

Missio Apostolica

Brasil



Volume 4, Nov. 2024

MISSIO APOSTOLICA BRASIL
VOLUME 4, NOV. 2024

MISSIO APOSTOLICA BRASIL

Revista anual de Missiologia Luterana publicada a partir da mútua cooperação entre pastores da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) e a Lutheran Society for Missiology (LSFM). A revista é publicada através da Sociedade Missionária Hora Luterana, São Paulo, Brasil.

Conselho editorial

Mário Rafael Yudi Fukue (representante da LSFM para o Brasil), Fernando Henrique Huf, Anselmo Ernesto Graff, Alexandre Vieira e Laerte Tardelli Hellwig Voss.

A Missio Apostolica Brasil é a versão brasileira da revista norte americana Lutheran Mission Matters, antes denominada Missio Apostolica. Esta versão serve como um fórum luterano que permite aos leitores de fala portuguesa se inteirar e engajar na troca de ideias e discussão de questões relacionadas à proclamação do evangelho de Jesus Cristo globalmente, discussão esta que a Lutheran Society for Missiology (Sociedade Luterana de Missiologia) promove mundo afora através de sua versão norte americana.

Correspondência

Sociedade Missionária Hora Luterana
Av. Vereador José Diniz, 2306
Brooklin, São Paulo - SP, 04604-004
Telefone: (11) 5097-7600
E-mails: horaluterana@horaluterana.org.br
e samuelfuhrmann@yahoo.com.br

Sumário

Artigos

Editorial/apresentação	5
O Aspecto Missionário do Batismo em Mateus 28.18-20 e em Atos 2.37-47	9
Do Cristo Redentor às Eleições de 2018: A Necessária Distinção Entre os Reinos Temporal e Espiritual no Contexto Brasileiro.....	51
Intencionalidade da Missão no Antigo Testamento.....	73
Quando um Deus se Torna Homem: O Deslizamento de Sentido da Persona do Imperador Hiroito Revela um Desafio Missiológico para a Igreja Luterana no Brasil.....	97

Missio Apostolica 2024

Editorial/apresentação

Após a pandemia da COVID-19, a sensação de contínua mudança nos sensibiliza a apresentar novos olhares para o passado e o presente das práticas missionárias da Igreja cristã enquanto planejamos os próximos passos. A Missio Apostolica Brasil também quer contribuir analisando os contextos e as mudanças que a Igreja promove ou as mudanças em que ela é inserida.

Nesta edição, no artigo “O Aspecto Missionário do Batismo em Mateus 28.18-20 e em Atos 2.37-47”, de autoria de Ramon Augusto Pedro, orientado pelo Dr. Rev. Gerson Luis Linden, a tarefa exegética a que se propõe o autor ilustra a importância da contínua reflexão bíblica da Grande Comissão. “Não se faz discípulos apenas testemunhando”, afirma o autor, argumentando que a teologia batismal é a teologia da *Missio Dei*, e “a fé [...] sempre terá o batismo como o foco e ponto de partida para a vida cristã”.

Em “Do Cristo Redentor às Eleições de 2018: A Necessária Distinção Entre os Reinos Temporal e Espiritual no Contexto Brasileiro”, o Rev. Rafael Nerbas propõe uma análise da história da construção do decantado Cristo Redentor no Rio de Janeiro e da eleição de Bolsonaro com base na teologia luterana dos dois Reinos. Na sua análise, ele demonstra como a confusão entre o que é próprio da Igreja e o que é próprio do Estado pode comprometer a proclamação do evangelho e por que a tensão entre os dois Reinos é necessária. Ao manter-se essa tensão, não se isola o cristão do mundo, engajando-o a cuidar do outro enquanto sabe-se amparado por

Deus. O lema Cristo para Todos, da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, pode auxiliar na própria análise do simbolismo e da função do monumento chamado Cristo Redentor.

Em “Intencionalidade da Missão no Antigo Testamento”, o Dr. Alexandre Vieira nos convida a observar detalhes de narrativas do Antigo Testamento que revelam como a missão não é obra do acaso. Motivado pelo questionamento sobre a necessidade de planejamento estratégico onde servia como pastor, e afirmando a Bíblia como um livro missionário, ele analisa os pressupostos bíblicos, mais especificamente do Antigo Testamento, para reafirmar que a “intencionalidade é algo intrínseco à missão da Igreja”. Baseada em uma necessidade concreta dos desafios de uma igreja local, a análise e proposta do Dr. Vieira carrega a possibilidade de ser um importante instrumento para motivar líderes a desenvolverem o planejamento das igrejas com olhar missional.

O artigo do Rev. Mario Fukue, “Quando um Deus se Torna Homem: O Deslizamento de Sentido da *Persona* do Imperador Hiroito Revela um Desafio Missiológico para a Igreja Luterana no Brasil”, carrega uma motivação muito particular que lança luzes sobre como o luteranismo no Brasil pode avançar em sua prática missionária além dos padrões europeus e ocidentais. Vindo de uma família nipo-brasileira, ele analisa um evento histórico que afetou profundamente os imigrantes japoneses no país e, a partir dessa análise, propõe uma abordagem de “encontro paradoxal”. E ele o faz afirmando que é “uma tentativa de alcançar meus parentes com o Evangelho”. Em suas “Sugestões práticas para práticas ancestrais no Luteranismo brasileiro”, Fukue provoca-nos a aprofundar a reflexão missiológica ao abordar a “dinâmica particular dos japoneses que vivem no Brasil”.

Os artigos desta edição nos ajudam na reflexão sobre nossa prática missionária, mas também nos fazem ver a importância de continuar valorizando a confessionalidade luterana ao navegarmos em mares por vezes revoltosos de mudança. Com sua promessa de que estará com os seus discípulos todos, até o fim dos séculos, temos o consolo e a motivação de Jesus Cristo para, sejam quais forem as mudanças, pandemias ou tragédias, continuarmos firmes na proclamação do evangelho.

Antes desta edição de *Missio Apostolica Brasil* ser lançada, muitas mudanças também aconteceram com parte do corpo editorial da revista. Enquanto o Dr. Anselmo Graff continua servindo como professor do Seminário Concórdia de São Leopoldo, os demais participantes do corpo editorial aceitaram novos desafios sob a *Missio Dei*. O Dr. Tardelli Voss está nos Estados Unidos da América e o Dr. Alexandre Vieira, no Canadá. Dr. Samuel Fuhrmann está na Etiópia e eu, na África do Sul. O Rev. Mário Fukue é agora o pastor da Sociedade Missionária Hora Luterana e o novo editor da *Missio Apostolica Brasil*.

Aproveito para agradecer ao Dr. Samuel Fuhrmann por ter servido como editor da *Missio Apostolica Brasil* desde o seu início, sendo o principal articulador e desenvolvedor do plano para termos a *Missio Apostolica* em língua portuguesa. E ao Rev. Fukue, obrigado por aceitar liderar esse importante projeto de reflexão e prática teológica.

Aos leitores: tenham uma abençoada leitura!

Rev. Fernando Henrique Huf

O Aspecto Missionário do Batismo em Mateus 28.18-20 e em Atos 2.37-47

The Missionary Aspect of Baptism in Matthew 28:18-20 and Acts 2:37-47

Ramon Augusto Pedro¹
Gerson Luis Linden²

Resumo

O tópico de estudo do presente artigo é sobre o aspecto missionário do batismo em Mateus 28.18-20 e em Atos 2.37-47, e as decorrências práticas na tarefa de evangelizar. O objetivo principal desta pesquisa é elucidar de forma exegética/prática a ordem de Jesus em batizar e ensinar as nações, como a essência da Igreja Cristã e da *Missio Dei*. Pretende elucidar como Mateus 28.18-20 e Atos 2.37-47 se relacionam no que diz respeito ao aspecto missionário do batismo e as decorrências práticas desta relação para a vida da Igreja. A metodologia de pesquisa deste artigo é do tipo qualitativa, e quanto aos

1 Bacharel em Teologia pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), 2021, Canoas, RS. Artigo de Conclusão para obtenção da Habilitação ao Ministério Pastoral, Seminário Concórdia, São Leopoldo, RS (2023).

2 Professor orientador. Bacharel em Teologia pelo Seminário Concórdia, São Leopoldo (1984). Mestre em Novo Testamento (1993) e Doutor em Teologia Sistemática (2017) pelo Concordia Seminary, St. Louis, USA.

seus objetivos, é de natureza exploratória. O procedimento técnico de investigação utilizado foi a pesquisa bibliográfica. Os resultados da pesquisa apontam que Mateus 28.18-20 e Atos 2.37-47 se relacionam tanto no aspecto gramatical quanto cronológico da ordem dada por Jesus. A missão confiada por Jesus (*Missio Dei*) aos seus discípulos permanece até os dias atuais como o cerne da identidade da Igreja ao inserir pecadores incrédulos na dádiva do Reino dos Céus. Através desta ordenança de Jesus, a Igreja Cristã forma o que chamamos de uma grande família na fé, acolhendo constantemente novos membros perdoados e redimidos por Cristo.

Palavras-chave: Batismo. *Missio Dei*. Mateus 28.18-20. Atos 2.37-47. Evangelização.

Abstract

The topic of study of this article is the missionary aspect of baptism in Matthew 28:18-20 and Acts 2:37-47, and the practical consequences in the task of evangelizing. The main objective of this research is to elucidate in an exegetical/practical way Jesus' command to baptize and teach the nations, as the essence of the Christian Church and the *Missio Dei*. The question to be answered is how Matthew 28:18-20 and Acts 2:37-47 relate to the missionary aspect of baptism and the practical consequences of this relationship for the life of the Church. The research methodology of this article is qualitative, and in terms of its objectives, it is exploratory in nature. The technical research procedure used was bibliographical research. The results of the research show that Matthew 28:18-20 and Acts 2:37-47 are related in both the grammatical and chronological aspects of the command given by Jesus. The mission entrusted by Jesus (*Missio Dei*) to

his disciples continues to resonate to this day as the core of the Church's identity by bringing unbelieving sinners into the gift of the Kingdom of Heaven. Through this ordinance of Jesus, the Christian Church forms what we call a great family in faith, which constantly welcomes new members forgiven and redeemed by Christ.

Keywords: Baptism. *Missio Dei*. Matthew 28.18-20. Acts 2.37-47. Evangelism.

Introdução

A teologia batismal, como essência fundamental da Igreja Cristã e da *Missio Dei*, constitui o cerne do nosso estudo. Um olhar para a ação de Deus em um mundo caído em pecado, incapaz de se salvar por si próprio, com o propósito de restaurar e inserir as pessoas no Reino Celestial, nos conduz para o texto de Mateus 28.18-20. Mateus aponta para a ação de Deus fundamentada na ordem de Jesus para batizar “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος – Mt 28.19). No Santo Batismo Deus sela o seu povo como propriedade exclusiva.

Atos dos Apóstolos 2.37-47, por sua vez, procura apontar essa verdade quando Pedro faz a sua pregação aos que haviam duvidado, questionado e blasfemado contra os que receberam o Espírito Santo de Deus. A reflexão aqui proposta tem nessas afirmações um ponto de partida e referência estabelecida de antemão.

No primeiro ponto, defendemos a missão que emana do meio da graça do Santo Batismo, baseado em Mateus 28.18-20, não como uma ação meramente humana, mas do

próprio Deus para com a humanidade. Procuramos refletir sobre o rito batismal desde o aspecto cristológico – a união com Cristo em sua morte e ressurreição – até a dimensão escatológica – o desfrutar já aqui neste mundo da certeza da vida vindoura, apesar de ainda não ser completa. O Santo Batismo, portanto, é visto nesse ponto como uma participação de uma dimensão de espaço e tempo “estranho” à razão humana. Pois é a certeza de uma vida eterna e plena com Cristo (não perceptível a olho nu) em meio ao pecado e às tentações. Por fim, desejamos mostrar que, no batismo, o pecador recebe em Cristo a reconciliação com Deus – por meio da obra na cruz (passado) – a purificação de seus pecados, a libertação das garras do diabo e o dom da fé (passado e presente), e a certeza da restauração e vida com Cristo (presente e futuro).

No segundo ponto, buscamos analisar a possível relação entre Atos 2.37-47 e Mateus 28.18-20. Atos 2 apresenta a ação do Espírito Santo através do ensino e do batismo, que chama à fé, e diariamente faz nascer a Igreja de Cristo. Sendo assim, torna-se notável que a ordem de Jesus em Mateus 28.18ss confiada aos apóstolos, à Igreja Cristã e aos pastores, flui do próprio Deus, manifestando-se em Atos 2, na edificação e no selar do povo de Deus. Essa relação apresenta e incorpora elementos essencialmente missiológicos à Igreja de Cristo.

Por fim, procuramos mostrar, a partir da análise exegética de Mateus 28.18-20 e Atos 2.37-47, possíveis decorrências práticas na tarefa de evangelizar. O objetivo não é esclarecer todos os aspectos que emanam do Santo Batismo como fonte missionária, mas sim, tornar perceptíveis detalhes que, eventualmente, podem passar despercebidos para os batizados. Dessa forma, buscamos embasar o tema em obras dos primeiros séculos, do tempo de Lutero e dos dias de hoje. Muitas perguntas poderão surgir ao ler este trabalho; por isso, torna-se importante dizer que este é um assunto inesgotável.

A ordem dada por Jesus em Mateus 28.18-20³

Os ἑνδεκα μαθηταί (“*Onze discípulos*”, em Mt 28.16) são os homens que Jesus especificamente designou como seus “doze discípulos” (Mt 10.1) ou “os doze apóstolos” (10.2), e aos quais conferiu uma autoridade e papel únicos (10.1). Por outro lado, o grupo está incompleto, o que evoca a ausência de Judas (27.3-5). Essa ausência será suprida posteriormente com a chegada de Matias (cf. Atos 1.15-26). Os ἑνδεκα μαθηταί é o grupo que recebeu a mensagem de um anjo do Senhor (Mt 28.7) – para irem à Galileia encontrar-se com Jesus – através das mulheres que foram ao túmulo na manhã de domingo⁴ (28.1-10). Eles vão ao encontro de Jesus no monte para cumprir a missão a que foram originalmente convocados em Mt 4.19⁵; 10.5-15⁶. Como chamados e escolhidos pelo próprio Israel⁷ – Cristo Jesus, os *onze discípulos*

-
- 3 “Os onze discípulos partiram para a Galileia, para o monte que Jesus lhes havia designado. E, quando viram Jesus, o adoraram; mas alguns duvidaram. Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo: — Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a guardar todas as coisas que tenho ordenado a vocês. E eis que estou com vocês todos os dias até o fim dos tempos” (Bíblia versão Nova Almeida Atualizada [NAA, 2017]).
- 4 Domingo de Páscoa – a Ressurreição do Nosso Senhor e Salvador Jesus (Mt 28.1-10).
- 5 “Jesus lhes disse: — Venham comigo, e eu os farei pescadores de gente” (NAA, 2017).
- 6 “[...] procurem as ovelhas perdidas da casa de Israel. Pelo caminho, puguem que está próximo o Reino dos Céus. Curem...” (NAA, 2017).
- 7 No plano de divino, Jesus resume Israel na sua própria pessoa. Ele é a representação do Israel perfeito, aquele que permaneceu obediente ao seu chamado para adorar e servir apenas o Senhor seu Deus. Embora o povo de Israel no Antigo Testamento tenha sido sustentado e guiado pelas mãos do Senhor, não serviu obedientemente (cf. Os 11). Mateus 2.15 apresenta Jesus tipologicamente como Israel – o chamado, o escolhido, Israel no lugar de Israel.

personificam o povo de Israel reunido em torno do próprio Jesus⁸, representando todo o povo de Deus no monte da Galileia, bem como todas as ovelhas perdidas da “*casa de Israel*” que ainda seriam reunidas por meio desses homens e de futuros mensageiros. Como Igreja presente no monte da Galileia, Cristo confia o poder para batizar e ensinar em seu nome a Pedro e aos demais que confessam e adoram o Ressurreto (Mc 16.17-19) e, através deste poder dado aos discípulos, Cristo edificaria a sua igreja (GIBBS, 2018, p. 1630, 1639, 1640).

“Ao ensinar o que Jesus disse, a Igreja [... tornaria] uma extensão do seu ministério” (DAVIES & ALLISON, 1997, p. 686 – tradução nossa), isto é, uma extensão da vida e ensino de Jesus aqui na terra para as futuras gerações. “Centrados em Jesus, os *Onze* são a extensão concreta do povo de Deus que se *desloca para o mundo pós-Páscoa*” (GIBBS, 2018, p. 1640 – tradução e grifo nosso) (Mt 28.18-20), dando continuidade à *Missio Dei*⁹ que se estende às nações (cf. At 2.1ss) e

Jesus personifica todo o povo de Deus, ocupando o lugar dos seres humanos pecadores e necessitados, cumprindo a vontade do Pai (GIBBS, 2018, p. 1637, 1638). Em Jesus “a história de Israel é recapitulada e antecipada. Ele recebe homenagem de gentios 2.11; é preservado e sai do Egito 2.15; durante a sua tentação por Satanás, Jesus dá as ‘respostas certas’ (4.4,7,10), como Israel teve de dar quando tentado no deserto. Por conseguinte, Jesus não toma simplesmente o lugar de Israel, mas restaura-o através da sua observância da vontade de Deus” (LINDEN, 1993, p.27).

- 8 Há um aspecto cúltico presente em Mateus 28.16-17: a Igreja Cristã reunida em torno do próprio Cristo e que sairá para batizar e ensinar sobre o Cristo ressurreto.
- 9 Missão de Deus. “Entende-se por *Missio Dei*, numa visão ampla da história, que Deus assume diretamente no mundo a tarefa de preservar e redimir a Criação, reconciliar pessoas consigo mesmo [...]. Isso significa que o próprio Deus faz missão a partir de sua misericórdia” (SANTOS, 2008, p. 666). “Do ponto de vista etimológico, a palavra *missão* tem origem no latim *missio* ou *missiones*, no sentido de *enviar para*. De maneira mais ampla, o termo dá a

que persistirá até a consumação dos tempos, visto que Jesus os acompanhará (Mt 28.20).

O cumprimento da *Missio Dei* ocorre pelo envio¹⁰, presença e autoridade de Jesus (ἔδόθη μοι πασα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς)¹¹, que respectivamente se dá pelo pleno cumprimento da vontade de Deus e a ressurreição dos mortos (cf. Fp 2.5-11) (HARRISSON, 2017, p. 153; GIBBS, 2018, p. 1623).

Como *enviados*, os *discípulos* são os sujeitos do imperativo **μαθητεύσατε**, dito por Jesus. Eles devem *fazer discípulos* – batizar, ensinar e instruir outras pessoas nos ensinamentos e práticas que Jesus lhes ordenou. A esse respeito, Kynes (apud Gibbs, 2018, p. 1623, 1624) em seu livro *Christology of Solidarity* afirma que **μαθητεύσατε** é o único verbo finito em 28.19-20, e deve ser visto como comando principal. O que sucede a essa ordem (verbo finito) é o modo de como se faz o que Jesus está ordenando.

ideia de libertação ou soltura de alguém que está preso. O conceito inclui a ideia de ação, movimento. [...] Na Bíblia, é o próprio Deus quem se revela missionário, libertador, [...]. Desde o Antigo Testamento, percebemos a iniciativa e autoridade de Deus, ao escolher um povo para ser testemunha de seu propósito reconciliador para resgatar a dignidade humana, para recompor a “sua imagem e semelhança”, manchados pelo pecado. Jesus Cristo veio ao mundo para dar maior expansão à *Missio Dei*, à iniciativa de Deus, tendo o estabelecimento de seu Reino neste mundo” (SANTOS, 2008, p. 666).

10 Embora, como nos apresenta Gibbs (2018, p.1623), “o particípio aoristo **πορευθέντες**, de **πορεύομαι**, exprime quase sempre uma circunstância que o acompanha e, por isso, tem pouca força real. [...] uma vez que ‘todos os gentios/nações’ não estão localizados no monte da Galileia ou ao lado dela, os onze (e a igreja depois deles) estarão por ir aonde quer que as pessoas estejam, a fim de fazer discípulos”.

11 “toda a autoridade... me foi dada no céu e sobre a terra”.

Segundo Louw & Nida (2013, p. 419, 36.37), é preciso cautela ao traduzir o termo $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$, a fim de que não aconteçam distorções em seu verdadeiro significado. É necessário evitar que o verbo, em sua tradução, sentido ou compreensão, sugira o uso de força, o que poderia implicar em uma obrigação tornar-se discípulo de Jesus. Por exemplo, expressões como “forçai-os” ou “obrigai-os a serem meus discípulos” devem ser descartadas para manter a fidelidade ao sentido original. Vale ressaltar que esse não é o ponto enfatizado por Mateus ao relatar a ordem de Jesus.

Embora existam outros dois imperativos, um em 28.19¹² e outro em 28.20¹³, eles são considerados *verbos incoativos ou auxiliares*, isto é, “que servem para introduzir o discurso e dar ênfase ao verbo principal da frase” (LINDEN, 1993, p. 104 – tradução nossa). Kynes (apud Gibbs, 2018, p. 1623, 1624), portanto, tem razão em sua afirmação, visto que o verbo na voz ativa $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ expressa um sentido transitivo: “fazer com que alguém se torne um discípulo”, “convencer alguém a se tornar discípulo”; e alguém se torna discípulo quando é alcançado pelo Santo Batismo e é ensinado a guardar tudo o que Jesus ordenou.

O cumprimento da *Missio Dei* em buscar as *ovelhas perdidas da casa de Israel* e conseqüentemente, os povos do mundo inteiro, não é algo sistematizado, ou seja, que se apresenta de maneira metódica, pré-disposta na vida prática da Igreja. France (2007, s/p – edição Kindle) diz que a estru-

12 $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (28.19) “está diretamente ligado ao imperativo, sem qualquer complemento adicional” (LINDEN, 1993, p.104 – tradução nossa)

13 $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$ (28.20) é considerado um marcador de forte ênfase, indicando completa validação do que foi dito anteriormente (LOUW & NIDA, 2013, p. 722, 91.10).

tura do versículo¹⁴ consiste em um verbo principal no imperativo, seguido por dois verbos no particípio. Porém, esses verbos, obrigatoriamente, não precisam ser executados nessa ordem. O mesmo pode ser dito em relação a Marcos 16.16, em que a ordem das expressões “crer” e “ser batizado” não significa necessariamente a ordem em que as ações irão ocorrer. Lenski (1964, p. 1173), ao contrário, vê essa ordem dos particípios (βαπτίζοντες, ‘batizando’, e διδάσκοντες, ‘ensinando’) como proposital para a Igreja. Segundo ele, “Jesus vê além do primeiro estágio missionário da obra do evangelho, quando os adultos devem ser ensinados antes que o batismo possa ser administrado a eles; ele vê sua Igreja sendo estabelecida entre as nações e as crianças entrando nela na infância, e isso por meio do batismo” (LENSKI, 1964, p. 117).

Lenski (1964, p. 1173) possui, sem dúvida alguma, um argumento extremamente interessante, isso se olharmos para dentro da compreensão luterana e respectivamente para o batismo infantil. No entanto, sua exegese é equivocada quanto à interpretação dos versículos 18-20. Sua fundamentação de que a ordem dos particípios seja proposital justificando o batismo infantil, melhor se encaixaria quando Jesus dá a ordem de *ir às nações*, como argumenta Rottmann (2021, p. 15-16). Segundo ele, “não é admissível limitar esse termo só a uma parte das nações, isto é, a adultos” (ROTTMANN, 2021, p. 15-16), mas deve ser visto para todos os seres humanos, incluindo as crianças.

Evans (2012, p. 484) segue por uma linha que também pode ser de difícil concordância. Ele compreende πορευθέντες

14 “Portanto, façam discípulos de todas as nações, *batizando-os* em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, *ensinando-os* a guardar todas as coisas que tenho ordenado a vocês” (Mateus 28.19-20b) ().

– traduzido por “*Idé*” – como uma outra ação presente em Mateus 28.18-20, embora afirme que a comissão se cumpre **não tanto no ir**, mas no fato de fazer discípulos. Se levarmos em conta que πορευθέντες não deveria ser necessariamente traduzido, chegaremos à conclusão de que Evans (2012, p. 484) não está sendo bíblico em sua exposição exegética.

A tradução de πορευθέντες (tendo ido ...), de fato, “pode soar como se em ‘ir’ tivéssemos o primeiro passo da ação ordenada no vers. 19, e isso não tem apoio no texto” (LINDEN, 1993, p. 107 – tradução nossa). Malina (apud Linden, 1993, p.107) vai dizer que esse particípio seria melhor **não traduzir**, pois, “o cerne do mandamento é fazer discípulos e *não ir*. [...] A ideia de enviar, de ser enviado, de missão (no sentido de ser enviado) e similares não é linguisticamente essencial, mas periférica e não enfatizada” (Malina apud Linden, 1993, p. 107).

Sendo assim, o imperativo μαθητεύσατε continua como verbo principal apontando para os dois verbos no *particípio presente ativo*, como o meio para se cumprir a ordem de Jesus. O cumprir desses particípios acontecerá na presença daquele que ordena tais coisas – o ressurreto. Dessa forma, “a igreja não sairá sozinha quando batizar e ensinar. Jesus irá com ela” (GIBBS, 2018, p. 1641 – tradução nossa). Por isso, podemos afirmar que, “as questões últimas não estão nas mãos dos onze ou de qualquer outra pessoa” (GIBBS, 2018, p. 1641 – tradução nossa), mas do próprio Jesus. “Isso significa que ele é o Senhor e que, em última análise, o trabalho de fazer discípulos está enraizado na sua autoridade para salvar. [...] Além disso, a formação de discípulos é apoiada pela promessa da presença contínua de Jesus nessa tarefa [...] (28.20)” (GIBBS, 2018, p. 1641 – tradução nossa). “[...] o mandato de ‘fazer discípulos’ (28.19) é dado aqui apenas

de forma esquelética. Há muito mais a fazer que Jesus não especifica” (GIBBS, 2018, p. 1641 – tradução nossa) e que podemos observar em Atos 2 e capítulos seguintes. No entanto, “o que está aqui [...] é o centro indispensável da igreja: o batismo e o ensino” (GIBBS, 2018, p. 1642 – tradução nossa). Esse é o nosso ponto! Como a *essência da Igreja Cristã* e da *ação de Deus*, a teologia batismal presente em Mateus 28 e Atos 2 é o movimento de fazer discípulos e que flui em direção ao mundo caído em pecado e incapaz de se salvar, com o propósito de restaurar e colocar as pessoas no reino celestial. Isso ocorre quando as pessoas são batizadas “em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28.19) e ensinadas em todas as coisas que Jesus ordenou (At 2.42). Esse movimento responde à pergunta sobre como as pessoas se tornariam discípulos e como a missão dada por Jesus – a *Missio Dei* – seria e é cumprida.

O cumprimento da promessa da morte e ressurreição de Jesus ao terceiro dia (Mt 28.1-10), apontava para o tempo em que os onze discípulos seriam enviados pelo próprio Cristo a proclamar a boa-nova do Reino de Deus. Eles deveriam viver e agir em nome de Jesus. As evidências dessa ação presente em Atos dos Apóstolos permeiam toda a Igreja neotestamentária, chegando aos nossos dias. Dessa forma, a ordem de fazer discípulos (imperativo grego μαθητεύσατε, em Mt 28.19) é algo que os onze começariam a cumprir e outros deveriam continuar. Por isso, “o imperativo que Jesus dá, baseado na própria autoridade (Mt 28.18) e apoiado pela sua presença contínua (28.20), dirige os onze para fazer discípulos de todas as nações” (GIBBS, 2018, p.1640 – tradução nossa).

Essa ação de Deus, portanto, transcende uma possível intervenção humana de tornar alguém ou da própria pessoa

se tornar discípulo/filho de Deus¹⁵, como vemos em Atos 2 com a ação do Espírito Santo. Através do Pai, do envio e ação do Filho, e a vinda do Espírito Santo, as ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10.6) não são deixadas de lado, mas inclusas na ordem ampliada de Jesus de fazer discípulos de “todas as nações” (Mt 28.19) e igualmente chamadas à fé. “É o ensino do ressurreto que fará discípulos; [e] estes serão feitos nos anos que seguem e até a consumação do século, à medida que os batizados recebem e guardam todo ensino do seu mestre” (GIBBS, 2018, p. 1643 – tradução nossa) ou à medida em que são ensinados e, conseqüentemente, batizados.

Dessa forma, “‘fazer discípulos’ (28.19) não deve ser pensando *apenas* em termos de conversão inicial à fé em Jesus. O batismo é, de fato, o *ponto de entrada crucial* e estabelece a ligação contínua com a morte e ressurreição do Filho, bem como com o Pai e o Espírito” (GIBBS, 2018, p. 1643 – tradução e grifo nosso) para toda a vida e caminhada de fé. Ao refletir sobre os escritos de Lutero, Pless (2002, p. 1) diz que para Lutero o batismo é mais que um mero rito de iniciação dentre os outros sacramentos (Santa Ceia e Penitência); é a base e o conteúdo da vida cristã tendo a sua completude na ressurreição do corpo de Jesus.

Sendo assim, “a formação de discípulos continua à medida que o *ensino molda, esculpe, cura e transforma os filhos*

15 Isso não significa que não possa haver um desejo por parte de alguém de ser batizado. A decisão, por exemplo, de ser batizado, não é algo humano, mas fruto de uma luta interior e espiritual (SCHULZ, 2009, p. 194). “A capacidade de decisão de um adulto e mesmo a questão da fé de uma criança são, assim, subsidiárias da dimensão vertical e teocêntrica do Batismo, tal como a obra de Deus foi o fato central da purificação de Naamã no Jordão. Basear o Batismo apenas na decisão humana diminuiria, de fato, a sua característica de ser a vontade de Deus como instrumento de salvação” (SCHULZ, 2009, p. 194).

de Deus. A Grande Comissão *não é apenas para obter convertidos*, embora seja certamente esse o objetivo. [... mas] é também *nutrir e educar* os crentes à medida que amadurecem e crescem na fé e no amor” (GIBBS, 2018, p.1643, 1644 – tradução e grifo nosso). É uma ação contínua! βαπτίζοντες e διδάσκοντες, portanto, são ações completas e ligadas a Cristo. As ações descritas por esses verbos no particípio mostram de que modo a ação do verbo principal, no imperativo, se concretizará, ou seja, como serão feitos discípulos (28.19-20).

Os discípulos serão feitos nos “anos que se estendem até o fim da era, à medida que os discípulos batizados de Jesus recebem e guardam todo o ensinamento do seu Mestre” (GIBBS, 2018, p. 1643 – tradução nossa). Isso nos remete novamente a μαθητεύσατε (28.19), que não deve ser pensado apenas em termos de conversão inicial à fé em Jesus, mas em uma relação e ligação contínua com a morte e ressurreição do próprio Cristo, bem como com o Pai e o Espírito (GIBBS, 2018, p. 1643).

Essa relação e ligação faz dos discípulos presentes no monte diante de Jesus (v. 16) a representação do que estava se formando: “*igreja una, santa, católica e apostólica*”, conforme confessamos no Credo Niceno (LIVRO DE CONCÓRDIA, 2021, p. 34-35)¹⁶. Dessa forma, podemos dizer também que o batismo significa *ser recebido* na “*igreja una, santa, católica e apostólica*” (GIBBS, 2018, p.1646; SCHLINK, 1972, p. 75). Essa Igreja, portanto, é a que seria composta por todos os que viriam a ser batizados em nome do Trino Deus e ensinados nesta verdade, ou, como nas palavras de France (2007, s/p – edição Kindle): a Igreja que iria muito além de Israel, mas que não excluiria Israel dessa dádiva da salvação.

16 Doravante LC.

Logo, o batismo nos faz olhar ainda mais para a “esfera da revelação do Deus Triúno. É a revelação do evangelho que está sendo mencionada, a qual é cheia de graça e verdade” (LENSKI, 1964, p. 1175 – tradução nossa) e que faz alguém participante da Trindade, da Igreja de Cristo e que é acompanhado por toda a vida cristã.

[...] pelo batismo, Deus se dá a nós: o Pai se torna nosso Pai e nos adota como seus filhos (Gl 3.16-27; Jo 1.12, 13; 1Jo 3.1); o Filho se torna nosso Redentor, pois somos batizados em união com sua morte e purificados por seu sangue para sermos seus (Ef 5.26) e nos revestimos de seu corpo (Ef 5.26) e nos revestimos de Cristo (Gl 3.27; 1Co 12.12, 13), de modo que sua justiça é nossa vestimenta gloriosa (Mt 22.11; Is 61.10), e somos membros de seu corpo (Ef 5.30; 1Co 12.13; Jo 15.4); o Espírito Santo torna-se o nosso Consolador e o penhor da nossa herança (Ef 1.14; 2Co 11.22), e nos tornamos o seu templo no qual juntamente com o Pai e o Filho, ele habita (1Co 3.10) (LENSKI, 1964, p. 1176, 1177 – tradução nossa).

Batizar εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος¹⁷ é, portanto, colocar alguém em uma relação íntima com o Trino Deus; é entregar ao batizado à salvação realizada através da morte e ressurreição de Jesus. Essa relação é desenvolvida por Lucas em Atos 2.39-40, quanto ao batismo *em nome de Jesus* para remissão dos pecados e o receber do Espírito; por Paulo em Romanos 6, quando reafirma que se-

17 “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28.19)

pultados com Cristo na morte pelo batismo [...] fomos unidos com ele na semelhança da sua morte e ressurreição; em Colossenses 2 quando diz que sepultados, juntamente com ele, no batismo, igualmente fomos ressuscitados mediante a fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos; e em outros lugares do Novo Testamento (GIBBS, 2018, p. 1643).

Isso nos leva a considerar as formas pelas quais alguém pode ser levado à fé em Cristo e, conseqüentemente à Igreja, ainda quando criança ou já adulta, muito embora, esse não seja o ponto mais importante. O fato é que a fé, seja anterior ou posterior ao batismo, sempre terá o batismo como foco e ponto de partida para a vida cristã¹⁸. Pois a palavra ouvida desperta a fé, e essa fé busca o batismo como meio da graça. Caso contrário, não há fé no evangelho (SCHULZ, 2013, p. 30). Lutero trabalha esse aspecto como um retorno à fonte, afogando diariamente o velho homem e fazendo ressurgir um novo homem (LUTERO, 2016, p. 23). A partir do santo batismo os *discípulos* recebem em Cristo a reconciliação com Deus – mediante a obra de cruz, a purificação dos seus pecados, o resgate das garras do diabo e o dom da fé e a certeza da restauração e vida com Cristo.

18 No entanto, isso não exclui possíveis exceções. Não se afirma “categoricamente que alguém que seja impedido de ser batizado não tem fé e, portanto, não é salvo. Como nos casos do oficial etíope (Atos 8) e de Cornélio (Atos 10), onde ‘circunstâncias regulares’ prevalecem e a palavra de Deus é recebida primeiro, o batismo segue a fé” (SCHULZ, 2013, p. 30).

Atos 2.37-47¹⁹ e sua relação com a ordem de Jesus em Mateus 28

A *Missio Dei* toma forma concreta no tempo pós ressurreição. Após a ascensão de Jesus (At 1.6-11), a eleição de Matias (1.15-26) e o Pentecostes (2.1-12) os discípulos dariam continuidade ao que o Senhor ordenou, como diz Voss (2019, p. 1): “imbuídos do comissionamento de Cristo e contando com a presença e o poder do Espírito Santo, o grupo de seguidores de Jesus começa a se mexer, a se articular e a dar continuidade ao projeto missionário de seu mestre”. Atos dos Apóstolos, dessa forma, delineiam os primeiros passos concretos da ordem dada por Jesus, fornecendo um relato dos primórdios da Igreja de Cristo. Além disso, oferece *insights* sobre a essência da igreja, revelando o que constitui o DNA dela e descrevendo o modo de vida dos primeiros 3 mil batizados.

19 “Quando ouviram isso, ficaram muito comovidos e perguntaram a Pedro e aos demais apóstolos: — Que faremos, irmãos? Pedro respondeu: — Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos seus pecados, e vocês receberão o dom do Espírito Santo. Porque a promessa é para vocês e para os seus filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para todos aqueles que o Senhor, nosso Deus, chamar. Com muitas outras palavras deu testemunho e exortava-os, dizendo: — Salvem-se desta geração perversa. Então os que aceitaram a palavra de Pedro foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas. E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações. Em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por meio dos apóstolos. Todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam as suas propriedades e bens, distribuindo entre todos, à medida que alguém tinha necessidade. Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as suas refeições com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo. Enquanto isso, o Senhor lhes acrescentava, dia a dia, os que iam sendo salvos” (NAA, 2017).

Segundo Smith (1970, p. 66), Atos 2 é um “esboço do perfil da comunidade cristã primitiva”. E precisamos concordar que a perícopes não aborda todos os aspectos da vida da igreja, mas oferece elementos suficientes do primeiro século entrelaçados com os fundamentos essenciais que fazem parte da Igreja – fundamentos estes que perduram até os dias atuais.

Atos 2.37-47 e Mateus 28.18-20, desta forma, estão profundamente interligados; não apenas pela sequência cronológica dos acontecimentos descritos em ambos os textos, mas pelo fato de apresentarem ações designadas por termos com a mesma raiz e significado, como é o caso de βαπτίζω (batismo) e διδασχή (ensino, doutrina, o que é ensinado). Essas ações designadas por eles – batizar e ensinar são os meios pelos quais se faz discípulos.

Os acontecimentos subsequentes ao Pentecostes (Atos 2) narram o Senhor chamando seu povo para si através dos seus apóstolos. Os acusadores e a multidão de At 2.11-13 que a pouco haviam questionado o ouvir das *grandezas de Deus* em suas línguas maternas ao cumprir-se o dia de Pentecostes (At 2.1-4), em 2.37, ficam com os corações compungidos (κατενύγησαν) ao ouvirem a pregação de Pedro. “A Palavra do Senhor os atingiu em cheio. O aoristo passivo deixa transparecer que essa compunção *foi algo que teve uma força externa* (passivo divino), e que foi algo que os feriu de fato e fundo” (STAATS, 1997, p. 308 – grifo nosso). Essa “aflição” (LOUW & NIDA, 2013, p. 286, 25.281) os levou a perguntar aos apóstolos *o que deveriam fazer* (At 2.37). “A pergunta está formulada em um aoristo subjuntivo. O subjuntivo acentua o caráter de incerteza, de insegurança nos ouvintes de Pedro. [...] Eles queriam fazer algo por si mesmos em caráter de urgência e, ainda, algo que pudesse lhes dar completa segurança (aoristo)” (STAATS, 1997, p. 308, 309). Pedro, por-

tanto, no mesmo caráter de urgência (aoristo), mas cheio de certeza (imperativo), os conduz ao **Μετανοήσατε** (arrependimento) e ao santo batismo, levando-os confessar e aceitar a Jesus como seu Senhor e Salvador (At 2.36, 38-39).

Μετανοήσατε ordenado na voz ativa,

é um chamamento para a mudança de mentalidade, de atitude, de postura diante de Deus e do próximo, e que carrega sempre consigo o conceito hebraico de arrependimento, que é o retorno à aliança do Senhor, a qual requer confiança exclusiva, culto exclusivo e obediência diligente (STAATS, 1997, p. 309).

Βαπτισθήτω, por sua vez, na voz passiva,

não admite a participação da vontade humana no seu agir. O batismo é obra exclusiva de Deus. A ele a pessoa se submete e com isso se submete a Deus. Se os ouvintes de Pedro perguntaram “o que faremos”, Pedro respondeu grandiosamente: busquem a Deus (arrependei-vos) e se submetam a ele (“sede batizados”), pois só ele pode purificar-vos de vossos pecados (STAATS, 1997, p. 309).

Esse aspecto é, no mínimo, intrigante visto que o Evangelho de Mateus enfatiza o tema do arrependimento como o caminho para estar no Reino dos Céus. Por meio de seus enviados, Deus age pela Palavra e a pessoa responde, dispondo-se a mudar o rumo que está trilhando. Atos, por sua vez, ecoando Mateus através do apóstolo Pedro, aponta o batismo como um meio *para remissão dos pecados* e o cum-

primento da promessa do chamado de Deus para as pessoas se unirem a ele – uma mudança completa de vida (ROTTMANN, 1979, p. 94; STAATS, 1997, p. 309).

Smith (1970, p. 65), considera que as palavras de Pedro, respondendo à pergunta ansiosa e apreensiva dos ouvintes em 2.37, apresentam duas exigências ao povo comovido e com remorso: **Μετανοήσατε** (arrepender-se) e **βαπτισθήτω** (ser batizado); e que resulta em dois grandes dons: **ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν** (perdão dos pecados) e o **δωρεὰν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος** (presente do Espírito Santo). Marshall (2005, p. 80), ao contrário de Smith (1970, p. 65), diz que embora haja duas exigências, elas são efetivamente uma só.

Preferimos abordar esse aspecto como sendo duas “exigências” ao incrédulo. No entanto, ambas as “exigências” estão interligadas, isto é, sem arrependimento não há busca pelo batismo, e não há batismo se não houver arrependimento. No entanto, isso não serve de pressuposto para que não haja o batismo infantil, por exemplo. Reconhecer a Jesus como Senhor e Cristo nos aponta diretamente para reconhecimento e desejo por aquilo que ele conquistou através de sua morte e ressurreição.

A esse respeito Schulz (2013, p. 30) diz que o batismo proclama diretamente o evangelho salvador, pois, como lembra Smith (1970, p. 65 – tradução nossa), “o arrependimento e o batismo significam julgamento, morte e sepultamento do passado com o seu pecado, [e] resultam no perdão e no Espírito, o que significa que trazem a ressurreição e uma nova vida da mão criadora de Deus”.

Embora Smith (1970, p. 65) considere **ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν** (perdão dos pecados) e o **Ἅγιον Πνεῦμα** (Espírito

Santo) como dois grandes dons, devemos levar em conta que um sucede ao outro, isto é, um é base para o outro, mas não necessariamente que ocorrem em tempos diferentes. Estar arrependido e voltar os olhos para o Senhor, conseqüentemente, leva ao desejo de ser batizado, o que resulta imediatamente em perdão dos pecados e o recebimento do Espírito Santo do Senhor. Pedro usa *λήμψεσθε* para sinalizar esse recebimento. *λήμψεσθε* é um futuro indicativo. O indicativo é empregado para destacar a certeza, sendo categórico. Por outro lado, o futuro não se limita a indicar futuridade, mas é utilizado para garantir que esse dom será pleno e completo (STAATS, 1997, p. 309, 310 – grifo nosso). Dessa forma, o perdão dos pecados e o Espírito Santo são dados inteiramente aos convertidos. “É pela doação do Espírito Santo que se poderá invocar ao Senhor e ser salvo” (STAATS, 1997, p. 310). Por causa do Espírito o povo crê e compreende o evangelho salvador.

A partir disso, podemos ver o rito batismal em Atos 2 como algo que vai do aspecto cristológico (pela união com Cristo em sua morte e ressurreição) à dimensão escatológica (a vida que será completamente restaurada na eternidade), isto é, no santo batismo a pessoa participa de uma dimensão de espaço e tempo não compreensível à razão humana, que a coloca no céu com Cristo.

Para Smith (1970, p. 65, 66), *βαππισθήτω* “cumpre pelo menos dois objetivos: [1] leva a pessoa a uma relação íntima e viva com Jesus, que concede o seu Espírito ao batizado; [2] leva a pessoa à comunidade dos cristãos, uma nova família de amigos e irmãos” (SMITH, 1970, p. 66 – tradução nossa); e poderíamos complementar dizendo que *βαππισθήτω* aponta para um terceiro ponto – o recebimento já nesta vida da promessa de perdão, vida e salvação. Torna-se, então, possível

afirmar que há uma participação na dimensão de espaço e tempo não compreensível à razão humana; há uma conexão entre os que estavam no monte da Galileia com Jesus (Mt 28.18-20), os quase três mil batizados (At 2.42), os que foram sendo acrescentados (At 2.47), os que desfrutam da glória celestial e, também, os batizados hoje.

Segundo Russow (1991, p. 4) no Batismo “algo é colocado em nós e algo é retirado de nós”. E a pregação de Pedro evidencia isso. O apóstolo clama por uma mudança e reviravolta na mente e no coração de forma espiritual (μετανοέω). Para que isso aconteça, Pedro aponta para o batismo em nome de Cristo Jesus como o meio que leva a essa mudança de estado (RUSSOW, 1991, p. 4).

“Deus estava nos acontecimentos daquele dia [relatados em Atos 2], chamando seus filhos de perto e de longe, reunindo-os de sua dispersão, e começando a criar uma nova comunidade (Sl 104.30). A igreja ainda não sabia de que distâncias e através de que fronteiras Deus estava a chamar os seus para si (Is 57.19; Jl 2.32; At 22.21; Ef 2.13-17)” (SMITH, 1970, p. 66 – tradução nossa).

“O que definitivamente é tão enfatizado em toda a Escritura e aqui no batismo em Cristo, é que o verdadeiro Deus é ativo em nossa salvação e nós somos receptores passivos” dessa dádiva (RUSSOW, 1991, p. 4 – tradução nossa). “Somente Deus tem a força e a capacidade de produzir uma mudança em nosso coração morto e pegar nosso pecado e mandá-lo embora, lançando-o nas profundezas (Mq 7.18), no mar do sangue de Jesus, colocando uma placa: ‘Proibida a pesca!’” (RUSSOW, 1991, p. 4 – tradução nossa). E é isso que Pedro descreve como sendo a ação de Deus.

Deus é quem salva e assegura o perdão e a purificação dos pecados. Σώθητε²⁰ (voz passiva e no imperativo) transpõe isso da mesma forma o que foi dito do batismo acima: essa é uma obra exclusiva de Deus, que é concedida gratuitamente ao pecador. Portanto, uma tradução adequada poderia ser: “deixai serdes salvos dessa geração perversa”. A geração a que Pedro se refere é aquela que, ao longo de todos os tempos, rejeitou o plano salvífico de Deus (ROTTMANN, 1979, p. 96), incluindo aquelas pessoas a quem Pedro agora direciona sua pregação.

Assim, o imperativo que Jesus dá em Mateus 28.19, firmado na autoridade que o Pai lhe concede (28.18) e apoiado pela sua contínua presença (28.20), é que dirige os apóstolos a *fazerem discípulos* garantindo aos que creem a remissão dos pecados e o dom do Espírito Santo, como vemos no discurso de Pedro em At 2.38 (GIBBS, 2018, p. 1640).

Esse poder efetuado no batismo acrescentou ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι (quase 3 mil almas) à casa de Israel, que passaram a viver uma vida de devoção diária conjunta e uma relação íntima com o Senhor e Cristo. Essa relação se dava pelo permanecer firmemente no διδασχῆ (ensino/doutrina) dos apóstolos, que anunciavam as *coisas ordenadas por Jesus* (Mt 28.20) e assim o Senhor acrescentava dia a dia os convertidos à sua Igreja existente (2.47) (SMITH, 1970, p. 66).

ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν (eles foram batizados e foram acrescentados) são aoristos passivos, e isso sinaliza que “de trás do batismo e do acréscimo ao número dos santos [em Atos] está Deus” (STAATS, 1997, p. 310). Deus é o agente da ação de salvar e fazer com que o ser humano permaneça nele.

20 “deixai serdes salvos” (ROTTMANN, 1979, p.96); “Salvai-vos” (ARA, 1993); “Salvem-se” (NTLH, 2000; NAA, 2017).

Dessa forma, a teologia batismal presente em Mateus e respectivamente em Atos traça o crescimento da Igreja de Cristo e as decorrências da ordem dada no monte da Galileia. Ela é a teologia da *Missio Dei*! A teologia batismal presente em Atos aponta a verdadeira espiritualidade que aflora na vida diária. Não se faz discípulos apenas testemunhando – como algo que parte do ser humano, mas batizando e ensinando, pois, através do batismo irradiam a fé e as boas obras necessárias e fundamentais na realização da *Missio Dei*. Esse é o pensamento que permeia o primeiro século e a teologia luterana.

Através do batismo no nome de Cristo, o crente torna-se um membro da Igreja. Da mesma forma que a Igreja não veio a existir porque o povo se juntou e fundou a Igreja, também não está dentro do poder humano tornar-se um membro da Igreja. A Igreja é chamada “Igreja de Deus”, não apenas porque no tempo de sua aliança os homens deram a si mesmos este nome, mas porque Deus reuniu-os e juntou-os. Da mesma forma que a origem da Igreja foi um ato de Deus, também cada pessoa que entra para a Igreja é resultado de uma ação de Deus. O ser humano não faz de si mesmo um membro da Igreja, mas ele é feito um membro da Igreja. Ele não se junta à Igreja, mas ele é recebido na Igreja. Neste sentido, Paulo falou de ser “batizado em um corpo” (1 Co 12.13) e Lucas de “ser acrescentado” à Igreja através do batismo (At 2.41) (SCHLINK, 1972, p. 71)²¹.

21 Agradecemos a André dos Santos Dreher, Audie Lomar de Oliveira, Fábio André Neumann e Mário Rafael Fukue pela tradução deste livro clássico: “The Doctrine of Baptism”, de Edmund Schlink. A tradução não publicada desta obra foi realizada em 2004. Utilizaremos esta tradução no decorrer deste trabalho.

Schulz (2013, p. 30 – tradução nossa) “em concordância com Lutero, [...] propõe o batismo como o fundamento ao qual o crente deve retornar ao longo de sua vida para ter a certeza da graça e promessa de Deus”. Segundo ele, a promessa implícita no Batismo abrange dois aspectos:

Primeiro, para aqueles que já foram batizados, o sacramento tem um valor retrospectivo - um olhar “para trás”, por assim dizer – no qual a fé é chamada de volta a ele (*reditus ad baptismum* [...]). Segundo, o batismo tem um valor prospectivo para os não batizados e não crentes como o meio pelo qual a iniciação na fé é realizada (SCHULZ, 2013, p. 30 - tradução nossa).

Marshall (2005, p. 49, 50) diz que “Lucas torna claro que [...] a tarefa essencial da igreja é a missão. [...] falando] pouco acerca da vida interna da igreja, [...] a missão importa em evangelização, a proclamação das boas-novas de Jesus e o desafio ao arrependimento e à fé” (MARSHALL, 2005, p. 49-50).

A Dogmática *Confessando o Evangelho* em outra perspectiva diz que Atos está preocupado em “mostrar como Deus continua a adicionar pecadores à sua igreja por meio do santo batismo, acompanhado pelo dom do Espírito Santo. Onde quer que as pessoas se arrependessem e a fé fosse criada por meio da palavra, lá o batismo era administrado” (2022, p. 822). Jesus confia aos apóstolos essa tarefa.

Ir ao mundo inteiro e ensinar as pessoas a guardarem todas as coisas que Jesus havia ordenado aponta agora para a integralidade do conteúdo que os apóstolos estavam anunciando (VOSS, 2019, p. 4). “Nesse sentido, quando Lu-

cas registrou que a comunidade cristã continuava firme nos ensinamentos dos apóstolos, esses ensinamentos, antes de ser dos apóstolos, eram, essencialmente, de Jesus" (VOSS, 2019, p. 2), donde emanava poder e autoridade validando toda ação deles.

Segundo Voss (2019, p. 5) "os ensinamentos dos apóstolos repercutiam relevante e soberanamente muito adiante dos confins do culto dominical (Atos 4.18; 5.21,28,42; 13.12; 15.6, 12, 19, 28; 17.19). O seguimento da doutrina alcançava o dia a dia dos cristãos: seus hábitos, suas conversas e suas decisões ordinárias".

Os passos dos primeiros cristãos consistiam em *προσκατεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων*, isto é, continuar firmes com todas as forças nos ensinamentos dos apóstolos, mesmo que sobreviessem dificuldades, "eles não se negaram a confessar e a defender os ensinamentos dos apóstolos. Mesmo sob condições de extrema hostilidade, assumiram esta responsabilidade e deixaram o legado" (VOSS, 2019, p. 12). Tocados pelo Espírito Santo na pregação de Pedro (At 2.37) Deus estava reunindo a sua Igreja, que ele enviaria para o mundo. Schlink (1972, p. 78) diz que esses são movimentos inseparáveis, o que o leva a concluir que "Deus deseja continuar e completar em todos o que ele começou a fazer no batismo" (SCHLINK, 1972, p. 78), isto é, cumprindo sua promessa de uma vida nova na eternidade.

Em Atos 2, vemos que "a igreja proclama o evangelho, chama para o batismo, testa o desejo ao batismo e por seu batismo entrega o crente a Cristo, a partir de agora seu Senhor, e então o recebe à sua comunhão – a comunhão da Palavra, a Ceia do Senhor e oração" (SCHLINK, 1972, p. 78). Esse é o modo de viver dos cristãos no primeiro século.

Viver em comunhão está ligado ao fato de serem batizados em nome de Deus e ser batizado neste nome é ser batizado pelo próprio Deus e não por homens. Como Warth (2004, p. 20) afirma: “É verdadeiramente obra de Deus mesmo. Por isso é ‘a água da divina majestade’. É chamado batismo não por causa da água, mas por causa da Palavra e ordenação de Deus”.

Decorrências práticas na tarefa de evangelizar hoje

Para muitos hoje, na prática missionária, a presença dos sacramentos (o batismo, a ceia do Senhor e a absolvição, que é o sacramento da penitência [LC, Apologia da Confissão de Augsburgo, Art. XIII, 14-15, p. 250, 2021]) é vista como secundária ou até mesmo sem importância, bastando apenas o testemunho. Outros enfatizam um tipo de sacramento como mais importante, como geralmente ocorre com a *Santa Ceia* ou o interesse recente renovado na prática da *Confissão e Absolvição* privada (SCAER, 2020, p. 1). No entanto, esse não é o pensamento bíblico-luterano. Sem a presença dos sacramentos, o testemunho e a proclamação são parciais; se um é supervalorizado, logo os outros deixam de cumprir aquilo para o que foram ordenados como meios da graça. Como diz a Apologia da Confissão: “esses ritos têm o mandamento de Deus e a promessa da graça, que é próprio do Novo Testamento” (LC, ApC, Art. XIII, 15-16, p. 250, 2021) e, por isso, devem ser de igual forma considerados. Lutero “não supervalorizou um meio de graça em detrimento de outro em seu valor para oferecer perdão, mas fez distinções. Ele via cada sacramento como cumprindo uma função única, e um não podia substituir o outro” (SCAER, 2020, p. 1 – tradução nossa). Portanto, o batismo não está dissociado da “pregação do Evangelho e o Sacramento do Altar, mas juntos como uma

única defesa e proteção segura das ciladas do diabo” (PLESS, 2002, p. 4)²².

Para Lutero, o batismo é o sacramento fundamental de todos os sacramentos. Ser batizado é equivalente a estar em Cristo (SCAER, 2020, p. 1), ou, como nas palavras de Davenport (2023, p. 199 – edição Kindle): ser batizado é *ser tornado* justo aos olhos de Deus. O batismo, portanto, “pega nossa fé e dá um novo foco e direção [...] Ajuda-nos a viver a vida que Deus sempre planejou que vivêssemos. Com o Espírito Santo e a vida de Cristo dentro de nós, somos transformados nas pessoas que fomos criados para ser” (DAVENPORT, 2023, p. 199 – tradução nossa). Sendo assim, o batismo é uma volta parcial ao Éden e a ida ao novo céu e a nova terra.

A doutrina do batismo traz à tona a natureza particular da verdadeira fé cristã, isto é, todos quantos não renascerem pelo batismo e pelo Espírito Santo, continuam enraizados no pecado que herdaram e igualmente condenados à eterna ira de Deus (LC, CA, Art. II, p. 46, 48, 2021)²³.

Como seres humanos, “não nascemos como parte do povo de Deus. [Por isso,] devemos ser transformados em um. Deus viu a necessidade disso nos dias do Antigo Testamento, e essa necessidade ainda existe” (DAVENPORT, 2023, p. 200 – tradução nossa). Em Atos 2.41, os quase três mil batizados são transformados e inclusos neste povo de Deus. Hoje, a cada semana, pessoas são incluídas ao povo

22 Agradecemos ao Rev. Francis Dietrich Hoffmann pela tradução deste importante artigo: “Baptism as Consolation in Luther’s Pastoral Care”, de John T. Pless, apresentado no Congresso Internacional para Pesquisa de Lutero. A tradução não publicada deste artigo foi realizada em 2016. Utilizaremos esta tradução no decorrer deste trabalho.

23 Doravante CA.

de Deus, não pelo fato de serem batizadas, por exemplo, na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), mas por serem batizadas em nome do Deus Triúno. O livro de culto da IELB, assim chamado “Culto Luterano – Liturgias e Orações”, no Rito do Santo Batismo (2015, p. 132), nos lembra dessa maravilhosa dádiva, quando, após o batismo, nas *Boas-vindas*, o pastor anuncia que ***Deus acrescentou o batizado ao seu povo***; e conclui chamando-o bem-vindo como novo membro da *família cristã*, participante do *corpo de Cristo* e filho do mesmo *Pai celestial*.

O batismo torna-se determinante na teologia luterana por seu caráter soteriológico. É a porta de entrada para a salvação. Como nos diz Lutero em seu Catecismo Maior:

“O batismo é coisa divina; de que não se trata de algo imaginado e inventado por seres humanos. Pois assim como posso dizer que os Dez Mandamentos, o Credo e o Pai-Nosso não são fruto de imaginação humana, mas foram revelados e entregues pelo próprio Deus, da mesma forma também posso exaltar o fato de que o batismo não é brincadeira humana, mas algo que foi instituído pelo próprio Deus. Além do mais, é ordenado de forma séria e rigorosa que devemos ser batizados sob pena de não sermos salvos” (LC, Catecismo Maior, IV, 6, p. 492, 2021)²⁴.

E acrescentou: sem o batismo e a Santa Ceia “não é possível ser cristão” (LC, CMAior, IV, 1, p. 492, 2021).

24 Doravante CMAior.

“Outras denominações verão o batismo como uma forma de chamar o Espírito para fortalecer a sua fé e encorajá-los na sua vida cristã. Embora o Espírito esteja certamente ativo no batismo, essa visão implica que o Espírito saiu, parou de trabalhar ou está esperando que o cristão se comprometa novamente antes de continuar” (DAVENPORT, 2023, p. 203 – tradução nossa). Na verdadeira teologia batismal e na teologia luterana, uma vez batizado, você pertence ao povo de Deus e continua sendo parte desse povo; “uma vez que você é filho da promessa, você continua sendo filho da promessa, com todos os benefícios e responsabilidades inerentes. Você pode abdicar desse papel, mas isso não muda o que Deus lhe ofereceu” (DAVENPORT, 2023, p. 202 – tradução nossa).

No mundo pós-Páscoa (GIBBS, 2018, p. 1640), onde há questionamentos e mais questionamentos sobre a validade e eficácia do batismo, Jesus não nos dá maiores informações, a não ser batizar e ensinar à humanidade aquilo que ele deixou. “Jesus não especifica se é preciso ensinar as pessoas sobre a fé e depois batizá-las (como acontece normalmente com os adultos) ou batizá-las e depois ensiná-las sobre a fé em que foram batizadas (como acontece normalmente com as crianças)” (DAVENPORT, 2023, p. 199, 200 – tradução nossa). A importância está unicamente no fato de que é dessa forma que se faz povo de Deus, participantes do Reino, discípulos de Jesus. Não há distinção entre crianças e adultos. Mas que *todas as nações* sejam discípulos através do batismo e do ensino. O batismo apresenta a sua particularidade mediante os meios da graça justamente porque o próprio Cristo é que realiza a *Missio Dei*²⁵. Deixar de lado o batismo pode levar a

25 Isso não significa que Cristo esteja presente apenas no santo batismo e não na Santa Ceia e na absolvição, por exemplo. A peculiaridade apresentada aqui reside no aspecto missionário do batismo, ou seja, na iniciação da vida com

missão da Igreja a se tornar uma ampliação pietista do Reino de Deus (SCHULZ, 2013, p. 34), ou seja, como se a ação de se tornar povo dependesse de certa forma da vida do cristão. Sendo assim, não se faz discípulos testemunhando, mas batizando e ensinando²⁶.

Para a teologia luterana confessional, à luz de Marcos 16.16, o argumento do batismo é determinante porque, através dele, Deus concede a fé e a salvação ainda hoje para os cristãos e incrédulos. Dessa forma, podemos afirmar que a verdadeira espiritualidade é desenhada através do batismo, como vimos anteriormente em Atos 2.37-47.

A partir dessa perspectiva, “o batismo não é apenas uma coisa boa (*bene esse*) mas também é o elemento determinante e intrínseco (*esse*) na missão da proclamação e do testemunho” (SCHULZ, 2013, p. 30), isto é, de evangelizar. O

Cristo. O batismo se diferencia dos outros meios da graça, como a Santa Ceia e a Absolvição, por esse motivo. É no batismo que Cristo infunde vida naquele que estava morto em seus pecados, conduzindo-o à fonte da vida e colocando o pecador diante do trono do Cordeiro e de Deus em uma adoração sem fim (Ap 7.9-17).

- 26 Embora na vida cotidiana testemunhemos a dádiva de sermos batizados, o ato de testemunhar, por si só, não torna alguém discípulo de Jesus. Aquele que ouve a Palavra por meio do testemunho de um cristão pode ser levado à fé, mas isso não descarta a ordenança de Jesus em Mateus 28.19. A questão central reside na promessa que Jesus confere ao que recebe o santo batismo. O cristão sempre olhará para o batismo seja recebido já em fé ou quando ainda criança (SCHULZ, 2013, p. 30). Lutero resgata esse conceito na Terceira Parte do Catecismo Menor, parafraseando Paulo a Tito: “[Deus] nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele derramou sobre nós ricamente, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, a fim de que, justificados por sua graça, nos tornemos seus herdeiros, segundo a esperança da vida eterna. Fiel é esta palavra. (Tito 3.5-8)” (LUTERO, 2016, p. 23). Vale ressaltar que aqui não consideramos as possíveis exceções (de que alguém, por exemplo, possa ser salvo apenas com o testemunho de outro cristão), já que esse não é nosso ponto.

batismo “é o sinal do Reino entre as nações e isso o torna um ato de confissão a Cristo diante do mundo. O batismo mostra a todo o mundo que os crentes estão dispostos a serem unidos ao Senhor” (SCHULZ, 2013, p. 33) e a abandonarem a vida antiga.

“Os onze discípulos receberam de Jesus o mandato de fazer discípulos e os meios para cumprir essa missão [...] expressamente (e enfaticamente) colocados no texto: batizar [e] ensinar” (LINDEN, 1993, p. 111 – tradução nossa). Da mesma forma, os ministros da Igreja de Cristo recebem do próprio Senhor a ordem perpétua dada aos apóstolos a fim de que mais pessoas tenham e permaneçam na fé e na salvação em Cristo. A *Missio Dei*, portanto, é contínua tanto interna como externamente na igreja. O Espírito Santo não apenas traz pessoas para dentro da comunidade, como diariamente faz renascer a sua Igreja.

Por vezes, os ministros ordenados por Cristo são desafiados a explicar porque a igreja não “pulveriza” água em massa²⁷ sobre todos batizando-os, já que a união da água e da Palavra torna alguém pertencente a Igreja de Cristo. Forçar o batismo a alguém é como tentar forçar uma pessoa a aceitar um presente, por exemplo (DAVENPORT, 2023, p. 206). O batismo é uma dádiva, é como um presente que não merece-

27 É evidente que Davenport (2023, p. 206) está exagerando ao mencionar a pulverização de água em massa sobre as pessoas para batizá-las. O que é importante destacar é que existem várias formas de realizar o batismo. βαπτίζω significa lavar, derramar, aspergir ou imergir (Bible Hub, 907). “Segundo o *Didaquê* (início do segundo século), na igreja antiga o batismo era aplicado de diferentes formas, por mais que houvesse uma clara preferência pela imersão” (LOUW & NIDA, 2013, p. 479, 53.41). O ponto fundamental do batismo é a união da água com a Palavra (Mt 28.19), independentemente da quantidade de água e do modo como é administrado (LOUW & NIDA, 2013, p. 479, 53.41).

mos, mas que Deus ainda assim oferece. Como lembra Louw & Nida (2013, p. 419, 36.37), **Μαθητεύσατε** não expressa um sentido e compreensão de uso de força ao fazer discípulos. Jesus “não força ninguém a aceitar isso, e nós também não deveríamos” (DAVENPORT, 2023, p. 206 – tradução nossa). No entanto,

ao mesmo tempo, a ordem de Jesus em Mateus 28 também nos diz que o ensino e o batismo andam juntos. Alguém que é batizado sem qualquer intenção de ser ensinado está **desrespeitando e fazendo mau uso do dom que Deus ofereceu**. Se eles não têm intenção de se tornarem discípulos, então estão pegando o presente de Deus e jogando-o fora (DAVENPORT, 2023, p. 206, 207 – tradução e grifo nosso).

Essa prática *intencional* de ser batizado, é bem representada (caso o escrito de fato seja deste período) por Hipólito de Roma (215 AD), no segundo século. Antes de serem batizados, os catecúmenos recebiam uma certa instrução para testificar se realmente gostariam de serem batizados naquela fé.

Assim que desce à água o que é batizado, diga-lhe o que batiza, impondo sobre ele a mão: Crês em Deus Pai Todo-Poderoso? E o que é batizado, responda: Creio. Imediatamente, com a mão pousada sobre a sua cabeça, batize-o aquele uma vez. E diga, a seguir: Crês em Jesus Cristo, Filho de Deus, que nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria, e foi crucificado sob Pôncio Pilatos e morreu e (foi sepultado) e, vivo, ressurgiu dos mortos no terceiro dia e subiu aos Céus e sentou-se à direita do Pai e há de

vir julgar os vivos e os mortos? Quando responder: Creio, será batizado pela segunda vez. E diga novamente: Crês no Espírito Santo, na santa Igreja (e na ressurreição da carne)? Responda o que está sendo batizado: Creio. E seja batizado pela terceira vez (Tradição Apostólica de Hipólito de Roma, 1981, p. 52, 53).

No caso das crianças, vale ressaltar a intenção dos pais, padrinhos e da congregação cristã de colocá-las no céu, mediante os meios que Jesus oferece – como ele próprio ordenou quando disse para *fazer discípulos de todas as nações*. Eles prometem testemunhar sobre a Palavra de Deus e a graça que o santo batismo confere, a fim de que as crianças vivam em palavras e ações o serviço cristão no mundo (Culto Luterano – Liturgias e Orações, 2015, p. 129, 130).

Há uma razão especial pela qual a Igreja sempre se referiu a esse meio da graça como “Santo Batismo”. Ser batizado “*em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo*” (cf. Mateus 28.19) é, em sua essência, ser selado por Deus como sua propriedade, a saber, receber a dádiva de ser filho de Deus (DAVENPORT, 2023, p. 151).

Cirilo de Jerusalém, resumindo os efeitos do “banho regenerador”, em um escrito endereçado a um teólogo do quarto século na Palestina, diz, no seu terceiro tópico, que o batismo imprime um selo na alma do crente – o Espírito Santo sela a alma (KELLY, 1968, p. 428, 429). “Este selamento ocorre no momento do batismo [...], e por isso, o batizado desfruta da presença do Espírito Santo” (KELLY, 1968, p. 429 – tradução nossa).

Receber o selo de propriedade exclusiva de Deus é tomar parte da morte e ressurreição de Jesus, e obter gratuitamente os benefícios da obra de Cristo para toda a vida. Por isso que “o batismo é mais do que um momento histórico na vida do crente: é a realidade em que ele vive. A garantia do batismo de que os pecados estão perdoados não é a memória de um ato passado, mas uma descrição da situação presente do crente” (SCAER, 2020, p. 62 – tradução nossa).

A Igreja Cristã possui argumentos suficientes para ir em direção ao mundo, batizar e ensinar as nações. É através do batismo que o pecador descrente é colocado na realidade pela qual a igreja primitiva conheceu Deus e o seu perdão, descreveu e estabeleceu os parâmetros para toda a sua existência (SCAER, 2020, p. 63).

[...] Batismo (e toda a teologia que o acompanha) é uma introdução à comunhão. A comunhão baseia-se em tudo o que o batismo faz. Sem o batismo, a comunhão não pode funcionar da maneira pretendida. Isso significa que a vida cristã é uma progressão. A Palavra de Deus é o que fortalece tudo isso do começo ao fim. Nossas vidas são construídas em torno da confiança que temos nas promessas de Deus, tanto para nossas vidas aqui neste mundo quanto na eternidade (DAVENPORT, 2023, p. 207 – tradução nossa).

A igreja hoje, assim como nos primeiros séculos, é a união de todos os batizados e que creem em Cristo Jesus – é a igreja universal reunida por Deus desde os quatro ventos que se estende pelos confins da terra (KELLY, 1968, p. 189, 190).

A Igreja é chamada à existência por Deus; ela é *una* em virtude da vida divina que pulsa através dela. Não é um mero aglomerado que se reúne em torno da Palavra, um povo seletivo de determinada etnia, como o antigo Israel. A Igreja é o corpo de Cristo, que reúne pessoas de todos os cantos formando com ele uma unidade. Cristo é o centro, o cabeça da unidade que é a Igreja.

A tarefa missionária de Jesus não terminou com a sua morte, mas em sua ressurreição é levada adiante por seus fiéis discípulos – os apóstolos de Jesus, os pastores por ele ordenados ou pelos cristãos de todo o mundo – com os quais ele prometeu estar presente até a consumação do século (EVANS, 2012, p. 487).

Considerações finais

Neste artigo, procuramos apresentar o aspecto que caracteriza o santo batismo como fonte missionária a partir de Mateus 28.18-20 e Atos 2.37-47; como também as suas decorrências práticas na tarefa de evangelizar. Buscamos elucidar de forma exegética/prática a ordem de Jesus para batizar e ensinar as nações, como a essência da Igreja Cristã e da *Missio Dei*.

Desta forma, ao analisarmos os participios βαπτίζοντες e διδάσκοντες (batizar e ensinar, em Mateus 28.19, 20), expressados a partir de ordem de Jesus de fazer discípulos (μαθητεύσατε, em Mateus 28.19), temos por finalidade batizar e ensinar para que a humanidade seja incorporada e adentre o plano da salvação e cresça em amor e verdade para a glória de Deus Pai. O que podemos chamar de 'a composição da Igreja *una, santa, católica e apostólica*'.

Atos 2.37-47, por sua vez, nos mostra essa finalidade sendo executada no primeiro século. O povo batizado ($\psi\upsilon\chi\alpha\iota\ \acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\ \tau\rho\iota\sigma\chi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha\iota$, isto é, as quase 3 mil almas), conforme relato em 2.38, vive como Igreja de Cristo: juntos, crescendo na graça e no conhecimento, partindo o pão e auxiliando uns aos outros em suas necessidades. Os ensinamentos de Jesus, proclamados pelos apóstolos, os levavam a viver em unidade com todos os outros que viriam a crer.

A relação que há entre Mateus 28.18-20 e Atos 2.37-47 se perpetua até o presente século. $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ (batismo) e $\delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$ (ensino, doutrina, o que é ensinado) continuam a ser os meios para o “tornar discípulos”, permeando as culturas de todos os tempos e lugares. Para tanto, o “batismo deve ser realizado no contexto de uma comunidade de fé, onde há uma grande probabilidade de que os batizados sejam criados com supervisão e orientação espiritual adequada” (SCHULZ, 2009, p. 194 – tradução nossa). Destarte, não é possível separar $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ e $\delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$, visto que, o aspecto missionário do batismo subentende que o ensino será permanente na vida do recém-convertido. Assim, podemos dizer que não há argumentos bíblicos para impormos o batismo sem uma instrução, sem o consentimento das pessoas e de seus responsáveis (no caso de uma criança), e sem o benefício de uma comunidade de fé (SCHULZ, 2009, p. 194). Ser batizado subentende zelar por aquilo que se recebeu e não desperdiçar a graça recebida (DAVENPORT, 2023, p. 206, 207).

O santo batismo é missionário por introduzir a pessoa na comunhão com Cristo. Essa é a sua particularidade! O batizado torna-se filho de Deus, justo diante do Pai, e possuidor das dádivas e benefícios que Cristo confere à sua Igreja por meio de sua morte e ressurreição. Este *meio da graça* torna-se o cerne da identidade da Igreja Cristã como instituição de

Jesus. Como bem afirmamos: no batismo, recebemos o selo da promessa! O caráter missionário do batismo é enraizado unicamente no mandato do Senhor de fazer discípulos (Mt 28.18-20). O valor e a necessidade do batismo para a missão residem no fato de tornar a pessoa parte do *povo que Deus deseja salvar*.

As palavras de Jesus continuam a ecoar: “Façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a guardar todas as coisas que tenho ordenado a vocês” (Mt 28.19-20). O ecoar dessas palavras sinaliza o tempo da graça que Jesus confere ao mundo, aos incrédulos, chamando-os à família da fé. O batismo é um presente que Deus dá ao seu povo, que gera uma mudança de vida hoje e para a eternidade. Somente por meio desse sacramento as pessoas são colocadas com Jesus no Reino celestial. Podemos, então, afirmar que o batismo molda a vida do cristão, independentemente do que tenha acontecido antes ou venha a ocorrer após o batismo. Esse é o único meio da graça que *intervém* de maneira absoluta na vida e na situação do pecador capaz de torná-lo parte do corpo de Cristo, isto é, parte da *Igreja una, santa, católica e apostólica*.

Referências Bibliográficas

_____. Bíblia Sagrada com Reflexões de Lutero. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Edição Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

_____. Bíblia Sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

_____. Bíblia Sagrada: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

Bible Hub. Disponível em <<https://biblehub.com/greek/907.htm>>, Acesso em: 11 de nov. de 2023.

Confissão de Augsburgo. In: *Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. [editado por] Yedo Brandenburg. [traduzido por] Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Comissão Interluterana de Literatura, 2021.

Culto Luterano: Liturgias e Orações. [organização e revisão da] Comissão de Culto da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Porto Alegre: Concórdia, 2015.

DAVENPORT, Richard A. *The Baptismal River: Studying the Sacramental Throughout Scripture*. Edição do Kindle. St. Louis: Concordia Publishing House, 2023.

Davies, W. D.; Allison, Dale C. *Matthew 19-28: International Critical Commentary*. v. 3. London: Bloomsbury, 1997.

EVANS, Craig A. Matthew (New Cambridge Bible Commentary). New York: Cambridge, 2012.

FRANCE, R. T. The Gospel of Matthew - The New International Commentary on the New Testament. William B. Eerdmans Publishing Company: Michigan, 2007.

GIBBS, Jeffrey A. Matthew 21:1 – 28:20. Concórdia Commentary. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2018.

HARRISSON, Everett F. Comentário Bíblico Moody. São Paulo: Batista Regular, 2017.

KELLY, J. N. D. Early Christian Doctrines. 5. ed. New York: A. and C. Black, 1968.

LENSKI, Richard C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. Minneapolis: Augsburg, 1964.

LEONTINO FARIAS DOS SANTOS. Missio Dei (Missão de Deus). In: FERNANDO BORTOLLETO FILHO. Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: ASTE, 2008.

LINDEN, Gerson L. The role of the ministry and of the church in the mission of God according to Matthew 28:16-20. Saint Louis: Concordia Seminary, 1993. Diss. (Mestrado em Teologia).

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos. [traduzido por] Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: *Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. [editado

por] Yedo Brandenburg. [traduzido por] Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Comissão Interluterana de Literatura, 2021.

_____. Catecismo Menor com explicações. [traduzido por] Rodolpho Hasse; [editado por] Nilo Wachholz. 37. ed., rev. e ampl. Porto Alegre: Concórdia, 2016.

MARSHALL, I. Howard. Atos dos Apóstolos: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. [traduzido por] Gordon Chown. Vida Nova: São Paulo, 2005.

MELANCHTHON, Felipe. Apologia da Confissão. In: *Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. [editado por] Yedo Brandenburg. [traduzido por] Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Comissão Interluterana de Literatura, 2021.

NAFZGER, Samuel H. Confessando o Evangelho: uma abordagem luterana da Teologia Sistemática. [traduzido por] Rudi Zimmer; [revisado por] Paulo Moisés Nerbas. v. 2. Porto Alegre: Concórdia, 2022.

PLESS, John, T. Baptism as Consolation in Luther's Pastoral Care. Seminar Presentation: Tenth International Congress for Luther Research. Copenhagen, August 2002. p. 12.

ROTTMANN, Johannes H. Atos dos Apóstolos no Contexto do Século XX: Estudos e Reflexões (Atos 1-5). v.1. Porto Alegre: Concórdia, 1979.

_____. Batismo de Crianças. [editado por] Nilo Wachholz. 4. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2021.

RUSSOW, David P. Baptism in the Book of Acts. Nebraska District Pastoral Conference, Redeemer Ev. Lutheran Church, Hastings, 9-10 April. Nebraska, 1-14 p. (xerox), 1991.

SCAER, David P. Dogmática Luterana Confesional: El Bautismo. [traducción de] José A. Pfaffenzeller. v.11. St. Louis: VDMA, 2020.

SCHLINK, Edmund. The Doctrine of Baptism. [translated by] Herbert J. A. Bouman. St. Louis: Concordia Publishing House, 1972.

SCHULZ, Klaus D. "Baptizing Them..." Testing the Scope of Baptism in the Catechisms. Revista Logia, Chicago, v. 22, n. 3, p.29-35, jul. 2013.

_____. Mission from the Cross: The Lutheran Theology of Mission. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2009.

SMITH, Robert H. Actos. Concórdia Commentary. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1970.

STAATS, Rui. O Dia de Pentecostes. Revista Igreja Luterana, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p.308-310, nov. 1997.

Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III. [tradução da versão latina e notas por] Maria da Gloria Novak. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

VOSS, Laerte T. H. Firmados em Cristo: seguimos e compartilhamos os ensinamentos dos apóstolos. Revista Mensageiro Luterano, Porto Alegre, n. 1242, p.11-16, dez. 2018.

WARTH, Martim C. Fé e Batismo em Lutero: a base exe-
gética para a doutrina luterana da regeneração batismal. Ca-
noas: ULBRA, 2004.

Do Cristo Redentor às Eleições de 2018: A Necessária Distinção Entre os Reinos Temporal e Espiritual no Contexto Brasileiro

From Christ the Redeemer to the 2018 Presidential Elections - A Reflection on the Necessary Distinction Between The Temporal and Spiritual Realms in the Brazilian Context

Rafael Juliano Nerbas

Resumo

Afirmar o Brasil como uma nação cristã é um ideal dos defensores de uma linha conservadora de direita possível de ser identificada em dois momentos distintos na história do país: a inauguração do Cristo Redentor na cidade do Rio de Janeiro na década de 30 e na eleição de Jair Messias Bolsonaro como presidente em 2018. Nos dois momentos, fé cristã e ideologia política se uniram tendo como missão combater a ameaça do secularismo. E, em ambos, é possível identificar, sob a ótica da teologia cristã luterana, uma equivocada não distinção entre aquilo que Martinho Lutero classificou como os dois reinos do governo de Deus. A partir dessa identificação, a proposta do artigo é analisar a necessidade de se manter uma correta distinção entre os dois reinos que permita ao cristianismo no Brasil permanecer fiel à sua missão principal de levar o evangelho de Cristo e estimular os cristãos bra-

sileiros a serem cidadãos fiéis ao seu chamado de agir em benefício do próximo e da criação de Deus.

Abstract

To affirm Brazil as a Christian nation is an ideal of the right-wing conservative line that can be identified in two different moments in Brazilian history: the inauguration of Christ the Redeemer in the city of Rio de Janeiro in the 30's and in the election of Jair Messias Bolsonaro as president in 2018. In both moments, Christian faith and political ideology came together with the mission to combat the threat of secularism. And in both, it is possible to identify, from the perspective of Lutheran Christian theology, a mistaken non-distinction between what Martin Luther classified as the two kingdoms of God's sovereignty. From this perspective, the article proposes to keep a necessary and correct distinction between the two kingdoms that allows Christianity in Brazil to remain faithful to its main mission of preaching the Gospel of Christ and encourages Brazilian Christians to be faithful citizens for the benefit of others and of God's Creation.

Introdução

A eleição presidencial brasileira de 2018 é um exemplo da retomada do conservadorismo de direita em parte da América Latina após uma onda de governos de esquerda. A alternância no poder não é surpreendente, até porque muitos países latino-americanos ainda passam por um amadurecimento democrático após períodos de ditaduras militares (ODILLA, 2018).

No entanto, a eleição de Jair Bolsonaro revela algo peculiar. Pela primeira vez, um presidente brasileiro é eleito ten-

do ligações estreitas com igrejas evangélicas e tendo o apoio delas, principalmente neopentecostais. Nesse sentido, a opção pelo conservadorismo também revela o desejo de mudança como resposta dos evangélicos à suposta ameaça de um secularismo associado a políticas de esquerda que favoreceriam mudanças nas leis sobre direitos dos homossexuais, aborto, posse de armas, por exemplo. E esse anseio também contagiou parte da população católica e de evangélicos não pentecostais, entre eles muitos luteranos.

Embora a aliança entre Estado e igrejas evangélicas seja algo novo na história do Brasil, a tentativa de afirmar o Brasil como nação cristã diante da ameaça do secularismo não é inédita. Em 12 de outubro de 1931, no Rio de Janeiro, discursos inflamados proclamavam a vitória da nação cristã brasileira sobre a ameaça do secularismo. Foi a afirmação do *Cristo Victor* no ponto mais alto da capital federal de então, a inauguração da estátua do Cristo Redentor, que se tornaria um ícone do Rio de Janeiro e do Brasil, e uma das Sete Maravilhas do Mundo Moderno (MURRAY, s. d.).

Ao analisar a história do monumento, bem como sua interpretação subsequente pela cultura popular, duas perspectivas distintas são reveladas: o Cristo da Igreja e o Cristo do Rio. Essa análise crítica oferece subsídios para se questionar o mito da nação cristã brasileira e refletir sobre a relação entre Estado e igrejas no Brasil à luz da teologia luterana, em especial a necessária distinção entre os reinos temporal e espiritual.

O Cristo da Igreja

A inauguração do Cristo Redentor foi resultado de um projeto liderado pela Igreja Católica. Mas a ideia já havia sido

lançada antes, mais precisamente após a promulgação da *Lei Áurea* em 1888. Para exaltar a libertadora dos escravos, um padre vicentino chamado Pedro Maria Boss sugeriu um monumento em homenagem à Princesa Isabel, chamada por ele de *A Redentora*. A princesa não aceitou a homenagem e teria sugerido um monumento em homenagem ao Sagrado Coração de Jesus, o verdadeiro Redentor. A sugestão não foi adiante porque pouco mais de um ano após a abolição da escravatura, o Brasil deixou de ser um Império e passou a ser uma República.

A Proclamação da República de 1889 mudou não só o cenário político brasileiro, mas também o religioso. Após séculos de uma relação privilegiada com a coroa portuguesa e a família imperial e tendo sido a única religião oficialmente reconhecida no país durante todo esse tempo, no novo cenário republicano, a Igreja Católica Romana era agora uma instituição autônoma, não desfrutando de influência direta sobre o Estado. A primeira constituição republicana de 1891 separou oficialmente Estado e Igreja no Brasil. Como exemplo desse novo cenário, o ensino religioso foi trocado por uma disciplina sobre valores patrióticos nas escolas públicas (KAS E LODDI, 2008, p. 31).

No início do século XX, os católicos romanos também testemunharam o crescimento de igrejas protestantes e cultos não cristãos na capital brasileira, o Rio de Janeiro. Notícias da Europa durante a Primeira Guerra Mundial trouxeram o medo de uma onda secularista atingir o Brasil também. Os católicos também perceberam o avanço do socialismo e do comunismo em partes da Europa e identificaram riscos para o Brasil nas políticas republicanas que incentivavam a industrialização por causa da intensa busca por emprego nas cidades e a crescente influência dos sindicatos.

Os efeitos da ênfase republicana na laicidade do Estado e o medo do comunismo provocaram reações católicas. Criou-se uma associação leiga de intelectuais católicos chamada *Círculo Católico do Rio de Janeiro*. Essa associação tentou recuperar a ideia de um monumento ao Redentor como símbolo de uma nação cristã. A celebração do primeiro centenário da Declaração da Independência do Brasil, que seria celebrado em 1922, ofereceria a oportunidade de retomar a ideia de um monumento cristão no Rio, combinando interesses patrióticos, típicos da nova realidade republicana, com o desejo católico romano de reconquistar influência e popularidade (E. A. GIUMBELLI, 2007, p. 40).

A ideia inicial de inaugurar o monumento no Centenário não se concretizou. Mas a pedra fundamental foi lançada e uma flâmula com o lema *Salve, Redentor!* Foi colocada no Corcovado em 1922.

No mesmo ano, foi realizado no Rio de Janeiro o primeiro Congresso Eucarístico, evento que marcou o lançamento da campanha pela construção do Cristo Redentor. A ênfase do evento estava na ideia de que o Brasil sempre pertenceu a Cristo, com referências frequentes ao primeiro nome com o qual o país foi batizado: *Terra da Santa Cruz*. Uma grande procissão pela cidade marcou o encerramento do evento e foi interpretada pelos participantes como um ato de fé capaz de superar a ênfase secularista republicana. O então Presidente da República, Epitácio Pessoa, ajoelhou-se diante da procissão na varanda do Palácio do Catete e o seu gesto contribuiu para a compreensão de que os primeiros passos estavam sendo dados na direção da recuperação do Brasil como nação cristã (E. GIUMBELLI, 2007, p. 41).

Após vários anos de construção, a inauguração acabou atrasando devido à Revolução de 1930, quando um golpe

militar evitou a posse do presidente eleito Júlio Prestes e fez Getúlio Vargas assumir a presidência.

O governo Vargas buscou apoio popular e unidade nacional após a revolução. E esses também eram objetivos da Igreja Católica com a construção do monumento. Esse interesse mútuo favoreceu uma reaproximação mais acentuada no início dos anos 30 entre Igreja e Estado.

Em 31 de maio de 1931, a nação brasileira foi consagrada à Nossa Senhora Aparecida em um evento que contou com a presença do presidente Vargas. Assim, a fé católica foi afirmada publicamente e com o consentimento do governo como elemento de unidade e identidade nacional, reforçando um aspecto da devoção popular católica e atendendo interesses do Estado também.

A data escolhida para a inauguração do Cristo Redentor foi 12 de outubro de 1931. Essa escolha não foi aleatória. A data marcava a chegada de Cristóvão Colombo às Américas e a conseqüente chegada da fé cristã ao continente.

A cerimônia de posse contou com a presença do presidente Vargas e de todos os seus ministros, 45 bispos brasileiros e alguns representantes do Papa. Os discursos enfatizaram o Cristo Redentor como um símbolo cívico e religioso, uma expressão marcante da catolicidade da nação brasileira e a reaproximação entre Igreja e Estado. A frase *Christus vincit, regnat et imperat*¹ fazia parte do projeto original como parte do pedestal, mas isso acabou não sendo realizado. Mesmo assim, a frase estava presente nos discursos como uma afirmação de que Cristo reinaria sobre o país.

1 Cristo vence, reina e comanda.

O Cristo Redentor foi, assim, exaltado como uma vitória sobre o secularismo e qualquer outra ameaça à fé cristã (E. A. GIUMBELLI, 2007, p. 44).

A Igreja Católica Romana foi o principal agente no processo de idealização e construção do monumento. A ênfase republicana na laicidade do Estado e a perda da influência política católica, a nova realidade de outros cultos cristãos e não cristãos no país, e o medo da secularização fizeram com que o monumento se tornasse para os católicos a esperança de uma redenção da identidade cristã nacional. Embora a motivação do nome *Redentor* seja teológica, as intenções católicas romanas revelam um significado mais amplo para o projeto: restabelecer o Brasil como uma nação cristã e recuperar a influência política. O Cristo Redentor no mais alto local da capital federal deveria ser um símbolo, um lembrete à nação de sua identidade cristã e católica, o Cristo da Igreja.

O Cristo do Rio

O Cristo Redentor tornou-se de fato um símbolo, mas nunca como afirmação de uma nação cristã. Apesar de ser uma bela imagem representativa de Jesus, o monumento nunca ficou conhecido como um local de devoção religiosa. O que era para ser um ícone sagrado em oposição à ameaça do secularismo tornou-se, na realidade, um ícone do Brasil e da cidade do Rio de Janeiro por razões seculares que foram adicionadas ao projeto inicial e pela forma como o Cristo Redentor passou a ser interpretado pela cultura popular. O que era para ser um Cristo da Igreja para o Brasil tornou-se o Cristo do Rio, incorporado à paisagem inspiradora de uma cidade que buscava a modernidade no início do século, que chegou a se tornar um dos destinos turísticos mais visitados

do mundo, mas que também passou a ser uma metrópole oprimida pela violência do tráfico de drogas, a miséria das favelas e a corrupção política.

No início do século XX, o Rio de Janeiro era a capital de uma república ainda jovem e que desejava romper definitivamente os laços com o período colonial e imperial. Foi necessário modernizar a capital republicana com inspiração de outras metrópoles republicanas como Nova Iorque e especialmente Paris. Para isso, as belezas naturais do Rio precisariam deixar de ser o centro das atenções. As praias exuberantes seriam o quadro, o complemento perfeito de uma cidade com os traços de vanguarda de grandes edifícios e monumentos.

A busca pela modernidade influenciou a escolha definitiva do local onde o monumento seria construído. A montanha do Corcovado, além de proporcionar uma bela vista da cidade, foi escolhida por ser, no início do século XX, um lugar que recebeu uma moderna estrutura de ferro chamada Chapéu do Céu e que servia de mirante. Além disso, o acesso ao ponto mais alto do Corcovado era, já na época, com uma ferrovia, o que favoreceu muito o transporte dos materiais necessários para a obra. Essa havia sido a primeira ferrovia urbana do país, ou seja, outro marco da modernidade presente no projeto do Cristo Redentor.

A busca pela modernidade também aparece em todo o projeto de engenharia do monumento. Além de uma complexa estrutura interna, a estátua do Cristo Redentor, que tem 125 metros de altura, foi revestida com concreto armado, um material de ponta na época. Toda essa estrutura está coberta por milhares de pequenos pedaços triangulares de pedra sabão, escolhidos por sua capacidade de refletir a luz do sol diurno e da lua à noite, algo inovador para a época.

Talvez um dos sinais mais evidentes de como a busca pela vanguarda e modernidade da cidade influenciou a história do Cristo Redentor tenha sido a mudança em seu design. O projeto original, que ganhou o concurso realizado para a escolha do projeto, apresentava um Cristo que tinha em uma mão uma grande cruz latina e na outra um globo. A intenção era representar explicitamente a redenção na cruz e o globo representando o mundo resgatado por Jesus. Esse projeto se inspirava nas representações clássicas e medievais do Cristo sofredor.

A busca pela vanguarda, porém, influenciou a troca do design original por um Cristo de braços abertos, com os traços retos e bem definidos no estilo Art Déco, a última moda em Paris. O estilo Art Déco está presente em uma série de edifícios e monumentos no Rio durante esse período. O novo desenho do monumento optou por omitir a cruz e deixá-la implícita nos braços abertos de Jesus. Assim também o mundo ou a criação, antes explícitos no globo, estariam agora implícitos nas belas paisagens naturais do Rio logo abaixo do Corcovado, aos pés de Cristo (KAS E LODDI, 2008, p. 35).

Embora a mensagem explícita de redenção por meio da cruz e do globo não tenha sido completamente abandonada na tentativa de deixá-la implícita no novo formato, essa mensagem acaba não sendo percebida pelos visitantes nem pelas interpretações do Cristo Redentor na cultura popular. Os braços abertos acabaram sendo a marca registrada do monumento, mas nunca pelo sentido implícito da cruz.

O Rio de Janeiro sempre foi um lugar que atraiu turistas por suas belas praias e paisagens naturais. A busca pela cidade cresceu muito após o surgimento da Bossa Nova na década de 60. O Rio de praias magníficas, mulheres bonitas

e do samba foi exaltado em canções que marcaram a época, como *Garota de Ipanema*, de Tom Jobim.

Do mesmo Jobim, o *Samba do Avião*, de 1962, eternizou os braços abertos do monumento em uma letra que descreve o êxtase de alguém que chega ao Rio e da janela do avião avista o Corcovado, sendo assim recebido pelo Cristo Redentor que está de braços abertos sobre a Guanabara.

O Cristo de braços abertos, o Cristo do Rio, foi incorporado à paisagem da assim chamada cidade maravilhosa. A mensagem implícita de redenção na cruz nunca foi percebida, mas a estátua se tornou um ícone da cidade que aguarda de braços abertos turistas de todo o mundo. O que era para ser um símbolo sagrado da afirmação cristã contra a desordem secular e a imoralidade, podia ser facilmente encontrado agora lado a lado com fotos de mulheres quase nuas dançando o samba.²

A partir da década de 80, o Rio passa a ser conhecido como um ícone brasileiro de miséria e violência também. A realidade das favelas, do tráfico de drogas e dos escândalos de corrupção fez com que os braços abertos do Cristo Redentor fossem interpretados com ironia e crítica pela cultura popular. Quadrinhos e desenhos passaram a mostrar o Cristo Redentor levantando os braços como vítima de um roubo ou o Cristo abaixado para escapar de balas perdidas. Fortes críticas sociais aparecem em canções como *Alagados* de 1986, dos Paralamas do Sucesso, que colocam na sua letra um Cris-

2 A intenção aqui não é fazer qualquer julgamento moral do samba ou da sensualidade característica do carnaval, mas contrastar precisamente o fato de que o símbolo que era para ser uma vitória contra o secularismo acaba sendo identificado como um monumento da cidade, totalmente integrado com elementos seculares.

to Redentor que deixa de estar com os braços abertos e passa a estar com os punhos fechados diante da violência urbana no Rio de Janeiro.

Mais uma vez, a mensagem sagrada implícita não é percebida, e nesse caso qualquer intenção original de afirmar uma nação cristã desaparece na ironia de que mesmo o Cristo tem medo da violência ou que o amor representado pelos braços abertos permanece apenas no monumento, enquanto a população enfrenta os punhos fechados da violência e os braços cruzados das autoridades diante da miséria das favelas.

O Cristo da Igreja, o monumento da vitória sobre as ameaças à identidade cristã do Brasil, nunca existiu além do projeto inicial. O que existe é o famoso monumento, uma das Sete Maravilhas do mundo moderno, a maior obra estilo Art Déco do planeta, um lembrete de um período em que o Rio copiou a vanguarda de Paris, o ícone brasileiro mais conhecido no mundo, o Cristo do Rio de braços abertos ao turista, símbolo do contraste entre o turismo que gera riqueza e encanta o visitante, e a miséria e violência da favela onde mora grande parte da população, e que talvez nunca tenha visitado o monumento, enfrenta diariamente.

O mito da nação cristã

A história do Cristo Redentor revela que a tentativa de atribuir uma identidade cristã à nação brasileira não é algo novo. O expressivo apoio das igrejas evangélicas, especialmente neopentecostais, à eleição de Jair Bolsonaro e à interpretação de que sua eleição seria o marco da vitória da fé cristã diante da desordem e da imoralidade, tudo isso pode ser visto como repetição, agora com o protagonismo evan-

gético, de algo que a Igreja Católica tentou fazer no início do século XX propondo um monumento cristão na capital federal. A ênfase do Cristo vitorioso no topo do Corcovado é semelhante ao lema da campanha de Bolsonaro que tentou unir valores patrióticos à fé cristã.

Mas não basta apenas identificar semelhanças entre o passado e o presente. É necessário analisar criticamente a realidade. Tanto a dupla interpretação possível do Cristo da Igreja e do Cristo do Rio quanto o atual contexto brasileiro de um governo eleito sob esse lema de patriotismo e fé revelam a tensão permanente entre duas realidades, temporal e espiritual, e as relações de poder estabelecidas, especialmente a relação entre Igreja e Estado.

O projeto do Cristo da Igreja nunca atingiu seu objetivo de superar o secularismo ao afirmar uma identidade cristã brasileira, nem sua mensagem sagrada foi percebida. Na verdade, foi a cultura popular e seus valores seculares que acabaram moldando a identidade do monumento.

Por isso, é importante analisar criticamente a nova tentativa de proclamar uma nação cristã de um governo cujo lema é *Brasil acima de tudo e Deus acima de todos*. E a intenção não é avaliar um determinado governo, mas os riscos ou problemas que envolvem essa tentativa de relacionar fé cristã e governo secular.

A campanha de Bolsonaro explorou, desde o início, a ideia da retomada da ordem diante de problemas como corrupção, insegurança, desvalorização da família tradicional. E a retomada da ordem passaria pela revalidação do patriotismo. O fato de Bolsonaro ser ex-capitão do exército brasileiro e sua imagem de pai tradicional sempre foram explorados.

Mas o patriotismo e a retomada da ordem defendida por Bolsonaro sempre estiveram ligados também à ideia de que o Brasil precisava ser reafirmado como uma nação cristã, embora o adjetivo cristão assuma características essencialmente pentecostais e neopentecostais aqui.

Nas redes sociais, foi possível constatar, durante a campanha, o discurso de que Bolsonaro seria a única opção de voto para o cristão e a escolha do próprio Deus para a nobre batalha contra a imoralidade. Até mesmo a coincidência de o segundo nome de Bolsonaro ser Messias foi usada para atribuir a ele a redenção do país das supostas garras malignas representadas pelas propostas dos partidos de esquerda.

Assim, os primeiros meses do governo Bolsonaro foram marcados por manifestações públicas desse pacto com os evangélicos por uma nação cristã. O primeiro ato público de Bolsonaro como presidente eleito foi uma oração dirigida por um pastor pentecostal em frente às câmeras de televisão. O presidente participou de reuniões com líderes evangélicos e eventos promovidos por igrejas neopentecostais, como a chamada Marcha para Jesus. E a composição do novo governo conta com pessoas indicadas até por pastores de igrejas evangélicas.

Além disso, o trabalho da bancada evangélica na Câmara dos Deputados em votações importantes tem se destacado pelo alinhamento com a agenda do novo governo na reafirmação do Brasil como nação cristã, promovendo, por exemplo, celebrações periódicas da Santa Ceia no plenário do Congresso Nacional (GONÇALVES, 2019).

O sociólogo cristão James Hunter oferece uma crítica muito pertinente à tentativa de afirmar uma nação cristã para

restabelecer a ordem e evitar o secularismo. Hunter identifica essa tentativa como um ideal comum a partidos americanos conservadores de direita e chama isso de o mito da nação cristã (HUNTER, 2010, p. 112). Embora sua análise tenha como objeto a realidade americana, vários pontos de sua crítica também contribuem para a análise do contexto brasileiro.

Hunter é um crítico feroz da intenção de se mudar o mundo mudando a ideia dominante ou a visão de mundo dos indivíduos. Ele afirma que isso é uma influência do idealismo de Hegel e algo presente tanto em identificações de cristãos com ideologias conservadoras de direita como em progressistas de esquerda. Hunter vai além e afirma que, mesmo que se queira mudar a cultura para evitar o secularismo, o que acontece normalmente é o oposto: a cultura acaba moldando a fé cristã (HUNTER, 2010, p. 172).

A análise do Cristo Redentor descrito acima pode servir como um exemplo que se encaixa dentro do modelo criticado por Hunter. E os problemas apontados por suas críticas podem ser identificados na realidade brasileira que envolveu a eleição de Bolsonaro.

James Hunter critica a possibilidade de mudar a cultura simplesmente mudando a visão dominante do mundo e descreve a politização do discurso de muitos cristãos e igrejas como um exemplo de que conceitos seculares às vezes moldam o cristianismo. Ele diz que no contexto da diversidade cultural que vivemos hoje não há mais a possibilidade de se obter uma cultura única ou comum. E na ausência de uma cultura comum a todos, há uma disputa tensa entre diferentes visões tentando se impor. Isso leva a uma politização de todas as áreas da vida humana e afeta a igreja.

O principal alvo de Hunter é a estratégia das igrejas cristãs de adotar o poder político como ferramenta para se tentar mudar o mundo. Para ele, essa proposta não tem como alcançar seu objetivo porque mudar a cultura requer algo bem mais complexo do que apenas mudar a ideologia que está no poder.

Hunter se preocupa com o testemunho da igreja e o conseqüente desvio de sua missão primordial de anunciar o evangelho. Nesse sentido, sua crítica se estende à politização do discurso cristão. Ele faz uma descrição muito interessante do que ele chama de um discurso de ressentimento. Ele diz que esse ressentimento se manifesta em colocar toda a culpa pelos infortúnios nas outras visões concorrentes. Esse ressentimento leva facilmente à ira e ao desejo de vingança, propondo expor todos os podres do oponente e, se possível, condená-lo à desgraça. Radicalismo e polarizações, assim, invadem o discurso cristão politizando a fé (HUNTER, 2010, p. 173).

Afirmar a identidade cristã de uma nação como forma de combater o secularismo que seria responsável por toda imoralidade e corrupção da cultura e da sociedade é uma forma de politização do discurso cristão. A associação da fé cristã com o poder secular é assim apontada como a única proposta capaz de resgatar moralmente a nação e a única opção política viável e correta para o cristão fiel, tendo em vista os problemas causados por visões de mundo diferentes.

Essa politização do discurso cristão pode também ser percebida nas manifestações de muitos cristãos e pastores nas redes sociais. Além de ser um testemunho ofensivo e intolerante que não contribui para a proclamação do evangelho, o radicalismo de impor uma visão sob o prego da desgraça do outro certamente não é a motivação correta para a ação de um cristão redimido em Cristo.

A necessária distinção entre os Dois Reinos

As críticas de Hunter podem ser amplificadas teologicamente analisando o contexto brasileiro na perspectiva da compreensão luterana dos dois reinos pelos quais Deus governa. Dr. Joel Biermann e Dr. Charles Arand, professores do *Concordia Seminary* de Saint Louis, ao comentarem a distinção dos dois reinos, criticam a estratégia da dominação ideológica como opção para a missão da igreja pois ela não distingue os dois reinos, mas os confunde e mistura num reino só (ARAND e BIERMANN, 2007, p. 131).

O risco dessa identificação entre fé cristã e ideologia política ou entre igreja e Estado é exatamente a perda da compreensão de que os reinos temporal e espiritual são simultâneos e distintos, embora não separados ou antagônicos. É necessário manter essa perspectiva de que são realidades distintas em tensão permanente, e que não deve haver confusão ou mistura dessas realidades em uma só.

E essa confusão ou mistura das duas realidades na relação entre Igreja e Estado tradicionalmente recebe o nome de constantinianismo de acordo com a definição do Dr. Biermann:

O constantinianismo é o nome dado à aproximação do século IV entre a igreja cristã e o Estado (...) o rótulo tornou-se o termo padrão para uma aliança entre igreja e Estado que é considerada por aqueles em posições de autoridade como mutuamente benéfica. Embora as formas e manifestações tenham mudado através do tempo, o constantinianismo ainda está muito vivo. (...) O constantinianismo deve ser rotulado como um problema. (...) para os cristãos, deve ficar claro que o conluio da

igreja e do Estado que é o constantinianismo deve ser rejeitado não pelo bem do Estado apenas, mas pelo bem da igreja. (BIERMANN, 2017, p. 118 – Tradução nossa).

Dr. Biermann chama a atenção para o principal risco do constantinianismo que é comprometer a missão fundamental da igreja de proclamar o evangelho, ou seja, Deus agindo no reino espiritual para restaurar a identidade da criatura, tirando-a de seu estado de desgraça e concedendo-lhe a reconciliação por meio da fé na morte e ressurreição de Jesus.

A identidade única e o fardo da igreja é ser a presença e o proclamador do evangelho na criação caída. (...) Quando a igreja se distrai por preocupações temporais ou fica mais preocupada com objetivos e propósitos dentro da alçada do reino esquerdo, o evangelho é negligenciado, e com o tempo, será abandonado. (BIERMANN, 2017, p. 142 – Tradução nossa)

Além disso, o Dr. Biermann ressalta que a mistura dos dois reinos em uma realidade só, no constantinianismo, compromete facilmente o dever da igreja de falar corajosamente contra o pecado se esse pecado envolver o próprio Estado ou algum representante dele. Não bastasse isso, a estreita relação entre Estado e igreja passa por acordos de interesse mútuo que podem minar o testemunho público da igreja como proclamadora do evangelho, seja por escândalos envolvendo o governo suportado pela igreja, seja pelo uso de influência com o governo para obter vantagens. Nesse sentido, Biermann oferece uma crítica importante aos benefícios fiscais obtidos pelas igrejas que podem fazê-la ser percebida pelos não cristãos como apenas mais uma instituição secularizada em busca de privilégios econômicos.

Outra consequência da mistura ou confusão dos reinos é o risco de se depositar esperanças messiânicas em novos governos ou em determinado(a) líder político(a), depositando ali esperanças de redenção que pertencem exclusivamente ao governo de Deus no reino espiritual.

Essa confusão de realidades também leva à divisão dentro da igreja porque tenta identificar uma única opção política como correta para o cristão e nomeia-a como algo designado ou escolhido por Deus, geralmente levando à condenação e demonização de qualquer outra opção política.

Os problemas apontados acima puderam ser percebidos tanto na história do Cristo Redentor quanto na campanha que elegeu Bolsonaro. E é importante dizer que esse problema, embora tenda a ser mais explícito em propostas políticas conservadoras de direita, pode aparecer também na associação do evangelho direta e exclusivamente com propostas de esquerda. E ambos os aspectos podem ser vistos na história recente do Brasil ou mesmo nas manifestações atuais de oposição ao atual governo. Sempre que isso acontece, a tensão necessária entre os dois reinos é perdida e o governo de Deus no campo temporal é erroneamente amarrado ou limitado a determinadas ideologias políticas.

Do Cristo Redentor ao Cristo para todos

Uma das experiências mais incríveis de se visitar o Cristo Redentor é desfrutar da vista do Rio de Janeiro que se tem do local. Uma igreja como a IELB, que tem como lema “Cristo para Todos”, deve ser uma igreja que saiba olhar para a realidade em que está inserida e que busca alcançar a visão mais ampla possível das pessoas, da sociedade e do lugar onde trabalha.

Esse olhar para a realidade significa perceber que a confusão entre os dois reinos é um grave problema teológico que se apresenta na história republicana do Brasil sempre que a fé cristã e as ideologias políticas são associadas. É perceber que a proposta de resgatar o mundo pela estratégia política é misturar e confundir os dois reinos pelos quais Deus governa. E ambos comprometem a função essencial da Igreja Cristã que é proclamar o evangelho.

Então, qual seria a alternativa?

Em primeiro lugar, é importante dizer que o propósito deste artigo não é desvalorizar ou condenar a participação dos cristãos na política ou defender a neutralidade política dos cristãos porque isso não é possível nem desejável.

No reino espiritual, Deus nos restaura sem nenhum esforço de nossa parte por meio de Jesus. E a verdade de que somos justificados pela fé em nossa relação vertical com o Criador direciona todo o nosso foco para servir o nosso próximo e a própria criação em amor, de acordo com as vocações que Deus nos dá. A esfera política precisa de cristãos com essa vontade de servir em amor (ARAND E BIERMANN, 2007, p. 134).

Apesar de servir de alerta para críticas importantes à confusão e mistura dos poderes temporal e espiritual, a história do Cristo Redentor pode também nos lembrar de aspectos importantes sobre como luteranos podem desempenhar seu papel como cidadãos do reino temporal.

A teologia luterana enfatiza o papel do cristão como cidadão de ambos os reinos e tem uma visão positiva da atuação do cristão não fora ou isolado do mundo, mas dentro do mundo como boa criação de Deus, sendo responsável pela natureza, pela cidade, pelo país, pelo próximo.

O monumento exibe uma representação de Cristo no alto do morro do Corcovado, tendo a criação de Deus, exuberante naquela que é uma das mais belas paisagens do mundo, aos seus pés. Ambas são realidades distintas, mas não separadas, no mesmo cenário.

O detalhe da cabeça levemente inclinada para a frente mostra o Cristo Redentor olhando para a cidade. Esse detalhe lembra o amor de Deus que se preocupa com as pessoas. Além disso, esse olhar do Cristo oferece uma interpretação que lembra o papel dos cristãos como instrumentos de Deus para estender o mesmo olhar amoroso aos seus vizinhos na comunidade em que vivem, algo semelhante ao que Hunter propõe como a presença fiel do cristão e da igreja inserida na comunidade, uma alternativa às associações entre teologia e ideologia político-partidária.

Sendo assim, a imagem do Cristo Redentor oferece uma oportunidade à igreja cristã de aprofundar a reflexão teológica a partir da distinção luterana dos dois reinos, propondo uma ação focada principalmente na proclamação do evangelho, mas que sabe também ouvir atentamente os desejos e sofrimentos do próximo.

Finalmente, a representação de Jesus na estátua do Cristo Redentor é a do Cristo ressuscitado, cujas marcas dos pregos nas mãos demonstram a vitória redentora sobre a morte. É a mensagem da esperança de vida eterna, mas também de uma nova vida baseada no amor e no cuidado consigo mesmo e com os outros, a presença do cristão e da igreja que trazem o próprio Jesus por meio de suas ações em prol do próximo, especialmente do mais necessitado.

Referências Bibliográficas

ARAND, Charles P.; BIERMANN, Joel. Why the Two Kinds of Righteousness? Concordia Journal. Saint Louis, p. 116-134, abril 2007.

BIERMANN, Joel. Wholly Citizens: God's Two Realms and Christian Engagement with the World. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

BOWATER, Donna. 2014. Arms wide open. Disponível em: https://www.bbc.co.uk/news/special/2014/newsspec_7141/index.html, acesso 10 out. 2022.

CRAVEN, Jackie. 2018. 5 Ways Cristo Redentor is Iconic. Disponível em: <https://www.thoughtco.com/reasons-why-christ-the-redeemer-statue-is-so-popular-4123653>, acesso 11 out. 2022.

GIUMBELLI, Emerson. Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado. Cadernos de Antropologia e Imagem. Rio de Janeiro, p. 35-63, 2007.

GONÇALVES, Eduardo. 2019. A Deus o que é de Cesar. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/a-deus-o-que-e-de-cesar/>, acesso 15 jun. 2019.

HUNTER, James Davison. To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World. Nova Iorque: Oxford, 2010.

MURRAY, Lorraine. s.d. Christ the Redeemer. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Christ-the-Redeemer>, acesso 10 jul. 2019.

ODILLA, Fernanda. 2018. BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45757856>, acesso 01 jul. 2019.

Intencionalidade da Missão no Antigo Testamento¹

Intentional Mission in the Old Testament

Alexandre T. Vieira²

Resumo

Este texto irá explorar o propósito missionário de Deus na grande narrativa e em alguns detalhes aparentemente de menor importância do Antigo Testamento. O objetivo é demonstrar que a missão não acontece naturalmente ou por acaso, mas é o produto da intenção de Deus para suas criaturas. A investigação seguirá, na maior parte das vezes, a apresentação bíblica.

Palavras-chave: Intenção. Intencionalidade. Missão.

Abstract

This text will explore God's missionary purpose both in the grand narrative and in the apparent minor details of the Old Testament. The goal is to demonstrate that mission do-

1 Este ensaio é o resultado de um curso oferecido online a congregações da *Lutheran Church Canada*, e é também uma versão expandida de material apresentado no Simpósio de Missão *Semeando no Concreto* em 2019.

2 O Rev. Dr. Alexandre T. Vieira é professor de teologia exegética no *Concordia Lutheran Seminary*, Edmonton, Alberta, Canadá.

esn't just happen—it is not by chance, but it is a product of God's intention for his creatures. The study will mostly follow the biblical order of events.

Keywords: Intention. Intentionality. Mission.

Introdução

Há alguns anos a congregação onde eu servia como pastor passou a desenvolver um planejamento estratégico. Durante o ano em que isso ocorreu, era comum ver o envolvimento e a empolgação de membros da igreja que faziam parte desse processo. No entanto, nem todos viam o tempo investido em planejamento como algo próprio do trabalho da igreja. Certa vez, em um estudo bíblico com alguns líderes, um deles disse que era contra essa atitude da congregação, pois “planejamento é coisa que se faz em empresas”, não em igrejas. Essa opinião me pegou desprevenido, pois eu não havia dado a devida consideração ao que estava por trás dessa manifestação: havia pressupostos teológicos (por mais que eu pudesse discordar da teologia que os embasava) implícitos na afirmação de que “igreja não precisa *planejar* a missão”.

Meu contexto de igreja dentro do cristianismo é um em que enfatizamos o poder de Deus em sua Palavra e nos mistérios que chamamos de Sacramentos, e que diante do poder divino somos totalmente passivos. É por vontade de Deus que fazemos parte de uma comunidade de salvos e não por vontade humana. Olhando por esse lado, posso imaginar que tipo de pensamento passava pela cabeça daquele membro fiel à Palavra de Deus diante de uma atitude congregacional em que tanto tempo era empenhado em “esforços humanos”. Se Deus deve ser glorificado por meio da igreja, é

necessário que ele cresça, e nós diminuamos. O pressuposto daquele membro era de que as coisas simplesmente acontecem pelo poder de Deus. Se a igreja realiza cultos, estudos e atividades, então está cumprindo seu papel e não é necessário planejamento. As coisas estão acontecendo, o Reino de Deus está ativo, a pregação da Palavra continua em nosso meio. O que mais precisamos planejar?

O que estava faltando a ele não era um amor pela missão ou pelas pessoas. Ele sabia que Deus ama a missão, ama todas as pessoas e que Deus busca alcançar a todos. Provavelmente o que lhe faltava era ter tido a oportunidade de ter ouvido mais, lido mais, ou vivido mais a verdade de que a intencionalidade da igreja e o esforço humano na missão são coisas que agradam a Deus. Em outras palavras, antes ainda de planejar, aquele cristão precisava ter tido a oportunidade de avaliar, e quem sabe mudar, um de seus pressupostos sobre a participação ativa dos membros da igreja na construção de estratégias no trabalho congregacional. Vejo que era necessário que os seus pastores e a sua denominação cristã tivessem abordado isso de maneira mais clara. Vejo que eu, como seu pastor, deveria ter deixado a Palavra de Deus fazer o seu trabalho de convencimento do que é ou não próprio, do que agrada ou não a Deus.

Este ensaio pretende ser essa conversa anterior à construção de estratégias; uma conversa sobre pressupostos. A intenção é oferecer uma exposição bíblica da intencionalidade de Deus presente na missão no Antigo Testamento. Nesta conversa vou ser seletivo, não exaustivo, trazendo alguns exemplos bíblicos para que possamos olhar para eles sob a perspectiva da intencionalidade. A ideia é olhar para o *quê* de cada passagem e procurar entender o *porquê*.

Nem sempre as Escrituras nos dizem “com todas as letras” qual a intenção nos bastidores dos acontecimentos. Por isso, para fins de organização, vamos fazer uma distinção entre intencionalidade *explícita* e *implícita*. Começaremos abordando as passagens bíblicas que deixam clara a intenção salvadora de Deus e então veremos algumas passagens em que a intenção está manifesta implicitamente. Essas não são categorias técnicas, mas são úteis na nossa tentativa de organizar o que encontramos na Bíblia sobre intencionalidade na missão. Ambas as manifestações de intencionalidade são importantes para as minhas *intenções* com este texto, as quais deixo explícitas: mostrar que Deus é intencional na sua missão; mostrar que a igreja, do mesmo modo, é intencional; levar-nos a refletir sobre por que a igreja hoje deveria ser mais intencional, se ela se vê em continuidade com o povo de Deus na Bíblia. Essas coisas são simples e óbvias, mas na minha experiência de igreja elas não têm sido tão apreciadas por todos. A minha intenção não é mostrar *como* podemos ser intencionais, mas apenas afirmar, por meio de exemplos bíblicos, que a intencionalidade é algo intrínseco à missão da igreja e não uma invenção recente.

Ainda é preciso revelar um pressuposto que norteia este estudo: a Bíblia é um livro missionário. A Bíblia é um livro que narra a missão de Deus em restaurar a sua criação, em resgatar o que se perdeu. Nessa história da missão de Deus vemos que aqueles que já foram resgatados fazem parte da missão também. É nesse sentido que podemos afirmar que a Bíblia é um livro missionário. Há inúmeras passagens da Bíblia que falam da missão de Deus pelo mundo.³ Essas passagens mostram que

3 Por exemplo: “Para que todos os povos da terra saibam que a mão do Senhor é forte, a fim de que vocês temam o Senhor, seu Deus, todos os dias” (Js 4.24); “E toda a terra saberá que há Deus em Israel” (1Sm 17.46); “Aclamem a Deus, todas as terras. Toda a terra se prostra diante de ti, os seus olhos vigiam as nações. Bendigam, ó povos, o nosso Deus” (Sl 66.1, 4, 7, 8); “E todos os reis se

Deus quer que todos os povos da terra o conheçam. É por causa dessa intenção missional de Deus que podemos ler no final das Escrituras, em Apocalipse, o seguinte (isto é dito a Jesus): “com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação” (Ap 5.9). O ponto é: a Bíblia é um livro missionário no sentido de que relata a missão de Deus (e da igreja). Abaixo, vamos apresentar algo sobre a *intencionalidade* por trás da missão antes da vinda do Salvador Jesus.

Intencionalidade *Explícita* Da Missão No Antigo Testamento

Abraão e as nações

Um dos grandes exemplos da intencionalidade de Deus para missão é o chamado de Abraão (até então, “Abrão”). Ao chamá-lo, Deus explica qual o seu propósito: “Em você serão benditas todas as famílias da terra” (Gn 12.3). Essa fala de Deus revela que o chamado de Abraão não era apenas para ele e para a sua família de sangue. Deus o chamou do meio de uma terra pagã com a intenção de providenciar salvação a todas as famílias da terra, famílias de todas as gerações. Deus

prostrem diante dele; todas as nações o sirvam. Que todos sejam abençoados por meio dele, e que todas as nações lhe chamem bem-aventurado” (Sl 72.11, 17); “Todas as nações que fizeste virão, se prostrarão diante de ti, Senhor, e glorificarão o teu nome” (Sl 86.9); “Anunciem entre as nações a sua glória, entre todos os povos, as suas maravilhas” (Sl 96.3); “O Senhor fez notória a sua salvação; manifestou a sua justiça diante dos olhos das nações. Celebrem com júbilo ao Senhor, todos os moradores da terra” (Sl 98.2, 4); “Louvem o Senhor, todos os gentios, que todos os povos o louvem” (Sl 117.1); “ouve tu nos céus, lugar da tua habitação, e faze tudo o que o estrangeiro te pedir, a fim de que todos os povos da terra conheçam o teu nome, para te temerem como o teu povo de Israel, e para saberem que este templo, que eu edifiquei, é chamado pelo teu nome” (1Rs 8.43; ver também Is 56.6-8).

não estava apenas salvando Abraão do paganismo, mas estava oferecendo à humanidade a oportunidade de ser o povo de Deus. Mais tarde, ao lermos o Novo Testamento, vemos que essa intenção missionária de Deus ao chamar Abraão foi compreendida: “Ora, tendo a Escritura previsto que Deus justificaria os gentios pela fé, preanunciou o evangelho a Abraão: ‘Em você serão abençoados todos os povos.’ De modo que os que têm fé são abençoados com o crente Abraão” (Gl 3.8–9).

A intenção missionária de Deus com o chamado de Abraão é tão marcante na narrativa que alguns capítulos mais tarde Deus menciona o seu plano como ponto decisivo para revelar a Abraão o que acontecerá com Sodoma e Gomorra:

¹⁷O Senhor disse: — Será que eu devo esconder de Abraão o que estou para fazer, ¹⁸visto que Abraão certamente virá a ser uma grande e poderosa nação, e nele serão benditas todas as nações da terra? ¹⁹Porque eu o escolhi **para que** ordene aos seus filhos e a sua casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do Senhor e pratiquem a justiça e o juízo, **para que** o Senhor faça vir sobre Abraão o que lhe prometeu. (Gn 18.17–19, grifo nosso⁴)

As palavras grifadas na citação bíblica acima são a tradução de **לְעֵמַל** (*lěma’an*), que é uma das conjunções mais comuns para expressar *propósito* ou *finalidade*.⁵ O uso des-

4 As citações bíblicas utilizadas ao longo deste texto são da versão *Nova Almeida Atualizada*, e de agora em diante, todos os grifos em citações bíblicas são “grifo nosso”.

5 Cf. Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2006), 596.

ta palavra também em outros contextos pode nos servir de estudo de caso nesta discussão sobre a intencionalidade missionária de Deus no Antigo Testamento.

José no Egito

Por vezes, a intencionalidade de Deus em sua missão de salvar está presente em eventos tão inesperados que algum personagem da história precisa revelar a outros os planos de Deus. Esse é o caso de José, que tinha sido vendido por seus irmãos ao Egito:

⁴E José disse aos seus irmãos: — Agora cheguem perto de mim. E eles chegaram. Então ele disse: — Eu sou José, o irmão de vocês, que vocês venderam para o Egito. ⁵Agora, pois, não fiquem tristes nem irritados contra vocês mesmos por terem me vendido para cá, porque foi **para** a preservação da vida que Deus me enviou adiante de vocês. ⁶Porque já houve dois anos de fome na terra, e ainda restam cinco anos em que não haverá lavoura nem colheita. ⁷Deus me enviou adiante de vocês, **para que** fosse conservado para vocês um remanescente na terra e para que a vida de vocês fosse salva por meio de um grande livramento. ⁸Assim, não foram vocês que me enviaram para cá, e sim Deus, que fez de mim como que um pai de Faraó, e senhor de toda a sua casa, e como governador em toda a terra do Egito (Gn 45.4–8).

Moisés, as pragas no Egito e a chegada na terra prometida

Passemos agora à narrativa da libertação do povo que estava no Egito e ao propósito explícito de Deus. A escolha desse episódio nesta breve apresentação se dá pelo fato de ele constituir um momento decisivo da história da missão de Deus no mundo, e pela forma como os relatos retratam a intencionalidade para a missão por trás das ações divinas. Logo no início de Êxodo vemos o contraste entre o propósito do faraó e o de Deus antes mesmo de a batalha começar a ser travada. Já no início do livro, na primeira vez em que nos deparamos com **לְמַאן** (*lěma'an*), é revelado que o que motivará as atitudes do faraó ao longo do texto é a vontade de maltratar os israelitas:

¹⁰Vejam! Precisamos usar de astúcia para com esse povo, para que não se multiplique, e para evitar que, em caso de guerra, ele se alie aos nossos inimigos, lute contra nós e saia da terra. ¹¹E os egípcios puseram sobre eles feitores de obras, **para** os afligir com trabalhos pesados. E assim os israelitas construíram para Faraó as cidades-celeiros de Pitom e Ramessés. (Êx 1.10–11)

Deus conhece o sofrimento do povo e escuta o seu clamor e isso faz com que chame Moisés para que vá até o povo. Na conversa com Moisés, Deus precisou convencê-lo de que ele deveria ir e que o povo acabaria por aceitá-lo como mensageiro de Deus. Aqui encontramos **לְמַאן** (*lěma'an*) pela segunda vez, logo depois de Deus ter mostrado a Moisés que poderia fazer um sinal com o cajado diante do povo para corroborar que ele vinha em nome de Deus: ⁵Então o SENHOR disse: — Isto é **para que creiam** que o SENHOR, o

Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, apareceu a você” (Êx 4.5). Isoladamente, esse episódio não parece nos dizer muito. No entanto, olhando para a narrativa como um todo, vemos o quanto é importante que o povo—começando com os israelitas, e se estendendo a outros povos—creia no Deus específico de Abraão, Isaque e Jacó. Para encurtar a história e chegarmos logo ao relato das pragas, precisamos apenas notar que “³¹o povo **creu**. E, quando ouviram que o SENHOR havia visitado os filhos de Israel e visto a aflição deles, inclinaram-se e adoraram” (Êx 4.31). O pequeno contraste de propósitos acima se intensifica na continuação do texto. A partir do capítulo 5 de Êxodo, o contexto é a insistência do faraó em não permitir que o povo saia, e as repetidas palavras de Deus explicando o que ele vai fazer, e o *porquê*⁶ de fazer o que está falando. Em outras palavras, o que veremos a seguir é a explicação de Deus para o fato de ter enviado pragas contra os egípcios.

Numa primeira, e não tão atenta leitura do texto de Êxodo, o leitor pode ficar com a impressão de que Deus enviou pragas para *punir o faraó*. Isso pode ser verdade, mas não é toda a verdade. Quem sabe outros poderiam afirmar a partir de uma leitura de Êxodo que o que Deus estava fazendo

6 Poderíamos dizer que há mais de um *porquê*, mais de uma razão, para Deus libertar o povo: por seu amor, para que o povo o adore, etc. De fato, vemos Deus explicando a sua decisão de libertar o povo em passagens como Êx 3.7-10: “Então o SENHOR continuou: — Certamente vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus feitores. Conheço o sofrimento do meu povo. ⁸**Por isso** descí a fim de livrá-lo das mãos dos egípcios e para fazê-lo sair daquela terra e levá-lo para uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu. ⁹Pois o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. ¹⁰Agora venha, e eu o enviarei a Faraó, **para que** você tire do Egito o meu povo, os filhos de Israel.” No entanto, como veremos neste ensaio, Deus é enfático em expressar uma intenção missionária bem específica em conexão com as pragas.

era simplesmente *defender a sua honra* contra as afrontas do faraó. Pode ser que isso até estivesse envolvido, mas não é toda a história. Alguém poderia ir além dessas razões e concluir que todo o relato mostra um *Deus raivoso, sem paciência e com características psicológicas tipicamente humanas*. Essas três supostas razões por trás das ações de Deus ao enviar pragas ao Egito têm pelo menos duas coisas em comum. Em primeiro lugar, elas não têm nada a ver com missão, ao contrário do que eu afirmei acima. E em segundo lugar, essas razões *não são as que estão mais explícitas no relato bíblico*. Então, qual a intenção de Deus e onde podemos encontrá-la de forma explícita no relato das pragas?

A resposta às perguntas acima se encontra na combinação de duas palavras que são repetidas ao longo do relato das pragas: *לֵמָּא* (*lěma’an*) e *עָדָּא* (*yāda’*). Essas palavras são repetidas como um refrão nos diálogos que envolvem Deus, o faraó e Moisés, explicando o que Deus queria que resultasse das pragas: *para que saibam/conheçam*. Isso faz sentido quando vemos que a primeira resposta do faraó à solicitação de Moisés e Arão é um questionamento—insincero, mas ainda assim uma indagação—sobre a identidade de Deus: “²Faraó respondeu: — Quem é o SENHOR para que eu ouça a sua voz e deixe Israel ir? Não conheço o SENHOR e não deixarei Israel ir” (Êx 5.2). Como razão para não deixar o povo sair, o faraó diz que não *conhece* *עָדָּא* (*yāda’*) o Deus deles. Moisés e Arão respondem, dizendo que é o “Deus dos hebreus”, mas somente suas palavras não serão suficientes para que esse Deus seja conhecido da forma como ele quer ser conhecido.

Quando investigarmos a intencionalidade de Deus com as pragas, é importante ter em mente que o faraó afirmou que não iria deixar o povo ir, pois não *conhecia* o Deus deles. A intenção de Deus nos eventos que se seguem,

portanto, é trazer revelação sobre quem ele é. A punição que estava vindo sobre os egípcios e a libertação do povo de Israel são o pano de fundo para a revelação de Deus a respeito de si mesmo. Isso não quer dizer que a libertação estivesse em segundo plano ou fosse algo secundário nos propósitos divinos. Pelo contrário, Deus queria ser reconhecido, mas não somente pelo nome; ele queria ser conhecido como o único Deus que liberta, e isso deveria ser passado de geração em geração.

Em meio às pragas e nos diversos diálogos que o relato nos traz, encontramos o mesmo refrão:

¹⁰Faraó respondeu: — Amanhã. Moisés disse: — Seja conforme a sua palavra, **para que você saiba que não há ninguém como o Senhor**, nosso Deus. (Êx 8.10)

²²Naquele dia, separarei a terra de Gósen, onde mora o meu povo, **para que** nela não haja enxames de moscas, e **você saiba que eu sou o Senhor** no meio desta terra. (Êx 8.22)

²⁹Moisés respondeu: — Quando eu sair da cidade, estenderei as mãos ao Senhor. Os trovões cessarão, e já não haverá chuva de pedras, **para que você saiba que a terra é do Senhor**. (Êx 9.29)

¹⁰O Senhor disse a Moisés: — Vá falar com Faraó, porque lhe endureci o coração e o coração de seus oficiais, **para que eu faça estes meus sinais** no meio deles, ²e **para que você possa contar aos seus filhos e aos filhos de seus filhos** como zombei dos egípcios e quantos sinais fiz no meio deles, e **para que vocês saibam que eu sou o Senhor**. (Êx 10.1–2)

⁷Porém contra nenhum dos filhos de Israel, desde os homens até os animais, nem mesmo um cão rosará, **para que vocês saibam que o Senhor fez distinção** entre os egípcios e os israelitas." (Êx 11.7)

Os atos de Deus passavam a mensagem de que ele, o Deus dos hebreus, é o verdadeiro Deus, e que ele é um Deus que liberta e salva. Deus poderia ter simplesmente destruído o faraó e todos os egípcios, mas a intenção de Deus era *que eles soubessem quem ele é, que eles o conhecessem*.

Anos depois desses acontecimentos, conforme vemos em Deuteronômio, as palavras לעמל (lěma'an) e עדי (yāda') trazem à memória dos israelitas o propósito de Deus com a jornada que os conduziu até a terra prometida: "³Ele humilhou vocês, ele os deixou passar fome, ele os sustentou com o maná, que vocês não conheciam e que nem os pais de vocês conheciam, **para que vocês compreendessem** que o ser humano não viverá só de pão, mas de tudo o que procede da boca do SENHOR" (Dt 8.3). E mais adiante: "⁶Vocês não comeram pão, nem beberam vinho ou bebida forte, **para que soubessem que eu sou o SENHOR, seu Deus**" (Dt 29.6).

O que tudo isso tem a ver com missão? Alguém mais, além dos israelitas, *conheceu* Deus a partir daquelas obras? Essa resposta encontramos no final do relato das pragas e, mais tarde, na chegada a Jericó, antes de Israel receber de Deus a terra prometida. Depois da décima praga, os "filhos de Israel" puderam sair do Egito, mas eles não foram os únicos: "³⁸Saiu também com eles um **misto de gente**, ovelhas, gado, muitos animais" (Êx 12.38). Provavelmente essas pessoas que não eram israelitas estiveram envolvidas no episódio descrito em Números 11: "⁴E um **bando de estranhos** que estava no

meio deles veio a ter grande desejo das comidas dos egípcios. Também os filhos de Israel começaram a chorar outra vez, dizendo: — Quem nos dará carne para comer?” (Nm 11.4).

O sucesso da missão que Deus planejou fazer através das pragas é também evidenciado mais adiante. O texto bíblico nos mostra a perspectiva de quem não era do povo de Israel e nem do Egito: “⁸Antes que os espias se deitassem, Raabe foi aonde eles estavam, no terraço, ⁹e lhes disse: — Bem sei que o SENHOR deu esta terra a vocês, e que o pavor que vocês estão causando caiu sobre nós, e que todos os moradores da terra estão se derretendo de medo” (Js 2.8–9). Deus tinha dito que iria fazer coisas para que soubessem quem ele é, e que ele estava por trás da libertação do povo. Agora, anos depois, os israelitas ouvem que alguém sabe (יָדָע, *yādaʿ*). Não é à toa que alguns capítulos depois o então líder do povo reconhece:

²³Porque o SENHOR, o seu Deus, fez secar as águas do Jordão diante de vocês, até que vocês tivessem passado, como o SENHOR, o seu Deus, fez com o mar Vermelho, que ele secou diante de nós, até que tivéssemos passado. ²⁴Para que (לֵמַעַן; *lěmaʿan*) todos os povos da terra saibam (יָדָעוּ, *yādaʿu*) que a mão do SENHOR é forte, a fim de que (לֵמַעַן; *lěmaʿan*) vocês temam o SENHOR, seu Deus, todos os dias. (Js 4.23–24)

Intencionalidade *implícita* da missão no Antigo Testamento

No(s) princípio(s)

Dois momentos cruciais onde a intencionalidade de Deus na missão aparece de forma implícita são a Criação e a “recriação” depois do dilúvio. Obviamente, no jardim do Éden, antes da queda em pecado, não há conversa sobre missão propriamente dita. Isso se dá pelo fato de que ninguém havia ainda se perdido. Contudo, o ato da criação em si e o posterior relato de que Deus andava no meio da criação revelam que ele criou com a intenção de conhecer e ser conhecido por suas criaturas. Esse conhecimento mútuo não deveria ser apenas entre ele e o primeiro casal, mas entre todos aqueles que nasceriam a partir das criaturas feitas nos primeiros dias. Se entendermos missão como a revelação de Deus, vemos como o início de tudo já mostrava a intencionalidade de Deus na missão. No jardim, Deus era o Deus no meio do povo, e era reconhecido como tal. O povo, por sua vez, era o povo de Deus, sem separação. Depois da queda em pecado essa união é rompida, mas as promessas missionárias de Deus têm a ver com o retorno àquele estado:

⁷Eu os tomarei por meu povo e serei o seu Deus; e vocês saberão que eu sou o SENHOR, seu Deus, que os tiro dos trabalhos pesados no Egito. (Êx 6.7)

³⁸— Eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus. (Jr 32.38)

³Então ouvi uma voz forte que vinha do trono e dizia: — Eis o tabernáculo de Deus com os seres humanos. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles e será o Deus deles. (Ap 21.3)

Acima vemos que a intenção de Deus sempre foi missionária: ter um povo para si e ser reconhecido como Deus. Isso também está por trás da narrativa do dilúvio. O contexto era a falta generalizada de conhecimento de (ou fé em) Deus. A exceção era uma família, cujo personagem mais conhecido, Noé, andava com Deus (Gn 6.9). Este “andar com Deus” nos remete ao jardim, e ao mesmo tempo sinaliza o tipo de resultado que Deus deseja ao preservar Noé e sua família. Nesse sentido, o dilúvio e a “recriação” vão além de julgamento. Esses eventos também são uma demonstração menos explícita da intencionalidade de Deus para a missão, pois ele preserva aqueles que o conhecem a fim de que as gerações posteriores possam conhecê-lo também.

Geografia e missão

De que forma o assunto geografia no AT tem a ver com uma manifestação implícita da intencionalidade de Deus para a missão? Vejamos alguns apontamentos. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que o estabelecimento de Israel em Canaã⁷ foi plano de Deus. Ele disse a Abrão:

¹— Erga os olhos e olhe de onde você está para o norte, para o sul, para o leste e para o oeste; ¹⁵porque toda essa terra que você está vendo, eu a darei a você e à sua descendência, para sempre. ... ¹⁷Levante-se e percorra essa terra no seu comprimento e na sua largura, porque eu a darei a você. (Gn 13.14–15, 17)

⁷ Enquanto território geográfico, o termo Canaã pode se referir a uma região mais ampla do que o que vem a ser Israel. No entanto, a palavra “Canaã” é usada teologicamente para apontar para o conceito de terra prometida onde Israel se estabeleceria.

Em segundo lugar, precisamos nos perguntar o porquê de Deus escolher essa terra para o seu povo. Seria porque a terra é boa e ele queria ser bondoso com Israel? Essa é a resposta mais “explícita” no AT. Deus diz: “⁸Por isso desci a fim de livrá-lo das mãos dos egípcios e para fazê-lo sair daquela terra e levá-lo para uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu (Êx 3.8). Embora haja lugares pouco produtivos e durante a história tenha havido fome na terra, a Bíblia repetidamente acentua a capacidade daquela terra de sustentar o povo de Israel.

Entretanto, as frequentes disputas por aquele território ao longo da história não foram somente devidas ao fato de a terra ser boa para seus habitantes. No mundo antigo, aquela região era um ponto de encontro entre o sul (e.g. Egito) e o norte (e.g. Mesopotâmia). Até mesmo quem ia do leste (e.g. Babilônia) para o sul, ou do sul para o leste e nordeste, costumava ir pela terra de Canaã, visto que o deserto a leste de Canaã não oferecia as melhores condições de viagem. As principais rotas comerciais da época dos patriarcas e do estabelecimento do povo de Israel passavam por aquela terra. Por isso, o lugar era estratégico para quem quisesse se comunicar com todo o mundo.

A esta altura é oportuno fazer uma breve análise da prática da missão do AT. Estudiosos de missão comumente apontam algumas diferenças entre a missão no AT e a missão no NT. Enquanto a missão no AT é descrita como *centrípeta* (em direção ao centro), no NT ela ocorre de forma *centrífuga* (a partir do centro). Enquanto no AT a missão é *passiva* (os povos vêm até Israel), no NT ela é *ativa* (a igreja vai até os povos). Esses conceitos são baseados no fato de que Deus chama Israel para ser uma luz para outros povos verem, mas não envia Israel (de

forma consistente) para levar a sua Palavra a outros povos. Já a igreja do NT é constantemente enviada, e a missão é vista como envio a todas as nações. Há inúmeros exemplos bíblicos nos dois Testamentos que ilustram esses conceitos.

Depois de vermos a importância da terra de Israel no mundo antigo, podemos avaliar melhor as distinções expostas no parágrafo acima. As diferenças listadas pelos estudiosos são reais, mas talvez não sejam tão acentuadas quanto possam parecer quando analisamos os diferentes contextos. Em outras palavras, a missão no AT, embora diferente da do NT, não parece ser tão *passiva* quando entendemos o mundo da época. Lembremos que ainda não havia as estradas romanas e a *pax romana*. Longas viagens para se comunicar com o mundo não eram necessariamente o modo mais eficaz de fazer sua mensagem chegar a outros lugares. No NT, a realidade é outra, e isso influencia na maneira de fazer missão. No período dos apóstolos e da igreja primitiva o mundo se expande, a distribuição da população é diferente, e a possibilidade de viagens por terra aumenta consideravelmente.

Levando o que foi dito acima em consideração, pode-se ver que até mesmo a escolha do local que Deus deu ao seu povo foi intencionalmente missionária, conforme fica implícito nos diversos chamados para que o povo seja luz e nas vezes em que o texto do AT fala em as nações virem até Israel. Por exemplo:

¹Escutem, terras do mar, e vocês, povos de longe, prestem atenção! O SENHOR me chamou desde o meu nascimento, desde o ventre de minha mãe fez menção do meu nome. ... ³E me disse: "Você é o meu servo, você é Israel, por meio de quem hei de ser glorificado." ... ⁵Mas agora diz o SENHOR, que me

formou desde o ventre para ser o seu servo, para trazer Jacó de volta e reunir Israel a ele, porque sou glorificado diante do SENHOR, e o meu Deus é a minha força. ⁶Sim, ele diz: **“Para você, é muito pouco ser o meu servo para restaurar as tribos de Jacó e trazer de volta o remanescente de Israel. Farei também com que você seja uma luz para os gentios, para que você seja a minha salvação até os confins da terra.”** ⁷O SENHOR, o Redentor e Santo de Israel, diz ao que é desprezado, ao que é detestado pelas nações, ao servo dos dominadores: **“Os reis o verão e se levantarão; os príncipes se inclinarão diante de você por amor do SENHOR, que é fiel, e do Santo de Israel, que o escolheu.”** (Is 49.1, 3, 5–7)

A diferença do AT para o NT, nesse sentido, é mais estratégica do que conceitual. Implícita na decisão de Deus de dar a Israel uma terra específica está a intenção de Deus de que outros povos venham a reconhecer o Deus de Israel.

Jonas em Nínive

Esta seção poderia ter sido incluída na parte deste texto em que eu tratava da intencionalidade *explícita*. Afinal de contas, a intencionalidade de Deus em salvar os ninivitas é revelada no próprio texto bíblico. No entanto, coloco esta discussão aqui porque o leitor precisa esperar até o desfecho da missão propriamente dita para entender qual era a intenção de Deus desde o início. Poderíamos dizer que, se fôssemos falar em graus de explicitude, a intencionalidade para a missão na narrativa de Jonas em Nínive é menos explícita do que no relato das pragas do Egito.

As instruções de Deus ao profeta no livro de Jonas parecem indicar que a intenção de Deus é apenas de julgar, e não de salvar os ninivitas: “¹A palavra do SENHOR veio a Jonas, filho de Amitai, dizendo: ²— Levante-se, vá à grande cidade de Nínive e **pregue contra ela**, porque a sua maldade subiu até a minha presença” (Jn 1.1–2). Depois da tentativa frustrada de Jonas de fugir de Deus, lemos novamente: “¹A palavra do SENHOR veio a Jonas pela segunda vez, dizendo: ²— Levante-se, vá à grande cidade de Nínive e **pregue contra ela** a mensagem que eu lhe darei” (Jn 3.1–2). Dessa vez Jonas foi até a cidade, e a mensagem registrada no livro diz respeito somente à condenação: “Ainda quarenta dias, e **Nínive será destruída**” (Jn 3.4b). Qual o embasamento, então, para a afirmação de que a ida de Jonas à Nínive manifesta a intencionalidade missionária de Deus? Vejamos alguns aspectos abaixo.

Primeiramente, é digno de nota o fato de Jonas ser um dos únicos profetas que vai até um país estrangeiro para levar uma mensagem de Deus ao lugar. Por mais que, superficialmente, a mensagem seja de condenação, o fato do envio em si aponta para a intencionalidade de Deus. Na literatura profética do AT, há muitos oráculos proféticos sobre e contra outros povos,⁸ mas não é comum o profeta ser enviado até o povo estrangeiro. Jonas, nesse sentido, se une a profetas como Elias e Eliseu, que também desempenharam parte de sua atividade profética em meio a estrangeiros.⁹

8 Cf. Isaías 13–23, por exemplo.

9 Ambos Elias e Eliseu são lembrados por Jesus por terem sido enviados a outros povos: “²⁴E Jesus prosseguiu: — De fato, afirmo a vocês que nenhum profeta é bem recebido na sua própria terra. ²⁵Na verdade lhes digo que havia muitas viúvas em Israel no tempo de Elias, quando o céu se fechou por três anos e seis meses, reinando grande fome em toda a terra, ²⁶e Elias não foi enviado a nenhuma delas, a não ser a uma

Em segundo lugar, o resultado da pregação de Jonas e a interpretação do próprio profeta a respeito dos acontecimentos revelam a vontade de Deus. Após ouvirem a mensagem de Jonas, os ninivitas se arrependeram e Deus os preservou da destruição:

⁵Os ninivitas creram em Deus. Proclamaram um jejum e vestiram roupa feita de pano de saco, desde o maior até o menor. ⁶Quando esta notícia chegou ao rei de Nínive, ele se levantou do seu trono, tirou os trajes reais, cobriu-se de pano de saco e sentou-se sobre cinzas. ⁷E mandou proclamar e divulgar em Nínive o seguinte: — Por mandado do rei e dos seus nobres, ninguém — nem mesmo os animais, bois e ovelhas — pode comer coisa alguma; não lhes deem pasto, nem deixem que bebam água. ⁸Todos devem ser cobertos de pano de saco, tanto as pessoas como os animais. Então clamarão fortemente a Deus e se converterão, cada um do seu mau caminho e da violência que há nas suas mãos. ⁹Quem sabe? Talvez Deus se volte e mude de ideia, e então se afaste do furor da sua ira, para que não pereçamos. ¹⁰Deus viu o que fizeram, como se converteram do seu mau caminho; e Deus mudou de ideia quanto ao mal que tinha dito que lhes faria e não o fez. (Jn 3.5–10)

Assim como a mensagem de Moisés ao faraó, que parecia ser apenas de julgamento, mas continha em si a intenção

viúva de Sarepta de Sidom. ²⁷Havia também muitos leprosos em Israel nos dias do profeta Eliseu, e nenhum deles foi purificado, a não ser Naamã, o sírio." (Lc 4.24–27)

de Deus de se revelar, a mensagem¹⁰ de Jonas em Nínive também tinha o propósito de trazer salvação.

No último capítulo do livro vemos que a intencionalidade de Deus para a missão já existia, e já era percebida pelo profeta desde o início. Para o leitor, no entanto, ela permanece oculta até os últimos versículos:

¹Mas Jonas ficou muito aborrecido e com raiva. ²Ele orou ao SENHOR e disse: — Ah! SENHOR! Não foi isso que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Társis, pois sabia que tu és Deus bondoso e compassivo, tardio em irar-se e grande em misericórdia, e que mudas de ideia quanto ao mal que anunciaste. (Jn 4.1–2)

E Deus, por fim, manifesta a sua intenção através da pergunta: ¹¹E você não acha que eu deveria ter muito mais compaixão da grande cidade de Nínive, em que há mais de cento e vinte mil pessoas, que não sabem distinguir entre a mão direita e a mão esquerda, e também muitos animais? (Jn 4.11)

Daniel na Babilônia

O cativeiro babilônico foi um período de julgamento para o povo de Judá. No entanto, como temos visto, Deus pode usar tempos sombrios para trazer salvação de forma

¹⁰ Embora somente uma frase esteja registrada, podemos imaginar que a pregação de Jonas foi bem maior, mencionando quem era o Deus que estava ameaçando a cidade.

inesperada. Um exemplo disso parece ser a preservação da vida de Daniel e a posição de destaque que ele ocupou na Babilônia: “Então o rei engrandeceu Daniel e lhe deu muitos e grandes presentes. Ele o pôs como governador de toda a província da Babilônia. Também o fez chefe supremo de todos os sábios da Babilônia” (Dn 2.48).

Sabemos que Deus tinha planos de resgatar seu povo e levá-lo de volta para Judá após algumas décadas, e a vida de Daniel faz parte dos planos de Deus. O que pode estar implícita na narrativa bíblica, porém, é a intenção de Deus de se revelar a pessoas de futuras gerações que não eram do seu povo.¹¹ Vejamos o que o evangelista Mateus nos conta,

11 No próprio livro de Daniel há exemplos explícitos da missão de Deus nas reações de Nabucodonosor às vezes em que Deus salva seus servos: “²⁸Nabucodonosor disse: — Bendito seja o Deus de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego, que enviou o seu anjo e livrou os seus servos, que confiaram nele, pois não quiseram cumprir a palavra do rei, preferindo entregar o seu corpo a servir e adorar um deus que não era o Deus deles. ²⁹Portanto, faço um decreto, ordenando que todo povo, nação e língua que disser blasfêmia contra o Deus de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego seja despedaçado, e que as suas casas sejam reduzidas a ruínas. Porque não há outro deus que possa livrar como este (Dn 3.28–29). E, também: “³⁴— Mas ao fim daqueles dias, eu, Nabucodonosor, levantei os olhos ao céu, e recuperei o entendimento. Então eu bendisse o Altíssimo, e louvei e glorifiquei aquele que vive para sempre: ‘O seu domínio é eterno, e o seu reino se estende de geração em geração. ³⁵Todos os moradores da terra são considerados como nada, e o Altíssimo faz o que quer com o exército do céu e com os moradores da terra. Não há quem possa deter a sua mão, nem questionar o que ele faz.’ ³⁶— Nesse tempo, recuperei o entendimento e, para a dignidade do meu reino, recuperei também a minha majestade e o meu esplendor. Os meus conselheiros e os homens importantes vieram me procurar, fui restabelecido no meu reino, e a minha grandeza se tornou ainda maior. ³⁷Agora eu, Nabucodonosor, louvo, engrandeço e glorifico o Rei do céu, porque todas as suas obras

sem oferecer detalhes: “¹Tendo Jesus nascido em Belém da Judeia, nos dias do rei Herodes, eis que vieram uns magos do Oriente a Jerusalém. ²E perguntavam: — Onde está o recém-nascido Rei dos judeus? Porque vimos a sua estrela no Oriente e viemos para adorá-lo” (Mt 2.1–2).

É possível que a ascensão de Daniel a chefe dos sábios na Babilônia (isto é, no oriente) tenha sido usada por Deus para espalhar profecias sobre a vinda do Messias entre os estudiosos não judeus da Babilônia e outras regiões.

Considerações

Todas as passagens bíblicas tratadas neste ensaio abrangem épocas distintas da história e lugares distantes do cenário mundial do AT. Embora haja diversidade de contextos e significados, há algo que é comum a todas essas passagens: a intenção de Deus em usar pessoas e eventos para se revelar à humanidade e trazer salvação. Por meio do juízo trazido pelas pragas no Egito, por exemplo, Deus se fez conhecer como um Deus que salva o seu povo. Até mesmo povos que viriam a ser inimigos de Israel estiveram nos planos salvíficos de Deus, como vemos no livro de Jonas. O ponto é que Deus não apenas salvou, mas ele foi intencional em cada etapa da história, mostrando que a missão de Deus (e, por consequência, a da igreja) é fruto de planejamento e intencionalidade.

Este texto considerou apenas parte do material que temos disponível sobre a intencionalidade de Deus na missão. O Novo Testamento traz muitos outros exemplos, deixando

são verdadeiras, e os seus caminhos são justos. Ele tem poder para humilhar os orgulhosos” (Dn 4.34–37).

ainda mais evidente que a Bíblia não apenas é um livro missionário, mas que Deus e a igreja são intencionais quando o assunto é missão. O que vimos do AT, porém, já nos fornece uma base sólida para conversas como a que eu queria ter tido com aquele membro da minha congregação sobre missão antes de falarmos em planejamento.

¹Seja Deus gracioso para conosco, e nos abençoe,
e faça resplandecer sobre nós o seu rosto;

²para que se conheça na terra o teu caminho
e, em todas as nações, a tua salvação.

³Louvem-te os povos, ó Deus!
Louvem-te os povos todos!

⁴Alegrem-se e exultem as nações,
pois julgas os povos com justiça
e guias na terra as nações.

⁵Louvem-te os povos, ó Deus!
Louvem-te os povos todos!

⁶A terra deu o seu fruto,
e Deus, o nosso Deus, nos abençoa.

⁷Que Deus nos abençoe,
e todos os confins da terra o temerão. (Sl 67)

Quando um Deus se Torna Homem:

O Deslizamento de Sentido da *Persona* do Imperador Hiroito Revela um Desafio Missiológico para a Igreja Luterana no Brasil

When God Becomes Man:

The Slippage of Meaning of The *Persona* of Emperor Hirohito Presents a Missiological Challenge to The Lutheran Church in Brazil

Mário Rafael Yudi Fukue

Resumo

Uma análise do discurso do Rescrito Imperial de 1946 e dos fragmentos que se seguem revela que a humanização do imperador foi uma experiência divisória entre os japoneses. A recepção do Rescrito Imperial entre a comunidade nipo-brasileira criou tensão e desunião que alimentaram uma mudança da identidade nacional teocrática e xintoísta para a identidade familiar e comunitária e desenvolveu uma nuance particular para o culto aos ancestrais no Brasil. Esta análise da dinâmica de mudança do cenário religioso nipo-brasileiro preenche uma lacuna na conversa teológica sobre a res-

posta eclesial ao culto ancestral na igreja luterana do Brasil, fornecendo uma conversa correlacionada entre as práticas ancestrais e a teologia missiológica encarnacional. Essa discussão é missiologicamente significativa porque, embora a igreja certamente precise estar atenta a como a confissão teológica sobre o culto aos ancestrais leva a práticas específicas em outros contextos, ela também precisa atender à dinâmica particular dos japoneses que vivem no Brasil a fim de abordar sua situação de uma forma que seja fiel à igreja e apropriada para o ambiente em que tal fé é confessada, especialmente os laços familiares e comunitários que as práticas ancestrais fornecem aos nipo-brasileiros.

Palavras-chave: Deslizamento de sentido, culto aos ancestrais, igreja luterana.

Abstract

A discourse analysis of the Imperial Rescript of 1946 and the subsequent fragments reveals that the humanization of the emperor was a divisive experience among the Japanese. The reception of the Imperial Rescript within the Japanese-Brazilian community created tension and disunity that fueled a shift from a theocratic and Shinto-based national identity to a familial and communal identity, developing a particular nuance for ancestor worship in Brazil. This analysis of the dynamics of change in the Japanese-Brazilian religious landscape fills a gap in the theological conversation regarding the ecclesial response to ancestral worship in the Lutheran Church of Brazil, providing a correlated discussion between ancestral practices and incarnational missiological theology. This discussion is missiologically significant because, while the church certainly needs to be attentive to how theological confession

regarding ancestor worship leads to specific practices in other contexts, it also needs to address the particular dynamics of the Japanese living in Brazil in order to approach their situation in a way that is faithful to the church and appropriate to the environment in which such faith is confessed, especially the family and community ties that ancestral practices provide for Nikkei-Brazilians.

Key Words: Slippage of meaning, Hiroito, ancestor practices, lutheran church.

Introdução

“Gosto da Igreja Luterana porque os alemães são como nós. Mas não posso concordar com o seu desrespeito aos antepassados”, dizia meu avô sempre que eu tentava apresentar-lhe a Boa Nova do perdão dos pecados. Desde que me tornei luterano, parei de rezar e oferecer comida (obentô) e queimar incenso (osenkô) no santuário xintoísta budista de minha família. Embora essa atitude representasse minha obediência ao Primeiro Mandamento e mostrasse que o Deus cristão não é o mesmo Deus do xintoísmo, aos poucos fui percebendo que também me fazia perder laços familiares e comunitários.

Vou explicá-lo dando um exemplo do vínculo familiar que as práticas ancestrais forneceram quando minha avó morreu. Para o enterro dela, minha família teve que manter a casa da minha avó aberta para visitas durante toda a semana. As pessoas vinham de longe para honrá-la com incenso e orações e confortar minha família. Após essa semana inicial, meu avô ofereceu uma vez por semana durante sete semanas seguintes uma “missa” para iluminar seu caminho para o céu. Nessas

ocasiões, parentes vinham queimar incensos para homenageá-la e iluminar seu caminho. Com o passar do tempo, lembro que essas “*missas*” foram gradualmente se tornando menos tristes e mais alegres. Nas últimas semanas, os adultos não veíam nenhum problema em nós – crianças – jogando futebol na garagem do meu avô. “Ela adoraria vê-los felizes”, diziam minha mãe e outros adultos. A obediência a esse sistema funerário não acontece com todos os parentes falecidos. Mesmo assim, sempre há banquetes depois de *missas pelos mortos* em famílias nipo-brasileiras tradicionais. Ao me tornar luterano e evitar participar de práticas xintoístas, eu não estava apenas repetindo o exemplo de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego, os três amigos de Daniel, mas também estava desonrando meus antepassados ao não encontrar outra forma de mostrar à minha família meu amor e respeito aos parentes mais velhos vivos e aos falecidos.

Foi uma verdadeira surpresa para mim descobrir que as práticas ancestrais entre os nipo-brasileiros têm relação direta com a declaração da condição humana do imperador Hiroito, que faz parte do Rescrito Imperial de 1946, publicado cinco meses após a rendição do Japão. Uma análise do discurso do Rescrito Imperial de 1946 e dos fragmentos que o seguem revela que a humanização do imperador foi uma experiência divisória entre os japoneses. A recepção do Rescrito Imperial entre a comunidade nipo-brasileira criou tensão e desunião que alimentou uma mudança da identidade nacional [teocrática] e xintoísta para a identidade familiar e comunitária e desenvolveu uma nuance particular para o culto aos ancestrais no Brasil.

Esta análise da dinâmica de mudança do cenário religioso nipo-brasileiro pretende preencher uma lacuna na conversa teológica sobre a reação da igreja ao culto ancestral

na igreja luterana do Brasil, fornecendo um diálogo correlacionado entre as práticas ancestrais e a teologia missiológica encarnacional. Isso é missiologicamente significativo porque, embora a igreja certamente precise estar atenta aos desdobramentos práticos que uma determinada confissão teológica sobre o culto aos ancestrais produz, ela também precisa atender à dinâmica particular dos japoneses que vivem no Brasil para lidar com sua situação de uma forma que seja fiel à igreja e apropriada para o contexto, especialmente considerando os laços familiares e comunitários que as práticas ancestrais fornecem aos nipo-brasileiros.

Descrição do Rescrito Imperial

O Rescrito Imperial foi o primeiro discurso formal de Hiroito à sua nação após seu discurso oficial de rendição na Segunda Guerra Mundial em 15 de agosto de 1945. O documento consiste em aproximadamente seiscentas palavras em oito parágrafos. A negação da divindade do imperador aparece no sexto parágrafo. No Rescrito Imperial, Hiroito menciona as Cinco Cláusulas do Juramento da Carta do Imperador Meiji¹ como base “para um Novo Japão”. Uma análise discursiva do Rescrito Imperial e os estudos dos fragmentos que o cercam revelam que a implantação da democracia e do novo Japão começou com um duplo deslizamento de sentido. Primeiro, a citação do discurso de Meiji constitui um “retorno à origem” que tornaria possível ver a democracia como um procedimento fiel às raízes japonesas. Em segundo

1 O imperador Meiji reinou de 3 de fevereiro de 1867 até sua morte em 30 de julho de 1912. Ele é considerado o primeiro monarca do Império do Japão. A Restauração Meiji empreendeu um rápido progresso que transformou o Japão de um estado feudal isolado em uma potência industrial mundial.

lugar, o Rescrito alterou a posição da *persona* do imperador e incorporou uma multivalência que aplacou os fatores históricos que exigiam tal tipo de declaração. No entanto, a mudança da *persona* do imperador foi alcançada por outros textos que fizeram o deslizamento de sentido se ampliar ainda mais. Esse deslizamento de sentido foi construído a partir do Rescrito Imperial de 1946 e o próprio deslizamento em si é um bom exemplo de artefato cultural que se constrói por meio do intercâmbio cultural, dos fragmentos e da recepção dele.

A abordagem teórica que propomos aqui é derivada da análise do discurso e da revisitação retórica que Darrel Wanzer fez à teoria da fragmentação da cultura contemporânea de McGee². Em seu artigo "Texto, contexto e a fragmentação da cultura contemporânea", McGee (1990, p. 288) afirma que "nenhum texto único pode compreender todas as perspectivas" na cultura fragmentada de hoje, na qual as fontes de informação são expandidas e diversificadas. Darrel Wanzer diz "que a fragmentação pode muito bem ser nova, mas apenas para um sujeito de primeiro mundo que ocupa uma posição privilegiada" (2012, p. 651). Nesse sentido, Wanzer nos lembra que a fragmentação está presente nas sociedades não ocidentais antes do modernismo ou do colonialismo. Segundo McGee, os fragmentos de informação que constituem o contexto de um determinado texto são essenciais para a compreensão de um discurso, uma vez que o "[discurso] deixa de ser o que é sempre que partes dele são tomadas 'fora de contexto'" (1990, p. 283). Em segundo lugar, McGee fala sobre o "texto invisível" que emerge dos fragmentos. Em ou-

2 Dois ensaios são muito importantes para nossa abordagem teórica: MCGEE, M. C. "Text, context, and the fragmentation of contemporary culture", *Western Journal of Communication* 54 (1990), p. 288. E WANDER, Darrel. "Delinking Rhetoric, or Revisiting McGee's Fragmentation Thesis through Decoloniality", *Rhetoric and Public Affairs*, v. 15. m. 4, Winter 2012, p. 651.

tras palavras, “um ‘texto invisível’ nunca está completamente acabado, mas constantemente diante de nós” (1990, p. 287). Somente olhando para os textos como fragmentos, podemos encontrar os “textos invisíveis” escondidos entre os fragmentos. Nesse caso, segundo McGee, ocorreu uma inversão de papéis, “tornando a *interpretação* a principal tarefa de oradores e escritores e *construção de texto* a principal tarefa do público, leitores e críticos” (1990, p. 274). Para este ensaio, gostaríamos de expandir a teoria da fragmentação de McGee. A inversão de papéis ocorrida implica que os públicos, leitores e críticos – os recepcionistas de um texto – são co-autores de um determinado sentido que funciona como um artefato cultural. Nesse caso, pode haver um artefato cultural “marco zero” e dele emergem as ondas de sentido derivadas como a recepção do artefato “marco zero”.

No caso do Rescrito, essa dinâmica entre o documento “marco zero” e sua recepção foi marcada pela linguagem altamente complexa usada por Hiroito. Quanto mais complexo e codificado um símbolo, mais ele requer comentadores e intérpretes. Esse foi o caso do Rescrito Imperial. Deixe-me dar um exemplo que lida diretamente com o deslizamento de sentido da *persona* do imperador. Na versão japonesa do documento, “*akitsumikami*” é o termo correspondente para “divindade” na tradução oficial em inglês. Embora *akitsumikami* tenha sido usado na ideologia pré-guerra sobre a divindade do imperador, o próprio termo era arcano (DOWER, 2009, p. 316). Na ausência de uma explicação simples de *akitsumikami*, a versão japonesa do Rescrito não esclarece a que o Imperador está renunciando, falhando assim em redefinir a ideologia do Imperador. O uso ambíguo de termos também

permite que a recepção do documento interaja com o documento como uma coautoria³.

Nesse sentido, podemos dizer que Hiroito é o autor-zero (a origem) desse deslizamento de sentido e os editores, comentaristas, tradutores e as pessoas – aqueles que interagem com o Rescrito diretamente (comentando o documento) ou indiretamente (comentando/trabalhando na nova *persona* do Imperador) – são co-autores do referido deslizamento de sentido. Em outras palavras, escrever um ensaio sobre a recepção do Rescrito Imperial não é muito diferente de escrever um ensaio focado no autor. A nova *persona* do Imperador é um artefato cultural coletivo. Nesse sentido, o deslizamento do sentido como artefato cultural encontra consonância com a ideia de que a cultura é um produto da história. Segundo Hunter, a cultura é “aberta e variável e sempre sujeita a alguma modificação, adaptação e alteração” (2011, p. 33). O deslizamento de sentido é um bom exemplo de adaptação cultural.

Percebemos que uma pesquisa sobre um artefato cultural singular e específico – o Rescrito Imperial – me levou a trabalhar com um artefato cultural mais amplo, o deslizamento de sentido da *persona* do imperador. Não era minha intenção inicial, mas a própria pesquisa me empurrou para esse ajuste. A linguagem altamente clássica e obscura do

3 Tomohiro Kanke diz que a linguagem é obscura e altamente clássica, como era nos Rescritos Imperiais no pré-guerra, “ao abordar a velha ideologia e, portanto, não contribuí significativamente para a criação de uma nova imagem democrática do imperador”. (Veja Kanke, Tomohiro. “Reshaping Emperor Hiroito’s Persona”).

O texto era muito difícil para as pessoas comuns lerem, tendo sido “trabalhado por um estudioso da linguagem clássica e redigido na prosa rígida e formal reservada para pronunciamentos imperiais” (Ver Dower, J. W. *Embracing defeat: Japan in the wake of World War II*. New York: W.W. Norton & Company, 2009. p. 316).

Rescrito Imperial exigia esclarecimentos e comentários. De acordo com Kanke, "o próprio Rescrito desempenhou um papel menor na formação dessa persona, e fragmentos de texto encontrados no artigo complementaram o Rescrito e construíram a "Declaração da Humanidade" como é lembrada pela maioria dos japoneses hoje" (KANKE, 2006). A interpretação fornecida por tradutores e comentaristas construiu o Rescrito Imperial como a "Declaração da Condição Humana", transformando o homem-deus Hiroito (*akitsumikami*) em um imperador humano, o símbolo da paz. Esse deslizamento de sentido não foi produto do texto em si, mas foi construído como um rico intercâmbio cultural, a partir da mesma página do jornal que editou o Rescrito Imperial. *Asahi Shinbum* (1946), um grande jornal nacional, colocou o Rescrito no topo da primeira página em 1º de janeiro. Na mesma página inicial, *Asahi* trouxe dois artigos de comentários. O primeiro foi assinado por Shidehara, o primeiro-ministro do Japão. De acordo com Tanaka (1993, p. 116), Shidehara esclarece três pontos da renúncia à divindade:

1. A afirmação da confiança mútua e do afeto entre o Imperador e o povo,
2. a negação da superioridade do povo japonês, e
3. a negação do imperador como *akitsumikami*.

O artigo não fornece uma explicação detalhada de *akitsumikami*; simplesmente redefine o imperador pré-guerra como um *shinpiteki sonzai* ou "existência misteriosa". De acordo com Tanaka, "*Shinpi* é usado na fala vernacular para se referir a algo fora da compreensão humana comum, por exemplo, *tamanho sem shinpi* (o mistério da natureza)" (TANAKA, 1993, p. 117). Ao identificar o imperador do pré-guerra como uma "existência misteriosa", os artigos tentam dissociar o imperador do pós-guerra da ideologia de guerra.

Além desses artigos de primeira página, *Asahi* (1946) apresenta fotos no topo da segunda página mostrando a vida humana e secular do Imperador e sua família. Uma delas mostra o imperador passeando com sua filha de 18 anos, Takanomiya. De acordo com Kanke, o “Imperador está vestindo um terno e chapéu macio e segurando uma bengala. Takanomiya está ao lado dele com um sorriso gentil”. Na outra foto, “a imperatriz e suas três filhas estão alimentando suas galinhas em uma fazenda” (KANKE, 2006). Impensáveis em tempos pré-guerra, essas fotografias “imbuem-no de uma forte imagem familiar, contribuindo para a construção de um Imperador ‘humano’” (KANKE, 2006). Tanaka comenta aquela postagem na coluna de um leitor de *Asahi* em 10 de janeiro de 1946, demonstrando a reação do público às fotos:

Quando peguei o jornal no dia de Ano Novo e vi as fotos de Sua Majestade, todo o meu corpo imediatamente começou a tremer com uma emoção indescritível. ...Pela primeira vez em minha vida, vi Sua Majestade como um “humano” (TANAKA, 1993, p. 126).

Kanke relata que “as fotos na segunda página acompanham um artigo cuja manchete afirma: ‘Sem o chapéu e respondendo a perguntas: um grupo de jornalistas de jornais teve (sic) uma audiência com o imperador’” (ASAHI, 1946, p. 2). O prefácio do artigo afirma como é inédito ter uma audiência com o Imperador e conversar pessoalmente com ele. O artigo afirma: “Sua Majestade se levantou e cumprimentou cada um de nós... curvando-se a cada um de nós”, e que a reverência “não foi como um leve aceno de cabeça... mas uma reverência muito graciosa e profunda com seu chapéu macio na mão” (ASAHI, 1946, p. 2). Kanke conclui que “isso mostra claramente que o Imperador não é mais *akitsumikami*

ou uma existência misteriosa, pois cumprimenta os jornalistas seculares de maneira extremamente educada, até respeitosa" (ASAHI, 1946, p. 2). O artigo não apenas humanizou Hiroito, mas também sugere que Hiroito era tão gentil que era impossível associá-lo à guerra:

O público em geral imagina que um imperador cercado por muitos súditos seria orgulhoso, arrogante e egoísta. No entanto, não há tal traço visto em Sua Majestade. Pelo contrário, sua personalidade confiável e receptiva pode ser vista à primeira vista; ele pode até ser visto como "fraco" (ASAHI, 1946, p. 2).

Kanke diz que a imagem do imperador como um ditador levando o Japão à guerra é rejeitada neste comentário. O artigo explica: "se nós... pudéssemos ter conhecido Sua Majestade assim [pessoalmente] muito antes ou Sua Majestade tivesse tido a 'liberdade de expressão', poderíamos ter evitado um infortúnio como este [tristeza depois de perder a guerra] com antecedência" (ASAHI, 1946, p. 2). No argumento do escritor, a causa desse infortúnio é que o imperador foi separado do povo para que eles não soubessem a verdade sobre ele. A implicação é que os militares ou "forças reacionárias" que Shidehara identifica são os culpados pela ida do Japão à guerra.

Essa narrativa é destacada pelo Príncipe Takamatsu, um dos irmãos mais novos de Hiroito, que contou uma anedota na terceira página de *Asahi*. A manchete diz: "Meu irmão mais velho, 'Sua Majestade, o Imperador Não Gosta de Porcelana: Tensão de Preocupações Afeta o Apetite'" (ASAHI, 1946, p. 3). Takamatsu afirma que sempre há termos como

“paz” e “compartilhar o bem-estar com todos os outros países” em todos os decretos imperiais e “sua majestade sempre falou em paz... no entanto, uma guerra como essa acontece. Isso me faz pensar mais profundamente” (ASAHI, 1946, p. 3). Takamatsu afirma: “O Imperador não gosta particularmente de pinturas ou música. Ele prefere biologia ou coisas dessa natureza. Ele não é uma pessoa social” (ASAHI, 1946, p. 3). Para apoiar essa visão, Takamatsu observa que “o imperador pegava filhotes de aranha e brincava com elas quando era criança” e o hobby atual do imperador é “plantar e cultivar grama selvagem no palácio” (ASAHI, 1946, p. 3).

Se o Rescrito Imperial foi o artefato cultural marco zero, fragmentos do *Asahi* favoreceram o surgimento de uma onda particular de discurso (imagens, artigos e cartas de leitores) que constituiu um deslizamento de sentido da *persona* do imperador, um artefato cultural derivado. O Imperador *akitsumikami* foi transmutado em um imperador humano, que era um pai, um homem muito gentil e um biólogo. A mudança cultural proposta por esse deslizamento inicial de sentido mostra que a cultura muda de cima para baixo, raramente de baixo para cima (HUNTER, 2011, p. 41). O Rescrito veio do “topo”. Ele foi assinado pelo imperador e emitido por *Asashi*, o jornal mais lido no Japão. Além do mais, fragmentos do *Asahi* que iniciaram o deslizamento de sentido da *persona* do imperador foram assinados por uma autoridade política oficial, Shidehara, o primeiro-ministro, e por uma autoridade imperial honrada, o príncipe Takamatsu, irmão do imperador.

Essa onda particular de deslizamento de sentido, iniciada por essas autoridades, provavelmente sob influência americana, funcionou bem e Hiroito tornou-se o símbolo que uniu o antigo Japão em uma nação pacifista, democrática e ocidentalizada. Esse deslizamento de sentido da *persona* do imperador foi oficializado na Constituição do Japão (conhe-

cida também como Constituição do Pós-guerra), que diz: “O Imperador será o símbolo do Estado e da unidade do povo, derivando sua posição da vontade do povo em quem reside o poder soberano” (Artigo I).

A recepção entre os nipo-brasileiros

O deslizamento de sentido da *persona* do imperador produziu outros intercâmbios culturais. Sua recepção pelos nipo-brasileiros retrata o papel decisivo que os espaços e instituições culturais desempenham na forma como uma determinada população interpreta e interage com um determinado artefato cultural.

Fernando Morais, jornalista e pesquisador brasileiro, escreveu o livro “Corações Sujos”, que conta a história da *Shindo Renmei*, uma organização terrorista que não acreditava na derrota do Japão e na Declaração da Condição Humana de Hiroito. Morais inicia seu livro com o Rescrito Imperial. Ele afirma que o texto foi veiculado pela Rádio Record no dia 1º de janeiro de 1946. O Rescrito foi lido em japonês e traduzido para o português. Infelizmente, não consegui localizar nenhum registro escrito ou de áudio dessa transmissão⁴. Fernando Morais escreve que, após ouvir aquela transmissão, um fazendeiro anônimo da cidade de Tupã foi até a casa de Shigueo Koketsu e encontrou imigrantes japoneses comemorando o ano novo. Segundo Morais, esse fazendeiro anônimo disse aos vizinhos japoneses: “Ei, idiotas, o rádio acabou de dizer que seu imperador não é um deus de jeito nenhum. Ele é humano como eu, ele caga

4 Mandei um e-mail para Fernando de Morais, mas até agora não obtive resposta (06 de junho de 2022).

(sic) como eu. O Japão foi derrotado! Vamos ver quem é o chefe, agora? (MORAIS, 2005, p. 7).

Muitos japoneses aceitaram a verdade sobre a rendição do Japão e o Rescrito Imperial de 1946. No entanto, vários outros japoneses pensaram que as notícias sobre a derrota do Japão e o Rescrito Imperial eram notícias falsas dos Aliados. A maioria dos imigrantes japoneses não sabia português, portanto a mídia brasileira era inútil para eles. Infelizmente, os jornais e rádios japoneses foram proibidos pelo presidente Vargas desde que o Brasil declarou guerra ao Eixo (a aliança entre Japão, Itália e Alemanha). Assim, apenas os japoneses mais alfabetizados podiam ler e ouvir a mídia brasileira. Os japoneses menos instruídos simplesmente confiavam nas informações fornecidas por parentes e amigos. Essas pessoas foram facilmente enganadas por pessoas como os seguidores de *Shindo Renmei*. O ex-general Junji Kikawa foi um desses líderes. Ele escreveu “As Leis de Kikawa”, no qual expressou sua preocupação com a “desordem entre os japoneses” (MORAIS, 2005, p. 12), mesmo antes da rendição do Japão. Ele escreveu que houve um “aumento de japoneses que não se importam com a guerra” e “não veriam problema em se rebelar contra o imperador”⁵. Coincidência ou não, seis dias após a transmissão do Rescrito Imperial, Junji Kikawa escreve uma carta ao oficial da Ordem Social e Política, solicitando licença para organizar uma “liga de fraternidade” chamada “*Shindo Renmei*” (Festa do Caminho dos Sujeitos) (MORAIS, 2005, p. 229). Essa liga perseguiria e mataria os imigrantes japoneses que acreditavam que a notícia sobre a derrota do Japão era verdadeira. Creio que não seria impossível afirmar

5 Não foi possível afirmar se Kikawa ouviu o Rescrito Imperial, porém como foi veiculado por uma Rádio Brasileira no Estado de São Paulo, é quase certo que ele tinha conhecimento do conteúdo.

que essa carta foi consequência direta do Rescrito. Mesmo assim, essa carta poderia ser um fragmento que retrata a forma como parte da comunidade japonesa mais tradicional interpretou as notícias do Japão. Aceitar a derrota do Japão não era apenas uma questão de orgulho nacional, mas também de heresia e blasfêmia.

Para ajudar o governo de São Paulo a conter as atividades da *Shindo*, a Embaixada dos Estados Unidos realizou a *Operação Verdade* (MORAIS, 2005, p. 229). Cecil Cross, côsul geral dos Estados Unidos em São Paulo, conseguiu que representantes do Comando Supremo Aliado no Japão enviassem ao Brasil diversos jornais com informações sobre o fim da guerra (os periódicos vinham das cidades de origem da maioria dos japoneses presentes no Brasil – Tóquio, Hiroshima, Fukuoka, Kumamoto, etc.) (SILVA, 2006, p. 121). No entanto, a estratégia não foi totalmente bem-sucedida. A *Shindo Renmei* encarregou-se de destruir uma parte desses jornais (MENOR, 2001, p. 249). Além disso, tais periódicos eram publicamente considerados falsos pelos membros da associação. No entanto, os esforços da *Shindo Renmei* não foram suficientes para esconder a verdade: o Japão havia perdido a guerra e o imperador havia negado sua existência divina. Gradualmente, o nacionalismo entre os imigrantes japoneses esfriou à medida que as novas gerações se integravam cada vez mais ao Brasil.

Quando o imperador Hiroito morreu em 12 de janeiro de 1989, a mídia no Brasil fez uma ampla cobertura. Ao analisar três diferentes telejornais, ficou claro que o deslizamento de sentido da *persona* do imperador foi conquistado também no Brasil. O *Jornal Hoje* (Rede Globo) entrevistou Tshihiko Tarama, empresário nipo-brasileiro, e membro do clã imperial do Japão. Ele disse sobre o imperador: “ele era um homem muito

franco e simples. Nada formal”⁶. A *Rede Manchete* disse que “o imperador é o símbolo do Japão”⁷. Por sua vez, o *Jornal Nacional* (Rede Globo), o mais importante programa de notícias brasileiro, entrevistou Manabu Mabe, artista plástico japonês que vivia no Brasil desde o fim da guerra. Mabe relatou:

“quando a guerra estava no fim, eu ainda me lembro, os militares queriam continuar a guerra. No entanto, o imperador não suportava que o povo estivesse morrendo muito. Então, a voz do imperador era necessária... Então, ele gravou o [inaudível]... Assim terminou a guerra.”⁸

E as três coberturas diziam que, quando Hiroito perdeu esse status divino, pôde se dedicar à jardinagem (Rede Manchete) e à biologia marinha (todos os três telejornais). Vemos aqui a cristalização da *persona* do imperador que os fragmentos já encontrados no *Asahi* jornal começaram a construir: o imperador era um homem gentil, um biólogo e um homem pacífico⁹.

6 “Imperador Hiroito morre”, *Jornal Hoje*, Rede Globo de Televisão, January 13th, 1989. Broadcasted by television. Broadcasted by television. <https://www.youtube.com/watch?v=XSffo9qXvys>

7 “Morte do Imperador”, *Rede Manchete*, 13 de janeiro de 1989. Transmitido pela televisão. <https://www.youtube.com/watch?v=XSffo9qXvys>

8 “A morte do Imperador Hiroito”, *Jornal Nacional*, Rede Globo de Televisão, January 12th, 1989. Broadcasted by television. <https://www.youtube.com/watch?v=XSffo9qXvys>

9 Nosso ensaio não se aprofunda na recepção do Rescrito Imperial pelos jornais e meios de comunicação brasileiros. No entanto, vale a pena mencionar que fiz uma extensa pesquisa entre as edições de 1946-1950 da *Folha da Manhã*, principal jornal do Estado de São Paulo, mas só encontrei um artigo referente ao Rescrito Imperial. Raul de Polito, um jornalista brasileiro, imaginou a con-

Assim, o Rescrito Imperial como um artefato cultural marco zero não teve impacto direto na mudança da *persona* do Imperador no Brasil. Sua transmissão por uma emissora de rádio brasileira foi interpretada como fake news por nacionalistas japoneses. Durante distúrbios sociais e criminais, as embaixadas sueca e americana conseguiram obter material

versão de Hiroito ao cristianismo após o Rescrito Imperial. Em 5 de janeiro de 1946, quatro dias após Hiroito emitir o Rescrito Imperial, ele escreveu “Duas revelações sobre o Japão militar e político”, um artigo para a “Folha da Manhã”, jornal diário do Estado de São Paulo. Neste artigo, Polito defendeu o argumento utilitarista para o uso de bombas atômicas pelos EUA. Segundo ele, as bombas atômicas lançadas contra Hiroshima e Nagasaki abreviam uma sangrenta e cara batalha terrestre. Mas o que chama a atenção veio no final de seu artigo. Ele diz,

“sabe-se que o próprio imperador, não encontrando forma de burlar a autoridade de Kido, resolveu visitar o general MacArthur, quebrando de vez a organização política militar que obrigava o Japão a seguir as diretrizes que o próprio imperador nem sempre fazia. Para cumprir radicalmente sua rebelião contra a organização feudal [de Kido], o imperador Hiroito renunciou, há dias, ao xintoísmo, doutrina filosófico-religiosa que constituía, até então, o maior obstáculo à democratização do Japão. É quase certo que ele se fará cristão”.

Embora este seja o único exemplo de recepção pelos jornais brasileiros do Rescrito Imperial, vale notar que a imprensa brasileira parece ter comprado o deslizamento de sentido iniciado no jornal *Asahi*, que emitiu o Rescrito Imperial em 1º de janeiro de 1946. Não foi uma coincidência, mas esse desvio de sentido foi planejado pelas forças de ocupação dos EUA no Japão. Os EUA pretendiam transformar o Japão em um aliado na Ásia Ocidental. Não vou me aprofundar nessa onda de recepção, pois ela está bem documentada por outros estudiosos, como John Dower e Robert Ward, que escreveram o livro *Democratizing Japan*. Nosso principal interesse neste ensaio é estudar o deslizamento de sentido da *persona* do imperador que aconteceu entre os nipo-brasileiros. Quanto ao objetivo deste ensaio, não é crucial discutir a responsabilidade dos EUA no deslizamento de sentido. Basta supor que ela aconteceu e influenciou (e até construiu) a recepção do Rescrito Imperial no Japão e no Brasil.

do Japão sobre a rendição do Japão e a nova *persona* do imperador para as comunidades japonesas. Esses fragmentos e o contato com parentes do Japão e instituições budistas ajudaram a diminuir o fanatismo dos “corações puros” (*makegumi*), ajudando a realizar o deslizamento de sentido da *persona* do imperador.

O deslizamento de sentido da *persona* do imperador produz um novo deslizamento de sentido

Com o tempo o deslizamento de sentido – um artefato cultural derivado do Rescrito Imperial – tornou-se uma realidade comum entre os nipo-brasileiros. O impacto desse deslizamento de sentido foi enorme. O nipo-brasileiro não perdeu apenas uma guerra. Ele perdeu a identidade. A maioria dos japoneses veio ao Brasil para ganhar dinheiro. Eles pretendiam voltar ao Império do Japão o mais rápido possível. Por isso, não construíram raízes e laços com o Brasil. Não construíram nenhum templo, por exemplo, e não aprenderam o Português. Além disso, eles não receberam bem a interação com a comunidade brasileira em geral. Seus festivais e outros eventos culturais eram exclusivos para os japoneses. Chiyoko Mita conta que um imigrante japonês relatou que “antes da guerra, os japoneses não cuidavam muito bem do cemitério dos mortos, pois pretendiam retornar ao Japão” (MITA, 1999, p. 179). Mita disse que, uma vez que os japoneses perderam o ‘culto ao imperador’ e precisavam ficar permanentemente no Brasil, eles tentaram obter estabilidade psicológica através do ‘culto aos ancestrais’ na forma budista” (MITA, 1999, p. 179). Nesse caso, após a II Guerra Mundial, os imigrantes japoneses estabeleceram contato com as instituições japonesas, principalmente os grupos budistas. Em 1952, o budismo

tornou-se uma religião institucional no Brasil. Segundo Shoji, os primeiros missionários vieram ao Brasil “para pacificar as comunidades japonesas, que se dividiam entre ‘corações puros’ (*makegumi*) e ‘corações sujos’ (*akegumi*)” (SHOJI, 2002, p. 7). Em uma lista de seguidores do Budismo de Bastos, o *Bukkyo Kai*, pode-se encontrar os nomes dos ex-apoiadores da *Shindo Renmei*. Assim, pode-se afirmar que os japoneses encontraram sua identidade japonesa no “culto aos ancestrais” (MITA, 1999, p. 183).

O culto aos ancestrais substituiu o culto ao imperador na identidade dos japoneses brasileiros. De fato, não é implausível afirmar que o culto aos ancestrais também facilitou a consolidação do deslizamento de sentido da tradição da persona do Imperador. Usando o aparato teórico que tentamos desenvolver neste ensaio, poderíamos dizer que o deslizamento de sentido da *persona* do imperador produziu um deslizamento de sentido do culto ao ancestral como um terceiro artefato cultural.

E quanto a outro deslizamento de sentido?

Estudar o deslizamento de sentido da *persona* do Imperador, especialmente nas comunidades nipo-brasileiras, é teologicamente significativo porque fornece subsídios importantes para as práticas missiológicas luteranas que pretendem atingir essas comunidades. Primeiro, uma vez que a pessoa do imperador não desempenha um papel religioso entre os nipo-brasileiros, não creio que seja necessário estudar ou desenvolver uma discussão missiológica sobre um substituto do imperador na vida religiosa e espiritual do nipo-brasileiro. Por outro lado, analisar a segunda onda de deslizamento de sentido parece ser mais frutífero. Assim, neste ensaio, gostaria

de propor uma discussão missiológica sobre o culto aos antepassados e as práticas luteranas. De fato, nossa discussão se insere na recepção do Rescrito Imperial, no deslizamento de sentido da *persona* do imperador e no deslizamento do sentido da adoração dos ancestrais. Se recepção é coautoria, como eu disse antes, ao empreender a discussão teológica, estamos criando um novo artefato cultural derivado do artefato cultural do “marco zero”.

O deslizamento de sentido da *persona* do imperador fez os nipo-brasileiros perderem seu “pai espiritual” (veneração do imperador). E essa perda fez com que destacassem o vínculo com sua “mãe espiritual” (culto aos antepassados). Assim, o xintoísmo passou de uma religião predominantemente nacionalista para uma religião não institucionalizada, cujas práticas se relacionam quase que exclusivamente com honrar e adorar os ancestrais. Mesmo quando alguém vai a um *bonsan* (xamã) para buscar a cura de uma doença, acaba rezando aos mortos para agradá-los. Doenças e tragédias são comumente vistas como punição dos ancestrais pela falta de veneração e adoração. David Schmitt, professor de Teologia Prática do *Concordia Seminary*, ao ler o presente artigo sugeriu que, na medida em que o imperador estava perdendo o poder divino e se tornando ¹⁰humano, os ancestrais estavam perdendo sua humanidade e se tornando divinos. Nesse caso, uma vez enfraquecido o vínculo religioso e patriótico com o imperador, os antepassados tornaram-se o principal vínculo que unia as famílias nipo-brasileiras. Além disso, os ancestrais são o elo que une as diferentes gerações, conforme compartilhei a partir de meu contexto familiar no início deste ensaio.

10 O presente artigo foi entregue para obtenção parcial dos créditos da disciplina de Doutorado “Cristo e Cultura”, ministrada pelo professor Dr. David Schmitt.

Desde que me tornei luterano, parei de oferecer incenso para meus ancestrais. Claro, minha família ficou contrariada. A pressão aumentou quando decidi entrar para o Seminário. Em uma das várias conversas sobre religião com meu avô, ele reclamou: "Gosto da Igreja Luterana, mas acho que vocês [luteranos] são muito desrespeitosos com os ancestrais. Você nem mesmo observa o Dia de Finados. Vocês não se lembram dos mortos". Minha resposta foi apologética. Expliquei que não era necessário orar pelos mortos e que Deus nos proibiu de entrar em contato com os falecidos. Ele ouviu, mas não comprou meu discurso. Surpreendentemente, ele foi o único parente que apoiou minha decisão de me tornar pastor. Com esse relato pessoal quero mostrar o quanto é importante honrar os antepassados para uma família nipo-brasileira e também, quero que o leitor veja que o seguinte desvio de sentido que irei propor é uma tentativa de alcançar meus parentes com o Evangelho.

Wonsuk Ma critica a resposta cristã à veneração dos antepassados. Segundo ele, os registros históricos parecem mostrar poucas evidências de que as respostas cristãs às práticas ancestrais na Ásia compreenderam os vários elementos das crenças e práticas asiáticas (MA, 2002, p. 172). Geralmente, as igrejas cristãs apresentaram duas respostas às práticas ancestrais japonesas. Por um lado, "as igrejas liberais foram mais generosas com as práticas e crenças tradicionais" (MA, 2002, p. 173) realizando uma acomodação perigosa em um modelo de "Cristo da Cultura" de Reinhold Niebuhr. Esse tipo de atitude fez com que a igreja apoiasse perigosamente o Estado durante as décadas de 1910 e 1920. Colin Noble diz que o Cristianismo Japonês apoiava o estado nos tempos pré-guerra e por isso sua voz não se opôs aos crimes de guerra durante a Segunda Guerra Mundial. De acordo com Noble, a consciência culpada por ter cooperado com o esforço de

guerra foi um elemento novo na consciência política da igreja japonesa do pós-guerra (2006, p. 161).

Além disso, a acomodação católica romana em 1939 era ingênua. Por exemplo, esse tipo de acomodação levou os cristãos a reintroduzir o *Butsudan* (altar familiar) para “honrar os mortos de guerra” em uma igreja anglicana na vila de Fukuda (BERENTSEN, 1985, p. 289). Além disso, mesmo com essa acomodação, os católicos romanos no Japão não reconhecem o dia 2 de novembro como o dia para homenagear os mortos. Em uma pesquisa, eles indicam os antigos feriados xintoístas (BERENTSEN, 1985, p. 291). Nas comunidades nipo-brasileiras, o perigo é ainda maior. O culto aos antepassados sofre forte influência do espiritismo kardecista. De igual modo, não é raro que japoneses católicos romanos geralmente observem rituais budistas para os falecidos. O sincretismo é muito comum. Como resultado dessa fusão, a invocação aos mortos é reforçada e novos recursos como a reencarnação são introduzidos nessas práticas. Em outras palavras, essa abordagem de acomodação não fez com que o Evangelho chegasse à mente e à alma da comunidade nipo-brasileira.

Por outro lado, seguindo o Modelo de Cristo contra a Cultura de Reinhold Niebuhr, “os evangélicos rotularam o Culto e a Veneração Ancestral como superstição anticristã ou idolatria” (MA, 2002, p. 172). Essa oposição às práticas ancestrais estaria de acordo com a oposição da igreja evangélica ao estado que, segundo Noble, “tornou-se uma plataforma pública nas décadas de 1970 e 1980, na qual as igrejas podiam estabelecer suas credenciais como não estando mais vinculadas ao estado” (2006, p. 162). Essa é a abordagem da igreja luterana brasileira e de outros evangélicos em relação às práticas ancestrais. Essa abordagem pode mostrar aos nipo-brasileiros as características distinti-

vas do Evangelho e da fé cristã, mas suspeito que vai longe demais e prejudica as consciências.

Devemos reconhecer que “o problema é muito complexo para permitir uma alternativa simples – seja religiosa ou não – ou para justificar uma compartimentalização de alguns ritos como religiosos, outros como apenas civis ou sociais” (BERENTSEN, 1985, p. 292). Mais uma vez, traçar uma única linha entre os aspectos civis e religiosos das práticas ancestrais japonesas não é tão simples. É claro que “não pode haver acomodação e indigenização cristã genuína em relação ao culto dos ancestrais baseada simplesmente no modelo de continuidade” (1985, p. 292).

De acordo com Berentsen, “nenhuma abordagem”, seja simples acomodação ou rejeição completa, “pode ser justificada no terreno teológico” (1985, p. 291). De acordo com Ma, “nem [as atitudes] fornecem um ‘modelo satisfatório para análise, particularmente se a natureza complexa da prática ancestral for ignorada’” (MA, 2002, p. 173). Existe outra maneira. Podemos ter uma abordagem mista para as práticas ancestrais. Timothy Keller (2014) chama isso de abordagem da “*Igreja Centrada*”. Keller propõe que a Igreja deve combinar diferentes atitudes em relação à cultura. Em alguns casos, a igreja deve confrontar ou transformar a cultura. Em outros casos, a igreja pode acomodar e aproveitar a cultura para pregar o Evangelho. E em outras ocasiões, a igreja e a cultura têm um encontro paradoxal. Segundo ele, a abordagem da Igreja Centrada procura “mesclar as perspectivas culturais e bíblicas de todos os modelos [confrontação, acomodação, transformação e encontro paradoxal] em suas atividades e ministério” (KELLER, 2014, p. 236).

Em relação à veneração aos ancestrais, proponho uma abordagem de “encontro paradoxal” que nos ajude a encon-

trar uma forma de acomodação através do confronto e confrontação através da acomodação. Essa abordagem pode nos ajudar a receber o deslizamento de sentido da *persona* do imperador e o deslizamento do sentido das práticas ancestrais entre os nipo-brasileiros para produzir um deslizamento do sentido de honrar os falecidos na Igreja Luterana. A intenção é missiológica. Queremos construir este novo “artefato cultural” para alcançar a comunidade nipo-brasileira (e meu avô de 94 anos) com a pregação cristã do Evangelho.

Princípios orientadores das práticas ancestrais no contexto nipo-brasileiro

A prática luterana brasileira, em relação aos mortos, limita-se aos ritos funerários e à oração de ação de graças *in memoriam* pela vida do defunto, que geralmente ocorre no culto que se segue ao funeral. Na mesma oração, o pastor luterano intercede pelos familiares e roga o consolo de Deus. Para evitar confusão com a missa católica romana pelos mortos, chamada de missa do sétimo dia, a prática luterana brasileira evita grandes ritos ou cerimônias que tratam da memória do falecido. No entanto, essa quase total ausência de veneração aos ancestrais caracteriza certo desrespeito aos ancestrais aos olhos dos imigrantes japoneses no Brasil.

Podemos confrontar as práticas ancestrais com uma correta Cristologia, com o I Mandamento, com o I Artigo do Credo e com a oração do Senhor. No entanto, podemos acomodar algumas práticas sob a teologia do IV Mandamento. No contexto da cultura japonesa “honrar seu pai e sua mãe” se estende aos antepassados. De acordo com as Confissões Luteranas, honrar pai e mãe e o antepassado, no caso da cultura japonesa, é “uma obra de obediência, e o que faço, faço sem

outra intenção senão andar na obediência e mandamento de Deus, no qual posso me firmar e permanecer firme e considerá-lo uma grande coisa, não por causa de minha dignidade, mas por causa do mandamento”¹¹.

Agora, a questão é como um nipo-brasileiro cristão poderia honrar os ancestrais apenas de forma social-civil? Como uma Igreja Cristã que deseja alcançar a comunidade de imigrantes japoneses no Brasil pode mostrar que “honrar os ancestrais” é valioso? Concordamos que, uma vez removidas as práticas e aspectos religiosos, não colocaríamos um problema no componente cultural nas práticas ancestrais.

As Escrituras, que permeiam as Confissões Luteranas, mostram que honrar os mortos não só é possível, mas pode ser uma fonte de conforto e proclamação do evangelho cristão e da esperança. Veremos que as Confissões possibilitam diversas práticas litúrgicas e pastorais que podem, além de confortar os vivos, testemunhar o cuidado que os luteranos têm com a honra dos mortos.

Em primeiro lugar, recordemos que, segundo as Confissões Luteranas, as orações pelos defuntos “não são inúteis nem proibidas” (AP, XXIV, 94-98)¹². As Confissões apenas rejeitaram “a transferência de méritos *ex opere operato* da Ceia do Senhor aos mortos” (AP, XXIV, 94)¹³ e aconselharam que

11 FC—SD, III, 12 [Ler como Fórmula de Concórdia—Declaração Sólida, artigo III, parágrafo 12]. Robert Kolb e Timothy J. Wengert, eds., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 232, doravante Kolb-Wengert.

12 AP, XXIV, 94-98 [Leia como Apologia da Confissão de Augsburgo, Artigo XXIV, parágrafos 94-96]. Kolb-Wengert.

13 Kolb-Wengert.

não é seguro “instituir um ato de adoração na igreja sem a autoridade das Escrituras. Se alguma vez surgir a necessidade, discutiremos toda essa questão com mais detalhes” (AP, XXIV, 92)¹⁴. Talvez tenha surgido a necessidade de discutir as possibilidades de maior honra e respeito aos antepassados dentro das práticas e cultos luteranos existentes. Não achamos que seja uma necessidade criar algo novo. Ao analisar a possibilidade de Práticas Ancestrais no Luteranismo, precisamos ter em mente alguns princípios norteadores que nos ajudarão a manter a centralidade da Justificação pela fé para construir uma abordagem de “encontro paradoxal”. Basicamente, as linhas orientadoras são:

1. **Adiáfora:** “a congregação de Deus de todo lugar e de todo tempo tem, de acordo com suas circunstâncias, o bom direito, poder e autoridade [em assuntos verdadeiramente adiáforos para mudar, diminuir e aumentá-los (...)] como a qualquer momento pode ser considerado como o mais lucrativo, o mais benéfico...” (FC—SD, X, 9)¹⁵.
2. O que propomos mudar ou introduzir deve considerar apenas os *adiáfora*, não o núcleo do Evangelho e da Justificação. Por exemplo, Paulo circuncidou Timóteo por causa dos judeus que viviam na área em que trabalhavam (At 16.3).
3. **Para os fracos:** essa mudança deve ser feita “sem descuido e ofensa” (FC—SD, X, 9)¹⁶. Cada mudança mínima nas práticas da igreja deve ser feita pacien-

14 Kolb-Wengert

15 Kolb-Wengert.

16 Kolb-Wengert.

temente com uma visão e atitude pastoral. Wengert diz que qualquer *adiáforo* deve ser feito ou desfeito para o bem dos fracos. Isso significa que as práticas ancestrais podem ser adequadas em igrejas luteranas que estão em comunidades japonesas, mas podem ser prejudiciais em igrejas luteranas com predominância alemã. Qualquer prática ancestral deve ser feita para os fracos. Nesse sentido, acreditamos que “a discordância no jejum [ou nas práticas dos antepassados] não destrói a concordância na fé. A dissonância do jejum não dissolve a consonância de fé” (FC-SD, X, 31)¹⁷.

4. **Para a edificação da igreja:** essas mudanças devem ser feitas melhor para a boa ordem, a disciplina cristã e a edificação da Igreja. Além disso, em Romanos 14, Paulo nos ensina como podemos ceder com boa consciência aos fracos na fé em tais *adiáfora*. Ele mesmo fornece seu exemplo (veja At 16.3, 21.26, 1Co 9.19 (FC—SD, X, 9))¹⁸. “Embora eu seja livre e não pertença a ninguém, fiz-me escravo de todos, para ganhar o maior número possível” (1Co 9.19), inclusive os imigrantes japoneses.
5. **Evitando o Universalismo:** Ao honrarmos nossos antepassados, precisamos deixar claras as distinções entre os santos cristãos, que honramos ao longo do ano eclesiástico, e nossos parentes falecidos comuns. Além disso, é ainda mais necessário deixar claro que somente aqueles que morreram na fé cristã foram salvos e aguardam a vitória final. É realmente difícil honrar aqueles ancestrais que não professaram a

17 Kolb-Wengert.

18 Kolb-Wengert.

fé cristã. Ainda assim, pensamos que é possível dar graças a Deus pela sua existência e pelo seu exemplo de vida civil e familiar sem cair no universalismo. Existimos porque a providência de Deus nos abençoou por meio da existência de todos os nossos ancestrais. No contexto do I Artigo do Credo e do IV Mandamento, podemos dar graças a Deus como forma de honrar os nossos antepassados.

No que diz respeito às práticas ancestrais em contexto luterano, propomos honrar os finados e evidenciar o vínculo familiar que une vivos e mortos. O Antigo Testamento também descreve a importância dada aos laços familiares e ancestrais. Por exemplo, um velho profeta disse que ser excluído do túmulo da família era um castigo de Deus (1Reis 13.21-22).

Sugestões Práticas para Práticas Ancestrais no Luteranismo Brasileiro

Como diz a Declaração Conjunta de Práticas Ancestrais, “acreditamos que os cristãos, em qualquer situação, têm a obrigação de buscar pontos de contato com nossos vizinhos descrentes, mesmo nos casos de práticas ancestrais, mostrando nossa sincera solidariedade aos enlutados para testemunhar Cristo” (1Pedro 2.9, 1Cor 9.19-23)¹⁹. Nesse sentido, queremos “mostrar sincera solidariedade aos enlutados para testemunhar Cristo” e, ao mesmo tempo, queremos ser fiéis aos princípios das Confissões Luteranas.

¹⁹ Joint Declaration of Ancestors Practices, *Christian Alternatives to Ancestor Practices*, Bong Rin Ron (editor), (Taiwan: Asia Theological Association, 1985), p. 10.

Liturgia dominical

Na presente seção, limitamo-nos a apontar caminhos litúrgicos, mas deixamos a tarefa de julgar a pertinência dessas sugestões bem como a realização desses caminhos aos entendidos e especialistas em culto e liturgia. De antemão, pedimos desculpas pela falta de profundidade nas sugestões e a terceirização da execução dessas tarefas.

Podemos lembrar nossos ancestrais que professavam a fé cristã em aspectos especiais e partes da Liturgia. Por exemplo,

1. eventualmente, no *"Te Deum Laudamus"* poderíamos incluir o nome deles após o "glorioso coro do apóstolo", "santa congregação de profetas" e o "nobre exército dos mártires".
2. também, no *"Vere Dignum"*, esses nomes poderiam ser incluídos: "com os anjos e arcanjos e com toda a companhia celestial, incluindo [nomes dos ancestrais], louvamos seu santo nome cantando..."

Essas simples mudanças litúrgicas podem ser realizadas em ocasiões especiais, como o aniversário da morte de alguém. Acreditamos que tal prática conforta os vivos com a lembrança da "união mística". É uma maneira poderosa de proclamar que *"a comunhão dos santos* atravessa os abismos da morte. Dentro da comunhão dos santos, os vivos e os mortos em Cristo formam uma comunidade na qual a morte não é destrutiva, uma comunidade em Cristo na qual tanto os vivos quanto os mortos caminham para a consumação" (1984, p. 274)²⁰.

²⁰ Jan Martin Berentsen, *"The Ancestral Rites - Barrier or Bridge?"*, p. 274.

Serviços Divinos Anuais

E os falecidos que não professavam a fé cristã? Não podemos incluir seus nomes no *Te Deum* ou no *Vere Dignum*. No entanto, podemos nos lembrar deles e de todos os outros em alguns cultos anuais, como os cultos feitos nos cemitérios em dia de Finados, e em outros dias santos.

Por exemplo, podemos dar graças a Deus por eles no Dia de Todos os Santos com uma abordagem asiática. Poderíamos convidar as pessoas a trazerem fotos e objetos de nossos falecidos para o culto. Na Oração da Igreja podemos convidar as pessoas a darem graças a Deus e orar por conforto e consolação para os vivos, como já é feito em orações *in memoriam*.

Teologia da Vocação e outras possibilidades

Juntamente com as práticas litúrgicas, o conceito luterano de vocação (*Beruf*) é fundamental para os nipo-brasileiros que desejam testemunhar o Evangelho aos familiares. Mostramos a misericórdia e o amor de Cristo ao ser um marido, uma esposa, um filho e uma filha melhores. Demonstramos o poder e a bondade do Senhor “correndo para o filho/pai/mãe/filha perdido”. Amor e perdão são uma maneira poderosa de revelar a graça inesperada de Cristo. Cuidar de parentes velhos e doentes, visitar os parentes esquecidos é melhor sacrifício do que incenso e oração. Além disso, podemos assistir ao culto aos antepassados sem participar da oferta de *osenko* (incenso) e das práticas e orações no “*butsudán*”. Podemos ajudar com a comida e bebida.

Além das sugestões elencadas até aqui, há outros caminhos possíveis. Série de estudos bíblicos e aulas no ensino catequético e confirmatório podem fomentar a união das pessoas com a memória de seus antepassados com o objetivo de dar graças a Deus pela vida daqueles que vieram antes de nós. A igreja local pode organizar ações em cemitérios no dia de Finados com mutirões que ofereçam orações, aconselhamento e distribuição de literatura sobre luto e memória dos entes queridos falecidos. As possibilidades são inúmeras.

Palavras Finais

Espero que meu ensaio tenha conseguido mostrar que uma análise do discurso do Rescrito Imperial de 1946 e dos fragmentos que se seguem revela que a humanização do imperador foi uma experiência divisória entre os japoneses. A recepção do Rescrito Imperial entre a comunidade nipo-brasileira criou tensão e desunião que alimentaram uma mudança da identidade nacional [teocrática] e xintoísta para a identidade familiar e comunitária e desenvolveu uma nuance particular para o culto aos ancestrais no Brasil.

Esta análise da dinâmica de mudança do cenário religioso nipo-brasileiro preenche uma lacuna na conversa teológica sobre a resposta eclesial ao culto ancestral na igreja luterana do Brasil, fornecendo uma conversa correlacionada entre as práticas ancestrais e a teologia missiológica encarnacional.

Acho que essa discussão é missiologicamente significativa porque, embora a igreja certamente precise estar atenta a como a confissão teológica sobre o culto aos ancestrais leva a práticas específicas em outros contextos, ela também precisa atender à dinâmica particular dos japoneses que vivem no Brasil a fim de abordar sua situação de uma forma que

seja fiel à igreja e apropriada para o ambiente em que tal fé é confessada, especialmente os laços familiares e comunitários que as práticas ancestrais fornecem aos nipo-brasileiros.

Com este breve artigo, pretendemos “dar testemunho do Evangelho no século XXI, para pessoas fora da fé, que precisam ser chamadas a confiar em Jesus para a restauração da vida humana plena como Deus a projetou”²¹, especialmente a Igreja Luterana que tenta alcançar a comunidade nipo-brasileira. O estudo do deslizamento de sentido da *persona* do imperador Hiroito nos levou a considerar práticas ancestrais na comunidade nipo-brasileira e na igreja luterana do Brasil. Por isso, conseqüentemente, lançamos um olhar inicial para “voltar ao Livro da Concórdia e através dele ‘aos escritos proféticos e apostólicos do Antigo e do Novo Testamento como à fonte pura e clara de Israel (FC-SD)’”.²² Fica para trabalhos futuros e para outros autores a tarefa de aprofundar esse olhar e avaliar a pertinência das sugestões práticas, comunais, missiológicas e litúrgicas na tratativa que a igreja luterana brasileira concede aos ancestrais.

21 Charles Arand, Robert Kolb, *The Way of Concord: from historic to contemporary witness*, (Saint Louis: Concordia Seminary Press, 2017), p. 24.

22 Charles Arand, Robert Kolb, *O Caminho da Concórdia: do testemunho histórico ao contemporâneo*, 24.

Referências

"A morte do Imperador Hiroíto". *Jornal Nacional*. Rede Globo de Televisão. 12 de janeiro de 1989. Transmissão por rede aberta de televisão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XSffo9qXvys>

ARAND, Charles. KOLB, Robert. *The Way of Concord: from historic to contemporary witness*. Saint Louis: Concordia Seminary Press, 2017.

BERENTESEN, Jan Martin. "The Ancestral Rites - Barrier or Bridge?" *Christian Alternatives to Ancestor Practices*. Bong Rin Ron (editor). Taiwan: Asia Theological Association, 1985, 287-299.

Boushi wo totte gotoji [Taking his hat and answered]. *The Asahi Shimbun*. 01 de Janeiro de 1946. p. 2.

DOWER, John W. *Embracing defeat: Japan in the wake of World War II*, New York: W.W. Norton & Company, 2009.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: Basic Books, 1973.

Lynch, Gordon. *Understanding Theology and Popular Culture*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

HIROITO. "Kanpo Gogai Showa Niju-ichi Nen Ichi Gatsu Tsuitachi Shosho [Ningen Sengen]" (The Imperial Rescript). *Printing Bureau of the Ministry of Finance*, 01 de janeiro de 1946. Disponível em: <https://www.ndl.go.jp/constitution/e/shiryo/03/056shoshi.html> - acessado em 03/03/2022

HUNTER, James Davison. "An Alternative View of Culture and Cultural Change in Eleven Propositions" in *To Change the World*. Oxford: Oxford UP, 2011. p. 32-47.

"Imperador Hiroíto morre". *Jornal Hoje*. Rede Globo de Televisão. 13 de janeiro de 1989. Transmissão por rede aberta de televisão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XSffo9qXvys>

Joint Declaration of Ancestors Practices. *Christian Alternatives to Ancestor Practices*. Bong Rin Ron (editor). Taiwan: Asia Theological Association, 1985, p. 10-22.

KANKE, Tomohiro. "Reshaping Emperor Hirohito's Persona: A Study Of Fragmented Arguments In Multiple Texts", *Rozenberg Quarterly*, (2006). Disponível em: <https://rozenbergquarterly.com/issa-proceedings-2006-reshaping-emperor-hirohitos-persona-a-study-of-fragmented-arguments-in-multiple-texts/>

KELLER, Timothy. "Engajamento Cultural Pela Fusão das Perspectivas", *Igreja Centrada*. Vida Nova: São Paulo, 2014. p. 279-291.

KIKAWA, Junji. "Leis de Kikawa". In: Moraes, Fernando. *Corações Sujos: A História da Shindo Renmei*, p.12.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional – imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Unesp, 2001.

MACARTHUR, General Douglas. "Press Release: Gen.

MacArthur Sees Liberalism in Imperial Rescript". *General Headquarters of the United States Army Force, Pacific, Public Relations Office*, 01 de Janeiro de 1946. Disponível em: https://www.ndl.go.jp/constitution/e/shiryō/03/057/057_001r.html - acessado em 04/04/2022

MA, Wonsuk. "Three Types of Ancestor Veneration in Asia: An Anthropological Analysis." *Asian Church and God's Mission: Studies Presented in the International Symposium on Asian Mission in Manila*, Janeiro de 2002, p. 163–177.

MCGEE, M. C. "Text, context, and the fragmentation of contemporary culture". *Western Journal of Communication* 54, (1990): 274-289.

MORAIS, Fernando. *Corações Sujos: A História da Shindo Renmei*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

"Morte do Imperador", *Rede Manchete*, 13 de Janeiro de 1989. Transmissão por rede aberta de televisão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XSffo9qXvys>

NOBLE, Colin. "Negotiating a religious identity in modern Japan: The Christian experience", Coleman, Elizabeth B., Kevin White, Kevin. *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society*. Camberra: Australian National University Press, 2006.

POLITO, Raul. "Duas revelações sobre o Japão militar e político". *Folha da Manhã*. São Paulo, 05 de janeiro de 1946, p. 2.

SHIDEHARA, K. "Seishi wo houyu [Sacred message given]". *The Asahi Shimbun*. 01 de Janeiro de 1946, p. 1.

SHOJI, Rafael. "O Budismo étnico na religiosidade Nikey no Brasil: aspectos históricos e formas de sobrevivência social". Rever. São Paulo: PUC, 2002, 7.

SILVA, Carlos Leonardo Bahiense da. *Em nome do imperador: reflexões sobre a Shindo Renmei e sua campanha pela preservação da etnicidade japonesa no Brasil (1937-1950)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006. Dissertação de Mestrado.

TAKAMATSU, "Oanigimi Tenno heika" [My elder brother: His Majesty the Emperor]. (1946, January 1). *The Asahi Shimbun*, p .3.

TANAKA, N. *Document showa tenno*. Tokyo: Ryokufu-Syuppan, 1993.

TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.

WANZER, Darrel Allan. "Delinking Rhetoric, or Revisiting McGee's Fragmentation Thesis through Decoloniality". *Rhetoric and Public Affairs* 15, 4, Winter 2012, p. 647-657

WARD, Robert E. "Presurrender Planning: Treatment of the Emperor and Constitutional Changes". *Democratizing Japan: The Allied Occupation*, Editors: Robert E. Ward and Sakamoto Yoshikazu. Hawaii: University of Hawai'i Pres, s.d.

Bibliografia (consultada mas não citada neste artigo)

ANDERMAN, Laura. *Declaration of Humanity: Portrayals*

of the Emperor in American Media. Winter 2010.

FELLET, João. "A época em que o imperador japonês era mais venerado no Brasil do que no Japão". *BBC News São Paulo*. 21 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50104588#:~:text=Essa%20religiosidade%20se%20exp>. Accessed in 03/03/22.

KAMATA, Fátima. "Novo Imperador do Japão visitou o Brasil três vezes". *BBC News Brasil*. 22 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50137410>

KINSLEY, David R. (1989). *The goddesses' mirror: visions of the divine from East and West*. Albany: State University of New York Press, 1989.

MAREK, Michel. 1945: "Capitulação do Japão na 2ª Guerra Mundial". *Deutsch Welle*. 29 de setembro de 2015. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/1945-capitula%C3%A7%C3%A3o-do-jap%C3%A3o-na-segunda-guerra-mundial/a-619977>

NINOMIYA, M. A época em que o imperador japonês era mais venerado no Brasil do que no Japão [Depoimento a João Fellet] [Internet]. *BBC News Brasil*. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50104588>

NOGUEIRA, Carolina Dantas. "Homens e Deuses: A Força do Mito da Criação na Política Externa Japonesa". *6º Encontro da Associação Brasileira de Relações Internacionais História das Relações Internacionais e da Política Externa*. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, July 2007.

OKUBARO, Jorge. O súdito (Banzai, Massateru). São Paulo: Terceiro Nome, 2000.

SEGUCHI, Erika. “Breves Considerações Sobre a Situação do Japão no Ano de 1945 e no Período Inicial do Pós II Guerra Mundial, e a Decisão dos Aliados em Criar o Tribunal Militar Internacional para o Extremo Oriente – TMIEO (Tribunal de Tóquio)”. *Cadernos de Direito*, Piracicaba, volume 11(21): 65-92, Julho de 2011.

PREVIDELLI, Fabio. Ribas, Mariana. “O dia em que Hiro-íto, o imperador do Japão, declarou que não era um deus”. *Aventuras na História*. 07 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/hirohito-deus-japao-imperador-eua-guerra.phtml>

TENNO. “akitsumikami ni arazu [Emperor, not akitsumikami]”. *The Asahi Shimbun* [Tokyo: Ryokufu-Syuppan], 01 de Janeiro de 1946.

WATANABE, Paulo Daniel. “A reinserção internacional do Japão no pós-segunda guerra mundial”. *3º Encontro Nacional*. Abril, 2011.

WATTS, Jonathan. “Japan’s revisionists turn emperor into a god once more”. *The Guardian*, 21 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2002/aug/21/japan.jonathanwatts>

