura de liderança secreta.

FRANK B. STANGER

**SOCIOLOGIA E ÉTICA.** Desde os dias de August Comte (1798-1857), na França, a sociologia emergiu como a ciência social relativa ao estudo do homem como ser social. Comte via a sociologia como um estudo que abarca toda a sociedade e, até mesmo, denominou-a, inicialmente, de física social, em apoio à sua idéia de que um correto estudo da humanidade requeria o uso dos métodos das ciências físicas em suas estruturas analíticas. Comte estava tão convencido de que a abordagem positivista ou científica dos afazeres humanos era o único caminho que ele procurou aplicá-lo, até mesmo, ao âmbito da religião. Em consequência disso, ele perdeu muitos de seus seguidores cientistas.

Na Inglaterra, Herbert Spencer (1820-1903) seguiu Comte como forte expoente do princípio evolutivo nos afazeres humanos. Ele colocou o fundamento para uma completa rejeição do sobrenatural na vida dos homens. Spencer definiu cuidadosamente a evolução de modo a implicar um processo automático, não reversível, de desenvolvimento que operaria de modo mecânico a ponto de arrastar o ser humano, inexoravelmente, por um caminho sem retorno. O homem seria um brinquedo nas mãos do acaso.

Foi necessário que Lester Ward (1841-1913), nos Estados Unidos, reagisse ao tipo de pensamento representado por Spencer. Ward argumentava com vigor que o homem seria uma criatura que se autodeterminaria, não uma vítima incapaz de mudar o processo evolutivo. Ele dizia que estaria dentro da alçada do homem formar seu futuro, se assim realmente o desejasse. Seu conceito de *telesis* social incluía este pensamento.

William Graham Sumner (1840-1910), na América, estendeu ainda mais a idéia de que o homem seria vítima de suas próprias criações. [Com](#) os conceitos de *folkways* (caminhos do povo) e *mores* (costumes morais), Sumner apresentou os costumes, os hábitos do grupo, que o homem teria criado com o passar dos

anos de sua existência, como resultado de tentativas e erro. Sua famosa declaração: "Os costumes podem fazer qualquer coisa certa ou qualquer coisa errada", ainda hoje, permanece como sendo o fundamento clássico de uma ética baseada somente no homem. O homem, e somente o homem, em seu conceito, seria o determinante do certo e do errado.

É preciso ler as obras de Emile Durkheim (18580-1917) da França para se ver o desenvolvimento da sociologia em total separação dos elementos sobrenaturais dos afazeres dos homens e para testemunhar o culto quase fanático do "fato social" como o dado básico da disciplina. O "fato social" era a descoberta empiricamente demonstrável da vida social, vista como base da verdade na sociologia. As estatísticas tornaram-se uma das principais técnicas usadas na apresentação do "fato social" de modo objetivo e sem preconceito. Como disse certa vez o Lorde Kelvin: "Quando não se pode medir aquilo sobre o que se fala, seu conhecimento é pobre e insatisfatório". Tal declaração caracteriza o tipo de vácuo intelectual no qual a pessoa se enterrará se utilizar apenas uma abordagem para o descobrimento da verdade.

Desde Durkheim, a sociologia tem experimentado seu desenvolvimento mais significativo. A ênfase norte-americana é, naturalmente, uma abordagem empírica, em que a validação e o teste das hipóteses e teorias é de prioritária importância. Os problemas surgem quando essa abordagem é usada em áreas onde é duvidoso que tal aplicação possa ou deva ser feita. Um dos exemplos é o campo da ética.

Conforme vimos, os sociólogos, historicamente têm evitado fazer considerações sobre o comportamento do *dever ser* (obrigação) e enfatizado o comportamento do *o que é*. Alguns redaguem, dizendo que o comportamento daquilo *que é* deveria ser o comportamento do *deve ser*. Contudo, nem todos os sociólogos revelam tamanha incoerência. Muitos aderem aos cânones da pesquisa científica e seus estudos são altamente profissionais em todos os aspectos. Os chamados sociólogos, os quais se desviam do caminho do procedimento estabelecido, dão uma falsa impressão da disciplina e dos seus praticantes.

O pseudo-sociólogo precisaria se lembrar de que a tarefa de definir as áreas sociais do

comportamento humano é bem diferente de um vidente profético que pudesse dizer ao homem o que ele deveria fazer. Como sugeriu George Lindberg, a tarefa do sociólogo é a de averiguar as possíveis alternativas para os cursos de comportamento humano e indicar os possíveis resultados desses cursos alternativos de ação. Ele não deveria fazer menos do que isso, nem mais do que isso.

I Alvin Boskoff, *Theory in American Sociology*, Nova York; Crowell, 1969; Lewis A Coser, *Masters of Sociological Thought*, Nova York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971; Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Nova York: Free Press, 1947; Charles A. Ellwood, *A History of Social Philosophy*, Nova York: Prentice-Hall, 1938; M. C. Elmer, *Contemporary Social Thought*, Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1956; Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology*, Nova York: McGraw-Hill, 1964; George A Lundberg, *1011 Science Save Us?* Londres: Longmans, Green, 1961; Pilrim A Sorokin, *Social Theories of Today*, Nova York: Harper and Row, 1966; Margaret Wilson Vine, *An Introduction to Sociological Theory*, Londres: Longmans, Green, 1959.

EDMUND G. MCCURTAIN

**SÓCRATES.** Ver *Ética Grega*.

**SODOMIA.** Ver também *Sexo*. A sodomia é um ato de perversão sexual, originalmente associada à prostituição masculina nos templos, pelos quais a cidade de Sodoma ficou famosa. Refere-se, também, à relação de homens com animais (cf. *Beslialidade*). A Bíblia contém muitas referências a essa prática e sua proibição (Gn 19.1-14; 1Rs 14.24; 2 Rs 23.7; Rm 1.26, etc.).

HERBERT K. JACOBSEN

**SOFISTAS.** Ver *Ética Grega*.

**SOFRIMENTO.** O sofrimento tem presença constante na condição humana; é tão universal no tempo e no espaço, tão pessoal e subjetivo em sua experiência, que não precisa ser descrito; nenhum homem chega à maturidade sem saber o que é sofrimento. Não é o "que" ou o "se" do sofrimento, mas o "por que?" que requer uma análise. Muito próximo ao *porque* do sofrimento, está a questão perene de *como* ele poderá ser enfrentado.

São oferecidas duas respostas à parte das Escrituras. Desde os estóicos até Sartre, o sofrimento foi aceito, simplesmente, como descrição do modo como as coisas são, no sentido que não se pode esquivar da realidade, mas suportá-la. O homem é o produto final de uma série evolutiva de acidentes, ou um desamparado objeto incapaz de determinações impessoais e, assim, não tem resposta fora da natureza das coisas. Dessa aceitação fatalista tem se derivado grandes exemplos de coragem e paciência, os quais não são totalmente estranhos aos requerimentos da força cristã.

A outra abordagem tem sua expressão clássica no budismo. Nele, a "solução" do problema consiste em fugir da existência humana num programa disciplinado por meio do qual se eliminam os desejos da vida, e de um eventual escape para o Nirvana mediante uma rígida autonegação. A Ciência Cristã e seus simpatizantes não deveriam receber consideração séria com respeito a esse assunto, porque, em essência, para eles, o sofrimento não é real, e a própria pergunta, sem sentido.

Na abordagem bíblica, e especialmente na visão cristã, a questão é adequadamente enfrentada e, ainda, intensificada porque, à medida que se aceita um Deus de amor, descobre-se como surpreendente é entender que um universo governado por um amor onipotente e pessoal possa ser um lugar de cegueira, tortura, separação, incapacidade, falta de esperança, forte lamentação e lágrimas.

De acordo com a Bíblia, o mistério do sofrimento descansa sobre o mistério da iniquidade. O sofrimento é causado pelo pecado e o pecado é a condição de uma criação rebelada contra o criador produzindo a desarmonia e o desequilíbrio de todas as coisas; é uma condição cósmica; toda a criação geme, e acima de todas essas relações aparentemente causais, está a ira de um Deus pessoal santo, cujo rosto se volta contra toda a injustiça. Essa inter-relação entre o pecado e o sofrimento fica clara quando se considera o gozo do Éden numa extremidade da história e o gozo do céu na outra extremidade; entre o Éden e o céu, tanto o pecado quanto o sofrimento correm soltos.

É necessário, porém, uma explicação mais completa sobre isso. É verdade que o pecado produz o sofrimento e que podemos supor que todo o sofrimento, em algum lugar, de alguma

forma, é causado pelo pecado. Mas a dificuldade está na desigualdade do que deveria ser uma equação. Por que, por exemplo, os justos sofrem? Por que, aparentemente, os ímpios prosperam? Essas perguntas e suas variantes aparecem vez após vez tanto no AT quanto no NT. Quando a equação necessária entre o pecado e o sofrimento é individualizada em vez de generalizada, ela parece ser resolvida. Jó oferece a expressão clássica para essa espécie de problema. A pergunta, em Jó, era a de como ler seu sofrimento em relação ao seu pecado, seu sofrimento em contraste com a facilidade de vida dos seus amigos e críticos. É significativo o fato de que o livro de Jó não dê uma resposta final, exceto que deixa resolvidas as críticas simplistas de seus amigos (a fácil crítica de todas as gerações) e de que abre todo um cenário novo de possibilidades, o qual repousa sobre a grandeza de Deus e sobre o mistério sem fim de seus caminhos para a sua criação. Coisas mais grandiosas estão em jogo e maiores coisas estão ocorrendo do que Jó e seus amigos podiam perceber.

O NT oferece mais duas maneiras de se entender o sofrimento. Primeiro, há uma grande e funda dívida de sofrimento a ser pago pela humanidade pecadora. Nunca haverá contagem de números aqui (pelo menos, não do ponto de vista limitado do homem), mas o preço será pago na humanidade na história humana, e pago *in totum*. A outra resposta é que, na cruz, alguém que não conhecia o pecado tomou sobre si o pecado do mundo. Entre muitas outras coisas, a cruz revela que o sofrimento se torna redentor, se for escolhido por amor, se a cruz de Cristo for tomada em discipulado. Como cooperador de Cristo, o discípulo aceita o juízo de Deus sobre o pecado, aceita pela fé o sofrimento que foi colocado sobre ele na sabedoria e no amor de Deus; e mais do que apenas aceitar sem reclamar, o discípulo toma sobre si, de maneira positiva, a cruz do discipulado, sabendo que a resposta final repousa sobre a grande finalidade que está em Deus em outro mundo. "O juiz de toda a terra não fará, certamente, justiça?"

ADDISON H. LEITCH

SONHOS. Um sonho é uma aparente realidade experimentada durante o sono. Essa experiência parece estar relacionada a condições físicas - como no caso de quando água é

borrifada no rosto de uma pessoa adormecida leva-a a sonhar que está em pé na proa de um barco - ou a um estado psicológico. Como ilustração do último, Paul Tournier observa: "Durante a noite tive um sonho que era, claramente, manifestação das minhas reações inconscientes a nossas discussões do dia anterior" (*The Meaning of Persons*, Nova York, Harper, 1957, p.56).

A Bíblia, ao contrário do ponto de vista muito comum sobre a importância dos sonhos, dá, relativamente, pouca consideração ou significado para os sonhos. Conquanto, ocasionalmente, os sonhos sejam mencionados como meio de comunicação divina (Gn 20.6; 1 Rs 3.5; Dn 7-8), eles não são o meio usual e, certamente, não o único modo que Deus revela a sua vontade. O Novo Testamento confere menor importância aos sonhos do que o Antigo Testamento, tendo apenas sete referências a sonhos ou sonhadores e, todos, exceto uma citação da profecia de Joe] (At 2.17), se encontram no evangelho em Mateus.

Desde Sigmund Freud (q.v.) e, especialmente, nas obras de Carl Jung (q.v.), os sonhos têm sido considerados uma avenida importante para o subconsciente. Geralmente, também, crê-se que eles oferecem um meio de lidar com determinadas frustrações e de aliviar hostilidades. Em número bem menor de casos, os sonhos têm sido meio de alterar o curso da vida de alguns homens por causa da impressão causada na vida dos que os experimentaram.

Os sonhos são, portanto, fenômenos humanos, às vezes com incentivo valioso; mais comumente, eles são meio de alívio ou percepção de potencial quando interpretados profissionalmente, e dentro da soberania de Deus, possível canal para a comunicação divina.

MORRIS A. INCH

Muitos pesquisadores do sono e dos sonhos não concordam com Freud a respeito de sua explicação para os sonhos, considerando-os um processo de ativação em vez de um processo de inconsciente para acobertar ou de mascarar idéias, sentimentos ou memórias reprimidas. A razão pela qual alguns sonhos se apresentam incoerentes se deveria ao fato de que muitas partes diferentes do sistema cerebral estariam sendo ativadas ao mesmo tempo, sem o controle imediato dos sentidos físicos

próprio do estado de quando a pessoa está acordada. Outros crêem que os sonhos sejam um meio de se processar as memórias em termos dos afetos e de suas emoções (movimentos das faculdades internas da pessoa). Quanto ao aspecto "revelacional" dos sonhos, o que parece é que a Palavra de Deus não dá mais valor à direção de Deus ao coração do indivíduo quando ele está dormindo do que quando está acordado. Deus fala ao coração do homem. No passado, Deus falou aos homens de muitas maneiras, mas hoje ele fala por meio das Escrituras. Tanto outrora quanto hoje, a Palavra de Deus não permite que a direção dada a uma pessoa seja fundamento profético para se obrigar outros a segui-la (veja Jr 23.28). (Dados atualizados por W.M.G.)

**SUBJETIVISMO ÉTICO.** Ver também *Relativismo Ético, Ética Situacional*. Na ética, o termo "subjetivismo ético" se refere à idéia de que os juízos morais não deveriam ser isolados do estado psicológico ou da atitude das pessoas que fazem esses juízos. Toda teoria moral ou ética é determinada em referência ao sentimento do assunto envolvido. Em outras palavras, é a negação ou a rejeição de todo padrão objetivo ou universal que se aplica à conduta moral ou ética. Os sofistas eram subjetivistas éticos, pois viam o homem como fator único para a determinação de todas as questões de conduta pessoal. Da mesma forma, o hedonismo, em todas as suas formas, é uma expressão de subjetivismo ético. A referência subjetiva está presente no hedonismo sensual de Ariscipo, na ênfase estética de Epicuro e no princípio de maior felicidade para o maior número de pessoas, expressado por Bentham. Em última análise, é o indivíduo ou sujeito que determina o prazer, e é essa a essência da virtude hedonista.

WARREN C. YOUNG

**SUGESTÃO.** Ver também *Lavagem Cerebral; Hipnotismo; Propaganda Enganosa; Bruxaria*. A sugestão é um processo de comunicação humana no qual uma idéia é implantada ou um comportamento é induzido num indivíduo que responde acriticamente. Esse processo, devido a seu potencial de exercer influência construtiva ou destrutiva, tem implicações morais.

A sugestão tem seu papel em muitas formas de intercâmbio humano. Os anunciantes usam a sugestão para influenciar os consumidores à compra de seus produtos; os políticos persuadem as pessoas a votar neles. A sugestão é a base da hipnose e de certas formas de psicoterapia em curto prazo.

O efeito da sugestão depende da capacidade da fonte de transmitir autoridade e da vulnerabilidade do sujeito à dominação da sugestão. Adultos que possuem determinadas características de personalidade e crianças são altamente suscetíveis à sugestão e, assim, vulneráveis à exploração.

A possibilidade de se sucumbir à sugestão pode ser aumentada pelo uso de drogas (q.v.) e por estados emocionais de estresse psicológico. Drogas como as escopolaminas e o sódio tiopental produzem um transe hipnótico que, por sua vez, aumentam a susceptibilidade à sugestão. Um aumento de susceptibilidade à sugestão ocorre em algumas neuroses — por exemplo, reação de conversão — e certos tipos de psicose — por exemplo, quando dois indivíduos intimamente ligados manifestam os mesmos sintomas, um aparentemente induz os sintomas sobre o outro (*folie à deux*). A desnutrição e a fadiga excessiva também aumentam a propensão à sugestão. Assim, a sugestão tem sido empregada em técnicas de lavagem cerebral (q.v.) e no tratamento de fadiga de combate.

A propensão negativa à sugestão - uma tendência de fazer o contrário do que foi sugerido - ocorre, normalmente, nas crianças, e anormalmente, em determinadas formas de esquizofrenia (p.e., catatônica).

Em geral, a idéia ou atitude sugerida vem de uma fonte fora do sujeito (hétéro-sugestão). Na auto-sugestão, a fonte da idéia ou das atitudes vem de dentro do indivíduo.

ARMAND M. NICHOLI II

**SUICÍDIO.** Ver também *Eutanásia*; *Genocídio*. É errado o ato de uma pessoa dar fim à própria vida? Se for por que, exatamente, seria imoral a autodestruição?

Os antigos estoícos - como Sêneca, por exemplo — defendiam, vigorosamente, o direito de suicídio como um correlato da liberdade radical do homem, seu senhorio absoluto sobre todo aspecto de seu ser. Daí o famoso dito:

"A porta está aberta", que expressava a convicção de que a pessoa poderia, a qualquer hora, escolher libertar-se da dor e do mal (Adolf Wuttke, *Christian Ethics*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1873, vol 1, pp. 139-140). No Japão moderno, o suicídio é considerado uma indicação de "mokorno", ou sinceridade. De acordo com a maior autoridade sobre o assunto daquele país, o psiquiatra Kenshiro Ohara, quando uma mãe japonesa resolve se matar, geralmente, ela, primeiro, mata os filhos. Em vez de isso produzir indignação, tal ato levanta louvor, já que as crianças não são somente vistas como parte de seus pais, como, também, seria cruel deixá-las sem mãe (*The New York Times*, 30 abril, 1973, p. 10).

No pensamento cristão, o suicídio encontra poucos defensores. John Donne e Thomas Moore são duas notáveis exceções. A oposição quase unânime ao que é estigmatizado como assassinato próprio não apela a textos específicos. (Os casos bíblicos de suicídio são condenados por inferência — Hamã, Saul, Aitofel e Judas. Até mesmo, a morte heróica de Sansão foi má, disse Agostinho, a não ser que Deus lhe tenha dado direção específica para destruir a si mesmo junto com os filisteus [cf. Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience*, Durham, Carolina do Norte: Duke University, 1961, p. 47]). A oposição tradicional ao suicídio repousa sobre uma extrapolação do sexto mandamento: "Não matarás" (Êx 20.13, cf. Gn 9.6). A vida humana é um dom da soberania de Deus. Dito de forma simples, a vida é propriedade dele e, como foi dada divinamente, é de valor sem medida, ainda que não absoluto. Conseqüentemente, só Deus tem o direito de determinar quando e como a vida deverá terminar. Assim, sua determinação, quer por doença ou velhice ou acidente, está sob controle da providência divina. É certo que existe a possibilidade de se terminar com uma vida numa batalha ou mediante a pena de morte e, nesse caso, desde que esse término seja sancionado por uma autoridade legítima que funciona como representante de Deus, o ato não será considerado pecaminoso. Há, além disso, a possibilidade de um auto-sacrifício voluntário, o qual não deveria implicar condenação — o marido que morre para salvar a esposa, o combatente que entrega sua vida no cumprimento do dever.

Mas, exceto em alguns casos dessa espécie, terminar a própria vida de modo intencional implica a culpa de *lesa majestade*, a usurpação rebelde da prerrogativa de Deus.

Com o solapamento geral da fê cristã no mundo e a maior pressão sobre a autonomia humana, o apelo tradicional da providência de Deus, como aquele que determina como a vida de uma pessoa deve se findar, fica sob ataque da submissão irracional a um "cego positivismo teológico" ou aos caprichos impessoais da natureza e da história. Até mesmo, quando se aceita a revelação bíblica, a pessoa poderá se sentir propensa a concordar com John de Lugo, do século dezessete, que argumentava ser errado o suicídio. "Toda a dificuldade está em atribuir uma razão para esta verdade. Pois, embora o mal em questão esteja, imediatamente, claro, ainda não será fácil encontrar seu fundamento. Em consequência, acontece aqui, como em muitas outras questões, que a conclusão será mais certa do que suas razões, as quais, vindas de diversas formas, são anexadas de fontes divergentes a fim de provar o ponto" (Cf. John e Milhaven "Moral Absolutes and Thomas Aquinas", org. Charles Curren, *Absolutes in Moral Theology*, Washington: Corpus Books, 1968, p. 184).

Ainda que seja um publicista, alguém poderia concordar com F. B. Berry a respeito de que o suicídio deveria ser removido da categoria de felonía (*Christian Ethics and Secular Society*, Londres: Hodder & Stoughton, 1966, p. 252).

VERNON C. GROUNDS

**SUPEREGO.** Ver também *Consciência*; *Freud*; *Id.* O superego é uma das três divisões da personalidade formuladas na teoria estrutural de Freud, O *ego* age como intermediário entre os impulsos instintivos de busca de prazer do *ide* as exigências da realidade do mundo externo, enquanto o *superego* representa as exigências morais que foram apropriadas, provenientes de outras pessoas como os pais, professores ou outras pessoas significantes. As tradições raciais, nacionais e familiares, e as exigências do meio social imediato estavam incluídas nos padrões considerados como sendo mantidos pelo superego.

Na teoria estrutural freudiana, a principal função do superego era a de limitar as satisfa-

ções. O superego era considerado como sendo o veículo do fenômeno denominado "consciência", que perpetuava as restrições antes exercidas pelos pais mediante observação, crítica e punição. As funções do superego, porém, eram consideradas como sendo, quase exclusivamente, inconscientes. Freud imaginava o superego lidando com o ego como se fosse um pai rígido tratando com uma criança, a qual, muitas vezes, castiga em excesso. Os sentimentos de inferioridade ou culpa eram atribuídos à desaprovação do superego, levando a uma necessidade inconsciente de expiação ou autopunição. Freud postulou que, quando o complexo de Édipo, baseado na atração sexual a pai ou mãe do sexo oposto da pessoa, é resolvido até os cinco anos de idade, a energia associada a esse impulso se torna expressa no superego. Na doutrina freudiana, o superego seria o precipitado do complexo de Édipo. Assim, o superego teria uma gênese puramente naturalista, e a consciência seria uma agregação dos preceitos dos pais e da sociedade que derivaria sua força dos impulsos biológicos. Freud reconheceu o conhecimento da crença universal num espírito divino que teria implantado no homem o conhecimento de sua perfeição e a busca para alcançá-la, mas rejeitava a idéia como sendo contrária à razão e à ciência.

(Pl Sigmund Freud, *Oulline of Psychoanalysis*, Nova York: Norton, 1949, pp. 16 ss., 121 e es.; *Moses and Monotheism*, Nova York: Vintage, 1955, Part II, Section II.

ORVILLE S. WALTERS

**SUPER-HOMEM.** Ver também *Nietzsche*. O termo super-homem foi usado por Nietzsche para descrever o que ele considerava uma espécie mais alta de humanidade. Não foi Nietzsche o inventor da palavra *Übermensch* (literalmente, "acima do homem"); o termo foi usado por Herder, Muljer, Goethe e Faust, antes de Nietzsche. O *hiperantropos* é encontrado nas obras de Luciano (segundo século a.D.), a quem Nietzsche fez freqüentes referências como sendo filólogo clássico, em sua *Philologica*. Nietzsche usou o termo "super-homem" quando era ainda jovem, ao descrever o Manfredo de Byron como sendo "um super-homem que controla os espíritos", em

paralelo íntimo ao uso de Goethe na sua poesia (*Zueignung*). Mais tarde, ele aplicou o termo, também, aos heróis de Shakespeare. O super-homem é um ser humano (Mensch - homem ou mulher) que teria organizado o caos das paixões, dando estilo ao caráter e tornando-se criativo.

Exceto numa referência irônica de autocrítica, no capítulo sobre poetas em *Zarathustra*, Nietzsche empregou o termo "super-homem" no singular. Tinha a intenção de indicar uma antítese deste mundo em relação a Deus. Apesar de sua forma singular, a palavra nunca se aplica a um indivíduo, e Nietzsche considerou, claramente, que nem ele nem Zarathustra, a quem, muitas vezes, ridicularizava, seriam "super-homens". Nietzsche rejeitou a idéia de uma espécie de homem superior ou a deificação de um indivíduo específico. Até mesmo, os homens mais superiores nos decepcionam. Assim, não se deveria identificar o termo super-homem com aquilo que é visível ou invisível no homem. Pelo contrário, o super-homem representa o futuro, aquilo que está além do homem mas pode ser realizado pelo homem.

Nossa tarefa seria a de fazer surgir esse super-homem, diz Nietzsche. Pois "permanece dentro de nossa natureza criar um ser maior que nós mesmos. *Criar além de nós mesmos!* Isso é que nos leva a procriar e é o impulso por trás de nossas atividades e nossas realizações". O homem seria uma corda esticada entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo.

Para que o super-homem surja, seria necessária uma quebra radical com todos os valores tradicionais. Os absolutos, como os mitos do passado, estariam completamente mortos. Deus teria morrido e, com ele, todos os valores; agora,

teríamos de "trans-valorizar" todos os valores. Os valores do passado, especialmente, os valores cristãos, deveriam ser transportados de outro mundo para este mundo. As virtudes anteriores, "amenas", da moral do rebanho deveriam ser substituídas pelas "fortes" virtudes do indivíduo. Por exemplo, não se deveria amar devido à fraqueza ou ao sentimentalismo; mas, sim, dedicar um envolvimento generoso que se oferece por causa de um transbordamento da força individual da pessoa.

O super-homem, portanto, seria a personificação do homem superior, na visão de Nietzsche. Seria um ideal a ser buscado pelo homem na transferência de valor de todos os valores tradicionais, já que Deus teria morrido.

NORMAN GEISLER

SUTI (SATI). Especialmente na região de Bengala, Índia, os hindus queimavam as viúvas (muitas vezes, meras crianças) nas piras funerárias de seus maridos, voluntariamente ou não, considerando o ato como sendo um dever religioso. O costume simbolizava a "unidade mística das almas" e sua crença era tão arraigada que a vítima ria das chamas. Tinha, também, como alvo, evitar um segundo casamento. Os missionários cristãos, em função de sua ênfase nos resultados éticos do evangelho, naturalmente, se opunham ao *suti*; também, muitos reformadores hindus, sob influência de cristãos, se opuseram ao rito. Em 1829, o Lorde Bentinck decretou ser ilegal a prática de *suti*. Os Brâmanes declararam ser o decreto uma desonra para as mulheres; mas, uma vez proibido na Índia sob domínio britânico, vários estados aceitaram, voluntariamente, a proibição.

ALAN R. TIPPETT



TALMUDE. Ver também *Ética Judaica*. O significado literal do termo *talmude* é "ensino" (*lamad*, ensinar). Como termo técnico, refere-se a um conjunto de literatura que, no sentido mais amplo, descreve o modo de vida rabínico.

O Talmude tem uma longa história. É composto de discussões rabínicas sobre pontos da *torci* (q.v.) e contém um acervo acumulado de sabedoria e tradições ancestrais que perpassam muitos séculos. É formado de 63 livros, impresso, geralmente, em 18 volumes. (Dados atualizados por W.M.G.).

Por trás do texto escrito existe uma longa tradição oral transmitida pelas academias rabínicas na Palestina (Talmude "de Jerusalém") e na Babilônia (Talmude Babilônico) sobre assuntos concernentes ao texto mosaico e sua aplicação à prática diária. Surgiu devido ao fato de que a Torá não oferecia resposta "clara" sobre a interpretação de suas ordenanças do modo como queriam os rabinos.

O cerne da Torá é a Mishná (literalmente, "aprender, recitar"). A Mishná é o depósito da tradição oral conforme codificado pelo Rabino Judá, o Príncipe (c. 200 a.D.). Seu propósito é o de elucidar a *halakha* (lit., direção), ou seja, regras definidas quanto à aplicação das leis que surgiram da Torá. Tais regras são apresentadas com pontos de vista majoritários e minoritários. Os sábios referidos na Mishná são descritos como *Tannaim* (sing. *tanna*: aquele que repete ou ensina), distintos dos rabinos do período pós-mishná que são denominados de *Amoraim* (sing., *amora*: falante, intérprete).

Eis um exemplo de discussão na Mishná: o Tratado Shabat fala sobre questões da observação do Sabá. Êxodo 16.29 diz: "... cada um fique onde está, ninguém saia do seu lugar no sétimo dia". Para os rabinos, "sair de casa" implica levar uma trouxa (cf. Jr 17.22). A Mishná postula:

"Um alfaiate não deverá sair com sua agulha (na sexta-feira) perto do anoitecer, para que não esqueça e "saia" (ou seja, leve consigo um fardo (1.3). Aqui há outro trecho com referência a "sair de casa": Se um homem jogar algum objeto de uma residência a outra residência privada, com o lugar público no meio das duas, o rabino Akiba o declara culpado, mas os sábios declaram que ele não é culpado (11:1) (ET por Canon H. Dunby, Oxford, 1933). A decisão m1)(Ifica é sempre tomada levando em conta a opinião da maioria, embora seja importante, e documentado, o ponto de vista da minoria.

O outro componente do Talmude é chamado de Gemara (lit. "completo"), cujo propósito é explicar, ilustrar e elaborar o texto da Mishná. A Gemara, assim, contém um tesouro de folclore, historietas, exemplos edificantes ou máximas de sabedoria. A Mishná e a Gemara constituem a maior parte do Talmude. Há, porém, mais um componente que deve ser mencionado.

O *Baraitot* (sing., *baraita*: ensinamento "de fora") refere-se às tradições tanaíticas, de antiga origem, compiladas pelo Rabino Judá, o Príncipe, as quais foram deixadas "de fora" da Mishná. Esses Baraitot são, freqüentemente, citados na Gemara para fechar uma questão ou para deixar documentada uma opinião contrária.

A Mishná se divide em seis "ordens" e cada "ordem" é subdividida em numerosos tratados, capítulos e parágrafos. As seis ordens são:

1. Sementes — leis e regulamentos que se aplicam à agricultura.
2. Festas — regulamentos concernentes aos festivos.
3. Mulheres — leis sobre o casamento, divórcio, etc.
4. Prejuízos — leis civis e criminais.
5. Coisas santas — leis concernentes a sacrifícios, templo, etc.

6. Pureza — problemas relacionados à pureza ritual.

Incluído no texto do Tal mude está o material *agádico* (*agadá*, conto, lição) que representa o aspecto não legal do ensino talmúdico e que consiste de lendas, histórias, anedotas, querelas teológicas, e alguns dados históricos.

O texto impresso no original foi organizado de forma a transmitir a natureza composta dessa literatura. O *Mishnah* é colocado no meio da página, com os tipos em negrito. Ao redor do texto mishnáico, é posto o material adicional.

Tradicionalmente, na mesma página, em coluna separada, aparecem os *Tosaphot* (pl. "acréscimos") ou *novellae*, pontos de vista, e explicações de estudiosos mais recentes dos séculos doze a quatorze. Os *tosafistas* eram sábios europeus, principalmente, do norte da França e da Alemanha. Os *Tosaphot* foram descritos como um Talmude a respeito do Talmude.

A redação do Tal mude foi completada no século sexto a.D. Sua linguagem é a do hebraico rabínico não-clássico, com forte mistura de termos aramaicos e o uso de algumas palavras do grego e do latim.

O Talmude porta a autoridade suprema no judaísmo ortodoxo. O rabino Mendell Lewittes explica: "Cada opinião, cada interpretação da parte de um mestre da tradição é considerado parte da revelação divina ... Até mesmo, pontos de vista minoritários que conflitem com a maioria são entendidos como as palavras do Deus vivo" (cf. *Studies in Torah Judaism*, org. Por Leon D. Stitskin, Yeshiva University, 1969, p. 259).

"O judaísmo", explica o rabino Immanuel Jakobovitz, "é um sistema centrado na *Halakha*, a qual emprega leis para transmitir e inculcar conceitos de modo semelhante ao artista que usa seu material para a comunicação de suas idéias" (ibid., 331). Dada essa premissa, o Talmude tem provado seu valor em manter vivo o judaísmo.

JACOB JOCZ

TAOÍSMO E ÉTICA. A China tem sido a matriz histórica para a mistura singular do *San Chiao*, as "Três Religiões", conforme são chamadas de modo comum: (1) o Confucionismo, com sua ênfase na moral, nas cerimônias e na vida sócio-política ativa; (2) o Taoísmo, com sua preocupação com o idealismo idílico, geo-

mancia supersticiosa e a vida mística; e (3) o Budismo, com sua afirmação da reencarnação, seu ritual e sua vida filosófica. Durante, pelo menos, dois mil anos, o Taoísmo tem sido parte integrante da vida na China, movendo-se de seu estágio formativo do antigo misticismo, passando pela magia e, então, chegando ao estágio de religião formal até o tempo quando o marxismo de Mao Tse Tung tentou substituir o San Chi ao dos ancestrais.

O amálgama de misticismo e magia, naturalismo e religião data do tempo de Lao Tzu (nascido em 604 a.C., conforme reza a tradição). Os ditos desse lendário curador de documentos históricos, transformado em místico, deram forma ao livro que tem seu nome, o Lao-tzu (compilado até o quarto século a.C.). O Lao-tzu é uma coletânea de ditados curtos e poesias crípticas, também conhecidas como Tao Te Ching ("Clássico do Caminho e Poder"). O "apóstolo" do Taoísmo é Chuang Tzeu, místico do quarto século a.C., cujo nome e contribuições fragmentárias estão ligados aos trinta e três ensaios do *Chuang-tzu*.

O Tao foge às definições: "O Tao que puder ser posto em palavras não é o nome eterno que perdura" (Tao Te Ching, I). 1) Em termos práticos, *Tao* significa um caminho, uma estrada, o caminho da natureza, caminho da realidade última. Os apologetas cristãos orientais têm ligado o Tao do extremo oriente com o Logos da teologia joanina para propósitos querigmáticos, se para o melhor ou para o pior, tem sido discutido.

A adaptação singular que C. S. Lewis fez do Tao (cf. *The Abolition of Man*, Nova York: Macmillan, 1947) é de especial interesse para o ético evangélico. Definindo-o como sendo o senso moral universal da humanidade, Lewis utiliza o Tao para especificar e afirmar os princípios elementares de ética geral compartilhado por todos os pontos de vista representativos numa sociedade pluralista. A articulação desses princípios Tao nos campos de ética social, ética na medicina, vida familiar, educação sexual, etc. é essencial quando se busca uma base comum para o debate ético dentro de sistemas múltiplos de valores.

A filosofia taoísta tradicional da não-ação conduz ao quietismo místico, à não-agressão e a uma atitude de *laissez-faire* (deixar estar) em relação à vida. A ética taoísta é relativista; em

linguagem tipicamente paradoxal, o *Chang-tzu* aconselha: "Onde há vida, há morte, e onde há morte, há vida ... Vamos esquecer a vida. Vamos esquecer a distinção entre certo e errado. Vamos levar nossa alegria ao âmbito do infinito, e ali permanecer" (*Chang-tzu*, 11). Os taoístas são defensores da autonomia individual, da liberdade espiritual, da simplicidade pessoal e do pacifismo; eles são contra a aquisição materialista e a pena de morte. Em contraste com o elaborado código moral do Confucionismo, a ênfase do Taoísmo está sobre a natureza que rege as instituições humanas. Em contraste com o Cristianismo, o Taoísmo é essencialmente amoral e panteísta, sem modelo histórico ético, sem relacionamento de amor com um Deus pessoal.

Clã H. G Creel, *Chinele Thought from Confueius to Mao Tse Tung*, Chicago: University of Chicago, 1953; Allie M. Frazier, org., *Readings in &stern Religious Thought*, Vol. III, Filadélfia, Westminster, 1969.

LEWIS P. BIRD

TEATRO. Ver também *Meios de Comunicação em Massa; Cinema*. Referimo-nos, aqui, a palco propriamente dito, não ao cinema, e levantamos uma questão que diz respeito à legitimidade da arte dramática.

O mandado da criação (Gn 1.26-28) terá significado apenas se entendermos o mundo como tendo um potencial ainda não realizado. Presumivelmente, Adão tinha tanto o mandado de estudar o universo e cuidar dele quanto de desenvolvê-lo.

O drama é forma criativa de tocar o coração dos homens criados para o potencial da criação. Temos a capacidade de dramatizar as relações e aspirações humanas. As crianças, naturalmente, dramatizam as atividades normais de seus pais, como, por exemplo, quando uma criança brinca com uma boneca ou um carrinho. As crianças também dramatizam por meio da fantasia, na qual suas mentes exploram os mundos "impossíveis". Esse parece ser um aspecto criativo que reflete nossa criação à imagem de Deus. Van Til decreveu o homem como sendo um ser criado "receptivamente criativo e ativamente *redentivo*", querendo dizer que o homem foi criado por Deus com a tendência para elaborar criativamente sobre a criação e, depois da Queda, para consertar as coisas quebradas. A arte dramática é uma for-

ma de estimular a imaginação criativa para o cumprimento desses dois misteres. (Dados atualizados por W.M.G.)

No AT, os rituais do templo eram produções dramáticas com pesados elementos simbólicos, portando conteúdo teológico e psicológico, mas marcados pelo ato artístico. O Salmo 24 parece ser uma recitação dramática em antifona entre o sacerdote atrás dos portais fechados do templo e o povo do lado de fora com a Arca da Aliança. As parábolas de Cristo são, semelhantemente, produções dramáticas sintetizadas. Os profetas também ensinavam por meio da forma dramática. Certamente, Isaías não teria dado nome de Maer-Salal-Has-Baz por outra razão qualquer (Is 8.1). As incríveis visões de Zacarias, Ezequiel e Daniel são, igualmente, meios dramáticos de se demonstrar a verdade.

O próprio sábado é uma exibição dramática da convicção de que Deus criou o mundo (Êx 20.8) e redimiu Israel do cativeiro do Egito (Dt 5.15), assim como o domingo, que acrescenta a crença na ressurreição de Cristo de entre os mortos. A celebração da páscoa e do natal é, igualmente, da mesma espécie de exibição dramática.

No ocidente, o drama foi perdido após o colapso de Roma e redescoberto pela igreja no século onze. O drama moderno nasceu na igreja. Havia a reencenação da história da páscoa na igreja e fora dela. Diversas pessoas liam as partes e, pouco a pouco, foram acrescentando roupas e detalhes apropriados. Depois, os agrupamentos de artesãos se desenvolveram, e os atores se tornaram profissionais, usando carroças e levando consigo os materiais necessários. Assim, o teatro saiu da igreja e, com o tempo, foi secularizado.

Sujeitar a terra significa fazer o melhor dentro do chamado que se tem, mesmo quando isso significa desempenhar um papel numa apresentação teatral. O desastre ocorre quando cristãos bíblicos têm deixado o teatro em sua grande parte nas mãos dos secularistas e de grupos religiosos apenas semibíblicos.

O teatro legítimo não pode ser visto como um que trata sempre de coisas superficialmente agradáveis. O drama da Santa Ceia lembra a morte cruenta de Jesus, a entrega do seu corpo e o derramamento do seu sangue na cruz. O teatro exerce um papel estético para a comunicação dos diversos aspectos modais da realidade, como

a fê, a justiça, a ética, a própria estética, a vida social, econômica, etc. No mundo, o teatro tem tanto o dever de proclamar a beleza quanto a verdade. A tendência, contudo, é a de o teatro legítimo se tomar ilegítimo. Em vez de advogar a beleza e a verdade, de denunciar o erro e a malícia, o teatro passou a advogar a autonomia humana, provocando a imaginação dos homens à sensualidade e ao desejo carnal.

Sem adotar os costumes do mundo, ou escolher o mundo, deveríamos fazer valer a nossa palavra e atuar conforme ela para a glória de Cristo. As igrejas deveriam preparar seus membros para um envolvimento forte e não para o isolacionismo temeroso. Mais crentes deveriam se envolver na arte do teatro - não somente de um suposta "arte de igreja", semeada de jargões mais ou menos evangélicos - produzindo peças teatrais sobre temas da vida que oferecessem aos homens a beleza da verdade e a beleza do amor, que inundassem o coração dos homens de realismo com esperança. (Adaptação e Dados atualizados por W.M.G)

PAUL FROM ER

**TECNOCRACIA E TECNOLOGIA.** Ver também *Energia Atômica; Cibernética; Ciência e Ética; Urbanização*. A tecnocracia é uma teoria e um movimento originário dos Estados Unidos por volta de 1932, que propõe que se passe o controle dos recursos industriais e a reorganização da ordem social dos políticos para os engenheiros e cientistas. A tecnologia é o ramo do conhecimento que trabalha com as artes industriais. Em qualquer época, a tecnologia tem sido "a modificação sistemática do ambiente físico para fins humanos". Segundo ela, o homem é um ser que usa ferramentas.

Hoje, a tecnologia dita grande parte das mudanças materiais e determina, profundamente, o tecido social do mundo ocidental, de forma que seria certo falar de nossa sociedade como sendo uma sociedade tecnológica. A ciência está tão profundamente envolvida com nossa civilização ocidental, que um recente comitê de conselho do presidente dos Estados Unidos reportou que "a ciência é elemento essencial para a sobrevivência nacional". Precisaríamos, portanto, da mais ampla difusão do conhecimento científico e tecnológico para que a sociedade não fique presa a uma elite científica tecnológica que, então, poderia se tornar, se a his-

tória da humanidade for um indicador seguro, "tão pernicioso quanto qualquer outro sacerdote todo poderoso".

*Equilíbrio Dinâmico.* O equilíbrio dinâmico da ciência, tecnologia e sociedade deve ser mais bem entendido. Cada nova descoberta da ciência poderá ser utilizada de duas formas: quando remetida ao fluxo principal da ciência e da descoberta, ela estimula mais ciência; quando utilizada pela indústria, ela se torna catalisadora de tecnologia superior com um efeito inevitável sobre os modelos sociais. O estímulo mútuo da ciência e da tecnologia tem sido gerado pela profissionalização da comunidade científica e de engenharia e pela crescente ênfase na "abordagem sistêmica" (atacar os problemas considerando todos os "ângulos" possíveis, assim dotando-o de significado "global", em vez de significado apenas "local").

*Tecnologia e Valores Humanos.* [Com](#) o maior controle por meio de máquinas, veio uma preocupação ética com o povo afetado pela mudança em termos da subordinação do indivíduo à organização, e com o aumento do nível de produção veio a rigidez implícita às máquinas mais precisas e a alta velocidade de trabalho.

As mudanças induzidas pela nova tecnologia têm as proporções de uma "segunda revolução industrial", mas com uma diferença. A essência da revolução atual não está na invenção de novos objetos (sintéticos, televisores e outros aparelhos eletrônicos, computadores, ou, até mesmo, energia nuclear), mas está na ideia de pesquisas e desenvolvimento plenamente integrados, uma tecnologia para a produção de novas tecnologias. A mudança está presa à máquina que duplica a si mesma. Os homens que se enamoraram desse ideal fazem bem quando ponderam que é isso que o criador estava realizando no sexto dia da criação: fazer seres que podiam se duplicar. A diferença é que a obra de Deus foi feita à sua própria imagem.

A questão ética central sobre a tecnologia gira em torno do que acontece com o ser humano durante o processo, com os criadores da tecnologia, com seus consumidores e com todos os que são indiretamente afetados por ela. A tecnologia, como termo descritivo da aplicação dos conhecimentos técnicos, não sofre julgamento ético. A maneira como são feitas as aplicações, seus motivos e seus objetivos, estes, sim, deveriam sofrer exame ético. A tecnologia

eticamente aplicada poderá magnificar a humanidade do homem, seu caráter e a natureza ética de suas decisões, como se fosse uma lupa para o coração humano. Ela possibilita a extensão das conseqüências de uma decisão. Nos dias de Abraão, a simples decisão de um rei poderia comprometer seus exércitos no campo de batalha. Hoje, as máquinas oferecem mais recursos, eficiência e possibilidades de se obter vitória com minimização das perdas para ambos os lados do combate. As máquinas são, assim, tiradas da periferia para o centro da vida humana, do opcional para o necessário. Existe a ilusão de que a máquina alivia o homem de sua responsabilidade ética, o que poderá gerar um sentimento hostil, infantil, quando não irracional, pelo objeto errado. A ira é dirigida, erradamente, ao instrumento, e não ao agente moral que o controla. O homem é quem usa a tecnologia para o bem ou para o mal. Quando se permite que a tecnologia usurpe o controle, nas mãos de pessoas ou grupos, empresas ou nações, existe o perigo de se "gerar uma falsa ética de responsabilidade limitada". É, fatalmente, fácil persuadir a consciência da necessidade do "progresso" em detrimento de valores maiores. Michael Polanyi, na introdução de *Science, Faith and Society* (Chicago, Chicago Press, 1964), argumenta que a distinção entre ciência pura e ciência aplicada, nos países capitalistas, privam os cientistas (e tecnólogos) de sua função social, criando neles a ilusão de ciência pura, quando, na verdade, ela serve os meios de produção. Nos países onde o materialismo marxista domina, a base social para a ciência e a tecnologia também oferece uma visão falsa da ciência como sendo pura, mas a serviço de fins ideológicos. Em ambos os casos, a maneira como a ciência e a tecnologia são tratadas é na base daquilo que se crê. (Adaptação e dados atualizados por W.M.G.)

Outro perigo é o psicológico. É sabido que as disfunções mentais estão relacionadas às rápidas mudanças sociais. O mundo secular também vê isso: "Se as doenças psiquiátricas estiverem na verdade aumentando no mundo ocidental, a razão está ... no acelerado ritmo em que os antigos hábitos e convenções desaparecem e surgem novos em seu lugar" (Du Bos). A questão que permanece, muitas vezes, foi colocada por um cientista asiático para um cientista americano: "Há uma coisa que os ociden-

tais podem ensinar a nós, orientais. É algo de tremendo valor. Mostra-nos que é bom viver numa comunidade industrial".

*Resposta cristã.* A tecnologia pode aguçar nosso senso de responsabilidade lembrando-nos de que os meios materiais podem servir aos fins espirituais. Uma tecnologia superior poderá vir a ser um meio mais amplo de servir a Deus. As máquinas poderão ressaltar algo sobre o modo como Deus fez, compatíveis, o universo e a mente humana para o conhecimento acerca do próprio homem e do seu ambiente. Elas ilustram também "o hábito da verdade", pois as máquinas não mentem, a menos que tenham sido programadas para isso. O fato triste é que os cientistas estão, muitas vezes, mais prontos a admitir erros de interpretação dentro de seu campo do que homens da igreja estão prontos a admitir seus erros em sua área. Será que a postura do cientista frente à natureza é melhor do que a postura do eclesiástico em relação à Bíblia?

Existe grande necessidade de a consciência cristã sensível às normas bíblicas ser ouvida em todos os níveis de ordem tecnológica, especialmente, no gerenciamento. O cristão está situado em posição singular para ajudar a criar um clima de justiça e equidade em favor de todos que são afetados pelas transformações; ele conhece a ameaça da tecnologia com respeito a uma nova forma de materialismo, a da dependência na tecnologia para pilotar o navio da vida; ele sabe que o sucumbir a isso significará abandonar o propósito espiritual que Deus determinou para a vida humana; ele sabe que o criador da vida humana é o Senhor de todo o seu significado; que as novas tecnologias (ou as antigas) não têm poder para resolver o problema, peculiarmente, humano; e ele sabe que a graça de Deus está sempre disponível para transformar os homens e fundi-los ao propósito no meio de uma cultura dominada pela tecnologia.

Lã John G Burk, Org., *The New Technology and Human Values*, Belmont, CA: Wadsworth, 1966; Lynn White Jr., *Machina ex Deo*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1968; Melvin Kranzberg e Carroll W. Purcell, Jr., org., *Technology in Western Civilization*, Nova York, Oxford University, 2 vols, 1967; Jacques Eflui, *The Technological Society*, Nova York: Knopf, 1964; R. J. Forbes, *The Conquest Nature*, Nova York: Praeger, 1968; W. H. G. Armytage,

*The Rise of the Technocrats*, Toronto: University of Toronto, 1965; Charles Singer et al., org., *A History of Technology*, Nova York, Oxford University, 5 vols, 1957.

CHARLES HATFIELD

**TEÍSMO.** O termo designa uma abordagem do universo que considera, por trás de todas as coisas, um Deus pessoal, e a correção da idéia de deuses alternativos. Como escreveu Immanuel Kant: "O teísta acredita num Deus vivo". O teísmo não especifica qualquer forma concreta de religião empírica, mas afirma o elemento vital, um Deus pessoal. As principais religiões teístas, em ordem de surgimento histórico, são o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo.

O teísmo se posta em antítese ao ateísmo (q.v.), o qual, historicamente, se manifesta, principalmente, como movimento de oposição às formas teístas. Na sua forma típica, o ateísmo é a negação radical da existência de qualquer ser considerado como sendo uma divindade; diferindo, assim, do agnosticismo, o qual afirma, apenas, que não existe evidência para sustentar uma crença teísta. Conquanto seja etimologicamente relacionado ao deísmo, o teísmo difere radicalmente deste em que afirma que Deus não somente sustenta ou mantém o cosmos, assim como, também, é participante ativo de todos os seus eventos. Diferente, também, do henoteísmo, o qual aceita a existência de muitas divindades, mas que se especializa no culto de apenas uma, o teísmo insiste em que a definição correta de "Deus" implica um absoluto, o que descarta a pluralidade de outros deuses.

O teísmo se posta, também, como um desafio ao politeísmo, com a mesma base de definição e consistência lógica. Ele se opõe ao politeísmo ao insistir que, a cada multiplicação de supostas divindades, as distinções entre "Deus e o mundo" são ofuscadas, e as atividades divinas dentro e sobre o mundo empírico diminuem, sendo, até mesmo, ameaçadas. Os pensadores teístas reconhecem, é claro, as tendências teístas em alguns sistemas não-cristãos, especialmente, no hinduísmo advaita e partes da Bhagavad Gita, e em algumas formas populares do Budismo.

O teísmo rejeita qualquer dualismo, vendo todas as coisas como, em última instância, tendo sua origem num único Ser. Crê que o universo empírico é distinto de Deus, não tendo sua

origem num elemento ou fator preconditionador (como propunham Platão e Jakob Boehme), mas no ato criativo e livre de Deus. É artigo de fé que Deus, em algum ponto, projetou a existência daquilo que antes não existia, dando-lhe tanto existência quanto estrutura.

O teísmo contemporâneo não tem uma teoria particular da natureza interior da realidade do mundo, mas não é adverso à posição de que a matéria seja uma configuração da energia. Os teístas, em geral, poderiam conviver confortavelmente com a idéia de que no início primai das coisas, Deus teria usado sua capacidade criativa em termos do "aprisionamento" da energia de tal forma que ela se tomasse a base material para o universo físico.

Contra o panteísmo (q.v.), o teísmo insiste que o cosmos é, em sua essência, distinto de Deus, e que não é, de forma alguma, apenas uma emanção ou externalização de seu ser nem sua experiência interior. Sua crítica ao panteísmo se concentra na proposição de que o panteísmo procura, no cosmos e na sua regularidade, um substituto para a divindade perdida nas teorias científicas. Nessa busca, o panteísmo se descartou da divindade, identificando-a com o próprio mundo.

O teísmo cristão repousa sobre a revelação positiva e verdadeira que Deus faz de si mesmo, e implica sua intervenção verdadeira e soberana do universo. Isso não é produto da revelação natural, mas da auto-revelação de Deus. Não depende de qualquer sentido maior requerido pelas chamadas "provas" da existência de Deus. Reconhecendo que os argumentos tradicionais são apenas argumentos, os teístas concordam que estes residem em compromissos com a realidade, os quais são, hoje, menos persuasivos do que antigamente.

Assim, o teísmo encontra seu cerne na crença de um ser pessoal, autoconsciente e auto-suficiente, que está "acima" do mundo e "fora" do mundo. Sendo totalmente livre, Deus une a capacidade soberana ao amor santo. Tendo chamado à existência o universo empírico, é ele quem sustenta e reina sobre o universo. Tendo criado o homem à sua imagem e semelhança, ele ordenou requisitos morais que permanecem válidos para o homem a despeito da sua Queda. Para o homem em sua condição caída, Deus estende a mão em amor salvífico, enviando seu Filho como redentor.

No teísmo cristão, a ética é derivada dos padrões e requerimentos revelados de Deus. Assim, a ética surge da premissa básica do teísmo, e não o contrário, como pretende o sistema kantiano. O teísmo cristão é totalmente incompatível com o relativismo ético. Ele destaca que os valores morais não são apenas produtos humanos, quer por preferência individual quer por derivação social. Deve ir além da boa vontade (ou das intenções corretas) como o bem absoluto. O critério para o bem moral reside na vontade divina, e é condicionado por sua perfeição absoluta e completa santidade.

HARLD B. KUHN

**TELEVISÃO.** Ver também *Meios de Comunicação de Massa*. A transmissão eletrônica de imagem e som por meio de ondas no ar ou por meio de cabo tornou-se generalizada nas sociedades desenvolvidas após a Segunda Guerra Mundial, conquanto seu precursor apenas sonoro, o rádio, predomine ainda no mundo subdesenvolvido. Há amplo valor social para a televisão, oferecendo notícias rápidas, diversão barata (que, quando usadas adequadamente, é um benefício ético), assim como um vasto potencial educativo e de desenvolvimento cultural. Muitas vezes, porém, esse potencial é negligenciado. Em razão da efetividade e do fácil acesso, a televisão maximiza muitas das dificuldades encontradas também nos demais meios de comunicação de massa. Um exemplo é o da questão da mordomia do tempo. Muitas pessoas são tentadas a gastar longos períodos assistindo a televisão, impedindo, assim, atividades mais criativas, incluindo o envolvimento religioso, interpessoal e benevolente.

A televisão tem seus próprios problemas intrínsecos, e o impacto moral desses é reconhecido, ainda que esse, reconhecidamente, não venha alterando o seu emprego por parte dos seus agentes nem o seu uso por parte dos telespectadores. Tais problemas são provenientes do poder e da efetividade da comunicação visual. Diferente do meio mais abstrato que é o rádio, a televisão estimula a passividade do auditório, e poderá ser especialmente nociva ao impedir o uso da imaginação de crianças e de adultos. A televisão aumentou a tendência do rádio de dividir as notícias e o entretenimento em pequenos segmentos. O uso de curtos pedaços de material distrativo, de efeito visual marcante, torna pos-

sível, com maior facilidade, a distorção das notícias. O impacto compactado e o passo rápido bombardeiam os sentidos, anestesiando as respostas humanas normais, diminuindo os aspectos racionais, intelectuais e meditativos da cultura. O novo modelo é altamente seletivo, dando oportunidade à tendenciosidade, e passível de trivializar questões importantes e de ofuscar a distinção entre o real e o imaginário, o verdadeiro e o falso, quando, por exemplo, notícias sobre guerras ou assassinatos espetaculares são transmitidas para as salas de estar juntamente com notícias amenas e festivas, semeadas de propagandas que apelam aos desejos. Certamente, as mensagens violentas e grosseiras poderão ser eliminadas com o toque de um botão; mas, até isso, corresponderia à realidade? Se alguém presenciasse a mesma visão na rua, poderia ignorá-la da mesma forma, mesmo que fechasse os olhos? (Dados atualizados por W.M.G.). Ainda, o modelo que a TV trouxe para a mídia moderna; a ilusão de que a maioria dos problemas é "resolvida", dramaticamente, em sessenta minutos, ou mesmo sessenta segundos (por exemplo, nos anúncios de desodorantes e aspirina). Assim, a televisão poderá exagerar, sutilmente, as exigências de rápida gratificação, troca de valores (por exemplo, por que a associação de cerveja com mulheres seminuas?), a impaciência irracional com injustiças pessoais ou sociais de profundas raízes, produzindo desespero quando essas questões se provam mais complexas.

RICHARD N. OSTLING

**TEMOR.** Os cristãos são, muitas vezes, encorajados pelas Escrituras a abandonarem o medo. Inversamente, são também admoestados a terem temor. A diferença entre esses termos reside na causa do temor (um princípio útil para o exame de qualquer estado emocional).

Os cristãos aprendem a vencer algumas causas do medo e do terror. À luz do ensino bíblico, poderão aprender a ver as situações de diferentes perspectivas. Por exemplo, os cristãos poderão ser libertos do temor da morte (Hb 2.15) ou do temor de homens (Hb 13.6).

Mas existem algumas causas do medo às quais os cristãos não devem se acostumar. Por exemplo, deveriam desenvolver a salvação com temor e tremor (Fp 2.12). Deveriam aprender a submeter-se uns aos outros no temor de Deus, ou de Cristo (Ef 5.21). Viver no temor

de Cristo não significa medo insano ou submissão forçada. É um temor sensível, uma consciência do primeiro sinal de entristecê-lo. "O temor do Senhor é o princípio da sabedoria" (Sl 111.1; Pv 9.10).

NEIL YORKSTON

Entre tantos paradigmas que a Bíblia oferece, o do "temor do Senhor *versus* temor de homens" se encontra entre os mais fortes e abrangentes, especialmente, quando ligado ao paradigma do "amor a Deus e aos homens". O temor do Senhor e o amor a Deus são temas relacionados, respectivamente, à ordem moral e ética da relação da criatura com seu criador. Nós o conhecemos por causa de seu amor imenso demonstrado na sua revelação graciosa, e o tememos e obedecemos a ele por causa do seu poder assustador conhecido nessa mesma revelação. Nós obedecemos a ele porque o amamos, e o amamos porque ele nos amou primeiro. O pecado causou uma reversão no coração humano: o temor do Senhor (causa da sabedoria) foi substituído pelo medo (causa da estultícia humana), e o amor a Deus foi substituído pelo amor por si mesmo. Por causa do desconhecimento de Deus em que o homem caiu, em vez de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo, ele passou a amar a si mesmo sobre todas as coisas e a ter medo do próximo. Esse é o princípio geral da idolatria, isto é, o redirecionamento do amor ao criador para o amor à criatura e às coisas criadas. Ninguém e nada poderão jamais oferecer a segurança do conhecimento de Deus, de seu controle, de sua presença e de sua autoridade. A insegurança de se viver num mundo sem Deus é a causa de todo medo pecaminoso. "No amor não existe medo; antes, o perfeito amor lança fora o medo. Ora, o medo produz tormento; logo, aquele que teme não é aperfeiçoado no amor" (tío 4.18). (Dados atualizados por W.M.G)

TEMPERAMENTO. A raiz da palavra temperamento é traduzida de diversas formas no AT: "umedecer" (Ez 46.14), "gotas de orvalho" (Ct 5.2); "temperado com sal" (Êx 30.35).

Paulo usa o termo ao dizer "Deus coordenou o corpo" (ICo 12.24), onde argumenta a favor da unidade da igreja e da plena cooperação dos membros como indivíduos. Usa como ilustração o corpo humano, que consiste de diversas

partes com várias funções. Deus "temperou" esse corpo, "fundiu", "misturou na proporção certa". Cada membro tem o seu lugar, sua função, e o alvo de contribuir para o bem do todo.

Num sentido psicológico, temperamento se refere à disposição da pessoa, especialmente, com respeito a atitudes e paixões. Nas Escrituras, o temperamento é uma palavra colorida por suas manifestações. É bom quando composto de manifesta equanimidade, e ruim, quando explosivo e dado a iras destrutivas. As Escrituras apresentam um "temperamento de personalidade" ideal manifestado pelas graças cristãs (Gl 5.22ss.). O temperamento de personalidade cristão é o oposto da "velha natureza" (cf. Ef 4.31,32) e é possibilitado pela regeneração e santificação do poder do Espírito Santo.

FRANK B. STANGER

TEMPERANÇA. Ver também *Abstinência; Proibição; Autocontrole; Movimentos de Temperança*. Por definição, temperança significa moderação. Às vezes, o termo é usado, com pouca exatidão, para descrever a abstinência total, especialmente, em referência a bebidas alcoólicas. Embora a palavra não esteja presente no AT, o pensamento é comum, especialmente, no livro de Provérbios. Alguns dos profetas preferem duras admoestações contra os excessos, especialmente, quando praticados às custas do pobre (por exemplo, Am 4.1; 6.4-7). O NT emprega duas palavras para a idéia de temperança: uma delas (*egkrateia*) tem o significado de autocontrole (Gl 5.23; 1Pe 1.6), a outra (*sophrosune*) enfatiza a sanidade de mente que oferece percepção do curso de ação certo para a vida bem disciplinada (Tt 2.2).

Os gregos e os romanos reconheciam o valor da temperança, incluindo-a entre as principais virtudes. Contudo, aquilo que era virtude para o pagão, sugerindo um ideal que, quando atingido corretamente era atribuído à autodisciplina e louvado como uma realização de distinção, tornou-se, no contexto cristão, um dever. Para deixar claro que a temperança é o resultado de uma operação divina no crente, Paulo a incluiu no fruto do Espírito (Gl 5.23). Concordemente, o apóstolo contrasta a embriaguez com a vida plena do Espírito (Ef 5.18).

Enquanto a perseverança é a resposta do crente às pressões externas, como a perseguição, a temperança é sua recusa a entregar-se

aos desejos da carne e da mente, os quais procedem de Satanás. Os mais destacados desses desejos têm relação com comida, bebida e sexo. Todos são adquiridos e apelam ao egoísmo. Todos têm relação com atividades normais e corretas da criatura, de forma que o elemento do mal não está no seu uso, mas no seu abuso. Foi dito de forma muito apropriada que "a temperança é a forma que o amor próprio verdadeiro, o dever em relação a si mesmo, necessariamente, assume" (R. L. Bentley).

Paulo não hesitou em recomendar a Timóteo o uso de vinho para seu problema habitual com o estômago, mas teve o cuidado de dizer "um pouco" (1Tm 5.23). Ele não recomendava que seu auxiliar no evangelho se tornasse um bêbado. Provérbios 31.6 recomenda a bebida forte para quem está morrendo. Na mesma linha se coloca o uso de bebida para restaurar a vítima de exaustão.

Para muitas pessoas, temperança é sinônimo de abstinência total, ainda que este não seja o significado correto da palavra. Podemos usar os princípios das Escrituras para esclarecer. Por exemplo, Paulo insistia em seu direito de comer carne, até mesmo, a que tivesse sido oferecida a um ídolo, mas ele mesmo estava preparado para abrir mão, completamente, do direito de comer essa carne, se tal prática fizesse um irmão cair em pecado (1Co 8.13). Assim, a abstinência voluntária sob determinadas condições é uma escolha plenamente cristã. Na área do sexo, a manutenção do estado de solteiro é recomendada quando se tem o dom do celibato e esse é buscado por amor do serviço ao reino de Deus (1Co 7). Mas se a escolha for feita sob a suposição de que signifique abraçar uma espécie superior de piedade, ela estará errada.

A abstinência poderá ser defendida com base no fato de que nosso corpo é templo do Espírito Santo e deveria ser guardado o mais puro possível. Surgem dificuldades, porém, quando enfrentamos o fato de haver diferenças individuais. O que poderá ser prejudicial para uma pessoa, não terá de ser, necessariamente, fisicamente prejudicial para outra. Acima de tudo, para o abstermimento completo, existe o perigo do orgulho quando ele se considera melhor, ainda que em segredo, do que outros irmãos que não têm a mesma posição. A renúncia daquilo que é permitido será legítima somente quando a motivação for agradar ao Senhor.

111 Hugh Black, *Culture and Restraint*; Grun-dman em TWNT, Grand Rapids: Eerdmans.

EVERETT F. HARRISON

TEMPLE, WILLIAM. Sucessivamente, arcebispo de York e de Canterbury, William Temple (1881-1944) foi aclamado como sendo o mais destacado eclesiástico anglicano do século vinte. Homem de muitas habilidades, ele estava, consistentemente, preocupado com implicações éticas da fé cristã, especialmente, no que afetavam a sociedade.

Treinado em filosofia em Oxford sob Edward Caird, e influenciado também por Bertrand Bosanquet, ele saiu de uma posição neo-hegeliana para o que ele descrevia como uma metafísica cristocêntrica. Na sua teoria ética, ele reconhecia a distinção entre certo e errado como final e a definia em termos de amor e egoísmo. Nunca perdeu de vista o fato de que os problemas, na ética, surgem dentro da complexidade dos relacionamentos pessoais. Ele defendia que todas as obrigações morais seriam de caráter social e que o dever seria um termo que jamais se aplicaria, estritamente, ao indivíduo isolado. Assim, ele podia afirmar que "o devasso ateu numa ilha deserta não está sob censura moral" (*Mens Creatrix*, Londres: Macmillan, 1917, p. 182). Pronunciamentos feitos depois, porém, refletem seu reconhecimento de que o societismo ético poderia ser enganoso se os valores intrínsecos fossem excluídos.

Ao reconhecer a promoção do amor como alvo final da conduta, Temple pronunciou as ênfases modernas. Contudo, ele concebia o amor em termos bíblicos e tinha a justiça como pressuposto básico, ainda que ela fosse mais do que isso. "Não existe fórmula a não ser a Lei Áurea que expresse a totalidade da moralidade" (*op. cit.*, p. 206). O clímax da moral seria a dedicação ao bem comum, realizada perfeitamente em Cristo. O sistema ético de Temple tinha a tendência de carecer de definição em certos pontos porque ele relutava em reconhecer o aspecto proposicional da revelação bíblica.

Sua maior contribuição foi a da sua tentativa para alcançar uma declaração de doutrina social cristã. Como os princípios cristãos, a seu ver, representavam o cumprimento da lei natural, ele estava convencido de que os pronunciamentos cristãos de autoridade sobre ques-

tões políticas e econômicas não seriam apenas possíveis, mas, também, necessários.

A. SKEVINGTON WOOD

**TENTAÇÃO.** A palavra "tentação" é usada de diversas formas na Bíblia. As mais importantes são (1) induzir ao pecado; (2) tentar (testar) a Deus; (3) Deus provar o homem e (4) vencer a tentação.

*Induzir ao pecado.* Na Bíblia, o impulso do homem para fazer o mal é, muitas vezes, atribuído a Satanás. Pedro adverte: "Sede sóbrios e vigilantes. O diabo, vosso adversário, anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar" (1Pe 5.8). Paulo se preocupava com os crentes de Corinto, para que não fossem desviados pelo "tentador" (1Co 3.5). Em Efésios, ele estimula os leitores a "ficar firme contra as ciladas do diabo" (Ef 6.11). O NT nos ensina que existe um arquidemônio pessoal cujo trabalho inclui a tentação dos fiéis.

Porém, nem toda a responsabilidade da tentação do homem ao pecado deverá ser colocada como sendo externa à pessoa e, menos ainda, poderá ser atribuída a Deus. Respondendo aos que queriam culpar a Deus pela tentação, Tiago diz: "Ninguém, ao ser tentado, diga: Sou tentado por Deus; porque Deus não pode ser tentado pelo mal e ele mesmo a ninguém tenta" (1.13).

Parte da culpa pela tentação reside, claramente, no indivíduo que é "induzido e seduzido por sua própria cobiça" (Tg 1.14). No judaísmo, os rabinos falavam do "impulso para o mal" (*Evil Yeser*) dentro do homem. Tomás de Aquino argumenta que, já que é a vontade do homem que diz "sim" ou "não" à tentação, a culpa final do pecado tem de estar sobre cada indivíduo.

*O homem testando a Deus.* A tentação poderá incluir a idéia de o homem desafiar a Deus ou tentar submeter Deus à prova. Ao exigir água em Refidim como sinal da presença de Deus, Israel pôs uma mancha sobre sua herança durante séculos (Êx 17.1-7; cp. SI 95.8-11; Hb 3). Pedro advertiu a conferência de Jerusalém a "não tentar a Deus", o qual havia mostrado, pelo exemplo de Comélio, a liberdade que os cristãos gentios têm em relação à lei (At 15.10). Ao recusar saltar do pináculo do templo a fim de provar que Deus cuidaria dele, Jesus deu um exemplo de confiança a todos os seus seguidores (Mt 4.6-7). O homem estará

"tentando a Deus" quando se recusar a reconhecer a sua vontade e ignorar o poder de Deus para salvar mediante Jesus Cristo.

*Deus testando o homem.* Deus prova o homem. Aquilo que é imoral para o homem e moral para Deus é, assim, exatamente, porque Deus é Deus. Assim, Deus provou a fé de Abraão, exigindo o sacrifício de Isaque (Gn 22.1-8). A confiante obediência de Abraão, quando "provado" por Deus, marca-o como brilhante exemplo de fé (Hb 11.7). Tiago lembra seus leitores que estavam sofrendo perseguição: "Meus irmãos, tende por motivo de toda alegria o passardes por várias provações, sabendo que a provação da vossa fé, uma vez confirmada, produz perseverança" (1.2,3). A prova de Deus jamais será uma tentação para o mal, e a fidelidade, apesar da adversidade, será indicação de integridade da fé.

*Vencendo a tentação.* A Bíblia nos ensina que a tentação ao pecado poderá ser resistida com sucesso. A vontade do homem é que dá o consentimento final ao pecado; portanto, essa vontade, fortalecida pelo poder de Jesus Cristo, poderá obter a vitória à pessoa que é tentada.

Vencer a tentação uma vez concede ao indivíduo maior capacidade de vencer da próxima vez. "Resisti o diabo e ele fugirá de vós" diz Tiago 4.7. Por outro lado, cada vez que cedermos à tentação, o poder da tentação ficará maior. É atribuído ao rabino Akiba o dito: "No começo, o pecado é como uma teia de aranha, mas no final, torna-se um cabo de navio".

Os rabinos eram famosos por suas "cercas" em volta da lei. Por exemplo, como a lei diz "Não adulterarás", é melhor fazer uma série de obstáculos entre o indivíduo e a quebra do mandamento. Assim, eles diziam: "Quem anda atrás de uma mulher ao atravessar um córrego não terá participação no mundo vindouro". Embora acabasse caindo em descrédito devido à legislação sem fim, a idéia de "fazer cercas" tem o seu mérito. Mas o melhor modo de se resistir o pecado é mediante "o poder expulsivo de um amor maior".

PAUL BENJAMIN

**TENTAÇÃO DE JESUS.** O relato explícito da tentação de Jesus é feito logo antes do início de seu ministério, sugerindo que tinha

uma função preparatória (Mt 4.-10; Mc 1.12; Lc 4.1-13). A ênfase dada ao fato de que o Espírito levou Jesus ao deserto para ser tentado implica o propósito do Pai nessa ocorrência. Essa interpretação é sustentada pelo fato de que a *peirazo*, às vezes, é usado com esse significado (Gn 22.1; Dt 8.2; Jo 6.6).

Entretanto, sem dúvida, o propósito de Satanás era o de seduzir Cristo e induzi-lo ao mal. As três tentações têm uma surpreendente semelhança com o relato de Gênesis 3, pois elas, igualmente, apelam para o uso dos recursos próprios em violação à autoridade e providência divinas. A tentação inicial objetivava que Jesus empregasse seus poderes com propósito egoísta por meio da transformação de pedras em pão para aliviar sua fome. Esse mesmo apelo egocêntrico estava relacionado com a tentação para Jesus usar um meio espetacular, saltando do pináculo do templo, e submeter-se aos planos comprometedores de Satanás para ganhar os reinos do mundo. Se Jesus cedesse a essas tentações, evitaria o terrível sofrimento da cruz e cumpriria as falsas expectativas messiânicas do seu tempo. Essas tentações presumiam o poder sobre-humano, messiânico de Jesus. O elemento condicional foi introduzido por Satanás para desafiar Jesus a demonstrar seu poder e o fato de que era o Messias, tornando mais forçosas as tentações.

É provável que Jesus tenha continuado a ser tentado durante toda sua vida e que tais tentações fossem, fundamentalmente, semelhantes. O relato indica que os homens, incluindo seus discípulos, às vezes, agiam como agentes demoníacos nessas tentações (Lc 4.13; 22.28; Mc 1.24; Mt 16.23; Jo 6.15; 7.3-5). O clima de todas as tentações veio no jardim do Getsêmane e na cruz, lugares onde Jesus debateu entre fazer sua própria vontade e a vontade do Pai.

As tentações de Jesus incluíram sua humanidade e sua divindade, e foram essenciais para uma encarnação autêntica. Como outros homens, Jesus, constante e livremente, enfrentava escolhas reais e opostas entre Deus e anti-Deus. Como os homens, ele experimentou a plena e terrível força da tentação e venceu por meio da dependência na força do Pai, mediada pela Palavra e pela oração. Esse sentimento, junto ao sentimento do homem, torna possível a sensibilidade do sumo sacerdote em relação à condição humana (Hb 2.8).

A vitória incondicional de Cristo sobre a tentação final diferencia-o dos demais homens e o proclama seu Salvador e Senhor. Em todos os pontos ele foi tentado como os homens, contudo sem pecado (Hb 4.15). Porque ele venceu o mundo, seus discípulos também poderão vencer o mundo, pois ele obteve vitória sobre os poderes da carne, do mundo e do diabo, os quais são as fontes de toda tentação e todo mal (Jo 14.33; Cl 2.15; Hb 4.16). (Dados atualizados por W.M.G)

ai E. Best, *The Temptation and the Passion*, Nova York: Cambridge University, 1965; W. J. Foxwell, *The Temptation of Jesus*, Nova York: Macmillan, 1965; H. Seesemann, "Templation", *Kittel's Theological Dictionary of the New Testament*, Vol VI, Grand Rapids: Eerdmans, 1968; H. Thielicke, *Between God and Satan*, Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

ROBERT A. TRAINA

TEOCRACIA. Ver também *Igreja e Estado*. Este termo é empregado para descrever os governos ou estados que estão, ou pensam estar, sob direção imediata de Deus. A vontade divina seria mediada por um líder ou por grupos de autoridades, como é o caso dos sacerdotes judeus ou dos aiatolás muçulmanos.

O termo "teocracia" não é usado na Bíblia, mas foi usada por Flávio Josefo (*Contra Ap.* 11.16,165) para descrever o reinado de Deus sobre Israel. O AT indica que esse controle foi realizado, inicialmente, por meio dos patriarcas, depois, por meio de Moisés e a legislação do Pentateuco, pelos sacerdotes e pelos juizes (cf. Êx 19.6; Dt 17.14; Jz 8.21; 15m 8.7; 12.12, etc.). Mesmo a monarquia judaica era, idealmente, teocrática, embora alguns reis, individualmente, ignorassem o conceito. Os profetas também prezavam os ideais teocráticos, e antes de 520 a.C., esperavam um tempo quando a nação voltaria do exílio para Israel a fim de estabelecer uma comunidade teocrática (cf. Ez 37.14,22ss.), o que se cumpriu sob a liderança de Esdras e de Neemias.

No tempo do NT, porém, a liderança religiosa dos sacerdotes tinha sido contaminada pelas atividades políticas, sendo que um dos resultados disso foi a separação do grupo de Qumran, também de natureza teocrática. No AT, o conceito de teocracia era presumido sob o reconhecimento maior do reinado de Deus sobre toda a

criação. O ideal teocrático do NT encontrou sua maior expressão em termos da igreja e do reino dos céus. A pregação de valores supramundanos, enfatizados pelos primeiros cristãos, resultou numa mudança significativa de ênfase quanto à teocracia. No período pré-cristão, o principal problema para os judeus era o de manter a prioridade da relação pessoal com Deus no meio de uma ordem social confusa e com características helenistas e, portanto, pagãs. Para os membros da igreja primitiva, que criam no novo nascimento, a principal preocupação era a de garantir um equilíbrio correto entre a cidadania do reino de Deus e as responsabilidades advindas da cidadania de uma ordem social temporal. Cristo forneceu diretrizes para a solução dessa tensão (cf. Lc 10.25), as quais foram tratadas por Paulo (cf. Rm 13.1ss.; Tt 3.1, etc.) e Pedro (cf. 1Pe 2.13ss.) em suas declarações sobre a vida cristã no mundo.

Em períodos subsequentes, o ideal teocrático recebeu ênfase especial nas configurações sociais e teológicas do Islã. Ao mesmo tempo, aparecia, com igual força, no catolicismo romano medieval, onde o papa tinha o título de *Vicarius filii Dei*, e propunha, *ex cathedra*, pronunciamentos que, supostamente, mediavam a vontade de Deus. A doutrina desenvolvida sobre o direito divino dos reis (q.v.) tinha ligações óbvias com os ideais antigos do Oriente Próximo, conforme refletidos em fontes que retratam os reis como sendo amamentados, na infância, ao seio de deusas, e assim tornando-se substitutos da divindade.

Durante o período da Reforma européia, o ensino político de Calvino em Genebra foi baseado em ideais teocráticos. Sendo Deus soberano do mundo, os reis e dirigentes seculares deveriam ser obedecidos como seus ministros. O poder secular seria responsável pela proteção da igreja, e a política, reconhecida como esfera legítima para atividade cristã. O direito civil deveria se basear na lei moral, a qual, por sua vez, refletiria a *naturalis legis testimonium*, impressa por Deus no coração humano. Se, porém, os príncipes tentassem usurpar a autoridade divina, seria correto resisti-los, porque suas ações ameaçariam a estrutura teocrática.

Os puritanos também respeitavam os ideais da teocracia, como vemos, por exemplo, no governo puritano de Massachussets. Seitas

modernas com tendências teocráticas incluem o mormonismo e as testemunhas de Jeová.

R. K. HARRISON

TEOLOGIA POLÍTICA. Em seu livro pioneiro, Jürgen Moltmann escreveu que a principal implicação de sua *teologia da esperança* era uma nova perspectiva de ética social (*Theology of Hope*, Nova York, Harper & Row, 1967, p. 304). O mais ardoroso discípulo católico romano da teologia da esperança, Johannes Metz, usou o termo *teologia política* para exprimir o caráter essencial dessa ética social e preservar sua singularidade. A antítese da teologia política é uma religião ética cristã puramente pessoal. Em seu ensaio "Religião e Sociedade à Luz da Teoria Política", Metz escreve: "A *desprivatização* da teologia é a principal tarefa da teologia política" (p. 140, itálico daquele autor). Esse estranho neologismo, "desprivatização", tem a intenção de negar a idéia de que a fé cristã possa se restringir à religião pessoal e à ética pessoal (q.v.).

Os teólogos da esperança dizem que os verdadeiros pecados do homem são os males sociais e a alienação social. Portanto, a principal tarefa da igreja deveria ser relacionada aos problemas sociais, políticos e econômicos do homem. Segue a definição de Moltmann: "Juntamente com J. B. Meti, eu denomino isso de teologia política a fim de deixar claro que a ética não é um apêndice da dogmática, como também não é apenas uma conseqüência da fé, mas que a própria fé tem um contexto messiânico no qual se torna significativa e no qual a própria teologia se posta numa dimensão política em que se torna relevante" (*Religion, Revolution and the Future*, p. 218).

O termo, conforme empregado por Metz, não pode ser considerado sinônimo de ideologia estatal; seu contexto é a liberdade política moderna, que dá forma à necessidade de uma crítica teológica de todas as formas governamentais, em vista do futuro reinado de Deus. Moltmann vê isso como um estímulo à consciência política da totalidade da teologia.

Os reflexos norte-americanos da teologia política são ligados mais com uma ênfase contra a opressão política do que com a *desprivatização* da teologia. Eles buscam um papel maior da igreja institucionalizada na vida política nacional, tendem a negligenciar preocupa-

ções teóricas e concentrar nas chamadas necessidades humanas mais imediatas, e buscam uma nova sociedade humana ligada a novos conceitos políticos. Harvey Cox invoca a encarnação política da verdade e é mais centrado no programa do que muitos autores. Roger Schaul enfatiza a necessidade de transformação estrutural das instituições sociais.

Não fica claro quanto dessa ênfase política é designada, corretamente, de teologia, em vista de a principal preocupação da teologia ser, exatamente, o conhecimento de Deus. E além da questão da centralidade do homem na teologia política, surge outra pergunta: será que o conteúdo dessa ética social é derivado das Sagradas Escrituras ou é, essencialmente, um conceito marxista ou *blochiano* em roupagem cristã?

Johannes B. Metz, "Religion and Society in the Light of a Political Theology", *The Future of Hope*, Walter H. Capps, org., Filadélfia, Fortress, 1970, págs. 136-154; Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, Nova York, Scribner, 1969.

CARL F. H. HENRY

**TERRORISMO.** Ver também *Revolução; Violência*. Muitos termos bíblicos refletem a idéia de terror, de algo que assusta os homens por ser de grande poder (cf. Dt 26.8), horror (cf. Dn 2.31) e crueldade. O medo (q.v.) é uma resposta básica do homem pecador à exigência moral de Deus. O Deus todo poderoso é retratado como tremendo em vista de seu infinito poder, severa justiça e temível santidade.

Onde o "temor do Senhor" — pensamento dominante no AT — é enfraquecido, os homens empregam, mais prontamente, técnicas de terror para atingirem seus alvos. Com consciência do "terror do Senhor" (2 Co 5.11), o cristão busca alcançar outros pela razão e pela persuasão. O recurso à violência (q.v.) é característica de um espírito revolucionário.

A escalada moderna do terrorismo reflete uma fácil confiança na violência como meio para promover transformação social e política. Por exemplo, a fim de desafiar o papel de Israel no Oriente Médio, os terroristas têm apelado para ameaças de bombas, bombardeamentos, seqüestros de vôos internacionais (q.v.), a destruição de aviões, exigência de resgates para passageiros, tripulantes e aviões. A opinião mundial ficou enfurecida pela matança palestina de onze

atletas nas olimpíadas de Munique em 1972, e de dois diplomatas americanos no Sudão em 1973, apesar de sua imunidade diplomática. Mas isso foi por pouco tempo. O ataque demoníaco de terroristas às torres gêmeas de Nova York explodiu também o coração da humanidade, tamanha a perfídia, horrenda a insídia. Três milhares de mortos num só ataque motivado pela fúria religiosa política. A multiplicação de organizações, algumas ideológicas, que promulgam o ódio e o desprezo, que geram rompimento com a lei e a ordem e que apela para a força e a violência com táticas de guerrilha, são sinais dos tempos. Num manual para a revolução, Carlos Marighella, ex-dirigente do partido comunista brasileiro, disse que "toda guerrilha urbana só poderá manter sua existência se estiver disposto a matar a polícia".

CARL F. H. HENRY

Ações terroristas nem sempre se caracterizam pelos ataques bandidos, quer perpetrados por ativistas políticos quer por facínoras. Elas podem, também, caracterizar ações de companhias ou de governos que, por meio de um "terror branco", aterrorizam sociedades a fim de obter controle sobre elas. (Dados atualizados por W.M.G.)

**TILlich, PAUL.** Paul Tillich (1886-1965), nascido e educado na Alemanha, passou maior parte de sua carreira acadêmica no Union Theological Seminary, em Nova York. Após sua aposentadoria, ele dava palestras na Harvard University e na University of Chicago.

Poder-se-ia dizer que Tillich assumiu lugar, junto a Barth e Schleiermacher, comparável ao dos antigos teólogos. Tillich não elaborou um sistema racionalmente dedutivo, mas procurou, de forma dialética, falar de modo compreensivo de todas as questões teológicas. Duas coisas caracterizam sua teologia sistemática: seu método de correlação e seu uso simbólico de linguagem teológica.

O método de Tillich foi uma tentativa de juntar os questionamentos humanos às respostas divinas. Ele dizia que deveríamos começar com a situação humana porque seria aí que estaríamos e onde iniciariamos nosso conhecimento; a partir daí, buscaríamos a realidade última e nossa busca nos levaria a correlacionar as respostas dadas às necessidades humanas

pela revelação divina. Tillich culpava a ortodoxia cristã de proclamar a mensagem da fé cristã sem relacioná-la às formas científicas, estéticas, econômicas, políticas e éticas de nossos dias. Ele também acusava a teologia neo-reformada de colocar ênfase demasiada na verdade eterna, e de não dar atenção suficiente para as coisas relativas da existência humana. A teologia querigmática deveria, portanto, ser equilibrada com uma teologia apologetica que começaria com a análise da situação humana e, só depois, procederia à aplicação do evangelho.

Depois de fazer uma análise de perguntas existenciais, Tillich tentou demonstrar que os símbolos usados na mensagem cristã são respostas a essas perguntas. Símbolos são palavras que apontam para a realidade básica. As palavras são sempre símbolos quebrados porque apenas apontam e jamais deveriam ser tomadas literalmente. Os símbolos cristãos não são idênticos à realidade que eles designam, mas oferecem uma correlação de desvendamento. Assim, por exemplo, o Jesus histórico é proclamado como Cristo no querigma. Isso significa que Jesus é o símbolo da realidade de Cristo. Estritamente falando, deveríamos dizer que Jesus é proclamado *como sendo* Cristo, mas não poderíamos dizer que Jesus é o Cristo. Esse emprego da linguagem como símbolos quebrados levou Tillich a uma cristologia não muito diferente da de Bultmann. Palavras como céu e inferno não poderiam ser tomadas literalmente, mas ser abstraídas para significar diversas qualidades da realidade.

Além desse seu método de correlação e de uso simbólico da linguagem, Tillich se destacou pela sua tradução das categorias bíblicas em conceitos filosóficos. O que a Bíblia denomina de vida e morte, Tillich tratou em termos da dialética platônica do Ser e Não-Ser. O que a Bíblia chama de queda e separação pelo pecado, Tillich descreveu como uma ansiedade existencial e individuação. A *koinonia* bíblica passou a ser participação. A fé se tornou em coragem de ser. Redenção tornou-se o Novo Ser.

A teologia de Tillich poderia ser apresentada em três partes: (a) homem, existência e Deus; (b) separação, salvação e Cristo e (c) sociedade, ambigüidade e espírito. A primeira parte lida com questões de ser e não ser, ou a questão da vida e da morte, e a resposta é

Deus como base para o ser. A segunda parte fala da questão de separação, ou, em linguagem bíblica, pecado, sendo a resposta o Novo Ser em Cristo. A terceira parte lida com a questão da ambigüidade e falta de significado de nossa luta social, ou em termos bíblicos, o julgamento de Deus na história, e a resposta é a vida do Espírito.

*Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago: University of Chicago, 1956; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Nova York: Columbia University, 1963; *The Courage to Be*, New Haven: Yale University, 1952; *The Protestant Era*, Chicago: University of Chicago, 1948; *The Shaking of the Foundation*, Nova York: Scribner, 1948; *Systematic Theology*, 3 vols., Chicago: University of Chicago, 1951-1957; *Theology of Culture*, Nova York: Oxford University Press, 1959.

ROBERT P. ROTH

TIRANICÍDIO, TIRANIA. A palavra em nossa língua é derivada do grego *tyrannos*. (Como *tyrannos* não é um termo de origem grega, alguns acham que eles a emprestaram dos lídios). Hoje, o termo tirania é usado, quase exclusivamente, para se designar um governo cruel e opressor.

Na antigüidade, o termo tinha significado mais ambíguo ou neutro. Os gramáticos notaram seu primeiro uso conhecido numa poesia de Arquíloco de Paros, em meados do sétimo século a.C. Em poesias subsequentes, muitas vezes, aparece como sinônimo de rei (*basileus*), sem conotação má ou boa. O sétimo século a.C. é conhecido, muitas vezes, como a "era dos tiranos". Mas essa expressão pode ser enganosa. As tiranias vieram a existir nesse período e houve grande grupo de tiranos, ao mesmo tempo, em diferentes partes da Grécia. Contudo, a tirania, como forma de governo, não ficou confinada a esse período da história grega. Existiu sempre entre os gregos, e nenhuma época subsequente na história esteve isenta do surgimento de tiranos aqui e acolá.

Geralmente, um tirano era um governante que havia obtido o poder de modo inconstitucional, ou que o herdara de outro tirano. Tais tomadas de poder eram bastante comuns, porque, na maioria dos estados, a aristocracia governante era marcada por ressentimentos e competição. O sentimento de injustiça nutrido pela

população oferecia oportunidade para que homens ambiciosos tomassem o poder em nome dos oprimidos. Contudo, essas primeiras tiranias não obtiveram o poder com o apoio das classes mais pobres, cuja causa foi defendida com o surgimento das democracias, mas da classe situada logo abaixo da nobreza, a que supria os *hoplitas* ou soldados de infantaria. Os tiranos mais bem conhecidos desse período foram Cipselo, de Corinto, e Ortágoras, de Sicião.

Os tiranos mais benévolos foram construtores e patronos das artes. Muitos, como Pisistrato, mostraram preocupação com o bem-estar de seus súditos, e fizeram muito para promover a mudança do regime aristocrático para o democrático. Contudo, os tiranos bem cedo adquiriram má fama, porque muitos usavam seu poder inescrupulosamente. Não era raro que os que matavam os tiranos recebessem as mais altas honras, como foi o caso de Harmodio e Aristogito em Atenas.

Os tiranos e a tirania encontraram um lugar na literatura. Na classificação das constituições, em a *República*, de Platão, o rei sábio era classificado como sendo o primeiro da lista, e o tirano, como o último. Por outro lado, essa forma de governo foi, eloquentemente, defendida no livro *O Príncipe*, de Maquiavel.

O tiranocídio, o ato de matar um tirano, é uma doutrina que tem sido, falsamente, atribuída aos jesuítas. No tratado *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599), o jesuíta espanhol, Juan Marianna, permitiu que se matassem tiranos, porém, em alguns casos extremos. Contudo, esse ponto de vista jamais foi adotado pela totalidade da ordem; na verdade, eles repudiaram, explicitamente, essa idéia, em [6] 4.

As Escrituras não defendem nem condenam as formas de governo em si mesmas. A questão essencial é a maneira como o regente se conduz com respeito a Deus e aos súditos. O ideal deveria ser a monarquia teocrática de Israel, a qual será plenamente instaurada no reino milenar do Messias, o Senhor Jesus Cristo. O governante deveria reconhecer que sua autoridade é delegada por Deus. Isso era retratado, claramente, quando o profeta ungiu o rei escolhido. Uma vez que o rei recebesse a autoridade, deveria reinar com justiça e retidão. Assim, os tiranos que reinavam sem o temor de Deus e sem visar ao bem do povo não podiam usar mal sua posição. Por outro lado, os

que administravam com injustiça e fins egoístas violavam os padrões de Deus.

PAUL D. FEINBERG

TOLERÂNCIA. Ver *Liberdade Religiosa; Perseguição*.

TOMÁS DE AQUINO E ÉTICA TOMISTA. Ver *Aquino e Ética Católica Romana*.

TORÁ. Ver também *Ética Judaica*. O substantivo Torá é derivado do verbo hebraico *yarah* (jogar, atirar). No uso bíblico, tem uma variedade de significados: informar, instruir, guiar, dirigir, etc. A Torá existe para dar direção, atingir o propósito de fazer a vontade de Deus. É somente quando a *Torá* é entendida como *nomos* (LXX), lex, lei, que ela adquire conotação puramente legalista.

1. Na tradição judaica, a Torá não é nunca apenas a lei no sentido legal. É sabedoria, graça, uma expressão de devoção a Deus, um estilo de vida. Tecnicamente, o termo cobre dois aspectos: (a) o texto escrito do Pentateuco, escrupulosamente copiado e grandemente honrado pela santidade do texto, e (b) a tradição não-escrita ("tora pela palavra da boca"), entregue de geração a geração. Embora o texto escrito permaneça inalterado, a tradição verbal é flexível, para acomodar as exigências mutáveis da vida. Ela busca reinterpretar o texto de modo que a vida não seja impedida. Surge uma crise sempre que a transformação é mais rápida do que o ajuste rabínico da lei, como é o caso em Israel na atualidade. Os rabinos não consideram a *Torá* como obrigação universal, mas somente a marca que distingue o judeu. O gentio não está sob obrigação da Torá, mas somente às regras básicas da moral. Tradicionalmente, os sete mandamentos aos filhos de Noé (cf. Gen R., 34.8) é tudo que se requer do gentio, ou seja, abster-se da idolatria, juros, derramamento de sangue, profanação do nome de Deus, injustiça, roubo e comer a carne de um animal vivo (cf. At 15.19). Aqueles dentre as nações que observarem essas regras terão um lugar no mundo por vir (Maimonides, *H Mel* 8:10).

- Para o judeu, a Torá é sinal do favor especial de Deus: "Se alguém lhe diz: Há sabedoria entre as nações, acredite nele ... mas se ele lhe disser que há *torci* entre as nações, não acredite nele", porque até mesmo os profetas verdadeiros das nações são falsos (Midrash, R. Lam 2.9). Para os rabinos, o estudo da Torá é um dos principais deveres. Eles se referem a Josué 1.8: "Não se aparte da tua boca o livro desta lei (*torá*), antes medita nela de dia e de noite". Um adendo tardio no Pirke `Abot contém o trecho: "É este o caminho da tora: um boocado com sal comerás; água com medida beberás; dormirás sobre o chão e viverás uma vida de dor enquanto labutares na tora" (ib 6:4; cf. também SI 119).
2. No NT e na Septuaginta, o termo *torá* é traduzido por *nomos*, mas não, necessariamente, no sentido legalista. Jesus veio não para destruir a lei, mas para "cumprila". Aqui, *plerosai* significa não apenas completar, mas estabelecer (cf. Jocz, *Jesus and the Law*, Heft 2, 1970, pp. 120ss.). O mesmo se aplica ao texto paulino, Cristo é o "fim" (*tetos*) da lei para que todos que têm fé sejam justificados (Rm 10.4). No contexto, *tetos* significa realizar o que a *torá* deixou incompleto, ou seja, a justificação do homem. Paulo conhece o valor da lei, ela convence do pecado (Rm 7.7-11); serve como tutor (*paiclagogos*) na preparação do caminho para Cristo (Gl 3.24). A intenção final da lei é o motivo do amor (Gl 5.14). Isso só poderá ser alcançado como fruto do Espírito Santo (Gl 5.22) e não pela letra da lei (2 Co 3.6). Essa "interiorização radical" (cf. C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957, p. 353) é uma marca de cumprimento messiânico: "Porei a minha lei no seu interior, e a escreverei no seu coração; e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo" (Jr 31.33).
  3. Tanto Lutero quanto Calvino se opunham ao antinomianismo. Lutero rejeitava o ponto de vista de Jacob Schrenk e John Agrícola, de que não existe lugar para a lei dentro da igreja (cf. *Table Talk*, Oct. 10, 1538). Calvino se refere aos

antinomianos como sendo "pessoas sem capacidade" (Institutas, II, VII, 13). Os reformadores reconheciam que a lei desempenhava uma tríplice função (*primus, secundus et tertius usus legis*): (1) como espelho, revela a verdadeira condição do homem; (2) limita e põe rédeas nos pecadores e (3) estimula a obediência à vontade de Deus (*Institutas*, *ibid.*, 6 e seguintes). Nas palavras de Calvino: "a lei age como chicote para a carne, espicaçando-a, como o homem faz com um jumento preguiçoso". Ele rejeita o ponto de vista de que Paulo considerasse a lei como sendo ab-rogada (cf. H. H. Kramm, *The Theology of Martin Luther*, 1947, pp. 60ss.). O cristão está sempre sob a lei e sob a graça, pois é, "ao mesmo tempo, pecador e justificado, mas sempre penitente" (*Vorlesungen libe den Römerbrief*, 1515; 1516, 11, 108).

A ética situacional (q.v.), a qual mantém a posição de que o cristão não está sob lei nenhuma, exceto a lei do amor (cf. Joseph Fletcher, *Situation Ethics*, Filadélfia: Westminster, 1966, pp. 46, 69, 146), interpreta erradamente a condição humana. Devido à natureza caída do homem, a lei e a graça andam juntas: "O cristão perdoado não é um cristão sem lei" (C. F. H. Henry, *op. cit.*, 362). É uma pessoa que sabe mais a respeito da lei porque conhece mais a respeito da graça.

JAKOB JO CZ

TOTAL DEPRAVAÇÃO. *Ver* Depuração.

TOTALITARISMO. O totalitarismo é uma forma altamente centralizada de governo controlado por um déspota ou cartel, os quais não admitem forma alguma de oposição política e procuram controlar todos os aspectos da vida. O termo foi inventado no século vinte, ainda que a idéia e diversas formas de totalitarismo surgiram no correr da história. A novidade no século vinte, e agora comum no século vinte e um, foi a extensão do domínio da propaganda e da regimентация em todos os aspectos da atividade do governo. Novidade também foi o raciocínio filosófico apresentado para a elevação da autoridade e os meios de se conter qualquer desvio da norma exigida.

Uma forma clara de autoritarismo é o estado totalitário. Nele encontramos a elevação do estado a um plano metafísico, que exige obediência incondicional e usurpa o lugar de Deus. Como as Escrituras delineiam o papel do estado como servo de Deus para o bem do homem, para preservar a ordem e punir os maus, um estado totalitário constitui uma perversão por causa da qual ele não mais serve a Deus (Rm 13). Em suma, o totalitarismo é a deificação do estado e a desumanização do homem.

O que deveria fazer o cristão? Deveria se submeter a um estado injusto e demoníaco, ou seria conclamado a resistir? Onde ele encontrará direção e orientação? As Escrituras não tratam especificamente desse problema. A igreja primitiva estava convencida do caráter temporal do mundo. Em razão dessa "bomba relógio que paira sobre o mundo", não parecia necessário se preocupar com as formas de governo. Marcos 12.16, que à primeira vista parece ordenar a relação do cristão com o estado como uma de conceder a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, é, às vezes, interpretado, à mesma luz, como significando: "Por que você se distraiu com trivialidades ligadas aos deveres para com o estado?" O estado teria sido tomado por Jesus como um fato consumado e, assim, ele não teria questionado determinadas obrigações, mas também não teria visto necessidade de mudanças. No reino vindouro o estado não existirá mais. [Francis Schaeffer, em o *Manifesto Cristão* (Brasília, Refúgio, 1985), coloca o dito de Jesus: "dai a César", sob a soberania de Deus: "dai a Deus".] (Dados atualizados por W.M.G.). O apóstolo Paulo seguiu pelo mesmo caminho. Conquanto reconhecesse o valor positivo do estado na manutenção da ordem, ele demonstrou também a incompatibilidade do sistema presente com o senhorio de Cristo (Fp 3.20; 'Co 6.1).

Os teólogos não ajudam muito. Alguns, como Karl Barth (q.v.), atacaram abertamente a injustiça social do nazismo, mas jamais atacaram outras formas de totalitarismo. Enquanto alguns expressaram forte protesto e resistiram às reivindicações de um estado sem Deus, outros têm considerado tais sistemas como sendo de necessidade histórica (Hromadka). Teólogos alemães como Helmut Thielicke e Walter Künneth apresentaram algumas diretrizes. Baseados em experiências com

o totalitarismo na forma de nazismo, sua posição era a de resistência como sendo uma necessidade imprescindível. A única pergunta restante diz respeito a como resistir com maior efetividade. Eles declararam que, em geral, somente certas pessoas são chamadas a atos de resistência porque tais atos afetam toda a ordem de governo e toda a existência do povo. Primeiro, é necessário pensar e planejar, para prever algumas das consequências, pois até mesmo um sistema totalitário pode ser preferível à anarquia generalizada. Além disso, somente em casos extremos o uso da força poderá ser justificado, e isso somente depois que todos os outros meios forem exauridos e provados inúteis. Terceiro, as reivindicações absolutas têm de ser opostas com uma forte confissão, apoiada pela disposição de entregar a vida como fizeram os primeiros mártires. Quarto, Thielicke oferece uma alternativa à resistência direta e com uso da força: a *Un-derhinderung*. Com isso, ele quer dizer agir contra a injustiça do lado de dentro. Isso significa trabalhar para as transformações dentro do sistema. Ele exemplifica seu pensamento fazendo referência ao incidente de Paulo e Onésimo. Paulo não atacou a escravidão, isso poderia ter resultado em total futilidade. Sem dúvida teria desviado de Cristo para uma concentração na ordem da sociedade, Mas, ao enviar Onésimo de volta a Filemom como irmão em Cristo, Paulo, com efeito, quebrou a antiga ordem da relação escravo-senhor — do lado de dentro (cf. W. M. G., *As Agridoces Cadeias da Graça*, Brasília, Refúgio, 2001). É esse o significado de *Unterwanderung*. Thielicke defende esses caminhos internos como alternativa à ação política.

Não há dúvida quanto ao fato de o totalitarismo levar à completa escravidão, não obstante a forma que assuma. Até mesmo o Cristianismo é um sistema totalitário, mas a servidão produzida conduz à verdadeira liberdade. Existe, imbuída na natureza humana, uma necessidade de autoridade. Não somente as crianças, como também as pessoas em geral não poderão viver sem alguma autoridade. Enquanto os cristãos possam se submeter contentes à direção de Deus, outras pessoas se submetem a outras autoridades ou a outros absolutos. Ao mesmo tempo, existe forte desejo de independência da autoridade, que se expressa em de-

por a autoridade existente. Os homens muitas vezes se contentam em descartar o antigo sem oferecer alternativas construtivas. Surgem diversas novas formas de totalitarismo, todas as quais conduzem à escravidão. Somente o totalitarismo de Deus é que traz liberdade.

Helmut Thielicke, *Die Evangelische Kirche und die Politik*, Stuttgart: Evang. Verlagswerk, 1953; Walter Küneth, *Politik zwischen Daemon und Gott, Eine Christliche Ethik der Politischem* Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954.

HERBERT R. DYMALE

**TRABALHO.** Ver também *Vocação*. Poucas áreas do comportamento humano têm sido mais radicalmente afetadas pelo evangelho cristão do que a área da labuta diária. Sempre que o evangelho tem influído, surge o conceito da dignidade do trabalho. A mudança do conceito de trabalho - de resultado do pecado e sob maldição para o trabalho como sendo mandado e parceria com Deus - se deve, mais do que geralmente reconhecemos, ao testemunho de Cristo. Em primeiro lugar, longe de ser dependente do trabalho de outros ou de ser alguém acima da necessidade da faina diária, Cristo foi um carpinteiro, e seus seguidores eram homens de trabalho. O fato de que ele se identificou com a vida comum, e não com uma carreira religiosa profissional, é fundamental para nosso entendimento de sua vida e de sua mensagem. Parece que Jesus se afastou, proposadamente, dos sacerdotes infieis de sua época (sem detrimento do sacerdócio ordenado por Deus), indo para os que eram pescadores, que trabalhavam duramente. Ele disse ainda: "Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também" (Jo 5.17).

Samuel Johnson ficou tão impressionado com o ensino de Cristo sobre o trabalho que escreveu no seu relógio, em grego, as palavras de João 9.4: "É necessário que façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar". Johnson sentiu fortemente o impacto dessas palavras porque estava, constantemente, cômico de seu fracasso na produção daquilo que era requerido. Cômico de seus dons extraordinários, ele acreditava que, quanto à produção, seria sempre devorador. O tempo para a nossa contribuição se torna mais curto a cada dia. Esse profundo senso de dívida levou Johnson a escrever uma curta

oração no início do seu prodigioso trabalho de compilar o dicionário da língua inglesa:

Ó Deus, que até aqui tem me sustentado, capacita-me a proceder neste labor e em toda a tarefa de meu estado atual; que quando, no último dia, eu prestar contas do talento que me foi entregue, possa receber teu perdão, por amor de Jesus Cristo.

O entendimento cristão do significado do trabalho é derivado, em grande parte, da convicção central de que cada ser humano é, realmente, feito à imagem do Deus vivo (Gn 1.36). Qualquer pessoa de razoável entendimento saberá que isso não se refere ao nosso corpo, pois não pensam em Deus como um ser físico. O homem existe não fisicamente, mas funcionalmente à imagem de Deus. Agimos como ele, apesar de nosso pecado e nossa finitude, porque ele é o criador infinito e nós, finitos e receptivamente criativos. Somos criativos porque nascemos livres e, portanto, capazes de fazer diferença. O principal modo de fazer diferença no mundo em que vivemos é por meio de nosso trabalho diário. Pela nossa labuta, podemos deixar o mundo diferente do modo como o encontramos. Um ser humano é, portanto, tanto criado quanto criador, e neste paradoxo reside muito do significado da pessoalidade. Parte do poder da visão cristã da vida reside no modo como as idéias simplistas dos homens são rejeitadas e os paradoxos últimos são revestidos de ousadia.

É imenso o significado ético do homem como criador finito. O conceito, muito longe do de bondade natural humana, é logicamente compatível com a doutrina do pecado original. Algumas das diferenças que os homens têm liberdade para fazer poderão, até mesmo, ser desastrosas quanto às suas conseqüências para a humanidade. A dignidade do homem não reside em sua bondade, de cuja essência ele carece, mas em sua responsabilidade que surge de sua liberdade de ação. Isso tem efeito fortíssimo sobre toda a ciência da ética.

A ética cristã do trabalho é muito necessária para o mundo moderno. Parte dessa necessidade surge do fato de que muito do trabalho é, na verdade, odiado e suportado somente por causa do salário. Tal atitude é fadada a destruir toda a ordem social. Muito do conceito de um dia honesto de trabalho para um dia de salário digno se deriva de fontes cristãs. O orgulho do trabalho

bem feito deveria ser restaurado, e isso não se faz sem a introdução de profundas convicções.

O conceito mais profundo de trabalho é aquele ligado ao chamado divino. Houve tempo quando a idéia de chamado era aplicada, quase exclusivamente, ao trabalho do clero e de missionários, mas essa limitação hoje é vista como obsoleta. Grande parte do que se chama renovação da igreja, iniciada na última metade do século vinte, veio de uma extensão do sentido de vocação, incluindo agora todos os aspectos da vida comum. Por que, hoje se pergunta, uma pessoa não poderia ser chamada para ser pedreiro ou banqueiro? Por que um bombeiro não poderia ter consciência de uma vocação sagrada? Afinal de contas, ele está envolvido no trabalho de salvar vidas e de evitar muito sofrimento. Por que uma mulher não poderia se sentir chamada para ser mãe (uma missão), esposa ou bibliotecária?

É totalmente possível que alguns dos agrupamentos mais efetivos de cristãos, no futuro, sejam baseados em considerações vocacionais.

Uma importante nova característica na relação entre o Cristianismo e o trabalho cotidiano está na preparação para a aposentadoria. Para o cristão, a aposentadoria é libertação para serviço. A pessoa aposentada poderá começar um capítulo totalmente novo na vida, em vez de ficar improdutiva. A filosofia cristã de trabalho é a de que o trabalho nunca está totalmente terminado.

#### D. ELTON TRUEBLOOD

**TRADIÇÃO.** O termo "tradição" vem do grego *paradosis*, que significa "uma entrega", oral ou escrita. O conceito implica (1) um depósito entregue em mãos e (2) depositários ou pessoas que detêm o depósito e são comissionadas a preservá-lo e transmiti-lo aos devidos sucessores. A tradição é o ensinamento passado de uma geração a outra.

Parece que Paulo usou o termo tradição de duas maneiras: (1) tradição como o ensino cristão primitivo (I Co 15.1-4), incluindo sua "instrução" para as igrejas em Corinto (I Co 11.2) e Tessalônica (2Ts 2.15; 3,15); e (2) as tradições dos homens, em contraste com a tradição revelada por Deus (CI 2.8).

O pensamento católico romano expande o termo "tradição" para abranger o sentido de ver-

dades reveladas além das Escrituras canônicas. A Reforma foi, em sua essência, uma revolta, não contra a autoridade do "depósito", mas contra a classe depositária existente na Europa ocidental, ocasionada pela corrupção e extorsão do papa e de sua hierarquia. Os reformadores restauraram a Bíblia como tradição cristã autoritária.

Na cristandade contemporânea, há uma clara linha de distinção entre evangélicos e não-evangélicos em relação à autoridade da "tradição revelada". Os evangélicos têm compromisso com "a fê uma vez entregue aos santos", conforme revelada na autoridade das Sagradas Escrituras.

FRANK B. STANGER

**TRANQUILIDADE.** A tranquilidade é um dos frutos do contentamento (q.v.). Se uma pessoa estiver satisfeita, ela estará aliviada da inquietação e em paz consigo mesma e com o mundo a seu redor. Essa palavra tem uso muito limitado na Bíblia (em Daniel 4.27, refere-se à prosperidade real e à falta de distúrbios em todo o reino). Está relacionada com a quietude, que tem aplicações adicionais. "Melhor um bocado seco com quietude do que uma casa de banquete com contendas" (Pv 17.1). As relações domésticas e sociais poderão ser estragadas pelas contendas. Viver em paz com pouco é melhor do que em abundância em tumulto e amargura. Em termos mais largos, Deus, pelo profeta, retrata a era messiânica como tempo de tranquilidade: "O efeito da justiça será paz, e o fruto da justiça, repouso e segurança, para sempre" (Is 32.17). As garantias humanas de paz são frágeis e facilmente quebradas. Somente a direção divina sobre a terra poderá oferecer segurança certa. O conselho do apóstolo Paulo à jovem igreja de Tessalônica, a qual ele duas vezes exorta à tranquilidade (I Ts 4.11; 2Ts 3.12), é de interesse especial. O imenso prazer de pertencer a um novo movimento, acrescido da possibilidade de o Senhor voltar a qualquer instante, era tão empolgante que alguns dos santos não estavam se aplicando ao trabalho diário. Essa inquietação teria de ser repreendida. O cristão bem-sucedido é aquele que aprendeu a ter prazer na simplicidade. Tal estilo de vida poderá ser uma influência estabilizadora sobre uma sociedade em ebulição.

EVERETT P. HARRISON

TRANSFERÊNCIA. A transferência é um termo da psicanálise que se refere a uma atitude emocional que tende a se desenvolver no paciente, no curso da psicoterapia, em relação ao terapeuta. Nessa relação, o paciente forma uma ligação mais ou menos intensa com o analista, transferindo as atitudes que tinha com a criança para com alguma pessoa próxima, geralmente, pai ou mãe. Seu comportamento poderá expressar amor ou ódio excessivo, sendo denominado positivo ou negativo. Essa relação aumenta a capacidade do paciente de ser influenciado pela sugestão, intensificando seu desejo de agradar o terapeuta. A transferência também poderá ser desenvolvida fora da relação terapêutica, onde quer que exista uma relação de autoridade.

Como uma atitude trazida da infância tem a tendência de ser inapropriada na situação adulta, a transferência, na análise, é vista como manifestação neurótica que requer correção por meio do trabalho analítico e interpretativo. Considera-se que o término de uma análise dependerá da desassociação bem-sucedida da forte, mas ilógica, transferência dos laços que existam entre o paciente e o analista. A psicanálise tem sido criticada, há muito, por criar uma neurose que, subsequente, terá de ser resolvida. Isso se ilustra ao dito: *a análise cria no paciente a doença da qual ela diz ser a cura.*

A autoridade dada ao analista pelo paciente, mediante a transferência, tem sido colocada como o ponto chave da psicoterapia, uma vez que a direção moral, expressa ou disfarçada, é consequência dessa autoridade. Pela comunicação que ocorre nessa relação de autoridade, o terapeuta revela sua própria visão do mundo, não podendo evitar suas implicações morais. Na seleção ou omissão, por gesto ou inflexão, até mesmo, quando ele procura praticar uma neutralidade ética, o psicoterapeuta transmite sinais que aprovam, criticam ou rejeitam as expressões do paciente. Assim, o paciente tende a tornar-se aquilo que o terapeuta quer que ele seja. Não existe a neutralidade desejada por Freud e por seus seguidores e dissidentes e, assim, será preciso se perguntar sobre a fé cristã quando for preciso buscar ajuda dessa natureza.

Sigmund Freud, *An Outline ed. Psychoanalyt. sqs.*, Nova York: Norton, 1949, pp. 66-70; Sebastian de

Grazia, *Errors of Psychotherapy*, Nova York: Doubleday, 1952, caps. 2-3.

ORVILLE S. WALTERS

TRANSFORMAÇÃO SOCIAL. Hoje, é fato aceitável que a sociedade está em meio a rápidas mudanças sociais. Aqui estamos tratando dos meios de adaptação da igreja a esta situação (ver os relatos do Concílio Ecumênico sobre este assunto).

1. As forças motrizes dessa mudança social são, por um lado, o crescimento demográfico, e do outro, a tecnologia. É impossível dizer qual desses seja o fator mais determinante. A explosão demográfica é, em grande parte, causada pela aplicação da tecnologia (medicina), e inversamente, o desenvolvimento das técnicas ocorre por causa das demandas do aumento da população mundial. Os dois são interdependentes. Assim, causam o transtorno da vida e da sociedade. O crescimento populacional além de certo limite traz consigo uma modificação das estruturas e formas sociais, e dos modos de pensar. Sendo assim, além de determinado ponto de densidade populacional, o quantitativo torna-se qualitativo. A tecnologia modifica não só os planos de ação e níveis de vida como também o modo de vida e, finalmente, todo o meio da vida. Tudo isso ocorre muito rapidamente; parece que a tecnologia evolui cada vez mais rapidamente. Há certo número de invenções aplicadas que crescem em progressão geométrica, e sabemos que o índice de crescimento populacional tomou a velocidade de uma curva de expoente. Assim, tem-se a impressão de rápida transformação social.

Para que se avalie a situação corretamente, dois níveis muito diferentes devem ser destacados. No nível superficial, na verdade, vemos todas as formas tradicionais de vida e sociedade em polvorosa. Temos, assim, o sentimento de que não existe nada estável em nosso mundo, que o futuro é absolutamente imprevisível, e que as situações são totalmente fluidas. Mas num nível mais profundo, existe a consciência de que haja certa coerência, uma continuidade das estruturas estáveis. É uma questão de estrutura tecnológica; as técnicas evoluem, a tecnologia aplicada se multiplica, os produtos técnicos se substituem rapidamente, mas isso é só a aparência. O sistema tecnológico ("sistema"), no sentido sociológico-

co) permanece coerente, se desenvolve de acordo com sua própria lei, e por trás da fachada de rápidas transformações, está, aos poucos, "colocando a casa em ordem".

A evolução de outros fatores, agora, depende desse sistema tecnológico. Esses fatores não são livres nem imprevisíveis, e não se pode esperar que essa transformação social se modifique voluntariamente com respeito aos níveis econômicos, políticos ou psicológicos, os quais são os aspectos superficiais. A única intervenção decisiva ocorreria no nível do sistema tecnológico, mas esse nível é muito difícil de ser atingido, e mais difícil ainda de ser transformado. Aqui, contudo, foi-nos pedido, apenas, uma consideração sobre a transformação social, ou seja, o "efeito superficial" do fenômeno.

Como a transformação social se apresenta? Parece-me que podemos nos ater a três aspectos principais. O primeiro é a desestruturação do corpo social, que implica dois fatos recíprocos: o desaparecimento de grupos intermediários e a tendência à massificação. As estruturas sociológicas tradicionais (família, sindicatos de trabalho, grupos de amigos, vizinhança, estratificação social estável, etc.) correspondiam a uma sociedade geograficamente pequena na qual as relações profissionais eram constantes, a mobilidade social vertical muito vagarosa, e os intercâmbios eram infrequentes e em pequeno número. Tudo isso mudou. Somos testemunhas do desaparecimento de "corpos intermediários", ou seja, o estabelecimento de contato direto do indivíduo com a sociedade global. O período trágico no mundo ocidental foi o período entre o final do século dezenove e o início do século vinte. Desde então, temos criado, progressivamente, novos grupos (por exemplo, as numerosas associações profissionais e uniões sindicais), mas não temos o vigor e o papel protetor dos antigos grupos. A crise se torna mais grave nos países em desenvolvimento onde a desestruturação da família tradicional do clã, da tribo, da relação conjugal é uma verdadeira catástrofe. Conhecemos, ainda, o debate sobre a massificação. Não podemos negar que isso esteja acontecendo se considerarmos que o homem moderno vive em contato constante com as massas (urbanas). Mas não podemos evitar as conseqüências catastróficas dessa massificação (anonimidade, falta de raízes, etc.).

O segundo aspecto é da equalização. Por causa da difusão da tecnologia e do peso demográfico, uma dupla equalização é produzida: legal e econômica. A equalização legal é sentida no crescimento da democratização em todos os termos. Semelhantemente, do ponto de vista da vida econômica, existe uma tendência para a re-distribuição de bens de forma a diminuir cada vez mais o abismo existente. Mas é claro que essa é uma questão de tendência (ou seja, a direção da evolução a qual, indubitavelmente, não pode ser rapidamente atingida), e não de realizações totalmente atingidas. É característico que essa dupla democratização seja tão evidente que qualquer exceção, qualquer contradição, tome o aspecto de escândalo, escândalo da desigualdade econômica entre nações ricas e pobres; o fato da existência de bolsões de pobreza nos países ocidentais; o escândalo da desigualdade racial; o escândalo da limitação da democracia devido à não-participação de trabalhadores na administração de empresas. Mas tais fatos são escandalosos, não em relação aos valores morais escolhidos, mas em relação ao processo inevitável de evolução da sociedade moderna.

Finalmente, o terceiro aspecto é a tendência ao desaparecimento das ideologias. Estamos testemunhando o questionamento mais radical de toda crença: moral, religiosa, social e política. As ideologias tradicionais são criticadas intelectualmente e abandonadas como sendo crenças. Valores éticos são rejeitados. Não há mais um comportamento comum à maioria, e estamos também perdendo os pontos de referência necessários à condução da vida tanto do ponto de vista psicológico quanto do moral ou espiritual. Este resumo descritivo poderá parecer a descrição de uma crise. Mas não se pode esquecer que qualquer transformação social é, na verdade, uma crise que toma como sendo natural a crítica daquilo que era e a separação entre aquilo que está no processo de morrer e aquilo que pede para viver.

Finalmente, é necessário ressaltar que essa transformação social acontece por meio de uma intervenção voluntária da parte de homens e grupos de homens, ou mediante um processo involuntário. É evidente que o crescimento demográfico traz consigo conseqüências totalmente involuntárias e que há nisso um processo de transformação o qual não poderemos di-

rigir ou controlar, exceto se pudéssemos modificar a própria evolução demográfica. As intervenções voluntárias podem ser de dois tipos: violentas (revolucionárias e de natureza política) ou não-violentas (reforma da tecno-estrutura quer por meio de ação psicológica quer por meio do uso de poder político quer mediante aquilo que pareça mais efetivo, decisões feitas por grupos ou técnicos).

2. Naturalmente, o Cristianismo, os cristãos e a igreja se encontram situados no meio dessas transformações e sofrem os efeitos contrários da crise. O verdadeiro perigo não é que o Cristianismo seja eliminado como ideologia nem que o poder social das igrejas seja contestado. É duplo: de um lado, o perigo de que o Cristianismo seja readaptado na sociedade como uma religião (isto é, um meio de não se verificar as obrigações implícitas à transformação, como forma de fuga, falsa consolação, ilusão); de outro lado, o perigo de que as igrejas procurem, a qualquer custo, adaptar o Cristianismo a essas mudanças (politização do Cristianismo, engajamento total em termos sociais, modificação da base da mensagem pela hermenêutica, tentativas de sintetizar os aspectos culturais modernos com o Cristianismo, etc.). O primeiro erro é conservador; o segundo, progressista. Mas os dois existem num nível mais superficial de mudanças sociais. Não pode ser mais uma questão de aprovação ou desaprovação dessa transformação social e de estabelecer um juízo moral; ela existe, e temos de levar em conta sua existência. Parece que a responsabilidade das igrejas e dos cristãos em relação a essas questões seria considerável, mas de espécie completamente diferente do que a da mística ou a da política. Passo a dar apenas dois exemplos.

Um dos elementos mais sérios da situação é a ausência de pontos de referência de evolução, pontos de valores estáveis com os quais possamos avaliar o significado e a direção da transformação. Essa transformação não poderá ser suportada pelo homem a não ser que o ele conserve certo número de pontos fixos a fim de saber para onde vai, como o navegador usa as estrelas. Um dos papéis essenciais do Cristianismo atual é o de oferecer esses pontos fixos ao homem moderno. Com isso, não estamos falando de valores tradicionais, mas da implicação da recusa radical de se justificar e de se adaptar a tudo o que ocorre (por exem-

plo, Cox, justificando a cidade grande). Tendo como ponto de partida a revelação, são *criados* novos valores suficientemente certos com os quais o homem se relacione para julgar a evolução social e escolher determinada orientação, não com motivação política ou ideológica, mas com base no juízo que se conforma com a vinda do reino de Deus. É isso que a igreja sempre fez em tempos de grandes transformações na civilização (primeiro século, quarto século, nono século, século dezesseis), e mais uma vez, deveremos fazê-lo. Este é o primeiro grande serviço que poderemos prestar aos homens. O restante - a luta pela justiça social, etc. - será secundário.

A segunda faceta da responsabilidade da igreja é muito diferente. O problema é ocasionado pelo fato de que a tecnologia sempre tem o efeito (resultante de sua busca constante da perfeição) de produzir em cada grupo certa uniformidade de objetivos essenciais e o fechamento da sociedade que está se cristalizando. Ao contrário do que, muitas vezes, se diz, que a tecnologia produz constantemente rompantes e mudanças na sociedade, é aqui que intervém a diferença entre os dois níveis da evolução. Um grupo com tendência para se fechar e de se tornar uniforme é um grupo condenado. Deixa de se desenvolver fundamentalmente (e *isso é* o que nos ameaça hoje, muito mais do que as rápidas mudanças), porque está firmado sobre princípios que ninguém mais questiona (por exemplo, o princípio técnico). O papel do Cristianismo é, portanto, o de introduzir na sociedade um grupo de novas tensões, desafiar as estruturas e provocar o nascimento de uma mente crítica (muito mais profunda que o promovido pelo movimento *hippie*, mas da mesma ordem). São essas as três condições para que uma sociedade continue a evoluir de modo positivo, em vez de esclerosar e abandonar-se à aparente desordem. Em suma, o Cristianismo deveria, acima de tudo, provocar a possibilidade de uma verdadeira transformação social numa sociedade onde as mudanças são apenas aparentes.

**TRANSPLANTE DE CORAÇÃO.** Ver também *Ética na Medicina; Transplante de Órgãos*. Não há nada particularmente singular sobre o transplante de coração que o separe eticamente de outros transplantes de órgãos sem par. Mas por causa do nome associado à

sede das emoções, sua propriedade pulsante e sua equiparação à própria vida, os primeiros casos de transplante de coração atraíram acirrados debates na imprensa. Embora o cessamento de seu funcionamento possa interromper a vida de modo mais abrupto, ele não é mais essencial para a vida do que o fígado ou os pulmões, ambos os quais são, também, transplantados em seres humanos.

JOHN E. WOODS

### **TRANSPLANTE DE ÓRGÃOS.** Ver *Órgãos, Transplante.*

**TRATADOS.** Um tratado é um instrumento usado para se unir dois ou mais estados por contrato, aliança, pacto ou acordo. Em especial, é um contrato relacionado à paz, à cessação de fogo, a uma aliança, ao comércio, ou a outras questões internacionais. Pode significar, também, o documento que incorpora tal contrato. Em geral, somente estados e organizações internacionais têm a capacidade de entrar em acordos. As subdivisões políticas do estado e a Santa Sé, excepcionalmente, tornam-se parte de alguns tratados. O direito internacional não exige uma forma determinada para os tratados. Embora os tratados escritos sejam a norma, o acordo oral não é desconhecido. Contudo, muitos tratados não se tornaram aplicáveis até que foram ratificados pelos estados envolvidos.

Os tratados são antigos como os próprios estados. A negociação de tratados de paz, de alianças, de comércio e de outros motivos eram fator comum das relações internacionais no antigo Oriente Médio. O mais antigo tratado escrito conhecido é a solução de uma disputa de limites entre os reis Tama e Lagash, concluído em cerca de 3000 a.C. na Mesopotâmia. A partir de uma análise de cerca de trinta tratados internacionais, datando do segundo para o primeiro milênio a.C., K. A. Kitchen demonstrou que a aliança do Sinai reflete de perto a estrutura dos tratados existentes no século treze antes de Cristo. Essa é uma forte evidência para se rejeitar uma data posterior para as teorias da religião judaica no Pentateuco e sua crítica literária. Assim, indiretamente, o conhecimento desses antigos tratados, de sua forma literária e de sua estrutura, tem profundas implicações sobre a datação da aliança mosaica que se encontra no coração da religião israelita antiga.

As judeus era proibido fazer tratados com os cananeus em razão de sua aliança com Iavé, e para evitar a contaminação moral (Êx 23.32; 24.12; 7.2; Jz 2.2). Entretanto, cercados como estavam de outras nações, as relações por meio de tratados eram, às vezes, inevitáveis. Assim foi o tratado comercial que Davi e Salomão fizeram com o rei Hiraão de Tiro (1Rs 5.15ss.); a aliança militar que Asa fez com Bem-hadade, rei da Síria (2 Cr 16.1 ss.) e o pacto político que os reis de Israel e de Judá fizeram com os reis da Síria e estados vizinhos para preservar sua identidade contra as pressões da Assíria, Babilônia e Egito. Os profetas denunciaram em vão tais alianças (Is 31.1; Jr 27.3ss.).

As complexidades do crescimento da soberania nacional (q.v.) multiplicaram o número de tratados durante os últimos três séculos. Desde a última parte do século vinte, esses tratados passaram a ser comuns e necessários para manter a ordem mundial. Isso leva a uma realidade política de um mundo de grande diversidade com muitos centros de poder, não mais dividido por dois ou três blocos de poder mais forte. Sobre tudo, a nova ordem mundial ditada pela globalização, enfatiza a necessidade de tratados internacionais. Um exemplo disso é o Tratado de Maastricht, de 1992/93, que criou a Comunidade Européia, unificando a ação econômica, política e social dos países da Europa. A abolição das fronteiras da cidadania e a adoção de uma moeda única, o Euro, mostram a extensão do tratado. O Tratado de Assunção, de 1991, em vigor desde 1995, instituiu o Mercado Comum do Cone Sul (Mercosul), uma união aduaneira, de 1995, entre Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai que pretende ser correlata união européia, mas em moldes menos estruturais. (Dados atualizados por W.M.G)

Muitos tratados são multilaterais e não apenas bilaterais. O Tratado de Westphalia em 1648 viu o surgimento de uma sociedade de estados europeus e o desenvolvimento do direito público em todo o continente. Subseqüentemente, grandes congressos internacionais representaram grandes mudanças de poder em acordos multilaterais complexos, como os tratados de Utrecht, em 1713-14; de Viena, em 1815; e de Versailles, em 1919. Em contraste, um continente como a África foi dividido arbitrariamente por acordos coloniais que não tinham realismo étnico ou geográfico. O Tratado da Antártica

da de 1959, assinado por doze nações, dedicou esse continente a propósitos de paz, sendo que está sob supervisão do Comitê Especial para Pesquisas na Antártida sob o Conselho Internacional de Uniões Científicas, e quaisquer nacionalizações foram postpostas por trinta anos. Desde então, segundo provisão do próprio tratado, diversos países, em diferentes reuniões dos seus signatários originais, foram admitidos no programa; o Brasil, em 1983. (Dados atualizados por W.M.G). Outro tratado sobre o uso pacífico do espaço sideral, assinado em 1967, diz que os corpos celestes deveriam ser usados apenas com propósitos pacíficos. Assim, os tratados ora sendo formulados, enfrentam os desafios da soberania, da cooperação científica e econômica, e questões ambientais jamais conhecidas anteriormente.

Gl D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964; K. A Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Londres: Tyndale, 1966; Sir Arnold Duncan McNair, *The Law of Treaties*, Nova York: Columbia University, ver. ed. 1961; A Oakes & R. B. Mowat, eds, *The Great European Treaties of the 19 Century*, Oxford: Oxford University, 1918; Quincy Wright, "The Legal Nature of Treaties" e "Conflicts between International Law and Treaties" em *American Journal of International Law*, vol X, 1916, 706-736, e vol. XI, 1917, 366-379.

J. M. HOUSTON

**TROELTSCH, ERNST.** Ernst Troeltsch (1865-1923) nasceu perto de Augsburg, na Bavária, e foi educado em Erlangen, Berlim e Göttingen. Lecionou em Göttingen (1891), Bonn (1892-94), Heidelberg (1894-1914) e Berlim (1915-23), e também serviu no governo como membro do congresso da Bavária. Muitos de seus escritos foram coligidos em três volumes, no *Gesammelte Schriften (1912-25)*. Sua mais importante contribuição é o livro *The Social Teachings of the Christian Churches*, publicado em 1912 e traduzido para o inglês em 1931 (Nova York: Harper & Row).

Troeltsch aceitava e desejava preservar a primazia kantiana e a natureza não-derivativa dos imperativos morais humanos. Contudo, ele se envolveu com problemas intratáveis quando procurou combinar esse ponto de vista sobre a moral com a relatividade histórica. Ele propunha que os dois princípios básicos do

método histórico fossem "analogia" e "correlação". Por analogia, ele queria dizer que os eventos históricos deveriam ser análogos aos eventos que ocorrem em nossa experiência atual; por correlação, ele queria dizer que todos os eventos pertenceriam a um processo imanente. Assim, conquanto a consciência moral fosse básica para a constituição humana, seria dentro do curso do desenvolvimento histórico que a moral e a religião se tornariam interdependentes e relacionadas.

Troeltsch era vulnerável, assim, ao que foi chamado de "crise do historicismo". Conquanto ele insistisse na natureza *a priori* da ética e a necessidade de alguns valores ou normas que transcendessem a mudança ou o acidente histórico, ele não pôde evitar a conclusão de que qualquer fenômeno poderia ser adequadamente explicado apenas por meio da descrição de sua origem e seu desenvolvimento. Troeltsch estava consciente da dificuldade, e foi incapaz de conciliar essas declarações conflitantes.

A importância de Troeltsch está no fato de que seu livro *The Social Teachings of the Christian Churches* foi o primeiro livro sobre ética social. Assim, Richard Niebuhr e Paul Tillich, e o teólogo católico romano Friedrich von Hugel admitiram sua especial dívida para com ele. Tanto Karl Barth quanto Emil Brunner o consideraram um dos principais intérpretes da Reforma e da fé cristã.

PAUL D. FEINBERG

**TRUSTES.** Ver também *Ética Empresarial*. Os trustes são arranjos legais ou acordos entre duas ou mais partes do *truste*, pelos quais o depositário fica como dono temporário e responsável em benefício do que recebe o *truste*. O dinheiro do *truste* é acrescido ao principal ou distribuído a beneficiários designados. O depositário e o beneficiado têm, cada qual, obrigações determinadas, um para com o outro.

O depositário deverá seguir, fielmente, os termos do acordo; além disso, o beneficiado terá a obrigação implícita ou expressa de usar de cuidado razoável para proteger o bem em sua confiança e de prestar contas, periodicamente ao beneficiário, além de uma contabilidade final daquilo que foi percebido enquanto à disposição do *truste*. Dentro da latitude de independência dada ao depositário, está o dever implícito de usar o *truste* nos melhores interesses do

beneficiário. A não ser que haja restrição, o depositário não deverá deixar parado o que lhe foi dado em confiança (Mt 23.14-28) nem desperdiçá-lo em investimentos arriscados.

Os trustes poderão ser ilegais ou imorais quando usados em detrimento do interesse

público ou individual. Um truste criado para combinar duas ou mais empresas sob um dono comum (depositário) com o propósito de restringir o comércio de forma maliciosa é proibido pelo direito comum.

ROBERT P. BENJAMIN



UNIÃO COM CRISTO. Ver *Expição*.

UNIÃO ESTÁVEL. Ver também *Coabitação*; *Casamento*; *Anulação*. A união estável é uma união baseada no consentimento mútuo das partes envolvidas, excluindo cerimônias religiosas e civil. Não deveria ser considerada promíscua como no caso subentendido na compreensão de Jesus à mulher samaritana: "Bem disseste: Não tenho marido, porque cinco maridos já tiveste, e este que tens agora não é teu marido; isto disseste com verdade" (João 4.18). Na verdade, a união estável procura legalizar a união, legitimar os filhos dela nascidos, e proteger os direitos da mulher envolvida. Presume-se a capacidade do casal contrair o matrimônio e sua intenção mútua de fazê-lo, como numa alternativa reconhecida por cerimônia. Embora as leis estatutárias e decisões judiciais quanto à união estável sejam variadas nos diversos países, elas contêm referências a questões como coabitação e a reputação como de marido e esposa.

O problema da união estável está na motivação da sua aplicação. Em vez de ser utilizada para corrigir casos nos quais a imperfeição do coração humano conduz a situações sem solução, e aos quais as imperfeições das leis do casamento civil e do divórcio não permitem solução - esse seria seu objetivo maior - ela se presta a encobrir motivos menos louváveis. Para alguns, a união estável é a solução de um impasse financeiro como, por exemplo, a preservação de uma pensão paterna que cesse com

um casamento ou de um finado cônjuge, que cesse com um segundo casamento; ou, ainda, para proteger os bens cuja integridade poderia ser ameaçada por um dos parceiros da união. Para outros, a união estável é apenas uma forma de legalizar uma situação sócio-econômica, com distribuição de direitos e deveres, sem a responsabilidade moral religiosa ou civil do casamento. Qualquer que for o motivo, se não for para reparar uma situação que de outra forma seria irreparável, o cristão deveria desconsiderar essa opção. A união estável não substitui o compromisso do casamento no sentido de este ser um compromisso sem reservas. (Dados atualizados por W.M.G.)

MORRIS A. INCH

UNIVERSALISMO. A crença na salvação final de toda a humanidade foi exposta no começo da história do Cristianismo, por Clemente de Alexandria (215 a.D.) e por seu discípulo, Orígenes (254 a.D.). Embora aceito, subsequentemente, por Gregório de Nazianus (389 a.D.), Gregório de Tyssa (394 a.D.), Dídimo de Alexandria (395 a.D.) e mais tarde, por John Scotus Erigena (877 a.D.), essa crença não encontrou aceitação em qualquer dos ramos principais da igreja. Depois da Reforma, ela ocasionou séria controvérsia; foi condenada na Confissão de Augsburg (1563), no Concílio de Trento (1563) e na Confissão de fé de Westminster (1646). A doutrina, porém, tem persistido. Seus proponentes mais influentes incluem Jonathan Mayhew, J. Murray (fundador da Igreja Uni-

versalista) e Nels F. S. Ferre, na América; Friedrich Schleiermacher, e implicitamente, Karl Barth, na Alemanha; e Frederic W. Farrar, Charles H. Dodd, Herbert H. Farmer e John A. Robinson, na Inglaterra.

O neo-universalismo, pensamento que permeia a teologia contemporânea, acrescentou certo tom a essa doutrina. Ferre falou de um amor radical que vinha atrás de todo homem até que ele seja redimido. Ethelbert Stauffer postulou uma graça irresistível que venceria a oposição mais obdurada. Emil Brunner tomou a menção bíblica ao inferno como sendo um desafio para a ação justa e não uma descrição de uma condição objetiva.

Talvez, a mais influente voz recente foi a de Karl Barth, que ensinou que todos os homens estão em Cristo pela vontade do Deus que os elege. Em Cristo, todos os homens são réprobos, e todos, igualmente, eleitos. Essa sua divisão em duas classes fica prejudicada porque como um único réprobo, Cristo assumiu sobre si o juízo no lugar de todos para que todos pudessem estar nele, o único eleito. Assim, para Barth, a reconciliação objetiva de todos os homens em Cristo é um fato que significa que a diferença entre os cristãos e os pagãos é "noética", não "ontica". Barth, porém, tomou suficientemente a sério as admoestações bíblicas quanto ao castigo para declarar que "não existe eleição divina que não possa ser seguida por rejeição e não há rejeição que não possa ser seguida pela eleição" e, assim, se expôs à acusação de incoerência (*Die Kirchliche Dogmatik*, 11/2, p. 205).

Os universalistas têm apoiado sua posição, apontando para trechos bíblicos que declaram a salvação de todos os homens como sendo a vontade de Deus (por exemplo, 1Tm 2.4); ou que, supostamente, predizem a salvação de todos (como, por exemplo, - 1 Co 15.22-28); ou que, ainda, parecem incluir todas as pessoas numa relação salvífica com Deus (como, por exemplo 2 Co 5.19); ou que, mais, dão esperança a todos de uma vida após a morte (como em Mt 18.18-22). Contudo, uma exegese cuidadosa dessas passagens e de textos semelhantes não permitirá uma interpretação universalista. Além disso, numerosas passagens dão a idéia da ira e do juízo sem alento de espécie alguma (como, por exemplo, Jo 3.36; 2Ts 1.6-10).

A base mais importante para o universalismo pode se encontrar na perspectiva universalista da natureza de Deus. Se o atributo máximo de Deus for o amor, a ponto de excluir ou de diminuir sua ira e sua justiça, uma conclusão universalista passará a ser compelente. Mas a força de tal pensamento é enfraquecida quando se reconhece que esse Deus dominado pela exclusividade do amor terá permitido o atual estado de coisas e o sofrimento que ele inclui, e o pensamento é derrubado por uma visão bíblica coerente do Deus cuja perfeição mantém amor e justiça em total igualdade (cf. Cari F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 146ss.).

As implicações do universalismo são mais dolorosamente evidentes naquilo que se refere à missão da igreja. O universalismo tende a anular a motivação do evangelismo que responsabiliza a igreja pela pregação aos eleitos para a salvação e aos perdidos para condenação. Além disso, redefine o evangelismo e muda a mensagem de: "reconciliai-vos com Deus", para: "você está reconciliado com Deus" (cf. D. T. Noles, *Upon the Earth*, Nova York: McGraw-Hill, 1962, p. 104). É compreensível, portanto, que os cristãos evangélicos se oponham ao universalismo.

Os delegados ao Congresso sobre a Missão Mundial da Igreja em Wheaton, Illinois, em abril de 1966, se uniram na declaração que "o repúdio ao universalismo obriga todos os evangélicos a pregar o evangelho a todos os homens antes que eles morram nos seus pecados" (cf. Harold Lindsell, org., *The Church's Worldwide Mission*, Waco, TX: Word, 1966, p. 225).

DAVID J. HESSELGRAVE

URBANIZAÇÃO. Ver *Mudança Social*.

USURA. No hebraico bíblico, o verbo *nasá* poderá significar dar um empréstimo (Dt 24. 1 I; Is 24.2; Jr 15. 1 O), mas também poderá significar emprestar com juros ou para extrair lucros. Semelhantemente, o substantivo *massá* poderá conotar apenas uma dívida ou debênture (Ne 10.31 e talvez 5.10), como também, usura (5.7). O verbo *nasak* significa, claramente, exigir juros (Dt 23.19); daí, o substantivo mais frequente para usura na Bíblia, *neseq*. Embora, às vezes, seja traçado a uma raiz verbal que significa morder, *neseq* parece estar relacionado a uma

palavra acadiana para descrever o fechamento de contas. Paralelo a isso está o verbo *tarbit*, incrementar (Lv 25.36), usado apenas em conjunto com *neseq* (cf. as linhas poéticas de Ez 18.8). Assim, conquanto o homem que pratica *massa* poderá, muitas vezes, ser aquele que extorque (Sl 109.11), na terminologia do AT, não implicará, necessariamente, juros excessivos ou ilegais, como ocorre mais tarde com o termo *usura*, em nossa língua. O termo do NT para juros, *tokos*, significa, literalmente, nascimento, filhos, ou seja, geração de dinheiro.

Para os judeus seminômades do Pentateuco, existiam empréstimos, não para ganhar capital temporário, mas para a sobrevivência do pobre. O irmão rico era, assim, obrigado a "emprestar o suficiente para sua necessidade" (Dt 15.7-11). Correspondentemente, a legislação de Deus no deserto proíbia cobrar juros (Êx 22.25; Lv 25.36-37; Dt 23.19-20). Em contraste com a economia avançada da Babilônia descrita no Código de Hamurabi, o povo israelita de Davi não deveria cobrar juros (Sl 15.5); Salomão e os profetas condenavam essa prática (Pv 28.22; Ez 18.13; 22.12). Cristo falou sobre emprestar "para receber de volta a mesma quantia" (Lc 6.34), e conquanto Neemias tenha emprestado a seus irmãos pobres, em Judá de após o exílio (Ne 5.10), ele condenou os que exigissem juros sobre empréstimos (vv.7,10). Assim, os que emprestaram concordaram em "nada exigir deles" (v. 12), em vez de exigir o juro corrente de um por cento ao mês (v.11).

Contudo, até mesmo a lei mosaica autorizava cobrar juros do estrangeiro (Dt 23.20); e as cobranças de empréstimos caracterizavam a economia no NT (Mt 25.27; Lc 19.23; comparar com a obra *Guerras* de Flávio Josefo, ii, 17, 6). A usura foi condenada pelo Terceiro Concílio Laterano, em 1179 a.D., mas a teoria cristã medieval justificava a cobrança de juros sobre empréstimos de capital nos quais houvesse potencial perda de lucros, o que é, quase universalmente, o caso atual.

J. BARTON PAYNE

**UTILITARISMO.** O utilitarismo, vislumbrado por Helvetius, Beccaria e Hume, foi aperfeiçoado por Jeremy Bentham (1748-1842). Sua motivação imediata foi a imperfeição do sistema legal britânico. O utilitarismo foi uma teoria elaborada para apoiar a reforma legal.

Sua base filosófica é o hedonismo psicológico: "A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente estes deveriam ditar aquilo que deveríamos fazer e aquilo que realmente faremos".

Se o prazer é a única motivação humana, disse Bentham, é plausível que devamos ter como alvo o maior prazer. Para calcular a quantidade, deveremos medir a intensidade, a duração, a certeza, a propiçuidade, a fecundidade e a pureza do prazer.

Bentham, então, acrescenta uma sétima dimensão: "A extensão, ou seja, o número de pessoas a quem esse prazer se estende".

Ora, o hedonismo psicológico, certamente, significa que o homem é motivado por seu próprio prazer. O prazer de outros não será prazer e, portanto, não o poderá motivar. Assim, parece que Bentham fez uma inferência fútil do hedonismo psicológico no utilitarismo, a teoria de que a boa vida é a que produz maior bem para maior número de pessoas. Contudo, se é o maior bem do maior número que impede o homem de obter o maior bem para si mesmo, que razão poderia ser dada para convencê-lo a sacrificar seu próprio bem? Certamente, não o hedonismo psicológico.

Bentham procurou minimizar esse conflito por meio de uma teoria de quatro sanções. A sanção física seria apenas a consequência natural da ação da pessoa; teria pouco a ver com a busca do prazer para os outros. A sanção política seria o poder do estado; mediante a imposição de penalidades, ela poderia limitar o prazer pessoal sob a ameaça de dor, produzindo, assim, certa harmonia no estado. A sanção social iria além, tornando dolorosa a busca do prazer pessoal às expensas do maior número de pessoas. A sanção religiosa, ou seja, Deus, infligiria a dor para harmonizar o prazer pessoal com o prazer universal, o que garantiria resultados, apenas, se essa punição pudesse continuar no mundo vindouro; mas Bentham rejeitava essa solução; é de se supor que Deus opere somente nesta vida e por meio dos poderes da natureza. Como essas quatro sanções não produzem perfeita harmonia, o utilitarismo fica sem uma justificativa para o seu princípio universalista.

O princípio do maior benefício para o maior número prevê que o menor número, pelo me-

nos, algumas pessoas, tenha de sofrer. Assim, o utilitarismo justifica o massacre. Henry Sidgwick, no final do século dezenove, tentou evitar a justificativa do massacre, substituindo a idéia do maior bem para maior número pela pressuposição de que a maior soma de prazeres para um único indivíduo, na verdade, contribui para a maior soma de prazeres para todos os outros indivíduos. Assim, um assassinato jamais poderia beneficiar alguém. Contudo, não existe evidência empírica que sustente esse pressuposto.

O princípio original de Bentham do maior bem "na totalidade" é bastante coerente com o assassinato de milhões de ucranianos, a matança dos oficiais poloneses capturados e a supressão dos húngaros cometidos por Stalin. Esses atos causaram considerável sofrimento para muitas pessoas, mas todos eles seriam contrabalançados pelo prazer para maior número de comunistas felizes nos séculos futuros.

Isso seria verdade, é claro, se o cálculo estivesse correto, desde que, também é claro, fosse possível fazer tal cálculo. A possibilidade de medição depende da identidade de uma unidade. A fim de medir o calor, uma gradação de temperatura teve de ser inventada. Ninguém jamais inventou uma unidade de prazer; e, assim, não poderá haver uma soma total. Deveria existir, também, uma unidade de dor, e essa unidade deveria ser mensurável em comparação com a unidade de prazer. Não é possível de se obter um total para a soma de um centímetro, um grau Célsius e um grama. Da mesma forma, será impossível retirar conclusões da medição comparativa de dores e prazeres, sobretudo, porque sequer existem as unidades de medida. Assim, o cálculo necessário fica prejudicado.

Ainda que a medição fosse possível, permaneceriam havendo, ainda, a questão quanto à possibilidade de o cálculo ser completo e correto. Aferir o prazer, não somente de todas as pessoas vivas hoje, mas de todas as futuras gerações em todo o mundo, e saber quanto prazer ou quanta dor o meu ato de hoje produzirá num trabalhador chinês daqui a algumas centenas de anos são tarefas impossíveis. E será que a moral e a ética dependem de eu saber essas quantias antes que esteja apto a resolver entre duas decisões propostas?

Deus e a imortalidade, mesmo que, de uma ou de outra forma, possam evitar a dificuldade

de bens conflitantes, não ajudaria a pessoa a fazer o cálculo. É preciso haver praticidade e coerência. Isso requer uma revelação verbal, como a dos dez mandamentos. Somente estes podem nos informar quais sejam as decisões certas e quais as erradas.

GORDON H. CLARK

**UTOPISMO.** Ver também *Otimismo*; *Darwinianismo Social*. A palavra "utopia" foi usada por Thomas Morus, em 1516. É a combinação de duas palavras gregas que significam literalmente "nenhum lugar". Tem sido destacada sua semelhança com *eutopia*, que significa "bom lugar". Desde o tempo de Morus, a palavra tem aparecido em todas as principais línguas, com aplicações feitas a sociedades imaginárias ou reais.

Embora o termo não fosse usado naquela época, os mitos primitivos da Era Dourada são precursores das utopias modernas. Muitas civilizações antigas continham histórias de paraísos originais como o das Escrituras hebraicas. Isso é muito bem ilustrado na análise de Mircea Eliade, a qual conclui que a mitologia primitiva oferece um impulso retrospectivo do ponto de início perfeito da sociedade humana.

A *República* de Platão é vista como a primeira grande tentativa dos gregos para desenhar para si mesmos um estado perfeito, em oposição ao nostálgico estado original criado pelos deuses. O AT antecipa alguma espécie de reino utópico, no mínimo, desde o tempo dos profetas hebreus, com base em noções distintamente messiânicas. Em anos mais recentes, o comunismo, pressupondo uma dialética econômica na história, propôs a esperança [romântica] de uma utopia política. Ainda mais recentemente, utopias especulativas, como a de Marcuse, têm tentado ir além do marxismo tradicional.

Cinco tipos principais de utopias são amplamente reconhecidos. Primeiro, as utopias *literárias*, as quais apresentam descrições imaginárias de sociedades perfeitas ou quase perfeitas, como as que são encontradas em romances. Segundo, *ideais políticos* surgidos de obras sobre teoria política como a *República* de Platão, as quais são utopias cujas intenções vão além da literatura ou da ficção; são sistemas políticos idealizados e esperados, feitos para serem adotados no mundo real. Terceiro, as

*antropologias filosóficas*, as quais, embora não sejam, conscientemente, utopias, discutem o potencial para a perfeição humana. Quarto, as *filosofias da história*, tais como as de Hegel ou Marx, as quais culminam numa visão de perfeição atingida. Quinto, as *escatologias religiosas*, as quais olham para o dia de intervenção divina para a reconquista do paraíso perdido. Diferentes formas de milenismo ou qualianismo se enquadram nesta categoria.

Existem muitos motivos por trás da persistente aspiração do homem por uma utopia. O descontentamento com o estado das coisas, a tendência psicológica para o auto-engano, o

otimismo romântico, a expectativa religiosa, todos são oferecidos como possíveis explicações desse fenômeno. Do ponto de vista cristão, porém, a esperança de uma utopia, definida como "realismo com esperança", baseado na revelação, sempre fez parte do plano redentor de Deus para o planeta terra. Um Deus gracioso estende ao homem pecador e rebelde a esperança de um mundo restaurado e renovado, no qual "[Ele] lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram" (Ap 21.4).

NORMAN GEISLER

## Or

VALORES. A teoria de valores ou axiologia é uma teoria geral baseada na pressuposição de que o valor estético, moral, político e (consistentemente) físico são todos espécies do mesmo gênero.

Uma distinção deverá ser feita. Os critérios para se julgar uma obra de arte, os critérios de doença e saúde, e os critérios de ação moral não são, plausivelmente, espécies de um mesmo gênero. Quão freqüentemente temos ouvido os estetas reclamarem das normas morais na arte! Por outro lado, uma combinação de saúde, prosperidade, moral e arte poderão definir a vida boa. Nesse sentido, o axioma de ética de Aristóteles é axiologia, pois sua idéia de uma vida boa incluía a proporção correta de cada uma dessas coisas. Isso, porém, não é axiologia no sentido moderno de tornar cada valor uma espécie de gênero exclusivo.

Como movimento moderno distinto, a axiologia veio a ser notada na escola neo-realista de Bretano e Meinong. Os valores, como cadeiras e mesas, existem independentemente da consciência. Existe o verde numa cadeira; existe o bem numa proposição. Quer existam mente e corpo quer não, a *proposição* de que um

apêndice doente deva ser removido é uma boa proposição. Mas pergunta-se se é possível existir uma proposição sem uma mente, ou um apêndice sem um corpo.

Meinong foi seguido por Scheler e Husserl. Na axiologia norte-americana, foi popularizada por Ralph Barton Perry, John Dewey (embora não fosse realista), S. C. Pepper, e outros. C. S. Lewis usa o termo *valor* num sentido mais restrito, próximo ao de Aristóteles ao colocar a axiologia sob a ética; mas a maioria dos pensadores coloca a ética sob a axiologia. Em alguns casos, boa parte (ou não seria má parte?) de linguística pedante se mistura.

Parece que o neo-realismo implica uma teoria de valoração que é tanto cognitiva quanto empírica. O idealismo absoluto e o calvinismo são, ambos, cognitivos, mas não empíricos. As teorias emotivas de A. J. Ayer, Charles L. Stevenson, *et al*, são empíricas, mas não cognitivas. Essas últimas tornam os valores arbitrários e irracionais, removendo-os da esfera de discussão. Ayer e Sartre são bons exemplos disso.

A grande dificuldade com a visão cognitiva empírica é seu empirismo. Operações para extração do apêndice, mentiras e guerras são tão

naturais quanto plantas e planetas. Nenhum deles vem com um rótulo que diz: "Eu tenho valor". Um exemplo é o do terrorismo político. A guerra é denunciada como imoral e má, mas aqueles que a denunciam por meio de protestos violentos, destruição de propriedade, assassinato e traição, julgam que seus métodos sejam bons. Outro exemplo é o da luta pela terra; os "sem-terra" denunciam a violência da posse de terra improdutivas ou nas mãos de poucos donos em detrimento do trabalhador rural, mas aprovam a tomada violenta da terra. (Dados atualizados por W.M.G)

Na música, ocorre a mesma dificuldade. Algumas pessoas valorizam Bach, Beethoven e Brahms, enquanto outras preferem *metal* de estilhaçar os ouvidos.

O empirismo é incapaz de estabelecer normas. Perry pode, até mesmo, dizer que: "Um objeto, qualquer que seja, adquire valor quando qualquer interesse, seja qual for, é demonstrado por ele". Mas isso poderia tornar a cocaína tão valorosa, ou mais, quanto chocolate ou sorvete, quando, na verdade, torna-a, apenas, mais valiosa para alguns. Para evitar tal embaraço, Perry procura demonstrar como um valor é melhor do que outro. O valor melhor é aquele que harmoniza muitos interesses. Mas, embora essa definição complique a observação, não ajuda o empirismo. Poderia haver diversas harmonias, cada uma tendo dez diferentes valores. Como então escolher um acima de outro? Uma combinação harmoniosa poderia integrar cinco valores, enquanto outra incluiria vinte. Mas não será possível que uma vida de cinco valores seja melhor do que uma de vinte? O exemplo do vício de drogas mostra o impedimento de uma teoria de defesa de um valor mais alto que englobe tudo. Assim, a observação não pode decidir entre as combinações; o empirismo não justifica nenhum *deveria ser*.

Diversos empiristas têm tentado defender sua teoria contra essa acusação. Mas não poderá haver valor em seus argumentos porque sempre e em todo lugar será considerado como sendo uma falácia a inserção, na conclusão, de um conceito que não apareça na premissa. A declaração observacional X valoriza o *rock*, não implica que X deva valorizar o *rock*, que Y e Z devam valorizar o *rock* ou que Bach e Brahms sejam desvalorizados. Se o exemplo de *rock* não convence, tente o exemplo da heroína.

Brand Blanshard, *Reason and Goodness*, Londres: 1961; John Dewey, *Theory of Valuation*, Chicago: University of Chicago, 1939; R. B. Perry, *Realms of Value*, Cambridge, MA, 1954, Westport, CN, Greenwood, 1968.

GORDON H. CLARK

**VERACIDADE.** Ver também *Mentira; Verdade*. O cristão vive sob um imperativo: dizer a verdade ou não dar falso testemunho (Êx 20.16; Dt 19.18). Esse mandamento não é uma questão arbitrária ou trivial. O próprio universo foi formado por um Deus cuja atividade criativa é exercida por meio da fala (Gn 1: "disse Deus") e que deseja a verdade (S151.6).

A própria revelação, em palavras e em atos, é "a Palavra" e "a verdade" (Jo 1). O pecado entrou no mundo nas vestes da mentira (Gn 3). No último exemplo, o significado da verdade é esclarecido, exatamente, ao se considerar o que estaria errado com a mentira, pois a mentira coloca a pessoa acima da verdade e dos outros, e acima de Deus. É um ato de amor-próprio desordenado e, por essa razão, a mentira é uma constante tentação e se encontra na lista dos pecados mais hediondos (Ap 21.8). Em contraste, o cristão deveria sempre falar a verdade.

A veracidade envolve uma avaliação tanto das palavras faladas quanto da pessoa que fala. Se houver um "engano sincero" de nossa parte, não somos moralmente considerados mentirosos, portanto, é claro que dizer a verdade não é apenas uma questão de infalibilidade de palavras. É uma questão que envolve tanto o agente quanto as suas palavras.

A própria verdade, uma congruência entre palavra e realidade, se posta contra os extremos da comunicação incompleta e da palavra impensada que "simplesmente, jorrou". A meia-verdade não é verdade nenhuma. Além disso, como as palavras têm significados diferentes em contextos diferentes, uma noção mecânica da verdade, uma abstração e a franqueza total são também distorções da verdade. Essa última, embora reconhecida com menos frequência, poderá ser agressivamente injuriosa e uma violação da responsabilidade cristã de "falar a verdade em amor" (Ef 4.15). Sendo assim, a verdade precisa se tornar uma palavra viva. Aqui chegamos a uma importante perspectiva cristã, que é a relação entre o que fala e o ouvinte diante de Deus, exatamente o que é violado pelo falso testemunho, tem

de, necessariamente, ser incluída numa descrição de veracidade. A fala responsável é a extensão da verdade àqueles que têm o direito de conhecê-la.

Essa perspectiva relacional capacita o cristão a contribuir de modo positivo para a solução da "questão da verdade" em sua fronteira atual. Questões complexas de sociedade—como a verdade nos anúncios e nos empréstimos, comunicação privilegiada, segredos governamentais e o direito do paciente de um médico saber o que tem — todas são questões da relação entre verdade, falante e ouvinte. Assim considerados, são questões para uma séria extensão do âmbito de aplicação da veracidade.

RICHARD DAVIS

**VERDADE.** Quando Pilatos perguntou a Jesus "O que é a verdade?" (Jo 18.38), ele tinha em mente o significado abstrato, intelectualista, que o termo verdade tinha para a mente grega. A verdade era algo para se pensar ou crer. Esse significado tem influenciado profundamente a terminologia ocidental. A verdade refere ao real estado das coisas, em contraste com um rumor ou um falso relato. Uma frase é verdadeira se sua afirmativa concorda com as leis do intelecto ou se corresponde ao que é, realmente, fátual.

O uso bíblico não pára por aqui. O termo do AT para verdade (*'emeth*) sugere noções de firmeza, estabilidade, confiabilidade, fidelidade. O Senhor é chamado Deus da verdade porque é o único em quem seu povo pode confiar com segurança. Por essa razão, muitas vezes, a tradução de *'emeth* aparece como fidelidade (por exemplo, Dt 32.4; SI 146.6).

A verdade não é apenas aquilo que se pensa, mas também algo que se faz. Deus opera para sempre a verdade (SI 146.6). A verdade é uma qualidade da natureza de Deus. Ele é a única realidade constante num mundo sempre em movimento, Sua palavra ao homem é, igualmente, confiável e certa (SI 43.3; 119.43). Espera-se do povo de Deus que seus homens sejam "homens da verdade" (Êx 18.21; SI 1; Os 4.1). O significado dominante de fidelidade continua no NT. Significa algo a ser feito (Jo 3.21). Fidelidade e verdade estão em oposição a pecado e falsidade (Rm 3.3-7). A verdade é algo que liberta os homens (Jo 8.32). Por verdade, João se refere à divina revelação redentora em Jesus, e liberdade significa não liberdade de pensamento, mas liberdade da escravidão do pecado.

A ênfase sustentada pelas Escrituras condena a falsidade e recomenda dizer a verdade. Deus é aquele que jamais mente (Tt 1.2). Ele não pode negar a si mesmo (1Tm 2.13). Somos ordenados a não dar falso testemunho (Êx 20.16) e a não mentir uns aos outros (Cl 3.9), "Portanto, deixando a falsidade, fale cada um a verdade com seu próximo" (Ef 4.15). O engano e a mentira são características da impiedade. O tentador, no jardim, impugnou a verdade de Deus e enganou nossos primeiros pais. Os homens perdidos trocaram a verdade de Deus pela mentira (Rm 1.25).

Será que é sempre necessário falar toda a verdade? "Falar a verdade em amor" (Ef 4.15) implicaria esconder a parte negativa da verdade? Deus autorizou Samuel a esconder de Saul o principal propósito de sua visita a Jessé (1Sm 16.2). Não havia falta de verdade implicada nessa ordem. Uma verdade parcial não será, necessariamente, uma mentira. Esconder toda a verdade poderá ser a ação correta exigida em determinadas situações.

CLARK H. PINNOCK

J. Douma escreveu (*Os Dez Mandamentos*, Nono Mandamento, S. Paulo, Os Puritanos, 2003) sobre a classificação da mentira em três tipos: a mentira maliciosa, a mentira jocosa e a mentira por necessidade. Quanto à mentira maliciosa, a questão é clara - ela deverá ser, sempre, condenada como violação do nono mandamento. A mentira jocosa já é uma questão mais complexa. Nós nos divertimos com a ficção, com anedotas, com a atuação teatral, etc., e essas coisas, em si mesmas, não configuram pecado. Contudo, esses veículos legítimos poderão conduzir tanto à verdade quanto à mentira. Em Provérbios 26.18-19, aquele que engana seu próximo com malícia e prejuízo, e diz: " Fiz isso por brincadeira" é comparado a um louco lançando flechas de morte. Quanto à mentira por necessidade, a questão é ainda mais difícil. Esse tipo envolve a mentira em *benefício* do próximo. A Bíblia oferece alguns exemplos. As parteras Sifrá e Pua, quando interrogadas acerca da desobediência à ordem do faraó de matar os meninos judeus mentiram, dizendo que quando elas chegaram os bebês já haviam nascido e teriam sido escondidos (Êx 1.15-21); no entanto, elas foram abençoadas pela sua ação (Êx 1.17, 20). Raabe mentiu para proteger os espias

de Israel, e foi justificada de sua mentira e louvada pela sua ação (Js 2.4-6; Hb 11.31; Tg 2.25). A mulher, em Baurim, que escondeu os aliados de Davi num poço em sua casa, respondendo à pergunta dos servos de Absalão sobre o paradeiro desses homens, apontou para a direção errada, dizendo "Já passaram o vau das águas" (2Sm 17.19-20). É preciso, porém, distinguir esse tipo de mentira daquela que visa apenas à autoproteção. Tanto Abraão quanto 'saque, quando estavam no Egito, mentiram a respeito de suas esposas, dizendo que seriam suas irmãs (Gn 12.11-20; 20.2-18; 26.7-11). Tanto a "meia-verdade" de um quanto mentira deslavada do outro quase que levaram suas esposas e outros mais a cometerem pecado. É preciso distinguir entre as *ações diversionárias*, como as de batalha, as quais o próprio Senhor recomendou a Josué (Js 8.1-26; 2 Sm 5.22-25), e o engano da língua descrito em Tiago 3. (Dados atualizados por W.M.G)

**VÍCIO.** Ver também *Alcoolismo; Crime; Drogas; Jogos de Azar*. Uma definição restrita de vício é "um hábito, ou prática, imoral ou mau; conduta imoral; comportamento depravado e degradante; imoralidade sexual, especialmente a prostituição" (*Dicionário Random House*). O vício é o antônimo da virtude, como as trevas são contrárias à luz, e o erro é contrário ao que é direito e certo.

Quando o termo "vício" não seja usado na Bíblia, alguns sinônimos são empregados (por exemplo, Rm 13.13; Ef 4.19; 1Co 5.8). O vício dominava o mundo romano nos tempos do NT. O sexo pré-marital e extramarital (q.v.), e o incesto (q.v.) eram praticados desavergonhadamente. Desde o palácio do imperador até os casebres mais humildes, a sociedade era infestada de homossexualismo (q.v.) (William Barclay, *Flesh and Spirit*, Nashville, Abingdon, 1962, p. 26). Os cristãos primitivos enfrentavam uma cultura onde a prostituição era sancionada e ligada a ritos em templos pagãos. Não é de se surpreender que o apóstolo Paulo iniciasse sua lista com "as obras da carne" como os pecados sexuais de seu tempo (G15.19). "Foi dito que a castidade era a única virtude completamente nova introduzida ao mundo pagão pelo Cristianismo" (*ibid.*, p.27). Paulo colocou a ética cristã, clara e solidamente, contra todas as formas de imoralidade sexual (1Co 5.1; 6.13-20; ITs 4.3-8).

Na literatura teológica e ética, o termo "vício" geralmente denota qualquer princípio, prática ou hábito que produza caráter e vida impiedosa. Durante a Idade Média, os teólogos expuseram sete "vícios" muitas vezes denominados "pecados capitais" ou "mortais" —como as categorias sob as quais todas as formas de pecado poderiam ser classificadas. Todo pecado definido poderia ser relacionado a um ou mais desses vícios mortais: orgulho, avareza, lascívia, inveja, glotonaria, ira e preguiça. A lascívia e a glotonaria são males da carne; o orgulho, a avareza, a inveja e a ira são males do espírito; a preguiça pode ser tomada como sendo lerdeza de corpo ou de espírito, ou de ambos.

Na maioria dos segmentos da sociedade atual, os vícios são abundantes em suas formas glamurizadas. A imoralidade antiga do paganismo, mais uma vez, floresce e está na moda, e, até mesmo, endossada por alguns profissionais das disciplinas sociais e psicológicas, das ciências naturais, da filosofia e da religião. Um novo hedonismo, freqüentemente, expresso na filosofia da mídia contemporânea, tem alcançado ampla aceitação. As avenidas de expressão de práticas viciosas se multiplicam com a tecnologia. Há uma crescente lista de vícios pessoais e sociais que ameaçam a sociedade moderna: sexo ilícito, aborto (q.v.) e divórcio (q.v.) por qualquer motivo, alcoolismo (q.v.), abuso de drogas (q.v.), pornografia (q.v.), furto (q.v.), mentira, engano, jogos de azar (q.v.), fumo, maledicência, desperdício de tempo de lazer, poluição ambiental desnecessária (q.v.), dependência desnecessária de outros e divertimentos desmoralizantes.

Muitas pessoas abalizadas crêem que se esses vícios morais continuarem a receber promeência contínua, tolerância e justificativas, especialmente da parte das ciências sociais, eles acabarão levando nossa sociedade à morte.

Em Efésios 2.8-10, o Cristianismo evangélico encontra a antítese do problema de vícios da humanidade (Rm 1.29-32). As "boas obras" tornam-se norma na vida diária para aqueles que foram redimidos pela graça de Deus.

DELBERT R. ROSE

**VIDA COMUNITÁRIA.** Ver também *Coabitação; Koinonia*. A propriedade comum e a igualdade de consumo constituem a essência da vida comunitária. As comunas (às vezes

denominadas de comunidades intencionais) procuram vencer a competitividade individualista das sociedades baseadas na propriedade privada (q.v.).

Hoje em dia, milhões de pessoas vivem em comunidades, muitas em comunas controladas pelo governo, como acontece na China e outras como opção de vida, como os *kibbutzim* de Israel, ou os *doukhobors* e os *huteritas* (importante ramo dos anabatistas do século dezoito). Nos anos sessenta, centenas de novas comunidades surgiram nos Estados Unidos.

O caráter semicomunal da igreja de Jerusalém do primeiro século tem exercido profunda influência sobre todas as experiências de comunidades mais recentes. "Todos os que crem estavam juntos e tinham as coisas em comum" (At 2.44). Embora praticassem igualdade de consumo, aparentemente não aboliram completamente a propriedade privada, como também o texto ainda diz: "vendiam suas propriedades e seus bens, distribuindo o produto entre todos à medida que alguém tinha necessidade" (cf. 4.32).

Instigado tanto pelas profundas necessidades resultantes da perseguição e do exílio como também pelo zelo em restaurar a prática da igreja primitiva, os *huteritas* escolheram a vida em comunidade. Sua motivação religiosa e seu compromisso com a fê bíblica os capacitaram a sobreviverem quatro séculos de forte hostilidade. Em suas *Brüderhofs* no Canadá e nos Estados Unidos, tudo é de propriedade da comunidade. As famílias têm apartamentos separados, mas todas as refeições são servidas em comum. Todas as decisões importantes são feitas democraticamente pelos membros masculinos.

Nos séculos que se seguiram à Reforma, surgiram centenas de experiências de comunidades religiosas e seculares. Dois importantes grupos comunitários no século vinte merecem destaque: os *kibbutzim* israelenses e a Sociedade de Irmãos. Sem propriedade particular e com absoluta igualdade de distribuição de renda, os *kibbutzim* floresceram desde seu início na Palestina de 1909. Os gerentes, democraticamente eleitos, não percebem proventos extras por suas responsabilidades adicionais. Quase todos os aspectos da vida, incluindo o cuidado das crianças, são realizados pela comunidade.

A Sociedade de Irmãos é um grupo cristão comunitário com cerca de setecentos membros

em três *Brüderhofs*, nos Estados Unidos. Iniciados em 1920 com a crença de Eberhard Arnold de que a propriedade privada é a fonte básica de guerras e de injustiças, a Sociedade procura estabelecer uma nova sociedade sem propriedade privada, sem competição interpessoal, sem distinção de classe baseada em sexo ou prestígio, sem guerra e sem injustiça. A Sociedade produz brinquedos criativos. A Sociedade de Irmãos acredita que sua estratégia missionária mais efetiva seja a de oferecer uma alternativa atraente à decadência da sociedade norte-americana.

Surgiu uma verdadeira torrente de novas experiências de comunidades da cultura desintegrada dos *hippies* no final da década de sessenta. Criam que, para acabar com a competitividade das estruturas sociais americanas, era necessário trabalhar com esse problema no indivíduo; milhares de jovens estabeleceram centenas de comunas no país, desejosos de encontrar a verdadeira comunidade. Algumas dessas comunidades faziam parte do movimento de Jesus. Existiam dezenas de comunidades evangélicas que juntavam os recursos econômicos e dependiam de apoio financeiro simpatizante; esses "*Jesus People*" estavam mais livres para a atividade evangelismo pessoal nas ruas. Essas comunidades eram bastante diferentes das "comunidades evangélicas" surgidas desde os anos 1980 como igrejas alternativas com ênfase no evangelho da prosperidade e do sucesso individual, com apóstolos, pastores e bispos e que pregam a riqueza pessoal como prova da bênção de Deus (Dados atualizados por W.M.G.).

A vida em comunidade foi um fenômeno contemporâneo importante. O primeiro Centro Universitário para o Estudo de Sociedades Comunitárias foi estabelecido na Temple University, em 1972. As comunas desempenharam papel construtivo ao questionar os pressupostos básicos sobre a sociedade dominante e ao manter modos alternativos perante essa mesma sociedade.

Não existe qualquer alternativa à vida comunitária da igreja. Da maneira como deveria ser, a igreja é uma comunidade que prega e pratica a verdade em amor. Certamente, o mundo não vê hoje o que já viu antes no testemunho da igreja, isto é, o intenso amor de uns para com os outros, a preferência em honra uns aos outros e o cuidado uns pelos outros. Nos relatos bibli-

cos, nem mesmo a preocupação missionária arrecadava tantos fundos quanto as campanhas de socorro aos irmãos em necessidade (cf. 2 Co). O senso de comunidade da igreja deveria permear tanto a vida dos seus membros e a vida das igrejas, que chegasse a penetrar não só a vida da comunidade ao seu redor como, também, a vida da nação: "Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros" (Jo 13. 35). (Dados atualizados por W.M.G.)

1111 Donald G Bloesch, "Koinonia Farm", *Centerv Of Christian Renewal*, Filadélfia, United Church Press, 1964, pp. 38-51; Harim Darin-Drabkin, *The Other Society*, Nova York, Harcourt, 1963 (a respeito dos kibbutzim israelenses); William Hedgepath e Dennis Stock, *The Alternativa: Comunal Lift in New America*, Nova York, MacMiltan, 1970; Victor Pelers, *AllThings Common: The Hutterian VVity nf Lifê*, Minneapolis, University of Minnesota, 1965; Edward E. Plowman, *The Jesus Movement in America*, Etgin, Illinois, Cook, 1971; Calvin Redekop, "Church History and the Contrasytem: A Case Study", *Church History*, 40 (1971), 62-65 (sobre a Sociedade de Irmãos).

RONALD J. SIDER

VINGANÇA. Ver também *Inimigo; Retribuição*. As mesmas raízes hebraicas (*nakan*) e gregas (*e kdikeo*) subjazem os termos "desagravar" e "vingar"; este último, comumente, reflete um espírito maligno ou ressentido desejoso de punir o malfeitor. A palavra ocorre seis vezes no NT, em algumas passagens no sentido jurídico (Lc 18.2; cf. v. 5), enquanto que em outras passagens traz o sentido de vingança.

No Cristianismo, a regra áurea decide a questão da vingança pessoal e privada. Os ensinamentos de Cristo, resolutamente, condenam a retaliação malévola. O amor deveria motivar o cristão nas suas relações interpessoais (q.v.); nos negócios públicos, seus interesses deveriam ser preservados pelas cortes legais que refletem a ordenação divina do governo civil numa sociedade decaída (Rm 13).

Em vez de buscar vingança, os cristãos têm de confiar no julgamento de Deus (Rm 12.19). A punição só tem significância moral se vindicar justiça e lei. O termo vingança, no NT (*ekedikesis*), não traz o sentido de represália arbitrária ou rei vindicatória, mas o da justa retribuição infligida por Deus ou por seus agentes.

Sua associação com a ira (q.v.), como em Romanos 3.5; 13.4, tem em vista a justiça divina.

CARL F. HENRY

VIOLÊNCIA. Ver também *Pacifismo; Revolução*. Os termos *violento* e *violência* têm sua raiz na palavra latina *vis*, que significa "força", "vigor", "poder" e "energia" (*The Word Dictionary of English Etymology*). O termo, no latim, sugere o desenvolvimento de um ato com uso de poder com considerável força mental ou física. A violência é definida como o exercício da força de modo a ferir, machucar ou destruir pessoas e propriedades, e essa força poderá incluir tanto danos psíquicos e espirituais quanto físicos.

A tarefa do teólogo não é a de formular uma teologia da violência, mas enfrentar a questão: "É permissível ao cristão, em alguma ocasião, agir de modo violento?" A resposta a essa pergunta requererá um embate com a filosofia da não-violência, a qual sempre encontrou apoio na comunidade cristã. Aqueles que mantêm essa posição afirmam que será sempre errado usar a violência para evitar a violência.

Certamente, todo cristão deveria odiar a violência. Mas será verdadeiro que, se o cristão, em alguma ocasião, se envolver em atividade violenta estará se colocando sob culpa moral?

O cristão pacifista baseia sua posição em duas premissas gerais: (1) o meio de qualquer ação humana deveria sempre corresponder aos fins, e (2) é essencial que o testemunho cristão obedeça ao ensino de Jesus sobre o amor. A primeira premissa presume que os meios violentos jamais produzirão resultados não-violentos. Na maioria dos casos, isso será, provavelmente, correto, mas nem sempre parece ser esse o caso. Por exemplo, bater na cabeça de um amigo calvo na qual um mosquito transmissor da malária tenha pousado, ou imobilizar uma pessoa acometida de pânico num afogamento a fim de poder salvá-la, poderá, no final, contribuir para o bem-estar do outro. Não fará sentido argumentar que esses meios violentos, necessariamente, resultam sempre em fins violentos.

Não há dúvida de que a obediência ao ensinamento de Jesus seja essencial para a vida cristã. Isso inclui os ensinamentos sobre paz e amor. Mas será que o conceito bíblico de *smot* exclui, necessariamente, o exercício da força em qualquer e em todas as circunstâncias? Parte da resposta

a essa pergunta depende da definição de amor. Se a definição for limitada a certa forma ou tipo particular de ação como a não-violenta, então ficará evidente que o amor deveria excluir o uso da força. Mas se o amor for entendido, principalmente, como a busca do bem do outro, será concebível que um ato de força deva ser realizado. Isso será, especialmente, verdadeiro quando terceiros estiverem envolvidos; por exemplo, quando um agressor, maldosamente, estiver ferindo uma pessoa inocente ou incapaz de se defender, como no caso de um estupro, ou quando um louco político estiver prestes a executar um plano de extermínio racial, como no caso de Hitler, o ato mais amoroso e adequado a ser feito será o de ajudar a quem tem necessidade, ainda que isso exija agir com força contra o agressor. É, até mesmo, conceitual que a contenção do agressor mediante uma ação violenta seja benéfica para o próprio agressor, impedindo-o de cometer um mal maior pelo qual também tenha de assumir as conseqüências.

Dizer que a violência poderia ser usada pelo cristão para defender o próximo de um ataque, ou na defesa do seu país, não é o mesmo que dizer que não existem limites para o uso dessa violência. Os critérios limitadores, conforme formulados, na chamada Teoria de Guerra Justa (q.v.), e tradicionalmente aceitos, têm relevância aqui (Paul Ramsey, *The Just War*, Nova York: Scribner, 1968). Isso quer dizer que o cristão deveria rejeitar as teorias que louvam a violência, como foi o caso na ética das Cruzadas, ou, em linhas mais filosóficas, conforme expressas por Sorel, Pareto e Franz Fanon. Nesses pontos de vista, a violência revolucionária é concebida como sendo um valor positivo, ou seja, intrinsecamente boa. Fanon, por exemplo, argumenta que a violência investe de qualidades positivas e criativas o caráter de um povo colonizado (Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nova York: Grove, 1968, p. 93). Além de ser cientificamente duvidosas, por sua validade depender da aplicação de modelos orgânicos e biológicos ao âmbito sociológico e político, essas teorias permitem as mais cruéis formas de violência, as quais todos os homens de boa vontade deveriam rejeitar.

Certamente, a violência tornou-se fenômeno comum na história da humanidade. Até mesmo o povo escolhido de Deus, Israel, não esta-

va isento de participação em atividades violentas. A guerra santa permeia as páginas do AT. Os macabeus e os zelotes acreditavam que não havia contradição entre a oração e a espada (1 Macabeus 15:16). A comunidade de Qumram esperava que a vinda de Deus incluísse uma guerra entre os filhos da luz e os filhos das trevas. Até mesmo no Apocalipse dos cristãos há o conceito de uma grande batalha (Armagedom) como um dos eventos que acompanham a vinda do fim (Ap 16.16). Mas não se deveria inferir, mediante esses dados, que Deus considere a violência como tendo valor positivo. Seu uso é justificável apenas nas situações mais extremas. A violência é um resultado do pecado e da rebeldia do ser humano. A violência da cruz se deveu à violência do pecado. Somente na era messiânica, quando os homens terão suas espadas transformadas em enxadas, é que a violência cessará nesta terra. É para esse fim que todos os cristãos oram.

Hannah Arendt, *On Violence*, Nova York: Harcourt, Brace & World, 1969; Henry Bienen, *Violence and Social Change*, Chicago: University of Chicago, 1968; Harry Eckstein, *infernal War*, Glen Coe, Ind.: Free, 1964; Jacques Ellul, *Violence*, Nova York: Seabury, 1969; J. Glenn Gray, *On Understanding Violence Philosophically*, Nova York: Harper & Row, 1970; Ted Robert Guff, *Why Men Rebel*, Princeton: Princeton University, 1970; H. L. Nieburg, *Political Violence*, Nova York: St. Martin's, 1969; Thomas Rose, *Violence in America*, Nova York: Random, 1969; Jerome A Shaffer, org., *Violence*, Nova York: McKay, 1971; George Sorel, *Reflections on Violence*, Nova York: Collier, 1961.

DOUGLAS J. MILLER

**VIRGINDADE.** Ver também *Continência*; *Sexo*. O termo virgindade descreve a ausência de experiência sexual ou a abstinência sexual. A referência poderá ser feita para homens ou para mulheres, embora no uso popular, normalmente, a virgem é uma mulher.

Alguns sistemas filosóficos e religiosos têm dado grande importância à virgindade. O dualismo, de modo especial, considera o corpo como sendo intrinsecamente mau ou baixo, de forma que a relação sexual é tratada como sendo pecaminosa ou degradante. A virgindade é, às vezes, exigida para grupos especiais para os quais a vida superior é como a de uma virgem não tocada pela impureza sexual.

O AT, porém, não atribui mérito ético superior à virgindade, exceto no que diz respeito a se evitar a fornicação. Pelo contrário, a virgindade, significando infertilidade, é tratada como algo a ser lamentado, como no caso da filha de Jefté. A realização adequada da vida, com sua forte unidade psicossomática, é figurada no casamento e na família. Estes foram instituídos por Deus na criação do homem e, assim, não há razão para um senso de inferioridade, vergonha ou culpa no sexo conjugal.

Em geral, o NT segue o mesmo modelo. Assim, os discípulos podiam ser homens casados e o bispo deveria ser marido de uma só mulher. Contudo, alguns fatores novos entraram em cena. Jesus nasceu de uma virgem e permaneceu solteiro. O evangelho poderá trazer, também, um desafio à virgindade para alguns de seus ouvintes. Paulo via o celibato, em alguns casos, como escolha louvável, para maior efetividade no serviço cristão.

Tais fatores não implicam detração do matrimônio. Infelizmente, porém, a igreja manifestou a tendência de construir esses conceitos em reação à licenciosidade sexual do paganismo e à influência de movimentos dualistas como o gnosticismo e o maniqueísmo. No quarto século, a virgindade perpétua de Maria estava sendo elevada a artigo de ortodoxia e o celibato estava sendo enfatizado como a vida correta para o clero, e havia, até mesmo, uma tendência, como a de Agostinho, de se considerar o sexo no casamento como intrinsecamente degradante e pecaminoso, ainda que permitido e santificado.

Esse movimento chegou ao ápice na Idade Média, com a estima equivocada da *castidade*. Tal equívoco levantou problemas de pensamento e ação aos quais, até mesmo, o protestantismo não escapou, e para os quais a permissividade sexual é uma reação, e não uma resposta.

Na ética bíblica, dois pontos importantes deveriam ser mencionados quanto à virgindade. O ponto negativo é o de que a virgindade não tem valor maior do que a sexualidade no casamento, e não merece louvação especial. O ponto positivo é o de que as exigências do discipulado cristão poderão incluir a virgindade para alguns cristãos e, nesse caso, ela deve ser aceita com humildade e feliz consagração.

GEOFFREY W. BROMILEY

**VIRTUDE, VIRTUDES.** Ver também *Virtudes Cardeais*. A palavra virtude é tradução do grego *arete*, termo que tem muitos e variados significados. O principal sentido parece ser o de eminência ou excelência, e poderá se referir a outras coisas, por exemplo, animais ou plantas, além do homem. Na obra de Homero, a excelência na guerra é algo importante e isso conferia um senso de valor marcial. Mas a excelência é também meritória, conduzindo, eticamente para o senso de virtude como sendo aquilo que é bom, excelente ou digno. No helenismo judaico, isso veio a significar, mais ou menos, o mesmo que justiça, embora, no pensamento grego, essa seja uma das virtudes e não a própria virtude. A virtude se subdivide em categorias: (a) sua essência, ou aquilo em que consiste a bondade; (b) a capacidade ou o poder de atingir a virtude e (c) uma expressão específica dela, ou seja, uma virtude individual, como a coragem ou a sabedoria. Podemos notar ainda mais dois sentidos. Como existe, também, um *arete* dos deuses, isso toma a forma de sua automanifestação em poder. Finalmente, *arete* poderá ser tomada como equivalente a *doxa*, ou glória.

A virtude é uma palavra muito importante para a ética pagã. Fundamentalmente, refere-se à virtude em sua unidade com a bondade, quer em essência quer em poder quer em realização. Mas existe uma pressão quase irresistível para a diferenciação, especialmente, em relação aos diferentes estágios da vida ou da personalidade humanas. Essa diferenciação já produzia, no tempo de Platão, uma tentativa de se destacar as principais virtudes nas diversas esferas. Essas chegaram a nós como sendo as virtudes cardeais de sabedoria, coragem, temperança e justiça, e sua importância se reflete no papel contínuo que desempenham na ética filosófica.

Tanto na ética quanto na teologia, a igreja primitiva herdou a riqueza do pensamento clássico e do legado bíblico e, assim, encontramos, rapidamente, elaborando tentativas de comparar e de combinar ambos. Ambrósio de Milão parece ter sido o primeiro a utilizar o termo "virtudes cardeais" e Agostinho de Hipona cedo fez uma tentativa de integrar as virtudes clássicas com a principal "virtude" cristã do amor. A igreja medieval completou a síntese. Ela considerou duas principais categorias de virtudes: a natural e a sobrenatural (ou infundida). As qua-

tro virtudes cardeais são um resumo apropriado das virtudes naturais, enquanto a fé, o amor e a esperança formam um trio de virtudes sobrenaturais ou teológicas, mediante as quais a graça aperfeiçoa a natureza. Assim, obtêm-se sete virtudes em antítese direta aos sete pecados capitais. Essa integração é também um paralelo apropriado à semelhante integração teológica de razão e revelação feita na teologia medieval. Algo poderia tanto ser conhecido quanto realizado pela natureza; tanto ser conhecido quanto realizado somente pela graça.

Embora a ética reformada rejeitasse a síntese medieval, o conceito luterano de justiça civil oferecia uma esfera na qual o pensamento pagão ainda pudesse oferecer alguma contribuição. Assim, Melancthon considerava as virtudes gerais, como justiça, verdade e moderação, como sendo normativas nessa área. O ideal reformado de graça comum oferecia um ponto de partida para idéias semelhantes, pois postulava uma esfera em que uma medida de justiça natural poderia ser alcançada ainda que isso não tivesse valor para a salvação nem constituísse a justiça do cristão. A versão secularizada da graça comum, ou seja, a lei natural, tornou-se influente postulado no século dezoito e abriu a porta para nova discussão sobre a virtude e as virtudes, tanto na filosofia quanto na teologia filosófica, sendo Kant importante figura numa, e Schleiermacher na outra. Na prolegômena ortodoxa da ética, isso, muitas vezes, tem levado a um esquema semelhante ao da Idade Média. Uma investigação básica do significado da virtude, e daquilo que pode ser conhecido e alcançado como virtude em termos de justiça civil ou graça comum, é seguida pela exposição da ética e da revelação, ou seja, a virtude que pode ser conhecida e atingida somente mediante revelação e fé cristã.

Não se pode esquecer do fato de que as Escrituras conferem pouco ou nenhum suporte para a discussão de "virtude" nas categorias gregas. Na verdade, a palavra *arete* é notável somente por sua extrema raridade tanto no AT quanto no NT. Na tradução do AT para o grego evitou-se o uso dessa palavra, ainda que fosse de se supor que um conceito grego de tamanha importância poderia ser aproveitado. Os únicos casos ocorrem nas obras apócrifas que não possuem originais hebraicos. Anão ser que essa ausência de *arete* seja acidental, sendo a razão

provável a de que os tradutores viam ou sentiam uma incompatibilidade entre o antropocentrismo do termo grego, com sua referência a excelência, capacidade e realização humanas, e o teocentrismo da Bíblia, com sua ênfase nos atos de justiça de Deus em favor dos homens injustos, inadequados e impotentes.

*Arete* ocorre, sim, algumas vezes no NT, mas em vista de sua importância no pensamento clássico, a sua insignificância se mostra marcante. O NT tem muito a dizer sobre a vida cristã. Refere-se à sua base, fala de seu poder e retrata sua natureza a ponto de oferecer listagens de características que seriam denominadas em outro lugar de virtudes e vícios. Contudo, ao fazê-lo, usa um vocabulário completamente diferente, orientado, na maior parte, pelo AT. A virtude é vista como sendo justiça ou santificação, enquanto as virtudes são vistas como fruto do Espírito, como boas obras preparadas de antemão por Deus para que andássemos nelas. Podem ocorrer as chamadas virtudes cardeais, mas sem ênfase especial e com orientação muito diferente, enquanto a fé, o amor e a esperança, mesmo que importantes, não são destacados como virtudes especificamente teológicas. Até mesmo um estudo rápido deixará claro que a apresentação bíblica só poderá ser encaixada no entendimento grego por meio de um processo de adaptação, compressão e reconstrução.

Até mesmo, nos poucos casos em que é empregado o termo *arete*, a relação à virtude clássica não fica evidente. Em todos os escritos paulinos, com sua riqueza de ensinamento ético, o único exemplo do termo está em Filipenses 4.8: "Finalmente, irmãos, tudo o que é verdadeiro, tudo o que é respeitável, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se alguma virtude há e se algum louvor existe, seja isso o que ocupe o vosso pensamento". Mesmo aqui, o significado não ficou bem claro. A referência pode ser à excelência ou à bondade, como em outras traduções, ou em combinação com louvor ou com algum dos demais itens da lista antecedente. De qualquer modo, a referência à *arete* é incidental, e no contexto da teologia de Paulo, a excelência ou a bondade, certamente, é obra e dom de Deus.

Outros exemplos se encontram nos escritos de Pedro. Um desses se refere ao homem, ou seja, 2Pedro 1.5; aí, a virtude vem entre fé e

conhecimento. Como tanto fé quanto conhecimento têm conotação bíblica específica, dever-se-á concluir que a virtude também tem sua própria nuance, apesar de um famoso paralelo secular no qual fé e virtude são combinadas de modo semelhante. Em 1Pedro 2.9 e 2Pedro 1.3, a referência é feita, obviamente, a Deus ou a Cristo. "Louvores", no primeiro, são os maravilhosos feitos de Deus em vez de os seus atributos individuais. No segundo, o pensamento, geralmente, é visto como sendo o de que somos chamados para (ou mediante) a glória e virtude de Deus (ou Cristo), sendo o sentido oferecido de "louvor", ou novamente, a auto-manifestação de Deus em seus atos poderosos. Ainda que glória e virtude fossem tomadas como o alvo do chamado cristão, teriam de ser entendidas como a virtude e glória imputadas por Deus, não um destaque, excelência ou valor inerente ao homem ou por ele alcançado.

Assim, o ensino bíblico parece nos confrontar com uma antítese à idéia clássica de virtude e virtudes. Isso não elimina o estudo ético dos conceitos clássicos e modernos. Dever-se-ia, até mesmo, encontrar um lugar para uma ética de justiça civil ou graça comum. Mas, em última instância, é difícil ver como uma discussão ética poderia ser base sólida para uma abordagem completamente diferente da ética bíblica. O propósito principal que poderia servir terá de ser considerado o de um contraste, e não só de uma introdução com vistas à síntese.

GEORGE W. BROMILEY

VIRTUDES CARDEAIS. Ver *Virtude, Virtudes*.

VIRTUDES TEOLÓGICAS. Ver *Virtudes*.

VIÃO GLOBAL DA VIDA. Ver *Metafísica e Ética*.

VIÚVAS. É fato notório que a Bíblia tem muito a dizer sobre viúvas. Cada livro do Pentateuco se refere a elas sempre com compaixão. Foi uma viúva quem recebeu ordem de Deus para sustentar o profeta Eli as (1Rs 17.9). O salmista fala de Deus como "juiz das viúvas" (SI 68.5). A mensagem profética de Isaías se resume nas palavras: "Aprendei a fazer o bem; atendei à justiça, repreendei ao opressor; defendei o direito do órfão; pleiteai a causa das

viúvas" (Is 1.17). A opressão da viúva, sob qualquer circunstância, era considerada como sendo um grande pecado. As palavras flamejantes de Ezequiel queimam os ouvidos de seus ouvintes: "Conspiração dos seus profetas há no meio dela; como um leão que ruga, que arrebatava a presa, assim eles devoram as almas; tesouros e cousas preciosas tomam, multiplicam as suas viúvas no meio dela" (Ez 22.25). Contra os fariseus, nosso Senhor falou com veemência, pois "devoram as casas das viúvas" (Mc 12.40). Um dos mais belos incidentes relatados diz respeito a uma viúva a quem nosso Senhor viu colocando sua oferta no gazofilácio: "duas pequenas moedas ... verdadeiramente vos digo que esta viúva pobre deu mais do que todos, porque todos estes deram como oferta daquilo que lhes sobrava; esta, porém, da sua pobreza deu tudo o que possuía, todo o seu sustento" (Lc 21.2-3). Na igreja primitiva, um dos primeiros grandes problemas que os apóstolos tiveram de resolver foi o de atender à necessidade das "viúvas que estavam sendo negligenciadas na distribuição diária" (At 6.1). Timóteo recebeu extenso conselho de Paulo quanto às viúvas, e Tiago disse que "a religião pura e verdadeira é visitar os órfãos e as viúvas em suas aflições e guardar-se incontaminado do mundo" (Tg 1.27).

Com isso tudo, fica claro que cuidar das mulheres cujos maridos haviam morrido sempre foi visto na Bíblia como sendo um dever do povo de Deus. Elas estavam livres para se casarem de novo; e, nesse caso, a situação era totalmente alterada. Mas enquanto fossem "verdadeiramente viúvas" (1Tm 5.3), deviam ser tratadas com solicitude, cuidado e carinho. Na verdade, sob a lei de Deuteronômio, se um homem morresse sem deixar filhos à mulher, tornava-se responsabilidade de seu irmão assumir o papel de esposo da viúva, a fim de levantar descendência ao irmão. A viuvez trazia uma certa conotação de reprovação, como vemos em Isaías 54.4: "pois te esquecerás da vergonha da tua mocidade e não mais te lembrarás do opróbrio da tua viuvez". Abraão Lincoln estava em perfeita harmonia com isso, quando disse: "sem malícia para com qualquer um, com caridade para com todos, com firmeza no direito conforme Deus nos concede ver o direito, lutemos por terminar a obra em que estamos, sarar as feridas da nação, cuidar daquele que deveria ter suportado a batalha e

por sua viúva e seu órfão, fazer o possível para alcançar e amar uma paz justa e duradoura entre nós e com todas as nações". A compaixão, conforme ensinada na Bíblia, está associada ao sofredor, ao necessitado, ao desprezado, ao refugiado e à viúva. A bondade para com as viúvas é sinal da graça divina; por outro lado, a opressão da viúva e do órfão é causa bem definida do castigo divino.

Escrevendo a Timóteo, Paulo insistia em que as *viúvas jovens* se casem novamente (1Tm 5.11). Ao mesmo tempo, ele enfatiza que as que fossem, verdadeiramente, viúvas, ou seja, as que não tivessem parentes que as sustentassem, conquanto fossem regulares na assistência e na observação de seus deveres religiosos, deveriam ocupar posição significativa e se tornariam uma das primeiras responsabilidades da igreja na aplicação dos seus recursos financeiros. Dever-se-ia manter registro das viúvas com mais de sessenta anos, sem filhos, respeitadas por suas boas obras, dadas à hospitalidade, e que cuidasse do estrangeiro. O papel das viúvas dentro da igreja moderna não deveria ser esquecido. A maioria das igrejas tem um bom número dessas mulheres piedosas, e muito deve à sua prática de piedade. Deveria ser a responsabilidade fiel da igreja amá-las e cuidar delas. Deixá-las entregues ao sofrimento de pobreza e temor é algo totalmente alheio ao Cristianismo. Mesmo que hoje, no mundo ocidental, a situação das viúvas seja diferente, um pouco mais livre de ansiedades e cuidados por causa do amparo social, ainda é verdadeiro que em muitas partes do globo a injunção bíblica da compaixão para com as mulheres que perderam o marido ainda precisa ser lembrada. Nenhuma espécie de seguro social poderá compensar o descaso da comunidade cristã.

WILLIAM FITCH

**VIVISSECÇÃO.** *Ver Animais.* Literalmente, o termo significa cirurgia em animal vivo não-humano. Veio a significar uma grande variedade de práticas experimentais em animais com vistas ao avanço das ciências da medicina e da biologia. Esses incluem o teste de novas drogas, novos procedimentos médicos, treinamento de pessoal da medicina em técnicas cirúrgicas, manufatura de remédios, uso de animais no diagnóstico de doenças e pesquisas básicas nos processos de vida.

Conquanto experimentos com animais possam ser traçados até o quarto século a.C., na Alexandria, sua ampla prática foi desenvolvida pela ciência moderna. Esse desenvolvimento provocou forte sentimento antiviviseccionista. Sua expressão organizada surgiu na Inglaterra, no meio do século dezenove, e se alastrou pelos Estados Unidos, Alemanha e outros países europeus. O sentimento antiviviseccionista repousa sobre três argumentos: que a vivisseção (1) tem pouco valor para a ciência médica, (2) brutaliza a humanidade da sociedade e (3) despreza o valor imutável inerente aos animais.

Aqueles que aprovam o uso extensivo de experimentação com animais contra-argumentam, afirmando que: (1) é essencial para a medicina, (2) pode ser realizado com um mínimo de sofrimento para o animal e (3) o homem é responsável pelo uso dos animais em seu próprio benefício.

DANIEL B. MCGEE

**VOCAÇÃO.** *Ver também Trabalho.* A idéia do trabalho como sendo vocação ou chamado divino vem desde a Reforma, quando foi primeiro defendida por Lutero e, depois, por Calvino. O catolicismo medieval conhecia o conceito de vocação apenas como chamado para a "vida religiosa", visão que resultava da distinção entre o natural e o sobrenatural. O âmbito do sobrenatural era considerado como sendo de ordem superior, para o qual só se poderia entrar por meio do chamado divino. O ponto de partida de Lutero, da justificação pela fé, conduzia, necessariamente, à doutrina do sacerdócio de todo crente, o que significou o fim da velha distinção entre trabalho sagrado e profano. Todos podem considerar seu trabalho como sendo uma vocação divina. Lutero traduziu assim o texto de 1Coríntios 7.20: "Cada um permaneça na vocação (*Beruf*) em que foi chamado". Embora haja, comparativamente, poucas referências explícitas nas obras de Calvino, não há dúvida de que ele, basicamente, tenha concordado com Lutero (cf. *Institutas III*, x, 6; Comentário sobre 1Co 7.20). Mas Calvino relacionou isso à santificação e não à justificação, tendo também uma apreciação mais positiva do comércio e de empreendimentos. Essa visão da vocação mais tarde tornou-se uma das idéias mais destacadas do Calvinismo.

O conceito do sacerdócio de todo crente, conforme desenvolvido pelos reformadores, e sua rejeição do dualismo concordam, plenamente, com as Escrituras. Contudo, dever-se-á notar que o termo "vocação" (*klésis*) no NT jamais é empregado para uma ocupação secular. O NT o considera sempre num sentido espiritual: (a) Deus chama as pessoas para se tornarem seus filhos (cf. Rm 8.29); (b) Deus chama as pessoas para um serviço especial (cf. Mt 4.21; Rm 1,1, etc.). *Klésis* implica o serviço de Cristo em seu reino. 1Coríntios 7.20 também tem esse significado. O texto quer dizer, primariamente, que o crente deveria permanecer fiel ao chamado de Deus mediante o qual ele foi tirado das trevas e trazido à luz. Contudo, Paulo também se refere às circunstâncias nas quais o cristão é chamado e instado a servir a Deus no lugar da vida no qual agradou a Deus chamá-lo. De acordo com a Bíblia, portanto, o chamado principal é para ser cristão. A ocupação secular é sempre secundária, conquanto seja, definidamente, um serviço, e num sentido derivativo, poderá ser chamado de vocação.

Isso implica também que nem todas as ocupações poderão ser aceitas como vocação pelo cristão. O próprio NT oferece diretrizes positivas (cf. Tt 2.10) e negativas (cf. 1Tm 6.1). Há, pelo menos, três classes de ocupação que um cristão deveria evitar: (a) ocupações que incluam atividades que possam prejudicar outras pessoas (como empreendimentos de jogo de azar, muitas áreas de divertimentos atuais, etc.); (b) ocupações que não prestem serviço útil à sociedade (como conduzir apostas ligadas a jogos esportivos, produzir determinados tipos de literatura popular, etc.); e (c) ocupações que, embora sejam, por si mesmas, permissíveis, sejam prejudiciais para aquele cristão em particular.

A visão de trabalho diário como vocação divina não exclui a idéia de vocações especiais. O NT fala de pessoas vocacionadas para um serviço especial dentro da igreja (cf. Mc 3.13; Ef 4.11; 1Co 12.28; Rm 12.6-9). Isso inclui todos os chamados para ofícios eclesiásticos especiais, quer de tempo integral quer não. Essa vocação não é "mais elevada", mas sim um chamado para uma tarefa específica que requer qualificações especiais (cf. 1Tm 3 e Tt 1) e que exige responsabilidades singulares.

1 E. Brunner, *The Divine Imperative*, Filadélfia: Westminster, 1937; W. R. Forrester, *Christian Vocation*,

1951; G Harkness, *John Calvin, the Man and his Ethics*, Nashville: Abingdon, 1958; C. F. H. Henry, org., *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964; W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics*, 1961; A Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, Naperville: Allenton, 1952; E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, Nova York: Harper & Row, 1960, vol. 1, 11.

KLAAS RUMA

**VOLUNTARISMO.** Este termo se aplica a qualquer teoria filosófica que considere a vontade como sendo anterior ou superior ao intelecto ou à razão. Como, geralmente, o voluntarista considera a autopreservação como sendo o alvo da vida moral, essa doutrina poderia ser considerada tão antiga quanto os sofistas. Arthur Schopenhauer (1788-1860), em seu livro *The World in Will and klea*, contribuiu grandemente para o desenvolvimento moderno da doutrina de que o fator dominante no indivíduo ou no universo seja a vontade. Na ética, se os fins ou alvos forem tomados como sendo produto da vontade, não poderão mais ser considerados irracionais. Nesse caso, não existirá significado em perguntar se o fim é bom ou mau, certo ou errado (como independente de válido). Thomas Hobbes argumentou que aquilo que é bom é o objeto do desejo ou da paixão do indivíduo, e o mau é aquilo que ele não gosta nem deseja. Assim, termos como bem e mal seriam relativos àquilo que se deseja e não àquilo que se aprecia ou não.

O filósofo pragmático moderno, William James (q.v.) foi, essencialmente, um voluntarista ético. Ele rejeitou a idéia de que a teoria ética pudesse ser baseada somente na razão. Em seu livro *Will to Believe* (1897) e em outros lugares, ele apelou à vontade como elemento necessário para se determinar a visão do mundo. A ética existencialista (q.v.) é, igualmente, voluntarista.

WARREN C. YOUNG

**VONTADE OU VOLIÇÃO.** Ver também *Determinismo*; *Livre Arbítrio*. A vontade é a disposição da mente para a ação. A vontade possui duas características: *Liberum Arbitrum* e *Voluntas*. O *liberum arbitrum*, livre arbítrio, é a disposição irracional da mente que expressa intenção, desejo ou querer espontâneos. É completamente não-reflexivo e definido apenas por sua intenção. Assim, no nível não-reflexivo da consciên-

cia, a vontade é pura espontaneidade. *A voluntas* é a disposição consciente da mente à ação.

Ontologicamente, o *Liberum Arbitrium* antecede a *Voluntas*. Portanto, alguém deverá querer pensar. Somente no nível da *voluntas* é que a deliberação e a intenção ocorrem. No nível de pura espontaneidade, o pecado só existe em potencial. Só quando essa potencialidade for atuada pelo assentimento deliberado à ação é que se poderá julgar uma ação como sendo pecaminosa ou má.

Por exemplo, em termos do *liberum arbitrium*, se eu quiser tirar mil reais do cofre de José da Silva, estarei consciente apenas dos mil reais a serem retirados. O ato de saber que esse dinheiro pertence ao José da Silva, e de julgar o ato como sendo bom ou mau, ainda não terá surgido.

ROBERT G. CLOUSE

A Bíblia usa os termos *boulomai* e *thelo*. A distinção entre o primeiro, a volição como ato mental, e o segundo, a volição como o desejo instintivo, não fica muito clara no uso do NT. Calvino comenta, nas Institutas (I.XV.8), que Deus proveu a alma do homem com a *mente*, por meio da qual ele distinguisse entre o bem e o mal, e que adjungiu à essa mente a *vontade* para que fizesse uma *escolha*. "Nessa integridade", ele diz, "o homem fruída de livre arbítrio, mercê do qual, se o quisesse, poderia alcançar a vida eterna", sem prejuízo da questão secreta da predestinação de Deus, uma vez que não se trata de o que poderia ou não ter acontecido, mas de como é a natureza humana. Em termos cósmicos, isto é, dentro da esfera da autoridade soberana, somente Deus possui livre arbítrio; em termos temporais, entretanto, Deus concedeu ao homem a capacidade de escolher dentro dos limites da sua esfera de autoridade finita e dependente. Calvino diz mais: "Com efeito, [Adão] recebera o *poder*; não teve, entretanto, o *querer*, pelo qual pudesse, pois que a este querer acompanharia a perseverança". (Dados atualizados por W.M.G.)

KENNETH HAMILTON

VOTO. O voto é uma expressão formal da vontade ou escolha em questões de decisão. É um privilégio precioso por meio do qual os cidadãos indicam sua vontade nas questões políticas. Essa expressão corporativa da vontade é a maneira por meio da qual a democracia,

participativa ou representativa, é conduzida. Garantias efetivas e o exercício consistente dessa oportunidade são as únicas salvaguardas para a continuação do governo pelo povo.

Em vista da relação responsável que o cristão deverá ter com o governo (Rm 13,1ss.), ele deveria estar politicamente envolvido nos limites de sua capacidade e competência. Sob governos totalitários, a capacidade de livre participação é restrita; em outros lugares, a oportunidade para um envolvimento competente, muitas vezes, é negligenciada.

No Brasil, na época colonial, a eleição restringia-se aos municípios. Segundo as Ordenações do Reino, afonsinas, manuelinas e filipinas, somente uma parcela seleta da população participava do governo e do julgamento das causas dos conselhos, cujos "homens de bem" que o compunham, foram, mais tarde, transformados em vereadores. Os alcaides foram transformados em juizes, eleitos pelos vereadores. As expressões "homens de bem" e "povo", então usadas em relação ao voto, não significavam a extensão do direito do voto a todos os cidadãos, mas se referiam a pessoas graduadas. Em 1812, ocorreu a primeira eleição no Brasil para escolher deputados às cortes constituintes de Lisboa. O sufrágio universal se tornou efetivo somente no século vinte, após a terminação do voto censitário, baseado na renda pessoal, comum no século dezenove, o reconhecimento do direito de voto da população feminina, em 1933, e mais recentemente, a extensão do direito de voto aos analfabetos. A constituição brasileira de 1988 prevê o alistamento eleitoral e o voto como sendo obrigatórios para os maiores de 18 anos e facultativos para os analfabetos, para os maiores de setenta anos e para os maiores de 16 e menores de 18 anos. É vedado aos conscritos e aos estrangeiros, e aos que cumprem o serviço militar obrigatório. (Dados atualizados por W.M.G.)

O voto está ligado à idéia de que os cidadãos são responsáveis pelo governo, assim como os oficiais eleitos são responsáveis para com seu eleitorado. Esse direito constitucional é uma das principais diferenças ideológicas entre oriente e ocidente. Mesmo assim, o processo democrático é enfraquecido pela política local, que pode subverter os direitos de voto de grupos minoritários; a apatia para com os processos políticos, da parte de eleitores que

têm o direito de opinar pelo voto, e a dificuldade de traduzir os resultados de eleições em ações políticas concretas (cf. *Democracia*).

PAUL D. SIMMONS

VOTOS. Um voto é uma promessa feita a Deus pelo qual uma pessoa se compromete a fazer (Gn 28.20) ou a não fazer (Sl 132.2) determinada coisa. Um voto jamais deveria ser feito levemente (Pv 20.23). Deveria ser sempre solene e feito somente após a deliberação devida. Para que seja, verdadeiramente, aceitável, o voto deveria ser feito de livre e espontânea vontade. Feito voluntariamente, é um compromisso sagrado (Dt 23.21-23).

O caso de Jefté é instrutivo. Vivendo entre pagãos que ofereciam sacrifícios humanos, ele fez o voto impensado de que, se tivesse sucesso contra os amonitas, ofereceria ao Senhor em holocausto a primeira pessoa que saísse de sua casa para o cumprimentar. Sem dúvida, ele achava que seria um escravo. Quando sua única filha veio ao seu encontro, ele ficou grandemente aflito. "Ah, filha minha, tu me prostras por completo; tu passaste a ser a causa da minha calamidade, porque fiz voto ao Senhor e não tornarei atrás" (Jz 11.35). Jefté entendeu, corretamente, que um voto feito a Deus não poderá ser quebrado sem consequências; o que ele não entendeu foi que somente são aceitáveis os votos que se conformem à vontade conhecida de Deus (Dt 12.29-31).

O homem que cumpre seus votos é abençoado (Já 22.27); e é amaldiçoado aquele que faz um voto enganoso ao Senhor (Ml 1.14). Ananias

e Safira foram considerados culpados dessa hipocrisia (At 5.1ss.). Os israelitas aguardavam o tempo da bênção futura quando, libertos de seus inimigos, pudessem cumprir seus votos (Na 1.15).

É importante considerar a motivação e o espírito da pessoa que faz o voto (Sl 151.16,17). Os votos feitos por alguns patriarcas do AT eram de natureza transacional, condicionados à sua própria libertação dos perigos (Jz 11.20) ou à obtenção de alguma bênção (Gn 28.20-22; 1Sm 1.11). O voto de Absalão foi uma máscara para sua traição e engano (2Sm 15.7ss.). Jesus condenou a hipocrisia dos que se evadiam ao dever para com os pais pretendendo considerar como *corbã* aquilo que lhes era devido (Mc 7.11).

A Bíblia não prescreve fazer votos. Se os votos forem feitos, deverão ser cumpridos. Mas o homem que se abstém de fazer um voto não é culpado de pecado (Dt 23.21-22). Os reformadores reconheciam que a promessa no batismo tem a natureza de um voto, continuamente renovado ao longo da vida do crente. Eles condenavam, enfaticamente, aqueles que faziam votos monásticos para toda a vida como sendo uma exigência de algo que não estamos em condições de prometer. Lutem insistia que os votos monásticos não somente seriam inválidos, como configurariam pecado e idolatria. Calvino, embora colocasse o voto do batismo acima de todos os demais, reconhecia o valor de votos especiais voluntários, como meios pelos quais o cristão pode progredir em sua vida espiritual, ou expressar sua gratidão a Deus.

STUART R. BABBAGE



WEBER, MAX. Max Weber (1864-1920), pensador social verdadeiramente seminal, fez contribuições de destaque em áreas diversas como a sociologia da religião, estratificação das classes, sociologia do direito, teoria política, comportamento econômico e burocracia. Nas-

cido numa família de destaque político na Alemanha imperial, cresceu num ambiente, intelectualmente, estimulante. Além de estudar direito, ele adquiriu competência profissional em economia, filosofia e história. Completou seu treinamento formal em 1891, mas a saúde en-

fraquecida o impossibilitou de manter uma posição acadêmica. Foi professor, por pouco tempo, em Freiberg, Heidelberg e Munique; serviu como consultor governamental em diversas agências e foi editor do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Foi, principalmente, um estudioso.

Embora a obra sociológica mais importante de Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, tivesse publicação póstuma, ele ficou conhecido, em especial, por suas idéias provocantes sobre a religião e a sociedade. Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* ele argumentou que existiriam importantes afinidades entre o calvinismo e a liberdade do uso do capital, especialmente, nos incentivos a para ação neste mundo, implícitos na sua teologia, o modo como os pastores puritanos interpretavam os pontos de vista calvinistas às suas congregações e a transformação dessas doutrinas e exortações pastorais em controles sociais. A ansiedade pela salvação era aliviada por um "ascetismo do mundo interior" e os crentes demonstravam sua espiritualidade mantendo vidas frugais, mas ativas. O acúmulo de riquezas seria resultado natural, se não consciente, desse estilo de vida.

Em sua sociologia comparativa de outras religiões do mundo, sobretudo do confucionis-

mo e do hinduísmo, Weber argumentou que suas crenças e práticas inibiriam o desenvolvimento econômico, assim, reforçando seu postulado de que a religião ocidental fosse a principal influência no desenvolvimento do capitalismo, o qual, por sua vez, seria a grande distinção da civilização ocidental. Ele destacou também tipos significativos de relacionamentos entre idéias religiosas e organização social, ou seja, grupos sociais com interesses econômicos particulares seriam receptivos a certos conceitos religiosos (por exemplo, trabalhadores rurais seriam mais tendentes a adorar a natureza), idéias religiosas conduziram à formação de determinados grupos (ordens monásticas, uniões de mágicos) e a distinção entre a elite e as massas mais prevaleceria na esfera religiosa.

12a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York: Scribner, 1958; *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nova York: Oxford, 1946; *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon, 1963; *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, Nova York: Bedminster, 1968; Reinhold Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City: Doubleday, 1962; Bendix and Gunther Roth, *Scholarship and Partnership: Essays on Max Weber*, Berkeley: University of California, 1971.

RICHARD V. PIERARD



ZELO, ZELOTE. Derivado do grego *zelos*, cuja raiz significa ferver, o termo "zelo" tem conotação de dedicação apaixonada e singular a uma causa. A Bíblia documenta muitos exemplos tanto de zelo piedoso (Sl 169.9; 2 Co 9.2; 11.2) quanto de zelo sem entendimento ou ímpio (At 10.2; Fp 3.6). O intenso zelo pela lei, exemplificado em Números 25.1-13, tornou-se um padrão de piedade durante a resistência dos macabeus ao helenismo (ver 1 Macabeus 2.24-27, 54). Durante o período ro-

mano, aqueles cujo zelo por lavé era mais fanático, nacionalista e violento, formaram um partido denominado de zelotes.

O alvo dos zelotes era o de derrubar o governo romano, até mesmo com o uso de violência. Asseverando que Deus era seu único rei e soberano, eles consideravam um ato de traição o pagamento de impostos ao imperador pagão romano. Judas, o Galileu, conduziu uma revolta armada contra Roma por causa do censo, em 6 a.D. O domínio romano, mais visível após a

morte de Agripa, em 44, provocou a escalonagem das hostilidades dos zelotes até à guerra aberta (66-74).

Recentemente, alguns estudiosos têm argumentado que Jesus estaria intimamente ligado aos zelotes. Um de seus discípulos (Simão) tinha sido zelote (Lc 6.15; At 1.13). Entendem mal o ensino de Jesus sobre o reino, o governador romano o executou como rebelde político. Mas Jesus, diferente dos zelotes, não se opôs ao pagamento de impostos (Mt 22.15-22). Sua ordem de amar os inimigos e de não resistir às pessoas más (Mt 5.38-48) era anátema para os zelotes. Embora intensamente envolvido com as necessidades do mundo (Lc 4.18; Mt 9.35; 25.3), Jesus declarou, inequivocamente, que seu reino não era desse mundo — diferente dos zelotes — e não poderia ser trazido à existência por meio de política e violência.

III Flávio Josefo, *Antigüidades* XVIII. 1.6 e BJ IV.iii.9; VII.viii.1; William R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, Nova York: Columbia, 1956; Martin Hengel, *Die Zeloten*, Leiden: Brill, 1961; S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester: Manchester, 1967; W. Wink avalia a tese radical de Brandon em *Union, SQR*, 25 (1969), 37-59, como *faz* também Oscar Cullmann em *Jesus and the Revolutionaries*, Nova York: Harper, 1970.

RONALD J. SIDER

**ZEN.** Zen é a pronúncia japonesa da palavra chinesa *Ch'na*, forma abreviada de *Ch'na-na*, que por sua vez é a transliteração do sânscrito *Dhyana* e *Jhana*, do Pali, significando "meditação". O propósito do *zen* é o da disciplina da mente até a percepção de sua natureza, por meio da meditação, para torná-la mestre de si mesma e do corpo.

De acordo com a Prajnaparamita e outras Sutras Mahayana, a natureza última das coisas é o vazio total. No *Tan-chin*, Hui-neng (morto em 713 a.D.) destaca que "como tudo é vazio; originalmente, nada havia". Esse ensino é a essência mais "profunda" do *zen*, e entendê-lo é o modo de se atingir o *satori* ("esclarecimento").

*Zen* não é um sistema de filosofia ou religião. Conquanto alguns estudiosos considerem o *Zen* como "o ápice do budismo", ele é, na verdade uma "dissidência do budismo". De fato, *Zen* é uma revolta contra toda autoridade. De acordo com Li-chi (m. 867), "Não existe *dhar-*

*ma* (verdade) enquanto ela for buscada exteriormente ... esmiuça tudo que vier à sua frente ... esmiuça o Buda ... esmague seus pais e parentes se os encontrar ... Então você atingirá verdadeira emancipação". De acordo com Tai-chin e Chih-yueh-lu, as Escrituras são apenas "dedos apontando para a lua" ou uma "barcaça para se atravessar o riacho".

Sobretudo, o *Zen* é uma tentativa fútil de se obter compreensão da natureza humana, porque o homem, de fato, não pode ter o verdadeiro conhecimento de si mesmo até que conheça a Deus. A depravação total do homem, além disso, não só impede toda tentativa de deificação da natureza como também requer que a natureza humana seja regenerada à imagem de Deus pelo Espírito Santo.

O *zen* não é apenas fútil, é também perigoso. Em primeiro lugar, é uma forma sutil de ateísmo. Nega a personalidade e a transcendência de Deus identificando-o com a natureza, como Absoluto, a Unidade e Tathata ("tal qualidade"). Segundo, descarta a justiça de Deus. De acordo com a Prajnaparamita Hrdaya Sutra, se a pessoa compreende que a realidade não é pura nem impura, encontra o Buda no excremento como também no céu. Assim, dizem, devemos amar os demônios e a Deus. Esse é um relativismo moral radical. Terceiro, o chamado *satori* ("iluminação") é, na verdade, um estado de intoxicação mística que poderá causar desequilíbrio mental por meio do *koan* — exercício mental que rejeita todas as normas da lógica. Finalmente, a tentativa do *zen* de libertar o homem de toda autoridade externa, até mesmo da lei divina, exalta o homem como seu próprio mestre. No final, esse ensino de autonomia radical e subjetividade leva às trevas do niilismo e da anarquia.

Q John Blofeld, tr. *The Zen Teaching of Haung Po*, Nova York: Grove, 1959; Chen-Chi-Chaung, *The Practice of Zen*, Nova York: Harper, 1959; Lit-sen Chang, *Zen Existentialism*, Filadélfia: Presbyterian and Reform, 1969; Paul E. & George D Fung, Trs., *The Sutra of the Sixth Patriarch on the Pristine Orthodox Dharma*, São Francisco: Budha's Universal Church, 1965; D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Nova York: Filadélfia Library, 1949; ——— *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols., Londres: Rider, 1949-1951.

LIT-SEN CHANG

ZWINGLIO. Ver *Ética Reformada*.

# DICIONÁRIO 1ª CRISTÃ

Organizado por **CARL F. H. HENRY**

Quando 263 respeitadas eruditos evangélicos internacionais escrevem significativos ensaios sobre diferentes aspectos da ética cristã, o resultado é um dicionário de valor incomum. Centenas de tópicos muito importantes são aqui discutidos com autoridade: aborto, inseminação artificial, crime, família, delinqüência juvenil, racismo, tolerância e riqueza, juntamente com muitos outros tópicos de grande interesse para a fé cristã.

Esta valiosa obra de referência será de grande ajuda para pastores, professores e crentes em geral interessados em dar à vida a orientação que glorifica a Deus. A ampla, mas ainda completa abordagem dos temas, servirá de apoio para os que desejam aplicar a verdade da Escritura aos problemas éticos de nossos dias.

Esta edição foi traduzida da edição americana de 1973, mas contém atualizações de abordagens e de temas, a partir das enormes mudanças ocorridas nos últimos trinta anos. Desse modo o seu conteúdo será ainda mais útil para os que vierem consultá-lo.

**CARL F. H. HENRY** (Ph.D. Boston University), um dos mais notáveis pensadores cristãos do século 20, foi o primeiro editor da revista *Christianity Today*, professor, autor de vários livros, entre os quais o histórico *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, e conferencista internacional de renome. Faleceu aos 90 anos em 2003.

Ética Cristã/Ética Social/ApológicaNida Cristã

**EDITORA CULTURA CRISTA**

Rua Mguel Teles Jumor. 394 - Cambuci  
01540-040 -- Sao Paulo - SP -- Brasa  
C Postal 15 136 - Sa0 Paulo - SP - 01599-970  
Fone 011s 3207-7099 - Fax (011) 3209-1255  
www.cep.br - cep.d1.cep CU br

SBN 85-7622-072-5



9 788576 220725