



A **Ética Complexa** e os  
desafios do **Ministério**  
**Pastoral** para o **século XXI**

M581e Mildenberg, Emerson Cláudio  
A ética complexa e os desafios do Ministério Pastoral para  
o século XXI / Emerson Cláudio Mildenberg. –  
Londrina: EdUniFil, 2022.  
pdf.

ISBN 978-65-87703-15-2

1. Teologia. 2. Ministério Pastoral. I. Título.

CDD 200

Bibliotecária responsável Graziela Cervelin CRB9/1834

---

**EMERSON CLÁUDIO MILDENBERG**

**A ÉTICA COMPLEXA E OS DESAFIOS DO MINISTÉRIO PASTORAL  
PARA O SÉCULO XXI**

---

Londrina-PR

Emerson Mildenberg

**A ÉTICA COMPLEXA E OS DESAFIOS DO MINISTÉRIO PASTORAL  
PARA O SÉCULO XXI**

Londrina-PR

## **RESUMO**

O desafio do pastorado no século XXI é combater os defensores que se explicam e explicam suas verdades como uma questão de interpretação. Em adendo, estudos bíblicos, são também concorrentes, tornando-se desafios para o ministério pastoral no século XXI. A Ética Cristã, é normativa e é composta por princípios que almejam fazer que os ensinamentos da Igreja venham se tornar arquétipos de ação na sociedade independentemente do momento que a humanidade se encontra. Dessa forma, o trabalho tem como objetivo avaliar o comportamento dos cristãos e os afetos éticos que se originam no universo do pós humanismo, além de ter uma previsão assertiva sobre o comportamento dos cristãos do século XXI e seu papel dentro desse cenário. Como metodologia, utilizou-se da pesquisa básica e aplicada elaborada a partir de material constituído por livros, artigos e periódicos. Edgar Morin, apresenta a existência de um conhecimento complexo, o qual envolve a ética. Dietrich Bonhoeffer trabalha com a dicotomia em relação à decisões éticas como uma característica dos seres humanos. Por fim, quem contribui muito com esse trabalho, indicando um roteiro situacional para o ministério pastoral no século XXI, é Jürgen Moltmann.

**Palavras-chave:** Ética complexa. Desafio do pastorado. Século XXI.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	5
<b>1. AS CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DA COMPLEXIDADE DE EDGAR MORIN PARA FORMAÇÃO DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS</b> .....	11
1.1 A FILOSOFIA DA COMPLEXIDADE E A EDUCAÇÃO .....	13
1.1.1 O QUE LEVOU MORIN A PENSAR A COMPLEXIDADE .....	14
1.1.2 PRINCÍPIOS OPERADORES DA COMPLEXIDADE .....	18
1.2 CRÍTICAS A FRAGMENTAÇÃO DO SABER.....	20
1.3 ÉTICA, ANTROPOÉTICA E A FORMAÇÃO DO SER HUMANO.....	27
1.4 A EDUCAÇÃO E O ENSINO NA PERSPECTIVA DE EDGAR MORIN .....	33
<b>2. O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO ÉTICO DE DIETRICH BONHOEFFER: A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE NUM MUNDO TORNADO ADULTO</b> .....	36
2.1 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE.....	36
2.1.1 VIDA ÉTICA COMO RESPONSABILIDADE .....	40
2.2 O MUNDO TORNADO ADULTO.....	44
2.2.1 O CRISTIANISMO NO MUNDO ADULTO .....	46
2.2.2 A TEOLOGIA PÚBLICA COMO SÍNTESE DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE NUM MUNDO ADULTO .....	52
<b>3. ESPERANÇA CRISTÃ: UMA ÉTICA PARA A VIDA A PARTIR DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN</b> .....	58
3.1 APONTAMENTOS SOBRE A SOCIEDADE MODERNA .....	58
3.1.1 CRISES DA SOCIEDADE MODERNA.....	60
3.2 PAPÉIS DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE.....	61
3.2.1 RELIGIÃO COMO CULTO À NOVA SUBJETIVIDADE.....	61
3.2.2 RELIGIÃO COMO CULTO À SOLIDARIEDADE HUMANA .....	63
3.2.3 RELIGIÃO COMO CULTO À INSTITUIÇÃO .....	64
3.3 ESPERANÇA CRISTÃ COMO HORIZONTE E FONTE DA ÉTICA DA VIDA.....	65
3.3.1 A ESPERANÇA CRISTÃ.....	67
3.3.1.1 Vitalidade da esperança: força de transformação .....	68
3.3.1.2 Orar e vigiar: despertar para a realidade.....	70
3.3.1.3 Missão Cristã: restauração da vida .....	73
3.4 CULTURA DA VIDA .....	76
3.4.1 CULTURA DA MORTE E CULTURA DO REINO DE DEUS.....	77
3.4.1.1 Sacralidade da vida .....	79
3.4.1.2 Dignidade humana .....	82

<b>4. IGREJA, LIDERANÇA E ÉTICA NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO .....</b>	<b>85</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>109</b>

## INTRODUÇÃO

A nomenclatura em si, não é nova. Em meados do século XX surge o conceito do “Pós humanismo”, consolidado desde 1990. Por seu turno, a tecnologia vem acelerando essa sequência de transformações em todas as frentes da humanidade. Aliás, o “Pós humanismo” já está de saída do palco da existência deixando o protagonismo para o “transhumanismo”. Esse é o prospecto do século XXI que envolve instituições de pesquisa ao redor do mundo, ou seja, compreender demandas que envolvem o avanço tecnológico num futuro a médio e longo prazo.

O conceito de pós humanismo parte do pressuposto que a espécie humana ainda não chegou em seu ápice no que se refere a evolução. O homem vive apenas seu início. Pesquisadores são assertivos ao afirmarem que limitações biológicas, psicológicas, agricultura, escrita, industrialismo e tantos outros correlatos podem aumentar o potencial intelectual, físico e psicológico do ser humano, direcionando à extensão da vida humana em patamares ainda não atingidos, reprojetoando a mente humana com vistas a um futuro ainda desconhecido. Em suma, o pós humanismo é a fase de transição para um estágio muito mais avançado. Se a filosofia moderna e suas ramificações tratam o homem como um ser complexo, o pós humanismo, dessa perspectiva, potencializa esse fenômeno no homem do século XXI para que o tal exteriorize mais complexidade ainda. Esse prospecto, tem por alvo principal “melhorar” e propor um novo futuro para a humanidade.

O ministério vem sofrendo os efeitos da globalização e, claro, do fenômeno do pós humanismo. As fronteiras foram perpassadas.

É fato que há uma “estranheza” na prática ministerial nesse cenário que vem se agravando nos últimos anos. Uma parte disso, se dá em virtude de termos o evangelho disseminado em praticamente todo o território nacional. Outra parte, é resultado das mudanças e alterações que o homem contemporâneo vem sofrendo como resultado do movimento dialético do “rústico versus moderno”, ou, “tradição e modernismo”. A propagação de uma cultura com novo verniz altera constantemente valores individuais e coletivos, disseminados pela mídia vigente.

O pós humanismo ao mesmo tempo que é útil, torna-se perigoso porque, não poucas vezes desconstrói a verdade ou a deturpa com rótulos de vanguarda. A



tradição cristã compreende a verdade como algo que procede do Autor da Vida, revelada nas Escrituras Sagradas. A verdade que ali encontramos, é eterna, imutável e universal. Ao homem, cabe regradar a mente em harmonia com a verdade que vem de Deus e propagar tal verdade com fé e esperança.

Uma verdade absoluta como sempre sofreu resistência em círculos acadêmicos, no século XXI perde ainda mais terreno com tantas vertentes conceituais e ensaios sobre o novo homem que se aprimora e ganha espaço a cada dia. A verdade é construída socialmente; ela é plural.

Para muitos críticos e estudiosos que se debruçam em observar o comportamento o homem pós humano, a verdade do contemporâneo é fabricada e não descoberta. Por outra ótica, mas com a mesma lente, os grupos sociais constroem a sua própria verdade que, por sua vez, serve seus próprios interesses. O pós humanismo declara que a verdade deve ser pensada e entendida como uma estrutura de pensamento conveniente, planejado; ela não é universal, porque cada cultura estabelece sua própria verdade. Ela também não é real, pois toda verdade é construída. Esse relativismo radical é um desafio ao evangelho cristão. A verdade que deve ser pregada, é a verdade que liberta pecadores; é uma verdade objetiva, universal e concretamente verdadeira. A igreja cristã, deve lutar pela verdade verdadeira”.

Um dos grandes desafios no ministério no século XXI é que toda a verdade construída socialmente como afirma o pós humanismo, acaba por resistir uma verdade absoluta, universal e estabelecida. As vastas e encantadoras asseverações acerca da verdade, do sentido da vida e da existência humana são rejeitadas pelo fato de reivindicar muito mais do que podem oferecer.

Se pela história é sabido sobre grandes pregadores e avivalistas com mensagens impactantes extraídas das Escrituras Sagradas com tanta perspicácia e isso mobilizou grandes multidões, cidades inteiras em razão das narrativas prodigiosas, no pós humanismo, do ponto de vista ministerial, surge outra vicissitude: o fim da metanarrativa. Metanarrativa? O que é isso? Metanarrativa é um termo literário e filosófico que significa em suma, a narrativa contida dentro ou além da própria narrativa. Considerando que a “metanarrativa escriturística” está morta,

concluimos que os maravilhosos textos nos “bastidores” das metanarrativas também sucumbiram. O pós humanismo afirma que é falacioso atribuir algum significado a um texto específico ou aquilo que o autor deseja informar. Na verdade, é o leitor que estabelece o significado da leitura. Destarte, o significado “fabricado” e não revelado é criado pelo leitor no ato da leitura.

Eis aí mais um desafio! O cristianismo não faz sentido sem o evangelho, sem a “metanarrativa”. Para o ministro do evangelho, abandonar a reivindicação de que esse evangelho é uma verdade universal e objetivamente estabelecida é o mesmo que abandonar o ponto essencial da nossa fé. O cristianismo é aceito por muitos como a metanarrativa da redenção. A história começa com a criação do Deus soberano e onipotente, segue por meio da queda da humanidade no pecado e encontra seu ápice na redenção dos pecadores por intermédio da obra substitutiva de Cristo na cruz. Promete um duplo destino eterno para toda a humanidade – os redimidos, para sempre com Deus, na glória; e os não-redimidos, no castigo eterno. Essa é a mensagem central do evangelho!

No pós humanismo o ministério pastoral é mais estranho do que costumava ser. Tudo tem impressão pós humana! Para o cristão pós humano não há uma verdade absoluta, e, portanto, pregações de cunho bíblico são resistidas e perdem seu valor ao serem substituídas pelas pregações que “fabricam falsas verdades”, porque se amoldam com aquilo que o homem pós humano quer e anseia – não existe verdade mais verdade que a minha!

O desafio do pastorado no século XXI é combater os defensores que se explicam e explicam suas verdades como uma questão de interpretação. Em adendo, estudos bíblicos nos quais não se estudam nada, mas servem de exercícios psicológicos de auto ajuda; hermenêutica relativista, discurso conciliador, ênfase excessiva na liberdade humana e afrouxamento ético/moral, são também concorrentes, tornando-se desafios para o ministério pastoral no século XXI.

Nota-se em todo esse imbróglio que o pós humanismo causou várias adversidades e reveses não apenas na dinâmica da vida em quase todas as suas frentes, mas também na igreja, sobretudo no ministério pastoral. Um dos muitos trastornos diz respeito a Ética Cristã. Por ética, de uma perspectiva conceitual, é a

“ciência da conduta”. Existem duas concepções fundamentais dessa ciência: 1º) a que considera a conduta dos homens que deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto os meios da natureza do homem; 2º) a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta (ABBAGNANO, p. 380).

O mais antigo significado da nomenclatura grega “ethos” conhecido é o de “residência” ou “morada” – lugar onde verdadeiramente se habita. Assim percebe-se a convergência de uma nova reflexão ético moral ao referir-se ao termo “ethos” como moradia do ser ou ao estilo humano de morar ou habitar. Dessa forma, ao falar de ética, pode-se afirmar de maneira específica enquanto agir livre do homem e, falar de lar ético, enquanto hospedagem do ser humano. Os sistema moral do indivíduo estabelece a habitação axiológica construída sobre pilares de valores éticos e morais. Destarte, afirma-se acerca do homem ocidental, nascido na contemporaneidade, alguém que não possui um lar significativo, ou seja, sem as estruturas fundamentais que o permitam crescer no seu agir ético moral. Uma das grandes crises atuais, é, praticamente a obrigatoriedade de conviver com uma permanente mudança de valores. A instabilidade moral que impossibilita formar uma consciência moral, é fruto de valores morais deteriorados.

A Ética Cristã, é normativa (tem por base as normas estabelecidas por Deus) e é composta por princípios que almejam fazer que os ensinamentos da Igreja venham se tornar arquétipos de ação na sociedade independentemente do momento que a humanidade se encontra. Edgar Morin, antropólogo, sociólogo e filósofo francês apresenta a existência de um conhecimento complexo, o qual envolve a ética. A ascensão da tecnociência influenciou e influencia o indivíduo de tal maneira que o mesmo passou a valorizar a racionalidade, e muitas vezes esquece-se de pensar sobre os princípios morais e éticos que o circundam intrinsecamente.

Para Morin, a ética, se manifesta como uma exigência moral advinda subjetivamente do ser humano, e também do seu exterior, no qual a cultura, as crenças e as normas a compõem, além da forma anterior, já existente, originária da organização viva e genética do ser humano. Estas fontes, individual, social e biológicas estão no indivíduo, na sua própria qualidade de sujeito. A vida pós humana acaba por enfraquecer a responsabilidade e a reciprocidade e o resultado é a

ocasionar uma ética metacomunitária dirigida ao ser humano. Faz-se necessário, portanto, recriar uma ética com coeficientes de responsabilidade e mutualidade a partir de uma mente regenerada, reorganizada. Morin entende que o amor é a experiência fundamental de religação dos seres humanos e a expressão superior da ética.

Dietrich Bonhoeffer, alemão, teólogo e pastor luterano, trabalha com a dicotomia em relação às decisões éticas como uma característica dos seres humanos. Esta dicotomia, resultante da cisão entre Deus e o homem na queda fez com que tal homem fosse seu próprio criador e juiz. Seu conhecimento a partir de Deus foi perdido e, portanto, o homem, compreende-se como origem deste conhecimento o que lhe faz enxergar a si mesmo e à sua desunião com Deus e com o próximo. Envergonhado e ciente de seu estado, o homem depois da queda busca um “religação” com seu Criador, independentemente como isso possa ou venha a acontecer. Pode ser pelo estabelecimento de morais ou até mesmo da admissão de “máscaras” que disfarçam para si e para os outros, sua situação diante Dele. Somente ao reconhecer essa interrupção com o Criador, mesmo em meios às máscaras e arquétipos morais o homem pode experimentar novamente a comunhão com o Criador. Destarte, sua vergonha e constrangimento desaparecem quando há humilhação que antecede o perdão do pecado.

Para Bonhoeffer, a relação de Cristo com a Igreja e o mundo gira em torno da realidade, cuja qual serve como pano de fundo para uma reflexão ética não do mundo em si propriamente dito, mas do mundo reconciliado com Deus em Cristo.

Por fim, quem contribui muito com esse trabalho, indicando um roteiro situacional para o ministério pastoral no século XXI, é Jürgen Moltmann. Moltmann, teólogo reformado alemão, é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo. Dono de uma teologia expressiva, com forte teor dogmático e um diálogo profícuo com a sociedade atual. Moltmann é considerado o “fundador” da Teologia da Esperança, movimento teológico contemporâneo que surgiu na Alemanha durante a segunda metade do século XX e, também, o seu principal expoente. Este movimento se caracteriza por diversas expressões, o que acontece em várias partes onde é apresentado e interpretado, traduzindo-se, na maioria das vezes, por uma teologia pública, uma teologia que traz a esperança como ponto de

ação na perspectiva do Reino de Deus vindouro. Para Moltmann, “a teologia cristã é teologia pública por causa do Reino”.

Moltmann diz que, para ele, a teologia sempre é um caminho aberto e convidativo. Ela tem o objetivo de abrir ao presente o futuro da justiça, da vida, do Reino de Deus e da liberdade do homem calcado na esperança, que por sua vez, é garantida pela ressurreição de Cristo; o presente que extrapola para o futuro - o futuro advém do evento Cristo no presente. Em suma, a Teologia da Esperança concebe um futuro que vem de Deus e que é conhecido por antecipação, isto é, no evento Cristo é antecipado o futuro da ressurreição e de vida que Deus doa à humanidade.

Eis um assunto que chama atenção e que concomitantemente preconiza aceno para um diagnóstico pormenorizado.

## **1. AS CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DA COMPLEXIDADE DE EDGAR MORIN PARA FORMAÇÃO DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS**

O presente se caracteriza pelas profundas transformações desenvolvidas com o processo de globalização e a aceleração do desenvolvimento tecnológico, principalmente no setor de comunicação, causadas pela influência capitalista, causando todas as áreas da sociedade: cultura, trabalho, educação, deve encontrar maneiras de se adaptar a essa nova realidade.

A fragmentação do conhecimento e das atividades advém da estrutura fordista-taylorista, que por sua vez se baseava no paradigma newtoniano-cartesiano, não conseguiu mais atender às demandas da sociedade contemporânea como um todo. Foi preciso o surgimento gradual de uma nova maneira de pensar.

A complexidade do universo pós-moderno, marcada pelos grandes eventos do século XX, com a queda das grandes potências, o fracasso das ideologias absolutistas e socialistas que pensavam ser o futuro da humanidade, apresenta a perda do sentimento de certeza e a instabilidade de todo conhecimento, levando o homem a abdicar da rigidez de idéias, atitudes e tipos de comportamento baseados no sistema de valores tradicional.

Essa realidade salva a importância da identidade do sujeito em si, e é por isso que ele procura desenvolvê-la, não mais para instrumentar máquinas, mas para perceber suas capacidades e seu potencial. Com isso, o indivíduo deve se reconhecer como membro de um grupo social e, ao mesmo tempo, responsável pelo bem-estar daquele grupo ao qual ele pertence.

Os seres humanos devem se ver como parte de um sistema vivo que é ao mesmo tempo interdependente e flexível ao mesmo tempo em que expandem seus relacionamentos. Essa realidade é alcançada graças a uma educação que promove o treinamento de indivíduos apegados ao seu ambiente e conscientes de sua própria natureza, preparados humanamente e profissionalmente para promover o desenvolvimento de uma sociedade para o bem comum.

Para entender as contribuições da teoria da complexidade de Edgar Morin para a formação dos princípios éticos dos alunos por meio do conhecimento desenvolvido

em sala de aula, pretendemos aprofundar os aspectos inerentes a essa teoria, bem como seu viés ético. o que leva à responsabilidade social, através de uma "consciência planetária" na qual o ser humano se percebe como parte do mundo e não como seu mestre absoluto.

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a contribuição da teoria da complexidade apresentada por Edgar Morin para a formação dos princípios éticos dos alunos através do conhecimento desenvolvido em sala de aula.

Na pesquisa para aprofundar o pensamento apresentado por Edgar Morin em seu vasto trabalho bibliográfico, sobre sua concepção de educação e suas indicações sobre a necessidade de construir uma ética planetária, a partir de uma postura ética pessoal, para construir este texto antagonista do preceito complexo, mas sem pretender ignorá-lo, decidiu-se não ter como base a coleção "o método", sua principal obra em que ele desenvolve em profundidade os aspectos centrais que constituem o pensamento complexo .

A exclusão deste trabalho no momento se deve ao fato de se tratar de uma especialização, que visa estudar uma das áreas que compõem um pensamento complexo e não o mesmo em seu conjunto de conceitos e interconexões de conhecimento, um tema considerado pela coleção de métodos.

Para melhor apoiar a reflexão aqui desenvolvida, deve-se saber que o primeiro capítulo começa com uma breve introdução que busca apresentar esse pensamento como uma reflexão filosófica e, para esclarecer os aspectos centrais da construção de um pensamento complexo, são apresentados em seu primeiro sub-capítulo, um pouco do contexto e das preocupações que levaram Edgar Morin a formular a teoria da complexidade, seguindo no sub-capítulo dois com os operadores da complexidade, que são os princípios básicos das operações mentais que formam a estrutura do Pensamento complexo, não como regras a serem seguidas, como acontece no método do Discurso sobre Descartes, ou como outros requisitos esboçados pelos empiristas para chegar ao conhecimento. Operadores de complexidade são ferramentas de pensamento que possibilitam reconectar conhecimentos diferentes, para que não sejam trabalhados de maneira fragmentada.

O segundo capítulo apresenta as principais críticas formuladas por Morin com

relação à fragmentação do conhecimento, especificando o que, na concepção de Morin, leva ao erro e à ilusão e, conseqüentemente, facilita a separação de o indivíduo do objeto a ser estudado, fato que pode levar às barbáries mais abruptas. Morin acredita que a educação do século XXI deve considerar não apenas o conteúdo científico, mas também o conteúdo das humanidades, vinculado a uma ética que envolve aspectos da individualidade, para formar uma sociedade melhor. os aspectos centrais da antropoética de Morin. Por fim, o quarto capítulo traz sua visão de educação e ensino, porque ao mesmo tempo que a educação é uma maneira oportuna de formar novos estados de espírito capazes de viver de maneira comprometida a complexidade do mundo, só muda a maneira de olhar para a educação que se pode esperar alcançar para esse fim.

Ciente dos desafios encontrados hoje em relação à formação de seres humanos e sua responsabilidade ética, justifica-se a realização desta pesquisa, que visa identificar e destacar os possíveis caminhos para a educação ética de estudantes em uma sociedade complexa. ambíguo, utilizando o espaço escolar e seus conhecimentos como subsídio para a formação de novos cidadãos

## **1.1 A FILOSOFIA DA COMPLEXIDADE E A EDUCAÇÃO**

Complexidade é uma maneira de pensar sobre o mundo e as coisas que existem nele, com seus relacionamentos e inter-relações, não de maneira simples ou unilateral, mas na busca de considerar os diferentes aspectos que o compõem, sem a ambição de alcançar uma clareza ou definição fechada das diferentes realidades, porque Morin considera que teremos que ver se existe uma maneira de pensar ou um método capaz de responder aos desafios da complexidade. Não se trata de assumir a ambição de um pensamento simples, que é controlar e dominar o real. É uma questão de exercitar um pensamento capaz de lidar com a realidade, de dialogar e negociar com ela. (MORIN, 2015c)

Essa maneira de lidar com o real deve reconhecer que a complexidade não visa eliminar a simplificação do pensamento ou ignorar sua existência e seu valor, mas é necessário identificar as diferentes partes que compõem o real, unindo-as não apenas sumativamente, mas permite que os dados específicos de cada parte se



entrelaçam com as outras e, assim, descubra uma nova realidade que não é completa nem finita, resultando não apenas da soma das partes anteriores, mas de uma nova maneira de ver, pensar e agir.

Para Morin, (2015c, p. 8) "a complexidade não é a chave do mundo, mas o desafio a ser enfrentado, por sua vez, o pensamento complexo não é o que evita ou elimina o desafio, mas o que ajuda a revelá-lo. e às vezes para superá-lo. " Morin (2015b, p.118) chama o pensamento complexo "aquele que visa superar a confusão, o constrangimento e a dificuldade de pensar com a ajuda de um pensamento organizador: o que separa e o que liga".

Nesta perspectiva, o pensamento complexo será considerado neste trabalho como uma filosofia, tendo em vista que ele busca enfrentar os desafios de hoje sem eliminá-los, é uma maneira de ser e coloque-se no mundo sem ser consumido. Morin se pergunta sobre as questões atuais da vida, do tempo, sem, no entanto, ser fechado ou preso em suas próprias descobertas. Pensar com base na teoria da complexidade exige comprometimento e coragem para apontar erros sem pretender levar a certezas, mas abrindo possibilidades para aprender com os erros e, assim, melhorar ações.

### **1.1.1 O QUE LEVOU MORIN A PENSAR A COMPLEXIDADE**

O ponto crucial que levou Morin a refletir e organizar a idéia de um pensamento complexo foi a constatação de que a ciência do século XX não respondia mais às realidades do final do segundo milênio. Para ele (2013, p.62-65), as ciências que repousavam nos pilares da certeza, separabilidade e valor da prova absoluta estavam em estado de desintegração. A contradição é o principal problema que levou a repensar as certezas da ciência absoluta.

Os vários livros escritos por Morin refletem seu interesse em assuntos relacionados à complexidade dos interesses sócio-antropológicos e políticos da humanidade, aos problemas éticos e às implicações decorrentes do curso atual da ciência. Em seu livro Introdução ao pensamento complexo, o autor apresenta os ideais do pensamento complexo, buscando revolucionar a maneira de pensar sobre a ciência e, acima de tudo, a vida e a maneira de interagir com ela.

A centralidade de seu pensamento é a lacuna entre cultura e natureza, porque, para ele, ao longo do tempo, as teorias se limitaram a estudos por área e a complexidade das questões humanas foi pouco compreendida.

Morin critica a especificidade e a fragmentação das ciências que não entendem o ser humano e o mundo, como um sistema único que, de certo modo, é construído reciprocamente. Essa realidade torna necessário o diálogo entre diferentes campos científicos, levando em consideração os pontos em que é possível vincular diferentes conhecimentos.

Morin propõe uma reestruturação epistemológica, capaz de mudar a maneira de pensar e estar no mundo. Ele ressalta que trabalhar com a incerteza incentiva o pensamento complexo: a incompressibilidade paradigmática do meu tetragrama (ordem / desordem / interação / organização) nos mostra que nunca haverá uma palavra-chave - uma fórmula-chave, uma idéia-chave - que vai governar o universo. E a complexidade não consiste apenas em pensar no um e no múltiplo juntos; é também pensar em conjunto o incerto e o justo, o lógico e o contraditório, e é a inclusão do observador na observação. (MORIN, 2014)

Na reedição de seu livro *Science with Conscience*, Edgar Morin (2014, p.176) reitera a ideia de complexidade como um desafio para pensar e não como um esclarecimento. Segundo ele, existem dois mal-entendidos sobre complexidade: o primeiro seria considerá-lo uma receita ou uma resposta pronta para resolver situações complexas ou, ao contrário de concebê-lo como um inimigo de ordem e clareza. O segundo mal-entendido seria "confundir complexidade e completude", porque o pensamento complexo não se destina a fornecer respostas finitas e certas, mas que "carrega consigo um princípio de incompletude e incerteza". (MORIN, 2014, p.177)

Essa idéia de incompletude, ignorância, incerteza apresentada por Morin não é simplesmente não saber ou superestimar dúvidas. Para ele, "é uma nova consciência, não da ignorância humana em geral, mas da ignorância oculta, enterrada, quase nuclear, no cerne do conhecimento considerado o mais certo conhecimento científico". (MORIN, 2013, p.29)

Segundo Morin, o erro do conhecimento científico foi encerrar, em suas

técnicas e certezas, separando o objeto de conhecimento do sujeito e ignorando que um influencia diretamente o outro e, conseqüentemente, a sociedade.

Morin considera que a ciência precisa não apenas de um pensamento capaz de considerar a complexidade do real, mas também de considerar a complexidade em si e a complexidade das questões que suscita para a humanidade. (MORIN, 2014)

A ação científica que é incapaz de refletir sobre si mesma e desconectada da realidade da realidade pode levar a humanidade a enfrentar sérias conseqüências causadas por atos impensados de obscurecimento. Morin chama essa inteligência cega e enfatiza o perigo de desenvolver essa ciência.

Há uma nova ignorância ligada à própria ciência e uma nova cegueira ligada ao uso degradado da razão. As ameaças mais sérias que a humanidade enfrenta estão ligadas ao progresso cego e descontrolado do conhecimento, que é incapaz de reconhecer e aprender a complexidade da realidade, mas que, ao não conceber a complexidade dessa mesma realidade, e apoiado por ideologias ou conhecimentos fragmentados ou unilaterais, acaba mutilando o próprio conhecimento e desfigurando a realidade. (MORIN, 2015c, p.11)

Nesse contexto, a educação tem um papel importante, que consiste em treinar pessoas capazes de pensar sua realidade de maneira diferente da apresentada pela ciência moderna, ao mesmo tempo em que muda a maneira de pensar a própria ciência. Esse aspecto da relação retroativa e recursiva é um dos princípios que norteiam o pensamento complexo e permitem a reorganização epistemológica.

Considerando a educação como um caminho para a mudança não é a solução que leva à complexidade de uma maneira automática e serena, precisamos primeiro repensar a educação e seus sistemas de ensino, como eles estão organizados e separados em seus campos e disciplinas, esses são os legados de um pensamento fragmentado e mutilador que deve ser superado. Morin aconselha que precisamos pensar sobre o ensino com os efeitos cada vez mais graves da hiperespecialização do conhecimento e a incapacidade de articulá-lo juntos e também alerta que Os problemas essenciais nunca são parciais e os problemas globais são cada vez mais essenciais. (MORIN, 2015b)

Assim, resta o desafio de construir um pensamento complexo em meio à insuficiência de conhecimento separado pelas disciplinas, enquanto o real é construído por aspectos trans e multidisciplinares.

Segundo Morin (2015a), os sistemas educacionais obedecem cegamente às linhas técnicas e especializadas, herdadas das ideologias que norteiam a ciência clássica e o mercado de trabalho. Desde a infância, eles treinam as crianças para aprender diferentes disciplinas, o que priva os jovens da capacidade natural de contextualizar o conhecimento.

Ele afirma que conhecimento relevante é aquele que é capaz de colocar todas as informações em contexto e, se possível, no todo em que são escritas. Podemos até dizer que o conhecimento não progride tanto por meio de sofisticação, formalização e abstração, mas, sobretudo, pela capacidade de contextualizar e abranger. (MORIN, 2015a) Em seu livro *A Cabeça Bem Feita*, Morin nos convida a pensar sobre o ensino, levando em consideração os seus problemas, com a fragmentação do conhecimento e a capacidade do ser humano de integrar esses diferentes conceitos, realidades e informações em seu contexto, buscando se desenvolver em seus potenciais e não se atrofiar em suas fraquezas. Segundo o autor: "a educação deve promover a capacidade natural da mente de apresentar e resolver problemas e, correlativamente, incentivar o uso pleno da inteligência geral". (MORIN, 2015a, p.22)

Essa mesma idéia é retomada em seu livro *Sete conhecimentos necessários para a educação do futuro*, quando afirma que a educação deve promover a capacidade natural da mente de formular e resolver problemas essenciais e, de maneira relacionada, estimular o uso total da inteligência geral... A missão de promover a inteligência geral dos indivíduos, a educação do futuro deve, ao mesmo tempo, usar o conhecimento existente, superar as antinomias resultantes do progresso do conhecimento especializado e identificar falsas racionalidades. (MORIN, 2011)

Para isso, o professor deve se colocar em uma atitude de aprendiz. Somente então você poderá ensinar seus alunos a reconectar conhecimento, informação, dados e experiência. Para Morin (2015b, p.109) "não basta dizer simplesmente religar.

A reconexão requer conceitos, concepções”, que só podem ser desenvolvidos a partir do que ele chama de operadores de religação.

Pode-se dizer que não é suficiente reconhecer apenas os conceitos e concepções desses operadores de pensamento complexo; é necessário permitir que sua mente compreenda esses princípios, para que você possa usá-los em diferentes situações, não como objeto, mas como caminhos para a realização de representações mentais que levam a ações concretas em diferentes situações e realidades, permitindo a reforma do pensamento.

Existem sete princípios destacados por Morin em seu livro *A Cabeça Bemmade* (MORIN, 2015a, p.93-97), alguns dos quais são novamente destacados em outros trabalhos do autor, como: *Live* (MORIN, 2015b, p.114-117), que contém quatro princípios; no livro *Introdução ao pensamento complexo* (MORIN, 2015c, p. 73-77), apenas três são apresentadas; no texto *Complexo de pensamento, um pensamento que pensa*, do livro *A Inteligência da Complexidade* (MORIN, 2000, p. 209-213), trata dos sete princípios de operação do pensamento complexo. Esses mesmos princípios são trabalhados separadamente e por reflexo em relação à formação de um pensamento complexo no livro *Ciência com consciência*. (MORIN, 2014, p.189-193)

### **1.1.2 PRINCÍPIOS OPERADORES DA COMPLEXIDADE**

Os princípios operacionais da complexidade são, para Edgar Morin, estruturas cognitivas que permitem e colaboram para o processo de conexão e reconexão entre os diferentes conhecimentos, disciplinas ou aspectos que interferem na vida do ser humano e do mundo, e que permitem a construção de conhecimentos capazes de compreender tanto a unidade quanto a diversidade da realidade. Primeiro, destacaremos os três principais princípios operacionais que estruturam um pensamento complexo que, de certa forma, insere outros à medida que se desenvolvem. São eles: operador dialógico, recursivo e holográfico.

O operador dialógico é concebido por Morin (MORIN, 2015c, p.74) como “permitindo manter a dualidade dentro da unidade, que associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos”. Ele também considera que o princípio

dialógico, diferente do dialético, "é a eliminação da dificuldade de lutar com o real". (MORIN, 2014, p.190)

O autor afirma ainda que "o diálogo entre ordem, desordem e organização, através de inúmeras inter-reações, está constantemente em ação nos mundos físico, biológico e humano". (MORIN, 2000, p.211)

Com os dados acima, é possível considerar a importância desse princípio no pensamento complexo, como uma ação reguladora que permite o equilíbrio do sistema, seja a estrutura do cérebro, quando pensamos e organizamos nossas representações. de alguma coisa, na estrutura física do mundo e nas coisas que ele compõe, incluindo o próprio ser humano, bem como nas estruturas biológicas da vida. O princípio do operador dialógico permite a unidade inseparável de realidades antagônicas; portanto, é possível aplicá-lo e, ao mesmo tempo, percebê-lo em diferentes contextos, a fim de identificar pontos de apoio ou nucleares entre conhecimento diferente e mesmo conhecimento oposto.

No que diz respeito ao princípio do operador recursivo ou recursivo, Morin destaca que a ideia de recursão é uma ruptura com a ideia linear de causa e efeito, de produto/produtor, de estrutura/superestrutura, porque tudo o que é produzido gira sobre o que o produz em um ciclo que é ele próprio constitutivo, auto-organizado. e auto-produtivo. (MORIN, 2015c)

Nessa perspectiva, é possível pensar em educação constituída por esse aspecto recursivo, porque ao mesmo tempo em que é produzida pela sociedade, a reproduz. O mesmo pensamento recursivo pode ser aplicado à tarefa da educação, que tem o desafio de "reformular o pensamento" ao mesmo tempo em que deve ser reformada por ele.

Morin declara ainda que o princípio da recursão organizacional vai além do feedback; vai além da noção de regulação e a de auto-produção e auto-organização. É um círculo gerador em que os produtores e os efeitos são eles mesmos produtores e causas do que os produz. Os indivíduos humanos produzem sociedade nas e por meio de suas interações, mas a sociedade como um todo emerge, produz humanidade desses indivíduos, trazendo-lhes linguagem e cultura. (MORIN, 2000)

A recursão nos leva à idéia de auto-organização, porque leva em conta a característica de que a humanidade e o mundo não provêm do nada, mas fazem parte do todo em constante organização. Morin também enfatiza que a noção mais vigorosa é a de um circuito de auto-regeneração, no qual efeitos e produtos se tornam necessários para a produção e causa do que os causa e do que os produz. (MORIN, 2015b)

O terceiro princípio é o operador holográfico, que tem sua origem na física e nos permite entender a idéia de que o todo está nas partes, assim como a parte está no todo.

Em um sistema ou em um mundo complexo, não apenas uma parte está no todo, mas o todo está na parte. Não apenas o indivíduo existe em uma sociedade, mas a sociedade existe nele, pois, desde seu nascimento, a sociedade incutiu nele linguagem, cultura, suas proibições, seus padrões. (MORIN, 2015b, p.116)

Morin aborda a idéia de que a parte está no todo e o todo está na parte, com o Pensamento de Pascal quando ele declara: "Não consigo conceber o todo sem as partes e não posso conceber as partes sem o tudo ". O mecanismo que faz a lógica holográfica funcionar está de alguma forma ligada aos princípios anteriormente expressos de recursão e diálogo.

## **1.2 CRÍTICAS A FRAGMENTAÇÃO DO SABER**

Ao contrário da idéia de Pascal sobre a relação entre o todo e as partes, onde um está presente e manifesta a realidade do outro, a ciência da modernidade buscou a verdade das coisas com clareza e evidência, contribuindo assim decisivamente para o progresso científico. no entanto, esses avanços tecnológicos trouxeram novos desafios para a conservação e o futuro da humanidade.

Segundo Morin (2014, p.16), o desenvolvimento da ciência não apenas nos trouxe vantagens, mas também certas características negativas que não são facilmente percebidas, mas que aparecem como "sintomas" secundários e, portanto, muitas vezes não são considerados importantes ou não poderiam ser notados até muito mais tarde.

Para essa realidade, Morin (2015c) chama a patologia do conhecimento, ou inteligência cega, e a expressa que vivemos sob o império dos princípios da disjunção de redução e abstração, constituindo o todo o chamado "paradigma da simplificação". Descartes formulou esse paradigma essencial do Ocidente, separando o sujeito pensante (ego cogitans) e o entendido (res extensa), ou seja, filosofia e ciência, e colocando o próprio pensamento disjuntivo. Esse paradigma, que controla a aventura do pensamento ocidental desde o século XVII, sem dúvida permitiu os maiores avanços no conhecimento científico e na reflexão filosófica; suas conseqüências prejudiciais finais não começaram a aparecer até o século XX. (MORIN, 2015c)

Uma das principais críticas de Morin ao desenvolvimento da ciência moderna diz respeito aos métodos usados como um meio confiável de acessar o conhecimento. Para Morin (2014, p.27), é preciso haver uma revolução no pensamento que permita a construção de uma nova visão do mundo. Segundo ele, os antigos paradigmas apresentavam princípios simplificadores que reduziam a capacidade de construir um conhecimento do todo, uma vez que a realidade do contexto macro não era levada em consideração nas conclusões obtidas em relação aos objetos a serem conhecidos ou analisados.

No final do século XVI e no início do século XVII, o mundo do conhecimento é marcado por rupturas e descobertas, incertezas e busca de certezas, é um momento histórico importante, onde o homem começa a se descobrir como o centro, ele rompeu suas relações com os dogmas e princípios da Idade Média e começou a se orientar pela razão.

A razão moderna é guiada por leis e princípios matemáticos, a fim de garantir certeza e evitar erros. Nesse período, ocorre o "nascimento" da ciência clássica, marcado por métodos e princípios que determinam e filtram o que deve ser considerado como um objeto de conhecimento científico. Os estudos desta época permitiram grandes descobertas. Tal realidade é percebida por Morin e até valorizada, quando enfatiza:

A ciência "clássica" se baseava na idéia de que a complexidade do mundo dos fenômenos poderia e deveria ser resolvida a partir de princípios simples e leis gerais. Assim, a complexidade era a aparência do real; simplificação, sua natureza. De fato,



é um paradigma de simplificação, caracterizado por um princípio de generalidade, um princípio de redução e um princípio de separação que controlava a inteligibilidade própria do conhecimento científico clássico. Esse princípio provou ser extraordinariamente frutífero no progresso da física, da gravitação de Newton à relatividade de Einstein, e é o "reducionismo" biológico que tornou possível conceber a natureza físico-química de qualquer organização viva.

As mesmas realizações e progressos alcançados com o desenvolvimento da ciência, por outro lado, representavam grandes riscos para a humanidade; a ciência foi designada como qualquer coisa que pudesse ser verificada e comprovada, causando assim uma divisão entre cientificidade e as "ciências" humanas. Segundo Morin (2004, p.27) "era necessário que o conhecimento científico desenvolvesse colocasse como princípio fundamental a absoluta disjunção entre o juízo de valor e o problema do dever moral". Essa disjunção permitiu a autonomia da ciência em relação à moralidade, governada por suas próprias leis e não foi afetada pelas conseqüências de suas descobertas, e dessa ação inconsciente percebe-se a barbárie marcada pela guerras e por poderes e ideologias absolutistas, sem destacar a degradação da natureza, a poluição do ar e a miséria humana.

Afirmar que a ciência trouxe riscos não significa que suas descobertas não eram preciosas, mas o uso indevido dessas descobertas é que não foi positiva e isso se deve à separação do objeto de conhecimento com o assunto. Avaliando os aspectos positivos e negativos da ocidentalização, modernização e desenvolvimento, Morin considera que a ciência também possui seus aspectos positivos e negativos e declara que ainda na ciência, você pode encontrar o melhor e o pior, o pior é o poder de manipulação e o poder de destruição, que se traduzem no poder das armas nucleares.

É importante problematizar o conceito de desenvolvimento, que, por sua vez, também tem coisas boas e menos boas. O conceito de desenvolvimento também se aplica a diferentes culturas hegemônicas que não levam em consideração as virtudes das culturas nacionais e locais. O desenvolvimento também envolve processos de desintegração cultural, de desintegração da solidariedade internacional. Ao mesmo tempo em que o desenvolvimento traz riqueza, também gera uma pobreza gigante como a das favelas. É necessário ter uma visão complexa de fenômenos, eventos e

processos. Portanto, é necessário fazer um esforço para desenvolver ou extrair o melhor de uma organização, visando o melhor, porque o pior trouxe uma série de problemas para a humanidade. (MORIN, 2012)

Morin considera que a disjunção aumenta com o paradigma cartesiano. Descartes percebe no mundo que existem coisas que não são identificadas nem com o tempo nem com o espaço, por isso é algo que não pode ser sujeito a leis matemáticas, que neste caso seria pensado.

Na concepção de Descartes, o homem é formado por um corpo que está no espaço e tem um tempo. Dessa maneira, ele pode se submeter às leis da matemática, que ele chama de extensa res, e também pelo pensamento de que ele não tem corpo físico e, portanto, não ocupa um espaço fixo e não está sujeito às leis da matemática, que se chama res consideram. Para Morin, essa divisão entre o sujeito pensante e o objeto de pensar marca a divisão entre filosofia e ciência. Morin (2004) entende que “a filosofia se tornou cada vez mais uma filosofia reflexiva, do sujeito que busca sondar, conhecer a si mesmo, enquanto o conhecimento científico foi fundado excluindo o assunto em princípio de o objeto do conhecimento”.

Para Morin (2007), essa concepção dualista do homem, apresentada por Descartes, é uma das causas dos princípios de disjunção, redução e abstração em que vivemos, que podemos chamar de o paradigma da simplificação.

Morin observa que simplificar o pensamento é incapaz de conceber a conjunção do um e do múltiplo (unidade multiplex). Ou ele se une abstratamente cancelando a diversidade, ou, pelo contrário, justapõe a diversidade sem conhecer a unidade. A inteligência cega destrói tudo e todos, isola todos os seus objetos do ambiente. Ele não pode conceber o elo inseparável entre o observador e a coisa observada. (MORIN, 2007, p.12)

É importante enfatizar que Morin não critica diretamente Descartes, mas o uso de seus princípios, primeiro no campo científico e depois em educação, quando assimilada como o meio justo e seguro de chegar às verdades absolutas. Morin ressalta que pensando no trabalho intelectual, o trabalho metódico, apesar de ser um trabalho decente, envolvia conhecimento disciplinado, onde tudo é separado, é compartimentalizado. Todas essas separações e fragmentações nos impedem de ver,

de entender os problemas mais importantes da vida, os problemas fundamentais da humanidade, os problemas diários, normais, diários. (MORIN, 2012)

No discurso da ciência, há muito se argumenta que seu fundamento era a observação, a experiência e a razão. Em seus escritos: O discurso do método, Descartes apresenta um meio de buscar a verdade em relação aos objetos estudados, passando cuidadosamente por certos princípios que não poderiam ser ignorados, a fim de evitar qualquer tipo de pensamento duvidoso, sua intenção era "Unificar todo o conhecimento humano a partir de bases seguras, construindo um edifício totalmente iluminado pela verdade [...] feita de certezas racionais ... era sua tarefa inaugurar, desde as fundações, o reino luminoso certeza." (DESCARTES, 1999, p.5-7)

A dúvida metódica é para Descartes um aspecto essencial para o desenvolvimento de seu raciocínio; para ele, a dúvida é um meio pelo qual ele pode extrair um núcleo de certeza, à medida que se torna mais radical, é certo que "se Eu duvido, eu acho." (Descartes, 1999, p.14)

Morin, ao contrário, defende a idéia de que é necessário aprender com as incertezas, uma vez que o mundo não é estático, que hoje pode ser uma verdade absoluta, amanhã pode ser refutado por outras descobertas científicas.

As características apresentadas no método cartesiano como regras fundamentais para chegar à verdade foram: evidência, análise, síntese e revisão. Para a implementação desses princípios, foi necessário eliminar todas as possibilidades de dúvida, a fim de garantir prova e clareza. Além disso, separe o objeto a ser estudado em quantas partes forem necessárias, permitindo a organização no processo de análise e, assim, reduzindo a possibilidade de erros e erros chegarem a uma síntese mais confiável do objeto em questão, o que permitiria revisões tão gerais e específicas que garantissem a certeza de que nada seria omitido.

Embora Descartes tenha sido um dos grandes precursores da modernidade, geralmente se percebe que a ciência naquela época era apoiada por três idéias poderosas que garantiam a certeza de alcançar o conhecimento relevante: primeiro a idéia de ordem, porque foi concebido que o universo obedece ao determinismo universal. O segundo seria a idéia ou princípio da separação, já presente no pensamento cartesiano, que então deu origem à característica disciplinar do

conhecimento. O terceiro seria a experimentação, que, portanto, ocorre através da separação de dados, observações constantes e interferências específicas pré-estabelecidas que fornecem acesso ao conhecimento.

Para Morin, uma "cabeça bem feita" é capaz de organizar o conhecimento, para que não haja acúmulo estéril de informações, mas capaz de significar em diferentes situações, ao mesmo tempo, levando em consideração o contexto em que essas informações ou conhecimentos são apresentados.

Todo conhecimento constitui, ao mesmo tempo, uma tradução e uma reconstrução, baseadas em signos, signos, símbolos, na forma de representações, idéias, teorias, discursos. O conhecimento é organizado de acordo com princípios e regras; envolve operações de conexão (conjunção, inclusão, implicação) e separação (diferenciação, oposição, seleção, exclusão). O processo é circular, indo da separação à conexão, da conexão à separação e, além disso, da análise à síntese, da síntese à análise. Em outras palavras: o conhecimento envolve separação e conexão, análise e síntese. (MORIN, 2015a)

As características mencionadas acima em relação à ciência e ao desenvolvimento da ciência clássica têm sustentado os dois métodos de busca de conhecimento nos tempos modernos, que tiveram e exercem grande influência sobre a educação e os modos de ensino. e aprendendo até hoje. Estes são o método dedutivo e o método indutivo.

Era uma coerência autenticada acima de tudo pela obediência aos princípios clássicos, não apenas de dedução e indução, mas também aos princípios de contradição, de identidade, do terceiro excluído e, portanto, uma vez que uma teoria obedeceu a essas regras, ela obedeceu à razão. Isso é o que parecia lançar a base incontestável do conhecimento. (MORIN, 1999)

Parece que no campo da ciência essa realidade já progrediu, basta pensar na teoria da relatividade de Einstein, no surgimento de novas ciências, como ecologia e cosmologia, e em como elas mudam constantemente suas descobertas com as novas realidades que apresentam. No entanto, na educação não é a mesma coisa, a característica disciplinar herdada da modernidade torna os programas de estudo cada vez mais engessados, respostas exatas, que muitas vezes não favorecem a

criatividade criativa e inventiva.

Nossa civilização e, portanto, nosso ensino favoreceram a separação em vez da conexão e a análise sobre a síntese. A conexão e a síntese permanecem subdesenvolvidas. Isso ocorre porque a separação e a acumulação sem conectar o conhecimento são privilegiadas às custas da organização que vincula o conhecimento. (MORIN, 2015a)

Morin considera a necessidade de construir conhecimento relevante que estabeleça conexões e reconexões entre o conhecimento global e local, dando ao sujeito a oportunidade de construir conhecimento para entender a condição humana.

A supremacia do conhecimento fragmentado nas disciplinas é muitas vezes ineficaz em estabelecer a conexão entre partes e conjuntos e deve projetar objetos em seus contextos, em seus conjuntos. É necessário desenvolver a disposição natural da mente para colocar todas as suas informações em um contexto e em um todo. Devemos ensinar métodos que nos permitam perceber relações mútuas e influências recíprocas entre as partes e o todo em um mundo complexo. (MORIN, 2015b)

Diante do desafio da fragmentação e da especialização, marcado pelo paradigma da fragmentação, Morin oferece um novo paradigma que leva à construção de um pensamento complexo. Este paradigma é descrito por Morin da seguinte forma:

Esse paradigma incluiria um princípio dialógico e translógico, que integraria a lógica clássica sem descurar seus limites de fato (problemas de contradição) e de jure (limites do formalismo). Ele traria consigo o princípio do multiplex da Unitas, que escapa à unidade abstrata do topo (holismo) e do fundo (reducionismo). (MORIN, 2015c)

Morin critica todos os paradigmas anteriores que têm características fundamentalistas ou que consideram estar com a verdade. Para ele, essas são apenas patologias.

A antiga patologia do pensamento deu vida independente aos mitos e aos deuses que ele criou. A patologia moderna da mente está na excessiva simplificação que não permite ver o complexo do real. A patologia da idéia está no idealismo, onde a idéia esconde a realidade de que tem a missão de traduzir e assumir como o único

real. A doença da teoria reside no doutrinalismo e no dogmatismo, que fecham a própria teoria e a tornam rígida. A patologia da razão é a racionalização que encerra o real em um sistema coerente, mas parcial e unilateral de idéias, e que não sabe que parte do real é irracional, nem que a racionalidade tem a missão de dialogar com o real. 'irracionalizável'. (MORIN, 2015c)

Com as críticas a essas organizações de pensamento, consideradas por Morin como patologias que levam à cegueira e à impossibilidade de ver a realidade, Morin pretende fazer as pessoas perceberem que esses tipos de pensamentos levam a ações mutilantes, e que devemos abrir a mente para pensamentos complexos, que nos permitam tornar-nos mais humanos e humanizadores.

Essa possibilidade de pensar sobre o mundo complexo, suas relações e inter-  
feedbacks e as características de uma formação que visa construir uma nova humanidade, permite refletir sobre a contribuição da teoria da complexidade para a formação de uma consciência ética do ser humano.

### **1.3 ÉTICA, ANTROPOÉTICA E A FORMAÇÃO DO SER HUMANO**

Os fundamentos éticos apresentados por Morin foram construídos ao longo de sua própria história, desde seu nascimento com a morte de sua mãe e as humilhações de sua descendência judaica (embora ele próprio nunca tenha sofrido essa afronta diretamente ), até as experiências vividas ao longo da sua vida.

Em seu livro *Mes demons*, Morin procura apresentar os fundamentos de seu pensamento, que na época ainda estava em construção. Sua sensibilidade ao sofrimento, aos aspectos essenciais de sua vida e sua concepção de homem, permitiu-lhe desenvolver suas reflexões, enfatizando a importância da fraternidade de solidariedade e compaixão.

Sua experiência como defensor de idéias socialistas e membro pleno dos movimentos de resistência o conscientizou de suas inconsistências entre o que ele acredita e o que ele defende, o que lhe permite romper com os aspectos que o prendem. tanto no campo ético de sua consciência quanto nos laços partidários que ele teceu, passando de uma idealização ética para o que ele chama de auto-ética.

A auto-ética é uma emergência, ou seja, uma qualidade que só pode aparecer sob certas condições históricas e culturais. A ética tradicional é uma ética integrada (na religião, na família, na cidade) com imperativos de solidariedade, hospitalidade e honra. A auto-ética só pode aparecer na civilização individualista com erosão e, freqüentemente, com a dissolução da ética tradicional. Seu campo se estende desde o momento em que a economia, a ciência, a política e as artes estão livres de considerações e restrições morais que não sejam intrínsecas a eles. Auto-ética significa que a ética é automática e baseada apenas em si mesma, mas essa autonomia depende obviamente das condições históricas, sociais, culturais e psicológicas em que ela surge. (MORIN, 2003)

A auto-ética vivida por Morin (2003) também se baseia em um sentimento de culpa, que não para na autocondenação, mas que acredita na possibilidade de redenção que, em sua concepção, não é concedida de maneira plural, mas individualmente. Morin afirma que sua auto-ética depende de seu caráter indulgente e se baseia em si mesmo, mas iluminado e nutrido pela fé. É importante enfatizar que, quando ele fala de fé, Morin não se refere a uma manifestação religiosa sobrenatural, mas aos princípios que garantem suas ações, que são descritos por ele quando ele diz:

A auto-ética é baseada principalmente na fé em amor, compaixão, fraternidade, perdão e redenção que marcaram minha adolescência. Mas minha fé na redenção tem sido estritamente individual. Perdi a esperança na redenção coletiva da humanidade. Sei que não podemos escapar da perdição, e é nessa perdição que coloco minha fé na irmandade e no amor. (MORIN, 2003)

Considerando as experiências vividas em seus relacionamentos amistosos e o valor que isso lhes confere, considerando-as importantes não por causa dos laços de interesses ideológicos, mas por causa do sentimento real que neles existe, que é capaz mesmo em posições ideológicas opostas de garantir o autêntico sentimento de boa vontade e de valorizar a pessoa e os relacionamentos que ele estabeleceu com ela e de valorizar às custas do que se tem, Morin (2003) enfatiza que em sua auto-estima ética, a diferença é que “deriva de três requisitos: a preocupação com a autocrítica em ética para você; uma consciência da complexidade e desvio humanos e um entendimento moral.



Morin enfatiza a importância de ter uma ética para si mesmo, a fim de que a pessoa não sinta o centro do universo e, ao mesmo tempo, possa avaliar-se constantemente para não se deixar atrair por necessidades egocêntricas ou buscar justificativas para suas ações. O que importa neste caso não é a imagem que o outro tem da pessoa, mas a imagem que um faz de si mesmo e que deve ser consistente entre ser, fazer e pensar, o que Morin chama de honra. Morin (2003) considera que "a honra é a moral do egocentrismo".

Essa maneira de construir a auto-ética requer a integração do sujeito do conhecimento no que é analisado, ou seja, a integração do observador no que é observado, para que seja possível identificar o que precisa ser corrigido e corrigido no processo, o que Morin entende por autocrítica, definida como "um princípio de pensamento e uma necessidade ética".

A autocrítica permite que a pessoa tenha uma posição não como juiz, mas como anfitrião, quando fará um julgamento, numa posição de neutralidade em relação aos outros, não por indiferença, mas porque ela reconhece que todos somos capazes de cometer erros de cegueira que introduzimos em nossa constituição histórica. Nesse processo, o auto-exame é importante, para que cada pessoa pegue o que realmente é e, assim, expresse Morin (2003, p.83): "Agora, a estátua externa, a que se mostra aos outros, vem da estátua interior, que é esculpida inconscientemente."

Morin enfatiza que a autocrítica não dispensa a crítica dos outros sobre si mesma, mas a abre para o outro, permitindo um "diálogo auto-heterocrítico" que, segundo Morin (2003, p.83), "conduz a uma consequência lógica, que a ética para você, especialmente quando envolve autocrítica, necessariamente leva à ética para o outro".

Para entender quem é esse outro no pensamento de Morin, é importante enfatizar sua visão antropológica do ser humano e como ele estabelece seus relacionamentos na sociedade.

Morin (1973, p., P.95-111) define o ser humano como um indivíduo complexo, que não pode ser reduzido à compreensão técnica do homo faber e nem mesmo ao seu aspecto racional do homo sapiens, mas deve ser considerado em sua natureza



humana, que é constituída em seu processo biocultural no qual seu cérebro foi formado e que deu origem a homo-sapiens / demens, que pode ser descrito na imagem de I. homem genérico<sup>4</sup> que é ao mesmo tempo unidade e diversidade. Segundo Morin (2003, p. 83-84), o homem é composto de três instâncias cerebrais: inteligência/afetividade e pulsão, e não há hierarquia entre elas. A esse respeito, Morin considera que:

Dependendo do tempo e dos indivíduos, há domínio de uma instância sobre as outras, o que indica não apenas a fragilidade da racionalidade, mas também que o conceito de responsabilidade plena e lúcida faria sentido apenas para um ser controlado. permanentemente por sua inteligência racional. (MORIN, 2003, p. 84)

O homem formado pela dialética do homo sapiens-demens tem uma dupla natureza com seu lado poético, mítico, religioso, marcado pela desordem e pelo afeto, que está em uma relação dialógica intrínseca e complementar com o lado racional, técnica e econômica, resultante de sua experiência sociocultural.

O homem complexo é um todo formado por uma estrutura holográfica<sup>5</sup>, na qual cada parte está presente no todo, ao mesmo tempo que o todo está nas partes, sendo o todo maior que as partes, igual e menor que eles.

O homem complexo de Morin é capaz de se auto-organizar e estabelecer relações de alteridade através das quais encontra a auto-transcendência que o faz superar a si mesmo. Segundo Morin (2007, p.43-44), o homem é um sujeito auto-organizador, capaz de pensar nas relações sujeito-objeto sem ignorar a realidade da sociedade, a história desta sociedade em evolução da humanidade, ao mesmo tempo que é marcada por essa história e que se revela. Morin acredita que o indivíduo possui uma potencial multi-personalidade, que se manifesta de diferentes maneiras, dependendo do contexto em que se encaixa. Assim, sua ética é baseada "na experiência do que determinações e eventos podem fazer aos seres humanos". (MORIN, 2003, p.87)

Dois pontos são essenciais para o desenvolvimento de sua ética: tolerância e compreensão. Segundo Morin (2003, p. 85) "a tolerância é inseparável da opção democrática: alimentar-se de opiniões diversas e antagônicas é típico da democracia". Por outro lado, entender é "aprender e reaprender constantemente". (MORIN, 2011,

p.89)

Devemos vincular a ética da compreensão entre as pessoas à ética da era planetária, que exige a globalização da compreensão. A única globalização verdadeira que estaria a serviço da humanidade é a compreensão, a solidariedade intelectual e moral da humanidade. (MORIN, 2011, p.89)

É necessário assumir a condição humana, em toda a sua complexidade, com suas potencialidades, virtudes e erros, para alcançar a humanidade em consciência. O operador holográfico ou o princípio holográfico é usado na teoria da complexidade como uma metáfora para o holograma, onde na fotografia obtida cada parte contém todo o objeto reproduzido, assim como o todo também está na parte. O holograma é, antes de tudo, uma imagem tridimensional, com possibilidades sonoras, para que possa ser entendido como um ponto único que possui a totalidade em si, ou seja, cada célula faz parte de um todo, mas também o todo está na parte: a totalidade da herança genética está presente em cada indivíduo, enquanto o todo, através de sua linguagem, sua cultura, seus padrões pessoal (MORIN, 2004). Essa consciência implica a necessidade, mental e moral, de autocritica para todos e todos. (MORIN, 2003)

A antropoética defendida por Morin supõe trabalhar pela humanização da humanidade, o que é possível com uma ética da compreensão, que deve preceder o julgamento e a condenação.

Você precisa entender que em toda a diversidade que compõe a raça humana, há uma individualidade. Somos diferentes, mas fazemos parte da mesma unidade, que pertence ao mesmo planeta e faz parte da mesma espécie que compõe a tríade: as espécies individuais da sociedade

Esses elementos não poderiam, portanto, ser entendidos como dissociados: qualquer concepção da raça humana significa o desenvolvimento conjunto da autonomia individual, da participação da comunidade e do sentimento de pertencer à espécie humana. Dentro dessa complexa tríade, a consciência emerge. (MORIN, 2011)

Morin (2011) declara que devemos ver na antropoética a esperança da integridade da humanidade como um meio de desenvolver a consciência e a cidadania planetária.

No circuito da sociedade individual, a democracia promove um relacionamento rico e complexo. É essencial, é a regeneração contínua de uma cadeia complexa e retroativa, porque os cidadãos produzem democracia que produz os cidadãos. (MORIN, 2011)

Para existir, a democracia precisa do consenso da maioria e do respeito às regras democráticas, depende da diversidade, se todos pensam a mesma coisa e sempre tomam a mesma decisão, a democracia perde o sentido, porque precisa idéias diferentes, opiniões diferentes existem, porque neste contexto a maioria prevalecerá.

A experiência dos regimes totalitários demonstrou claramente isso e, de certa forma, sublinhou esse caráter da democracia, que é a necessidade da diversidade, para a qual é produzido um diálogo democrático, que ao mesmo tempo exige consenso, diversidade. e conflito.

A democracia é um sistema político complexo, ao mesmo tempo frágil, que precisa de competição, opiniões diferentes, de muitas pessoas, para permanecer uma comunidade. Para Morin (2015b) no século XXI, a ética própria da sociedade individual exige cidadania terrena.

A construção dessa cidadania só pode ser feita através da educação, razão pela qual Morin considera que a educação deve contribuir não apenas para a consciência de nossa terra natal, mas também para permitir que essa consciência seja traduzir em um desejo de alcançar a cidadania. (MORIN, 2015b)

Sabendo a importância da educação e o papel da escola nesse processo de construção da cidadania planetária defendida por Morin, é necessário sublinhar o que é educação e ensino do ponto de vista dele.

## 1.4 A EDUCAÇÃO E O ENSINO NA PERSPECTIVA DE EDGAR MORIN

Atualmente, existem inúmeros grupos de pesquisa em todo o mundo e em diferentes áreas que estudam a teoria da complexidade de Edgar Morin como uma reflexão relevante para enfrentar os desafios encontrados em nosso tempo. Isso ocorre nas ciências sociais, ecologia, ciências naturais, comunicação e principalmente no campo da educação. Uma das grandes contribuições nessa área foi o livro: *As Sete Necessidades de Conhecimento para a Educação do Futuro*, escritas para atender à solicitação do Presidente da UNESCO - durante o período de 1999 - Sr. Frederico Mayor, sistematizar a reflexão sobre educação durante o próximo milênio.

Seu texto é voltado para educadores e envolvidos no processo educacional, visando uma nova forma de promover a educação, permitindo a reavaliação de práticas pedagógicas, enfatizando a necessidade de situar a educação em todos os desafios e incertezas apresentados no mundo de hoje.

Para Morin, a principal tarefa da educação é promover conhecimentos relevantes capazes de reconectar diferentes conhecimentos, a fim de fortalecer as condições para a possibilidade de surgimento de uma sociedade global composta por cidadãos protagonistas, consciente e criticamente engajada na construção de uma civilização planetária. (MORIN, 2003, p.98)

Segundo o autor, a educação deve ter um significado, ao mesmo tempo, permitir que o indivíduo viva uma vida mais completa, onde é possível aprender sucessos e fracassos, com sentimentos mais sublimes, mas também daqueles que partem de seus impulsos naturais, nos quais ele pode se reconhecer em sua natureza como homem sapiens-demens, de modo que, com esse conhecimento, ele tem a capacidade de entender a si mesmo em sua totalidade e também de entender os outros, permitindo que construção da solidariedade terrena.

Morin (2015b, p.16) entende que a educação recebida na escola e nas universidades é incompleta, porque não há preocupação em olhar para a natureza do conhecimento ensinado, muitas vezes esse conhecimento é baseado em idéias, teorias, verdades parciais que não representam a totalidade da realidade. Edgar Morin considera que é necessário ir além dos cursos fechados em disciplinas isoladas e fragmentados em conceitos e idéias e superar a arrogância da superespecialização,

que pode levar a erros e ilusões.

Do reconhecimento de problemas complexos à superabundância de conhecimentos separados e dispersos, parciais e fragmentários, cuja dispersão e fragmentação são fontes de erro, tudo isso confirma que um problema essencial em nossas vidas como O indivíduo, como cidadão, como ser humano na era planetária, é o problema do conhecimento. (MORIN, 2015b)

O problema do que é o conhecimento é uma questão essencial para o campo da educação e deve ser abordada desde os primeiros anos para permitir que os indivíduos aprendam pela vida.

Aprender a viver não é apenas ensinar a ler, escrever, calcular ou simplesmente ensinar conhecimentos básicos úteis em história, geografia e ciências naturais. O ensino não é focar no conhecimento quantitativo, nem favorecer a formação profissional especializada, é introduzir uma cultura básica que implica o conhecimento do conhecimento. (MORIN, 2015b)

Tendo em vista que o conhecimento nunca é total, absoluto e sempre sujeito a erros e ilusões, Morin oferece uma educação que, baseada na interdisciplinaridade, permite a apropriação de diferentes pontos de vista sobre o mesmo objeto. estuda e oferece um conhecimento mais amplo e aberto da realidade, capaz de se reestruturar sempre, com novas descobertas através da comunicação entre as ciências antropológicas e as ciências naturais.

Essa abertura, combinada com o exercício de autocrítica, pode contribuir de maneira mais eficaz para o desenvolvimento do conhecimento mais relevante possível e para o treinamento de indivíduos autônomos ligados ao bem comum, porque Morin considera que a necessidade fundamental e essencial é: conhecer o conhecimento, que é sempre tradução e reconstrução. (MORIN, 2015b)

Morin (2015b) também afirma que a educação deve ser concebida em sua própria complexidade, que inclui a crise da complexidade social e antropológica, a regeneração dessa realidade não seria suficiente para promover a mudança social, mas contribuiria para a formação das pessoas capaz de enfrentar os desafios da vida e estender sua vida melhor, usando conhecimentos relevantes que lhes permitam

entender a realidade humana, social, histórica e planetária. No coração da crise do ensino está a crise da educação. No centro da crise da educação, existem lacunas no ensino da vida. (MORIN, 2015b)

Se considerarmos que o objetivo da educação é promover a sabedoria, podemos dizer que a arte real se baseia na arte de saber viver. Morin acredita que as principais linhas de sabedoria são encontradas na vontade de se envolver em diálogos humanos, que podem ser resumidos no diálogo sapiensmen e no diálogo prosa-poesia. (MORIN, 2005)

Nesse papel de assumir e assumir a própria realidade com suas contradições e antagonismos, é necessário exercer a antropológica proposta por Morin, como forma de compreensão, solidariedade e compromisso com a ética. global, capaz de fazer a diferença e promover as mudanças necessárias na sociedade e, portanto, na educação. Porque só é possível mudar a educação com uma mudança de pensamento, enquanto uma mudança de pensamento permitirá uma mudança na educação.

## **2. O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO ÉTICO DE DIETRICH BONHOEFFER: A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE NUM MUNDO TORNADO ADULTO**

### **2.1 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE**

Antes de iniciar a análise da proposição ética de Bonhoeffer, é importante destacar algumas reflexões sobre a trajetória de seu pensamento até o momento. Podemos ver que sua teologia começa com uma profunda motivação eclesiológica, que ganha força durante sua formação acadêmica e se molda com a elaboração da tese *Sanctorum Communio*: a Igreja vista como uma comunidade concreta de cristãos que existe para o outro só se torna emocionante enquanto é concebido como "Cristo existente em comunidade". Nessa perspectiva, sua reflexão revela uma intensa concentração sobre o tema cristológico, que acompanhará o desenvolvimento de seu pensamento de maneira cada vez mais profunda e ativa. (BONHOEFFER, 2008)

Sua reflexão cristológica se torna mais evidente e central à medida que os eventos políticos na Alemanha evoluem e se desenvolvem como uma forte resposta em oposição à ideologia nazista. (BONHOEFFER, 2003)

Esses eventos políticos são o motor do desenvolvimento de sua teoria da ética, ganhando força nas cartas escritas da prisão, onde o tema global se torna essencial na reflexão bonhoefferiana sem deixar de lado aspectos eclesiológicos e cristológico, mas, ao contrário, torná-los comunicantes e, de certa forma, complementares. (BONHOEFFER, 2007)

Na primavera de 1939, na véspera da eclosão da Segunda Guerra Mundial, Bonhoeffer estava nos Estados Unidos por causa de seus compromissos ecumênicos e pela insistência de seus amigos, que podiam se salvar dos eventos devastadores que viriam, mas decidiu voltar na Alemanha sem querer fugir. para eventos. Uma nova fase de sua vida começa em dois aspectos: no aspecto intelectual, escrevendo *Ética*; no aspecto militante, pelo trabalho pastoral na Igreja confessante. (BONHOEFFER, 2008)

Nesta nova fase, sua atividade em meio à resistência política e militar permite

não apenas a continuação do exercício de um ministério autenticamente espiritual em sua Igreja, mas também a continuação de suas meditações teológicas, que neste período concentra-se nas relações entre a Igreja e o Estado, a Igreja e o mundo, o cristão e seus deveres civis e religiosos. Assim, ele começa a escrever sua obra *Ética* (que será incompleta) e sua teologia adquire uma ênfase muito mais ética do que dogmática. (BONHOEFFER, 2007)

A questão ética sempre fez parte de sua reflexão e, conseqüentemente, seus escritos foram o resultado de uma elaboração ao longo do tempo, tanto que, em sua primeira grande obra *Sanctorum Communio*, o sujeito ético já aparece na especulação entre o conceito cristão de pessoa e comunidade. (BONHOEFFER, 2000)

Mencionando Kant, Bonhoeffer afirma que, quando a pessoa é desafiada por requisitos éticos, ela está em uma condição de responsabilidade, decisão e, portanto, é desafiada em sua totalidade como um indivíduo interior, no entanto, pertencer a uma comunidade e, com isso, sua dimensão relacional-social também é posta em causa. Esse questionamento não é atemporal, mas ocorre em um local concreto diante de uma história concreta; portanto, a pessoa não existe diante de uma plenitude de valores e de uma espiritualidade atemporal, mas vive com total responsabilidade no meio de sua vida. tempo, porque somente em um momento concreto a verdadeira atração ética age totalmente, bem como, apenas em responsabilidade se eu tiver adquirido uma plena consciência do vínculo com a história. (BONHOEFFER, 2008)

As relações entre tempo, responsabilidade, comunidade, indivíduo, vontade de Deus são amplamente desenvolvidas no *Sanctorum Communio* de uma maneira ponderada e teoricamente aprofundada. Bonhoeffer escreve que "uma pessoa concreta nasce de uma situação concreta" e que "quanto mais você reconhece claramente seu limite, mais profundamente ela assume uma posição de responsabilidade". Assim, reconhecendo o limite ético concreto que é colocado no pessoa e vendo a necessidade de reconhecer tais limites, pode-se chegar a uma concepção igualmente concreta das relações sociais fundamentais que existem entre as pessoas no âmbito do plano ontológico e ético. (BONHOEFFER, 2007)

Ele afirma que no reconhecimento ético-social, o outro deve ser "vivido vitalmente" pelo "eu" simplesmente como "você" e não como o mesmo "eu", porque,



no domínio da realidade ética, a forma " você "e" eu "são muito diversos. Conseqüentemente, o "você" pode ser definido como o outro que me leva a tomar uma decisão ética. (BONHOEFFER, 2003)

Segundo Bonhoeffer, a pessoa é integridade e unidade. Conseqüentemente, as relações sociais devem ser concebidas como relações interpessoais baseadas na singularidade de cada ser. Por esse motivo, a categoria social fundamental é a relação "eu-você", o "você" do outro e o divino "você". Nesse relacionamento, o indivíduo se torna continuamente uma pessoa através do outro e o verdadeiro relacionamento com o outro é guiado pelo relacionamento com Deus. Nesta perspectiva, a espiritualidade do indivíduo é essencial como pré-requisito para a formação da pessoa dentro da estrutura do plano ético. (BONHOEFFER, 2007)

Também no *Sanctorum Communio*, ele apresenta uma reflexão sobre a solidariedade no pecado, com base na totalidade humana da qual o indivíduo faz parte, e indica que "Cristo existe como comunidade" como um meio de substituir cada "Adão", o resultado do colapso de muitos indivíduos singulares, por uma humanidade reconhecida na unidade de Cristo. (BONHOEFFER, 2008)

Se em *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer usa termos mais conceituais e filosóficos em suas reflexões, a partir de 1937, como diretor do seminário clandestino de Finkenwalde e com a preocupação de orientar seus alunos sobre temas relacionados à ética cristã, ele desenvolveu, usando sua própria língua, um estudo sobre o Sermão da Montanha (Mt 5-7), cujo resultado levou à preparação do livro *Nachfolge*, que literalmente significa "seguido". O livro, dividido em duas partes, traz, no primeiro, os conceitos de "graça barata" e "graça preciosa", demonstrando a relação entre graça e discipulado na reinterpretação do Sermão da Montanha. Na segunda parte, a ênfase é colocada no relacionamento entre o discipulado e a Igreja, enfatizando a decisão de seguir a Cristo como condição para tornar-se participante de seu corpo no mundo. (BONHOEFFER, 2000)

O discipulado se apresenta como uma inovação do pensamento de Bonhoeffer para trazer um caráter mais pastoral e prático a uma reflexão já feita em sua cristologia, onde a dimensão mundana adquire seu espaço. De fato, neste período, devido a eventos políticos na Alemanha, com as vitórias conquistadas pelo Partido

Nacional Socialista, com a eleição de Adolf Hitler como Chanceler e o início da perseguição aos judeus, sua preocupação por a realidade está se intensificando. . Como a realidade era extremamente severa e conflituosa, especialmente para os cristãos, era necessária uma teologia capaz de se engajar concretamente nessa realidade. Podemos ver que sua preocupação é sempre buscar uma resposta que seja concretamente aplicável à sociedade de seu tempo. (BONHOEFFER, 2003)

A partir dessa relação, é possível perceber uma ligação entre a temática do discípulo e ética, onde acreditar significa decisão e ação e, na época, significava ser cristão ou "alemão". Ser cristão, portanto, implicava seguir a Cristo, com a consequente resistência ao nazismo, mesmo que usassem um discurso religioso, em favor de uma totalidade cristã que não escolheu nem excluiu ninguém para formar o corpo de Cristo. (BONHOEFFER, 2007)

Portanto, para Bonhoeffer, o acompanhamento não foi apenas a assimilação do conteúdo doutrinário, mas, acima de tudo, obediência ao mandamento de Cristo; portanto, a pergunta que tenta responder é "como viver uma vida cristã hoje"? (BONHOEFFER, 2008)

Simplemente porque não queremos negar que não estamos mais no verdadeiro discipulado de Cristo, que somos, é claro, membros de uma ortodoxia da Igreja acreditando na doutrina da pura graça, mas não membros da 'uma igreja de discipulado, devemos tentar entender a graça novamente. e discipulado em seu verdadeiro relacionamento mútuo. Não ousamos mais escapar do problema. É cada vez mais evidente que o problema da Igreja se resume a isso: como viver uma vida cristã hoje? (BONHOEFFER, 2007)

Em busca dessa resposta, tanto a influência das experiências vividas na luta da Igreja contra o nazismo quanto a participação efetiva na resistência alemã se tornaram o fio condutor de sua reflexão ético-teológica, que redimensionou o lugar e a dominação de Cristo no mundo. (BONHOEFFER, 2000)

Bonhoeffer percebeu que a realidade do mundo estava mudando radicalmente, por isso era necessário que os cristãos adotassem uma posição ética diferente daquela que haviam mantido até então. O que pode ser chamado de ética da responsabilidade, na qual o amor de Cristo se torna um critério de ação responsável

em favor dos outros, sejam eles quem forem, mesmo que isso implique riscos. Essa percepção da realidade o faz insistir em uma postura ética que não é efeito de princípios atemporais, abstratos e universais, mas que se dedica à concretização do tempo, revelando a importância que os fatos assumem no desenvolvimento de seu pensamento ético. Nesse sentido, Bruno Forte comenta que é somente quando um ser humano assume a responsabilidade por outros seres humanos que surge a verdadeira situação ética, que difere significativamente da abstração ética. (BONHOEFFER, 2003)

Segundo Bonhoeffer, a realidade requer ação concreta, como Reinhold Niebuhr já escreveu na carta; Os cristãos na Alemanha estavam entre as escolhas cruciais para se posicionar de acordo com a derrota da nação pela sobrevivência da civilização cristã ou, para apoiar a vitória da nação e, portanto, a destruição da civilização cristã. (BONHOEFFER, 2007)

Essa turbulência amplia sua visão da ética cristã e, como teólogo e pastor, é confiada a Bonhoeffer a missão de comunicar um novo conceito ético. Observamos, no início de suas reflexões, que o "próximo" é aquele que participa da comunidade da Palavra e do Espírito, mas com suas experiências no meio da Segunda Guerra, com a perseguição aos judeus e o terror provocado pelo nazismo, essa noção de "vizinho" é redimensionada para todos aqueles que sofrem injustamente no mundo, como descrito nas cartas da prisão. (BONHOEFFER, 2008)

O resultado é uma evolução interna em sua reflexão sobre o tema ético, do Discipulado ao limiar das cartas de prisão, através do desenvolvimento da Ética, assunto que será abordado agora. (BONHOEFFER, 2000)

### **2.1.1 VIDA ÉTICA COMO RESPONSABILIDADE**

A ética proposta por Bonhoeffer é a participação responsável, a participação na realidade do mundo, tal como está, para que possamos nos aproximar cada vez mais do ideal desejado por Deus para reconciliação em Cristo, ou seja, através de ações concretas em favor do próximo, o ser humano se torna cada vez mais humano, até atingir a plenitude em Cristo. Esta vida em resposta à vida de Jesus Cristo, que

chamamos de " responsabilidade" significa que você se compromete a vida toda, que a oferta é vida ou morte. (BONHOEFFER, 2003)

Por essa razão, a ética bonhoefferiana é uma ética que requer transcendência, exige que o movimento fora de si vá em direção ao outro, afinal, em uma ética sem transcendência, não há compromisso de responsabilidade em relação ao outro, não há requisito para o risco de sua própria vida em favor da criação, porque sua justificação não está enraizada em Deus e é o próprio Deus quem pede a compromisso. Nesta perspectiva, agir com responsabilidade significa corresponder ao processo de unidade e reconciliação da realidade a partir de Cristo e materializá-lo na turbulência das tensões do próprio tempo. É neste momento, quando um ser humano assume a responsabilidade pelos outros e, com isso, ele se conforma à realidade, que surgem ações éticas concretas. A responsabilidade passa diante de Deus e por Deus, antes dos seres humanos e por eles; sempre sendo responsável pelo amor de Cristo e somente assim pela própria vida. (BONHOEFFER, 2008)

Essa estrutura da vida responsável, descrita por Bonhoeffer, é determinada por dois fatores: "o apego da vida aos outros e a Deus e a liberdade da própria vida". É o elo entre a vida, o próximo e Deus, que liberta a própria vida. Sem esse vínculo ou essa liberdade, não há responsabilidade, porque o vínculo entre a vida, o próximo e Deus assume a forma de uma representação e uma conformidade com a realidade, enquanto a liberdade se apresenta sob risco de decisão e ação. (BONHOEFFER, 2007)

Segundo Bonhoeffer, Jesus Cristo é, por excelência, quem viveu com responsabilidade, toda a sua vida, sua maneira de agir e de sofrer é a representação, e é nessa representação em favor de todos os seres humanos, como a raiz de toda responsabilidade humana. Agir com responsabilidade é agir na forma de representação e o preço da representação é suportar voluntariamente o ônus do outro. Toda a vida do cristão consiste em carregar a cruz. É a comunhão da cruz em que um tem que experimentar o fardo do outro. Se eu não o vivesse, não seria a comunhão cristã, portanto Bonhoeffer define ação responsável. (BONHOEFFER, 2000)

Se a figura de Cristo é caracterizada pela representação, a vida ética do cristão também é: responsabilidade é representação. Responsabilidade, experimentada na

representação e de acordo com a realidade, pode até significar solidariedade ao pecado humano, acrescenta Gibellini. Portanto, há um desafio à responsabilidade do compromisso com Jesus e esse compromisso gira em torno da busca de uma vida integral para cada ser humano. (BONHOEFFER, 2003)

Segundo Bonhoeffer, a vida, criada e preservada por Deus, tem um direito implícito, totalmente independente de sua utilidade social. O direito à vida subsiste no indivíduo e não tem valor, e não há vida diante de Deus que não valha a pena ser vivida. (BONHOEFFER, 2007)

O ser humano responsável é levado, em suas condições reais, à relação com seu próximo concreto. Conseqüentemente, seu comportamento não é definido antes ou rigidamente, como regra, mas decorre da situação concreta apresentada, que dá uma resposta coerente com a necessidade encontrada, ou seja, em conformidade com a realidade. Isso não significa uma "mentalidade servil do fato consumado, do qual Nietzsche fala", mas uma ação concreta adaptada aos requisitos das circunstâncias. Dessa maneira, o mundo se torna o domínio da responsabilidade concreta. Encarar o mundo de maneira consistente com a realidade é, portanto, viver e agir levando em consideração o fato de que a responsabilidade de um é limitada pela responsabilidade do outro ", mas dentro desses limites, inclui a realidade global ". Assim, cada um é responsável por uma parte, na construção do todo, "porque toda a existência humana, como tal, é sempre colocada no domínio da responsabilidade. Portanto, a responsabilidade nunca acaba. (BONHOEFFER, 2008)

Essa ética da responsabilidade, do amor pelos outros não é e não pode ser simplesmente individualista, sempre abrange a comunidade. Dessa forma, nenhum ser humano pode dispensar completamente sua responsabilidade, porque faz parte de uma humanidade, que o devolve a uma parcela de responsabilidade. E "quem quer assumir a responsabilidade de ficar calado quando deveria ter falado?", Pergunta Bonhoeffer, em parte, a criticar os cristãos que ficaram calados diante da barbárie cometida pelo nazismo, no momento em que humano, segundo ele, já não se preocupava com o outro, porque vivia em um estado de crescente "falta de compromisso" na busca do prazer e na satisfação de seus desejos egoístas. (BONHOEFFER, 2000)

De fato, Bonhoeffer quer abrir as portas da ética cristã em relação à causa de Cristo e, de certa maneira, enfatizar os aspectos da configuração: “Bem-aventurados os que são perseguidos por justiça, porque o reino do céu pertence a eles. »(Mt 5,10). Bonhoeffer observa que não há menção à justiça de Deus aqui, bem-aventurados os que são perseguidos por uma causa justa e, se podemos acrescentar, por uma causa humana real e boa. Em sua análise, ele diz que “Jesus cuida daqueles que sofrem por uma causa justa, mesmo que não seja exatamente a confissão de seu nome; integre-os sob sua proteção, sob sua responsabilidade”. A partir deste ponto, buscar uma causa justa é consistente com a compreensão da realidade do mundo como uma criação preservada por Deus e reconciliada em Jesus Cristo. Significa respeitar a legitimidade das penúltimas coisas e, configurada para Cristo, assumir a responsabilidade pelo bem da criação, com uma resposta concreta vivida na vida cotidiana e por meio de mandatos, para o cumprimento do mandamento divino: amor (BONHOEFFER, 2003)

Esse compromisso requer totalidade, porque o bem eticamente relevante é apenas o bem que é o fruto concreto da presença de Deus na realidade do mundo. Isso significa que o homem pode aprender sobre a questão do bem simplesmente colocando-se como um todo indivisível, ou seja, como uma pessoa composta não apenas de vontade, intenção, projeto, mas também de ações; não apenas como indivíduo, mas também como membro de uma comunidade; não apenas como homem entre outros homens, mas como criatura entre outras criaturas. (BONHOEFFER, 2008)

Para Bonhoeffer, a questão do bem é formulada e respondida de acordo com as situações temporais da vida, ou seja, no meio da existência humana, a questão do bem é inseparável da busca por vida, história. Pedimos como criaturas, não como criadores. A questão do bem, segundo Bonhoeffer, não gira em torno do que é bom em si, como um princípio universal, mas do que é bom, levando em consideração as circunstâncias da vida hoje ", então pedimos ao bem, sem ignorar a vida, mas entrar nela. "Não como alguém que vive apenas" sim "para o mundo; nem um pouco, apenas um não, mas como alguém que vive de ética de responsabilidade em tensão, na polêmica unidade entre sim e não. "Vivemos" quando, em nosso encontro com os outros e com Deus, sim e não nos fundimos para formar uma unidade contraditória, uma auto-afirmação altruísta, uma afirmação de si mesmo na entrega de si mesmo a

Deus e aos seres humanos. (BONHOEFFER, 2000)

O movimento ético bonhoefferiano tende a recuperar o senhorio de Cristo. É um alargamento de horizontes, feito gradualmente através das categorias indicadas, até a formulação da vida cristã como existência para o mundo. (BONHOEFFER, 2003)

## **2.2 O MUNDO TORNADO ADULTO**

A situação atual do cristianismo ocidental não é muito diferente da vivida por Bonhoeffer, portanto, pode-se verificar a relevância e o grande valor que seu pensamento representa para a compreensão do cristianismo hoje. (BONHOEFFER, 2000)

A reflexão sobre a emancipação do mundo moderno, que culmina nas cartas da prisão, oferece a Bonhoeffer o ponto de partida para uma reinterpretação da fé cristã e de sua eficácia. As expressões mais eloquentes que encontramos sobre o tema da modernidade são as do "mundo sem Deus", "arreligiosidade", "mundo se torna adulto", "mundanismo", "realidade suprema" e penúltimo ", expressões que percorrem suas obras. e são enfatizados neles, como ética, resistência e submissão. (BONHOEFFER, 2008)

É um pouco difícil definir o conceito de modernidade na visão bonhoefferiana, porque não há referência explícita a esses termos em seus escritos. No entanto, certos aspectos já podem ser percebidos na ética, onde Bonhoeffer analisa a divisão entre o Corpus Christi e o mundo ocidental após a Reforma; a Guerra dos Trinta Anos, que fragmentou a política pelo cisma da fé; o acordo de paz da Vestfália, que selou a divisão sectária no Ocidente e a Revolução Francesa, que libertou a razão humana. Assim começou, como descrito, o grande processo de secularização, no qual há um "florescimento das ciências racionais e empíricas e, enquanto os cientistas dos séculos XVII e XVIII ainda eram cristãos, com o desaparecimento da fé em Deus , havia apenas um mundo restante. racionalizado e mecanizado ". (BONHOEFFER, 2003)

Bonhoeffer aponta para a situação do Ocidente moderno como a da decadência autêntica, um fator que se estende à pós-modernidade, como afirma Bruno Forte



quando comenta que, para a condição pós-moderna, nada parece mais lógico do que " é a hora de afundar e cair ". Essa crise, que ele chama de "crise de significado", tornou-se, segundo Forte, "a característica particular da agitação pós-moderna". (BONHOEFFER, 2007)

Intuitivo dessa situação, Bonhoeffer escreve em *Ética* como não há nada duradouro, a base da vida histórica, a confiança, é quebrada em todos os sentidos. Como não há confiança na verdade, a propaganda sofisticada toma seu lugar. Na falta de confiança na justiça, o que é rentável é declarado eqüitativo. A observação mais surpreendente que fazemos hoje é que, diante do nada, tudo é abandonado: bom senso, o ser humano, o próximo. (BONHOEFFER, 2000)

Ele afirma ainda que esse nada em direção ao qual o Ocidente está caminhando não é nada de rebelião, violência, hostilidade a Deus e aos seres humanos, que nada economiza e não compromete nada, onde tudo e tudo o mundo se torna suas vítimas; "Eventos notáveis na história universal, assim como crimes sem precedentes, não podem deixar uma marca na alma esquecida". Assim, no final do caminho iniciado com a Revolução Francesa, o niilismo é encontrado. "É o niilismo de renunciar ao amor, no qual os homens fogem da dor infinita da evidência do nada", diz Forte. Para essa situação, Bonhoeffer propôs a centralidade do sofrimento de Deus e do cristianismo não religioso como possíveis respostas a um cristianismo também afetado pelo processo de secularização, que não pode ser paralisado em sua responsabilidade histórica. (BONHOEFFER, 2008)

Em *ética*, Bonhoeffer já apresenta uma análise aprofundada do Ocidente moderno e conclui que foi a Revolução Francesa que introduziu uma grande reviravolta no pensamento, na vida e na sociedade no Ocidente. A revolução francesa marcou o nascimento do nacionalismo e a consequência do nacionalismo, segundo Bonhoeffer, é a guerra. (BONHOEFFER, 2003)

Assim, se para o teólogo a Revolução Francesa estava na origem da era moderna e que o nacionalismo, com sua racionalidade exacerbada, levou a uma guerra mundial, não é difícil concluir que a pós-modernidade, com sua "crise de significado" começa com o fracasso do cristianismo durante a Segunda Guerra Mundial. Como alternativa a essa crise estabelecida, notadamente no cristianismo,



lança a idéia de um cristianismo não religioso para acompanhar e participar do sofrimento divino, por meio das categorias já vistas na ética, oferecendo um novo significado à existência do ser humano. (BONHOEFFER, 2007)

Para que essa proposição cristã seja bem compreendida, precisamos primeiro entender o processo de amadurecimento do mundo, isto é, a secularização, do ponto de vista bonhoefferiano. (BONHOEFFER, 2007)

### **2.2.1 O CRISTIANISMO NO MUNDO ADULTO**

Bonhoeffer está convencido de que o ser humano não é mais um ser religioso, porque "o tempo da religião em geral acabou". Nele (religião), há apenas uma pequena expressão do cristianismo original, historicamente condicionado a tentar impor ao mundo a necessidade de Deus, que transformou Deus, segundo o teólogo, em dois ex. machina, que intervém de cima como solução para os problemas humanos. (BONHOEFFER, 2000)

A religião entra em jogo quando os seres humanos são confrontados com situações extremas, como a morte, a culpa, o mal, o que os deixa à margem da vida. O Deus da religião é então concebido como o Deus que serve como um complemento à realidade humana; não é mais o Deus que está entre seu povo, como o apresentado pelo Antigo Testamento, mas o Deus da metafísica, que está na vida após a morte banal. (BONHOEFFER, 2007)

Aqui parece que estamos diante da questão da "morte de Deus", porém, como explicado acima, Bonhoeffer entende esse conceito como uma oportunidade de renovar o conceito de religião, superando a idéia em que o a ação de Deus é considerada mecanicamente, onde o Deus se torna uma hipótese supérflua se refugia na metafísica e na interioridade. (BONHOEFFER, 2008)

Deve-se entender que a intenção de Bonhoeffer não é negar a metafísica, pelo contrário, ele está tentando mostrar que o Deus transcendente não está "do outro lado", mas ao alcance do ser humano, não tão inacessível, mas no outro, Deus é transcendente no centro da nossa vida. (BONHOEFFER, 2003)

Há muitas razões que levaram Bonhoeffer a se posicionar a favor da aceitação da arreligião: sua honestidade intelectual, seu profundo conhecimento da situação histórica, o reconhecimento da maioria do mundo, seu respeito pela liberdade de expressão. o outro, a convicção da eficácia que a Palavra de Deus tem na dinâmica do mundo e a força para seguir a Cristo através do testemunho da vida. (BONHOEFFER, 2007)

Ele entende que o fim da religião, como sabemos até agora, não significa o fim da religião cristã, pelo contrário, significa sua renovação, o início de uma fé autenticamente cristã, que não significa não é imposto, mas confessado em liberdade e amor a Deus e se reflete em submissão ao outro. (BONHOEFFER, 2000)

É por isso que ele pergunta: Como Cristo também pode se tornar o Senhor de pessoas arrogantes?" E outras questões surgem: Se a religião é apenas uma forma de cristianismo ... O que seria um cristianismo religioso? ... Como falar do "caminho mundano de Deus?" ... Como podemos ser a ekklesia, convocada entre outras pessoas, sem nos entendermos como preferimos no sentido religioso, mas como, pelo contrário, pertencer totalmente ao mundo? (BONHOEFFER, 2003)

Parece que a intenção de Bonhoeffer é abrir a perspectiva cristã além dos limites da religião (aqui, é importante enfatizar que se refere à religião que privilegia a esfera da interioridade e luta contra aceitação da autonomia e liberdade do mundo), tornando-o verdadeiramente universal. Por esse motivo, Bonhoeffer é um tanto austero em relação ao ato religioso e, para se explicar, faz uma distinção entre um ato simplesmente religioso e um ato de fé. O primeiro, como ato parcial, e o segundo, como ato total, podem causar uma ruptura na relação entre religião e cristianismo. Filippi explica que, segundo Bonhoeffer, o ato religioso é parcial, porque vem daqueles que pensam que estão protegidos por Deus, como pecador ou santo; enquanto o ato de fé é a participação total do ser humano no ser de Deus para os outros. O ato religioso qualifica um tipo de relacionamento entre o homem e Deus, enquanto o ato da fé é total adesão à realidade de Cristo ", não é o ato religioso que produz o cristão, mas participação no sofrimento de Deus na vida terrena. "Para sublinhar essa idéia, ele escreveu em um de seus poemas:" as pessoas buscam a Deus em suas necessidades ... os cristãos apoiam Deus em sua paixão ". (BONHOEFFER, 2008)

Para Bonhoeffer, nas religiões, de fato, é o ser humano que busca Deus e se esforça para entrar em contato com Ele através da pregação, sacrifício, boas obras; é o ser humano que se dirige a Deus; portanto, nesse sentido, a religião é considerada um fato "humano", como a obra do homem. (BONHOEFFER, 2007)

No cristianismo, pelo contrário, a iniciativa não é do ser humano, mas de Deus, é Deus quem, através da revelação, se manifesta no ser humano; a humanidade no cristianismo volta seu ponto culminante para a encarnação, para o fato de que Deus, ao encontrar o ser humano, se torna humano em Jesus de Nazaré. Assim, o que especifica o cristianismo é seu caráter divino-humano na pessoa de Jesus Cristo. (BONHOEFFER, 2000)

Sobre essa reflexão, Bonhoeffer comenta que não há cristianismo em si, nem homem em si, apenas o Deus-homem Jesus Cristo é real e mantém o mundo vivo até ele é maduro. "O Deus de Jesus Cristo é a manifestação mais eloquente para o homem hoje. Hoje, Deus, invocado pela revelação bíblica como um Deus vivo, só se faz conhecido por quem busca justiça, justiça e solidariedade ". (BONHOEFFER, 2003)

É desse entendimento que Bonhoeffer se propõe a dar uma nova resposta à interpretação do Evangelho, ou melhor, responder ao homem moderno, com uma nova leitura do Evangelho, reinterpretando o novo Cristianismo à luz do Apocalipse. (BONHOEFFER, 2007)

Em sua reflexão, Cristo é o único lugar onde Deus e a realidade podem ser considerados unidos, sem que Deus se dissolva na realidade e sem que a realidade se dissocie de Deus. É apenas do cristocentrismo de Bonhoeffer que podemos entender o que ele chama de cristianismo: Cristo, não como objeto de religião, mas como senhor do mundo. (BONHOEFFER, 2007)

Bonhoeffer acredita que a fé cristã é capaz de entender profundamente o mundo. A vida de Cristo, totalmente entregue a Deus, expressa a coerência de uma existência histórica, animada por uma humanidade autêntica, cheia de valores de verdade, justiça, solidariedade; dedicado à ação em face do sofrimento humano. É a existência do verdadeiro homem que, com verdade e amor, atrai a humanidade à sua plenitude. (BONHOEFFER, 2008)

Essa é, então, a concepção do pensamento de Bonhoeffer quando ele diz que o cristão é simplesmente humano, autenticamente humano, como Jesus. "Então a maioria do mundo não será mais um assunto de controvérsia e desculpas, mas o mundo será de fato melhor compreendido do que se entende, ou seja, o evangelho de Cristo". (BONHOEFFER, 2007)

Uma das cartas da prisão em que ele reflete sobre o processo de secularização é datada de 8 de junho de 1944, na qual ele também escreve as conseqüências desse processo para o mundo e para o homem, declarando que o último se tornou tão insensível que mesmo o evento da guerra provocou qualquer reação. (BONHOEFFER, 2000)

Dietrich Bonhoeffer foi vítima desta guerra. E do campo de concentração, ele escreve que somente o Deus sofredor pode ajudar. Cristo não ajuda por causa de seu poder, mas por causa de sua paixão, como pode ser visto nos textos bíblicos que se referem ao desamparo e sofrimento de Deus. Os seres humanos são chamados a sofrer com Deus pelo mundo sem Deus. Essa é a diferença entre cristãos e pagãos, especifica o teólogo. (BONHOEFFER, 2003)

Para a pergunta acima, Moltmann apresenta uma solução encontrada na proposição rabínica da shekhînah, que significa um Deus que vive entre seu povo porque decidiu se abaixar a esse nível, tornando-se um companheiro de viagem e sofrimento de seu povo neste país. Nesta perspectiva, também no inferno de Auschwitz, Deus não era mestre da história, mas vítima entre milhares de vítimas. Elie Wiesel também encontrou consolo nessa idéia rabínica do "Deus co-sofredor", segundo o qual é o próprio Deus quem compartilha o sofrimento e "um castigo compartilhado é meio castigo". (BONHOEFFER, 2008)

Em Bonhoeffer, o cristianismo segue a Cristo, é discipulado, é fé. Após as críticas de Barth à religião e a experiência da situação de guerra, suas críticas se tornam mais relevantes quando ele percebe que os cristãos não têm coragem de lutar Ideologia nazista e viva a autenticidade do evangelho. Dessa forma, a religião não participa de toda a vida, mas a necessidade e o desejo do ser humano são reduzidos, apresentando Deus como resposta a todas as perguntas que a humanidade não pôde responder. A religião é apresentada como uma solução para todos os problemas,

sejam sociais, emocionais ou econômicos; alimenta-se da fraqueza e miséria humanas. Deus sempre acaba servindo os seres humanos porque Deus "preenche um buraco". E, nesse sentido, o ser humano sempre permanece uma "criança", incapaz de enfrentar os problemas da vida. (BONHOEFFER, 2003)

A fé, ao contrário, é concebida por Bonhoeffer à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo. É Deus quem toma a iniciativa livre e livre para se tornar humano e permanecer sozinho nos momentos de sofrimento e santificação da humanidade. "O homem de fé" deposita sua confiança no Deus do amor, mesmo quando sua vontade não coincide com a de Deus. Deus na fé permanece oculto como Deus, porque a fé respeita a Deus em seu mistério. Por outro lado, o ser humano também é respeitado em sua humanidade e é incentivado a abandonar-se profundamente na vida. A fé abraça a vida em sua totalidade. (BONHOEFFER, 2000)

É com base no abandono da vida que Bonhoeffer tem uma forte preocupação em responder à questão de como tornar o cristianismo inteligível, convencido de que a única maneira de alcançá-lo hoje é através de testemunhos, isto é, pelo bom exemplo. Para ele, é através de sua vida que os outros podem entender o conteúdo da fé daqueles que dão um bom exemplo. Essa noção de testemunho já está descrita em Discípulo, adquirindo uma nova perspectiva e maior intensidade em Resistência e Submissão. Para Bonhoeffer, a secularização nunca é entendida como uma submissão conforme as concepções" secularistas "e ateístas do homem moderno, mas como uma nova metodologia para tornar a comunicação do Evangelho de nosso século inteligível e eficaz. (BONHOEFFER, 2003)

O significado que Bonhoeffer quer dar à secularização da teologia não é, portanto, fazê-la adotar uma linguagem secularizada, mas fazê-la dar lugar ao testemunho. Sua intenção não é levar à dissolução do objeto da fé, mas, ao contrário, aproveitar ao máximo a realidade transcendente que encontramos precisamente na relação com o penúltimo. Para ele, a secularização é uma consequência lógica do princípio que rege as relações entre o último e o penúltimo e que é uma função da vicariabilidade. (BONHOEFFER, 2008)

Como já discutido, em questões de ciência, arte, ética e até na vida do espírito, o ser humano aprendeu a enfrentar qualquer problema, mesmo o mais importante,

sem recorrer a a hipótese da existência e intervenção de Deus. Ele cresceu e não precisa mais de tutela, sabe cuidar de sua própria vida e de suas necessidades. Diante dessa nova situação, a Igreja se vê obrigada a dar uma resposta apropriada a essa pergunta, particularmente no que diz respeito às relações entre a Igreja e o mundo e à proclamação do Evangelho. Ao refletir esse objetivo, Bonhoeffer se posiciona firmemente contra a teoria de duas esferas (cristã e mundana), porque atribui à Igreja e ao mundo duas esferas distintas da realidade. Assim, para ele, a Igreja e o mundo constituem uma unidade indissolúvel, porque, mesmo que permaneça distinta em sua essência, a Igreja está tão enraizada no mundo que não há possibilidade de que uma de suas itens sejam deixados de fora. (BONHOEFFER, 2000)

Mondin acredita que é esse enraizamento no mundo que permite à Igreja cumprir sua função de autoridade, para a qual ela não se busca, mas se dedica inteiramente à outra, seguindo o exemplo de Cristo (ou pelo menos é o que ela deve fazer, como Bonhoeffer). (BONHOEFFER, 2007)

Ele também afirma como é absurdo colocar a pregação sob a base religiosa do passado, porque na experiência humana do século XX, não há mais lugar para submissão a ordens religiosas, porque o ser humano moderno, diante de seus problemas, tente resolvê-los sozinho, à sua maneira. Assim, para que a pregação seja eficaz, a Igreja deve apresentá-la em sua forma pura, ou seja, para mostrar ao mundo o que significa ser um discípulo / discípulo de Cristo, testemunhado em sua vida. Isso não significa reduzir a proclamação do Evangelho a um bom exemplo, mas entendê-lo como um meio de seguir a Cristo. Cabe à Igreja dizer a todos os homens, independentemente de sua profissão, o que significa viver em Cristo, a existir para os outros. (BONHOEFFER, 2003)

Para Bonhoeffer, a conclusão do abandono da "religião" significa duas coisas: a recusa em identificar o cristianismo com a religião, como fizeram os teólogos liberais e a recusa em apelar à fraqueza, à eventualidade e limites do homem, a fim de fazê-lo aceitar o Evangelho. Portanto, sua censura à religião não visa sua supressão, mas sua restauração. Porque, não querendo mais viver no meio de uma "religião plug-in", ele luta por uma religião integral, que afeta os seres humanos em todas as áreas. Portanto, segue-se que o Deus da religião que Bonhoeffer rejeita não é o Deus da Bíblia, mas o Deus dos filósofos, o Deus que chama para reparar as insuficiências

humanas, o Deus moldado de acordo com as necessidades e demandas humanas. (BONHOEFFER, 2008)

Por esse motivo, ele aposta no uso da linguagem profana para proclamar o Evangelho, enfatizando o positivo da religiosidade, porque hoje a negatividade da religiosidade, que se baseia na contingência e fraqueza humana, não é mais apropriada. Para o homem que "se tornou adulto", os meios mais eficazes podem ser estruturados em torno de "pedidos religiosos positivos", como menciona Bonhoeffer. Essa idéia também é expressa na encíclica apostólica GS, quando mostra a aceitação das realidades terrenas e uma participação ativa no desenvolvimento do mundo. (BONHOEFFER, 2000)

## **2.2.2 A TEOLOGIA PÚBLICA COMO SÍNTESE DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE NUM MUNDO ADULTO**

Com o que foi mencionado até agora, percebe-se que, para Bonhoeffer, a maturidade do mundo possui princípios cristãos, que chamam os seres humanos à responsabilidade, em um processo contínuo de aprimoramento segundo a vontade de Deus. É por isso que há radicalismo em suas críticas à religião, porque no contexto histórico de sua época (a partir do qual ele começa a elaborar suas reflexões), ele observa que muitos cristãos se sentiam livres de qualquer participação na vida política (porque eles estavam preocupados apenas com as últimas coisas) e toda a responsabilidade por aqueles que não pertencem ao mesmo "grupo eleito". E assim eles agiram, ou melhor, deixaram de agir, sustentados pela dependência decorrente de um discurso religioso, muitas vezes racista (como lembrete, Hitler e muitos outros apoiadores do nazismo se chamavam cristãos). Isso se tornou uma grande preocupação para Bonhoeffer, temendo a desfiguração do que significa ser cristão. (BONHOEFFER, 2008)

A partir dessa preocupação, questiona-se como a Igreja, e através dela, cada ser humano, pode assumir sua responsabilidade em um mundo autônomo, sem que sua identidade do Corpo de Cristo se dissolva na esfera do secularismo? Ou, como Moltmann pergunta: Nós (cristãos) temos uma visão de esperança para este mundo? E ele continua sua pergunta respondendo: "ou, pelo contrário, o cristianismo



estabelecido se fundiu de tal maneira com a nossa sociedade que compartilhamos as ambigüidades e contradições disso e não temos mais nenhuma mensagem de esperança a oferecer. nossos contemporâneos? (BONHOEFFER, 2007)

Como solução, Bonhoeffer traz a idéia de uma "disciplina misteriosa" em oposição ao conceito de arreligião, para que os mistérios da fé cristã possam ser protegidos de qualquer profanação. Usada pela Igreja antiga, a disciplina arcana excluía aqueles que não eram iniciados na fé cristã em determinados momentos da celebração, esses momentos eram reservados apenas para os iniciados e, assim, se tornavam um "mistério" para os outros. Dessa maneira, cristãos de comunidades primitivas puderam viver integrados à sociedade da época, preservando sua identidade cristã, nutridos nas celebrações comunitárias. (BONHOEFFER, 2007)

A referência a uma disciplina misteriosa foi esboçada desde o Discipulado, com menção à preciosa graça: a graça como santuário de Deus, que deve ser preservado do mundo, não divulgado aos cães. (BONHOEFFER, 2003)

Para Bonhoeffer, a retomada da "disciplina misteriosa" não pretende restabelecer um espaço "religioso", separado e secular do espaço secular, mas visa proteger a comunidade na celebração de mistérios, celebração da qual extrai sua força para viver no secularismo. A "disciplina arcana" não é uma nova forma de parcialização ou separação do mundo, mas é uma função do serviço ao mundo, é uma função do secularismo, que não é apenas uma externalidade. Conseqüentemente, um cristianismo religioso permanece um cristianismo com a palavra, com adoração, com os sacramentos, com a oração. (BONHOEFFER, 2008)

Como pode ser visto, Bonhoeffer propõe a retomada da prática de uma disciplina misteriosa para garantir a sobrevivência do cristianismo em um mundo que se tornou arreligio. Assim, enquanto uma interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos permite que os cristãos se identifiquem com o mundo, a disciplina misteriosa preserva a identidade desses mesmos cristãos diante do mundo. (BONHOEFFER, 2000)

E é com relação a essa concepção, de identificação com o mundo sem perda da identidade cristã, que percebemos que "não é mais possível viver a fé que se articula com a vida, na reivindicação simplista de uma presença apolítica no mundo",



como observou Azevedo durante a análise da fé diante da realidade presente e plural da sociedade.

Bonhoeffer temia que, sem uma teologia ciente de seu papel público, a Igreja corresse o risco de ser guiada por tendências políticas. Para ele, estavam em jogo várias questões fundamentais para a integridade da vida da Igreja. Bonhoeffer disse que o Evangelho de Jesus não é um evangelho para a Igreja ou seus membros isolados, mas boa novidade para o mundo: "o território da única Igreja de Cristo é o mundo inteiro", lembra Plant em uma conferência de paz produzida por Bonhoeffer em 1932. (BONHOEFFER, 2007)

Nesse sentido, podemos ousar dizer que Bonhoeffer, em suas reflexões, já possuía os contornos de uma teologia pública. Que, como Gibellini diz, enfoca a relação entre teologia e prática (digamos de passagem, que era uma preocupação de Bonhoeffer em sua época), assumindo a opção de falar com história. Isso leva à realização do forte compromisso político que o cristão é chamado a assumir pela construção do Reino de Deus. (BONHOEFFER, 2003)

Não há aqui nenhuma reivindicação de nomear Bonhoeffer como o "pai" da teologia pública. O que queremos é, através de algumas notas, destacar elementos que demonstrem a proximidade do pensamento do teólogo com a reflexão, elaborada posteriormente, sobre a relevância da publicidade teológica. (BONHOEFFER, 2000)

O interesse da teologia pública está centrado na história real, na realização da vida concreta do ser humano. Arens diz que "essa teologia, como hermenêutica prática do cristianismo, coloca o monitoramento no centro e reconhece a prática cristã como uma prática de natureza social e histórica, enfatizando sua estrutura permeada pelo sofrimento". Ele também afirma que essa teologia, em sua estrutura política, se desenvolve resolutamente a partir de Auschwitz e tem o dever de atestar a universalidade do sofrimento diante do relativismo ", trabalhando por uma cultura de reconhecimento dos outros e de sua diversidade". (BONHOEFFER, 2008) Aqui, alguns parâmetros da reflexão de Bonhoeffer podem ser listados em relação à publicidade teológica:

1) Acompanhamento como centro e historicidade - Bonhoeffer enfatiza constantemente o seguimento de Cristo, colocando-o como centro e como referência

para a recuperação de o horizonte secular. Da mesma forma, ele destaca a importância da inserção do cristianismo na vida histórica. Nesse contexto, também pode ser mencionada a dialética entre o último penúltimo, a Igreja e o mundo, a religiosidade e o secularismo. (BONHOEFFER, 2008)

2) Quanto à estrutura imbuída de sofrimento - é feita referência ao sofrimento de Deus com aqueles em Resistência e Submissão. 3) Sobre Auschwitz - é claro, com o envolvimento em atividades ecumênicas, com os refugiados, na resistência e, então, com a prisão, que Bonhoeffer sabia que a partir de agora uma nova realidade se abriria para o teologia. Isso sugere que, de certa forma, essa teologia estava em formação. (BONHOEFFER, 2007)

Por sua natureza pública, depois de Arens, a teologia é guiada por uma "tríplice intenção crítica": a privatização do discurso cristão sobre Deus (onde as semelhanças podem ser encontradas na crítica de Bonhoeffer à religião), a formulação da mensagem Escatológico cristão para as condições da sociedade atual (lembrando aspectos da interpretação não religiosa desenvolvida por Bonhoeffer) e o novo auto-entendimento da Igreja como instituição da liberdade de fé sócio-crítica (que contém elementos do cristianismo arreligioso sobre o qual Bonhoeffer havia refletido). (BONHOEFFER, 2003)

Essa teologia de natureza pública, nascida da urgência de novas respostas à sociedade, também critica "estruturas e práticas eclesiais injustas, excomunicativas e misericordiosas, que contrastam, assim, com a mensagem do Evangelho libertador. Bonhoeffer denuncia a Igreja, que lutou nos últimos anos apenas por sua preservação, como se fosse um fim em si mesma, incapaz de levar a Palavra de reconciliação e redenção para a humanidade e o mundo. (BONHOEFFER, 2007)

Entre os objetivos da teologia pública, Arens menciona que o essencial é tornar pública, no sentido de privatização, a orientação pública e política da fé judaica e cristã e, assim, superar, ao mesmo tempo, um discurso sobre Deus existencial e subjetivamente reduzido em favor de um discurso sobre Deus socialmente consciente e politicamente vigilant. Bonhoeffer vê a teologia pública como uma prática comunicativa da fé feita de testemunho, confissão, celebração e participação. Essa implementação da prática de Cristo ocorre na prática pessoal, comunitária e política

de acompanhamento. (BONHOEFFER, 2000)

Seguindo os estágios da teologia da libertação, a teologia pública parte de um contexto específico e interage com ela, mas não se limita a ela. A proposta seria então, na abordagem de Sinner, a inserção dos valores cristãos na política, na sociedade, na academia, na mídia e, no entanto, na própria Igreja, para que, em Com base no diálogo sobre questões concretas, este último pode dar sua contribuição. (BONHOEFFER, 2008)

Portanto, em uma sociedade pluralista, a Igreja de Cristo não tem o direito de falar como porta-voz de todos os seres humanos, cristãos e não cristãos, mas todos os seres humanos da sociedade têm o direito de ouvir o que os cristãos, como tais, devem dizer. (BONHOEFFER, 2007)

Para fazer isso, fala-se de três audiências teológicas: sociedade, mundo acadêmico e Igreja. Chamada para reformular um discurso cristão que alcança cobertura universal, a teologia o faz porque, como teologia pública, é relevante para o mundo acadêmico, a sociedade e a própria Igreja. A teologia é concebida como um discurso público sobre Deus e que as três realidades às quais é dirigida são articuladas. Nessa perspectiva, existe a possibilidade de propor um discurso responsável sobre Deus e a capacidade desse discurso de transformar a realidade. Bonhoeffer participou diretamente dessas três audiências: a academia como professor universitário de teologia, a Igreja como pastor da Igreja que confessa e a sociedade como cristã envolvida em questões de ecumenismo e Resistência nazista. (BONHOEFFER, 2003)

Após essa visão geral da natureza pública da teologia e das semelhanças com a reflexão de Bonhoeffer, coloca-se a questão: até que ponto a ética da responsabilidade, mencionada acima, e o processo de secularização podem levar a uma teologia pública? (BONHOEFFER, 2007)

Antes de tudo, é importante enfatizar que o que será explicado aqui é puramente especulativo, porque, como já mencionado, a teologia pública foi desenvolvida após Bonhoeffer. Consequentemente, apenas uma linha será traçada, capaz de estabelecer uma ligação entre esses temas com coerência e talvez até audácia. (BONHOEFFER, 2000)

Como vemos na primeira parte da pesquisa, a ética desenvolvida por Bonhoeffer é cristocêntrica, com foco no monitoramento e potencialmente alcançável por todo ser humano. É uma ética que vive do ser para os outros e, portanto, sustentada pela transcendência, ao mesmo tempo em que está fortemente inserida na realidade histórica e acompanha a vida concreta do ser humano, que inclui sofrimento. E é precisamente por causa de sua integração histórica que ele, a ética bonhoefferiana, desenvolveu-se no âmbito do processo de secularização, ou como o próprio Bonhoeffer o chama, o "mundo adulto". Em vista desse processo, a reflexão de Bonhoeffer traz propostas de renovação da visão cristã da realidade do mundo, abordando questões que reinterpretem a concepção religiosa, a fim de responder a novos apelos da sociedade, sem prejuízo da identidade. (BONHOEFFER, 2008)

A partir dessa explicação, é possível visualizar o vínculo com a teologia pública, pois, sendo a ética da responsabilidade (chamada resposta a Cristo e compromisso com os outros) de caráter universal e concreto, desenvolvendo-se no mundo secular, portanto chamado a responder a este mundo em todas as suas esferas (por causa da Igreja e do mundo dialético), tem, portanto, um caráter público. Por ser uma ética cristã, ela se baseia no discurso de Deus, ou seja, na teologia. Assim, a ética da responsabilidade no mundo adulto pode encontrar sua plena realização através da teologia pública. (BONHOEFFER, 2003)

### **3. ESPERANÇA CRISTÃ: UMA ÉTICA PARA A VIDA A PARTIR DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN**

#### **3.1 APONTAMENTOS SOBRE A SOCIEDADE MODERNA**

Neste capítulo, o tema da crise na sociedade moderna será abordado a partir da reflexão de Jürgen Moltmann. O teólogo analisa a realidade para perceber as conseqüências do pensamento moderno como um obstáculo à prática da ética cristã. Ao estruturar o pensamento no cientificismo, no racional e na técnica, a humanidade moderna começa a ignorar a dimensão do mistério, das realidades que não podem ser experimentadas por instrumentos lógicos e racionais que testemunham, quantificam, medem, pesam, adicione e atribua as unidades de valor e as leis gerais pelas quais parâmetros e padrões aceitáveis de explicação devem ser estabelecidos. (MOLTMANN, 2010)

O conjunto de revoluções ocorridas desde o século XVII e que deram ao mundo ocidental uma nova forma de visão ancorada na racionalidade e na técnica científica produz uma forma de relacionamento entre os seres humanos, que Moltmann define como "estabelecido por objetos e interesses materiais", com a neutralidade resultante em relação a valores e religiões". (MOLTMANN, 2004)

De fato, no pensamento moderno, apenas a razão é capaz de conhecer a verdade e responder às perguntas que podem ser respondidas. Assim como o conhecimento nasce da realidade observada e vivida, ele deve voltar ao mundo para transformá-lo. A humanidade quer a técnica da transformação, da recreação e, nesse contexto, desenvolve uma mentalidade crítica, questiona a autoridade da Igreja e da tradição para que a própria humanidade seja o novo parâmetro para, a partir de a partir daí, repensar o próprio conhecimento, moral, política, princípios e valores. (MOLTMANN, 2002)

Para Moltmann, a sociedade começa a ser considerada "moderna" quando assume três características: o rompimento "com o domínio dos ancestrais sobre os que vivem no presente", passando a usar sua indicação para o futuro como guia. para a vida presente; a sobreposição de "valores de liberdade pessoal com valores de

pertencer a tradições”, onde as tradições não marcam mais a vida do indivíduo ou estabelecem um modelo para o futuro; o futuro como criatividade, como espaço de abertura de possibilidades "fascina os vivos". (MOLTMANN, 2012)

No entanto, essa ruptura com as experiências dos antepassados provoca uma “ruptura do vínculo entre as gerações” e a perda da “memória da humanidade” que dela resulta, causando “apenas homens do momento, como se fossem moscas efêmeras”. A humanidade que se emancipa do que tradicionalmente lhe atribuía atributos morais, também se emancipa de Deus e da Igreja. A consequência desse pensamento, no contexto das relações humanas, é descrita por Moltmann como abstrata, porque a associação entre seres humanos ocorre apenas pelo atendimento de suas necessidades materiais.

É uma tendência das sociedades modernas e mais complexas que os valores tradicionais sejam substituídos pela interação social que surge da necessidade devido à especificidade do trabalho. Essa tendência é observada pelo sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), que aponta para a superação da solidariedade mecânica, onde a coesão social foi alcançada pelos elos tradicionais, em direção à solidariedade orgânica, onde os indivíduos interagem devido à dependência dos outros devido à divisão social do trabalho. Durkheim ressalta que esse fenômeno é imparável e pode ser visto na maneira como a estrutura da sociedade está mudando. (MOLTMANN, 2007)

Moltmann aponta o desenvolvimento de uma sociedade que "se baseia na satisfação das necessidades de trabalho e, assim, libera todas as outras características vitais do ser humano". Essa visão está enraizada no pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831), onde o indivíduo, dentro de um sistema de necessidades, no qual "a particularidade das pessoas entende primeiro suas necessidades" parte de um tempo de conformismo, nivelamento e massificação. (MOLTMANN, 2002)

Para Moltmann, os laços públicos perderam força e se tornaram menos comprometedores. Há uma defesa da liberdade individual e do domínio privado, porque esses são os indicadores de cidadania em uma sociedade de consumidores e produtores que privilegiam o caráter privado em detrimento do público. Assim,

começamos a entender o momento histórico em que vivemos da crise estabelecida pela sociedade moderna. (MOLTMANN, 2012)

A seguir, será discutida a sociedade moderna e suas conseqüências no contexto das relações humanas, sociais e religiosas. Começa com a identificação de crises na sociedade moderna, que será o primeiro sujeito; em um segundo ponto, as reações à crise são analisadas e termina destacando os papéis da religião na modernidade. (MOLTMANN, 2010)

### **3.1.1 CRISES DA SOCIEDADE MODERNA**

Moltmann descreve o mundo moderno como um megaprojeto da civilização técnico-científica e é a partir dessa concepção que ele desenvolve sua análise indicando uma forte crise de identidade da humanidade inserida nessa modernidade. (MOLTMANN, 2004)

O indivíduo é o ponto de partida de sua religião, suas reflexões, subjetividades e interiorizações o levam a um projeto de vida em que apenas sua salvação, individual e idealista, se torna a pesquisa e o motivo da religião. Assim, a religião é individual, privada e está a serviço do autoconhecimento e da auto-salvação, não estabelecendo relacionamentos com os outros e com as necessidades que surgem de condições sociais desfavoráveis para muitos indivíduos, cuja teologia não tem mais interesse ou capacidade de questionar. Moltmann define religião, neste contexto, como uma religião burguesa a serviço da elite cultural e política dominante e, portanto, condiciona a sociedade a uma acomodação que resulta em indiferença à dor e ao sofrimento dos menos privilegiados e dos vítimas da sociedade moderna. (MOLTMANN, 2007)

Olhando para esse outro lado da criação, Moltmann nos convida a analisar o que ele chama de contradições fundamentais dessa civilização, o que representa um desafio ao cristianismo. Essas contradições são chamadas de crises econômicas, sociais, nucleares e ecológicas. (MOLTMANN, 2002)

### **3.2 PAPÉIS DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE**

Moltmann salienta que, no contexto da modernidade, a religião cristã deixou de ter o caráter de *cultus publicus* e passou, contrariamente ao seu desenvolvimento milenar e à aspiração do Novo Testamento, ao *cultus privatus*. A religião "tornou-se uma ocupação privada e livre" porque a integração da sociedade moderna não se deve mais aos valores do culto ao absoluto, mas ao sistema de necessidades. (MOLTMANN, 2012)

Para Moltmann, "a religião se tornou a religiosidade do indivíduo, uma coisa particular, relegada à intimidade subjetiva, à construção do indivíduo". Assim, "o Cristo crucificado se tornou um estranho na religião burguesa do primeiro mundo e em seu cristianismo", a religião deixou de "representar o ideal supremo" e começou a assumir outros papéis diante da sociedade. Esses novos papéis serão apresentados nos títulos: religião como culto à nova subjetividade, religião como culto à solidariedade humana e religião como culto à instituição. (MOLTMANN, 2007)

#### **3.2.1 RELIGIÃO COMO CULTO À NOVA SUBJETIVIDADE**

O primeiro e principal papel que Moltmann define para a religião é o culto à nova subjetividade. A sociedade moderna, como definida pelo sociólogo alemão Max Weber, é o resultado de um longo processo de racionalização que resultou na perda de significado. O aumento da racionalidade e da cientificidade não levou a uma forma mais elevada de relacionamento humano, mas desencantou o mundo. Segundo Weber, a sociedade moderna coloca a ciência no lugar da religião como uma forma de pensamento superior, mas não fornece as respostas que orientam a vida humana. Não pode substituir o significado dado à realidade conferido pela religião. (MOLTMANN, 2010)

Embora a humanidade tenha se libertado da opressão das forças divinas e naturais, agora é privada de sua liberdade por sua própria criação. O racionalismo cria, assim, um sistema onde é seu objetivo final. A consequência é a construção de uma estrutura de pensamento onde o "porquê" não é perguntado, mas o "como" e as respostas aceitáveis são aquelas que podem ser submetidas a julgamento racional.



Para Weber, "o desencanto do mundo levou os homens a banir os valores supremos e mais sublimes da vida pública". (MOLTMANN, 2004)

A ausência de uma moralidade social decorrente de uma moralidade religiosa torna-se um objeto imaterial, na medida em que um sistema cada vez mais complexo de necessidades materiais determina uma nova condição de dependência do indivíduo na produção e no consumo de bens. É, segundo Moltmann, a sociedade moderna emancipada de suas necessidades religiosas, que venera a liberdade individual e a dissociação com a atividade social. A liberdade, muito mais desejada pela sociedade capitalista, é o direito fundamental do mundo burguês moderno, onde assume uma função de propriedade. Então "todos são livres em si mesmos e ninguém participa dos outros". Conseqüentemente, uma sociedade de indivíduos solitários é formada sem relações importantes para os outros. (MOLTMANN, 2012)

Moltmann enfatiza que a religião, nesse contexto, é entregue à metafísica da subjetividade e, portanto, o indivíduo tem o objetivo religioso de se seguir. A fé, nesta fase, é uma possibilidade de se encontrar com o seu eu interior e um relacionamento que termina no seu próprio ser. A busca pela salvação é individual e independente da sociedade em que ela vive. (MOLTMANN, 2007)

Para o indivíduo, o mundo é algo externo e não depende de sua ação ou interação. É o mundo secularizado no qual o indivíduo não se relaciona ou participa de sua construção. Sua concepção de fé transcende qualquer instituição ou necessidade de prova ou racionalização. A autocompreensão é o fundamento principal, já que Deus é um ser para si mesmo, e o objetivo é a autotransformação no encontro com esse Deus. Segundo Moltmann, "isso coloca o ser humano em total isolamento" de outros indivíduos e da própria sociedade. (MOLTMANN, 2004)

A ética, enfatiza Moltmann, não é uma ética cristã, mas uma ética incapaz de orientar o sujeito para um compromisso social, escapando de sua responsabilidade de promover a justiça e a paz social. Essa perspectiva da comunidade não existe no entendimento individual da salvação. Se o bem é identificado como uma obrigação moral, é devido a você e suas necessidades de desenvolvimento moral, e não em relação ao outro e à sua necessidade. Assim, o aprofundamento da subjetividade por meio da reflexão contínua, para Moltmann, nada mais é do que uma "fuga romântica",

não contribuindo para o acolhimento e conseqüente transformação da realidade social. (MOLTMANN, 2010)

Essa fé expressa apenas “a auto-experiência existencial do indivíduo, sem considerar que as relações sociais do indivíduo são determinantes para a construção de suas experiências. A religião não pode assumir um caráter pessoal e particular, porque não destaca as reais necessidades da sociedade, onde muitos vivem à margem da dignidade devido à inoperabilidade e inatividade daqueles que poderiam assumir um papel de ajuda. Essa teologia desconectada do seguinte "está a serviço das classes cultivadas e dominantes dessa sociedade, mas não das vítimas da sociedade moderna". (MOLTMANN, 2012)

### **3.2.2 RELIGIÃO COMO CULTO À SOLIDARIEDADE HUMANA**

O segundo papel atribuído por Moltmann à religião que a sociedade espera é o de um culto à solidariedade humana. Procura-se uma coletividade, mas essa é projetada como uma comunidade idealizada que não está vinculada a um contexto maior, sem interação total com a realidade da sociedade. Para o autor, a sociedade moderna não está no processo de totalização, mas na particularização dos relacionamentos. (MOLTMANN, 2007)

No início, é necessário conceituar e diferenciar a sociedade e a comunidade. A sociedade é aqui representada como a sociedade moderna da revolução pós-industrial, ancorada em fundamentos funcionais e racionais que determinam um modo de vida desinteressado por causas comuns e altruístas. É a imagem oposta das primeiras comunidades cristãs, é a sociedade onde reinam a competição e as desigualdades nas relações em que "nunca há o suficiente para todos". Há excesso e escassez, riqueza e miséria, há uma luta constante das forças opostas para sobreviver. A justiça e o equilíbrio social não são de forma alguma promovidos, o que leva a "um mundo de frieza social" onde "cada um é ele mesmo o próximo". (MOLTMANN, 2002)

Na comunidade, por outro lado, há o pleno desenvolvimento da solidariedade e o sentimento de superação conjunta das necessidades humanas. Moltmann,

baseado no protótipo evangélico da comunidade, destaca três características que orientam o entendimento da comunidade: o desejo comum de viver; superar diferenças e separações pela fé; bens sendo compartilhados por todos. Esse ideal de comunidade é possível a qualquer momento, graças à solidariedade. (MOLTMANN, 2004)

Pessoas em relacionamento ativo e em colaboração mútua em busca do bem comum constituem o ideal da comunidade. A religião pretende ser uma experiência comunitária em um mundo secularizado, onde o indivíduo se refugia em busca de cordialidade e proximidade humana, vizinhança e ambiente familiar. Aqui, a idéia de comunidade é como uma ilha de relações entre indivíduos "extra-sociedade". No entanto, essa idéia de comunidade não tem o poder de transformar a sociedade, é estabelecida no contexto da igreja e não afeta todas as relações sociais. (MOLTMANN, 2012)

Embora Moltmann veja a existência de comunidades dentro da igreja como positiva, pois é uma maneira de se opor e "proporcionar algum equilíbrio às forças de destruição", ele diz que isso não é suficiente para a Igreja. transformação positiva da realidade. Assim, a comunidade "simplesmente oferece compensação dialética e descarga psíquica, para que o ser humano, através da troca de vida pública e privada, da comunidade e da sociedade, possa hoje apoiar sua existência pública". (MOLTMANN, 2011)

### **3.2.3 RELIGIÃO COMO CULTO À INSTITUIÇÃO**

Último papel esperado da Igreja, Moltmann define como o culto da instituição. A Igreja é favorecida pela cultura moderna que, após as transformações resultantes do processo de industrialização, busca estabilizar e criar espaços de segurança para os indivíduos. As instituições assumem a condição de indicadores confiáveis da maneira de pensar e agir, libertando o indivíduo da pressão favorecida por sua liberdade de escolha, suas ideologias e seus comportamentos. Assim, o indivíduo estabelece um relacionamento com a instituição e, por meio de regras estritas e determinações comportamentais e morais, garante um relacionamento público, a fim

de promover um sentimento de segurança diante de todas as ameaças da sociedade moderna. (MOLTMANN, 2010)

Moltmann alerta que essa institucionalização da fé leva a uma "suspensão da busca pelo sentido da existência" e ao "desaparecimento das ideologias". A religião acaba se tornando apenas uma ideologia e uma visão de mundo, sem negar seu lugar devido à ausência de críticas internas ou à inutilidade do debate público. (MOLTMANN, 2012)

Para Moltmann, se por um lado a institucionalização da religião dá segurança ao indivíduo diante de adversidades, mal-entendidos e dúvidas na sociedade moderna, por outro lado, o cristianismo está "preso ao ambiente social" 100, que não se transforma, revitaliza e oferece ao indivíduo uma ação para superar os problemas inerentes à sua sociedade, atestando sua "ineficácia social". Dessa maneira, o cristianismo deixa de "converter" a sociedade e começa a se transformar naquilo que a sociedade determina. (MOLTMANN, 2002)

Esses papéis assumidos pela religião, a Igreja e a fé, para Moltmann, provêm do curso da história e são conseqüências da evidência social, ou seja, que a evidência teológica é sempre devida a evidência social. O modo de ser da sociedade condiciona o modo de ser da religião. Por essa lógica, a sociedade determina como o cristianismo evolui e quais papéis ele pode ou deve assumir diante da sociedade. Moltmann enfatiza esses papéis como um obstáculo para andar de acordo com a vontade de Cristo e os marca como um novo "cativeiro babilônico", que escraviza e aprisiona o cristianismo na sociedade industrial. (MOLTMANN, 2007)

### **3.3 ESPERANÇA CRISTÃ COMO HORIZONTE E FONTE DA ÉTICA DA VIDA**

O tema da esperança é a força motriz por trás de toda a teologia de Jurgen Moltmann, e é impossível dissociar a esperança do autor que ficou conhecido como o teólogo da esperança. Desde o lançamento de "Teologia da Esperança - Estudos sobre os Fundamentos e Consequências de uma Escatologia Cristã" em 1964, o teólogo alemão provocou debates e discussões em ambientes que não eram apenas cristãos, com o conceito de esperança atravessando as fronteiras da teologia. O caminho de Moltmann não diz respeito à esperança, mas à esperança cristã, que se

desdobra no horizonte da escatologia: torna-se uma perspectiva do futuro e uma alteração do presente. (MOLTMANN, 2011)

Em seu trabalho, Moltmann dá um novo lugar à escatologia, tomando o conceito de se preocupar com as últimas coisas ou o fim e reposicionando-o em um lugar no presente, como um meio e um caminho antes do fim. Segundo Moltmann, "a escatologia não é algo que adere ao cristianismo, mas é simplesmente o meio em que a fé cristã se move, que define o tom de tudo o que contém, as cores do amanhecer de um novo dia esperado, que banha tudo o que existe. "É um futuro desconhecido, mas que se manifesta no aqui e agora. (MOLTMANN, 2011)

A história do cristianismo é, desde o início, uma história de esperança e promessa. Para Abraão, a promessa de uma nova terra é um chamado para caminhar. Para o cristão, a promessa de salvação também se realiza quando ele responde ao chamado a uma vida de amor a Deus e ao próximo. Para Moltmann, "a esperança abre a fé para o vasto futuro de Cristo", porque é olhando para Cristo que temos certeza do cumprimento das promessas de Deus. (MOLTMANN, 2004)

A teologia da esperança está, portanto, no cerne do evento de Cristo. Em sua morte na cruz, o plano divino da salvação não para, mas o futuro da criação é antecipado na ressurreição de Cristo. Esse futuro é o Reino de Deus e não é apenas para a eternidade, não pode ser esperado apenas como um paraíso espiritual, mas a expectativa do Reino de Deus deve ter seus efeitos na vida cotidiana das pessoas. , de onde caminham em direção a uma nova terra da justiça Assim, pensar a sociedade nesse horizonte significa realizar possibilidades de ir além de uma realidade que nada tem a ver com o projeto cristão, no que diz respeito à conduta social individualizada e desconectada com o seu próximo ou mesmo com Deus. (MOLTMANN, 2012)

O apóstolo Paulo, por escrito aos tessalonicenses, pede aos cristãos que se comportem em resposta ao chamado de Deus. Que homens e mulheres busquem sua santificação, desprezando as coisas que os impedem da conduta exigida por Deus, recomendando a retidão de suas ações e apresentando diretrizes morais para a realização da vontade divina. São Paulo diz que "Deus não nos chamou para a impureza, mas para a santidade" (1 Tes. 4,7). Essa conduta imitando a Cristo é necessária para o tempo da segunda vinda do Senhor. E o cristão, que é "filho da luz"

(1 T 5, 5), deve estar preparado, "vestido com o peitoral da fé e da caridade, e o capacete da esperança da salvação" (1 T 5 8). Devem, portanto, permanecer em constante oração, agradecer ao Senhor por todas as coisas, examinar tudo, guardar apenas o bem e afastar-se de tudo o que é mau. Tais diretrizes parecem ter um efeito sobre a comunidade de Salonica, porque em sua segunda epístola, o apóstolo Paulo louva a fé e perseverança da comunidade, alegando que eles são "orgulho entre as igrejas de Deus" (2). Tessalonicenses 1, 4). Assim, a esperança da vinda do Senhor zela e une a comunidade, cuidando de suas atitudes diante da vida. O compromisso da comunidade não é "cansar-se de fazer o bem" (2 Ts 3:13). A esperança cristã é o caminho e o destino do crente. A esperança dá sentido à vida humana. Moltmann contribui para repensar a ética cristã na perspectiva da não aceitação passiva de injustiças, começando com uma atitude de transformação da realidade social, criando uma cultura de vida onde o valor e a dignidade da vida humana são presente. (MOLTMANN, 2002)

Com base na análise da realidade e nas hipóteses teológicas de Moltmann, desenvolvidas nos dois primeiros capítulos, este último capítulo procura entender melhor os desafios da ação cristã. Inicialmente, o tema da esperança será apresentado como força motriz de uma ética que corresponda às necessidades atuais da sociedade; em segundo lugar, e no final do capítulo, serão destacados os argumentos teológicos que guiam e apóiam uma posição cristã diante da necessidade de defender e promover a vida humana. (MOLTMANN, 2004)

### **3.3.1 A ESPERANÇA CRISTÃ**

Na teologia de Moltmann, o futuro Reino de Deus previsto no Cristo ressuscitado deve ser não apenas uma expectativa, mas uma força motivadora de ação no momento presente. Essa esperança deve ser capaz de transformar a realidade histórica, moldar sua vida e a da sociedade. Em Moltmann, "a esperança da ressurreição deve trazer uma nova compreensão do mundo", uma compreensão que valoriza a ação humana na construção do mundo, porque ainda não está terminada, mas está em andamento. Esse processo ocorre na história, porque Deus se manifesta e delega à humanidade a missão de caminhar para alcançar o Reino dos Céus.

(MOLTMANN, 2007)

Ser o povo do Deus da promessa implica necessariamente a esperança de uma realidade que ainda não foi alcançada, que é ao mesmo tempo uma meta e um caminho para sua realização. O cristão, pela promessa quebrada, não frustra sua fé como um desejo que já foi realizado e superado, mas se permite ir aonde a promessa o direciona. Nesta perspectiva, o tema da esperança será abordado a partir das condições que permitem ao ser humano viver a ética cristã. Assim, esse elemento é subdividido em: vitalidade da esperança: força de transformação; ore e observe: acorde para a realidade; Missão cristã: restauração da vida. (MOLTMANN, 2002)

### **3.3.1.1 Vitalidade da esperança: força de transformação**

Como mencionado anteriormente, a concepção de esperança de Moltmann está no horizonte da escatologia e no entendimento da promessa e do futuro; é possível colocar o conceito no centro da ressurreição de Cristo. Assim, há esperança, guiando não para um futuro, mas para o futuro de Jesus Cristo. A esperança é a memória de Christi, porque se baseia na vida, morte e ressurreição de Jesus e no anúncio da vinda do Ressuscitado. Paulo já adverte que se “Cristo não ressuscitou, sua fé é ilusória” (1 Cor 15, 17) e confirma que a esperança em Cristo não é apenas para esta vida (1 Cor 15, 19), mas realocá-lo do ponto de vista de nossa ressurreição com Cristo. É, portanto, para o cristão, a ressurreição de Cristo, a realidade central de nossas esperanças de que Cristo venha e a antecipação do futuro de todos os mortos. A criação se abre para o futuro de Cristo e a expectativa de seu retorno mede novos comportamentos. (MOLTMANN, 2012)

Na esperança criativa da vinda de Cristo, são feitas experiências da vida cotidiana. Esperamos e estamos com pressa, esperamos e toleramos, oramos e assistimos, enquanto somos pacientes e curiosos. É isso que torna a vida cristã emocionante e ocupada. Acreditar que outro mundo é possível torna os cristãos sempre capazes de um futuro. (MOLTMANN, 2004)

O futuro que, através da esperança, atua no presente, é o objetivo indicado por Moltmann para a antecipação do Reino de Deus. Essa é a condição para a contradição

entre a realidade vivida e a esperança, que se reflete no movimento cristão de "levar a realidade presente para se tornar o que é prometido e esperado". Essa contradição entre a experiência atual e a esperança é precisamente a contradição entre a cruz e a ressurreição. (MOLTMANN, 2010)

Em Brustolin, a esperança é percebida como uma "anti-imagem contra o ato violento da cruz". De fato, "no desamparo da madeira da vergonha manifesta o poder da glória de Deus". O presente, expresso pelo pecado, injustiça e morte, se tornará vida, justiça e paz. De fato, existem dores e sofrimentos diários, causados pela relação injusta entre os seres humanos que, através do pecado, favorece os poderes da morte. No entanto, "tão real quanto a cruz" é a ressurreição. O cristão deve "contradizer deliberadamente a experiência atual", trazendo, com a vitalidade da esperança, as "forças de cura e libertação". (MOLTMANN, 2002)

Moltmann também define dois elementos estilísticos para a visão do futuro: a) a negação decidida do aspecto negativo, onde há uma abertura para Deus e a superação do sofrimento e do mal com base nessa negação do negativo; b) a antecipação do positivo, como a presença de Deus entre a criação, ainda não onipresente e definitiva. Os dois elementos devem ser entendidos juntos para que se complementem e atribuam significados opostos. (MOLTMANN, 2007)

Nessa contradição entre o negativo existente e o positivo esperado, há a força da esperança, que se apresenta como espírito de resistência e não aceitação diante do negativo e do entusiasmo por sua modificação. Assim, "em virtude da esperança, não desanimamos, não desanimamos, mas permanecemos irreconciliáveis e inflexíveis em um mundo injusto e moribundo". (MOLTMANN, 2012)

Quando a esperança leva apenas o equivalente a um sentimento piedoso, torna-se uma ilusão que remove a responsabilidade do indivíduo diante das adversidades e obstáculos e transfere a respectiva solução para a esfera do transcendente. Assim, a esperança nada mais é do que uma fé conformada que de forma alguma modifica a condição existente. A esperança é então vista como um ato de quem espera os pontos fortes dos outros ou poderes divinos para atender às suas expectativas. (MOLTMANN, 2009)

O indivíduo olha para o futuro e projeta uma realidade em que as condições de



vida são melhores e acredita que esse dia pode se tornar realidade, mas não dá nenhum passo para alcançar esse objetivo. Assim, a esperança é apenas um pensamento positivo e, como a ilusão, também pode motivar, mas não cria nada em si. A esperança cristã deve, contudo, ser diferente. À luz da antecipação do positivo, a esperança guia a ação e o desempenho daqueles que esperam. Dessa maneira, o amanhã idealizado começa a ganhar força e presença na realidade vivenciada pelo indivíduo. A esperança deve transformar o presente com a intensidade do bem projetada no futuro. (MOLTMANN, 2011)

Em Hebreus 6:19, Paulo compara a esperança a uma "âncora da alma, sólida e firme". Tal comparação visa atribuir à esperança os mesmos predicados do instrumento utilizado por quem, com experiência no mar, conhece a importância da âncora para um navio. Aqui, a âncora, corretamente associada à firmeza, tranquilidade e fidelidade, expressa a esperança como estabilidade que, em meio às adversidades, pode permanecer firme em seu objetivo. A alegoria é expressa sem censura em termos da qualidade do apoio atribuído à esperança. Poderíamos ir além, em direção a uma alegoria em que o navio representa a igreja e as águas tumultuadas do mundo ameaçador que cerca a vida. Assim, a esperança é a âncora que mantém a igreja em seu design firme. (MOLTMANN, 2007)

No entanto, é possível construir outra imagem que esteja melhor ligada ao conceito de esperança exposto acima. Se você pensa na esperança por sua ação transformadora e sua força vital, a comparação não pode ser feita com a âncora, um instrumento que mantém e mantém o navio no lugar, mas com as velas que o impulsionam em direção ao mar. antes. As velas não empurram o navio por si só, mas capturam as forças impulsionadas pelo vento, suprimindo a inércia e levando o navio à navegação. Portanto, é a esperança que move o indivíduo em direção ao futuro desejado. Portanto, a ideia de movimento e caminhada está melhor ligada à esperança; partida em direção ao planejado. (MOLTMANN, 2012)

### **3.3.1.2 Orar e vigiar: despertar para a realidade**

Em vista do episódio no jardim do Getsêmani, Moltmann alerta contra a necessidade de vigilância e oração. A noite de Deus deixa a alma de Jesus ansiosa e

triste (Mt 26:37). Jesus experimenta angústia de maneira extrema, até que seu suor se torna como gotas de sangue (Lucas 22:44), ele experimenta medo, confusão diante da morte e terror diante do abismo de nada. Essa profunda experiência de abandono de Deus é vivida por Jesus, que combate sua luta contra a fraqueza humana através da oração. (MOLTMANN, 2004)

Na oração de Jesus, há dois momentos para enfatizar: primeiro, Jesus comunica sua vontade ao Pai, seu desejo de ter um filho e um ser humano cercados por uma realidade trágica e terrível, da qual não seria possível veja a necessidade de sofrimento e angústia. Em uma segunda vez, Jesus submete seus desejos à apreciação e à vontade do Pai, ele se volta para aquele com quem ele está relacionado através da oração. Seu coração vai para Deus em um relacionamento vivo e profundo. Esse relacionamento só é possível por extrema confiança, pela fé, é possível reconhecer a vida além de nossas próprias forças. (MOLTMANN, 2002)

A oração de Jesus está isenta do aviso sério: "fique aqui e vigie comigo" (Mt 26:38), mas os três discípulos não olham, dormem, "porque seus olhos estavam pesados de sono" (Mt 26 43). Para Moltmann, a observação é adicionada à oração pela esperança. A oração é um convite ao "chamado messiânico de acordar para assistir". (MOLTMANN, 2007)

Orar especificamente cristão é sempre associado ao avivamento para a vinda, seja com medo do mal e do desastre, seja na esperança do Reino de Deus. O fato de olhar desperta todos os sentidos por vir. Observar e estar sóbrio, observando e esperando, observando e mantendo os olhos abertos estão correlacionados na fé messiânica.

O sono que cai sobre os discípulos mais próximos de Cristo é o mesmo sono que afeta a sociedade e que não permite que ações sejam tomadas antes e contra o mal que é estabelecido por sua inatividade. O sono é omissão e fuga diante de doenças insuportáveis, diante da ação humana necessária para promover a paz e a justiça social. O sono entorpece as pessoas diante do que não tem respostas, as distrai da dor e do sofrimento dos outros, as faz ausentes para os irmãos em sua busca. (MOLTMANN, 2009)

É uma dormência mórbida dos sentidos: com os olhos abertos você nada vê;

com ouvidos atentos, você não ouve nada; passa-se da insensibilidade total ao estado de rigidez, mesmo que o corpo esteja vivo. Como os discípulos do Getsêmani, encontramos uma maneira mais fácil de experimentar fraquezas e angústias, uma ilusão que nos faz ver através de nossos próprios desejos e necessidades, uma meia-verdade, uma conveniência vã. Diante do sono, você precisa acordar.

Moltmann aborda o significado da vigília e da oração como um despertar para o próprio Cristo ressuscitado e para as realidades que estão se abrindo do ponto de vista do futuro em Cristo. Devemos despertar para uma realidade em que reconhecemos Cristo que "nos espera entre os pobres, os doentes, os cansados e os sobrecarregados". A oração assume, assim, um caráter libertador, no sentido de abrir nossos olhos para o que é realmente relevante e é o caminho do ser humano. Ao contrário das ilusões modernas, a oração é "acordar do mundo idiota da modernidade e retornar à solidariedade cósmica de todas as criaturas". (MOLTMANN, 2002)

Na oração, despertamos para o mundo, revelando-nos seus altos e baixos diante de Deus. Os suspiros das criaturas são ouvidos e os gritos das vítimas mutiladas são ouvidos. Você também pode ouvir o hino de louvor da primavera em flor e sentir esse amor divino por todas as coisas vivas. Portanto, a oração a Deus desperta todos os sentidos, proporcionando um enorme estado de alerta na mente. (MOLTMANN, 2007)

Para Moltmann, a oração é um caminho a seguir e aprender. Acima de tudo, isso deve ser entendido como a expectativa e a aceleração da vinda do futuro de Deus. O autor entende que esperar não é "espera passiva, mas espera ativa". (MOLTMANN, 2009)

A espera adquire um sentimento de não cumplicidade com as condições do mundo, de não conformidade com a realidade da injustiça social. Ele resiste às tentações de sucumbir à corrupção e à violência presentes na sociedade. É, pela fé, permanecer fiel ao Evangelho e acreditar que, à luz de Cristo, este mundo pode ser melhor do que se apresenta. É, segundo Bonhoeffer, quando "a forma de Jesus Cristo toma forma no ser humano". e assim ele persiste com fidelidade e esperança na justiça de Deus. É estar atento à vida e ser sóbrio para não ser enganado pelas ilusões que

afastam as pessoas da realidade, é "despertar todos os meus sentidos para a vida, para realizações e decepções, para sentir dor e alegria". (MOLTMANN, 2002)

A precipitação que o autor apresenta refere-se a ir na direção do que é esperado, ou seja, "antecipar o futuro que esperamos". É perceber na criação o lugar onde é possível viver com dignidade, onde é possível sonhar com a repressão dos males e sofrimentos resultantes da falta de justiça. No entanto, ele oferece ao mundo o esforço e as realizações para que uma nova realidade digna seja estabelecida e que a vinda do Reino seja apressada. Assim, apressar-se acima de tudo significa definir e criar as condições para que as transformações desejadas possam realmente ocorrer, dentro da estrutura do que pode ser alcançado pelo homem. O princípio é "não aceitar as coisas como elas são hoje, mas vê-las como podem ser neste futuro e realizar esse poder agora significa viver de acordo com esse futuro". (MOLTMANN, 2007)

### **3.3.1.3 Missão Cristã: restauração da vida**

Na teologia de Moltmann, o entendimento da missão cristã está diretamente ligado à missão de Deus. A religião não se torna uma prática dominante em relação às pessoas, mas um instrumento para o reconhecimento da dignidade humana. No entanto, o teólogo define a missão de Deus como o envio do Espírito do Pai através do Filho para este mundo. Assim, o espírito da vida se espalha por toda a criação, que por e em Cristo se torna uma presença sentida no mundo. O espírito de Deus, entendido aqui como a força da vida de Deus, presente desde o início da criação, passando pelos profetas, presença permanente em Jesus, é o verdadeiro começo do Reino de Deus e a nova criação em história. Em Jesus, o eterno é sentido no presente, pela força restauradora da vida, que é encontrada no próprio Cristo como um sinal de plenitude e incorruptibilidade. (MOLTMANN, 2002)

Missão é uma expressão amplamente usada nas igrejas, mas seu significado é confundido com atividades e tarefas pastorais ou distorcido pela propaganda evangelizadora. Durante muito tempo, o termo missão tem sido associado à expansão do cristianismo, ou à expansão de igrejas e santuários ao redor do mundo, com o objetivo de realizar o que havia sido estabelecido e ordenado pelo próprio Cristo pouco antes de sua ascensão ao céu: "Ide, pois, e faz com que todas as nações se tornem

discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Mt 28,19). Contudo, a evangelização às vezes assumiu o caráter de conquista, imposição e dominação. (MOLTMANN, 2004)

A missão havia sido, durante um período infeliz do cristianismo, um pretexto para exercer domínio e soberania sobre os povos vencidos. Para Érico Hammes, é um período em que "todos os homens foram, de certa forma, forçados a ser cristãos".<sup>239</sup> Nesta perspectiva, a cruz não é mais o símbolo da misericórdia e do amor de Deus para a humanidade e se torna, sem piedade, nas bandeiras, roupas e armas dos soldados, emblema e símbolo do poder econômico, político e religioso do mundo ocidental. A imposição da fé foi uma contra-testemunha do Evangelho, criando uma grande civilização cristã que ainda não foi convertida para Cristo. (MOLTMANN, 2010)

Em outros momentos, a evangelização, embora não seja imposta, também carece de subsídios para seguir o catequista sob uma nova perspectiva de vida. A missão confiada por Jesus à evangelização sublinhou a necessidade de acompanhamento e assistência para as novas comunidades de catequistas: "Ensinem os a observar tudo o que eu lhes ordenei". (Mt 28,20)

Para Moltmann, a missão é caracterizada por um movimento de vida e um movimento de restauração e, portanto, não se pode dizer que pertencer a uma ou a outra religião é uma garantia de salvação. Segundo o autor, a missão de Deus é a missão do Espírito Santo e, portanto, é "a missão de uma nova vida". Significa muito mais do que a prática ritual das igrejas ou os valores atuais da civilização cristã. Esta vida de privação de dignidade, injustiça e sofrimento não pode ser a representação da vida de uma sociedade convertida fundada no Evangelho de Cristo. (MOLTMANN, 2009)

A nova vida em Cristo é mais do que uma ruptura total com as forças destrutivas da morte, além de toda a negação, é um não consentimento e uma não aceitação do pecado. A vida é uma força que empurra para transformar a realidade para o reino vindouro. Assim, como escreveu o Papa Paulo VI em 1975, na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, não é necessário converter grandes massas ou estender a conversão geograficamente, mas os cristãos precisam de uma conversão para a verdadeira missão de Deus, uma conversão para a vida no Espírito Santo, que oferece

a energia para "modificar os critérios de julgamento, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes de inspiração e modelos de vida da humanidade pelo poder do Evangelho, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o plano de salvação". (MOLTMANN, 2002)

O grande problema a ser resolvido parece ser o fato de que, mesmo em uma sociedade abertamente cristã, são criadas estruturas injustas, onde o mal indesejado é destacado do bem que é feito. O Catecismo da Igreja Católica apela à conversão, a fim de provocar as mudanças necessárias e urgentes na sociedade e responder a uma "hierarquia justa de valores que subordina as necessidades materiais e instintivas às necessidades interiores e espirituais". (MOLTMANN, 2007)

Em Santo Agostinho, a questão da origem do mal implica a reflexão de que todas as coisas criadas por Deus são boas e, como Deus é o único criador, o mal não vem de Deus, mas dos seres humanos e que tudo o pecado é uma escolha bagunçada de produtos. Assim, segundo Agostinho, é possível afirmar que os danos causados no mundo estão diretamente ligados às escolhas dos bens que são feitos. Os critérios utilizados para fazer escolhas estão diretamente ligados ao sistema de princípios e valores que guiarão a ética e atuarão no mundo. (MOLTMANN, 2009)

Em uma sociedade em que bens superiores são um meio de alcançar bens inferiores, a ocorrência de todos os tipos de males se torna inevitável. Por exemplo, essa inversão de valores ocorre quando a humanidade valoriza o dinheiro (muito mais baixo) do que a vida (muito mais alto), sujeitando o último ao primeiro. Aqui está o pecado, que é uma consequência das escolhas humanas. O pecado é um mal, o resultado de uma escolha errada de bens. O próprio pecador pensa que está fazendo o que é certo, mas suas escolhas favorecem apenas uma muito menor, com o mal que ocorre. (MOLTMANN, 2012)

Os valores orientadores do Evangelho são a resposta perfeita para uma sociedade em crise de significado e estruturas que não favorecem a vida. Ainda no Catecismo da Igreja Católica, são os valores do Evangelho de Cristo que "devem animar e orientar a atividade cultural, a vida econômica, a organização social, os movimentos e regimes políticos, a legislação e todas outras expressões da vida social

em evolução contínua”. Moltmann define a necessidade de uma ética cristã, que está realmente seguindo Jesus. (MOLTMANN, 2002)

Numa sociedade pós-cristã, no entanto, e especialmente nas contradições mortais às quais o sistema social moderno levou a humanidade e a natureza, o ethos cristão específico e reconhecível do discipulado de Jesus aparece publicamente. Nesta situação, não é mais possível separar a fé em Cristo e na ética. A noção de que Cristo é o único Salvador e Senhor não pode se limitar à fé, mas deve cobrir a vida inteira. (MOLTMANN, 2004)

Em Moltmann, a cristologia e a prática de Cristo se fundem e, desse entendimento, Cristo também é reconhecido na experiência e na prática da vida, em comunhão entre a dimensão espiritual e o fiel respeito pelos valores anunciados no Evangelho. A própria vida do cristão é um anúncio e um testemunho de misericórdia e solidariedade, de engajamento em uma prática de valorizar a pessoa e a vida, questionar o sofrimento, a violência e a morte, confrontando a realidade social com realidade do Reino de Deus, é também uma consciência crítica que, através da esperança, transforma a pessoa e a sociedade. (MOLTMANN, 2007)

### **3.4 CULTURA DA VIDA**

Na eclesiologia de Moltmann, é necessário mudar as práticas pastorais. Essas mudanças devem seguir o conceito de que a missão não é espalhar o cristianismo, porque mais do que espalhar a cultura cristã ocidental ao redor do mundo, é necessária uma pesquisa conjunta para construir uma "cultura da vida" no mundo. oposição e resistência às forças. da morte. Essa cultura da vida supera o imperativo de ampliar as igrejas e os fiéis em uma ou outra denominação religiosa e está intimamente ligada à esperança no Reino de Deus. (MOLTMANN, 2009)

O termo cultura da vida aparece com muita força na Carta Encíclica *Evangelium Vitae* de 1995, e o Papa João Paulo II evoca claramente a idéia de uma “cultura da vida humana, para a construção de uma autêntica civilização da verdade e amor”. É um esforço para conscientizar a favor da vida e sublinhar o valor incomparável da pessoa humana diante de tudo o que ameaça esta vida. Ao considerar a cultura como

uma expressão do sistema de valores de uma sociedade, pensar sobre a cultura da vida implica procurar a vida como o fundamento final de uma sociedade. Assim, a vida seria defendida em todas as suas dimensões e possibilidades, criando um ambiente propício ao seu desenvolvimento pleno e integral. Para ajudar a entender o que é a vida, este artigo aborda os seguintes temas: a cultura da morte e a cultura do Reino de Deus; santidade da vida; dignidade humana. (MOLTMANN, 2002)

### **3.4.1 CULTURA DA MORTE E CULTURA DO REINO DE DEUS**

O caso é que a sociedade de hoje celebra culturalmente a presença da morte. Não muito explicitamente, mas a morte se encontra preenchendo o vazio vazio de significado que a vida se tornou para a sociedade moderna. Para Moltmann, o grande perigo é que a vida não seja mais amada, para que a própria morte não afete muito. A morte não deve mais ser temida. A cultura da morte também está presente nas telas de cinema, em propagandas, outdoors, videogames, propagandas comerciais, enfim, fazem parte da rotina de entretenimento, com poucas exceções, mentindo, roubo, vingança, assassinato, ódio, intolerância etc. (MOLTMANN, 2009)

A morte é um produto do entretenimento e sua constante banalização leva a um não amor à vida. O terror e a violência da morte fazem parte da sociedade em todas as suas formas, especialmente nas formas mais injustas, como a privação da justiça e da esperança. A morte também é fome, miséria, solidão, depressão, miséria, desânimo e tantas outras formas presentes no cotidiano das pessoas. A morte é mais do que o fim físico, é "estar longe de Deus e ter Deus longe de você". É a humanidade que se separa do Criador, afastando-se dos elogios e promessas. (MOLTMANN, 2007)

A raiz da cultura da morte é a perda da dignidade humana e o sentido da vida. Na civilização técnica e científica, a vida humana costuma ser colocada apenas em uma perspectiva instrumental, permitindo, nas mais diversas formas, sua manipulação e controle. Chega ao ponto de escolher as vidas que valem a pena ser vividas e as que devem ser rejeitadas por serem consideradas inadequadas, seja no momento inicial ou final. (MOLTMANN, 2010)



O absolutismo da tecnologia moderna começa a instrumentalizar a vida humana, nutrindo "uma concepção material e mecanicista da vida". Essa perspectiva não reconhece o valor da vida em seu sentido transcendente e espiritual. Da mesma forma, a influência de outros fatores na sociedade moderna, como consumo, individualismo e poder, indica uma visão utilitária da vida, desprovida de sua essência e valor. Segundo a Quinta Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, através do Documento de Aparecida, "o consumismo hedonista e individualista, que coloca a vida humana em termos de prazer imediato e ilimitado, obscurece o senso de vida e degradação". (MOLTMANN, 2005)

Para Moltmann, uma distinção deve ser feita entre bios e tzoé. Ao contrário do latim, onde a vida é vita, no grego existem duas fórmulas que correspondem à vida. Enquanto bios se refere à vida biológica que os humanos têm em comum com toda a natureza, tzoé se refere à vida consciente e especificamente humana. A vida, quando não totalmente compreendida, é ameaçada por vozes que operam em um sistema injusto e perverso que se espalha rapidamente pela mídia e pela própria organização social. Em nome das liberdades individuais e do chamado primado do direito democrático no mundo ocidental, são desenvolvidas políticas públicas contraditórias que, por um lado, cuidam dos mais vulneráveis da sociedade e, por outro lado, reproduzir os meios para que poucos dominem sobre muitos. O Documento de Aparecida afirma que, ao contrário do conceito de dignidade humana, podemos ver que "o impacto dominante dos ídolos do poder, da riqueza e do prazer fugaz se tornou, acima do valor da pessoa, o padrão operacional máximo e o critério decisivo para a organização social ". Contudo, a compreensão da vida é parcial e relativa, e está sempre sujeita à liberdade individualista, à defesa do prazer e do bem-estar e à fuga da dor e do sofrimento, quando promove publicamente a aceitação de políticas de aborto, eutanásia e pena de morte. , criando o que pode ser chamado de violência institucionalizada contra a vida. (MOLTMANN, 2007)

A cultura da morte, fortemente ancorada na sociedade moderna, é a imagem que contrasta com o Reino proclamado por Jesus. O reino apresentado por Jesus é o reino que dá vida a todos em abundância (João 10:10). Não se trata da vida já conhecida, mas da vida eterna (João 6:47). (MOLTMANN, 2009)

O Reino de Deus presente em Jesus adverte contra a conversão e a prática de

valores como caridade, fraternidade, misericórdia, partilha, comunhão, simplicidade, gratificação, doação. Valores que devem ser vividos em vista da expectativa do Reino, mas já realizados no presente como meio de antecipar o futuro esperado da justiça e da paz. Podemos falar do Reino de Deus como fermento (Mt 13:33), um projeto a ser construído com a assistência humana que se destina a recebê-lo. Para o catecismo da Igreja Católica, o ser humano é especial diante de Deus, ele é chamado ao Reino e à vida eterna, mas esse "homem de vocação para a vida eterna não remove, mas fortalece, seu dever de aplique as energias e os meios recebidos do Criador a serviço da justiça e da paz neste mundo". (MOLTMANN, 2009)

É necessário afirmar uma cultura do Reino de Deus, que questiona, critica e contradiz a cultura existente da morte. Uma cultura que responde com a vida abundante que flui de Jesus Cristo e que propõe ser o caminho para o renascimento da existência humana. À luz do Reino de Deus, não é possível concordar com a realidade da dor e do sofrimento experimentados por muitos, excluídos das relações sociais e enfraquecidos em sua visão do mundo. (MOLTMANN, 2002)

Mas as condições de vida de muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor contradizem esse plano do Pai e desafiam os cristãos a se envolverem mais na cultura da vida. O reino da vida que Cristo veio trazer é incompatível com essas situações desumanas. Quem pretende fechar os olhos para essas realidades não é um defensor da vida do Reino e está no caminho da morte.

O Reino de Deus e a vida eterna devem agora trazer mudanças concretas na sociedade, tornando-se "a força pela qual a vida atual é transformada". A vida humana, entendida em sua totalidade, digna da história da salvação, é o incentivo a superar, pelo amor e pela caridade, as dificuldades de sentido da sociedade moderna, propondo uma nova luz para a humanidade. (MOLTMANN, 2007)

#### **3.4.1.1 Sacralidade da vida**

A vida humana é um presente e um presente de Deus, o ser humano é o trabalho especial da criação, porque é projetado à imagem e semelhança de Deus. A vida humana é sagrada porque envolve a ação criativa de Deus. Não é o resultado do

acaso e, portanto, tem um caráter de dignidade inviolável. A vida humana também é um projeto que tem um objetivo e encontra um futuro no próprio Jesus Cristo que o merece e, assim, cada um é chamado ao mesmo fim, que é o próprio Deus. (MOLTMANN, 2009)

A vida humana é sagrada porque Deus a santifica, ou seja, a santidade da vida está em relação a Deus, a quem a vida pertence. É claro, quando se trata de formas de intervenção na vida, como aborto ou eutanásia, mas também na forma de relacionamento com os outros, a dificuldade de entender a santidade da vida. Essa dificuldade decorre da rejeição da autoridade da religião como padrão moral, mas acima de tudo da inutilidade de Deus para a sociedade moderna. (MOLTMANN, 2005)

A sociedade das liberdades não depende mais da fé em Deus, nem condiciona suas decisões de acordo com a vontade divina, mas condiciona Deus à sua vontade. Para o teólogo Carlos Mesters, na sociedade burguesa moderna "Deus é posto de lado como algo que não importa como ópio, em oposição ao progresso, como motivo de alienação, como algo que não deveria não existe mais para ele: Deus está morto. Viva o homem". (MOLTMANN, 2002)

Após o triunfo das revoluções burguesas, o mundo ocidental configurou seu modo de pensar baseando seus valores no capital ou naquilo que serve ao capital. Razão, conhecimento científico, técnica, "incentivada por considerações econômicas", segundo Max Weber, moldaram a sociedade moderna e atribuíram novos significados à vida humana. A liberdade tornou-se o valor mais cobiçado da sociedade, bem como seu fundamento mais alto e mais nobre, permitindo que os seres humanos sejam independentes de todos aqueles que os aprisionaram, e a própria idéia de Deus é tornar-se incompatível com a sociedade. a razão moderna, segundo Nietzsche, "uma resposta grosseira (...) uma proibição grosseira: não se deve pensar". Esta é a morte de Deus. O mundo moderno é libertado da tutela do cristianismo e da Igreja, e aqueles que fazem parte da sociedade burguesa "exigem autonomia no uso de sua razão e vontade". (MOLTMANN, 2007)

O racionalismo dá um novo ponto de vista e a chave para ler a realidade se torna o próprio ser humano. A perspectiva filosófica está centrada no ser humano, que emerge como um ser livre, questionador e crítico. Deus representa religião e atraso,

culpa e pecado, sofrimento e privação. A vida seria melhor sem Deus e as dificuldades encontradas pela humanidade seriam resolvidas por um humanismo altruísta. (MOLTMANN, 2012)

Para Moltmann, "o homem tomou consciência de seu poder, passou para a categoria de sujeito de sua história e assumiu a responsabilidade por seu futuro" 266. Na realidade, as mudanças ocorridas na sociedade burguesa não acabaram com as aflições humanas, de muitas maneiras aumentaram o sofrimento, devido à escassez das condições de sobrevivência mais básicas para grande parte da população, mas principalmente devido à insignificância de que a vida começa a ter. (MOLTMANN, 2004)

Quando o transcendente deixa de ser relevante, a vida humana não tem um objetivo final que agrega significado à existência além da visão hedonista do prazer momentâneo. Tudo é aceitável pela liberdade, a vida aspira a tudo, mas se perde no labirinto de diferentes possibilidades ilimitadas. O preço da liberdade é pago na mesma proporção pela insegurança que gera. Nada dura mais do que o momento presente, há um compromisso mais duradouro do que sua conveniência. Chegou a hora. Irresistível, atraente e efêmero. (MOLTMANN, 2009)

O mundo que perde o traço de Deus também perde o traço do sagrado. Quando a noção do sagrado é perdida, a própria concepção do que é a vida é distorcida. Como a sociedade moderna vive de suas negações (nega a existência de Deus, a eternidade, o transcendente), não tem força para ver a vida em um sentido positivo e determinado. Também nega a vida. A vida se torna, como tudo na sociedade de consumo, sujeita à necessidade de satisfação, prazer e, conseqüentemente, também se torna absolutamente descartável. (MOLTMANN, 2009)

Os seres humanos não podem viver sem Deus. Quando ele faz essa escolha, comete novamente o pecado original e, desejando sua auto-suficiência, encontra a morte (Gênesis 2:17). A sociedade pode restaurar o reconhecimento do valor da vida, mas não antes de se voltar para o próprio Deus que torna a vida sagrada. Deus é o dono da vida do começo ao fim. A vida começa bem antes do nascimento (Jr 1: 5) e vai muito além da morte (1 João 1:25). Promover a vida humana envolve promover a verdadeira fé no Senhor da vida. Dessa forma, entenderemos que a vida não é algo

que aconteceu, acontece e seu objetivo final é o próprio Deus. (MOLTMANN, 2005)

### **3.4.1.2 Dignidade humana**

A vida deve ser entendida acima de tudo como um presente gratuito de Deus, sem distinção, sem negação. A vida humana é digna em si mesma, porque como uma criatura amada por Deus, sua imagem e semelhança foram criadas. A vida humana participa da vida divina através do Espírito e é destinada à felicidade eterna. É para as pessoas, dom do amor de Deus, que elas querem viver e dar vida. Consequentemente, a dignidade humana está ligada e associada ao amor de Deus, existe em relação com Deus e o valor que ele lhe dá. (MOLTMANN, 2004)

Os seres humanos tornam-se como Deus tanto quanto correspondem e expressam esse amor de Deus que também quer ser amado. Portanto, fica claro que o ser humano é a criatura especial diante de Deus, aquela cuja existência coroa e completa a criação. Para o papa João Paulo II, ele é a criatura capaz de conectar e louvar o criador, porque a vida que Deus oferece ao homem é um presente, pelo qual Deus compartilha algo de si com sua criatura. (MOLTMANN, 2002)

O ser humano é especial diante de Deus porque ele tem, por seu próprio amor, autoconsciência e liberdade de aceitar ou não esse amor. Por sua liberdade, a humanidade rompe seu relacionamento com o criador, contamina seu espírito e causa o mal. O pecado original, ainda cometido hoje, era o ser humano se recusar a assumir a vida como deveria ser, não reconhecimento e louvor ao Criador de todas as coisas, desobediência à lei de Deus. A queda da humanidade ocorreu e ocorre no momento em que Deus é rejeitado como seu Senhor. A criatura corrompida pelo pecado da ganância e da inveja, se transforma em uma imagem que brilha em iniquidade e que nada se assemelha ao plano inicial de Deus. Mas o ser humano é assim porque ele escolhe. (MOLTMANN, 2007)

A intervenção divina é novamente necessária, e Deus está trabalhando novamente na história de seu povo para a regeneração da humanidade, porque "Deus amou tanto o mundo que deu seu único Filho, que todos os que nele crêem não perecem, mas têm a vida eterna". (João 3:16). A vinda de Jesus visa restaurar o

pecador e consolidar a nova aliança eterna. As boas novas do Evangelho de Cristo dão dignidade aos sofrimentos e aos excluídos da sociedade, aos degenerados pela maldade do mal. Assim, para Moltmann, "Cristo se entregou à humilhação e ao abandono para se tornar irmão dos humilhados e abandonados e conduzi-los ao Reino de Deus". O sacrifício vicário de Cristo eleva as criaturas caídas, restaura a dignidade dos seres humanos e torna possível a semelhança e a imagem de Deus. (MOLTMANN, 2005)

Se os males provêm da ingênua noção de auto-suficiência adotada pelo ser humano, Cristo é o modelo do dom e do dom, o exemplo perfeito de obediência a Deus onde, para Jesus, "estar unido à vontade do Pai é sua razão de viver", como o Papa Bento XVI. O ser humano por sua liberdade e por ter a possibilidade de escolher, optou pela desobediência, com o objetivo de ser ele mesmo um deus (Gênesis 3: 5), portanto, "não reconhecendo seus limites e, apesar disso, colocando um ponto honra de se afirmar, tornando-os completamente autárquicos". A busca por sua autonomia o mergulha no cativo da morte, porque "quem quer salvar sua vida a perderá" (Mt 16:25). É porque não há sabedoria ou conhecimento, ou não há vida longe da presença de Deus. Por outro lado, há obediência em Jesus que contrasta com a arrogância humana. Mas foi a obediência de Jesus à sua missão o resultado de uma escolha? Jesus poderia ter escolhido outro caminho? (MOLTMANN, 2002)

A história da tentação de Cristo no deserto segue pouco depois de seu batismo, quando Jesus abraça os pecados da humanidade e é oficialmente instituído em seu ministério. O espírito leva Jesus ao deserto para que ele possa ser tentado pelo diabo (Mt 4: 1) e, assim, inicia um conjunto de tentações que devem estar diretamente ligadas ao propósito de Cristo e à maneira de cumprir sua missão. . Eles são chamados de tentações messiânicas, porque isso indicaria, a partir de uma observação parcial e frágil da realidade, outra maneira de cumprir a missão, distinta da vontade de Deus e que levaria indiretamente ao mal. Ao contrário da imagem do paraíso, o deserto em que Jesus é tentado expressa a necessidade urgente de interferir no sofrimento humano. O tentador sabe que Jesus quer o bem e oferece soluções práticas e simples para alcançar seu objetivo. (MOLTMANN, 2007)

Essas soluções não estão de acordo com o projeto divino que, segundo o Papa Bento XVI, "constrói um mundo autônomo, sem Deus". Para François Varone, as

tentações sofridas por Jesus também podem ser sintetizadas em uma única, aquela que afeta toda a humanidade, a tentação de "realizar seu desejo, não aceitando o dom de Deus que ele gera, mas pelos meios e o poder dele.

Jesus vence as tentações porque coloca sua missão na vontade do Pai, escolhe a obediência e, portanto, submete-se ao caminho mais difícil: o do desamparo, da vitória através do sofrimento e da morte. O grande sofrimento e resignação experimentados por Jesus, sua marginalização na árvore e a morte brutal e cruel sofreram expressam na mesma proporção o amor de seu dom, "o amor que distingue a vida da morte". Jesus se fez grande porque amava e, ao ajudar a si mesmo, esvaziou-se ", abaixou-se, tornando-se obediente à morte, à morte na cruz" Fp 2: 8. (MOLTMANN, 2004)

Ele é o homem perfeito, que devolve aos filhos de Adão a semelhança divina, distorcida desde o primeiro pecado. Visto que Nele a natureza humana era assumida, não destruída, é por isso que, mesmo nas pessoas, era elevada à dignidade sublime. Porque, através de sua encarnação, ele, o Filho de Deus, estava unido de certa maneira a cada ser humano. Ele trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com um coração humano. (MOLTMANN, 2002)

Cristo redime o ser humano na cruz, sua expiação é pelos pecados de todos, sua morte reconcilia a criação arruinada pelo pecado. E não é apenas na experiência da cruz, mas na força da ressurreição que Jesus coroa a dignidade humana. A ressurreição digna de toda a vida humana, sua luz não é apenas um sinal para o futuro que se segue, mas também "retrospectivamente nos campos mortais da história. Jesus é o novo Adão, o novo homem por quem a imagem da humanidade é restaurada e digna.

#### 4. IGREJA, LIDERANÇA E ÉTICA NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

Ao constituir uma igreja na terra, o propósito de Deus não se resumiria em torná-la uma comunidade estática, parada, infrutífera, mas que desse continuidade ao ministério missionário de Cristo, o qual se resume na propagação do Reino de Deus e na salvação em seu próprio nome.

Stott comenta a necessidade de igreja viva e renovada, cujos parâmetros têm que estar interligados aos parâmetros da igreja primitiva. Quando se submete para observar as características que identifique uma igreja renovada nos parâmetros primitivos, identifica-se alguns pontos que nos chamam a atenção, por exemplo a tendência da busca do estudo do ensino fundamental da fé, onde os encontra-se nos ensinamentos dos apóstolos, uma constante busca por parte da igreja em querer conhecer a vontade de Deus para que possam colocá-las em prática em suas próprias vidas. É muito diferente do pensamento de muitos, onde atribuem às ações místicas o sinal primordial da presença do Espírito Santo na vida das pessoas.

Outra característica é sua generosidade, é a disponibilidade de se colocar a disposição para ajudar ao próximo. Com o avanço da ideia secular do individualismo, as pessoas mesmo muitas da igreja, tendem a viver uma vida pra si, sem se preocupar com a realidade do próximo, se afastando desta essencialidade cristã. A adoração e a reverência eram pontos determinantes no contexto eclesial. As comunidades primitivas adoravam de forma formalizada, institucional através do templo, não alimentando sentimento judaizante, mas com a esperança de que aquela atmosfera viesse ser transformada em favor do Evangelho, porém também de forma informalizada, pessoal, onde os irmãos adoravam nos lares, de uma forma mais harmônica naquilo que acreditavam.

O individualismo também tem tido forte influência nesta parte da igreja contemporânea, pois a formalidade tem sido cada vez mais forte, onde as pessoas vão ao templo se reunir, mas não há interação umas com as outras. Cada uma dentro de sua esfera tende a fazer que uma das características primordiais da igreja desapareça que é a adoração em comunidade. Liturgia cultual não pode ser referência de reverência, pois independente da forma como cultuam, este aspecto está subordinado à consciência de cada um, é a noção de quem Deus é. Por último, a



evangelização é praticada constantemente pela igreja renovada, que se diz equiparada com a igreja primitiva.

A Palavra era anunciada e cada vez mais eram somados salvos à comunidade cristã. Porém nunca era creditado aos crentes a responsabilidade das conversões, mais ao próprio Cristo a ação milagrosa. No que se diz respeito às formas de evangelizar, a igreja contemporânea se encontra abastarda, sejam eletrônicas, correspondências, pessoal, em fim, porém é Jesus quem salva, quem chama, e não o homem (Stott John, 2006, pág. 4-8).

Como veículo de transmissão da salvação em Cristo, a igreja é influenciada, pelo próprio Espírito Santo, a fazer evangelização. É só através dele que as missões evangelísticas terão êxito (Queirós, Edilson, 1987, pag. 15).

A igreja cristã tem enfrentado diversas adversidades em sua contemporaneidade para manter-se firme quando se refere a sua pureza doutrinária. Essas adversidades são intituladas como Antinomismo (não há normas) e o Legalismo (redenção por meios humanos). Mas esse processo não está subordinado apenas nos nossos dias, mas permeou também na história.

Gonzáles relata em sua obra histórica, o cisma donatista na igreja africana, cujo posto do bispado estava vago. Constantino apoiou a indicação ocidental do bispo Cecílio, que era defensor da ortodoxia, enquanto havia outro candidato local, que se chamava Donato. Os seguidores deste declaravam que aqueles, que mediante as perseguições apostatavam da fé, não eram mais dignos de serem readmitidos ao seio da igreja, inclusive Cecílio era um dentre estes. Por isso o bispado de Cecílio foi colocado em dúvida, além dos sacramentos por ele ministrados. Enquanto a igreja os readmitiam, pois a apostasia não era de impacto pessoal, mas induzido pela violência. Outro episódio foi a controvérsia ariana, onde foi debatido em larga escala a questão da divindade do Verbo.

Alexandre, Bispo de Alexandria posicionava-se em favor da divindade de verbo, enquanto Ário, presbítero, declarava contrariamente a esta posição. Na reforma, também encontramos oposição a Calvino no âmbito teológico ao que se refere a Comunhão do Corpo de Cristo, promovido por Joaquim Westphal, defensor fiel da posição luterana. Lutero defendia a literalidade total da presença de Cristo, porém

Zuínglio a espiritualidade. Já Calvino, permaneceu entre os dois (Gonzáles, Justo, 2008, pág. 83; 117; 215).

O erro que tendenciosamente tem influenciado a igreja moderna é o conceito da não infalibilidade doutrinária bíblica. A ideia de pecado não mais leva o homem a distanciar-se de Deus, mas que há a possibilidade de comunhão do mesmo pecado com a santidade divina. A mudança de conduta do crente não é mais o sinal final de comunhão com seu criador (Deus), mas sim a consciência de que o indivíduo está salvo mediante a busca de um Deus impessoal (Klister, Don, 2009, pág. 84; 98). Essa tendência ideológica é declarada antiética, pois não leva em consideração nenhum esforço feito por parte da hermenêutica bíblica para definição daquilo que é correto ou não. Não há uma regra a ser seguida, a não ser a de crer que é salvo (Geisler, Norman, 2003, pág. 24).

Procura-se aqui contextualizar as ideias de dois ícones da filosofia que influenciam diretamente as tendências comportamentais da sociedade contemporânea: Kierkegaard - Filho de um pastor protestante e profundamente marcado pela educação austera de sua família luterana, Kierkegaard manteve durante toda a vida uma relação conflituosa com a igreja oficial da Dinamarca.

Sua obra é bastante assistemática sempre de caráter autobiográfico, ressaltando suas angústias, sobretudo em relação à questão religiosa. É esse o ponto de partida de seu existencialismo: a experiência subjetiva radical e o processo pelo qual o indivíduo, diante do absurdo do mundo e do silêncio de Deus, vê-se compelido a buscar ele o sentido de sua existência. A problemática central de Kierkegaard é exatamente a irracionalidade de nossa experiência do real, a impossibilidade de tornarmos decisões de maneira racional e de justificarmos nossa ação de um ponto de vista ético. A questão ética fundamental reside, assim, na necessidade de fazermos escolhas frente à impossibilidade de ter certeza delas e de poder justificá-las. É necessário para isso, dar um “salto no escuro”, que consiste na fé e está além da racionalidade, da justificação ou mesmo na compreensão. (Marcondes, Danilo, 2011, pág. 94-95).

Kierkegaard não esconde suas dificuldades de compreender assuntos referentes a Deus, que permeiam a esfera eclesiástica, e até mesmo da própria

realidade, mas não abre mão da prática da ética em meio à sociedade, mesmo que difícil seja sua explicação. Porém, declara que a noção do que é ético não pode prevalecer quando comparado com o Divino, pois estando a ética dentro da universalidade humana, o celestial é infinitamente superior. Diferente dos antinomistas, Kierkegaard acreditava na importância da prática universal da ética (Geisler, Norman, 2003, pág. 24-25).

Nietzsche - Nascido na Alemanha, filho de um pastor luterano e bastante marcado pelo rigor da religião protestante, Nietzsche (1844-1900) foi um dos críticos mais mordazes da moral tradicional desde a filosofia grega até o cristianismo, visava romper não só com a moral judaico-cristã, mas também com a tradição grega desde Sócrates, representativa do racionalismo e da visão unilateral que teria prevalecido em toda cultura Ocidental. Nietzsche define seu pensamento em Além do Bem e do Mal como uma “crítica da modernidade”. Particularmente no caso da ética, procura mostrar que ela não se fundamenta na razão.

A moral cristã se caracteriza pela “moral do rebanho”, em que os indivíduos se deixam levar pela maioria e seguem os ensinamentos da moral tradicional de forma acrítica. É também a moral dos “homens de ressentimentos”, que assume a culpa e o pecado como característica de sua natureza e por isso reprime seus impulsos vitais, sua vontade, sua criatividade, em nome da submissão à autoridade da religião, por extensão, do Estado e das instituições em geral.

Sua crítica visa então recuperar os valores afirmativos da vida, que possam dar aos homens um novo impulso em direção à superação de suas limitações por meio do incentivo à vontade, a sensibilidade, e a criatividade. A crítica nietzschiana da tradição filosófica, religiosa e científica, assim como sua discursão sobre a natureza humana através do questionamento dos pressupostos racionalistas da filosofia e da ciência, teve forte influência sobre o pensamento do século XX – pensadores como Freud, Heidegger e Foucault, por exemplo, reconheceram explicitamente essa influência (Marcondes, Danilo, 2011, pág. 101).

O pensamento de Nietzsche cria o alicerce ideal para que o Antinomismo cresça em meio à igreja e toda sociedade moderna, já que a autossuficiência do ser humano diante da divindade tem se estabelecido com grande força enquanto

Kierkegaard estabelece, como defensor da ortodoxia, a superioridade da divindade sobre todas as coisas, inclusive da própria ética. Quando Nietzsche fala sobre a valorização da religiosidade e da ética, ele impulsiona o homem a acreditar que há algo mais sublime no contexto natural, que aquilo que se espera alcançar da parte de Deus pode ser conquistado mediante do seu próprio esforço pessoal.

Apesar de não acreditar na própria existência de Deus, seu discurso não se refere a uma questão existencialista, mas que a própria sociedade deixou de acreditar em Deus, vindo assim a matá-lo, juntamente com seus princípios e ordenanças. Aqueles que aderem à fé cristã se constituem um aglomerado de escravizados, cuja vida se limita ao estigmatismo material e social, que se conforma com a miséria e que se apoia apenas no socorro celestial. Afinal, ele próprio é culpado se sua angústia.

Consciente da morte de Deus, se faz necessário o homem deixar seu estado nércio e mudar sua concepção de realidade, mudando seu estado de servidão para uma vida voltada às virtudes humanas positivistas. A sua visão de mudança radical não se limita a questões da religião ou da ética tradicional, mas de todo sistema que se refere aos conhecimentos gerais de toda estrutura da sociedade. Tudo que se foi criado teve uma influência religiosa, por isso tudo deve ser repensado (Greisler, Norman, 2003, pág. 27-29).

A segunda tendência que tem afligido a igreja nos dias atuais é o Legalismo. Sua definição é a proposta do homem ser responsável pela sua redenção, ou em parte, onde através de suas boas obras recebe da parte de Deus favorecimentos espirituais e materiais. A teologia Liberal, esta que tem muito influenciado a igreja cristã, onde procura desmistificar a Palavra de Deus, a ponto de negar grande parte de seus escritos, tem dado muito espaço para o pensamento legalista, ainda mais onde o tema da ação social ser tão intenso nesses dias, muitos são levados a pensar que suas contribuições nesse processo social possa determinar sua salvação.

Este Legalismo teve origem na Igreja romana, onde seus princípios se afastaram da essencialidade da Bíblia, vindo a encarar politicamente suas decisões em questão doutrinária, a igreja Cristã tem aberto as portas para que essas doutrinas se infiltrem em seus domínios. Assim o Legalismo se espalha cada vez mais em meio a cristandade (Klister, Don, 2009, pág. 87-91).

Igual a qualquer outro grupo social, a igreja possui a necessidade de uma liderança que, subordinada aos preceitos divinos, tende a guiar o rebanho nos caminhos agradáveis ao próprio Deus. Um exemplo mais característico é o dos discípulos que, mesmo em dificuldades inúmeras, sempre procuraram anunciar a Jesus Cristo a todos que encontravam-se sobre a escuridão das incertezas, da falta do conhecimento sobre em que caminho a seguir. Porém, aqui iremos nos limitar em buscar uma definição do que é liderança, do papel social que lhe é imputado.

O ser humano é um ser influenciável, em muitas das vezes construído através do meio ao qual pertence. Por isso a necessidade de quem se coloca a frente dos outros precisa ter a habilidade de influenciar pessoas para trabalharem entusiasticamente visando atingir aos objetivos identificados como sendo para o bem comum (C. Hunter, James, 2004, pág. 7).

Numa outra perspectiva, o surgimento de um líder está ligado à necessidade humana de ter alguém que as oriente, que as guie. Não parte de seu meio, mas do próprio indivíduo (Kessler, Nemuel, 2007, pág. 105). Max Weber faz uma análise sobre liderança, relacionando duas áreas distintas: Liderança geral e restrita. A primeira, resumidamente falando, se refere a uma liderança que não depende de resultados para se auto estabelecer, enquanto a restrita é aquela que é estabelecida por uma organização vigente, por exemplo, o Estado, que tem o direito de exercer a força, se necessário, dentro de seus domínios (Os economistas - Max Weber, 1997, pág. 14).

Definindo Poder pode-se observar a faculdade de forçar ou coagir alguém a fazer sua vontade, por causa de sua posição ou força, mesmo que a pessoa preferisse não o fazer. Já Autoridade é a habilidade de levar as pessoas a fazerem de boa vontade o que você quer por causa de sua influência pessoal. Subordinado ao que se acaba de presenciar, qual a perspectiva que se aproxima de uma liderança outorgada por Deus para sua igreja? É a que é estabelecida pela fé ou pelos resultados? Seu modelo de governo é através do poder ou da autoridade, centralizadora ou colegiada? Bem, iremos analisar daqui em diante as características ideais para um governo eclesial bem sucedido. De início James estabelece que o maior líder do mundo foi Jesus Cristo, pois o estilo de liderança dele estava subordinado a autoridade e não de poder (C. Hunter, James, 2004, pág. 8; 34).

Até aqui se fala de autoridade no que refere à forma de buscar submissão dos comandados, porém não podemos deixar de salientar o formato da administração de Jesus, que era centralizadora. A origem desse formato de autoridade provinha do Pai, que a ele foi delegada. Nessa visão, Bob Briner em sua obra, aponta para Jesus como centro doutrinário, aquele que possuía capacidade singular para tomar decisões (Briner, Bob, 1997, pág. 11).

O relato de Kessler em sua obra refere-se aos discípulos como instrumentos usados pelo próprio Jesus, através do Espírito Santo, para que sua vontade suprema seja efetuada. Nas inúmeras denominações que permeiam a atual geração, encontram-se estilos variados de governo (autocrático – esse estilo desestimula inovações, pois o autocrático vê-se a si próprio como indispensável e deixa que o grupo vá se debilitando através de debates sobre questões sem importância. Porém as decisões importantes são determinadas por ele e democrático – o líder pede e leva em consideração as opiniões do grupo antes de tomar decisões; a responsabilidade é compartilhada pelo grupo. O líder dá explicações e aceita críticas. Os membros do grupo tem liberdade para o trabalho e a escolha dos sub grupos e coordenadores respectivos) onde cada uma pode proporcionar aspectos positivos ou negativos para a comunidade que a elas são subordinadas. Não é o estilo que determina o sucesso do líder, mas é apenas a forma escolhida para desempenhar seu ofício (Kessler, Nemuel, 2007, pág. 155-157).

Deixa-se bem claro que, uma decisão parcial é bem diferente de uma decisão final. O que se é decidido pelos líderes ou pelos grupos, dependendo o estilo adotado, tem que passar pelo crivo da Santa Escritura, para que se possa ter certeza que aquilo que se decidiu é da parte de Deus ou não. Não se pode ser adotado o pensamento pessoal do líder, ou do grupo, que pode estar sendo influenciado pelo sistema social vigente, religioso, cultural, financeiro, etc, mas exclusivamente pela cabeça da igreja, que é o próprio Cristo (Bíblia sagrada, 2009, pág. 1245).

Kessler relata a ideia secular de que é pela condição pessoal que o indivíduo alcança a condição de liderança. Aparentemente ele não está errado, quando se refere ao líder comum, pois o próprio sistema exige capacitação para que se possa assumir determinada autoridade, em prol de melhores salários. Nunca como antes a corrida por cursos profissionalizantes, acadêmicos foram tão acionados como hoje.

Porém o mesmo Kessler argumenta a diferença de uma liderança secular para a Cristã, onde o líder (pastor) recebe de Deus a autoridade, e não de um esforço humano. O que motiva o pastor não são vantagens financeiras, mais a consciência de que o encargo que lhe foi confiado, pelo próprio Deus, está sendo da melhor forma executado (Kessler, Nemuel, 2007, pág. 155).

Mendes confirma que a ideia de liderança cristã, sua origem e propósito são totalmente diferentes da concepção secular, pois o último visa materialismo, porém o primeiro o espiritualismo. O preparo necessário para a responsabilidade pastoral sobre a igreja não depende de esforço humano! Podemos estudar e colaborar com as atividades eclesiais constantemente, até mesmo ter influência com ministros já consagrados em suas funções, mas é apenas através da ação do Espírito de Deus que passamos a possuir o necessário para que sejamos vitoriosos no ministério que nos foi confiado (Mendes, José Denival, 1997, pág. 21-22).

O chamado ministerial é algo sublime na vida do servo de Deus, por isso pode-se talvez chamar de “alge”, “plenitude” do propósito pessoal de servir o Senhor em sua obra. É o legado que incumbe o servo de cuidar do rebanho, das almas que Deus em sua soberania selecionou para fazerem parte daquela assembleia, ou em outras palavras, fazerem parte dos que são salvos pela fé em Jesus Cristo. Porém essa incumbência não é concedida por mero capricho, ou por mera coincidência, mas para que se faça cumprir os propósitos divinos que ao indivíduo, ministerialmente, foi estabelecido (Kessler, Nemuel, 2007, pág. 138).

Dentro de um certo sentido, pode-se declarar o pastor como um funcionário multiuso, aquele que está apto e disposto a fazer tudo se necessário. Fala-se assim devido as inúmeras facetas que encontramos dentro do ministério pastoral. São inúmeras áreas que, obrigatoriamente, o pastor tem que está envolvido para que, da melhor forma, tudo possa correr organizado bem. Mendes apresenta da seguinte forma, em quatro etapas, a amplitude do ministério pastoral: Governo - aos pastores cabe a função de supervisão (de forma sábia e competente) as reuniões, assembleias e atividades administrativas das igrejas (1 Co.14:40; 1 Tm. 5:17); defesa - defende o rebanho de falsos mestres e profetas, que, com suas heresias, podem estragar ou desbaratar o rebanho de Deus (Tt. 1.9:11; 2 Pe 2.1:3); alimento - o rebanho de Deus necessita de alimento são, e dosado pela Palavra. Aos pastores



cabe alimentar de forma adequada a igreja, pelo ensino e pela doutrinação (1 Tm. 4:11); e cuidado - sempre existem ovelhas fracas, feridas, e algumas vezes querendo se desgarrar do rebanho. O pastor, com paciência e amor, seguindo o exemplo do divino Pastor, tem de cuidar de todas (1 Pe 5.1:4, At. 20:28).

No cumprimento de sua missão, o pastor não pode se limitar às fronteiras do templo, onde um grupo, pelo menos em sua maioria, é salvo, apenas buscando aperfeiçoamento e restauração, mas também ir para “fora”, pregar em todos os lugares cuja oportunidade de pregar a palavra esteja acessível. Põem a obrigação, que não é apenas do pastor de sair para “fora” a anunciar o evangelho, mas de toda a igreja. Cada um como cristão, tem a responsabilidade de promover a fé mediante a Palavra de Deus, cujo poder é capaz de salvar o homem pecador. A proposta de responsabilidade coletivada evangelização é da igreja, enquanto o papel do pastor é preparar o rebanho para este fim (Mendes, José Deneval, 1997, pág. 23; 29; 68; 116).

Na busca de aprofundar-se no conceito de ética, identifica-se que não há uma ideia generalizada da questão da mesma. Seus princípios variam conforme regiões, onde as populações estão à mercê de sua própria cultura, que por milhares de anos ter se enraizado em suas consciências, os fazendo criar realidades domésticas que estão subordinadas a eles próprios. Por isso que se sucede os conflitos étnico-culturais, onde um povo se encontra em conflito com outro ideologicamente em determinados assuntos que condizem com suas próprias vidas, seja na própria cultura, política, princípio religioso, etc. (Marcondes, Danilo, 2011, pág. 9-10).

Dentro do relato da história geral, se encontra diversas passagens referente a antigas civilizações cuja subsistência sociológica dependeu de normas pré-estabelecidas que regia várias áreas referente ao comportamento pessoal (sociedade, família, religiosidade, etc.). Por incrível que pareça muitas destas leis são similares às leis contemporâneas, algumas ainda em frenesi debate, devido a complexidade da área a qual pertence. Ir-se-ão abordar algumas destas civilizações com algumas das suas leis, que se refiram diretamente à ética.

O código de Hamurabi (1780 a.C.) - Onde hoje é o Iraque, dois mil anos antes da era Cristã, o império Babilônico, berço da civilização ocidental, conheceu o apogeu imperial sobre o governo de Hamurabi. Hamurabi foi o governador que estabeleceu a



grandeza da Babilônia, a primeira metrópole do mundo. Escrito séculos antes de nossa era, o “Código de Hamurabi” é incrivelmente atual. Possui 282 artigos reconhecendo Institutos de Direitos atuais, dentre outros, o de propriedade, família, sucessões, penhora, além de normas de proteção ao consumidor que só recentemente foram inseridas no sistema jurídico do Brasil.

De longe o mais notável dos registros de Hamurabi é o seu código de leis, o primeiro exemplo conhecido de um governador que proclamou publicamente a seu povo um corpo de leis arranjadas em um grupo ordenado, de modo que todos os homens venham ler e saber o que se exigia deles. O código foi gravado em uma monumental pedra preta, de dois metros de altura, com a clara intenção de erguer-se aos olhos do povo.

A população da Babilônia era composta de várias raças da antiguidade, e a intercomunicação entre as cidades era constante. Cada cidade tinha um grande número de forasteiros residentes, e essa liberdade de intercursos deve ter elevado a um processo de assimilação de costumes. Porém estava em foco para Hamurabi fazer da Babilônia sua metrópole, e unir esse vasto império por meio de um sistema de leis estabelecidas. O código, então, regula em linhas claras e definidas a organização da sociedade. O juiz que se engana em um caso legal deve ser expulso de sua magistratura para sempre e pagar pesadas multas, a testemunha que declara falsos testemunhos deve ser morta. Na verdade, todos os crimes mais pesados eram punidos com a morte (King, Leonard William, 2005. Pág. 7).

É fácil ver no Antigo Testamento onde os Hebreus aprenderam sua lei “olho por olho, dente por dente” (Bíblia sagrada, 2009, pág. 605). O código de Hamurabi, na verdade, não foi o primeiro. As leis precedentes desapareceram, mas foram encontrados diversos traços dela e o próprio Código implica a existência delas. Seu feito foi reorganizar um sistema legal já há muito tempo estabelecido. Relatamos aqui algumas leis relacionadas à ética do Código:

1 Se qualquer pessoa amarrar outra, proibindo-a de algo, sem provar nada contra ela, então aquela que amarrou deverá ser condenada à morte;

3 Se uma pessoa trazer uma acusação de qualquer crime perante aos anciãos e não provar o que declarou, deverá, se a declaração for uma ofensa capital, ser condenada à morte;

6 Se alguém roubar a propriedade de um templo ou da corte, deverá ser condenado à morte; e aquele que dele receber o item roubado deverá ser condenado à morte;

7 Se alguém comprar do filho ou do escravo de outro homem, sem testemunhas ou contrato, prata ou ouro, um escravo ou escrava, um boi ou carneiro, um asno ou qualquer outras coisa, ou se se responsabilizar por aquilo, será considerado um ladrão e deverá ser condenado à morte;

14 Se alguém roubar o filho menor de outra pessoa deverá ser condenado à morte;

29 Se o filho ainda for muito jovem e não puder tomar posse, um terço do acampo e do jardim deverão ser dados sua mãe, e ela deverá criá-lo e educá-lo;

39 Eles podem, porém, transmitir um campo, jardim ou casa, que tenham comprado e que mantenham como sua propriedade, para sua esposa ou filha, ou oferece-los para pagar uma dívida;

110 Se uma “irmã de Deus” (sacerdotisa) abre uma taverna ou entra em uma taverna para beber, essa mulher deve ser posta na fogueira;

127 Se alguém apontar o dedo (calúnia) para uma “irmã de Deus” ou a esposa de alguém, e não puder provar o que diz, deverá ser levado perante aos juízes e sua testa será marcada;

129 Se a mulher de um homem for surpreendida com outro homem, ambos deverão ser amarrados e atirados na água, porém o marido poderá perdoar sua esposa; e o Rei o seus escravos;

136 Se alguém deixar sua casa, fugir, e sua esposa for para outra casa; se ele retornar e desejar ter sua esposa de volta; por ele ter abandonado sua casa e fugido, a esposa desse fugitivo não deverá tornar a seu marido;

154 Se um homem for culpado de incesto com sua filha, deverá ser expulso do lugar (King, Leonard William, 2005. Pág. 13-57).

A Torá, para o povo de Israel, foi uma diretriz em sua perspectiva sócio-política, religiosa, econômica e militar. Era a Palavra de Deus e tinha como funcionalidade principal manter um vínculo do próprio Deus para com seu povo. Como código de regras idêntico ao código de Hamurabi, estruturava a sociedade israelita, instruindo as pessoas a uma forma de vida que lhes trouxesse estabilidade e segurança em seu dia-dia. Por ser a Palavra de Deus, tinha uma autoridade suprema, promovendo assim uma monarquia celestial, onde governava absolutamente, e o seu governo era perfeito. Não possuía adversários políticos, por isso a Teocracia era suprema, sendo a sua devoção religiosa uma marca da relação do povo de Israel com seu governante.

O ideal da Torá sempre foi de reger o cotidiano do povo escolhido por Deus, o fazendo se comportar conforme sua soberana vontade. Israel foi o povo escolhido de uma vasta gama de nações, isso é sem dúvida! Porém, com o passar da historicidade de sua vontade declarada, observamos que seu reino não se limitaria domesticamente a Israel, mas a todas as nações. Nessa colocação, subtendemos que a Torá não terá que influenciar dogmaticamente apenas ao povo escolhido, mas a todos os povos.

Relatar-se-á, de forma simplificada, a história da Torá na Sagrada Escritura, usando o texto de Crusemann como subsídio: segundo a narrativa do Pentateuco, a Torá foi dada ao povo de Israel no Sinai através da mediação da pessoa de Moisés. Após a chegada do povo ao monte Deus, acontece uma espécie de prelúdio, no qual é fundada uma organização jurídica (Ex. 18). Logo após segue-se uma teofania (Ex.19) seguida pela comunicação do decálogo na forma de uma fala direta de Deus (Ex. 20). Por causa da manifestação do povo, que afirma não poder suportar a fala direta de Deus (Ex. :18.21) Moisés recebe o primeiro bloco de leis, que segundo Ex. 24.7, se chama código da aliança (Ex.20.22; 23.33). Depois da festiva cerimônia de compromisso, que acontece com base nesse código, (Ex. 24), Moisés recebe orientações específicas para construção de um santuário tenda (Ex. 25-31). Antes, porém, de a tenda sagrada ser construída (Ex. 35-40), dá-se o episódio da feitura do bezerro de ouro. Nesse contexto acontece a ameaça da destruição do povo por Deus, o que é evitado pela intermediação de Moisés. Após isso se segue a comunicação de um novo bloco de mandamentos divinos (Ex. 32-34). A partir de (Lev. 1 ss,0 até a

partida do Sinai (Num. 10), encontramos uma grande quantidade de orientações de Deus através de Moisés. E, após a longa marcha através do deserto, quarenta anos mais tarde, Moisés comunica a segunda lei ao povo, antes da travessia do rio Jordão, no longo discurso do Deuteronômio. Também aí ele transmite o que recebeu de Deus no Horeb (Dt. 5.31) (Crusemann, Rank, 2002, pág. 12-19).

Muito distante do ponto de vista governamental que rege o sistema atual, a ética sempre foi uma marca constante nas normas estabelecidas pela Torá para o povo de Deus. A vida tinha seu valor soberano, como os valores fundamentais nas interações sociais entre as pessoas (economia, família, devocional, etc). Com o homem se colocando no lugar da autoridade suprema, os princípios éticos foram se esvaziando, pois o que se torna primordial é o alcance pessoal materialista, e não a coletividade.

O ser humano passou a ser tratado como uma ferramenta a ser manuseada para interesse próprio de alguns que detêm o poder material, fazendo-se assim que os valores entre a sociedade passem a ficar em segundo plano. Porém, diante do fracasso aparente ao qual o homem sofreu em ditar suas próprias regras levou a alguns a repensar seu sistema de vida, procurando buscar um resgate dos mesmos valores éticos, que um dia prevalecia por causa da influência da Palavra de Deus. O Decálogo é uma fonte preciosíssima para o reinício deste resgate de valores tão almejado pela sociedade destruída decorrente a ganância humana.

1- Não terá outros deuses (Deus está presente) - Colocando Deus em primeiro lugar, o homem pode se conhecer melhor como ser humano, caminhar tranquilo diante de tantas dificuldades que a vida tende a proporcionar e se manter afastado do sistema que hoje destrói os valores tão importantes para a manutenção da sociedade;

2- Não fará para ti nenhuma imagem de Deus! Não pronunciará o nome de Deus em vão! (eu adoro) - A questão devocional é importante, pois o homem tende a ser influenciado por aquilo que está em sua volta. Estando apegado com Deus, seus valores estarão impregnados nos corações dos homens, fazendo-os assim seres humanos uns para com os outros, porém sem Deus, o homem se apega ao mundanismo, a materialidade, pois é o foco que é defendido pelo mundo em sua governabilidade;

3- Lembra-te de santificar o dia de sábado! (este dia é santo) - Nos dias de Israel já se fazia necessário ter uma regra de busca devocional decorrente aos afazeres que as pessoas tinham em seus respectivos cotidianos. Imagine hoje, onde a pessoa, desde sua infância, é disciplinada a viver uma vida condicionada à produção! A sociedade tem que conciliar trabalho, família, educação, vida social, em fim, ser verdadeiras máquinas que, não tem o direito de quebrar, pois sucedendo-se assim, serão descartados sociologicamente falando. O dia santo leva o homem a se afastar dessa frenesi, e procurarmos nos empenhar a se dedicar a buscar a presença de Deus;

4- Honra teu pai e tua mãe. (eu respeito minha origem) - Olhar com bons olhos a realidade do convívio paterno leva o homem a ser capacitado a encarar as questões da vida com sabedoria e experiência, se mantendo humilde em situações que lhe propicie hegemonia socioeconômico, tornando-se uma pessoa digna aos olhos dos que estão à sua volta, servindo de exemplo para muitos nas questões de valores éticos e morais;

5- Não matarás (eu quero viver) - A baixa estima é um exemplo de morte pessoal que é adquirida por um processo externo, onde tão poucos têm tanto e muitos não têm nada. A dificuldade de vencer em um sistema que é centralizador é tremenda, cujas oportunidades estão reservadas apenas para os que têm privilégios sócio-econômicos. Os menos favorecidos, mesmo que se esforcem em demasia, tendem a se frustrar com os impecílios que se sucedem para que possa vencer. A morte que leva o ser humano para o “buraco” não se resume apenas na perda da vida, mas de ter seus sonhos extirpados de seus corações por aqueles que querem tudo apenas para si;

6 - Não cometerás adultério (eu sou fiel) - A estabilidade familiar é o alicerce de uma vida digna e bem dirigida. Os valores familiares estão presentes em todo o contexto que a Palavra de Deus prescreve para a sociedade. O adultério, que é hoje encarado com tanta naturalidade, é o inverso dos valores primordiais que são necessários para estabilidade familiar, que se reflete no social. Trair a família é mais do que quebrar um vínculo amoroso com sua esposa e filhos, mas também é trair o convívio social que depositava no indivíduo a esperança da hegemonia da Palavra de Deus como ferramenta reguladora social eficaz;

7- Não furtarás (eu tenho suficiente) - Sobressai-se socialmente e economicamente aquele que é o mais esperto. Essa ideia tem sido cada vez mais enraizada nos corações daqueles que optam por viver secularmente. Não existe elo social entre pessoas que não se confiam. A própria comunidade devocional não pode subsistir sem confiar umas nas outras, pois a ideia de corpo e família não subsiste dessa maneira;

8- Não darás falso testemunho contra o próximo (eu sou sincero) - A ideia de confiança é construída a partir dos frutos ministrados pelas pessoas. O que se semeia é o que será colhido. Se o indivíduo busca sinceridade, honestidade no seu convívio social, deve-se dar o exemplo, buscando praticar princípios que são defendidos pela Torá e não pelo mundo;

9- Não cobiçarás a mulher do próximo (meu amor é puro) - O conceito de sexualidade como unicamente busca de prazer destrói o princípio de dádiva concedida por Deus. Faz parte do processo de independência para com o criador, onde o homem se acha capaz de ditar suas próprias normas ou regras. A vida sexual dirigida pela Palavra de Deus promove benefícios dentro do convívio familiar e social, quer dizer um relacionamento saudável dentro do casamento e o exemplo de moralidade concedido á aqueles que buscam felicidade plena em um relacionamento tão desejado;

10- Não cobiçarás o bem do próximo (eu sou grato) - A sede do querer cada vez mais eleva o homem a viver uma vida individualista, onde o que importa é seu conforto pessoal, independente dos outros. O ingrato se alegra apenas em suas vitórias e se decepciona nas vitórias dos outros. A Torá nos apresenta a ação coletiva de Deus, onde trabalha em favor de todos, e não apenas de uma classe de indivíduos. Precisamos ser pessoas gratas a Deus pelos favores que tem operado em meio de todos nós! (Grun, Anselmo, 2007, pág. 7- 85).

A filosofia grega contribuiu grandemente na questão de ética como ideia, pois a necessidade de formulação de ordem social continuou sendo uma problemática muito estudada por seus pensadores. Analisaremos dois expoentes do pensamento filosófico grego em comparação com outros dois gigantes do pensamento filosófico ocidental: Platão – Agostinho; Aristóteles – Tomás de Aquino.

Podemos analisar a influência platônica no pensamento de Agostinho referente a ética da seguinte maneira: Platonismo: O indivíduo que age de modo ético é capaz de se autocontrolar, de “governar a si mesmo”; Agostinho: A origem da Virtude (bem) na natureza humana é criada por Deus; a queda e o pecado original como explicações das falhas humanas; Platonismo: Tomar decisões éticas depende de um conhecimento do Bem, que é obtido pelo indivíduo por meio de um lento e longo processo de amadurecimento espiritual “a plenitude da alma” Agostinho: A graça divina como possibilidade de redenção e alcance da felicidade na vida eterna; o livre arbítrio ou liberdade individual concedido ao ser humano por Deus, que torna os indivíduos responsáveis por seus atos. A partir daqui, encontramos Aristóteles e Aquino se relacionando filosoficamente no que se diz respeito à importância que há na Virtude humana (moral, qualidade em seu caráter ético).

Contrário à perspectiva platônica e agostiniana, que julga o ser humano imperfeito, marcado pelo pecado original, a natureza humana pode ser restaurada mediante a prática da virtude (ética). Subtende-se aqui que as ideias dos dois se fundem na proposta do ser humano possuir o direito de requerer para si aquilo que ele acha o que é bom, independente dos pensamentos externos. A proposta Tomista reflete a importância da racionalidade para contemplação da felicidade do indivíduo, um pouco deferente de Agostinho que, o alcance da vida eterna é o primordial para essa felicidade (Marcondes, Danilo, 2007, pág. 16-61).

No exercício do sacerdócio ou pastoreado cristão, o líder se submete a várias prerrogativas que o encargo lhe exige como ser fiel a Deus em sua palavra, amar os irmãos, submeter-se a uma vida zelosa em favor à igreja (ministério), etc., porém a mais um fator que não se pode deixar de se relatar aqui: o compromisso com a ética. Há determinadas formas de comportamentos que são indispensáveis para que um líder cristão possa ser bem recebido tanto pela comunidade cristã como por toda sociedade. (Mendes, José Deneval, 1988, pág. 62).

Quando falamos de ética cristã podemos defini-la como um conjunto de normas que, elaboradas com base na Escritura Sagrada, tem a finalidade de solucionar problemas que afligem o cotidiano das pessoas, problemas esses que o homem, através de sua própria capacidade, foi incapaz de solucioná-los. O ministério pastoral

tem a finalidade, não de construí-la, mas de transmiti-la, pois já está elaborada sendo Deus o seu criador.

A comunidade tem uma função primordial em meio à sociedade a qual ela faz parte: um verdadeiro espelho que refletirá a verdadeira imagem que Deus espera da humanidade. Isso só poderá ser uma realidade quando passarmos a vivenciar os preceitos éticos que o mesmo Deus nos deixou em sua Palavra. O pastor, vindo a transmitir esses preceitos à igreja, que passará a vivenciá-los, conduzirá a sociedade no caminho a qual deve seguir, não por força, mas pelos resultados que os mesmos produzirão (Kessler Nemuel, 2007, pág. 128-129).

O desafio imposto nos dias atuais para o ministério pastoral referente à ética é a busca da restauração do princípio teológico da ética, pois a secularização do período moderno e pós-moderno tem cada vez mais destituído Deus de seu lugar de primazia moral, o substituindo pelo idealismo humano. Por isso a batalha é procurar adaptar a questão da moralidade para os dias atuais, sem destronar Deus de sua posição soberana.

Pode-se iniciar esse processo utilizando argumentações críticas para provar à sociedade que o processo de humanização do homem sob a vertente de fazer o bem a todos parte dos frutos que essa atitude irá promover. Porém, este estado não se sucederá por acaso, mas é um estado ao qual pode o definir como plenitude da busca do conceito de Deus pelo homem. Não alicerçamos o conceito de maturidade moral do homem em mistificação, mas na disposição do próprio ser humano em querer este estado sublime para si. É um processo inverso que os pastores, nos dias atuais adotam para convencimento das pessoas: primeiro, provas materiais, depois, o místico.

A separação proposta pelos secularistas, onde o pastor como teólogo, cuida das coisas do céu, do sobrenatural, da mistificação, enquanto o sociólogo cuida das coisas da humanidade, das leis morais que regem a sociedade com um todo. Faz-se necessário a quebra desse paradigma, onde Deus (representado pela pessoa do pastor) é excluído do processo de adequação moral tão necessária para todos. Isso é possível fazendo uma integração do dogmático com a ética, onde a prática da mesma nos traz benefícios, e que está vinculada ao contexto que a Bíblia apresenta sua



metodologia, origem, etc. Depois de fundamentada a ética teológica, convém a igreja desenvolvê-la para sanar as necessidades não apenas da comunidade, mas sim de toda a sociedade, pelo menos aquela que acreditarem teologicamente nessa mesma moral.

Esse desenvolvimento estará submisso ao resgate do texto bíblico, não sob uma perspectiva mística, mas de forma crítica, no que se refere ao contexto ético. Porém, não deve-se dizer que esse resgate da procura pelas Sagradas Escrituras venha tirar a autonomia humana (pelo próprio Deus), mas sua intervenção se limitará ao abuso do homem em querer anular a concepção do próprio Deus no processo de moralidade do grupo. As dificuldades não se limitam apenas ao extra igreja, mas também dentro da própria comunidade, pois o pensamento congregacional atual leva as pessoas a se limitarem aos templos ou à própria comunidade.

O exercício da moralidade cristã tem que se refletir para fora da igreja, influenciar a sociedade a qual o cristão está inserido. Seguir a Jesus refere-se caminhar como ele caminhou, e não apenas na esfera ideológica. Conviver com o mundo não é sinônimo de praticar o que o mundo pratica, por isso devemos fazer a diferença. A dificuldade de diálogo entre as diversas religiões também é um desafio para o aperfeiçoamento da ética, pois todos podem contribuir para que esse processo possa se desenvolver com mais agilidade e qualidade na sociedade. Essa questão também se encontra nas diversas áreas científicas, onde cada uma procura se limitar a sua área de atuação, sem a preocupação de reflexão nas demais áreas e afins.

A comunidade que se auto declara ética não pode ficar presa ao individualismo, como é tão normal nos nossos dias, tem que se posicionar frente os problemas sociopolíticos e comunitários da sociedade. Não se deixando levar pela influência do materialismo, o pastor precisa enxergar que a ética cristã não deve beneficiar as pequenas classes sociais que compunham os grupos de poderosos que são detentores dos recursos financeiros (Seu sistema centralizador acaba promovendo injustiças sociais, onde a maioria é atingida, formando a classe dos pobres, dos injustiçados).

Desde a época bíblica isso se sucede, pois o império romano já exercia esse sistema escravagista, centralizador, onde visava seus próprios interesses. Jesus veio

com sua mensagem, promovendo fé e esperança e dias de redenção para todo sofrimento que aquelas pessoas padeciam naquele período. O período contemporâneo traz um cenário incrivelmente similar, onde os países desenvolvidos buscam acumulação financeira, não levando em conta as aflições que esse processo poderá promover aos outros.

No caso dos países subdesenvolvidos, segundo essa pesquisa, não se encontram assim decorrente sua própria vontade, mas por causa das sequelas do sistema de acumulação promovida pelos desenvolvidos), mas procurar promover uma ética que satisfaça as necessidades dos pobres, dos necessitados, dos desterrados pela sociedade capitalista desproporcionada. A formulação da ética teológica não pode se limitar ao contexto atemporal, onde está subordinada ao período a qual se localizava fisicamente, mas tem que permear a todo período histórico. Não pode ser direcionada à uma única classe, a eclesial, mas a todos os grupos histórico-sociais que compõe nossa sociedade.

O pastor como teólogo, produtor da teologia mediante à espiritualidade, não pode ser influenciado pelo contexto socioeconômico ao qual está inserido (em nosso caso capitalismo desproporcional), mas levar em consideração as dificuldades sociais que esse mesmo sistema acaba produzindo em meio às pessoas. Consciente que o contexto histórico-social tem uma importância enorme no processo de formulação da ética cristã, não se pode deixar de salientar que a base primordial de todo esse processo é a Sagrada Escritura. É ela que nos leva a enxergarmos a direção da formulação desta mesma ética, cujo objetivo é promover a prática da justiça em meio a uma sociedade injusta.

O olhar hermenêutico crítico para com os pobres nos leva a promover uma ética global, onde o alvo das injustiças tende a se beneficiar de seu contexto. Quem trabalha essa perspectiva tende a fugir do estrelismo, mas promover e se tornar um cristão mais fiel e comprometido com as causas sociais, vindo a colaborar com um processo inverso do vemos nos dias atuais. A ética cristã, cuja base é a Escritura com as prerrogativas histórico-social tem como instrumento vocacional o ensinamento de Jesus no que se refere ao seguimento, a iniciativa do cristão em querer segui-lo em seus ensinamentos. Segundo a ética cristã essa é a resposta para a indagação que

tanto é abordada hoje: como ser bons nessa sociedade? (Peinado, José, 1996, pág. 74-87).

Observa-se a princípio que a convivência cristã em comunidade não se refere ao conceito secular da mesma, onde está subordinado a aspectos sociais como nacionalidade, classes, estilos musicais, etc., mas o sentimento individual, porém também coletivo, de submissão total a Cristo, que é a marca fundamental daquele que almeja segui-lo. Esta luta não permite que essa realidade secular entre na igreja, de apesar de já ser notada em algumas instituições.

Observa-se que o aspecto mais proeminente na realidade brasileira é a de classes, já que a questão do racismo já não é tão intensa por aqui. Ainda há muita dificuldade, mesmo entre irmãos em Cristo, a unidade social quando um pertence a uma classe inferior do que a do outro. Se faz necessário se conscientizar da necessidade de se empenhar mais na busca dos objetivos pessoais, não apenas referente aos céus, mas também referente às coisas aqui da terra, e de também enxergar a necessidade do próximo não como um peso difícil de se carregar, mas como oportunidade única de exaltar a Cristo ajudando aquele que precisa.

Essa realidade não parte a princípio das pessoas. Quando os indivíduos partem a buscar a Deus, elas retrocedem ao estado de totalmente nércios em questão de conhecimento referente a Deus, por isso totalmente vazias e aptas a serem preenchidas do conhecimento da vontade do Senhor para com a suas vidas. Daí a necessidade de líderes cujo coração esteja tendenciado a buscar o cuidado da institucionalidade e espiritualidade da igreja.

Como instituição procurar anunciar a Cristo através de seu bom testemunho em meio à sociedade, e uma vida devota ao Deus espírito, aquele que pela fé nos salvou da condenação vindoura. A ideia de igreja contemporânea não é o mesmo de abandono de valores. Claro que há um fenômeno necessário de adaptabilidade em meio à sociedade que está em permanentes mudanças, porém essas mesmas mudanças não podem influenciar a igreja de seu propósito primordial: servir a Deus mediante a sua Palavra. Porém o que o contexto nos apresenta é um processo de mudanças de princípios cristãos que, aos poucos, tem mudado o foco da igreja d e Cristo.

O referencial que a Bíblia propõe como modelo a ser seguido é o da igreja primitiva, onde em Atos se faz tão explícita. A primeira característica é a busca do estudo do ensino fundamental da fé, que é responsável por apresentar a Cristo como ele é, e não da forma que muitos querem que ele seja; a segunda é a generosidade, a atitude de querer ajudar aqueles que precisam. O amor de Cristo naturalmente nos constrange a agir desta forma, pois não é apenas pela argumentação que convencemos as pessoas da importância de se renderem a Cristo, mas através das atitudes.

Ao contrário disso, se percebe um verdadeiro esfriamento quando se refere a ação social promovida pela igreja, onde um espírito de individualismo acaba por dividir as pessoas, fazendo com que cada uma passe a buscar seus próprios interesses se esquecendo daqueles que estão em sua volta.

A próxima é a adoração e a reverência. Sua postura diante de Deus em sua devoção não era coisa superficial, mas uma verdadeira entrega de si em forma de agradecimento por aquilo que seu Deus tinha feito por eles, a sua salvação na pessoa de Cristo. Não havia, como se sucede nos nossos dias, uma tendência de se barganhar com próprio Deus, onde em sua suposta adoração e reverência tende a promover em si uma recompensa, geralmente de conotação financeira.

A proposta massiva de igreja acaba por proporcionar um afastamento das pessoas umas das outras, individualizando a fé, enquanto a igreja primitiva, em seu culto doméstico, valorizava o ser humano como verdadeiramente ele é, criação de Deus. Finalizando, a evangelização era promovida pela igreja, mesmo mediante as perseguições que se levantavam. Tinham consciência da importância da pregação da Santa Palavra, pois fazia parte da vontade de Deus que cada vez mais viessem agregar-se com ele através da fé em Jesus Cristo.

Todo este paralelo negativo em comparação da prática essencial de um cristianismo genuíno é fruto de um fenômeno que se faz cada vez mais presente nas igrejas que é o antinomianismo cuja finalidade é levar as pessoas a não se doarem a uma norma de regras estabelecidas, inclusive doutrinas bíblicas. Esse individualismo, que procura provocar nas pessoas uma necessidade de independência de qualquer fonte reguladora de regras, inclusive da Bíblia, leva as mesmas a se acharem capazes

de alcançar por si só a salvação, independente da ação de Deus para alcance deste propósito. Esse processo chama-se legalismo, a autossuficiência da criação diante de seu criador.

Diante da institucionalidade da Igreja de Cristo, fez-se necessário o estabelecimento de lideranças humanas locais para que, através da subordinação bíblica pudesse conduzir o povo de Deus em um caminho de submissão a sua vontade. Consciente da sua não procedência divina, o líder precisa ter o cuidado de não se deixar influenciar pelo meio a qual compartilha, pois os interesses eclesiais não podem ser apenas devocionais, como era da igreja primitiva, mais materiais. A visão weberiana classifica dois tipos de liderança, a geral, que se identifica mais com as características cristãs, onde o foco não está subordinado ao resultado físico, mas o espiritual.

É a liderança que é exercida em nome da fé. Seu governo é marcado pela autoridade, cujo foco é levar as pessoas a uma aceitação sem o método da força, mas do argumento, cujo alicerce é a Palavra de Deus. Sendo assim, sua forma democrática de liderar proporciona autoestima e segurança para o rebanho, pois as responsabilidades são compartilhadas e as portas sempre estarão abertas a inovações que promovam o bem estar da própria comunidade. Já a restrita, segundo Weber, é aquela que é estabelecida por uma hierarquia maior, cujo foco é proporcionar através das qualidades daquele líder estabelecido, resultados físicos. É a liderança que é exercida em nome do interesse. Seu governo é marcado pelo exercício do poder, onde se obriga as pessoas a aceitarem sua liderança, um verdadeiro cativo egípcio, onde, através da dissimulação, acaba usando também a Palavra de Deus em seus propósitos.

A autocracia nessa perspectiva é abundante, pois não há lugar para segunda opinião, pois os membros nada mais são instrumentos ministeriais, subordinados a fazerem tudo aquilo que se é estabelecido, independente se estiver em conformidade com a vontade do próprio Deus. Encontram-se em uma verdadeira prisão, cuja condenação em caso de insubmissão é a “ira” do Criador.

Submisso ao modo bíblico de liderança, o ministério pastoral apresenta um sistema multiforme de trabalho, onde sua influencia é de primordial importância para

a saúde espiritual da comunidade; governo, onde subordinado a várias características positivas, se responsabiliza pela supervisão dos trabalhos devocionais e administrativos; defesa, onde através a essencialidade da Palavra de Deus, as falsas doutrinas são combatidas, juntamente com seus ministros; alimentação, onde cabe ao pastor promover alimento sadio a comunidade, através do ensino e doutrinação; a última, o cuidado para com as fracas ou menos favorecidas. Tem uma participação importante no que se refere a evangelização, onde, abandonando o conforto das quatro paredes do templo, prega a Palavra por todo lugar, incentivando a igreja a se revestir de sua responsabilidade compartilhada com o próprio pastor, que é o de anunciar a Palavra de Deus a toda criatura, porém além do incentivo, a questão da preparação, que também é de responsabilidade da liderança.

Tanto a igreja como sua liderança precisam se sensibilizar para com as necessidades da comunidade que está inserida, procurando promover ações que busquem anunciar a Cristo através dos procedimentos de amor que seu povo tende a manifestar. Essa sensibilidade se refere ao conceito de certo e errado, pois assim poderemos identificar aquilo que está afligindo a mesma na concepção do que se refere ao campo ético. Ordem social é fundamental para convivência em comunidade, independente ao âmbito social, por isso se faz necessário que a igreja seja uma ferramenta regulamentadora dessa mesma ordem, para que a sociedade possa por si só subsistir. Porém diante de tantos cenários sociais, cada um com sua concepção do que é certo e errado, como estabelecer o que é ético? Qual alicerce ideal para uma formulação generalizada do que é ético? São questionamentos como estes que precisamos definir, primeiro dentro de nós e, assim transmiti-los para outrem.

Para a concepção secular, a cultura e as necessidades socioeconômicas são esse alicerce, mas para os cristãos a Palavra de Deus, a Bíblia Sagrada, é a base primordial para se alcançar esse propósito ético, pois a cultura, a sociedade e a economia vivem em constante transformação, passíveis de manipulações, porém a Sagrada Escritura (subordinada a uma sólido processo hermenêutico) subsiste desde a antiguidade, mesmo com os diversos esforços históricos para destruí-la. Ela é a Palavra de Deus, e contém em si autoridade para reger qualquer sociedade que a aceite.

Os dez mandamentos ou decálogo nos transmite conteúdo necessário para que venhamos nos reconhecemos como seres humanos, como coroa da criação de Deus e propriedade peculiar sua como filhos que almejam serem semelhantes como o Pai e que cujas virtudes os fazem serem felizes como também aos outros.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o desenvolvimento do trabalho, foi possível concluir que o desafio do pastorado no século XXI é combater os defensores que se explicam e explicam suas verdades como uma questão de interpretação. Além disso, estudos bíblicos nos quais nada é estudado, mas servem como exercícios psicológicos de auto-ajuda; a hermenêutica relativista, o discurso conciliatório, a excessiva importância atribuída à liberdade humana e ao relaxamento ético-moral também são concorrentes, tornando-se desafios para a pastoral no século XXI. No pós-humanismo, o ministério pastoral é mais estranho do que antes. Tudo tem uma impressão pós-humana! Para o cristão pós-humano, não existe verdade absoluta e, portanto, a pregação bíblica é resistida e perde seu valor quando é substituída por uma pregação que "fabrica falsas verdades" porque se conformam. para o que o homem pós-humano quer e aspira. - não há verdade mais verdadeira que a minha!

O pós-humanismo, embora útil, se torna perigoso porque muitas vezes desconstrói a verdade ou a distorce com rótulos de vanguarda. A tradição cristã entende a verdade como algo que vem do autor da vida, revelado nas Escrituras Sagradas. A verdade que encontramos lá é eterna, imutável e universal. Cabe ao homem regular seu espírito em harmonia com a verdade que vem de Deus e espalhar essa verdade com fé e esperança.

Uma verdade absoluta, porque sempre sofreu resistência nos círculos acadêmicos, no século 21, está perdendo ainda mais terreno com tantos aspectos conceituais e testes no novo homem que está melhorando e ganhando espaço cada dia. A verdade é socialmente construída; é plural.

Para muitos críticos e estudiosos que se esforçam para observar o comportamento do homem pós-humano, a verdade do contemporâneo é fabricada e não descoberta. De outra perspectiva, mas na mesma perspectiva, os grupos sociais constroem sua própria verdade, que por sua vez serve a seus próprios interesses. O pós-humanismo afirma que a verdade deve ser pensada e entendida como uma estrutura de pensamento conveniente e planejada; não é universal, porque cada cultura estabelece sua própria verdade. Também não é real, porque toda a verdade é construída. Esse relativismo radical é um desafio ao evangelho cristão. A verdade a



ser pregada é a verdade que liberta os pecadores; é uma verdade objetiva, universal e concretamente verdadeira. A igreja cristã deve lutar pela verdade verdadeira.

Um dos grandes desafios do ministério no século XXI é que toda verdade socialmente construída, como alega o pós-humanismo, acaba resistindo a uma verdade absoluta, universal e estabelecida. Reivindicações amplas e encantadoras sobre a verdade, o sentido da vida e a existência humana são rejeitadas porque reivindicam muito mais do que podem oferecer.

## REFERÊNCIAS

Bíblia sagrada – Almeida revisada e corrigida, editora Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. Ética. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

\_\_\_\_\_. Ética. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

\_\_\_\_\_. Prédicas e Alocuções. Tradução de Harald Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

\_\_\_\_\_. Tentação. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

Briner, Bob, Os métodos da administração de Jesus - Editora Mundo Cristão pág. 11, São Paulo, 1997.

Crusemann, Rank, A Torá – editora Vozes pág. 12, São Paulo 2002.

C. Hunter, James, O monge e o executivo, editora Sextante pág.7, São Paulo 2004.

DESCARTES, René. Discurso do método. São Paulo: Nova Cultural, 1999.  
(Pensadores)

Geisler, Norman L. Ética cristã, alternativas e questões contemporâneas Ed. Vida Nova pág. 24, São Paulo 2003

Gonzales, Justo L., Uma história ilustrada do cristianismo vol. 2, ed. Vida Nova, pág. 83, São Paulo, 2008.

Grun, Anselmo- os dez mandamentos, orientações para uma vida feliz, editora Vozes pág. 7, São Paulo 2007;

John Stott, sinais de uma igreja primitiva, São Paulo, Editora Fiel, pág.4-8, 2006;

Kessler, Nemuel, Ética pastoral editora CPAD 2007, São Paulo, pág.155.

King, Leonard William O Código de Hamurabi, editora Mandras pág. 7, São Paulo, 2005;

Klister, Don, Crer e Observar – o cristão e a obediência, ed. Cultura crista, pag. 84, São Paulo, 2009.

Marcondes, Danilo Textos básicos de ética – de Platão a Foucault, ed. Zahar, pág. 94-95, Rio de Janeiro, 2007.

Mendes, José Denival, Teologia Pastoral, editora Cpad, São Paulo, 1997 pág.21.

MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: O Espírito Santo e a Teologia da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ética da Esperança*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica: Caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia Cristã*. São Paulo: Teológica; Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

MORIN, Edgar. *Uma cabeça bem feita: repensando a forma, reformando o pensamento*. 22ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015a.

MORIN, Edgar. A inteligência da complexidade / Edgar Morin e Jean-Louis-le Moigne. Trad. Nuremar Maria Falci. 3rd. Edição. São Paulo: Petrópolis, 2000.

MORIN, Edgar. Amor, poesia e sabedoria. Trad. Edgard de Assis Carvalho.-7ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORIN, Edgar. Ciência com Consciência. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Doria. Ed. Revisado e modificado pelo autor. 16º. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

MORIN, Edgar. Ensinar a viver - Manifesto para mudar a educação. 1ª ed. Porto Alegre: ed. Sulina, 2015b.

MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. 5a ed. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2015c.

MORIN, Edgar. Meus demônios. 4th ed. São Paulo: Bertrand Brasil; 2003.

MORIN, Edgar. O método 1. Natureza da natureza. Trad. Ilana Heineberg. 3rd. ed. Porto Alegre: Sulina, 2013.

MORIN, Edgar. O paradigma perdido: natureza humana. 5th.ed. Portugal: Europa-América, 1973.

MORIN, Edgar. Os sete conhecimentos necessários para a educação do futuro. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. ed. rev.- São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011

MORIN, Edgar. Os sete conhecimentos necessários para a educação do presente. In: Os sete conhecimentos necessários para a educação do presente: transformar a educação. Org .: Maria Cândida de Moraes e Maria da Conceição de Almeida - Rio de Janeiro: Wak Editora, 2012.

Os economistas - Max Weber, Editora Nova Cultural pág. 14 São Paulo 1997.

Peinado, José V., Éticas teológicas ontem e hoje, ed. Paulus pág. 74, São Paulo, 1996.

Queirós, Edilson. A igreja local e missões. São Paulo, ed. Vida Nova, pág.15, 1987



A **Ética Complexa** e os desafios  
do **Ministério Pastoral** para o  
**século XXI**